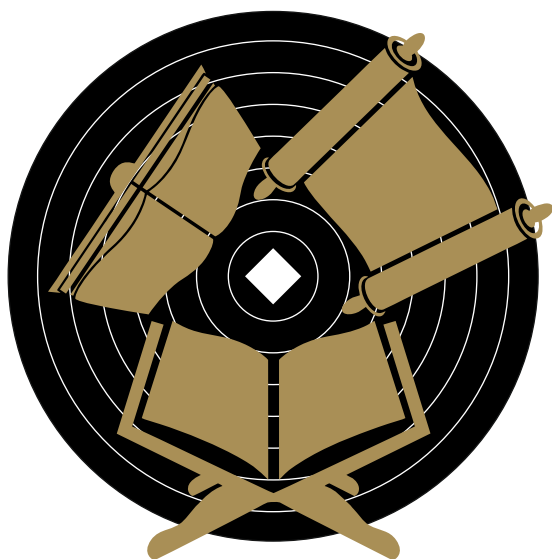


Zulfiqar Ali Shah
Përshkrime
antropomorfike të
Zotit

**Koncepti i Zotit në traditat judaike,
të krishterë dhe islame
- Paraqitja e të paparaqitshmes -**

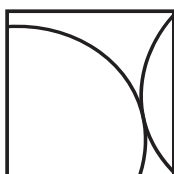


PËRSHKRIME ANTROPOMORFIKE TË ZOTIT
KONCEPTI I ZOTIT NË TRADITAT JUDAIKE, TË KRISHTERË DHE ISLAME

- Paraqitja e të paparaqitshmes -

(Seria e botimeve nga IIIT)

Zulfiqar Ali Shah



© **LOGOS·A**

S H K U P

PRISHTINË

T I R A N Ë

2 0 2 1

BOTON: LOGOS-A
BIBLIOTEKA: MENDIMI ISLAM

Për botuesin: Annan Ismaili
Kryeredaktor: Husamedin Abazi
Redaktor biblioteke: Nexhat Ibrahim

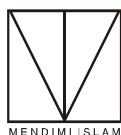
Redaktor artistik & disenji: Edib Agagjyshi
Redaktor teknik: Sedat Halimi
Mbikëqyrës i shtypit: Kemal Ismaili
Shtypi: Focus Print
Rr. Pellagonia 3 - Shkup

www.logos-a.com

ISBN 978-9989-58-857-0 Paperback
Copyright©Logos-A, 2021
©Center for Advanced Studies
©The International Institute of Islamic Thought (IIIT)

Tirazhi: 700

Të gjitha të drejtat janë të rezervuara.
Ky libër mund të kopjohet pjesërisht për përdorim personal dhe jofitimprurës.
Kjo rekomandohet për qëllime promovuese të librit apo edhe për afirmim të kulturës së leximit në përgjithësi.
Por, nuk lejohet riprodhimi, transmetimi apo kopjimi i këtij libri në tërësi pa lejen paraprake të Logos-A.



PËRSHKRIME ANTROPOMORFIKE TË ZOTIT

KONCEPTI I ZOTIT NË TRADITAT JUDAIKE,
TË KRISHTERË DHE ISLAME
- Paraqitja e të paraqitshmes -

Zulfiqar Ali Shah

PËRKTHEU NGA ANGLISHTJA:
Arjol Guni

TITULLI I ORIGINALIT:
Zulfiqar Ali Shah,
ANTHROPOMORPHIC DEPICTIONS OF GOD:
The Concept of God in Judaic, Christian and Islamic Traditions:
Representing the Unrepresentable (IIIT Books-In-Brief)
The International Institute of Islamic Thought (IIIT),
First Edition, 1433AH / 2012CE, Herndon, USA
ISBN 978-1-56564-583-7 Paperback



Ky libër u botua me mbështjen e
Institutit Ndërkombëtar të Mendimit Islam (IIIT)



PËRMBAJTJA:

Dy fjalë mbi librin.....	7
Parathënie	9
KAPITULLI I PARË	15
Problemi i antropomorfizmit dhe kategoritë përkufizuese.....	17
Antropomorfizmi.....	25
Mishërimi	26
Transhendenca	28
Transhendenca: Një interpretim filozofik.....	29
Imanenca	30
KAPITULLI I DYTË	33
Antropomorfizmi dhe Bibla hebraike	35
KAPITULLI I TRETË	53
Antropomorfizmi dhe Dhjata e Re.....	55
KAPITULLI I KATËRT	93
Antropomorfizmi dhe Kur’ani	95
Përfundim	119
Pasthënie	133
Zoti – Një qasje ndryshe –	133
A ekziston Zoti	133
Bota ekzistuese ofron njohjen e Krijuesit	135
Pohimi nuk ka Zot përballë pohimit ka Zot	137
Zoti na kërkon neve	137
Kë duhet ta ndjekim	138
Si t’i qasemi Zotit.....	138
Autori.....	141

Dy fjalë mbi librin

Libri i Zulfiqar Ali Shah-ut, i titulluar “Përshkrime antropomorlike të Zotit: Koncepti i Zotit në traditat judaike, të krishterë dhe islame” është një studim monumental i botuar fillimisht (*jo i shkurtuar*) në vitin 2012. Ai shqyrton nga afër çështjet e antropomorfizmit në tre fetë abrahamike, vështruar kjo nëpërmjet teksteve të Biblës hebraike, Dhjatës së Re dhe Kur’anit.

Përgjatë historisë, Krishterizmi dhe Judaizmi janë orvatur që ta kuptojnë Zotin. Ndërkohë që vë përballë pozicionin islam përkundrejt kësaj, autori trajton botëkuptimin judeo-krishterë dhe se si secila traditë ka zgjedhur që ta konturojë takimin e saj me Zotin, deri në ç’masë ka qenë kjo rezultat e shkrimit të shenjtë përkatës dhe në ç’masë pjellë e debatit teologjik, apo dekreteve kishtare të shekujve të mëvonshëm dhe përthithjes së filozofisë helene. Ali Shah-u gjithashtu shqyrton qëndrimin së tepërmi anti-antropomorfik të Islamit dhe diskursin teologjik islam mbi *Tevhidin* si edhe Nëntëdhjetë e Nëntë emrat e Zotit, dhe çfarë domethënie kanë pasur këto në raport me të kuptuarit musliman të Zotit dhe atributet e Tij. Teksa përshkruan se si këto u bënë kriteret e diskursit musliman me Judaizmin dhe Krishterizmin, ai kritikon deklaratimet dhe perspektivat teologjike që me kohë ndotën monoteizmin e rreptë, në mos iu kundërvunë atij. Ndërkohë që sekularizmi debaton nëse Zoti ka vdekur apo jo, çështja e antropomorfizmit ka marrë një rëndësi të përmasave vigane. Kërkimi për Zotin, sidomos në këtë epokë, është pjesërisht një përpjekje e përmallimit intelektual. Për autorin, konceptet antropomorlike

dhe përshkrimet trupore të hyjnores janë ndoshta ndër faktorët udhëheqës të ateizmit modern. Kësodore, ai tekembra-
mja del në konkluzionin se përmallimi postmodern për Zotin nuk do të shuhet nga konceptet antropomorlike dhe trupore para-moderne të hyjnores, që thjesht e kanë zbritur Zotin në këtë kozmos, duke i atribuar një funksion të saktë historik dhe një vendndodhje specifike, duke e reduktuar forcën intelektuale dhe shpirtërore të asaj që Zoti është dhe përfaqëson, duke e bërë shpirtin që të tërhiqet nga një sens i të shenjtës dhe, nëpërmjet kësaj, nga besimi tek Ai.

Krejt kjo dhe debati që sjell e bën këtë vepër veçanërisht të rëndësishme edhe për kontekstin shqiptar, ku diversiteti religjioz e imponon kërkesën për literaturë të këtij lloji edhe në gjuhën shqipe. Prandaj ky libër përbën një sfond të rëndësishëm për çdo studim ose debat të kësaj çështjeje teologjike, që historikisht ka një rëndësi të dorës së parë.

Botuesi

Parathënie

Kjo vepër është një ekspozë e hollësishme e çështjeve të antropomorfizmit dhe korporalizmit (*përshkrimi i Zotit në terma, kategori, apo forma fizike njerëzore që janë të papërshtatshme për Madhështinë e Tij*) në Judaizëm, Krishterizëm dhe Islam, e parë kjo nëpërmjet teksteve të Biblës hebraike, Dhjatës së Re dhe Kur'anit. Krahës kësaj, kjo vepër është një shqyrtim i hollësishëm i zhvillimeve të mëvonshme në mendimin teologjik, interpretimin e shkrimit të shenjtë, dhe kritikizmin e ekzegjezës sa i përket antropomorfizmit, dhe se si këto kanë ndikuar në mënyrë domethënëse në perceptimet rreth Zotit të ndjekësve të të trija Traditave.

Zoti e krijoi Njeriun sipas *shëmbëlltyrës morale* të Tij, që do të thotë se Ai dëshironte që njerëzimi të jetonte një jetë të shënuar nga drejtësia, barazia, trajtimi i ndershëm, respekti i ndërsjelltë, simpatia, dashuria, dhembshuria, dhe bamirësia e tjera... Njerëzimi, në krahun tjetër, zgjodhi që të cënonte edhe urdhëresat më themelore morale të Zotit dhe e ktheu favorin duke e krijuar Zotin sipas *shëmbëlltyrës së vetë Njeriut*, duke e sjellur me mjaft vrazhdësi Tjetrin transhendentale, e të parrëfyeshëm me anë të fjalëve, në arealet e strukturës dhe hapësirës, për të mos i shërbyer asgjëje tjetër përpos agjendave të fshehta dhe dëshirave egoiste. Dhe vërtet, bijtë e Abrahamit (*me këtë nënkuptohet ndërgjegja semite*) në këtë mënyrë personalizuan, kombëtarizuan dhe antropomorfizuan Hyjninë transhendentale aq sa Ai, faktikisht, u bë thjesht një version më i gjerë, më i fuqishëm e më vdekjeprurës i veteve të tyre. Kësodore, njerëzimi nuk ngurroi aspak që t'ia mvishte Zotit agjendat,

praktikat, idetë, pëlqimet e mospëlqimet e tjera... e tij të ndryshme individuale, komunale dhe nacionale, duke krijuar kështu një absolut prej ideve të fundme të kombësisë, etnicitetit, racës, sistemit politik, ideologjisë, dhe madje edhe teologjisë.

Duke ngritur në rrafshet më të larta të domethënies dukuri të kufizuara historike si toka, raca, një person historik apo një nocion të veçantë të hyjnishtërisë apo ligjit, ajo që përfundimisht njeriu ia doli të bënte ishte që të zëvendësonte Atë që është Një dhe i Vetëm absolut me absolutë të sendërgjuar të shumëfishtë, krahas Tij, që janë pafundësisht inferiorë dhe me një natyrë e vlerë inherente të fundme. Ishte e pashmangshme që kjo kuturisje idhujtare, kjo ide e farkëtuar nga njeriu për një Zot kombëtar apo të personalizuar, do të çonte në një reagim të zjarhtë, rezistencë të dhunshme dhe eventualisht do të degjeneronte në hiçmosgjë. “Deizmi” i iluminizmit, i pasuar nga agnosticizmi shkencor dhe, përfundimisht, ateizmi, do të ishin rezultati i destinuar. Teksa shkenca u zhvillua pandalshëm, dhe një filozofi e humanizmit sekular dhe materializmi ua zunë vendin ideve të fesë dhe Zotit, duke u bërë etosi i ri kulturor, pohime të guximshme si ato të Karl Marksit se feja është opium për popullin, filluan të kishin një kontroll më të thellë mbi imagjinatën. Çelësi i lumturisë njerëzore tanimë shtrihej në maksimizimin e nevojave materiale të njeriut në këtë jetë, dhe jo afatizimi, apo shtyrja, e përmbushjes së kënaqësive në një lloj parajse mbas vdekjes. Sigurisht, kjo u bë duke harruar se arsyeja e ekzistencës së fesë ishte që të zgjidhte problemet e të kuptuarit, të ofronte zgjidhje shpirtërore dhe etike për probleme materiale dhe të ofronte përgatitje për jetën mbas vdekjes, dhe të mos kënaqte egon, lakminë, dëshirën për shturje dhe dashurinë për plotësim imediat të kënaqësive të njeriut.

Ndërkohë, ajo që nuk arrihej të matej, kuantifikohej apo thjesht vëzhgohej, u bë e vjetëruar. Prandaj, Tjetri transhendent i Cili qëndronte kundër dhe përtej sferës utilitare, dhe nuk e ktheu Vetën e Tij në një fakt shkencor që është empirikisht i demonstrueshëm, u bë, nga ana tjetër, i padobishëm, me fenë që thjesht u flak tutje si pjellë e frikërave dhe përvojave foshnjara. Rezultati ka qenë një humbje e tmerrshme dhe tragjike e besimit, saqë madje edhe teologu amerikan Harvey Cox ka shkruar deri aty sa në librin e tij *bestseller*, *The Secular City (Qyteti sekular)*, ka shpallur vdekjen e Zotit dhe hyjnizimin e njerëzimit në vend të një hyjnie trashendente.

E megjithatë, statistikët flasin më zëshëm se sa deklarojnë. Më e mira e botëve e ortodoksisë perëndimore e mishëruar në racionalizmin shkencor dhe humanizmin sekular mund t'ia ketë dalë mbanë deri në njëfarë mase që të eliminojë si Zotin ashtu edhe fenë nga ndërgjegja jonë imediate, por nuk ia ka arritur që të eliminojë vuajtjen, pabarazinë, dhe dhunën njerëzore. Përnjëmend, disa prej luftërave më të rënda në historinë njerëzore janë luftuar nën flamurin e ideologjive dhe diktatorëve sekularë si Hitleri dhe Musolini. Ka nga ata që do të argumentonin se shpresat e iluminizmit morën fund në Aushvic, se romanca e socializmit dhe komunizmit morën fund gjatë Revolucionit Bolshevik të vitit 1917, Revolucionit Kulturor Kinez dhe pushtimit rus të Afganistanit, dhe se magjepsja e kapitalizmit dhe shkencës sosi gjatë dy Luftërave Botërore.

Krahas kësaj, vetë idetë ateiste të këtyre pak shekujve të fundit kanë krijuar probleme me rrënjë më të thella, siç janë nihilizmi dhe mospasja e qëllimeve, duke i grabitur njeriut forcën dhe shpresën e madhe që mund të rrjedhojë nga një botëkuptim fetar. Këto janë më jologjike dhe problematike se sa besimi në Zot, dizenjimi kozmik dhe një jetë plot me qëllime.

Kërkimi për Zotin është i qenësishëm për natyrën njerëzore për shkak se ky është kërkim për kuptim, për qëllimin e ekzistencës sonë. Një njerëzim i hyjnizuar nuk është zgjidhje për këtë përmallim universal. Zgjidhja e vërtetë shtrihet në Tjetrin e mistershëm, të parrëfyeshëm me fjalë, dhe transhendent, i Cili është burimi i ekzistencës dhe përgjigja përfundimtare ndaj etjes së njerëzimit për kuptim. Zgjidhja e vërtetë e vuajtjes, ankthit dhe përmasallimit të njerëzimit shtrihet në një përgjigje të duhur ndaj këtij burimi transhendental të qenies dhe jo në të shqetësuarit në lidhje me esencën e Tij apo thjesht të besuarit në ekzistencën e Tij. Feja është një eksperiencë thellësisht subjektive, dhe kështu Zoti njihet jo nëpërmjet matjes, por përmes ndjesive dhe komunikimit të brendshëm. Ky tip i përgjigjes lips përfshirjen e tërësisë së qenies sonë, një set të ushtrimeve shpirtërore dhe një stil jetese të mburrur me devotshmëri, përkushtim, disiplinë dhe moral. Dhe është ky stil jetese i veshur me dhembshuri që do t'i mundësojë njerëzimit që të çlirohet nga vargonjtë e individualizmit, lakmisë, egos, dhe identitetit të ngushtë për të pasqyruar unitetin e vërtetë të Zotit të Plotfuqishëm duke çuar më tutje unitetin e njerëzimit, ekzistencës dhe kozmosit.

Në një botë plot dhunë dhe padrejtësi, ku një pjesë e madhe e saj kryhet në emër të Zotit, ndoshta mënyra për të ecur përpara është që të pranohet niveli në të cilin ne njerëzit kemi rikrijuar për mijëvjeçarë Zotin sipas shëmbëlltyrës sonë, si dhe duke lejuar që kjo të na motivojë që të punojmë drejt restaurimit të marrëdhënies hyjnore/njerëzore në vendin e saj të denjë. Kjo nuk do të ndodhë pa kuptuar më parë se si në arritëm atje ku jemi sot.

Përmbledhtazi, opinioni i autorit të librit që keni në duar është se përmallimi postmodern dhe postsekular për Zotin nuk do të përmbushet nga konceptet antropomorfike dhe

trupore para-moderne të Hyjnores të cilat thjesht e kanë zbritur Zotin në këtë kozmos, duke i atribuar një funksion të përpiktë historik dhe një vendndodhje të specifikuar, dhe duke e reduktuar Atë kësodore në një *zot* me *z* të vogël, dhe duke e bërë veten që të zmbrapset nga sensi madhështor i drojës dhe përnderimit që ajo duhet të ndjejë, dhe për të cilin është krijuar, kur dëgjon që përmendet Ai.

KAPITULLI I PARË

Problemi i antropomorfizmit dhe kategoritë përkufizuese

Sekularizmi, materializmi filozofik, agnosticizmi dhe ateizmi flagrant kanë trallisur peizazhin fetar të shekullit të njëzetën në atë masë sa që teistët e devotshëm fetarë janë bërë një pakicë e vogël. E ardhmja e besimit perëndimor është e zymtë teksa kombet i nënshtrohen procesit të sekularizimit. Kjo vdekje e besimit dhe e Zotit është njëri kulminim i një diskursi shekullor që ka të bëjë me “Zotin Transhendental” të teizmit në përgjithësi, dhe të Judaizmit dhe Krishterizmit në veçanti.

Për shekuj me radhë, filozofë, intelektualë, dhe shkençtarë kanë argumentuar se konceptimi teist i Zotit është tejet antropomorfik, primitiv, pështjellues dhe i ndërlikuar, dhe se Zoti transhendental dhe institucionet e tij janë bërë irelevante për njeriun dhe mjedisin e tij. Thirrja “Zoti vdiq” u pa si e domosdoshme për ta çliruar njeriun nga kufizimet e vendosura mbi të nga feja dhe të ashtuquajturat interpretime të fesë në lidhje me njeriun dhe universin, të imponuara në emër të Zotit mbi produktet shkencore dhe kulturore të njeriut. Kjo pikëpamje i ka konsideruar njerëzit si krijues autonomë e të pakufizuar të kulturës dhe fatit të tyre. Në themel të saj qëndron supozimi se Zoti u shfaq në ndërgjegjen primitive nëpërmjet projektimit të frikave dhe synimeve të njeriut në kozmos duke i dhënë trajtë një hyjnie apo hyjnive që do ta mbronin atë. Sado imponuese për shkak të thjeshtësisë së saj, kjo pikëpamje, megjithatë, dështon që të marrë në konsideratë faktin se besimi në Zot është rritur

në mënyrë të ndijshme me rritjen e vetë njeriut në dituri dhe inteligjencë, që nga kulturat dhe qytetërimet primitive deri tek ato të sofistikuar, dhe si e tillë feja është po aq një ushtrim intelektual sa edhe ç'pretendohet se nuk është. Pavarësisht nga kjo, këmbëngulet me të madhe se shkenca dhe filozofia kanë hequr nevojën për Zotin në kulturë dhe në veprimtarinë njerëzore. Me fjalë të tjera, sot Zoti, i cili ka qenë adhuruar si Krijuesi i universit, nuk pranohet më si krijuesi i njeriut dhe i asaj që e rrethon atë. Në vend të kësaj, neve na thuhet pareshtur se është njeriu ai i cili ka krijuar Zotin sipas shëmbëlltyrës së tij.

Teoritë apo pretendimet e projekcionit që kanë të bëjnë me origjinat njerëzore të nocioneve të ndërlydhura me hyjnoren nuk janë të vona. Ato mund të gjurmohen te poeti e filozofi grek Ksenofani (570-470 p.e.r.), rreth gjashtëqind vjet përpara Jezu Krishtit. Gjithashtu është ngritur pretendimi se fetë dhe perënditë burojnë nga dëshirat dhe përpjekjet e njeriut për të shpjeguar dhe kontrolluar mjedisin natyror përreth tij, si dhe nga dukuritë e saj trazonjëse dhe të mistershme. Në shekullin e pesëmbëdhjetë, Francis Bacon (1561-1626) vuri në dukje se të kuptuarit njerëzor mbështetet mbi shkaqe që ndërlydhen "qartësisht me natyrën e njeriut dhe jo me natyrën e universit". Këto vrojtime domethënëse ishin vulat dalluese të një epoke të re: epokës së shkencës. Bacon pohonte se njeriu antropomorfizon.¹ Shkenca dhe empiricizmi lypsin de-antropomorfizimin e proceseve të mendimit njerëzor. Në shekullin e gjashtëmbëdhjetë, shkrintari francez Bernard Fontenelle (1657-1757) propozoi një kornizë evolucionare universale për zhvillimin e mendimit dhe kulturës njerëzore. Ai pretendonte se njerëzit e shpjegonin të padukshmen dhe të panjohurën me

¹ Francis Bacon, *The New Organon and Related Writings*, Fulton H. Anderson, ed. (New York: Liberal Arts Press, 1960), fq. 52.

atë që shihej dhe atë që dihej. Forcat natyrore që ishin përtej kontrollit njerëzor i bënë njerëzit që të përfytyronin qenie që ishin më të fuqishme se njerëzit dhe që mund të ndikojnin në mënyrë domethënëse në jetën dhe fatin njerëzor.² Diversiteti i forcave natyrore shpjegon morinë e hyjnive primitive. Këto perëndi kanë qenë antropomorfike në natyrë, si produkte të mendimeve dhe rrethanave njerëzore. Natyra, cilësitë dhe atributet e perëndive ndryshojnë bashkë me modelet dhe kulturat e mendimit njerëzor. Njerëzit primitivë i mvishnin attribute rudimentare perëndive të tyre, sikurse janë trupa fizikë, attribute trupore dhe cilësi pastërisht antropomorfike. Grupet më të edukuara dhe më të sofistikuar i përshkruanin perënditë në forma dhe kategori më të zhvilluara, si dashuria, dhembshuria, ekzistenca shpirtërore dhe kategoritë transhendentale. Konceptimi i një perëndie apo i perëndive në një shoqëri të caktuar pasqyron gjegjësisht kulturën dhe sofistikimin e asaj shoqërie.

David Hume (1711-1776) ishte pionier i kësaj linje të qasjes në kohët tona moderne. Ai dha një përshkrim më të hollësishëm të natyrës antropomorfike të hyjnës. Sipas Hume, nocionet në lidhje me hyjnen nuk burojnë nga arsyeja, por nga pasiguritë natyrore të jetës dhe nga frika e të ardhmes. Duke e parë idenë e Zotit në terma evolucionarë, Hume e hodhi poshtë teorinë e një monoteizmi origjinal, dhe si formë më të hershme të fesë konsideroi idhujtarinë apo politeizmin. Për Hume, origjina e idesë së Zotit erdhi teksa njeriu i personifikoi shpresat dhe frikat e tij në kozmos, më pas adhurroi perënditë e krijuara sipas shëmbëlltyrës së tij.³ Kjo tendencë antropomorfike e të modeluarit të të gjitha fuqive të panjohura sipas kategorive tona të

² J. Samuel Preus, *Explaining Religion* (London: Yale University Press, 1987), fq. 43–44.

³ David Hume, *The Natural History of Religion*, H. E. Root, ed. (Stanford: Stanford University Press, 1957), vol. II, fq. 28.

njohura njerëzore, sipas tij, është burimi themeltar i besimit tonë në hyjnoren. Analiza e Hume-it udhëzon dhe shërben si një pikë reference për studiues të shumtë modernë të filozofisë dhe sociologjisë së fesë të cilët kanë supozime të njëjta me të: Auguste Comte, Ludwig Feuerbach, Edward Tylor, Sigmund Freud, Thomas De Quincy, Robert Browning, Matthew Arnold, Gerard Manley Hopkins, Emily Brontë, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau Ponty, Albert Camus, A. J. Ayer dhe E. D. Klemke, për shembull. Feuerbach (*Foierbah*), për shembull, argumentonte se “teologjia është antropologji... objekt i fesë, të cilën në greqisht ne e quajmë *teos* dhe në gjuhën tonë Zot, nuk shpreh asgjë tjetër përpos esencës së hyjnizuar të njeriut, kështu që historia e fesë... nuk është asgjë tjetër përveç se historia e njeriut.”⁴ Ai këmbëngulte se Zoti i njeriut është Njeriu. Feja tradicionale nuk është asgjë tjetër përveç se opiumi i popullit dhe duhet të shkatërrohet për të zgjuar njerëzit nga gjumi i tyre i thellë. Shkenca mund ta bënte këtë.

Në shekullin e nëntëmbëdhjetë, Çarls Darvini mbrojti teorinë e tij të seleksionimit natyror, duke hedhur poshtë pikëpamjen teiste të Zotit si Krijues dhe Projektues, dhe të natyrës si manifestim i qëllimit, projektimit, dhe pandryshueshmërisë.⁵ Metafizika biblike bazohej mbi konceptin e një Zoti të dashur i cili e krijoi njeriun në një model unikal. Botëkuptimi i krishterë shtillej rreth konceptit të natyrës njerëzore të rënë, ndërhyrjes hyjnore nëpërmjet sakrificës shlyerëse dhe shpagimin rezultues përmes kryqëzimit dhe ringjalljes së Jezuit. Botëkuptimi i Darvinit dhe interpretimi i tij i natyrës si autonome, vetëdrejtuese dhe evolucionare minoi botëkuptimin tradicional të krishterë më tepër se sa

⁴ Ludwig Feuerbach, *Lectures On the Essence of Religion*, Ralph Manheim, përkth. (New York: Harper & Row, 1967), fq. 17.

⁵ Charles Darwin, *The Descent of Man* (New York: Appleton & Co., 1962)

revolucionet shkencore të Kopernikut, Galileut dhe Njutonit. Teoritë e Darvinit sfiduan dhe tronditën me efikasitet themelet e metafizikës së krishterë. Me evolucionizmin e Darvinit, çdo nevojë për një Zot, si burimi origjinal i krijimit dhe i vetmi mbajtës i këtij universi, reshti së ekzistuari. Në qoftë se krijimi kishte evoluar natyrshëm nga origjinat e tij primitive dhe evolon pareshtur nëpërmjet procesit të seleksionimit natyror pa ndonjë ndërhyrje hyjnore të jashtme, konkludohej natyrshëm në atë kohë, atij nuk i duhet Zoti për ekzistencën, ushqyerjen, dhe vijimësinë e tij.

Pavarësisht kundërshtive prej establishmenteve fetare, teoria e evolucionit u bë parimi udhëheqës në të gjitha disiplinat e shekullit të nëntëmbëdhjetë. Për pasojë, shkencëtarët empirikë, antropologët, filolofët, psikologët, sociologët dhe natyralistët e shekullit të nëntëmbëdhjetë nuk e kërkonin Zotin në qiej ose përtej kësaj sfere utilitare. Ata e kërkonin Atë këtu në botën e tyre: në natyrë, në veten njerëzore, në psikikë, ose në shoqërinë njerëzore. Të gjithë ata, pothuajse unanimisht, ishin në gjendje që ta lokalizonin Atë në përvojën njerëzore, pra, në proceset mendore nëpërmjet të cilave njeriu përfiton idetë dhe është i ndikuar nga emocionet e tij. Duke supozuar se ideja e hyjnores ka zënë fill në botën e njeriut, studiues të shumtë jetësuan hulumtime me shtrirje të gjerë për të lokalizuar zanafillën e saktë të idesë së Zotit dhe fesë. Ndonëse disa, si Atë Wilhelm Schmidt, i përdorën gjetjet e hulumtimeve të tyre për të vërtetuar se feja primitive kishte filluar kudo me një koncept thelbësisht monoteist rreth perëndisë, këta megjithatë ishin pakicë. Shumica e gjerë e antropologëve, psikologëve, sociologëve dhe madje edhe disa të ashtuquajtur teologë, argumentonin se fillesat e fesë shtriheshin në format e thjeshta të kulturrave primitive, në animizëm, fetishizëm dhe totemizëm, duke pretenduar se këto, nga ana tjetër, u zhvilluan në

forma më të larta të fesë, si politeizëm, monolatri, mono-teizëm dhe së fundi në monoteizmin etik të feve moderne si Judaizmi, Krishterizmi dhe Islami, të cilat përbëjnë pjesën më të madhe të besimit sot.

Pavarësisht nga dallimet e tyre, ata pajtoheshin gjerësisht në një pikë; Zoti nuk ka një realitet objektiv të Tijin. Ai varet nga nevojat, aspiratat, dhe frikat njerëzore për ekzistencën e Tij. Fjala “Zot”, theksonin ata, ishte thjesht një materializim, personifikim, apo projektim i forcave që gjenden në botën e përsëjashtme, atë të përsëbrendshme dhe atë sociale të njeriut. Me fjalë të tjera, diskursi në lidhje me Zotin është në themel një diskurs në lidhje me njeriun, apo, me fjalët e Feuerbachut, dhe siç është diskutuar më sipër, “Teologjia është antropologji”. Ky kuptim thelbësor për hyjnoren vazhdoi edhe në shekullin e njëzet. Antropologu Claude Lévi-Strauss argumentonte se “feja përbëhet në një humanizim i ligjeve natyrore” dhe një “antropomorfizim i natyrës”.⁶ Sipas Stewart Guthrie, një antropolog bashkëkohor ky, “feja është antropomorfizëm”.⁷

Në dritë të këtyre vëzhgimeve, dhe kur ne marrin në shqyrtim traditat e njohura fetare të botës, ne shohim se antropomorfizmi është i ngulitur në shkrimet e shenjta të pothuajse të gjitha syresh në shkallë të ndryshme. Teologët e pjesës më të madhe të këtyre traditave më kot orvaten që të eliminojnë antropomorfizmin nga shkrimet e tyre të shenjta, por mjaft shpesh, tekstet skripturale e refuzojnë një trajtim të tillë. Duke qenë se është e pamundur që të diskutohen të gjitha traditat fetare brenda hapësirës së limituar të këtij libri, ne i kufizojmë vërtetimet tona te tri fetë e zhvilluara semite që pretendojnë se i kanë fillesat në besimin abrahamik: Judaizmi, Krishterizmi dhe Islami. Në Biblën

⁶ Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind* (Chicago: University of Chicago Press, 1966), fq. 221.

⁷ Stewart Guthrie, *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion* (New York: Oxford University Press, 1995), fq.178.

hebraike apo Dhjatën e Vjetër, Perëndia tregohet se manifeston cilësi njerëzore, si mendore ashtu dhe fizike, siç i shkon për shtat propozimit të tij për ta bërë “[bëjmë] njeriun sipas shëmbëlltyrës sonë dhe në ngjasim me ne”. Në Dhjatën e Re, Atij i jepet një formë krejtësisht njerëzore, në trajtën e mishërimit në Jezus. Pavarësisht nga përpjekjet e shumta të bashkërenduara të disa dijetarëve judaikë dhe etërve të Kishës (siç eksplorohet kjo në kapitujt e mëtejshëm) për t’i vënë frerë kësaj, koncepti i një Perëndie fizikisht të ngjashëm me njeriun ka vazhduar pa shpëputje në të dyja këto tradita. Kur’ani është i vetmi shkrim i shenjtë që e ka shmangur vazhdimisht dhe në mënyrë konsekuente këtë tendencë dhe e ka mbrojtur Hyjninë nga kategoritë e vrazhda antropomorfike dhe trupore, por kjo betejë është kronike në gjirin e disa sekteve muslimane, ndonëse jo tamam aq vrazhdësisht sa në Judaizëm dhe Krishterizëm.

Në krahun tjetër, feja si e tillë me një kuptim antropomorfik të Zotit është qortuar dhe hedhur poshtë nga shumë studiues, filozofë, dhe shkencëtarë të kohëve moderne. Krahas zhvillimeve shkencore apo metafizikës shkencore dhe një interpretimi mekanik të natyrës, një apati e tillë karshi fesë siç është përmendur më sipër mund t’i atribuohet pjesërisht natyrës mbi-antropomorfike të nocioneve teiste të Zotit, veçanërisht në rastin e Judaizmit dhe Krishterizmit. Njeriu sekular nuk ka nevojë për një Zot antropomorfik dhe të ngjashëm me njeriun me kufizime për çdo gjë, dhe dëshiron që të gjejë vetë zgjidhjet në botë. Ai është i lumtur që të jetojë pa një Zot të tillë të kufizuar. E pavarësisht nga gjithë sa thamë, ka një ndjesi të fortë tëhuajësi, izolimi, subjektivizmi, relativizmi dhe nihilizmi te njeriu modern. Dhe gjithashtu dhe në mënyrë më ogurzezë akoma, thënë me fjalët e Dostojevskit, “Në qoftë se nuk ka Zot,

atëherë gjithçka është e lejuar”.⁸ Vlerat fetare, në përgjithësi, aktualisht nuk janë më shtrënguese. Vlerat morale nuk janë përfundimtare, por tejet relative. Ato po zhduken, të paktën në Shtetet e Bashkuara dhe Evropë, me një shpejtësi të paprecedentë, ndërkohë që vlerat e familjes po reduktohen në pjesët më të mëdha të botës së zhvilluar. Një sondazh i 9 marsit 2009, i kryer nga CNN, zbuloi se Amerika po bëhej “më pak e krishterë”.⁹ Krahas kësaj, të qenit fetar dhe moral në Amerikën apo Evropën bashkëkohore është substan-
 cialisht e ndryshme nga praktika e rreth njëzet viteve më parë. Dogma të shumta të krishtera si Triniteti, Mishërimi (*Inkarnacioni*) dhe Mëkati Fillestar si edhe vlera morale si përkorja seksuale, mbrojtja e jetës dhe dinjiteti i familjes shpesh po kompromentohen, apo po interpretohen në mënyrë të atillë sa që njeriu po bëhet thjesht një kafshë dosido. Ideja moderne e Zotit nuk është më aq frymëzuese e drojës sa ç’ka qenë në shekujt e shkuar. Njeriu modern e ka distancuar veten nga Zoti transhendent i teizmit. Njerëzit e ndërgjegjshëm për Zotin ekzistojnë në botë, por shumica e njerëzimit paraqet pikërisht tablonë e asaj çfarë thotë Kur’ani: “Dhe ti mos u bëj si ata që harruan Zotin, dhe Ai i bëri ata që të harronin veten” (59:19).

Ajo që është diskutuar më sipër aludon për dy akuza të dallueshme kundër kuptimit teist rreth Zotit. E para është antropomorfizmi. Këto akuzo nuk nënkuptojnë mohim të plotë të ekzistencës së Zotit, por se çdo përshkrim lëndor i Zotit, siç do të pohonin mbrojtësit e kësaj akuze kundër fesë, është i kushtëzuar dhe i rrjedhues, nga kuptimi i njeriut për vetë natyrën e tij. Ata të cilët që nga Ksenofani kanë paraqitur këtë akuzë, kanë pohuar se Zoti e transhendon këtë botë materiale, apo lëndore, është jashtëzakonisht i

⁸ Kevine J. Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text?* (Michigan: Zondervan, 1998) fq. 368.

⁹ <http://www.cnn.com/2009/LIVING/wayoflife/03/09/us.religion.less.christian/>.

ndryshëm nga qeniet njerëzore; rrjedhimisht, çdo përshkrim i Tij në termat e natyrës njerëzore, sado të kushtëzuara qofshin, do të shtrembërojnë përsosmërinë e Tij dhe do të jenë më keq se sa asnjë përshkrim për Atë.

Akuza tjetër është ajo e “shpikjes” apo “trillimit”. Përkrahësit e kësaj akuze pretendojnë se Zoti është i trilluar pa asnjë ekzistencë reale. Ai varet ontologjikisht nga qeniet njerëzore pasi ato e shpikin atë nëpërmjet një projekcioni kozmik të natyrës, karakteristiva, dhe cilësive të tyre. Stewart Guthrie vëren se njerëzit që thonë se feja antropomorfizon zakonisht duan të thonë se ajo i mvesh karakteristika njerëzore perëndive, apo se, pretendimi që perënditë ekzistojnë, i atribuon natyrës karakteristika njerëzore. Në kuptimin e parë, feja i bën perënditë të ngjashme me njeriun duke i mveshur ata me kapacitetin për veprim simbolik. Në rastin e dytë, feja e bën natyrën të ngjashme me njeriun duke parë zota tek ajo. Për të kuptuar thellësinë dhe realitetin e kësaj akuze ne lipset që të përkufizojmë termat kyçë që kanë lidhje me gjithë sa thamë, siç janë antropomorfizmi dhe transhendenca.

Antropomorfizmi

Antropomorfizëm rrjedh nga fjala greke *anthropos* (qenie njerëzore) dhe *morphe* (formë). Si term, ai është relativisht modern dhe u zhvillua në shekullin e tetëmbëdhjetë. Një përkufizim i përgjithshëm i antropomorfizmit mund të jetë ky: një prirje e pandreqshme për të projektuar cilësi njerëzore te dukuritë natyrore, ndërgjegjshëm ose jo, ose, përshkrimi i entiteteve “shpirtërore” jo-lëndore në formë fizike dhe specifikisht njerëzore. I përdorur në kuptimin fetar, ky term ka konotacionin e një tendece universale njerëzore për të përjetuar, shprehur, dhe për t’iu drejtuar hyjnore në

forma apo kategori njerëzore. Antropomorfizmi mund të tregojë mvëshjen Zotit të një forme apo gjymtyre njerëzore.

Studiuesit dhe shkencëtarët empirikë, në përpjekjet e tyre për të kufizuar shtrirjen e Zotit dhe të fesë, dhe rrjedhimisht ndikimin dhe interpretimet e Kishës për njeriun dhe atë çka atë e rrethon, kanë promovuar akuzën se imazheria e tepruar pamore apo antropomorfizmi fizik shtrihet deri aty sa mbulon të gjitha aspektet e Zotit të cilat cilësohen se janë të krahasueshme me ato të qenies njerëzore. Akuza për antropomorfizëm u bë kaq e fortë sa që ajo u bë gjueti e njëmendët shtrigash me çdo cilësi apo atribut hyjnor, pavarësisht se sa moral apo shpirtëror, nëse lidhej me arealin njerëzor, që etiketohej si antropomorfizëm i plotë. E shtyrë përtej caqeve të saj, kjo akuzë humbi gjithë kuptimin e besueshëm, u zhvesh nga konteksti i saj real, për t'u bërë më pas thjesht një term i qortimit apo mjet për shprehjen e mospëlqimit.

Mishërimi

Mishërimi është një lloj i antropomorfizmit, në të cilin Zoti mund të përshkruhet në kategoritë dhe format njerëzore pa u shfaqur në paraqitjen e një qenieje njerëzore “sipas shëmbëlltyrës dhe ngjasimit me ne”. Por termi “mishërim” specifikisht aludon për përfaqësimin/paraqitjen e një qenieje njerëzore si në shëmbëlltyrën e vërtetë të Zotit. Jacob Neusner e përkufizon mishërimin si: “Paraqitja/përfaqësimi i Zotit në mish, si trupor, bashkësubstancial në emocion dhe virtyt me qeniet njerëzore, dhe bashkëndan modalitetet dhe mjetet e veprimit të mbartura nga vdekatarët.”¹⁰

¹⁰ Jacob Neusner, *The Incarnation of God: The Character of Divinity in Formative Judaism* (Philadelphia: Fortress Press, 1988), fq. 12.

Doktrina e krishterë e Jezuit si njëherësh Perëndi e plotë dhe njeri i plotë përfaqëson kulmin e mishërimit dhe, së këndejmi, korporalizmin dhe antropomorfizmin, ndonëse shumë teologë të krishterë pretendojnë të kundërtën. Në qoftë se Perëndia mund të mishërohet plotësisht në një person historik dhe të përjetojë kufizimet njerëzore, madje deri në pikën e skajshme të vdekjes së dhembshme, atëherë ne kemi përpara nesh apogjenë e korporalizmit.

Ky nocion sipas të cilit Perëndia pëson vdekjen ka kontribuar dukshëm në teologjinë e vdekjes së Perëndisë dhe ka qëndruar në themel të irelevancës së Tij për kulturën dhe shoqërinë moderne. Arsyetimi është i qartë. Një Perëndi që braktis Jezuin në kryq është një Perëndi të cilit njeriu modern nuk i beson më. Çfarë garancie ka njeriu që po i njëjti Perëndi nuk do ta braktisë atë kur njeriu të ketë më tepër nevojë për Atë? Një Perëndi që e ka të pamundur të falë gabimin e thjeshtë të ngrënies së një molle të ndaluar dhe për shekuj torturon miliarda burra, gra e fëmijë të pafajshëm në zjarrin e ferrit deri sa shlyerja të jetë bërë nëpërmjet gjakderdhjes së përdhunë të një njeriu të drejtë e të përfajshëm, Jezuit, është një Perëndi ndaj të cilit njeriu modern ka dyshime serioze, sidomos sa i përket drejtësisë, përdëllimit, natyrës së dhembshur, dhe vlefshmërisë së Tij. Një Zot që e ka të pamundur të eliminojë apo madje edhe të nënshtrojë mëkatin pavarësisht nga kjo shlyerje e gjakut nëpërmjet kryqit, është një Zot që bëhet irelevant për kulturën moderne të pragmatizmit, relativizmit, dhe pozitivizmit logjik. Një Zot i tillë nuk ka sens dhe është tejet i mistershëm, paradoksal, dhe antropomorfik. Në një kuptim, vdekja e Zotit në mendje ishte bërë e pashmangshme që në çastin kur mori jetë përpjekja fizike e romakëve për të vrrarë Jezuin, ku Jezui shihej si Perëndia i mishëruar. Shkurtimisht, humanizimi i hyjnore ka rezultuar ironikisht në

hyjnizimin e njerëzores. Mbasi flaku tutje nocionet e Hyjnore, njeriu lipset që të gjejë zgjidhjet e tij nëpërmjet diturisë dhe institucioneve të tij pa e hedhur vështirimin në arealet transhendentale për ndihmë apo udhëzim. Pështjellimi i vjetër konjitiv i të përgjëruarit Zotit në kohëra nevojë duhet të hidhet tutje në favor të zgjidhjeve të ofruara nga shkenca dhe teknologjia.

Transhendencia

Transhendencia, në krahun tjetër, është termi i përdorur më zakonisht për të sinjifikuar udhëzimin e vazhdueshëm providencial të Zotit në këtë botë materiale, si dhe pavarësinë nga ajo, duke theksuar ndarjen e Tij nga kjo botë dhe ngritjen e Tij mbi këtë botë. Transhendencia është atributi më domethënës në mesin e të gjitha attributeve hyjnore pasi mbi të mbështeten si tjetër-botësia, apo të qenurit prej botës tjetër, e hyjnishmërisë dhe mbinatyralizmi. Zoti është përtej kësaj sfere utilitare të kohës dhe hapësirës duke qenë se Ai është Krijuesi i këtij kozmosi hapësinoro-kohor. Krahas kësaj, termi transhendencë tregon se Zoti Vetë dhe nocionet në lidhje me ekzistencën e Tij, të qenurit e Tij Absolut, Fuqia edhe Autoriteti i Tij, nuk janë koncepte të krijuara në mënyrë njerëzore; për rrjedhojë, ato nuk mund të përrjashohen si terma të pakuptimtë dhe të zbrazët, siç konceptohen ato nga empiricistët. Në kundërdallim, Zoti dhe shpallja e Tij janë burimet fundamentale dhe terreni i kuptimplotësisë në këtë botë.

Etimologjia e fjalës “transhendencë” tregon origjinën e saj nga rrënja latine *scando* që do të thotë “ngjitem”; kur kësaj rrënje i shtohen parafjalë si *as*, *de*, dhe *trans* ne kemi fjalë si ‘*ascend*, të lartësohesh’, ‘*descend*, të zbresësh”, dhe

“transcend, të transhendosh”. Kësisoj, fjala *“të transhendosh”* do të nënkuptonte literalisht *“diçka që është ngjitur prej diçkaje”*, ose diçka *“e ngritur sipër”* dhe *“ka shkuar përtej”* diçkaje. Ky përkufizim presupozon dy gjëra: një diferencë ndërmjet atij që transhendon dhe asaj që transhendohet. Ajo po ashtu presupozon një marrëdhënie apo lidhje ndërmjet tyre. Si metaforë, termi transhendencë është përdorur për të përçuar një numër kuptimesh të larmishme, ndonëse të ndërlidhura, dhe, rrjedhimisht, domethënia e saktë e termit në ndonjë vepër të veçantë do të përcaktohej nga konteksti në të cilin ajo përdoret. Në këtë sipërmarrje tonën, termi në fjalë do të përdoret për Zotin, unikalitetin dhe tjetërsinë e Tij, dhe për të treguar mënyrën e Tij unike të marrëdhënies me botën, me përjashtimin e korporalizmit. Zoti e transhendon botën jo në sensin se Ai është jashtë botës, por në kuptimin se *“Ai qëndron sipër, përkundrazi të gjitha qenieve të fundme”* dhe *“nuk është identik me arealin e qenies së fundme, apo fuqia e Tij nuk shterohet prej saj”*. Ai asnjëherë nuk bëhet jo-qenie sikurse ndodh me qeniet e fundme. Zoti *“transhendon strukturën”*, domosdoshmëritë e pathyeshme, si nga pikëpamja hapësinore ashtu edhe ajo kohore, dhe është i lirë në raport me të gjitha ato.

Transhendencia: Një interpretim filozofik

Koncepti fetar i *“transhendencës”* i diskutuar sa më sipër është i ndryshëm nga interpretimi që filozofët i bëjnë asaj. Nocioni i tyre i transhendencës bie në mënyrë të mprehtë në kontrast me konceptin e tyre të imanencës hyjnore. Në përpjekjet e tyre për të shtyrë përpara unitetin dhe njëshmërinë e Zotit dhe për të purifikuar qenien e Tij nga të gjitha atributet apo karakteristikat njerëzore, ata shkojnë deri aty sa presin të gjithë marrëdhënien e Tij me

këtë botë të perceptimit, dhe, në disa raste, autoritetin e Tij të drejtpërdrejtë mbi të. Ky nocion ekstrem i transhendencës, duke filluar që nga pitagorianët dhe platonistët dhe duke shkruar nëpërmjet Filos dhe neo-platonistët në një numër të madh filozofësh dhe teologësh nga të trija traditat, e identifikon Zotin me atë burim të realitetit hyjnor nga i cili emanojnë, apo burojnë, të gjitha realitetet e tjera dashje pa dashje, sikundërse drita buron nga Dielli.

Imanenca

Termi “imanencë” tregon praninë e Zotit në këtë botë dhe mendohet se i kundërvihet drejtpërdrejtazi termit “transhendencë”. “Imanenca” rrjedh nga baza latinishte *manere*, që do të thotë të qëndrosh apo të mbesësh. Shtimi i parafjalës “in” i jep kuptimin e “të qëndruarit në” apo “të mbeturit brenda”. Vlen që të nxjerrim në pah se ajo çfarë qëndron në diçka apo mbetet brenda diçkaje është e dallueshme dhe e ndryshme nga ajo në të cilën qëndron brenda; përndryshe, njëra do të jetë thjesht një pjesë e tjetrës. Duke mbajtur këtë fakt ndërmend, mund të argumentohet se termi “imanencë” nuk është një e kundërt binare e termit “transhendencë”. Në një sens, transhendenca e Zotit presupozon një marrëdhënie të Zotit me botën. Ai transhendon, ndërkohë që e ka të domosdoshme “tjetërsinë” e Tij prej saj. Si rrjedhojë, Zoti transhendent është i ndërlidhur me këtë botë të shqisave si burimi zanafillor dhe i vetëm i krijimit dhe i ekzistencës së tij, si Krijuesi dhe Mbajtësi. Ai qëndron brenda botës së materies dhe është i afërt në çdo aspekt të ekzistencës së saj nëpërmjet fuqisë, dijes, autoritetit, mbrojtjes, dashurisë dhe shumë cilësive dhe atributeve të tjera të Tij të përjetshme, por ontologjikisht ai është krejtësisht

“tjetër” në raport me botën. Rrjedhimisht, kur kontrastojmë transhendencën, apo natyrën e pandikueshme nga jashtë, me imanencën apo praninë e pasqyruar të Zotit, ne vetëm sa përshkruajmë në gjuhë inadekuete njerëzore dy aspekte të po të njëjtës Qenie të cilat ndryshojnë nga njëra tjetra. Për pasojë, si transhendenca ashtu dhe imanenca nuk janë alternativa por korelative të njëra tjetrës. Të dyja përplotësojnë njëra tjetrën teksa secila përmban disa elementë të tjetrës.

Një kuptim i tillë teist i “transhendencës” është qendror për fetë semite (*Judaizmin, Krishterizmin, dhe Islamin*). Besimi në një Zot të tillë transhendent kridhet thellë në personalitetet e atyre që besojnë në Të dhe formëson gjithë jetën e tyre. Ky besim nuk është diçka që ata mund ta mbajnë në vetet e tyre; ka një lloj shtrëngimi dhe urgjence pas tij. Të gjitha veprimtaritë e besimtarëve të vërtetë duket se brumosen dhe diktohen nga lloji i veçantë i besimit që ata zotërojnë në lidhje me “transhendenten”, për shkak se për ata Ai është i vetmi burim i ekzistencës së tyre, qenia Një e Unifikuar, e Përsosur, që, ndonëse e dallueshme nga kozmosi, është burimi i saj, dhe vijon që ta mbajë dhe ta udhëzojë atë në mënyrë providenciale.

Përqasjet e adoptuara nga ndjekësit e këtyre traditave semite në lidhje me përshkrimet antropomorlike dhe trupore të këtij Zoti “transhendent” janë të ndryshme në shkallë të ndryshme. Shkrimi i shenjtë judaik (*Bibla hebraike, Dhjata e Vjetër*) është i përmbytur me shprehje dhe përshkrime antropomorlike të Zotit, ndonëse teologë dhe filozofë hebraikë të mesjetës si Saadia ibn Jozefi (*Saadia Gaon*) (882-942), Moshe Maimonidi (1135-1204), dhe shumë dijetarë modernë të kohëve tona janë përpjekur që të eliminojnë ose së paku të minimizojnë këto antropomorfizma skripturale nëpërmjet metodave të ndryshme të komentimit. Në kra-

hun tjetër, kudogjendshmëria e antropomorfizmit në Biblën hebraike bën që përpjekje të tilla të duken sipërfaqësore.

Dogma e Krishterizmit e personit të Krishtit dhe “Mishërimin” janë gjithashtu antropomorfiqe. Pavarësisht nga theksimi i bollshëm në traditën e krishterë mbi transhëndencën e Perëndisë dhe unikalitetin e Tij, prania e dogmave si “Mishërimi” dhe përdorimi i shpeshtë i shprehjeve si Ati, Biri, Perëndia në trajtë njerëzore, Perëndia mbi tokë, Nëna e Perëndisë dhe fytyra e duart e Perëndisë lënë ngjyrim të korporalizmit në mendjen njerëzore. Islami thekson transhëndencën e Zotit dhe shkrimi i tij i shenjtë mbron me forcë Zotin transhendent nga çdo dritëhije e korporalizmit dhe antropomorfizmit fizik.

Kapitujt në vijim do të eksplorojnë në hollësi tendencat transhendentale dhe antropomorfiqe që gjenden në Bibël (*si në Dhajtën e Vjetër ashtu dhe në Dhjatën e Re*) dhe në Kur’an.

KAPITULLI I DYTË

Antropomorfizmi dhe Bibla hebraike

Kuptimi për Zotin që është karakteristik për Biblën hebraike dhe, së këndejmi, për traditën judaike është një amalgamim i tendencave antropomorfike dhe transhendentale. Zoti në tekstin e biblës hebraike paraqitet si realiteti transhendent dhe në të njëjtën kohë Ai shpesh përshkruhet në terma konkretë antropomorfikë dhe truporë. Këto dy tendenca apo rryma polare ecin krah për krah në të gjithë Biblën hebraike. Ndonëse përpjekje të dukshme janë bërë nga profetët klasikë për të reduktuar përdorimin e shprehjeve klasike dhe për të vënë gjithnjë e më tepër theksin mbi elementët transhendentale të hyjnisë, vështirë se ka qoftë edhe një faqe të vetme në Dhjatën e Vjetër ku nuk gjenden antropomorfizmi apo gjurmë të tij. Ka një element të dukshëm progresiv në nocionet teiste të Biblës hebraike. Tipe të ndryshme konceptesh mund të lokalizohen sa i përket hyjnisë në pjesë të ndryshme të Dhjatës së Vjetër (*Biblës hebraike*). Animizmi, politeizmi, henoteizmi, monolatria, monoteizmi nacionalist dhe monoteizmi universal e etik, të gjitha këto “izma” raportohet se janë praktikuar nga izraelitët gjatë etapave dhe periudhave të ndryshme të historisë së tyre të hershme dhe janë lënë pa u vënë re në pjesën më të madhe të rasteve, në mos janë sanksionuar, nga shkrimtarët biblikë.

Disa dijetarë moderne nuk shohin afirmim të unitetit, unikalitetit, dhe transhendencës së Zotit madje as në Urdhëresën e Parë (*Shema*). Ata argumentojnë se ajo mund të vërtetojë monolatrinë apo mono-Jahvizmin, dhe jo monoteizmin rigoroz. Ata pretendojnë se monoteizmi, besimi

mjaft i fortë se vetëm një Zot ekziston diku, nuk u shpall në majat e Sinait pasi *Shema*-ja nuk e mohon ekzistencën e perëndive të tjera përpos Jahvehut, dhe as nuk thekson ekzistencën e vetme të Jahvehut. Është mjaft e vështirë që të gjendet një thënie e vetme transhendentale monoteiste në të gjithë Pentateukun [pesë librat e Moisiut në Dhjatën e Vjetër, sh.p.]. Historikisht, hebraikët, që nga antikiteti deri në kohërat moderne, kanë thënë se Urdhëresa e Parë thekson unitetin e Jahvehut. Një lëxim i përciptë, në krahun tjetër, do të shpaloste me lehtësi tensionin e pazakontë që ekziston në Pentateuk sa i përket unitetit, unikalitetit, dhe unicitetit të Zotit. Në njërin krah, uniteti dhe unikaliteti i Jahvehut theksohet, ndërkohë që në krahun tjetër ai minohet mjaft rëndë, duke treguar jo vetëm ekzistencën e perëndive të tjera, por gjithashtu nëpërmjet pranimi nga ana e Zotit të Plotfuqishëm të ekzistencë s së tyre duke i caktuar kombe të tjera atyre, ndërkohë që Izraelin e mban për Vetën e Tij. Jahveh nuk është Zoti universal i njerëzimit, por Zoti kombëtar i Izraelit; një Zot në mesin e një morie të perëndive të ndryshme (*të caktuara për kombe të tjera*), me përjashtimin e vetëm se qenia e Tij është unike në mesin e tyre.

Është e qartë se pjesa më e madhe e antropologëve, psikologëve, sociologëve, dhe shkencëtarëve perëndimorë të cilët e kanë interpretuar fenë si një iluzion psikologjik ose një nevojë sociologjike, duket qartë se ndërveprojnë me konceptin lokal, kombëtar, antropomorfik dhe progresiv të Zotit, sikundërse ky paraqitet nga një shumicë e shkrimtarëve të Dhjatës së Vjetër. Dhe vërtet, në mesin e shkrimeve të shenjta të të gjitha feve të zhvilluara, si Judaizmi, Krishterizmi, dhe Islami, është Bibla hebraike ajo që e përshkruan Zotin në terma më lokalë, antropomorfikë dhe truporë. Pa dyshim, teologjia e krishterë e mishërimit është njëri kulm dhe apogje e një koncepti antropomorfik e trupor i hyjnisë,

dhe në interpretime të saj të caktuara politeist, e megjithatë Dhjata e Re e krishterë nuk përmban një numër të madh shprehjesh antropomorfike. Në realitet, teologjia antropomorfike e mishërimit nuk është vetëm se njëri interpretim i materialit të Dhjatës së Re, ndonëse ajo është më popullorja në gjirin e besimtarëve të krishterë. Teologjia kur'anore është tejet transhendentale dhe nuk është aspak e përshtatshme për një skemë evolucionare të zhvillimit progresiv nga animizmi drejt politeizmit drejt monolatrisë drejt monoteizmit.

Është pikërisht në Biblën hebraike që theksi mbi hyjninë antropomorfike shkon shumë larg dhe në një nivel të atillë sa që Zoti në periudhën e moçme biblike paraqitet në terma të qartë antropomorfikë, me mvëshjen kaq të qartë të cilësive dhe attributeve njerëzore, sa që madje edhe *Dhjetë Urdhëresat* thuhet se janë shkruar nga “gishti i Zotit”. Një pjesë e antropomorfizmave të përdorura janë të vrazhdë dhe flagrante, duke e portretizuar Zotin sikur Ai mishëron karakteristika fizike dhe ndjesi njerëzore, madje edhe duke vepruar së tepërmi si një qenie njerëzore (*hollësitë madje janë tejet të gjalla në vende të caktuara*) duke lënë në vazhden e tyre problemin teologjik se si të interpretohen ato, impakti i tyre, dhe nëse duhen konsideruar ato si të kundërshtueshme ose jo. Këto dhe elementë të tjerë eksploroohen në këtë kapitull.

Në Bibël Zoti paraqitet në formë njerëzore, ha, pi, pushon dhe freskohet. Për shembull, në një rast të mirënjohur biblik, Zoti përleshet me Jakobin, i ndrydh këmbën Jakobit dhe madje edhe shpërfaqet si i dobët, se është i paaftë të dominojë fizikisht Jakobin, deri në atë pikë sa i kërkon Jakobit ta lëshojë ku afrohet agimi. Si pasojë e këtij takim me përleshje, Perëndia ia ndryshon emrin Jakobit dhe ia bën Izrael që do të thotë “ai që lufton me Perëndinë”.

Traditat e hershme izraelite i atribuojnë Zotit një formë dukshëm njerëzore. Dhe përnjëmend, një shumicë e kategorive vdekatare, njerëzore, fizike dhe mendore duket se janë të pranishme në Perëndinë hebraike: Perëndia ka një trup; në rrafshinat e Mamresë, Ai i shfaqet Abrahamit në një formë mitiko-antropomorfe; Abrahami përkulet drejt tokës, i ofron Perëndisë ujë, i kërkon Atij që t'i lejojë t'ia lajë këmbët, i zgjat një kafshatë bukë dhe Perëndia i përgjigjet kërkesës së Abrahamit dhe han (*Zanafilla* 18:1-9). Në këtë tekst Perëndia i shfaqet Abrahamit me një realizëm të atillë antropomorfik sa që Abrahami nuk e njeh atë deri në çastin kur Javehu ia tregon vetë se kush është. Në Eksodi 33:11, Moisiu lejohet që shohë pjesën e pasme të Perëndisë dhe të flasë ballë për ballë me Atë sikundërse një person flet me një mik. Edhe pleqësia e Izraelit e kanë parë gjithashtu Perëndinë (*Eksodi* 24:9-10).

Teofania (*që do të thotë, shfaqja e Perëndisë*) është kësodore një dukuri e zakonshme në Biblën hebraike. Shumë teofani biblike janë ose antropomorfizma konkretë, ose nënkategori të antropomorfizmit fizik, siç është antropomorfizmi i figurizuar. Dhe shumë prej këtyre teofanive e portretizojnë afërsinë e plotë të Perëndisë me qeniet njerëzore, për pjesën më të madhe në terma të trajtës njerëzore, por me shkallë të ndryshme të të qenurit të hollësishme dhe trupëzim njerëzor. Vlen të vëmë gjithashtu në dukje se kur Perëndia portretizohet sikur vjen në rrufe, vetëtimë, apo pas reve, kjo nuk do të thotë se Ai nuk ka një formë fizike apo trup njerëzor, por më saktë se hebretjtë mëkatarë nuk e kanë të lejuar që të hedhin vështrimin mbi lavdinë e tij rrezatonjëse me sytë e tyre imoralë, gjë që është e drejtë vetëm e punëndershmëve në gjirin e tyre, të cilët sërish mund ta kundrojnë fizikisht formën e glorifikuar e madhështore të Perëndisë.

Kështu, Perëndisë i mvishen pjesa më e madhe e organeve njerëzore me përjashtim të seksualitetit. Zoti ka kokë (*Izaiah 59:17, Psalmet 110:7*) dhe flokët e kokës së Tij janë si lësh i kulluar (*Danieli 7:9*). Fytyra e tij përmendet rreth 236 herë. Sytë e Perëndisë përmenden 200 herë. Ai ka hundë (*Zanafilla 8:21*) e tillë sa që nxjerr “tym nga flegtrat e tij” (*Psalmet 18:8*), dhe Ai ka shqisë të nuhatjes (*Eksodi 25:6*). Veshi i Perëndisë përmendet shpeshherë (*Numrat 11:1; II Samueli 22:7; Psalmet 86:1*). Perëndia thuhet se ka gojë: “Me të unë flas gojë më gojë [sy më sy në versionin shqip, sh.p.], duke bërë që ai të më shohë” (*Numrat 12:8*); Ai ka buzë, gjuhë, dhe merr frymë. Ai qan, vajton, rënkton, Ai bën gabime, ligësi, dhe pendohet për to (*Eksodi 32:11-14*). Askush nuk mund ta lexojë Biblën hebraike pa dalë në konkluzionin se autorët kanë supozuar se Perëndia fizikisht i përngjason njeriut dhe se njeriu është krijuar në ngjasim fizik me Hyjinë.

Ka raste kur Perëndia përshkruhet me antropomorfizma transhendentale ku Ai portretizohet në forma dhe cilësi njerëzore e megjithatë qëndron në qiej. Ai jepet i fronëzuar në një fron të veçantë, nget kerubinin, mbjell në një kopësht, studion Torën, kryeson një këshill hyjnor dhe madje u flet drejtpërdrejt njerëzve nga sfera e tij qiellore. Një pjesë e shprehjeve antropomorfike janë figurative apo metaforike në natyrë teksa ato u nënshtrohen interpretimeve metaforikisht të pranuar. Shumë syresh, megjithatë, nuk janë të tilla, duke qenë se janë krejtësisht trupore dhe antropomorfike. Fatkeqësisht, dijetarë të shumtë biblikë i pësjellojnë këto fraza konkrete dhe literalisht korporale duke u përpjekur që t’u japin atyre interpretime figurative apo paraqitëse nëpërmjet shfrytëzimit të disa mjeteve tejet arbitrare. Kështu, për shembull, ne kemi dijetarë që përpiqen të imponojnë sintetikisht kuptimet e tyre të sofistikuara dhe të

zhvilluara të Zotit dhe natyrës së Tij mbi tekstin e Biblës hebraike, një qasje kjo që kundërshton haptazi qëllimin kryesor si edhe kontekstin e shkrimit.

Zanafillat e antropomorfizmave biblike shtrihen në Librin e Zanafillës, libri i parë i Torës judaike dhe Biblës së krishterë. Në versetin 1:26 Perëndia thuhet se deklaroi “*na’aseh ‘adam beselmenu kidemutenu*”, që do të thotë: “Ta bëjmë njeriun sipas shëmbëlltyrës sonë dhe në ngjasim me ne”. Shumë ekzegjetë ortodoksë orvaten që ta interpretojnë këtë verset spiritualisht, duke pretenduar se shëmbëlltyra dhe ngjasimi të përmendura në verset i referohen jo një aspekti fizik por një aspekti shpirtëror. Megjithatë, fjalët origjinale në hebraisht bien ndesh me çdo interpretim të tillë. Fjalët e hebraishtes *selem* (shëmbëlltyrë) dhe *demute* (ngjasim) kryesisht tregojnë formën e jashtme dhe jo atributet e përsëbrendshme shpirtërore.

Për rrjedhojë, Perëndia hebraike duket si njeri dhe mjaft shpesh sillet si i tillë. Kjo ide e përngjasimit Zot-njeri gëlon në Biblën hebraike së bashku me imazherinë antropomorfike. Kësisoj, Perëndia, njëlloj si njeriu, është “i ndryshueshëm, lirisht “i lokalizuar në hapësirë dhe kohë”, lëviz, ndryshon dhe reagon ndaj ndryshimeve. Më tutje, Perëndia i Biblës hebraike gjithashtu ndërron mendje si edhe vendimet e Tij. Për shembull, profeti Moisi shënohet se e ka bërë Perëndinë të pendohet për vendime të caktuara të këqija, kështu që e ka bërë Zotin të ndryshojë mendje. Herë herë, Zoti shfaqet si tribalist me nuanca raciste, dhe në raste të tjera një agjent i pronave të paluajhtëshme që është më tepër i shqetësuar me të drejtat pronësore se sa me adhurimin. Ai bën beslidhjen me Abrahamin, premton që t’i japë “Tokën e Premtuar” atij dhe pasardhësve të tij përjetësisht si një trashëgimi për ata, por disi është ose i paaftë ose pa dëshirë për ta çuar në vend atë premtim. Ai e këshillon

Moisiun dhe izraelitët që të plaçkisin sendet e florinjta, të argjendta dhe veshjet nga fqinjët egjiptianë. Mjaft shpesh Ai përfaqëson aspiratat dhe agjendën kombëtare të hebrenjve, duke projektuar në njëfarë kuptimi dështimet, ëndrrat dhe frikat e tyre në kozmos. Kësodore, në Perëndinë hebraike ajo çfarë ne kemi nuk është Zoti absolut transhendent dhe i përkryer i teizmit, por më saktë një Zot i papërsosur, trupor dhe i fundëm, një produkt i vetë krijesve të Tij mjaft të fundëm, ata të cilët hodhën në shkrim Dhjatën e Vjetër.

Monoteizmi etik nuk ishte shqetësimi mbizotërues i hebrenjve të hershëm. Henoteizmi është ndoshta termi më i mirë për të paraqitur një kuptim patriarkal të Zotit. Monolatria apo Mono-Jahvizmi zëvendëson henoteizmin me mbërritjen e Moisiut, i cili në të njëjtën kohë duket se është duke mbjellur farat e monoteizmit biblik, ndonëse jo në kuptimin e ngushtë të termit. Jahvehu i tij është një Zot xheloz ndonëse universi i Tij nuk është i çliruar nga ekzistenca e perëndive të tjera. Krahës kësaj, Jahvehu i tij nuk është i çliruar nga atributet dhe cilësitë antropomorlike që në dukje paraqiten guximshëm në terma antropomorfikë si edhe fizikë. Tendenca antropomorlike është mjaft e dukshme madje edhe në rastin e profetëve të mëvonshëm, të cilët mbronin monoteizmin rigoroz dhe ofronin kundërvënie të flaktë ndaj idhujatrisë dhe shëmbëlltyrave të gdhendura. Zoti i tyre nuk paraqitet në terma të vrazhdë lëndorë, por është ende dukshëm trupor dhe antropomorfik, pra, një pasqyrim i idesë se Perëndia e krijoi njeriun sipas shëmbëlltyrës së Tij në ngjasim me Të. Ka shumë formulime biblike të cilat, në qoftë se do të merreshin fjalë për fjalë, e prezantojnë Zotin në terma transhentalë. Në krahun tjetër, transhendenca e Zotit nuk është e mbrojtur mne kujdes kundër shfrytëzimit dhe kompromentimit të mundshëm. Kështu, po e njëjta Bibël e cila e diferencon kategorikisht

Zotin nga vdekatarët, gjithashtu në rrethana të shumta e e portretizon Atë më tepër ngjashëm me vdekatarët me cilësi dhe attribute të vdekshme. Duket se ka një tension ndërmjet antropomorfizmit dhe transhëndencës në të gjithë Biblën hebraike, por ky tension nuk është vendimtar në të eliminuarit e përshkrimeve antropomorfike të Zotit.

Për më tepër, komuniteti hebraik në tërësi nuk duket se është i trazuar nga prania e këtyre shprehjeve antropomorfike në shkrimin e tyre të shenjtë, deri në mësymjen e furishme të filozofisë greke në shekullin e parë p.e.s. Madje edhe mendimi i mëvonshëm rabinik i mishëruar në Talmud, ndonëse jo pa përjashtime, duket se i pranon antropomorfizmat biblike. Krahas Torës të Shkruar, edhe Talmudi apo Tora Gojore është mjaft i rëndësishëm për traditën judaike dhe përbën një tekst qendror. Autoritetet rabinike besonin se Perëndia ia kishte shpallur Torën Gojore apo Ligjin Moisiut pikërisht sikundërse Ai ia kishte shpallur atij Torën e Shkruar dhe kjo është ajo çfarë don të thotë saktësisht termi *Halakha LeMoshe MiSinai*. Në Talmud Zoti përshkruhet si i ulur mbi një fron të lartë dhe të lartësuar në pjesën më brendshme të Shenjtërores. Ai i kërkon Rabinit Ishmael, “Biri im, bekomë!” Midrashi i përshkruan hebrenjtë se ata e shohin Perëndinë si një luftëtar apo si një skrib të ditur. Hebrenjtë në Detin e Kuq janë në gjendje që të tregojnë me gisht Zotin, “Ata panë shëmbëlltyrën e Tij sikurse një njeri është në gjendje të shohë mikun e tij në fytyrë”. Perëndia mban veshur Tefillin tradicional, Ai i lutet Vetes së Tij dhe studion Torën. Ai ka gjëmim si të një luani dhe thotë: Ah, mjerë fëmijët, për hir të të cilëve Unë rrënova shtëpinë Time dhe dogja tempullin Tim dhe i dëbova ata në gjirin e kombeve të botës. Perëndia ndjek një program të caktuar ditor dhe argëtohet me Leviatanin. Sipas Talmudit, “Dita përbëhet nga dymbëdhjetë orë; gjatë tri orëve të para

i Shenjti, i bekuar qoftë Ai, e zë Veten e Tij me Torën, gjatë tre orëve të dyta Ai ulet e merr në gjykim të gjithë botën, dhe kur Ai sheh se bota është kaq fajtores sa të meritojë shkatërrimin, Ai shpërngulet nga selia e Drejtësisë për në selinë e Mëshirës; gjatë tri-orëshit të tretë, Ai ushqen të gjithë botën mbarë, nga bualli me brirë deri te vezët e parazitëve; gjatë çerekut të katërt Ai argëtohet me leviatanin...”

Ai ka gjithashtu një program nate dhe dëgjon këngët e Hayyoth-it (*krijesave të gjalla, sh.p.*). Ai vajton dhe derdh lot parreshtur për shkatërrimin e Tempullit në Jeruzalem dhe për hapërdarjen e izraelitëve në tokë dhe ky tingull dëgjohet nga njëri skaj i botës në tjetrin. Ai përplas fort duart për të shfryrë vuajtjen dhe mërinë e tij. Ai zë e përloitet mbi fatin e Izraelit dhe shkatërrimin e tempullit të Tij në oda të fshehta. Ai përloitet çdo ditë për tre dështime: një herë për Tempullin e parë, dhe një herë për Tempullin e dytë, dhe një herë për Izraelin, të cilët janë bërë të syrgjynosur nga vendi i tyre. Rabinët e njohin natyrën blasfemike të këtyre thënieve të guximshme që kanë të bëjnë me Zotin. Kjo është evidente nga vetë rrëfimet e tyre se “në qoftë se Shkrimi i Shenjtë nuk do të thoshte kështu, gjuha që e thotë këtë duhej të pritej e të bëhej copash”.¹¹ Pavarësisht nga kjo, ata kanë vazhduar që të përsëirisen mitin e pikëllimit, dhimbjes dhe vajtimit hyjnor sikur kjo të ishte një pjesë integrale e portretizimit të Zotit në Shkrimin e Shenjtë. Së fundi, vetë Zoti vjen që të paqëtojë Jeruzalemin dhe *gjykohet nëpërmjet zjarrit*. Vështirë që të gjesh një shembull të tillë të ndëshkimit dhe pastrimit të Zotit në ndonjë traditë tjetër semite.

Zoti përshkruhet herë pas here sikur qan. Ai i kërkoi Jeremias që të mblidhte një dërgatë të Patriarkëve, si Abrahami, Isaku, dhe Jakobi, për ta ngushëlluar atë. Sovrani i fuqishëm i universit përshkruhet si një mbret i pashpresë, i

¹¹ Michael Fishbane, *Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking* (Oxford: Oxford University Press, 2003), fq. 164.

cili e ka të pamundur të mbrojë bijtë e Tij, të mbrojë shenjtëroren e Tij dhe të kryejë shërbimet e Tij e tjera..., duke u ankuar haptazi për krenarinë e Tij të thyer. Ai përletet në oda të brendshme dhe lyp ngushëllimin njerëzor të patriarkëve në privat për të shmangur përqeshjen e kombeve të tjera. Krahas kësaj, problemi nuk është tamam tamam një problem i antropomorfizmave të vogla apo të buta si të pamurit, të vëzhguarit, të dashuruarit, të përkujdesurit, të ndihmuarit e tjera..., sepse këto janë attribute thelbësore për komunikimin e domosdoshëm ndërmjet Zotit dhe njeriut. Vështirësia shfaqet kur ne vijmë në antropomorfizma konkretë që shkojnë përtej qëllimit të modalitetit dhe e përshkruajnë Zotin si një figurë e ngjashme me njeriun. Në *Genesis Rabbah*, rreth viteve 400-450, përcillet se R. Hoshaiah thotë: “Kur i Shenjti, bekuar qoftë ai, krijoi njeriun e parë, ëngjëjt shërbestarë e ngatërruan këtë të fundit [me Zotin, duke qenë se njeriu ishte sipas shëmbëlltyrës së Zotit,] dhe donin që të thonin përpara tij, “i Shenjtë” [i shenjtë është Zoti i mikpritësve].”¹² Kur shpjegon Eksodin 15:3 ku thuhet, “Perëndia është një njeri i luftës; Perëndi është emri i tij,” Talmudi nuk ngurron aspak që ta portretizojë Zotin si një njeri real. “Fjala ‘njeri’ nuk shënjon askënd tjetër por të Shenjtin, bekuar qoftë Ai, sikundërse thuhet: Perëndia është një njeri i luftës.” Kjo, sipas Rabinit Jakob Nuesner, është “hyjni në trajtën njeri”.

Shkurtimisht, pra, Perëndia rabinik është një hyjni absolutisht trupor me kufizime të pafunda njerëzore. Konceptimi teologjik rabinik i Perëndisë nuk përngjan në asnjë mënyrë apo formë Zotit Fuqiplotë, të Gjithëdijsëm, të Gjithëpranishëm, dhe të Pavarur të teologjisë transhendentale monoteiste. Më saktë, do të duket se koncepti rabinor i Perën-

¹² Neuser, *The Incarnation of God*, fq. 15.

disë është një pasqyrim i aspiratave fetare dhe politike judaike. Destini i Perëndisë është pazgjidhshmërisht i lidhur me destinin judaik. Ai vuan me vuajtjet e tyre dhe vajton dështimet e tyre. Kjo hyjni që vajton dhe që përlohet vësh-tirë se mund të thuhet që është Zoti Fuqiplotë i universit.

Mendimi helen i shtyti një numër dijetarësh hebraikë që t'i interpretonin shprehjet antropomorlike në mënyrë figu-rative. Për shembull, Aristobulus (150 p.e.s.) dhe Filo Jude-usi (20 p.e.s.-40 e.s.) mbrojtën interpretimin alegorik për të eliminuar pasazhet antropomorlike, aq sa Filo e zhveshi krejtësisht Perëndinë e tij nga të gjitha mvëshjet e attribute-ve. Më vonë, në kohët mesjetare, Saadia Gaon (882-942), Bahja ibn Pakuda (1040) dhe Judah ha-Levi (1075-1141) iu kundërvunë me forcë antropomorfizmave biblike. Së fundi, ne vijmë te Moisi (*Moshe*) Maimonidi (1135-1204), i cili parashtoi dogmën e jokorporalitetit të Perëndisë dhe i shpalli mohuesit e saj si idhujtarë dhe heretikë. Filozofët hebraikë të mesjetës duket se kanë qenë vërtet të shqetësuar nga këto shprehje antropomorlike, dhe kjo ndodhi krye-sisht për shkak të ofensivës polemike të teologëve speku-lativë muslimanë, apo kelamistëve, kundër tyre. Pavarë-sisht nga respekti autoritar me të cilin Maimonidi shikohej, dhe shikohet, në gjirin e shumë hebraikëve, intelektualizimi i tij i Perëndisë hebraike dështoi që të merrte pranueshmëri nga gjiri i bashkëfetarëve të tij të cilët e refuzuan hyjninë e tij jotrupore. Ata e konsideronin doktrinën e tij helene si antietike ndaj traditës antropomorlike historikisht të auten-tifikuar dhe skripturalisht të mandatuar të judejve në tërësi. Si rrjedhojë, e njëjta tendencë antropomorlike vijoi në brez-nitë e mëvonshme.

Një formë më të skajshme të antropomorfizmit e nde-shim në periudhën e *Gaonimit*. Libri më monstruoze i kësaj periudhe ishte *Shi'ur Koma*, 'Vlerësimi i Lartësisë' së Perën-

disë. Aty, Hyjnia përshkruhet si një qenie vigane në formë njerëzore dhe përtej çdo përmase. Matja e secilës pjesë trupi, siç është qafa, mjekra, syri i majtë dhe i djathtë, buza e poshtme dhe e sipërme, nyjet e tjera..., jepet në parasangë (*njësi antike e largësisë e njëvlershme me katër milje apo gjashtë kilometra*). Vetëm se “ato parasangë nuk janë si tonat, sepse një parasang qiellor ka një milionë krahë, çdo krah ka katër pashë, dhe çdo pashë shtrihet nga njëri skaj i botës në tjetrin.” “Dhe,” thotë libri i *Raziel*, “bekuar është ai i cili i di këto masa, sepse ai ka hisen e tij në botën e ardhshme.”¹³

Dijetarët biblikë dhe teologët, pa mohuar praninë dhe format e vrazhda të antropomorfizmave në Bibël, përpiqen që të japin shpjegime për disa prej arsyeve përse ata kanë ndjesinë se ato janë të domosdoshme. Shkaku i parë dhe më i cituari është supozimi se mendja njerëzore është e paaftë që ta paraqesë Zotin sikundërse Ai është në Vetën e Tij. Arsyeja e dytë thuhet se është mungesa e shpirtit filozofik te njerëzit e lashtë, aq sa ata nuk kishin asnjë zgjedhje tjetër përveçse ta perceptonin Hyjninë si një Zot i gjallë, me person dhe individual, dhe ky perceptim lypste një përshkrim antropomorfik. Arsyeja e tretë thuhet se është natyra praktike e popullit hebre, guximi i tyre dhe struktura linguistike e gjuhës së tyre.

Në qoftë se, sikundërse besohet tradicionalisht, Bibla hebraike është shpallja apo frymëzimi i vërtetë i Zotit, atëherë si ka mundësi, mund të pyesim ne, që Zoti, Krijuesi i natyrës njerëzore dhe Shpallës i Vullnetit të Tij, është i paaftë që të informojë njerëzit në terma dhe kategori të duhura se çfarë Ai është dhe si duhet Ai të paraqitet? Përse

¹³ Suffrin, A. E. “God,” James Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, John A. Selbie, ed. (Edinburgh: Kessinger Publishing, 1925-1940), vol.6, fq.296. Për një interpretim islamik të teologjisë rabinore shiko Abu Muhammad ‘Alī ibn Ahmad ibn Hazm al-Zahirī, *Al-Fasl fi al-Milal wa al-Ahwa’ wa al-Nihal* (Kajro: Maktabah al-Salam al-‘Alamiyyah, pa datë), vol. 1, fq. 161 e më tutje.

do të përdorte Ai shprehje antropomorfike të vrazhda dhe naive? Tekembramja, Ai i ka pajisur qeniet njerëzore me kapacitetin dhe aftësinë për të njohur faktet dhe të vërtetat fundamentale në lidhje me Vetën e Tij si Realitet dhe e Vërtetë Fundore. Faktikisht, është vetë ekzistenca e terminologjisë së tillë korporale që tregon se shkrimi biblik është rezultat i agjensisë njerëzore. Vetë supozimi se shpallja progresive apo evolucionare dhe shprehjet e vrazhda antropomorfike rezultojnë nga paaftësia e njeriut për të njohur Zotin apo për ta paraqitur atë në terma jo-antropomorfikë dhe të përshtatshëm buron nga një tjetër supozim se këto pjesë të Biblës janë fjalët dhe paraqitjet e njeriut dhe jo shpallje hyjnore. Limitimi dhe paaftësia njerëzore për të rrokur esencën e Zotit nuk duhet të jetë një justifikim për të përshkruar Zotin në forma dhe trajta konkrete njerëzore; format dhe cilësitë për të cilat që të gjithë pajtohen se nuk gjenden tek Ai. Është gjithnjë e mundur që të theksohet dashuria, dhembshuria dhe shqetësimi i Zotit pa e paraqitur atë sikur po qan apo përlohet. Domethënia e Torës mund të theksohet në shumë mënyra të tjera por jo me anë të pretenduarit se Zoti i lexon 24 librat e tij përgjatë gjithë ditës dhe Mishnën gjatë natës. Është pështjelluese kur përpiqesh të kuptosh marrëdhënien ndërmjet programit të përditshëm argëtues tre orësh të Perëndisë me Leviatanin dhe justifikimet e bëra se njerëzit e kanë të pamundur që ta kuptojnë Atë! Mjaft çuditërisht, e vërtetë këtu duket se është krejt e kundërta. Në këtë situatë, janë njerëzit ata që duket se e kuptojnë Zotin dhe dinë hollësi të shumta në lidhje me Të, madje edhe programin e Tij mjaft personal deri në hollësitë më të vogla. Komunikimi i duhur dhe gjithashtu misteri i Perëndisë ndoshta nuk ka nevojë apo nuk e lejon një familjaritet aq të madh. Zoti transhendent është shumë përtej kufizimeve të tilla.

Krahas kësaj, natyra jofilozofike e një personi apo një kombi nuk lyp që Zoti të paraqitet në terma, kategori apo karakteristika që janë në tërësi të papërshtatshme dhe dëm-tuese për vetë përkufizimin dhe konceptin e transhencës dhe unicitetit të Tij. Më tutje, dhe sikundërse është diskutuar, kjo përforcohet nga fakti se duke përdorur po të njëjtën gjuhë hebraike, individë nga i njëjti komb dhe e njëjta kulturë e kanë perceptuar dhe paraqitur Zotin në terma transhendentale, jo-truporë dhe jo-antropomorfikë. Kjo do të thotë se sikur antropomorfizmi të kish qenë i qenësishëm për natyrën e kësaj gjuhe, apo një nevojë praktike e hebrenjve, apo madje edhe pjesë e guximit të kombit hebre, atëherë ajo do të kishte qenë një dukuri universalisht gjithëpërfshirëse. Por nuk është kështu! Pra, përse bëhet kjo? Ç'është më ironikja, të njëjtët dijetarë që kanë mbrojtur idenë se patriarkët apo Moisiu apo të paktën profetët e mëdhenj ishin monoteistë në kuptimin e ngushtë të termit, në krahun tjetër duket se e justifikojnë përdorimin e shprehjeve primitive dhe të gjalla për të vizualizuar dhe kuptuar Zotin, duke ofruar shpjegime për t'iu dhënë kuptim atyre. Por për të qenë më specifikë, ne nuk mund t'i kemi të dyja. Në qoftë se, sikundërse pohojnë këta dijetarë, natyra apo guximi i një figure të moçme si Moisiu apo profetë të tjerë, nuk i ndalon ata që të kenë një koncept të lartë në lidhje me Zotin, kjo nuk duhet të jetë dhe nuk mund të jetë një faktor udhëheqës përfund antropomorfizmave të gjalla të narrativës biblike. E njëjta gjë mund të thuhet sa i përket natyrës së shoqërive primitive në terma të konceptit të tyre rreth Zotit.

Problemi është që Bibla konsiderohet se është fjalë e Zotit gjermë për gjermë, dhe jo vepër e popullit primitiv hebre apo kombit hebre. E megjithatë, distanca e largët e shoqërive, kufizimet e strukturës dhe sendërtimit gjuhësor, apo çdo faktor tjetër, vetëm sa mund të kenë pasur një

ndikim atje ku është përfshirë agjensia njerëzore, sepse Zoti nuk i paraqet shtrembër faktet dhe as nuk e fshehë të vërtetën, dhe nuk mund ta bëjë një gjë të tillë. Më tutje, këto shkaqe nuk mund të citohen në mënyrë realiste si arsytet e vetme që shpjegojnë antropomorfizmat biblike. I duhet lënë një hapësirë edhe sugjerimeve, arsyeve dhe themeleve të tjera racionale që shpjegojnë praninë dhe gjallënimin e antropomorfizmave njerëzore vrazhdësisht realiste, si edhe përshtjellimet dhe mospërputhjet biblike. Në fakt, arsyeja kryesore dhe shpjegimi për ekzistencën e këtyre të fundit do të ishte që të pranohej roli i luajtur nga agjensia njerëzore në hartimin dhe përçimin e Biblës hebraike, dhe kjo, ç’është e vërteta, po pranohet gjerësisht në kohët tona.

Komuniteti judaik për shekuj me radhë e kishte cilësuar Moisiun si hartuesin, ose më saktë si ndërmjetësin, e ligjeve të Pentateukut që u lëshuan nga Perëndia Vetë. Kjo traditë u muar nga të krishterët. Parimi i Tetë Fundamental i Moshe Maimonidit përbëhej nga fjalët si më poshtë: “se Tora erdhi nga Perëndia. Ne duhet të besojmë se e gjithë Tora na u dha nëpërmjet Moisiut, Mësuesit tonë, krejtësisht nga Perëndia...”¹⁴ Për rrjedhojë, ai ishte Fjala e pagabueshme e Zotit. Këto fjalë janë të qarta si kristali dhe aq të fuqishme sa që flasin vetë. Hebraikët deri në fillimin e epokës sonë kishin një besim të fortë në origjinën hyjnore dhe autorësinë moisiane të të gjithë Torës dhe në pagabueshmërinë, pandryshueshmërinë, dhe përjetësinë e tij. Ndonëse mes zërave kundër një pikëpamjeje të tillë të Torës kanë qenë edhe dijetarë të krishterë si Clementine Homilies, Shën Zheromi dhe Teodori i Mopsuestia (*vdekur rreth vitit 428*) dhe disa dijetarë hebraikë si Isak ibn Jashush, Rashi, David Kimhi dhe Abraham ibn Ezra (*vd. 1574*) në shekullin e gjashtëmbëdhjetë dhe Isak de la Pejrere (1655) dhe Riçard

¹⁴ Isadore Twersky, *A Maimonides Reader* (New York: Behrman House, 1972), fq. 420.

Simon, Tomas Hobs dhe më pas Spinoza në shekullin e shtatëmbëdhjetë, ndodhi vetëm në epokën e arsyes në shekullin e tetëmbëdhjetë që u përgatit skena për humbjen e autoritetit biblik si Shkrim i Shenjtë i frymëzuar. Në fund, ndodhi në shekullin e nëntëmbëdhjetë dhe në fillimin e shekullit të njëzet që dijetarë biblikë si Julius Wellhausen (1844-1918) ishin në gjendje të analizonin, kundërshtonin dhe përfundimisht të shpartallonin idenë e origjinës hyjnore dhe të mbinatyrshme të Torës dhe autorësisë moisiiane të tij. Aktualisht, pretendon R. E. Friedman, “vështirë se ka një studiues biblik në botë që punon aktivisht mbi këtë problem i cili do të pretendonte se Pesë Librat e Moisiut janë shkruar nga vetë Moisiu – apo nga një person i vetëm cilidoqoftë.”¹⁵

E qujtura “Hipoteza Dokumentare” e J. Wellhausen solli një revolucion në fushën e hulumtimeve biblike në përgjithësi dhe në studimet e Pentateukut në veçanti. Që nga ajo kohë, pjesa më e madhe e kritikëve të Pentateukut argumentojnë se ajo është një vepër e përbërë e prodhuar në intervale të ndryshme, me kontradikta, mospërputhje dhe stile të ndryshme letrare, prandaj ajo nuk mund të jetë vepër e një individi të vetëm (*Moisiut*) siç është pretenduar për shekuj me radhë. Kundërvënja ndaj studimit apo shqyrtimit kritik të Biblës vjen nga Kisha si edhe nga vetë hebraikët, por studimet e reja kanë pasur një ndikim mbi ndjekësit e të dyja feve, gjë që ka rezultuar në skizma sa i përket autoritetit të Torës. Është bërë gjithashtu dukshëm e qartë se autorët, redaktorët dhe hartuesit e Biblës hebraike krijuan një Perëndi biblike sipas shëmbëlltyrës së tyre dhe në ngjasim me vetë ata.

Në përmbledhje, dhe duke ua projektuar këto konkluzione dhe këtë arsyetim kohëve tona, ne mund të theksojmë

¹⁵ Richard E. Friedman, *Who Wrote the Bible?* (New Jersey: Prentice Hall, 1978), fq. 28.

me siguri se është kuptimi i Zotit i Biblës hebraike dhe natyra progresive apo evolucionare e konceptit të saj të Zotit që mund të jenë faktorë që kanë bërë që qëndrimi moskokëçarës dhe i shkujdesur i njeriut modern t'i atribuohet Zotit transhendent të fesë tradicionale. Krahës kësaj, të dhënat biblike nuk duket se hedhin poshtë teorinë e projekcionit në terma kategorikë, por më saktë e nënvizojnë atë, sepse elementi njerëzor është kaq mbizotërues në disa pjesë të Biblës sa që duket e qartë se autorësia mund t'i mvishet vetëm qenieve njerëzore, që imponojnë imazhet, cilësitë dhe kategoritë e tyre mbi Zotin dhe që e konceptojnë Atë si veten. Fjalën e fundit ia lëmë Robin Lane Fox i cili, në mënyrë mjaft të ngjeshur, thotë kështu: “Në shkrimin e shenjtë ky Perëndi nuk e shpalos veten: janë autorët njerëzorë ata që po e krijojnë atë, ashtu siç ai supozohet se i ka krijuar ata, ‘sipas shëmbëlltyrës së tyre’.”¹⁶

¹⁶ Robin L. Fox, *The Unauthorized Version: Truth and Fiction in the Bible* (New York: Penguin Books, 1992), fq. 360.

KAPITULLI I TRETË

Antropomorfizmi dhe Dhjata e Re

Kuptimi i diferencuar i krishterë mbi Zotin bazohet në pretendimin se Zoti shpaloset më plotësisht nëpërmjet asaj që të krishterët pretendojnë se është vetë zbuluesi e tij në jetën, mësimet, vdekjen, dhe ringjalljen e Jezu Krishtit. Zbuluesi e fundit e Krishterizmit nuk është që Jezui është Perëndi, por Perëndia është Jezui. Në qoftë se tharimi i Krishterizmit është se Perëndia e ka shpalosur veten më plotësisht në gjuhën dhe realitetin e një jete njerëzore, pashmangshmërisht rezulton se kuptimi i krishterë mbi Zotin është thelbësisht dhe literalisht trupor dhe antropomorfik. Të thuash se personi njerëzor historik, Jezui i Nazaretit, ishte njëkohësisht Perëndi dhe njeri lyp si kusht të saj të domosdoshmërisht që hyjnia është në gjendje të gjejë shprehje të vetes dhe ekspozim të vetes nëpërmjet “formës së një njeriu” që është ajo në të cilën përkthehen dy fjalët e greqishtes së lashtë “morfi” dhe “antropos”. Për të treguar se kjo është ajo që nënkuptohet me të vërtetë në pretendimet e Krishterizmit historik, është e nevojshme që të theksojmë dy gjëra: së pari, se dokumentet e Dhjatës së Re janë të fokusuara thelbësisht mbi jetën dhe veprat e Jezu Krishtit si qendra e fesë së krishterë; dhe së dyti, se formulimet historike të doktrinës së krishterë – siç janë parashtruar ato nga Etërit e hershëm të krishterë, dhe sikundërse pranohen si normative nga breznitë e mëvonshme të të krishterëve – mësojnë një doktrinë të shpëtimit e cila e bën të domosdoshme që Krishti të jetë me të vërtetë Perëndi dhe me të vërtetë njeri dhe me të vërtetë një. Kjo teologji popullore e mishërimit është trupore fund e

krye dhe është në realitet kulmi i mendimit korporal në ndërgjegjen semite.

Jezui ka ekzistuar historikisht në gjirin e hebraikëve, ka respektuar Shkrimet e tyre të Shenjta, e mendonte veten si përmbushje të ligjit të tyre, pati përplasje me hierarkinë fetare judaike dhe pretendoi se u ishte dërguar deleve të humbura të shtëpisë së Izraelit. Mund të ketë pasur tipare që kanë qenë karakteristike për kuptimin që Jezui kishte për Zotin dhe për transhendencën e Tij, por ky koncept si i tërë ka të ngjarë që nuk do të ishte në kundërshtim me kuptimin judaik rreth Hyjnisë. Qartazi, të krishterët më të hershëm do të kenë trashëguar detyrimisht temat e transhendencës hyjnore të monoteizmit nga Judaizmi i zhvilluar që ekzistonte përreth tyre, gjë që do të thotë se uniteti, unikaliteti dhe sublimiteti i Zotit Krijues, me disa sfida antropomorfike, siç janë diskutuar ato në kapitullin e mëparshëm, duhet të ketë qenë premisa e padiskutueshme e traditës së besimit të Kishës fillestare. Nga të dhënat historike të disponueshme, mund të deduktohet se Kisha e ka përdorur të njëjtën premisë transhendentale monoteiste kundër politeistëve, emanacionistëve gnostikë dhe dualistëve marsionitë për të përgënjeshtuar shkeljet e tyre monoteiste.

Njëllonj si Klementi i Aleksandrisë, shumë prej etërve të kishës këmbëngulnin që shprehjet antropomorfike të Biblës hebraike të kuptoheshin dhe të merreshin në mënyrë metaforike. Kështu, për shembull, Shën Bazili i Çezaresë (330-379) e interpretonte kthimin në anën të tjetër të “fytyrës së Tij” nga Perëndia si braktisje e dikujt nga ana e Zotit përballë vështirësive, Gregori i Nazianzit e interpretonte “fytyrën” e Perëndisë si mbikëqyrjen e Tij, Teodoret i dashamirësinë e Tij dhe rikthimin e lirisë prej Tij, dhe Gjoni i Damaskut si shpërfaqjen dhe vetë-ekspozimin e Tij nëpërmjet veprave të panumërta.

Nga krahu tjetër, Dhjata e Re përmban shumë pak shprehje antropomorfike: gishti i Perëndisë (*Luka 11:20*), goja e Perëndisë (*Mateu 4:4*), shikimi i Perëndisë (*Luka 16:15*), toka që është mbështetësja e këmbëve të Perëndisë (*Mateu 5:35*) e tjera..., dhe pothuajse të gjitha këto shprehje mund të interpretohen metaforikisht. Pavarësisht nga kjo, shumë etër të kishës siç janë Valentiniani, Melito dhe Tertuliani mbronin konceptin trupor dhe antropomorfik të Hyjit. Madje edhe Ireneu e gjente shëmbëlltyrën e Perëndisë te trupi i njeriut. Dy shekuj mbas Klementit, Shën Agustini rrekej ende fuqimisht kundër tendencave të forta antropomorfike dhe trupore që dukeshin se kishin zënë rrënjë të thella në gjirin e të krishterëve ashtu dhe të vetë Kishës.

Kjo krahas faktit se Dhjata e Vjetër nuk e është e qendëruar mbi Zotin Fuqplotë. Ajo është Kristo-centrike. Zoti Fuqplotë/Ati zë një total prej vetëm 2.5% të Ungjijve ndërkohë që pjesa tjetër e tyre merren me Jezuin në kapacitete të ndryshme, pra, personin e tij, mësimet e tij, dishepujt e tij, pranuesit e tij, dialogun e tij me prijësit juadikë, etj... (*Marku, në ungjillin e tij, i jep vetëm 0.2% vend foljeve të cilat kanë për subjekt Zotin/Atin, me Mateun 0.6%, Lukën 1.1%, dhe Gjonin 0.6%*). Ka, pra, një përqendrim të frikshëm mbi një njeri, Jezuin e Nazaretit. Ai përshkruhet në terma, koncepte dhe mënyra të ndryshme. Ai përmendet si Biri i njeriut, Biri i Perëndisë, Fjala, Profeti, Mesia, *Qirios* ose Zotëri, dhe ndoshta madje edhe si Perëndi.

Po të mos kishte pasur një përqendrim mbi personin e Jezuit, apo po të mos kishte qenë Dhjata e Re sistematike apo uniforme sa i përket natyrës së përshkrimeve të mësi-përme, ndoshte nuk do të kishte qenë fare nevoja për një studim apo diskutim kritik të antropomorfizmit në Dhjatën e Re. Por kështu siç është, shkrimtarët e Dhjatës së Re janë kaq të obsesionuar me ngjarjen e Krishtit sa që ata duket se

reflektojnë mbi çdo gjë tjetër, përfshirë dhe Zotin, nëpërmjet kësaj pasqyre. Ka një shkrirje të hyjnore dhe njerëzore në personin e Jezuit historik, aq sa për të krishterët tradicionalë Jezui është në të njëjtën kohë një Perëndi e plotë dhe një qenie njerëzore e plotë. Ky mishërim, shpërndarja e hyjnishmërisë dhe të qenit njeri në një qenie njerëzore të brishtë, është kulmi i korporalizmit hyjnor dhe i realizmit antropomorfik. Krahas kësaj, ekziston një laryshi e tillë e përshkrimeve sa i përket Jezuit saqë është jashtëzakonisht e vështirë që ai të paraqitet në një figurë apo koncept uniform universalisht të pranuar. Si rrjedhojë, Krishtologjia, ose pesha e Jezuit dhe e marrëdhëniës së Tij me Zotin Fuqiplotë, do të përbëjnë fushën bazë të studimit tonë të antropomorfizmit në Dhjatën e Re.

Ka një numër të Krishtologjive në Dhjatën e Re. Çështja fundamentale në lidhje me transhendencën e Zotit dhe antropomorfizmin është Krishtologjia e personit, pra, doktrina e personit dhe hyjnishmërisë së Krishtit. Studimet moderne janë më gjerësisht të ndara mbi çështjen e hyjnishmërisë së Krishtit, si edhe mbi interpretimet e personit të Jezuit, se sa ç'kanë qenë të krishterët e breznive të mëparshme. Pothuajse të gjitha problematikat dhe tendencat e vjetra krishtologjike, shpesh të shpallura herezi nga mësimet e Kishës, mund të gjurmohen praktikisht duke gjetur shprehje të mbarsura me emocion në shumë diskutime dhe debate krishtologjike moderne. Shumë prej herezive të vjetra krishtologjike praktikisht janë inkorporuar në mendimin bashkëkohor të krishterë pa shumë ngurrim apo ndjenja faji.

Ka qenë zakon për të krishterët deri në fund të shekullit të nëntëmbëdhjetë që të besonin në hyjnishmërinë e Jezu Krishtit. Kisha, si edhe popullësia e përgjithshme e krishterë, kanë pretenduar gjithnjë se Jezui e shpalli veten Bir i

Perëndisë, personi i dytë i një Triniteti hyjnor, i cili jetonte një jetë krejtësisht vdekatare (*e megjithatë të pamëkatë*) në gjirin e njerëzimit. Në këtë Perëndi në Krisht, që është teologjia tradicionale e mishërimit, ne arrijmë kulmin e një konceptimi antropomorfik dhe trupor të Hyjit. Në qoftë se Perëndia bëhet i mishëruar si mish në personin e Krishtit, duke ngrënë, pirë, fjetur, ndjerë i pikëlluar dhe eventualisht duke u kryqëzuar, atëherë në këtë personifikim fizik ne kemi rastin më të fortë për realitetin e korporalizmit hyjnor në sensin më të kulluar.

Problemi kryesor me Krishterizmin tradicional përgjatë shekujve ka qenë se si të ruhej transhendenca e Perëndisë dhe, në të njëjtën kohë, si të arrihej shpëtimi nëpërmjet mishërimit dhe kryqëzimit të Krishtit si Perëndi. Ky është një paradoks i vështirë nga i cili nuk ka shpëtim. Arsyeja nuk i gjen dot fillin asaj. Çuditërisht, edhe në këtë kohë e epokë, ka dijetarë që pohojnë se ndonëse Jezui ishte hyjnor dhe, faktikisht, i ndërgjegjshëm për identitetin e tij, megjithatë ky mishërim në njëfarë mënyre nuk çon në faktin e politeizmit apo korporalitetit hyjnor. Kjo do të dukej se është në mospërputhje me arsyen njerëzore.

Çështja është se teologjia e krishterë tradicionale trinitariane e ka pasur të vështirë që të zgjidhë në mënyrë të kënaqshme problemin qendror, pra, marrëdhënien e personit të Jezu Krishtit me Zotin transhendent, të pandashëm, të pandikueshëm nga jashtë, unikë, të përjetshëm dhe Një. Ka shumë vepra dhe hamendësime spekulative sa i përket kësaj çështjeje problematike por ato definitivisht nuk janë të kënaqshme për logjikën njerëzore. Pavarësisht nëse pranohet apo jo Triniteti social i lëvizjes ultra kapadokiane apo Triniteti i njëshmërisë i Barthit, sërish mbetesh i paafte për ta shkëputur Trinitetin nga korporalizmi dhe antropomorfizmi konkret. Mishërimi Zotit në figurën njerëzore të

Krishtit, qoftë në një mënyrë të ekzistencës së Tij apo nëpërmjet një personi të Kryezotit të Tij, janë raste të qarta të korporalizmit. Vështirësia qëndron në këmbënguljen se Krishterizmi tradicional pothuajse gjithnjë e thekson personin e Krishtit si hyjnor, Personi i Dytë i Trinitetit, dhe i barabartë në të gjitha aspektet me Perëndinë, ndërkohë që njëkohësisht pretendon se të qenurit njeri i Jezuit është i barabartë në pothuajse të gjitha aspektet (*me përjashtim të mëkatit*) me njerëzimin. Ky pozicion është paradoksal, kontradiktor dhe i bishtënon logjikës. Si një parim themelor i Krishterizmit, ai megjithatë ka pak joshje, gjithmonë nëse ka, për mendimin modern racional dhe si i tillë është i parrokshëm për njeriun modern i cili i shqyrton veçanësitë me kritere rigoroze. Shumë dijetarë dhe teologë modernë të krishterë nuk duket se janë të gatshëm që të mohojnë apo të denoncojnë pretendimet tradicionale, por megjithatë janë të paafte që të provojnë vlefshmërinë e tyre apo madje se ato janë të arsyeshme për mendjen bashkëkohore. Të shtrënguar që të përdorin argumentin cirkular, ata ngrejnë pretendime pa i substancuar ato logjikisht, dhe, duke vepruar kështu, ata përsërisin, në shumë raste, opinionet që ose janë diskutuar në shekujt e mëhershëm ose janë flakur tutje si herezi. Në asnjërin prej këtyre rasteve nuk mund të mohohen akuzat për antropomorfizëm, korporalizëm, dhe, në raste të caktuara, triteizëm.

Burimi i këtij paradoksi ndoshta është Dhjata e Re. As edhe një fjalë e vetme e Dhjatës së Re as nuk është shkruar as nuk është autorizuar nga vetë Jezui. Shkrimet e Dhjatës së Re ishin produkt i breznive të mëvonshme të shkruara nga autorë të ndryshëm në vende, komunitete dhe kohë të ndryshme. Dhjata e Re, në formën, numrin, dhe rendin e saj aktual, nuk ishte e disponueshme për të krishterët e hershëm për shekuj me radhë mbas largimit të Jezuit dhe

dishepujve të tij nga kjo botë. Këto libra u shkruan për nevojat e posaçme të grupeve të veçanta të njerëzve, dhe ideja e të ndërthururit të tyre në një vëllim autoritativ ishte e vonë dhe nuk ekzistonte si e tillë në mendjen e autorëve. Njëri prej faktorëve kryesorë mund të ketë qenë ekzistenca e një Bible hebraike tashmë të hartuar. Përpilimi, mbledhja, dhe identifikimi i këtij grupi të veçantë të shkrimeve (*proces i kanonizimit*) si një entitet i dallueshëm dhe autoritativ rezultoi një zhvillim i ndërlikuar në gjirin e Kishës së krishterë. Kishës iu nevojitën 367 vjet për të prodhuar një listë të shkrimeve dhe një kanon që do të përmbante të gjitha shkrimet kanonike (*të Dhjatës së Re*) të kohës së sotme.

Studiuesit e Dhjatës së Vjetër kanë mendime gjerësisht të ndryshme në lidhje me procesin e hartimit dhe historinë e kanonit të Dhjatës së Re – për autorët, vendet, burimet, dhe data. Studiuesit tradicionalë apo Ortodoksë thonë se Dhjata e Re është një vepër absolutisht autentike dhe e frymëzuar e dishepujve duke ua atribuar pothuajse të gjitha shkrimet e Dhjatës së Re ose dishepujve ose apostujve imediatë. Studiuesit bashkëkohorë kritikë, duke ndjekur kritikizmin e formës, kritikizmin e redaktimit, kritikizmin letrar dhe një qasje historike ndaj Dhjatës së Re, nuk pajtohen me pikëpamjen tradicionale të autenticitetit dhe natyrës hyjnore të shkrimeve të Dhjatës së Re. Ata argumentojnë se librat e Dhjatës së Re nuk janë vepra të dishepujve imediatë të Jezuit, por më saktë janë shkrime të hartuara shumë kohë mbas jetës së tyre nga autorë që përgjithësisht janë të panjohur për ne. Ata argumentojnë se rrethanat e hartimit të tyre (*autori, vendi, koha, rasti, dhe rrethanat e tjera më specifike*) nuk janë të njohura për ndonjërin prej shkrimeve të Dhjatës së Re, me përjashtim të letrave epistolare të Palit. Më tutje, ato theksojnë se Jezui nuk i kërkoi asnjëherë dishepujve të tij që të hidhnin diçka në shkrim. Mbas ringjalljes së tij, dishepujt

u morën me të predikuarit për fundin e botës dhe mbërritjen e Mbretërisë së Perëndisë, dhe rrjedhimisht, nuk ishin aspak të interesuar që të hidhnin në shkrim Fjalët e Jezuit. Krahës kësaj, besimi se Shpirti eskatologjik dhe profetik i Perëndisë ishte operues në mesin e tyre, i shtyti të krishterët e parë që të fokusohen më tepër mbi transmetimet orale dhe predikimin se sa mbi të hedhurit në shkrim të kumtit.

Si rrjedhojë, fjala apo tradita u transmetua oralisht deri në brezninë e dytë, kur, me kalimin e kohës, entuziazmi që kishte të bënte me ardhjen e dytë të Jezuit u venit. Kur kjo vonesë kishte shkaktuar një sërë problemesh, atëherë filluan të shkruheshin librat. Gjatë këtij intervali, thënie të reja erdhën në ekzistencë dhe iu shtuan korpusit të vjetër. Ungjijtë *u shfaqën* në një proces prej rreth pesëdhjetë deri gjashtëdhjetë vjet. Përtej kësaj, shkrimtarët e Dhjatës së Re nuk ishin thjesht biografë që hidhnin në letër kronika për ngjarje historike në formën e tyre origjinale. Ata po i përgjigjeshin një “situate jete” (*Sitz im Leben*) të veçantë, gjë që do të thotë se ata duhet të ndërhyjnë me qëndrimet e tyre personale në këtë çështje. Ata ishin teologë të kohës së tyre dhe kishin një kumt të njëjtë. Rrjedhimisht, përpjekja për të formuar një tablo të jetës që shtrihej gjashtëdhjetë apo shtatëdhjetë vjet pas Ungjijve të shkruar nuk mund të prodhojë diçka fort me vlerë në mënyrë që rezultatet të garantohen plotësisht. Kishte një hendek të madh ndërmjet asaj se si Jezui e shihte dhe e paraqiste veten dhe mënyrës se si Kisha e hershme e interpretonte atë si Krisht, Perëndi, apo Bir i Perëndisë. Atëherë, është e mundur që të preceptohet se këto libra janë thjesht interpretime të ngjarjes së Krishtit dhe nuk na japin informacione të sakta dhe të përpikta në lidhje me atë çfarë Jezui ka predikuar për veten e tij dhe çfarë ka qenë ai në të vërtetë. Po ashtu, procesi i kanonizimit u shtri përgjatë shekujve. Kanoni në Përfundim u

mbyll në shekullin e pestë nën ndikimin e Shën Agustinit dhe Zheromit. Për Kishën Greke në Lindje, çështja e mbyll nga Perandori Konstandin. Ai i dha urdhër Eusebit që të përgatiste 50 kopje të Shkrimeve të Shenjta në mënyrë që ato të përdoreshin në kryeqytetin e ri. Në këtë mënyrë, 27 librat e Dhjatës së Re të përfshira në këto kopje përfantuan një pranim gjysmë-zyrtar.

Sot kur ne lexojmë Dhjatën e Re si libër ajo që në fakt ne po lexojmë është një listë librash që disa peshkopë të krishterë i kanë miratuar dhe pohuar më shumë se treqind vjet mbas vdekjes së Jezuit, dhe kjo e bërë gjithashtu nën tryshninë perandorake. Tre shkuj janë një kohë mjaft e gjatë. Padyshim, nuk do të ishte aspak bindëse po të citoreshin mbrojtja, udhëzimi, dhe puna ngushëlluese e Shpirtit të Shenjtë përfund vetë gjermave të librave të Dhjatës së Re në një mënyrë që përjashton qeniet e njerëzore me të gjitha kufizimet e tyre njerëzore. Tekefundit, i vetmi konkluzion solid që mund të arrihet është se autorët, hartuesit, dhe kanonizuesit e Dhjatës së Re ishin thjesht njerëz.

Pyetja qendrore “Çfarë mendon ti për Krishtin?” ka marrë përgjigje në një numër mënyrash të ndryshme nga shkrimtarët e Dhjatës së Re. Ai është profet, princ ëngjëllor, ai është Krishti, Mesia, Biri i Njeriut, Biri i Perëndisë, *Kyrios* që do të thotë “Hyj”, dhe sipas Ungjillit të Gjonit ai është *Logos* apo *Theos* që tradicionalisht përkthehet “Zot”. Ky emërtim është jashtëzakonisht vendimtar për studimin tonë të antropomorfizmit për shkak se nëse Jezui stoliset me të gjitha atributet e madhështisë të Zotit (*hyjnishtërinë, përjetësinë, të qenurit Zot kozmik absolut*), dhe konsiderohet i njëvlershëm me Zotin, adhurohet dhe përfundimisht emërtohet me titullin aktual “Zot” apo “Perëndi”, atëherë bëhet e pamundur që të thuhet se koncepti i hyjit/Jezuit i Dhjatës së Re nuk është antropomorfik apo trupor.

Duket se sapo Kisha kishte vendosur që të preferonte Krishtologjinë e *Logos*-it apo *Theos*-it në kurriz të koncepteve krishtologjike dhe kishte gjetur dakordësinë se Jezui ishte Hyj, veçanërisht në dritë të përvojës së Pashkëve, *theos*-i Gjonit, i cili mund të kishte qenë përdorur nga Gjoni thjesht si një mjet komunikues, u ngarkua me tonet absolute të *ho theos* (*Zoti*). Tranzicioni vë në dukje faktin historik se Krishtologjia e lartë dhe hyjnishmëria e fortë e Jezuit nuk ishte ideja fillestare e Jezuit apo dishepujve të tij imediatë. Ajo i detyrohet për origjinën dhe substancën e saj kuptimeve të mëvonshme të krishtera të Jezuit në dritë të përvojës së Pashkëve. Uverturat dhe stratagjemat e saj absolute të mëvonshme janë të motivuara mbi baza pastërtisht teologjike.

Procesi i hyjnizimit të Jezuit ishte gradual, i shtrirë përgjatë shekujve, njëlloj si procesi i kanonizimit të Dhjatës së Re. Sapo Kisha vendosi që Jezui ishte hyjnor në dritë të përvojës së Pashkëve të Jezuit qiellor, atëherë ajo përzgjedhi me kujdes ata Ungjij dhe materiale të tjera që mendohej se mbështetnin pozicionet e Kishës. Krishtologjitë e tjera reciprokisht përjashtuese të Jezuit si profet, ëngjëll, Mesia, dhe Hyj iu nënshtruan metamorfozës për të përshkruar një genie njerëzore me attribute dhe cilësi hyjnore dhe, teke-
mbramja, kryezot. Prandaj, humaniteti dhe hyjnishmëria u shkrinë disi tek njeriu historik, Jezui i Nazaretit; një ilustrim sipëror ky dhe pikë kulmore e antropomorfizmit dhe korporalizmit. Korpusi paulin dhe johanin, apo i Palit dhe i Gjonit, doli se ishte i volitshëm dhe se ofronte kontekstin, terminologjinë, dhe kornizën konceptuale që do t'u mundësonte të krishterëve të mëvonshëm të ndërmerrenin këtë hap plot rreziqe. Kjo do të thotë se ndodhi për shkak të influencës së Krishtologjisë pauline dhe johanine që Etërit Apostolikë nuk ndjenë asnjë hezitim për të rrëfyer hyjnishmërinë

e Jezuit dhe të qenurit e tij hyjni. Për shembull, Injaci nuk kishte asnjë ngurrim që Jezuin ta quante “Zot”.

Duket se një pjesë e librave të Dhjatës së Re, sidomos në qoftë se ato kuptohen në dritë të zhvillimeve të mëvonshme teologjike, ka të ngjarë që ta kenë lartësuar Jezuin, Krishtin, në statusin e hyjnisë dhe ta kenë bërë atë, në pasazhe të caktuara, të barbartë me Zotin. Ndonëse këtyre pasazheve u bëhen interpretime të ndryshme, mundësia për të derivuar pretendimet e mëvonshme krishtologjike të hyjnishmërisë absolute (*si ai i Atit në të gjitha aspektet*) është e diskutueshme, sidomos në dritë të pasazheve monoteiste në librat e Dhjatës së Re. Më tutje, ka disa pasazhe, sidomos në Ungjijtë Sinoptikë, që theksojnë unitetin dhe unikalitetin absolut të Zotit Fuqiplotë (*Mark 12:29-32*). Janë pikërisht pasazhet paliane dhe gjoniane që mund të trajtohen se kanë çuar në një pjesë të pretendimeve të mëvonshme që kanë të bëjnë me hyjnishmërinë e mëvetësishme të Krishtit, me disa përpjekje artificiale nga ana e interpretuesit. Në krahun tjetër, ka pasazhe të tjera që çojnë në nënshtrimin e Jezuit ndaj Perëndisë Atë dhe në birësimin e tij pas pagëzimit (*Luka 6:12, 10:22; Mateu 19:17, 11:27; Gjoni 7:29-33, Mateu 3:16-17; Luka 3:22*).

Këtu duhet shtuar se të gjitha pasazhet e sipërpërmendura nuk vërtetojnë hyjnishmërinë e ngurtë dhe absolute të Jezuit që është besuar nga një numër shumë i madh të krishterëve tradicionalë. Hyjnishmëria derivative, e fundme apo e nënrenditur, nuk është e njëjtë si hyjnishmëria absolute. Krahas kësaj, ndërkohë që këto pasazhe mund të interpretohen se i japin Jezuit një status hyjnor, ato, megjithatë, lënë pa zgjidhur një sërë problematikash të rëndësishme që kanë të bëjnë me marrëdhënien e Jezuit me Zotin dhe me qeniet njerëzore, natyrën dhe esencën e vërtetë të Kryezotit, monoteizmin, triteizmin, antropomorfizmin, korporalizmin dhe transhendencën.

Kisha e hershme nuk kishte asnjë ngurrim që t'i mvishte Jezuit hyjnishmëri të plotë përfshirë emërtimin e titujve, veprave, atributeve dhe funksioneve absolutë hyjnorë. Kjo mvëshje e hyjnishmërisë nuk shkaktoi probleme të shumta për sa kohë që feja mbeti e kufizuar të të krishterët të interesuar vetëm në shpëtim. Ishte Zoti dhe vetëm Zoti dhe askush tjetër me përjashtim të Zotit i cili mund t'i kishte sjellë shpëtim një njerëzimi të zhytur në mëkat. Problemi ngriti krye kur Kishës i duhej që të përballej me botën e jashtme dhe t'u vërtetonte atyre domethënien dhe urtësinë e mësimëve të krishtera. Sepse ai që të krishterët e kishin quajtur Perëndi ishte gjithashtu ai që kishte lindur, që kishte bërë një jetë të zakonshme natyrore për tridhjetë e ca vjet, kishte ngrënë, pirë, vuajtur, dhe u kryqëzua në mënyrë të pamëshirshme. Këto ishin realitetet të cilat vetë Kisha i kishte dëshmuar. Vëzhgimet e filozofit pagan nga Aleksandria, Kelsus, e parashtrojnë problemin me përpikmëri: "Ndjekësit e tij më pas e bënë Perëndi atë... Ideja e zbritjes së një Perëndie është e pakuptimtë. Përse zbriti Perëndia për justifikimin e të gjitha gjërave? A nuk e bënë kjo Perëndinë të ndryshueshëm?" Ai e sulmoi me zjarr Krishterizmin dhe teologjinë e mishërimit dhe e etiketoi atë si "armiqësore ndaj të gjitha vlerave njerëzore".

Trysni kishte edhe nga brenda gjithashtu. Fillimisht, ky pështjellim shkaktoi disa prej polemikave më të hershme doktrinare në gjirin e vetë Kishës dhe më pas e shtrëngoi Kishën që të bëhej më e saktë. Trysnia e brendshme lupte mbrojtje logjike dhe shpjegime të rrokshme të qëndrimeve kontradiktore, veçanërisht për të shmangur sulmet e ashpra të hebraikëve dhe paganëve. Në gjirin e Krishterizmit të hershëm, zëra si "vuajtja e tij nuk ishte vetëm se një fantazi" u ngritën nga Marsioni, Ptolemi, dhe gnostikët. Marsioni, për shembull, e mohoi absolutisht humanitetin e Jezuit.

Jezui i tij ishte tejet i lartë për t'u kufizuar brenda burgut të mishit. Ky është “Docetizëm” i qartë (*një besim që thotë se Jezui vetëm dukej se kishte një trup fizik dhe se vdiq fizikisht, por në realitet ai ishte jotrupor, një shpirt i kulluar, dhe prandaj nuk mund të vdiste fizikisht*).

Vetë Kisha ndërkohë që orvatej të mbronte të qenit njeri të Krishtit nuk mund të shpëtonte pikërisht nga problemi që po mëtonte të zgjidhte, problemi i “Docetizmit”. Vetë Kisha kishte theksuar hyjnishmërinë e Jezuit në shkallë të atillë sa që linja kufitare ndërmjet humanitetit të tij dhe hyjnishmërisë së tij ishte megjulluar në mënyrë të parakohshme. Njëri nga Etërit e Kishës, Klementi i Aleksandrisë, ishte “afër cageve të Docetizmit”.¹⁷ Sa më tepër që Kisha theksonte hyjnishmërinë e pamohueshme të Jezuit duke përdorur konceptin Perëndi, aq më e vështirë bëhej që të vërtetohej se Jezui i Nazaretit ishte gjithashtu Bir i Perëndisë dhe nga e njëjta substancë e Perëndisë. Kisha nuk kishte shpëtim nga Docetizmi i butë që përshkon Krishtologjinë e kishës së lashtë.¹⁸

Krishterizmi, për të vërtetuar vlerën e tij intelektuale dhe për të shmangur sulmet cerebrale të paganizmit, filozofisë greke dhe Judaizmit, nuk kishte zgjedhje tjetër vetëm se të ishte paksa më i përpiktë në mësimet e tij sa i përket marrëdhënies ndërmjet Perëndisë Atë dhe Jezu Krishtit. Ishte e vështirë për hebraikët dhe paganët jo të krishterë që të kuptonin pohimet e monoteizmit strikt në njërin krah dhe hyjnishmërinë e Jezu Krishtit, përfshirë vuajtjen dhe kryqëzimin e tij si Perëndi, në krahun tjetër. Apologjetët e krishterë si Justin Dëshmori, Teofili, Tatiani, Aristidhi dhe Athenagori iu kundërpërgjigjën kësaj situatë goxha turbulluese

¹⁷ Charles Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria: The 1886 Bampton Lectures* (Oxford: Clarendon Press, 1968), fq. 102.

¹⁸ Jurgen Moltmann, *The Crucified God* (New York: Harper & Row, 1974), fq. 89.

me supozime filozofike për të përligjur të vërtetën e Krish-terizmit. Ata mëtuan që të hiqnin një linjë mjaft të qartë ndërmjet Perëndisë dhe Jezuit duke përdorur konceptet filozofike që ekzistonin në atë kohë. Justini, për shembull, më i shquari syresh, këmbëngulte se ndonëse Jezui kishte ardhur nga Perëndia, ai nuk ishte identik me Perëndinë. Jezui ishte Perëndi i lindur nga Perëndia. Ai ishte hyjnor po jo në kuptimin origjinal. Hyjnishmëria e tij ishte e rrjedhshme.¹⁹ Ai ishte një Logos para-ekzistues, agjent i Perëndisë në krijim, nëpërmjet të cilit u krijuan të gjitha krijesat. Për rrjedhojë, ai mund të quhej Hyj dhe të adhurohej si hyjnor por në termat e të qenit i rangut të dytë.²⁰ Apologjetët të tjerë, si Tatiani dhe Hipoliti, e ndoqën Justinin në idetë e tij të transhendencës, parrëfyeshmërisë, pandryshueshmërisë, dhe tjetërsisë së Zotit, ndërkohë që ruajtën Krishtologjinë e Logosit.

Apologjetët qartësisht e portretizuan Logosin siç kërkohet për punën e krijimit në nënrenditje ndaj Zotit Atë. Ata gjithashtu e kufizuan pa ndërdyshje Logosin në krahasim me Vetë Zotin për të ruajtur idenë e domosdoshme të monoteizmit. Kishte mbetje të Platonizmit të Mesëm në këtë interpretim të Logosit nga ana e Apologjetëve. Në raport me kozmosin dhe botën, Logosi kuptohej se theksonte transhendencën, padukshmërinë, dhe panjohshmërinë absolute të Perëndisë. Perëndia Fuqiplotë ishte tejet transhendent për t'u marrë drejtpërdrejt me njerëzit dhe botën. Logosi, një produkt i vullnetit krijues të Zotit, ishte një ndërmjetës i nënrenditur, një perëndi derivative, apo e rrjedhshme. Etërit e Kishës si Tertuliani (160-220) dhe Origeni (185-254) pohonin qartësisht pozicionin e Apologjetëve sa i përket marrëdhënies dytësore, të nënrenditur

¹⁹ Richard A. Norris, ed. dhe përkth., *The Christological Controversy* (Philadelphia: Fortress Press, 1980), fq. 7.

²⁰ John N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* (New York: David McKay Co., 1972), fq. 72.

dhe të derivuar të Krishtit me Perëndinë. Transhendenca dhe *monarchia* e Zotit konservohet teksa Biri përdor fuqitë dhe sundimin që i është dhënë atij nga Ati.²¹ Biri do t'ia kthejë këto Atit kur botës t'i vijë fundi. Ati është garanti i *monarchia*-s, Biri është në vend të dytë, ndërkohë që Shpirtit i mvishet vendi i tretë. Triniteti i Tertulianit nuk është metafizik, por ekonomik apo dinamik në natyrë. Vetëm Ati mbetet Zoti i përjetshëm transhendent ndërkohë që dy entitetet e tjera vijnë nga *unitas substantiae* për shkak se ata kanë një detyrë që duhet ta përmbushin. Koncepti i tij i uniteti gjithashtu nuk është matematik. Nuk ka një nënndarje brenda Kryezotit. Ai është më filozofik, më organik, pasi brenda Kryezotit ka një integrim konstruktiv të vullnetit dhe personave. Është Tertuliani ai që futi koncepti e 'personit' në Krishtologji.²²

Edhe Origjeni gjithashtu theksoi rolin e rrjedhuar, apo të derivuar, ndërmjetës dhe dytësor të Jezuit. Ai e barazoi emanacionin e Logosit nga Ati me emanacionin e vullnetit nga mendja. Akti i vullnetit as nuk heq diçka nga mendja as nuk shkakton çarje brenda saj. Logosi, pra, është i një rangu dytësor dhe meriton nder dytësor. Duke qenë se është kështu, Origjeni nuk e lejon adhurimin e ndonjë qenieje të gjeneruar, siç është Krishti, por vetëm sanksionon adhurimin e Perëndisë Atë të Cilit i është lutur edhe vetë Krishti. Lutjet e bëra për Krishtin kanë për qëllim që t'i përçohen Atit nëpërmjet agjensisë ndërmjetësuese të Krishtit. Perëndia e transhendon si Krishtin ashtu dhe Shpirtin njëlloj sikundërse ata transhendojnë arealin e qenieve më të ulëta.²³

Ireneu (202) dhe Klementi i Aleksandrisë (150-215) ka të ngjarë të kenë qenë më tepër tradicionalistë se sa filozofë.

²¹ Cituar nga Norris, *The Christological Controversy*, fq. 114.

²² Alois Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, John Bowden, përkth. (Atlanta: John Knox Press, 1975), fq.119, fq. 125.

²³ Arthur C. McGiffert, *A History of Christian Thought* (New York: Charles Scribner's Sons, 1960), vol. 1, fq. 223.

Ata nuk u vunë në kërkim të interpretimeve intelektuale për të treguar marrëdhënien ndërmjet Atit, Birit dhe Shpirtit të Shenjtë, duke parapëlqyer më mirë që të mbështeteshin mbi terminologjinë tradicionale dhe jo mbi konceptet filozofike. Në shumë raste, ata kanë pasur diferenca të mëdha me Apologjetët sa i përket kuptimit që ata kishin rreth Krishtologjisë së Logosit, dhe për të dy ata, Logosi, i cili ishte bërë i mishëruar në Jezu Krisht, nuk ishte më pak se sa Zoti Vetë. Për Irenein që të mendonte për Logosin në terma derivativë dhe t'ia nënrendiste atë Zotit apo të mendonte për të si një tjetër qenie sikundërse bënë apologjetët, ishte dëmtuese për punën e tij të shpëtimit dhe, për këtë arsye, e pamundur. Ai e identifikonte krejtësisht Logosin apo Birin me Atin. Shkurtimisht, Logosi është Zot por Zot i shpallur dhe jo Zot i paqasshëm, i padepërtueshëm dhe i ndarë nga bota.²⁴

Ne mund ta përmbylim këtë pjesë të diskutimit duke vënë në dukje se deri në shekullin e dytë e.s., Paradigma e Perëndisë së Krishterë në përgjithësi dhe doktrina e Personit të Krishtit nuk ishin të fiksuara por mjaft të luhatshme, fluide dhe pështjelluese. Idetë e nënrenditjes, dhe të rangut derivativ dhe dytësor të Krishtit ishin të zakonshme në gjirin e të krishterëve reflektues siç ishin Justin i Origjeni. Në krahun tjetër, tradicionalistët si edhe Kisha ortodokse, nëse mund ta përdorim këtë term për qëllimet e lehtësisë së diskutimit, prirej më tepër drejt Unitetit, Barazisë dhe Përvetësisë së Krishtit, dhe kjo në një rrafsh të njëjtë me Perëndinë Zotin Atë. Kjo e fundit nuk ishte pa pështjellimet dhe problemet e saj inherente, dhe ishte, për më tepër, një formë e Docetizmit të mundshëm. Si të tillë, ata u akuzuan për korporalizëm, antropomorfizëm, politeizëm, si edhe iracionalizëm madje edhe nga oponentët e tyre paganë si Kelsusi.

²⁴ McGiffert, *A History of Christian Thought*, vol.1, fq. 144.

Docetizmi i mjegullt i Kishës e gjeti shprehjen e tij përfundimtare te monarcianistët modalistë të cilët pohonin rigorozisht unitetin hyjnor duke e identifikuar Jezuin me Perëndinë, Atin Krijues të universit. Çdo sugjerim se Jezu Fjala apo Biri ishte diçka i ndryshëm nga Ati, apo një Person i ndryshëm nga Ai, modalistëve u dukej se shpiente pashmangshmërisht në blasfemi ndaj dy Perëndive. Ishte Prakseasi (*rreth* 210) dhe më pas Noetusi, të dy nga Azia e Vogël, të cilët i dhanë këtij besimi një nuancë të rregullt teologjike aty përreth vitit 200. Ata argumentonin se i gjithë Zoti ishte i pranishëm te Jezui. Ishte Sabelliusi (*rreth* 215) ai i cili u bë teologu më i zëshëm e më i rëndësishëm i kësaj lëvizjeje. Pozicioni i tyre ishte mjaft i thjeshtë. Nuk ka Zot përveç Krijuesit dhe Mbajtësit të botës sikundërse thuhet në Shkrimet e Shenjta. Krishti ishte Perëndi. Më pas ai është krijuesi të cilin njerëzit e quajnë Atë. Ata shfrytëzuan pasazhet e Identitetit siç janë “Unë dhe Ati jemi një” dhe theksuan identitetin dhe ngjasimin absolut të Jezuit me Zotin. Ata akuzonin të krishterët ortodoksë për triteizëm.

Ky pozicion dhe kjo përpikmëri e skajshme sa i përket marrëdhënies së Jezuit me Zotin mund të ketë qenë një degëzim i mësimëve ortodokse dhe ambiguitetit që qëndronte në themel të tyre. Adhurimi i Jezuit me tituj absolut si Hyj dhe të quajturit e tij shprehimisht Perëndi mund të ketë bërë çdokënd që të flakë tutje dallimin ndërmjet Jezuit dhe Zotit. Ne na thuhet se fraza si “Perëndia lindi”, “Perëndia që vuan”, apo “Perëndia i vdekur” ishin kaq të përhapura në gjirin e të krishterëve saqë edhe Tertuliani, pavarësisht nga e gjithë armiqësia e tij kundër monarcianistëve modalistë, nuk mund të rrinte pa i përdorur ato. Diferenca kryesore ndërmjet këtyre dy palëve është ajo e përpikmërisë dhe sistematizimit. Monarcianistët modalistë sistematizuan besimin popullor të krishterë në Krisht në një

mënyrë të qartë dhe të përpiktë. Ky ishte një hap i guximshëm drejt të dhënit një ngjyrese të saktë teologjike gjuhës mjaft ambige të devotshmërisë së krishterë. Kisha nuk mund ta pranonte atë për shkak të implikimeve të saj të rrezikshme. Ajo nuk është asgjë tjetër por vetëm korporalizëm dhe patripasianizëm (*kredoja sipas së cili Perëndia Atë u mishërua drejtpërdrejt në Krisht, dhe se ai që u flijua në kryq ishte Perëndia Vetë sh.p.*). Ndonëse ajo ruante hyjnishmërinë e Jezuit si edhe monoteizmin, objektivi për të cilin Kisha kishte aspiruar, Kisha nuk mund ta miratonte atë në terma kaq të guximshëm për shkak të implikimeve të saj mjaft të holla. Në qoftë se i gjithë Perëndia është i pranishëm në Jezuin historik, atëherë *transhendenca* e Perëndisë anulohet. Kisha para-nikease ishte e etur që të theksonte se në njëfarë mënyre një pjesë e Zotit nuk ishte mishëruar, dhe kështu linte shteg që Zoti ta transhendonte praninë e tij totale në Jezu. Por ky qëndrim pështjellues nuk ishte i pranueshëm për besimtarët që ishin në kërkim të shpëtimit.

Pasazhet antropomorfike dhe korporale të Dhjatës së Vjetër kishin luajtur një rol të rëndësishëm në drejtim të interpretimit trepjesësh të hyjnisë. Zoti gjithashtu njihej se ishte transhendent pasi filozofia greke do të qesëndiste një konceptim antropomorfik apo çfarëdoqoftë të Perëndisë si rudimentare apo pagane. Qenia hyjnore dytësore e rrjedhuar e skemës së platonizmit fillimisht ishte e dobishme për të ruajtur transhendencën absolute të Zotit si dhe për të shmangur akuzat se bëhej fjalë për një hyjni pagane. Në krahun tjetër, ky lloj i nocionit të hyjnisë nuk ishte adekuat për qëllimet e shpëtimit. Besimtarët e zakonshëm, duke parapëlqyer shpëtimin e tyre mbi dhe përtej transhendencës së Zotit, e flijuan Atë në altarin e mëkateve të tyre. Ky tension ka mbetur inherent përgjatë gjithë historisë së krishtologjisë. Duke pasur parasysh se në diskutim ishte

transhendenca dhe parrëfyeshmëria me fjalë e Zotit, mbrojtësit e ortodoksisë, me përjashtim të Zefirinit, peshkopit të Romës, i dënuan monarcianistët modalistë si heretikë. Ndonëse pozicioni antropomorfik monarcianist ka vijuar që të dalë në sipërfaqe, madje edhe mbas dënimit që iu bë atyre, pasi përgjatë gjithë historisë së krishterë ka pasur shpeshherë njerëz që janë dënuar se kanë mohuar hyjnishmërinë e Krishtit, por rrallëherë se kanë mohuar dallimin ndërmjet Atit dhe Birit. Të mohojë të parën përgjithësisht është cilësuar si jo e krishterë; të mohojë të dytën thjesht është jointeligjente. Megjithë kundërvënien e fortë, modalizmi, apo koncepti antropomorfik i qartë si kristali i Perëndisë, mbeti gjerësisht i përhapur, sidomos në gjirin e të krishterëve naivë dhe të zakonshëm. Ajo bashkëndahej nga pjesa më e madhe e njerëzve të thjeshtë dhe ishte në harmoni me devotshmërinë mbizotëruese të epokës.

Ndërkohë, një tjetër lloj i monarcianizmit u bë aktual si në Lindje ashtu dhe në Perëndim, dhe kjo e çoi çështjen e marrëdhënies së Jezuit me Perëndinë në ekstremin tjetër. Në Perëndim, Teodotusi (*rrëth vitit 190*), mësonte se Jezui ishte njeri. Jezui kishte lindur nga një virgjëreshë si rezultat i dekretit të posaçëm të Perëndisë nëpërmjet agjensisë së Shpirtit të Shenjtë. Lindja e tij prej virgjërisë nuk e bënte atë perëndi apo qenie hyjnore. Perëndia e testoi devotshmërinë e tij për një periudhë të jetës tokësore të Jezuit dhe më pas e la Shpirtin e Shenjtë që të zbriste mbi të në kohën e pagëzimit. Perëndia kishte një qëllim për të dhe e pajisi atë për atë vokacion. Jezui u bë Krishti në kohën e pagëzimit të tij, dhe kjo falë vokacionit të tij, dhe jo për shkak të natyrës së tij qiellore apo hyjnishmërisë së tij. Krahës kësaj, Jezui shkëlqeu mbi gjithë njerëzimin sa i përket virtyteve dhe u bë autoritet mbi ta. Birësimi i tij nuk e njollosoi në asnjë formë apo mënyrë të qenit e tij njeri dhe as nuk e bëri atë

Perëndi. Ai gjithnjë mbeti një shërbestar i bindur i Perëndisë. Teodotusi u karakterizua më pas si themeluesi i revoltës që mohonte Perëndinë të Jezui, të quajtur adopsionizmi. Adopsionistët shfrytëzuan pasazhet monoteiste biblike, pasazhet ungjillore të dallimit dhe nënrenditjes dhe në fund pasazhet ungjillore të qarta si kristali që theksojnë natyrën e brishtë njerëzore dhe tokësore të Jezuit. Ata gjithashtu qenë në gjendje që të krijojnë një ekuilibër ndërmjet transhëndencës së Perëndisë dhe shpëtimit njerëzor nëpërmjet vdekjes shlyese të Krishtit. Megjithatë, zgjidhja e tyre nuk ishte adekuate për ortodoksinë.

Në Lindje, kjo lëvizje u ringjallë në mënyrë domethënëse nën udhëheqjen e Palit të Samosatës, peshkopit të Antiokut, kryeqytetit të Mbretëreshës Zenobia të mbretërisë së Palmirës. Ai vërejti se Jezui nuk kishte një natyrë esenciale hyjnore. Natyra e tij ishte pastërtisht njerëzore pasi ai ishte njeri nga poshtë dhe jo nga sipër, duke mos pasur kështu substancë hyjnore. Jezui erdhi me anë të një lindjeje normale njerëzore dhe dija e urtësia iu shtuan me kohë. Logosi i Perëndisë e frymëzoi atë nga sipër dhe rrojti tek ai si një njeri i përsëbrendshëm. Jezui as nuk e humbi humanitetin e tij dhe as natyrën e tij njerëzore. Ajo ngeli gjithnjë natyra mbizotëruese tek Jezui. Ajo ishte e lustruar, e civilizuar dhe e udhëhequr nga Logosi. Bashkimi i Logosit dhe Jezuit nuk ishte një bashkim i substancës apo shkrirje ose difuzion i natyrave, por më saktë ishte një bashkim i vullnetit dhe cilësisë. Maria as nuk e barti as nuk e lindi Logosin hyjnor, por Jezuin njeri, pikërisht si njerëzit e tjerë. Më tutje, Jezui njeri u vajis në pagëzim me Shpirtin nga sipër dhe jo Logosin.

Jezui ishte i veçantë në sensin se ai jetonte nën hirin e vazhdueshëm hyjnor në një shkallë mjaft të posaçme. Unikaliteti i tij shtrihet në bashkimin e tij të prirjes dhe vullnetit dhe jo në bashkimin e substancës apo natyrës së tij me Perëndinë.

Në mënyrë të ngjashme, ne na lejohet që të flasim për paraekzistencën e Jezuit në raport me mirësinë e tij dhe në kuptimin e shkallës paraprake të Zotit. Është e qartë se Pali nuk besonte në natyrën hyjnore të Jezuit. Në krahun tjetër, krah as adopsionizmit të tij, ai mëtoi që të vërtetonte se supozimi që Jezui kishte natyrë hyjnore apo se ishte nga natyra Biri i Perëndisë ishte dëmtuese për monoteizmin, pasi çonte në dualitetin e Kryezotit. Pali flaku tutje nga shërbësia hyjnore të gjitha psalmet e Kishës që shprehnin në ndonjë sens hyjnishmërinë esenciale të Krishtit. Për rrjedhojë, Pali u dënua në Sinodin e Antiokisë të mbajtur në vitin 268, mbasi dy sinode të mëhershme kishin dështuar që të merrnin masa në lidhje me çështjen në fjalë. Ai u shpall heretik pasi e mohonte paraekzistencën e Jezuit dhe unitetin e tij me Perëndinë apo, me fjalë të tjerë, hyjnishmërinë e tij.

Ndonëse të dyja tipet e monarcianizmit u dënuan si heretike, në mënyra të ndryshme ato sfiduan dhe e shtynë ortodoksinë që të hidhte vështrimin në vështirësitë vigane që përfshiheshin në të kuptuarit e tyre të transhendencës dhe unitetit të Zotit dhe gjithashtu u përpoqën që ta qartësonin atë në terma të kuptueshëm. Etërit ortodoksë këmbëngulnin mbi konceptin e tyre të unitetit relativ të Perëndisë duke u kapur fort pas Krishtologjisë së tyre të Logosit. Aty nga fundi i shekullit të tretë, Krishtologjia e Logosit u bë përgjithësisht e pranuar në të gjitha viset e Kishës dhe gjeti vendin e saj në shumicën e kredove që u kornizuan në atë periudhë, sidomos në Lindje.

Ndonëse Krishtologjia zyrtare e Logosit, apo besimi në natyrën hyjnore të Jezuit, flaku tutje doktrinën hyjnor-njeri të monarcianizmit dinamik, doktrina e tyre nuk kaloi pa lënë gjurmë. Luciani dhe Ariusi ishin frymëzuar nga interpretimet dhe logjika e Peshkopit Pal. Ariusi pruri në publik debatin që kishte të bënte me natyrën e Krishtit dhe

marrëdhënien e tij me Perëndinë dhe shkaktoi një zemërim të furishëm. Ariusi pohonte se Perëndia është një si në substancë ashtu dhe në person. Ai është e vetmja qenie e përjetshme dhe pa fillim. Logosi, qenia paraekzistuese, është thjesht një krijesë. Ka qenë një kohë kur ai nuk ishte dhe më pas u krijua nga Ati prej asgjëje. Ajo që është e vërtetë për marrëdhënien birnore është e vërtetë për Jezuin Bir dhe Perëndinë Atë. Ati ka ekzistuar përpara Birit. Biri Jezu u krijua nga Ati prej një substance që ishte jo-ekzistente përpara krijimit të Jezuit. Ariusi përdori evidenca nga shkrimi i shenjtë, siç është Gjoni 14:28 ku Jezui thoshte kategorikisht se Ati është “më i madh se unë” dhe Gjoni 17:20-26 ku Jezui i inkurajon dishepujt që të bëhen “një sikurse jemi ne një”. Arius mbronte idenë se dishepujt nuk mund të kenë qenë një me Perëndinë apo Jezuin në terma të mishërimit të natyrës apo substancës njerëzore, por në vullnet. Në mënyrë të ngjashme, uniteti i Birit me Atin ishte unitet vullneti dhe hyjnishmërie apo substance. Krahas kësaj, 1 Kornithasve 8:5-6 citohej se diferenconte ndërmjet Perëndisë dhe Krishtit. Perëndia është i përsosur por Biri i Perëndisë avancon në urtësi dhe dije, dhe, prandaj, është i ndryshueshëm. Biri mund të quhet Logos por duhet dalluar mprehtësisht nga Logosi apo arsyeja e përjetshme jopersonale e Perëndisë. Esenca e Birit nuk është identike as me atë të Perëndisë dhe as me atë të qenieve njerëzore. Biri, i cili u bë i mishëruar në Jezu, është e para e të gjitha krijesave dhe, së këndejmi, më e lartë në rend se sa çdo qenie tjetër, qoftë ëngjëj apo njerëz. Për shkak të asaj çfarë ai bëri gjatë jetës së tij tokësore, duke ruajtur devotshmërinë e palëkundur ndaj vullnetit hyjnor, Birit iu dha lavdia dhe të qenurit hyj (në përkthimet e Biblës në gjuhën shqipe, Kryezoti përbëhet nga Ati Perëndi, Jezui Zot Bir, dhe Shpirti i Shenjtë, sh.p.) dhe madje ai mund edhe të quhej “Perëndi”

dhe të adhurohej. Por po të identifikohet ai me esencën e Perëndisë, kjo ishte blasfemi.

Kisha pati ndjesinë se Ariusi në të njëjtën kohë kishte afirmuar dhe më pas anuluar si hyjnishmërinë ashtu dhe të qenit njeri të Krishtit. Kjo teologji e “gjysmëperëndisë” e Ariusit u refuzua nga mbrojtësit e Krishtologjisë ortodokse të Logosit dhe në fund u mposht si herezi.

Ky tension inherent ndërmjet pikëpamjeve transhendentale të Kryezotit dhe shpagimit nëpërmjet vdekjes fliju-ese të Perëndisë ishte burim shqetësimesh për të dyja palët. Arianët deri diku parapëlqenin transhendencën e Zotit ndaj hyjnizimit dhe shpagimit të supozuar. Pala zyrtare mund të jetonte me këtë tension dhe të gjente koherencë me të nëpërmjet mballoomave artificiale dhe presupozimeve iracionale. Kjo është ajo që u arrit nga Athanasi në Koncilin e Nikeas – duke argumentuar kundër Ariusit dhe doktrinës së tij së Krishtit të dallueshëm – dhe Krishtologjia e Logosit u bë njëherë e mirë fitimtare ndaj oponentëve të saj. Në vitin 325 e.s., Perandori Konstandin mblodhi dhe kryesoi Koncilin e Nikeas në mënyrë që të zhvillonte një deklaratë të besimit për të unifikuar Kishën. U hartua Kredoja Nikease, dhe aty deklarohet se “Ati dhe Biri janë nga e njëjta substancë” (*homooousios*). Dhe kur Krishtologjia e Logosit arriti një fitore të plotë, pikëpamja tradicionale e Hyjnisë Sipërore si një person, dhe, bashkë me këtë, çdo mendim i personalitetit njerëzor real dhe të plotë të Shpaguesit u dënua si e patolerueshme në gjirin e Kishës. Edhe pse Ariusi u dënua si një kryeheretik dhe u trajtua si i tillë për shekuj me radhë, shqetësimet e tij të singërta për Krishterizmin dhe kuptimet e tij të mirëfillta për pasazhet e shkrimeve të shenjta dhe historinë transhendentale monoteiste nuk mund të mohoheshin. Në realitet, Ariusi nuk kishte bërë asgjë të re përpos se kishte sinkronizuar dhe sistematizuar shqetësimet e mëher-

shme transhendentale në një trajtë të hapur dhe koherente. Krahës kësaj, ai e kishte nxjerrë ortodoksinë nga zona e komfortit për t'i bërë ata që të përballeshin me realitetet që atyre nuk u pëlqenin dhe me të cilat ata as nuk ishin të gatshëm që të ballafaqoheshin. Reagimi i ortodoksisë ishte proporcionalisht dëmtues. Ata akuzuan Arius për cënimin e Shkrimit të Shenjtë e megjithatë dështuan që të pikasnin se ata vetë kishin bërë të njëjtën gjë. Më tutje, ata qenë të shtrënguar që të adoptonin termin jo-skriptural, dhe kreytësisht filozofik si edhe paradoksal, *homoousios* [i të njëjtës substancë] për të flakur tutje pikëpamjet e Ariusit.

Krishterizmi tradicional i bënte bisht prej një kohe bukur të gjatë pyetjeve reale dhe zhbiruese në lidhje me nocionet e monoteizmit tradicional dhe të kuptuarit që ai mbruante për personin e Krishtit. Në emër të mistereve dhe paradokseve, Krishterizmi ka pështjelluar prej kohësh shumë besimtarë që kanë qenë të orientuar racionalisht. Arius i pruri këto shqetësime të sinqerta në sferën publike dhe, duke vepruar kështu, ai i bëri jehonë shqetësimeve të masave. Ky ishte burimi i vërtetë i popullaritetit të tij. Ai mund të ketë edhe sot e kësaj dite ndjekës të shumtë, madje edhe në gjirin e besimtarëve bashkëkohorë të krishterë, qofshin kler apo jo. Shkurtimisht, Ariusi ishte njëri nga ata shpirtra aventurierë, ndonëse të kultivuar, të cilët ishin përpjekur që të lokalizonin dhe të gjenin një zgjidhje për problemin e pazgjidhur të marrëdhënies së Krishtit me Zotin Fuqiplotë duke përdorur ekspozenë e përpiktë dhe kthjelltësinë e mendimit; faktorë këto të cilët për Kishën, do të shkatërronin “misterin” e mishërimit. Ky mister u mbajt në këmbë nga Koncili i Nikeas.

Formula nikease është Docetike, kontradiktore dhe korporale. Për A. Hatnack ajo është “absurde”.²⁵ Ajo qartësisht

²⁵ Adolf V. Harnack, *History of Dogma*, Neil Buchanan, përkth. (New York: Dover Publications, 1961), vol. 4, fq. 46.

kompromentoi humanitetin e vërtetë të Jezuit në përpjekje për të mbështetur hyjnishmërinë e ngurtë të Jezuit. Përnjëmend, historia e dogmës së krishterë mbas Konkilit të Nikeas është historia e konceptit të saj rreth besimit në një Zot-njeri. Breznitë e mëpasshme e ndoqën atë në të përkufizuarit e Krishterizmit si një fe e qëndëruar rreth veprave shpaguese të Jezuit, Zotit-njeri, dhe si Krishterizmi lindor dhe ai perëndimor i kanë qëndruar besnikë kornizës së gjerë të Krishtologjisë nikease, ndonëse nëpërmjet ndryshimeve të vogla që janë prezantuar herë pas here. Fatkeqësisht, nuk ishte as Shpirti i Shenjtë dhe as sinodi ekumenik i rreth treqind peshkopëve që orientuan punimet e Konkilit. Këtë e bëri perandori dhe sundimi i tij me grusht të hekurt. Ky ishte faktori vendimtar, ndonëse herë pas here sinodit iu tregua përnderim dhe iu drejtuan fjalë admirimi sa për sy e faqe. Është një fatkeqësi po aq e madhe që Krishterizmi i mëvonshëm i dha një domethënie dhe autoritet të madh vendimeve dhe termave të Konkilit, natyra religjioze e të cilave duke më tepër e prirur ndaj entuziazmit politik dhe për të luftuar arianizmin në kurriz të çdo gjëje tjetër.

Fraza qendrore e këtij konfesionit fundamental të krishterë është *homoousios* që do të thotë e një substance me Atin. Ndonëse qartësisht një term teologjik, kjo nuk është tamam një zgjidhje teologjike adekuate. Ajo ishte zgjidhja e një njeriu të thjeshtë që të rrënjoste një hyjnishmëri të kulluar dhe të ngurtë për Krishtin pa shumë përpikmëri, shpjegim dhe racionalitet. Ajo as nuk ruajti kufijtë ndërmjet Perëndisë transhendente dhe Krishtit nëpërmjet një skeme emanative të një Triniteti hierarkik emanativ, sikundërse preferohej nga Etërit e hershëm platonistë, dhe as nuk ruajti misterin e sekretit të saj të kyçur në një kuti. Më saktë, në sferën publike u soll skema shpaguese monarcianiste dhe në terma që u shitën se kinse ishin të qartë. Për rrjedhojë,

ajo u akuzua se ishte sabelianizëm bashkë me mbrojtësit e saj, Athanasin dhe Marselin.

Duke e kundërshtuar atë me forcë, Arianët argumentonin se një analogji dhe një identitet i tillë ishin absolutisht të papërshtatshëm për marrëdhënien ndërmjet Perëndisë dhe Logosit, duke parashtruar tri arsye për të substancuar pozicionin e tyre: (1) Perëndia Atë ishte vetë-ekzistent, pa fillim, i përjetshëm, ndërkohë që Biri ishte i propdhuar nga Ati. Si rrjedhojë, Ati dhe Biri nuk mund të ishin plotësisht të barabartë. (2) Ati as nuk kishte lindur as nuk ishte i lindur, ndërkohë që Biri ishte i lindur dhe mund të lindte. (3) Ati kishte lindur Birin, Hyjin, ndërkohë që Biri nuk kishte lindur një tjetër Bir. Si mund të ishin të barabartë Ati pa fillim dhe Biri me fillim? Arsyetimi arian ishte logjik, racional dhe sistematik. Në krahun tjetër, ai i Etërve tradicionalë apostullorë, si Athanasi, ishte jologjik dhe pështjellues, dhe përgjigjet e tyre, për më tepër, përmbanin në vet-vete kontradikta. Doktrina e tyre e bëri Birin si të palindur ashtu dhe të lindur, të palindur si pjesë e të gjithë Hyjnisë, e megjithatë të lindur nga Ati si një marrëdhënie brenda Trinitetit. Harnack argumenton me të drejtë se nuk ka “në fakt, asnjë filozofi në ekzistencë që të zotërojë një formulë që mund të paraqesë në një trajtë të kuptueshme pohimet e Athanasit.”²⁶ E njëjta gjë mund të thuhet për mendimin e mëvonshëm të krishterë trinitarian në tërësi.

Krishterizmi kishte hyrë në korridoret e pushtetit, por autoriteti politik nuk ishte zgjidhje reale për kompleksitetet e pazgjidhura teologjike. Këto spërdredhje të thella teologjike vijuan që të përndiqnin parinë e Kishës si edhe besimtarët e thjeshtë. Është e qartë se një doktrinë e qartë e “Trinitetit” u inkorporua në Kredon Nikease edhe pse sa i

²⁶ Harnack, *History of Dogma*, vol. 4, fq. 47.

përket Shpirtit të Shenjtë, Personit të Tretë të Trinitetit të Shenjtë, u bë vetëm një formulim i papërkufizuar. Hyjnishmëria e Krishtit (problemi qendror për studimin tonë të antropomorfizmit në Krishtërim) u ruajt plotësisht dhe ajo u bë immune ndaj kritikizmit teologjik si edhe atij filozofik që më parë kishte diskredituar Modalizmin. Të gjitha shtigjeve që çonin drejt Kryezotit Krisht, Shpëtimtarit, dhe impulseve që shpïenin në lartësimin e tij në vendin dhe adhurimin më të lartë të mundshëm, atë të Perëndisë Vetë, iu dha dorë e lirë pa u dënuar adhuruesit e tij për politeizëm, obskuran-tizëm apo antropomorfizëm. Një theks i tillë nuk u vendos mbi hyjnishmërinë e barabartë të Shpirtit të Shenjtë. Klauzola rreth Shpirtit të Shenjtë shtuar rishtazi në Kredon Nikease u la e turbullt dhe ambige. Në krahun tjetër, teksta Kredoja u miratua në Koncil nën trysninë e Konstandinit në kundërshtim me prirjet e një shumice të madhe të peshkopëve pjesëmarrës, ajo nuk e sheshoi mosmarrëveshjen teologjike që kishte të bënte me hyjnishmërinë e Shpirtit të Shenjtë. Pati një vendim në lidhje me natyrën e Jezuit, por Konkili kishte dështuar që të elaboronte më tutje mbi natyrën apo rolin e Shpirtit të Shenjtë, pjesëtar i supozuar i barabartë dhe i përjetshëm i Trinitetit hyjnor. Konkili në realitet ofroi zgjidhje politike a diplomatike për problemet teologjike. Vendimet arbitrare të Konkilit ia dolën përkohësisht mbanë që të paqëtonin emocionet dhe interpretimet konfliktuese pa një impakt apo sadisfaksion teologjik afatgjatë. Pretendimet fillestare se vendimet e Konkilit ishin të orientuara nga Providenca e Shpirtit të Shenjtë shumë shpejt u ekspozuan dhe u vërtetuan se ishin të gabuara. Lipsej vetëm një ndërrim mendjeje nga ana e vetë Kostandinit (në vitin 336), sidomos në rastin e vdekjes së tij në vitin 337, për të ndryshuar vendimet dhe ekspozimin e vullentit hyjnor të Konkilit, të ashtuquajtura si të vulosura nga Shpirti i Shenjtë.

Kjo e ktheu gjithçka përmbys. Shenjtorët e Koncilit u shndërruan në keqbërës me anë të dekretit perandorak dhe keqbërësit u bënë Shenjtorë. Ariani bashkë me pikëpamjet e tij të cilësuar heretike u nderua dhe Athanasi u dëbua. Fjalët e Zheromit nuk janë krejtësisht ekzagjerim kur ai shkruan se, “e gjithë bota ofëshau nga habia pasi u gdhi *ariane*.”²⁷ Ishte sërish fuqia perandorake, fillimisht në figurën e Valentinianit (364) dhe më pas Teodosit (380), e cila erdhi në ndihmë të Kredos Nikease me disa ndryshime dhe shtesa në Koncilin e Kostandinopojës në vitin 381.

Vlen të përmenden në këtë pikë Etërit e Kapadokias, Basili i Madh (330-379), Gregori i Nazianzuzit (329-389) dhe vëllai i Basilit, Gregori i Nisës (329-395), të gjithë të njohur për formulën e tyre trinitare. Ndonëse ata pajtoheshin fund e krye me Athanasin në të atribuarin e hyjnishtësisë reale dhe të vërtetë Jezui Krishtit, duke e pranuar atë se është nga e njëjta substancë dhe natyrë si Ati, ata nuk pajtoheshin me të sa i përket çështjes së personave. Sipas Athanasit, Ati, Biri dhe Shpirti i Shenjtë janë e njëjta qenie që jetonte në një marrëdhënie të trefishtë. Sikundërse një njeri mund të jetë atë, bir, dhe vëlla, qenia e Zotit mund të jetë Atë, Bir, apo Shpirt i Shenjtë. Etërit e Kapadokias nuk pajtoheshin me këtë qëndrim. Ata argumentonin se Ati, Biri dhe Shpirti ishin tri qenie barabar të njëjta, duke këmbëngulur mbi unitetin e tyre, por ishin gjithashtu edhe persona të pavarur.

Kjo analogji trinitariane kapadokiase është njëri nga dy tipet kryesore të analogjisë që është përdorur përgjatë gjithë rrjedhës së historisë së krishterë për të shpjeguar nocionet e Trinitetit. Etërit e Kapadokias ia nisën me një shqyrtim të tre personave, sikundërse sapo e trajtuam, ndërkohë që analogjia agustiniane thekson një Trinitet të bashkëbara-

²⁷ W. H. C. Frend, *The Early Church* (Philadelphia: Fortress Press, 1985), fq. 157.

bartë duke dalluar personat në terma të marrëdhënieve të tyre të brendshme brenda një personi (p.sh., kujtesa, vullneti, dhe inteligjenca apo dashuria, dashuruesi – *amans* – dhe objekti i dashuruar, *quod amatur*). Të dyja janë të paplota dhe përmbajnë disa të meta. E para, për shembull, mund të çojë në triteizëm vulgar ndërkohë që e dyta mund të çojë në sabelianizëm apo unitarianizëm. Pavarësisht se sa shumë do të protestojë dikush në lidhje me përjetësinë e përbashkët, veprimtarinë e përbashkët dhe vullnetin e përbashkët të tri personave, është e vështirë që një teologji e bazuar mbi një përkuzifim të tillë të natyrës së tyre të përbashkët të quhet monoteiste. Ndonëse formula trinitariane kapadokiase e hyjnisë – një substancë në tre persona (*personae*), apo tre realitete të pavarura – është quajtur formula “shkencore”, ajo ka dështuar që të ofrojë ndonjë zgjidhje të kuptueshme ndaj problemit për zgjidhjen e të cilit ajo fillimisht u formulua, pra, për natyrën e Jezuit historik dhe marrëdhënien e tij me Perëndinë. Fjalët e përdorura për të diferencuar personat në trinitetin e përjetshëm ishin, sikundërse ka vërejtur Paul Tillich, “të zbrazëta”.²⁸ Kjo formulë mund të mos çojë në docetizëm, sabelianizëm apo modalizmin e Athanasit, por ajo mund të çojë në diçka më katastrofale, gjegjësisht “triteizëm”.

Tanimë do të jetë e qartë se Etërit ortodoksë këmbëngulnin mbi hyjnishmërinë e vërtetë, të përsosur dhe të plotë si dhe mbi të qenurit Kryezot të Jezu Krishtit. Ata aspironin që të ruanin dy parime reciprokisht kontradiktore, pra, transhendencën dhe parrëfyeshmërinë me fjalë të Zotit në figurën e Zotit Atë, dhe mishërimin e plotë të Zotit në figurën njerëzore të Krishtit. Të gjitha shpjegimet e dhëna për të qartësuar këtë, qoftë si mënyra, apo persona, apo ndonjë interpretim tjetër, tradhetojnë pa dashur një

²⁸ Paul Tillich, *A History of Christian Thought*, Carl E. Braaten, ed. (New York: Simon & Schuster, 1968), fq. 78.

korporalizëm dhe antropomorfizëm të padiskutueshëm. Është e pamundur që të pohohet se një qenie njerëzore që ka jetuar një jetë njerëzore të vërtetë, historike dhe të plotë ishte në fakt mishërimi i plotë i Zotit dhe më pas aspiroi që të shmangte apo mohonte akuzat për korporalizëm dhe antropomorfizëm. Kjo bëhet edhe më evidente kur ne u kthehemi diskutimeve në lidhje me vullnetin dhe natyrën e personit të Jezu Krishtit të cilat ishin në qendër të polemikave të mëvonshme. Ishte dhe gjithnjë ka qenë dëshira e krishterë për të arritur shpagimin ajo që i ka shtyrë ata që të proklamojnë dhe pohojnë hyjnishmërinë e Jezu Krishtit. Që nga Etërit e hershëm e deri në Koncilin e Konstandinopojës, një peyzë apo shqetësim i përbashkët e ka endur doktrinën e krishterë duke e lidhur atë tok, dhe kjo peyzë ka qenë nevoja për të ruajtur hyjnishmërinë e vërtetë të Krishtit së bashku me përpjekjet për të ruajtur transhendencën e Zotit. Në të njëjtën kohë, ka ngelur gjithnjë çështja e humanitetit të Krishtit. Ishte e pamundur që të mohohej ky humanitet, apo të qenurit njeri, sepse sipas Ungjijve, Jezui kishte qenë një realitet historik. Kur, mbas përpjekjeve të ndryshme graduale, Kisha më në fund kishte arritur në konkluzionin se Jezui ishte Zot dhe ishte plotësisht hyjnor, ata u ballafaquan me çështjen se si të pajtonin në njëfarë mënyre këtë unitet hyjnor/njerëzor, për të gjetur një të mesme ndërmjet tyre dhe për të interpretuar këtë marrëdhënie. Vështirësia e të konsideruarit të Krishtit edhe hyjnor edhe njëkohësisht njerëzor i shtyti disa drejt Docetizmit dhe të tjerë drejt Adopsionizmit. Njohja e një hyjnishmërie absolute e të kulluar për Jezuin e bëri problemin më akut dhe më këmbëngulës.

Vetëm disa pak dhjetëvjeçarë mbas Konkilit të Nikeas, lavjerrësi u lëkund krejtësisht në drejtimin tjetër. Fokusi tanimë nuk ishte më mbi para-ekzistencën e Birit apo

marrëdhënien e Hyjit Bir me Atin, por më saktë mbi marrëdhënien e Zotit me njeriun në personin e Jezuit historik. Formula e Zotit të mishëruar e Koncilit u konsiderua tejet metafizike për të qenë një pjesë e kuptueshme e historisë reale njerëzore. Në qoftë se Jezui ishte përnjëmend Zoti i mishëruar atëherë cila ishte natyra e tij reale, njerëzore apo hyjnore? Historia njerëzore nuk kishte asnjë paralele për të shpjeguar këtë paradigmë inkarnacionale, kështu që si të kuptohej ajo në terma logjikë njerëzorë?

Ishte Apolinari (vd. 390), peshkop i Laodikeas dhe mik i ngushtë i Athanasit, i cili propozoi një zgjidhje disi racionale për këtë problem kompleks. Ai e mori Krishtologjinë aleksandriane Fjalë-mish, e pranuar kjo prej kohësh, në skajet e saj logjike. Siç është përmendur më herët për Athanasin dhe Kredon Nikease, hyjnishmëria absolute e Krishtit konsiderohej thelbësore për të garantuar shpëtimin, dhe pohohej fuqimisht që i vetmi Bir i vërtetë i Perëndisë mund t'ia zbulonte Perëndinë njeriut. Duke i qëndruar besnik kësaj Krishtologjie Fjalë-mish, Apolinari argumentonte se ky akt i shpëtimin nuk mund të ishte i mundur pa hyjnizimin e njeriut Jezui Krisht. Për rrjedhojë, ai pohonte se Jezui kishte vetëm një natyrë teo-antropike apo hyjnore-njerëzore. Ai argumentonte se Fjala hyjnore i zuri vendin vetes normale njerëzore në Krisht. Ai pohoi se mishi i Krishtit ishte “mish hyjnor” apo “mishi i Perëndisë” dhe ishte objekti i duhur i adhurimit. Kjo ishte praktikisht një tendencë e qartë docetike që nënkuptonte se Krishti nuk ishte një njeri real, por vetëm kishte pamjen e njeriut. Ky ishte një kulminacion i tendencës korporale e cila përgjastë gjithë kohës kishte qenë një pjesë e të menduarit të Kishës por shpesh ishte mbajtur e fshehur. Kjo do të thoshte që Krishti në mishërimin e tij kishte ruajtur frymën, natyrën apo *ousia*-n e tij hyjnore, dhe nuk kishte adoptuar

një frymë apo natyrë racionale njerëzore. Ky “monofizitizëm”, siç u quajt më vonë, ishte një tjetër shprehje e monarcianizmit.

Në krahun tjetër, përfaqësuesit e Shkollës Antiokase sfiduan “monofizitizmin” apo apolinarianizmin me dogmën e tyre shkencore krishtologjike. Në përgjithësi, interesi i Shkollës Antiokase të Jezui ishte më tepër etik se sa në lidhje me shpagimin. Jezui nuk mund të ketë qenë një model i përkryer etik sikur të mos kishte qenë një qenie e plotë njerëzore me vullnet të lirë dhe me një personalitet të mirëfilltë njerëzor. Krishtologjia e tyre ishte në harmoni me skemën “Fjalë-njeri” dhe jo me skemën aleksandriane “Fjalë-mish”. Ato theksonin humanitetin e përsosur të Krishtit. Për t’i konformuar pikëpamjet e tyre me atë të Krishtologjisë së Logosit dhe doktrinës nikease të hyjnishmërisë së plotë të Krishtit, ata nuk kishin asnjë zgjedhje tjetër përpos se të theksonin dy natyrat e Krishtit: njëra e një njeriu të plotë, tjetra e një hyjnie të plotë, secila me një personalitet të plotë dhe me të gjitha cilësitë dhe fakultetet që e bashkëshoqërojnë atë. Asnjëri prej këtyre personave apo natyrave nuk mpleksej me tjetrin. Ata prerazi mohonin shndërrimin apo transmutacionin e Logosit në mish. Ata pohonin se natyra hyjnore nuk ndryshonte natyrën njerëzore. Jezui, me natyrë njerëzore, me anë të hirit dhe vullnetit të lirë mund të ndiqte natyrën hyjnore. Si rrjedhojë, mund të thuhej se Maria lindi Perëndinë. Ky qartësisht ishte një formulim metaforik dhe jo i substancës.

Shkolla e Antiokut është një tjetër pasqyrim i natyrës kontradiktore të shkrimeve të Dhjatës së Re. Në krahun tjetër, ato theksojnë monoteizmin transhental, dhe humanitetin e brishtë të Jezuit dhe nënshtrimin e tij ndaj Zotit Fuqiplotë, ndërkohë që në raste të tjera ato në dukje i atribuojnë një lloj statusi hyjnor Jezuit veçanërisht në shkri-

met pauline dhe johanine, pra të Palit apo të Gjonit. Tradicionalistët prireshin ndaj arritjes së shpëtimit nëpërmjet vdekjes shpaguese të Jezuit, dhe bashkimi që ata parashtronin me hyjninë ka qenë i prirur dret interpretimeve johanine dhe i kanë shtyrë ato në limitet e tyre. besimtarët racionalë kanë qenë gjithnjë të shqetësuar në lidhje me rrezikun që kjo qasje parashtron ndaj monoteizmit transhendental dhe devotshmërisë etike. Krishterizmi është produkt i këtyre shqetësimeve si edhe i tendencave antietike dhe diametralisht të kundërvëna. Shumë besimtarëve të pafajshëm dhe të sinqertë iu është dashur ta paguajnë shtrenjtë natyrën kontradiktore të shkrimeve të tyre skripturale. Nestori është një shembull i mirë i këtij makthi teologjik.

Polemika në lidhje me personin e Krishtit u akumulua dhe u shndërrua në një përplasje në shekullin e pestë kur Nestori, pjesëtar i ri i Shkollës së Antiokut, u bë peshkop i Kostandinopojës (428). Ai protestoi kundër tendencës mjaft të zakonshme në gjirin e masave, sidomos në gjirin e murgjërve në mëhallën e kryeqytetit, për të lartësuar Virgjëreshën Mari si “Nënë e Perëndisë” apo “*theotokos*”. Ai vërejti se “Zoti nuk është një foshnjë dy a tre muajshe”.²⁹ Nestori besonte se Jezui kishte dy natyra. Ai pohonte se përpara bashkimit të njeriut dhe Logosit në Jezu, njeriu ishte një person i dallueshëm nga Logosi.³⁰ Për Nestorin bëhej fjalë për një bashkim “të përsosur”, “të saktë” dhe “të pandërprerë”.³¹ Ndryshe nga pikëpamja krishtologjike aleksandriane që pohonte bashkimin “hipostatik apo natyror”, pikëpamja e tij për bashkimin ishte “voluntariste”. Nestori u anatemua nga Koncili i Pestë Ekumenik në Kostan-

²⁹ Henry Chadwick, *The Early Church* (New York: Dorset Press, 1967), fq. 198.

³⁰ Cituar nga Harry A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, botimi i tretë. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970), vol. 1, fq. 452.

³¹ John N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (New York: Harper and Brothers, 1958), fq. 314.

dinopojë (533) për herezinë e tij të supozuar të natyrave dhe të dy personave.

Kur vështrohet nga perspektiva e studimit tonë, bëhet evidente se Krishterizmi tradicional, për hir të shpëtimit dhe shpagimit, ka pasur gjithnjë si qëllim që të kryqëzonte Perëndinë dhe i ka mohuar të gjitha përpjekjet për ta bërë kryqëzimin vuajtjen e një qenieje të thjeshtë njerëzore. Ky është korporalizëm i pastër dhe nuk mund të mbahej dot vetëm mbi bazën e teologjisë spekulative apo ndonjë përpjekjeje logjike. Kjo lypte mbështetjen e shtetit, dhe të pushtetit shfrytëzues dhe politik për të shtypur të gjitha hulumtimet racionale dhe kureshtare, të bëra të disponueshme për disa teologë tradicionalë të rrymës Logos-mish. Më tutje, ky akt i të blasfemuarit ndaj Perëndisë, për të përdorur këtu termin e Nestorit, nuk mund të ishte bërë nga Shpirti i Shenjtë sikundërse është pretenduar gjithnjë nga e ashtuquajtura Ortodoksi, por më saktë nga pushtetet politike të perandorëve sekularë dhe herë herë paganë.

Në konkluzion, vlen që të citohet pasazhi i famshëm nga Nestori, i cili ka shkruar:

Është dëshira ime më e singertë që madje edhe duke më anatemuar mua ata të mund të shpëtojnë nga të blasfemuarit ndaj Perëndisë [dhe se ata të cilët shpëtojnë kësodore mund të rrëfejnë Perëndinë, të shenjtin, fuqiplotin, dhe të pavdekshmin, dhe të mos e ndërrojnë shëmbëlltyrën e Perëndisë së pakalbëzueshëm me shëmbëlltyrën e njeriut të kalbëzueshëm, dhe të mpleksin paganizmin me Krishterizmin... por se Krishti mund të rrëfehët se është në të vërtetë dhe në natyrë Perëndi dhe Njeri, duke qenë nga natyra i pavdekshëm dhe i pandikueshëm nga jashtë si Perëndi, dhe i vdekshëm dhe i ndikueshëm nga jashtë si Njeri – jo Perëndi në të dyja natyrat, sërish jo Njeri në të dyja natyrat. Qëllimi i urimit tim më të singertë është Perëndia qoftë i bekuar, qoftë në tokë dhe në qiell]; por për Nestorin, qoftë për të anatemimi; vetëm njerëzia le të flasin

për Perëndinë sikundërse unë lutem për ta që ata të flasin. Sepse unë jam me ata të cilët janë për Perëndinë, dhe jo me ata që janë kundër Perëndisë, të cilët me një shfaqje të përsë-jashtme të fesë qortojnë Perëndinë dhe e bëjnë atë që të reshtë së qenuri Perëndi.³²

Fjalët e Nestorit flasin vetë. Si ka të ngjarë vallë që dikush i cili e konsideron Marinë si nënë të perëndisë të pranojë që Perëndia Logos kaloi nëntë muaj në mitrën e një gruaje, u rrit si foshnjë, pati nevoja të plota njerëzore, i bëri thirrje Perëndisë me lutje përse e la në baltë: “O Perëndia Im, o Perëndia Im, përse më ke braktisur?”, dhe vdiq në kryq, të mohojë akuzat për idhujtari? Kjo ka qenë dhe ende është sfida dhe përpjekja e vërtetë e Krishterizmit popullor.

Kisha u orvat që ta zgjidhte këtë mister nëpërmjet formulës kalkedoniane të Jezuit sipas së cilës ai kishte një natyrë plotësisht hyjnore dhe plotësisht njerëzore. Ajo ishte thjesht një përpjekje për të zgjidhur një problem krishtologjik që vijonte prej kohësh, por në asnjë mënyrë, trajtë apo formë nuk ofroi ajo kategori logjike apo të kuptueshme për t’iu përgjigjur në mënyrë të pranueshme pyetjeve rreth personit të Jezuit apo vështirësive të brendshme relacionale. Faktikisht, më tepër u presupozua se sa u shpjegua që Krishti ishte në të njëjtën kohë një Perëndi i plotë dhe një njeri i plotë. Se çfarë lloj njeriu ishte ai kur ai nuk kishte natyrë mëkatore, kjo as nuk u adresua dhe as nuk u zgjidh. Humaniteti i tij nuk ishte as një humanitet i plotë si ai i qenieve njerëzore të zakonshme, dhe as hyjnisshmëria e tij si ajo e Atit. E gjithë kjo gjë, ç’është e vërteta, ishte një mish-mash apo pështjellim arrogant dhe jo teologji racionale.

Figura e Jezuit me dy krerë (një hyjnore dhe një njerëzore) është një figurë e çuditshme montruoze. Ajo është

³² G. R. Driver, L. Hodgson, editorë dhe përkth., *The Bazar of Heraclides Nestorius* (Oxford; New York: Clarendon Press, 1925), fq. 370.

edhe më e pakuptueshme dhe edhe më e ekspozuar ndaj pyetjeve dhe çudive më të mprehta se sa madje edhe pozicionet docetike apo monarkiane. Është e pamundur që të përcaktohet logjikisht vija ndarëse midis Perëndisë dhe Njeriut ndërkohë që këmbëngulet mbi unitetin e tyre, sikundërse pohon dogma tradicionale. Për shembull, kush e përcakton se kur vepron Perëndia në Jezui dhe kur njeriu në Jezui po i orienton veprimet e tij? Nuk ka një udhëzim të duhur dhe as ndonjë formulë specifike të dhënë nga Shkrimet e Shenjta. Shpirti i Shenjtë është ndrydhur dhe bishtënuar kaq shpesh nga perandorë dhe politikanë të Kishës pa dallim sa që pretendimet për providencën e tij abstrakte nuk kanë asnjë kuptim të vërtetë në këtë drejtim. A është figura që vdes në kryq Jezui njerëzor apo Jezui si Perëndi? Në qoftë se figura që vdiq në kryq ishte Jezui njeri, atëherë shpëtimi nuk është i plotë. Formula kalkeдонiane ishte teologjikisht po aq problematike sa edhe formulat e mëhershme krishtologjike, në mos edhe më tepër. Jezui njerëzor historik u shpall se kishte dy natyra të dallueshme, si njerëzore e përsosur ashtu dhe hyjnore e përkryer, të unifikuara në një person teantropik, Logosi, Biri i Perëndisë. Krahas kësaj, ai ishte ndryshe nga qeniet e zakonshme njerëzore për shkak se ai ishte i pamëkatë. Kjo kontradiktë të lë pa fjalë! Jezui është njeri, por jo si njerëzit. Në qoftë se personi i Krishtit përbëhet nga dy natyra, dy vullnete, por në realitet është identik me natyrën dhe dijen hyjnore dhe jo me natyrën njerëzore, atëherë një njeri është plotësisht i përligjur që të pyesë njëloj siç ka bërë Maurice Wiles sa i përket asaj se sa i vërtetë është ky humanitet dhe “sa vërtetësisht njerëzor cilësohet si i tillë një vullnet njerëzor?”³³

³³ John Hick, ed., *The Myth of God Incarnate* (Philadelphia: The Westminster Press, 1977), fq. 5.

Megjithatë, pavarësisht nga dobësia e saj inherente, koncepti kalkedonian i një qenieje të njësuar me dy krerë apo natyra (njerëzore dhe hyjnore) ka mbetur doktrina zyrtare e Ortodoksisë së krishterë deri në kohërat e sotme. Bota ende nuk ka parë një teolog apo një filozof i cili mund të zgjidhë këto kontradikta dhe të shpjegojë në terma të kuptueshëm doktrinën kalkedoniane të personit të Krishtit. Në qoftë se s'mund ta zgjidhësh problemin, atëherë thjesht pranoje atë ashtu siç parashtrohet. Ky është besim në kurriz të logjikës njerëzore dhe përpikmërisë intelektuale.

Jologjikja, e pamundura, kontradiktorja nuk mund të përligjet në emër të paradoksit, kjo është një fyerje për inteligjencën njerëzore; Besimi është parashtrim i të Vërtetës, dhe duhet të substancohet nga faktet, ai nuk mund t'i krijojë ato. Të fshihesh pas mjegullnajave të misterit, besimit të verbër, misticizmit, përshpirtshmërisë dhe/apo providencës së Shpirtit të tjera..., do të thotë ta bësh absurditet shkrimin e shenjtë dhe thjesht të krijosh drojë për atë që i bën homazh një mentaliteti primitiv dhe besëtyt. Më tutje, është prerogativë e besimit që të bëhet i disponueshëm për të gjithë dhe jo vetëm për disa pak të zgjedhur, të aftë të kuptojnë gjarpërimet intelektuale të doktrinave të bazuara në mister. Në realitet, historia e dogmës trinitariane është kaq e nginjur me intrigë politike, me nevojat mbizotëruese të Shtetit, me elementë shfrytëzues që lëvizin në korridoret e pushtetit e kështu me radhë, sa që shkrimi i shenjtë duket se ka qenë në një pozicion më të dobët në raport me leverdinë politike. Dhe gjurma monolite e doktrinës ka ekzistuar për aq gjatë sa që sot e tëra merret si e mirëqenë. Fakti është se në Trinitet ne kemi ose parashtrimin e të vërtetës jologjike, ose, ajo që nuk guxohet të kuptohet, herezi dhe skandal teologjik të magnitudës më të madhe. Nuk ka rrugë të mesme.

Përgjatë gjithë historisë së tyre, të krishterët janë përpjekur që të shpëtojnë Perëndinë transhendente nga korporaliteti dhe antropomorfizmat, por dëshira e tyre për shpëtim mjaft shpesh ka rezultuar në të kundërtën. Kjo ka të ngjarë që të ketë qenë një ndër faktorët që bënë që versioni islamik i transhendencës dhe monoteizmit, vëren K. Armstrong, të përhapej me shpejtësi të mahnitshme në të gjithë Lindjen e Mesme dhe Afrikën e Veriut. Shumë prej të konvertuarve entuziastë në këto toka (ku Helenizmi nuk ishte në terrenin e tij) i kthyen të lehtësuar shpinën Trinitarianizmit grek, që shprehte misterin e Perëndisë në një të folme që ishte e huaj për ata, dhe adoptuan një nocion më semit të realitetit hyjnor.³⁴

³⁴ Karen Armstrong, *A History of God: The 4000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam* (New York: Ballantine Books, 1994), fq. 131.

KAPITULLI I KATËRT

Antropomorfizmi dhe Kur'ani

Në Islam, Zoti është i vetëm: transhendent dhe madhështor! Ky besim shënohet nga një monoteizëm strikt dhe etik në mënyrë të pakompromis, duke shënjuar Njëshmërinë, Unitetin, Unikalitetin dhe Transhendencën absolute të Zotit, në kuptimin e tij më të lartë dhe më të kulluar, dhe që formalisht në mënyrë të paekuivok eliminon të gjitha nocionet e politeizmit, panteizmit, dualizmit, monolatriisë, henoteizmit, triteizmit, trinitarianizmit, dhe ç'është e vërteta çdo postulum apo konceptim të pjesëmarrjes së personave të tjerë në hyjnishmërinë e Zotit. Kësisoj, është një e vërtetë gjithëpranuar se Islami i rrymës kryesore ka theksuar gjithnjë transhendencën dhe unitetin absolut të Zotit, duke shmangur kështu nocionet korporale, apo trupore, dhe shëmbëlltyrat antropomorfike të qenies së Tij. Megjithatë, ky kuptim i transhendencës nuk është abstrakt në sensin filozofik të termit pasi në Kur'an përdoren shumë shprehje poetike për të përcaktuar një lloj modaliteti hyjnor e megjithatë të mjegullt sa i përket Zotit, si për ta bërë hyjninë transhendente imanente dhe të gjallë, dhe për të lënë shteg për sigurimin e mundësive të bollshme për të zhvilluar një marrëdhënie kuptimplotë me Atë. Ky modalitet i mjegullt është tejet i mjaftueshëm për të përmbushur nevojat komunikuese njerëzore. Ka pak shprehje kur'anore, të cilat, në qoftë se merren absolutisht literalisht, mund të çojnë në perceptime lehtësisht antropomorfike të Hyjnisë, dhe këto shprehje në dukje antropomorfike kanë qenë qendra e debatit për teologët muslimanë për shekuj me radhë. Prandaj, frazat që i referohen 'dorës', 'fytyrës' e 'syve' të

Zotit, ndonëse shumë të pakta në numër, merren si mistere nga shumica e dijetarëve muslimanë dhe ose pranohen ashtu siç janë me shqiptimin shoqëruar *bila kejf* (literalisht, “pa si”, por figurativisht si “në një mënyrë që i shkon për shtat madhështisë dhe transhëndencës së Tij”) ose si të interpretuara metaforikisht. Pranimi *bila kejf* i këtyre frazave shoqërohet gjithnjë me mohimin absolut të ndonjë ngjashmërie midis Zotit dhe krijesave të Tij (antropomorfizmit) dhe me theksin e përsëritur mbi tjetërsinë dhe transhëndencën hyjnore të Zotit. Nënshtrimi i plotë ndaj vullnetit moral të këtij Zoti transhendent dhe unik është Islam.

Transhëndenca hyjnore është thelbi i kumtit kur’anor. Botëkuptimi kur’anor e ndan realitetin në dy areale gjenerike, Zoti dhe jo-Zoti. Zoti është Krijuesi i Përjetshëm dhe asgjë nuk i përngjason Atij. Ai mbetet përjetësisht Tjetri transhëndental i çlirët nga çdo përngjasim, ngjashmëri, ortakëri apo bashkëlidhje. Ai është ajo qenie unike që vetëm Ai mund të quhet Realiteti dhe Qenia, pasi gjithçka tjetër, me përjashtim të Tij, e merr realitetin, ekzistencën dhe qenien e saj nga Ai. Allahu, fjala në arabisht për Zot, është semantikisht fjala me fokusin më të lartë në Kur’an. Botëkuptimi kur’anor është teocentrik deri në palcë. Ontologjikisht, asgjë nuk mund të jetë e barabartë apo e kundërvënë me Atë. Ai gjithnjë mbetet Tjetri transhendent i cili kryeson mbi të gjithë sistemin e ekzistencës si Sunduesi dhe Krijuesi i saj. Gjithçka tjetër përpos Tij është krijesë e Tij dhe qëndron inferiore ndaj Tij në hierarkinë e qenies.

Areali i dytë përbëhet nga gjithçka tjetër me përjashtim të Zotit. Ky është rendi i kohë-hapësirës, krijimit dhe përvojës. Ontologjikisht, këto dy rende ngelin gjithnjë të tjetërllojshme. Krijuesi as nuk zbret në arealin e hapësirë-kohës dhe të eksperiencës për t’u bashkuar, mishëruar, përhapur dhe mpleksur me krijesat dhe as krijesat nuk mund të

ngjiten për t'u bashkuar apo mpleksur ontologjikisht me Krijuesin. Ai ngelet gjithnjë Tjetri transhendental krejtësisht sublim. Ky është koncepti kur'anor i Unitetit hyjnor. Ky është filli që përshkon të gjithë korpusin kur'anor si thelbi i kumtit kur'anor. Të gjitha konceptet, idetë dhe ideologjitë kur'anore janë të ndërthurura së bashku për të identifikuar me saktësi, elaboruar dhe përshkruar këtë doktrinë të Njeshmërisë, Unitetit dhe Transhendencës së Zotit, dhe për ta inkurajuar njerëzimin që të vendosë një marrëdhënie kuptimplotë dhe të drejtë me Atë. Në Kur'an ka një theksim mjaft të fortë të Njeshmërisë, Unitetit, dhe Unikalitetit të Zotit. Fuqiplotë saqë asnjë gurë nuk duket se lihet pa u përmbysur për ta bërë këtë të qartë si kristali, madje edhe për një lexues sipërfaqësor. Krahës kësaj, koncepti kur'anor i "Monoteizmit" nuk është progresiv as ambig. Nuk është as pëshqjellues e as kontradiktor. Është monoteist dhe teocentrik deri në vetë përkufizimin e fjalës. Është negativ, afirmativ, racional, normativ dhe me shpjegim të vetvetishëm.

Monoteizmi kur'anor nuk fillon me monolatrinë apo me afirmimet e ekzistencës apo Njeshmërisë së Hyjnisë. Ai fillon duke mohuar absolutisht të gjitha konceptet, llojet, idetë, kuptimet dhe iluzionet e hyjnishmërisë apo të qenit kryezot me përjashtim të Atij që është Një dhe i vetmi Hyjnor. Fillon me Kredon e Islamit, *La ilahe il-l' Allah*, shehadetin apo dëshminë, që rrjedh nga vetë Kur'ani. I gjithë Kur'ani është një komentari i këtyre katër fjalëve, apo si një amplifikim i tyre. Pjesa e parë e kësaj deklarate, *La ilahe*, mohon ekzistencën e ndonjë perëndie të rremë dhe dënon devotshmërinë dhe adhurimin e rremë të këtyre zotave, si dhe idetë false të vartësisë ndaj tyre. Dëshmia e besimit (shehadeti) është një angazhim për monoteizëm transhendental radikal.

Nëpërmjet pjesës së parë të shehadeetit, ekzistenca si edhe realiteti i çdo perëndie dhe objekti adhurimi mohohet në mënyrë absolute. Me një “Jo” buçitëse, të gjitha aluzionet e shumësisë, vetë-mjaftueshmërisë, të qenurit kryezot dhe hyjnishmërisë shpartallohen menjëherë. Fjala e tretë e dëshmisë *il-la* është hallka lidhëse dhe istmushi ndërmjet asaj që mohohet dhe asaj që afirmohet. Gjithçka që mohohet përfundimisht restaurohet nga fjala e katërt, Allah. Kjo do të thotë se nuk ka asnjë realitet, asnjë zot, asnjë të vetëmjaftueshëm me përjashtim të Allahut, Realitetit të vërtetë.

Pjesa e dytë e shehadeetit përmban një konkluzion imediat mbi misionin dhe pejgamberinë e Muhamedit s.a.a.s.³⁵ Ajo thotë, *Muhamedun Resul Allah*, “dhe Muhamedi është i Dërguari i Zotit.” Realiteti i vërtetë është shpallur historikisht nëpërmjet misionit dhe pejgamberisë së Muhamedit. I Dërguari Muhamedi është mishërimi i mesazhit hyjnor dhe jo një pasqyrim i Personit hyjnor. Në Kur’an, formula islame unitariane me formën e saj *La ilahe* përsëritet 412 herë. Kjo krahas formave të tjera të shumta (23 formula të ndryshme) që Kur’ani përdor për të mohuar të qenit kryezot apo hyjnishmërinë në çdo formë apo mënyrë. Shqiptimi i kësaj dëshmie është shqiptim i Njëshmërisë, Unikalitetit dhe Transhendencës së Zotit. Ndoshta, kjo është arsyeja përse ajo është përmendur në Kur’an dhe në Traditat Pejgamberike (Sunet) më shpesh se çdo frazë tjetër.

Kur’ani e refuzon kategorikisht konceptin e krishterë të Trinitetit apo të ndarjes së personave në Kryezot. Kur’ani thotë se ka ardhur si një korrigjues i teprimeve hebraike dhe të krishtera kundër Zotit. Tradita e krishterë pretendonte se kishte besuar në monoteizëm, por, për Kur’anin, dogma e krishterë e Trinitetit dhe mishërimit ishte një

³⁵ *Sal-la Allahu ‘alejhi ue sel-lem*. “Paqja dhe mëshira e Zotit qofshin mbi të.” Thuhet sa herë që përmendet emri i Profetit Muhamed.

shkelje e qartë e unitetit dhe transhendencës hyjnore. Vlen të vihet në dukje se këto deklarime kur'anore refuzojnë me gjithësej si interpretimet agustiniane ashtu dhe kapadokase të Trinitetit. Kur'ani fajëson dogmën e krishterë për njollosje të arealit transhental me sferën utilitare të dëshirës dhe nevojës. Bibla si edhe kuptimi judeo/krishterë i Zotit kishte lënë probleme të shumta pa zgjidhje, dhe përshkrimi kur'anor erdhi për të pastruar kuptimin e pështjelluar, të njollosur, madje edhe mistik të Hyjnores që përmbahej në ide si mishërimi, korporalizmi, dhe antropomorfizmi fizik i Zotit, të cilat ishin bërë mbizotëruese. Teologjia monoteiste nuk është aspak e re në historinë e traditave fetare perëndimore. Pavarësisht nga kjo, monoteizmi rigoroz i Islamit ofron zgjidhje karakteristike për problemet e vështira dhe delikate të natyrës së Zotit, vullnetin e lirë dhe paracaktimin, marrëdhënien e të mirës me të keqen (teodicia), dhe për arsyen e shpalljes. Këmbëngulja islame mbi transhendencën absolute dhe njësinë e përsosur të Zotit është mjaft e dallueshme në gjirin traditave semite.

Krahas këmbënguljes mbi njësinë, unicitetin dhe transhendencën e Zotit, duke e afirmuar këtë në mënyrë të përsëritur, Kur'ani sulmon në mënyrë agresive të gjitha format e idhujtarisë, monolatrisë dhe politeizmit. Shirku, akti i të bërit të diçkaje apo ndokujt ortak me Zotin, është sipas Kur'anit, i vetmi gjynah i pafalshëm. Veç paralajmërimeve të tmerrshme kundër shirkut, Kur'ani ka mohuar me forcë ekzistencën e zotave apo hyjnive të tjera përpos të Plotfuqishmit. Për rrjedhojë, perënditë e adhuruara krahas Allahut nuk janë asgjë tjetër vetëm se trillime njerëzore që nuk kanë një realitet të vetin të pavarur, duke mos qenë asgjë më tepër se sa një produkt i imagjinatës së adhuruesve të tyre. Askush nuk zotëron asnjë grimcë fuqie apo aftësie për t'u bërë dobi qenieve njerëzore përpos me lejen e Zotit.

Kur'ani ka hedhur poshtë kategorikisht të gjitha llojet e politeizmit, henoteizmit dhe asociacionizmit, krahas afirmimit energjikisht të tjetërsisë transhendentale dhe të qenit Kryezot të Zotit Një. Në Kur'an, pikërisht sikundërse koncepti i *tevhid*-it paraqitet me argumente të forta dhe bindëse, në mënyrë të ngjashme ato të politeizmit, henoteizmit dhe asociacionizmit refuzohen me evidenca të fuqishme dhe të pakontestueshme. Kur'ani nuk e kufizon veten në pohime të thjeshta për Njësinë, Unitetin, dhe Sovranitetin absolut të Zotit. Ai përdor argumente të larmishme, si logjike ashtu dhe kozmologjike, për të substancuar pretendime të tilla. Kur'ani përmban një larmi metodash, procesesh, teknikash, procesesh mendimi dhe kategori konjitive për të argumentuar deri në fund e pa ndërdyshje unikalitetin e Zotit të Plotfuqishëm. Ai mbron një koncept tashmë vetë-shpjegues dhe bindës me masa dhe parametra shtesë si për të mos i lënë shteg asnjë dyshimi apo përshtjellimi në lidhje me të. Duke qenë se besimi në një monoteizëm strikt është akti primordial që lypset për shpëtimin e njerëzimit në tërësinë e tij, Kur'ani e paraqet një besim të tillë në një mënyrë mjaft të thjeshtë, të drejtpërdrejtë dhe logjike. Pasazhe të panumërta kur'anore që ravijëzojnë këtë besim janë kaq të thjeshtë dhe të qartë saqë nuk nevojitet asnjë ndihmë e jashtme për elaboruar argumentin që ato theksojnë. Ato janë vetë-shpjegues dhe të vetë-mjaftueshëm në këtë drejtim. Ato janë gjithashtu koherente, sistematike dhe metodike. Ndryshe nga Dhjata e Vjetër, në Kur'an nuk ekziston asnjë shtresë e shpalljes progresive apo evolucionale ose tendenca konfliktuale. Monoteizmi kur'anor është tërësor, transhental, unik dhe sistematik deri në palcë. Ky unitet i jashtëm si dhe i brendshëm i Zotit përshkruhet në Islam nëpërmjet fjalës *et-tevhid*.

Kur termi *tevhid* përdoret për t'iu referuar Zotit Fuqiplotë, ai nënkupton realizimin e njësisë dhe transhëndencës hyjnore në të gjitha veprimet e njeriut drejtpërdrejt ose tërthorazi të ndërlidhura me Zotin. Ai është besimi se Allahu është Një dhe Unik, pa ortak në mbizotërimin e Tij dhe veprimet e Tij (*rububuijeh*), Një pa ngjasim në esencën dhe atributet e Tij (*el-esma' ve's-sifat*), dhe Një pa rival në hyjnishmërinë e Tij dhe në adhurim (*uluhijeh el-'ibadeh*). Lëmia, apo shkenca, e *tevhidit* shtillet rreth këtyre tre elementëve përbërës aq sa lënia jashtë e ndonjëres prej këtyre kategorive, që herë herë mbivendosen, do të anulonte esencën dhe misionin e kësaj lëmie si dhe të kredos. Këto tri kategori të *tevhidit* ndonjëherë përmenden si *Tevhid el-Dhat* (Uniteti i Qenies), *Tevhid 'us-Sifat* (Uniteti e Atributeve) dhe *Tevhid 'ul-Ef'al* (Uniteti i Veprimeve). Uniteti i Zotit, sipas Kur'anit, nënkupton se Zoti është Një Absolut në personin (*dhat*) e Tij, Një Absolut në atributet (*sifat*) e Tij dhe Një Absolut në veprat e Tij (*ef'al*). Njëshmëria e personit të Tij do të thotë se nuk ka as pluralitet të perëndive, as pluralitet të personave në Kryezot; Njëshmëria e attributeve nënkupton se asnjë qenie tjetër nuk zotëron një apo më shumë prej attributeve Hyjnore në sensin absolut; Njëshmëria e Tij në vepra nënkupton se askush nuk mund të bëjë punët që Zoti ka bërë, apo që Zoti mund të bëjë. Këtu mund të shtohet se kjo ndarje me tri pjesë e *tevhidit* i detyrohet Kur'anit për origjinën e saj, pasi lënda e saj është krejtësisht Kur'anore, ndonëse emrat specifikë të përmendur më sipër kanë rezultuar nga ekzpoze të mëvonshme teologjike.

Në Judaizëm dhe Krishtërim, konceptimi i Zotit është në një masë më të madhe apo më të vogël i lidhur me kufizimet e krijesave të Tij, sikundërse kemi mëtuar në kapitujt e mëparshëm. Islami proklamon prerazi se Zoti Fuqiplotë, Zoti Transhendent dhe i Lartësuar dhe Furnizuesi, apo

Mbajtësi, i gjithçkaje që ekziston, është i lartësuar nga të pasurit e ndonjërin prej attributeve të krijesave që i janë mveshur Atij nga njeriu. Ai nuk është i ndrydhur nga ndonjëri prej kufizimeve të qenieve njerëzore apo ndonjëres prej krijesave të Tij. Ai nuk ka as formë as trup, as cilësi, tipare, apo karakteristike trupore apo fizike. Më saktë, Atributet e tij janë të pafundme dhe absolute. Ato janë mbi çdo lloj kufizimi, mangësie, apo e mete, siç do të ishte pasja e një fillimi dhe e një fundi, të qenit i lindur apo të lindi kënd, të pasurit e dimensioneve fizike, të pasurit e nevojave siç janë të ushqyerit, të qetësuarit, apo pasja e pasardhësve, etj... Ai është Ai i Cili i jep dimensione dhe karakteristika të tilla krijimeve të Tij, ndërkohë që nuk ka asgjë prej tyre as në shkallën më të vogël.

Dimensioni i tretë i *tevhidit* i drejtohet specifikisht kompromentimeve judaike dhe të krishtera të transhendencës hyjnore. Judaizmi, Krishterizmi dhe Islami përbëjnë çaste të njëpasnjëshme të ndërgjegjes semite në marshimin e tyre të gjatë përgjatë historisë si mbartës të një misioni hyjnor mbi tokë. Duke e identifikuar veten me kumtin original e të kulluar që Zoti ia zbriti njerëzimit, Islami ngrihet si një element korrigjues, duke e parë si të metë konceptimin judaik dhe atë të krishterë të Zotit si dhe portretizimin që ata i kanë bërë Atij, sikundërse konturohen këto në dokumentet historike që dy besimet në fjalë i pranojnë si shkrime të shenjta. Islami i mban këto dokumente si përgjegjëse për kompromentimin e transhendencës hyjnore, dhe, për rrjedhojë, se kanë kryer gabimin më të rëndë ndaj ndërgjegjes semite.

Islami akuzon se marrëdhënia që Judaizmi pretendonte se e mbante lidhur Zotin me “Popullin e Tij të Zgjedhur” e shtrëngonte Atë që t’u jepte atyre favore pavarësisht nga imoraliteti i tyre, mjerimi i tyre dhe kryeneçësia e tyre

(Deuteronomi 9:5-6). Një zot “i lidhur”, i lidhur në çfarëdo sensi apo mase, nuk është Zoti transhendent i Abrahamit dhe Moisiut. Në mënyrë të ngjashme, Islami fajëson Krishterizmin se ka keqkonceptuar rëndë unitetin hyjnor duke e riformuluar atë si një Kryezot trepjesësh, duke përdorur stratagemën e mishërimit si përligjje për të kryer teprime kundër Zotit dhe për të vendosur kufizime të panumërta mbi Të. Përmbledhtazi, një hendek i gjerë i diferencave konceptuale në lidhje me doktrinën e transhendencës hyjnore ekziston dhe ndan Islamin si nga Judaizmi ashtu dhe nga Krishterizmi.

Islami nënvizon se Zoti, me vetë përkufizimin e realitetit të Tij, nuk mund të jetë thjesht një lloj qenieje e mbinatyrshme apo mbinjerëzore, që drejton punët botësore nga qiejt ndërkohë që njëkohësisht ka atribute, nevoja, dhe cilësi të krijesave. Sepse Zoti nuk është asgjë më pak por Krijuesi, zanafilluesi dhe Trajtëdhënësi i këtij universi të gjerë, Ai i Cili e mban atë në funksionim në përputhje me urtësinë, dijen, dhe *master-planet* e Tij të pafundme. Zoti transhendon pafundësisht çdo gjë që mendja njerëzore ka të ngjarë të perceptojë apo të kuptojë, apo që shqisat rrokin, imagjinojnë apo shpjegojnë. Zoti është mbi çdo ngjasim apo krahasueshmëri me ndonjë prej krijesave të Tij. Ky theks i veçantë mbi transhendencën Hyjnore është ajo për të cilën është projektuar kategoria e tretë e *et-tevhid*. Zoti është Një në Emrat dhe Atributet e Tij. Emrat, Veprimet dhe Atributet e Tij tejkalojnë emrat, veprimet dhe atributet njerëzore po aq sa Qenia e Tij tejkalon qeniet e tyre. Krijuesi Absolut transhendon tërësisht veprimet dhe atributet relative të krijesave të Tij. Kjo nënkuptohet në pohimin e parë të kredis (besimit) islame se “Nuk ka zot tjetër përveç Allahut”. Krahas të qenit një mohim i të gjithë ortakëve të Zotit në adhurimin, sundimin dhe të qenit e Tij gjykatës i universit,

ajo gjithashtu përmban një mohim të mundësisë që çdo krijesë të përfaqësojë, personifikojë, apo në ndonjë mënyrë apo formë të shprehë Qenien hyjnore. Kur'ani parashkruan kriterin fundamental transhendental në ajetet e mëposhtme: *“Nuk ka asgjë që t'i përngjasojë Atij”* (42:11). *“Dhe askush nuk është i ngjashëm me Atë”* (112:4). Ndërkohë që vendos parimin fundamental të tjetërsisë hyjnore nëpërmjet fjalëve *“asgjë nuk është e ngjashme me Atë”*, pasazhi gjithashtu vendos bazën për një modalitet të mundshëm hyjnor. Zoti Një dhe Unik është më i Mëshirshmi, i Dhembshuri. Dija e Tij shtrihet në gjithçka të dukshme dhe të padukshme, të tashme dhe të ardhme, të afërt e të largët, në qenie dhe jo në qenie: në fakt, këto kontraste relative nuk i zbatohen edhe Zotit Absolut gjithashtu. Ai është i panjohshëm në qenien e Tij e megjithatë i njohshëm nëpërmjet Emrave dhe Atributeve të Tij. Këto Emra dhe Atribute të bukura janë i vetmi burim dhe e vetmja bazë e një modaliteti të mundshëm hyjnor. Kjo është ndoshta arsyeja përse Kur'ani dhe Hadithi kanë marrë përsipër që të fiksojnë kufijtë e këtij modaliteti (Emrat e Bukur të Allahut) për të shmangur pështjellimin dhe ekzagjerimet.

Është ky nocion i transhendencës absolute të Zotit që është pasqyruar në artin dhe gjuhën islame si edhe në shumë aspekte të tjera qytetërimit dhe kulturës islame. Islami është, dhe gjithnjë ka qenë, parreshtur syçelë, vazhdimisht vigjilent ndaj çdo korporaliteti, antropomorfizmi apo çdo forme të krahasueshmërisë, ku hyjnorja injektohet me jo-hyjnore. Ndryshe nga arti i krishterë, dhe në disa raste arti judaik, arti islam ka shmangur gjithnjë shëmbëlltyrat shqisore, pëshkrimet antropomorfike apo portretizimet trupore të Zotit në të gjitha vendet dhe kohët. Asnjë xhami nuk ka pasur ndonjëherë ndonjë objekt, përshkrim, apo statujë madje edhe larg e larg të lidhur me hyjnishmë-

rinë. Të njëjta masa rigoroze janë marrë sa i përket gjuhës islame. Diskursi teologjik islam (e folura rreth Zotit) shtillet rreptësisht përreth terminologjisë kur'anore, pavarësisht nga ekzistenca e diversiteteve të stërmëdha gjeografike, linguistike, kulturore dhe etnike që shtrihet në gjithë botën muslimane, dhe që në fakt që shërben si një ndërlidhje midis tyre.

Et-Tevhid, me gjithë theksin e tij të shumëfishtë, nuk ka për qëllim thjesht të lartësojë Zotin dhe t'i këngëzojë lavdive të Tij. Ai gjithashtu nuk ka për qëllim që të pretendojë marrëdhënie të posaçme private me Zotin, të gëzohen privilegje të veçanta në emër të Tij apo të theksojë epërsi mbi krijesat e Tij. Asnjëri prej këtyre elementëve nuk është i nënkuptuar në kuptimin kur'anor të monotezimit. Ai është një përgjegjësi dhe jo një privilegj. Ai ka për qëllim që të krijojë reagimin e duhur tek njeriu, reagim ky që është thelbësor për të inkurajuar njeriun që të punojë drejt transformimit të shoqërisë njerëzore të kohës dhe hapësirës në përputhje me rregullat morale hyjnore. Uniteti i Zotit çon në unitetin e krijimit të Tij. Asnjë superioritet nuk jepet bazuar mbi origjinën, etnicitetin, ngjyrën, kredon apo statusin financiar ose shoqëror. Të drejtat themelore të njeriut si dinjiteti, liria, barazia dhe drejtësia u jepen universalisht të gjithë njerëzve për të shkak të humanitetit të tyre. Një marrëdhënie e drejtë me Zotin është i vetmi garantues i një marrëdhënieje të drejtë dhe të paanshme ndërmjet njerëzve. Një lidhje me bazë dashurinë midis njeriut dhe Zotit të tij do të garantojë një shoqëri njerëzore që ka në thelb përkujdesjen dhe që është e mbujtur moralisht.

Në krahun tjetër, çdo kuptim i gabuar se kush është Zoti, apo një marrëdhënie e gabuar me Atë, do të shkaktojë një mungesë ekuilibri në marrëdhëniet njeri-njeri. Monoteizmi transhendental islam, në qoftë se kuptohet siç duhet dhe

aplikohet në frymë, mund të autorizojë një shoqëri njerëzore etikisht të ekuilibruar dhe që ka në thelb përkujdesjen. Ai është i rrënjësuar në përgjegjësinë njerëzore, përgjegjësinë socio-politike dhe ekonomike dhe në drejtësinë universale.

Krahas kësaj, koncepti kur'anor i monoteizmit transhendent nuk është evolucionar. Ai është orgjinal dhe universal. Kur'ani i jep këtij të kuptuari moralist të monoteizmit një dimension universal duke theksuar se ky ishte i njëjti mesazh që iu shpall të gjithë profetëve dhe kombeve që nga fillimi i kohës. *"Sepse Ne pa dyshim dërguam në gjirin e çdo populli një të Dërguar, (me Urdhërin)", "Shërbeji Allahut dhe qëndroi larg Ligësisë"* (16:36). Mesazhi është i pakohë, i pandryshuar dhe universal. Kështu, Noah për shembull, njëri nga më të lashtët e të dërguarëve, u dërgua te populli i tij me mesazhin: *"Adhuroni Allahun! Ju nuk keni zot tjetër përveç Tij"* (7:59). Të gjithë ferrëfyesit dhe të dërguarit e mëvonshëm të Zotit morën dhe përcollën të njëjtin mesazh (7:65-93). Kjo temë shfaqet mjaft shpesh në Kur'an. Dhjetë Urdhëresat që iu dhanë Moisiut u përsëritën nga Jezui mbi Mal dhe u ritheksuan (të paktën, pjesa më e madhe e tyre) nga Muhamedi në Kur'an. *Shalome*-ja e hebrenjve fillestarë është Selami dhe Islami i Kur'anit. Mesazhi fillestar i shpëtimtimit i Jezuit nuk ishte asgjë tjetër pos "ndiq urdhëresat". Ne, si rrjedhojë, mund të themi se "Duaje Zotin tënd dhe duaje fqinjin tënd" është esenca e kësaj ndërgjegjeje monoteiste universale.

Fjala "Islam" do të thotë nënshtrim dhe paqe: nënshtrim ndaj vullnetit moral të Zotit Një dhe Transhendent, dhe paqe me Krijuesin dhe krijesat e Tij. Islami pretendon se është në unison me mesazhet origjinale të të dërguarëve Moisi dhe Jezu, por i kritikon nocionet historike judaike dhe të krishtera rreth hyznisë. Konceptimet antropomorfike të Jahves (Zotit) që gjenden në Biblën hebraike dhe besimi i

Krishterizmit në një Zot trepjesësh janë të dyja të papranueshme për Islamin pasi ato shihen se kanë kompromentuar unitetin dhe transhendencën e Zotit. Shkrimi i shenjtë islam, Kur'ani, në njërin rrafsh, besohet se është shpallur si një masë korrigjuese, për të ndrequr jo vetëm konceptimet politeiste rreth Zotit, por gjithashtu për të qartësuar dhe ndrequr kompromentimet judaike dhe të krishtera sa i përket transhendencës së Zotit. Islami identifikon burimin e këtij kompromentimi në shtrembërimin (si të qëllimshëm ashtu dhe të paqëllimshëm) historik të shpalljeve të mëparshme dhe pretendon se e ka rregulluar këtë problem nëpërmjet shpalljes së Kur'anit, duke e rikthyer në dëlirësinë zanafillore kumtin që ishte korrumpuar dhe gërryer me themel. Islami gjithashtu pretendon se ka shmangur gabimet historike që çuan në përzierjen apo ndërshtënien e fjalëve njerëzore me fjalën e Zotit. Përnjëmend, ky besim i cilëson autenticitetin historik, dëlirësinë tekstuale dhe konservimin solemn të shkrimit të shenjtë origjinal si pika kyçe mbrojtëse për të garantuar dhe ruajtur transhendencën e Zotit dhe perceptimin e saktë të Tij nga ana e njerëzimit.

Pavarësisht nga theksi i tij i fortë mbi transhendencën, unikalitetin, dhe paqasshmërinë, apo parritshmërinë, e Zotit, ndonjëherë madje edhe deri në pikën e xhelozisë, Kur'ani përmban vetëm disa pak ajete, stili disi piktoresk i të cilëve, në qoftë se do të merren absolutisht fjalëpërfjalë, mund të dukeshin se i mveshin Zotit attribute apo akte të caktuara njerëzore. Ky grup ajetesh shpeshherë përkufizohet si *muteshabih*, që do të thotë ajete “ambige”, në kundërdallim me ajetet e emërtuara *muhkem*, kuptimi i të cilëve është i ngulitur dhe i përcaktuar qartë. Ky grup ajetesh ambige ka qenë subjekt i një polemike të madhe ekzegjetike si dhe teologjike në mendimin e mëvonshëm teologjik islam. Ndonëse muslimanët e rrymës kryesore kanë mohuar dhe

refuzuar çdo konceptim antropomorfik të Zotit, individë dhe sekte të caktuara kanë rënë pre e një konceptimi lehtësisht antropomorfik të Hyjnisë.

Këtu duhet nxjerrë në pah se tendenca antropomorfike që po diskutojmë këtu nuk është as e vrazhdë e as me ngjyra të forta; dhe as nuk bëhet fjalë, për më tepër, për një problem të korporalizmit absolut dhe antropomorfizmit fizik. Më saktë, ajo që kemi është një lloj i antropomorfizmit relativisht të rafinuar, i cili ka hyrë vjedhurazi në mendimet e tradicionalistëve të caktuar, si Mukatil ibn Sulejmani, dhe të disa figurave shí'ite të hershme, si Hisham ibn Hakemi. Pavarësisht nga tendenca e tij literaliste, Mukatili i interpretoi metaforikisht shumë fraza kur'anore që mund të kishin çuar në përshkrime trupore të Zotit në qoftë se ato do të merreshin literalisht. Si rrjedhojë, edhe rasti i korporalizmit të pretenduar të Mukatilit lyp një shqyrtim të mëtejshëm, pasi natyra polemike e burimeve ku ne mësojmë në lidhje me pikëpamjet e tij të supozuara si korporale qëndron në themel të mosqenit të besueshme të këtyre burimeve. Ekzgjegjeza e tij e Kur'anit, që sot është e disponueshme, e paraqet atë në një mënyrë të ndryshme. Sipas Hishamit, Zoti ka një trup, por një trup të ndryshëm nga trupat e tjerë, që do të thotë se mes trupit hyjnor dhe atyre jo-hyjnorë nuk ka asnjë përngjasim apo ngjashmëri. Përkrahësit e këtij antropomorfizmi të supozuar e racionalizuan spekulimin e tyre me supozimin se, sikundërse të gjitha gjërat që ekzistojnë kanë trup, argumenti që Zoti ekziston mund të bëhet nëpërmjet të mveshurit Atij një trup, por një trup që sigurisht është i ndryshëm nga trupat e tjerë.³⁶ Vështirë se mund të thuhet që këtu jemi në arealet e antropomorfizmit të dukshëm, pasi në asnjë mënyrë apo

³⁶ Binyamin Abrahamov, *Anthropomorphism and Interpretation of the Qur'an in the Theology of al-Qasim ibn Ibrahim* (Boston: Brill, 1996), fq. 3.

formë këta teorizues nuk e kanë krahasuar Zotin me krijesat e Tij dhe as nuk kanë fshirë krejtësisht vijën ndarëse midis arealit hyjnor dhe atij jo-hyjnor. E vetmja gjë për të cilën ata janë fajëtorë është se në dukje kanë turbulluar paksa linjat rigorozë të demarkacionit që ndajnë dy arealet në fjalë, dhe kjo gjerësisht për shkak të tendencës së tyre me prirje kah literalizmi dhe një sens i nevojës për të vërtetuar ekzistencën e Zotit. Rezultati i këtij spekulimi plot me të meta ishin kritikët e forta nga ana e muslimanëve të rrymës kryesore të cilët i etiketuan ata si korporalistë, duke mbrojtur dhe theksuar me zjarr të madh natyrën transhendentale të ruajtur mirë, të mbrojtur mirë dhe të pakompromentueshme të kumtit kur'anor.

Është domethënëse dhe vlen të vihet në dukje se termi “antropomorfizëm” përdoret këtu si një i njëvlershëm i përafërt për përdorimin musliman të termave *teshbih* dhe *texhsim*. Këto dy terma që ka të ngjarë që të jenë të përkëmbeshëm i marrin perceptimet lëndore apo shqisore si pika e tyre e referencës, dhe gjithashtu mund të diferencohen në një rrafsh më të lartë e më të rafinuar. Termi *teshbih* tregon aktin e të krahasuarit të Zotit me qeniet jo-Zot, ndërkohë që *texhsim* kryesisht fokusohet mbi objektin e krahasimit. Koncepti musliman i *teshbihut* dhe *texhsimit* është gjithashtu i ndryshëm nga përdorimi bashkëkohor perëndimor i termit “antropomorfizëm”. Përdorimi perëndimor përgjithësisht mbulon të gjitha përpjekjet për ta konceptuar Zotin sipas kategorive njerëzore, qoftë trupore, emocionale apo racionale. Termit islamikë fokusohen më tepër mbi aspektet sensuale, materiale dhe trupore të termit, ndonëse pa shpërfillur krejtësisht ngjashmëritë racionale dhe emocionale. Atributet emocionale dhe racionale të Zotit janë absolute ndërkohë që tek njerëzit po të njëjtat janë relative dhe të fundme. Ato përdoren në raport me Zotin për të vetmet qëllime

të konfirmimeve ekzistenciale, modalitetit dhe një marrëdhënieje kuptimplotë ndërmjet njeriut dhe Zotit. Ato janë domosdoshmëri linguistike, rezultat i kufizimeve njerëzore, dhe duhen marrë si shprehje metaforike apo figura letrare dhe jo si refleksime mbi natyrën apo esencën njerëzore.

Një shembull i kësaj kategorie të pasazheve dhe frazave kur'anore është përdorimi kur'anor i fjalës *vexhh*, me kuptimin literal “fytyrë”, në lidhje me Zotin, që shfaqet në një total prej 11 ajetesh (5 herë si “fytyra e Allahut” 2:115; 2:272; 30:38; 30:39; 76:9; një herë si “fytyra e Zotit të tyre” 13:22; një herë si “fytyra e Zotit tënd” 55:27; një herë si “fytyra e Zotit të tij” 92:20; dhe tri herë si “fytyra e Tij” 6:52; 18:28; 28:88). Është me interes që të vëmë në dukje kontekstin në të cilin shfaqet kjo fjalë në disa ajete kur'anore. Për shembull, në 2:272 thuhet: “Çkado që të jepni nga pasuria, e keni për veten tuaj, po mos jepni për tjetërkënd, por bëjeni këtë vetëm duke kërkuar “Fytyrën” e Allahut (*li vexhh'il-lah*)” Në 13:22, thuhet: “Ata që patën durim (*li vexhhi rabbihim*) ‘për fytyrën e Zotit të tyre’”. Nga të gjithë këto ajete dhe të tjerë si 30:30, 30:43 e tjerë... duket qartë se përdorimi i fjalës “fytyrë” në lidhje me Zotin është më tepër simbolik se literal, rrjedhimisht duke bërë që shumë ekzegjetë dhe dijetarë muslimanë ta interpretojnë atë si *dhat'il-lah*, domethënë, qenia e Allahut, ose “për hir të Tij”. Ky interpretim substancohet nga ajete të tjera kur'anore ku thuhet: “Dhe mos adhuro përpos Allahut ndonjë zot tjetër. S'ka zot tjetër veç Tij. Gjithçka (që ekziston) do të shuhet me përjashtim të fytyrës së Tij. Atij i takon Gjykimi dhe tek Ai do të ktheheni (të gjithë)” (28:88). Në 55:26-7 lexojmë: “Çdo gjë që është mbi tokë shuhet. Por do të rrojë (përjetësisht) fytyra e Zotit tënd, plot Madhështi, Begati dhe Nder.” Është e pamundur që ky ajet të interpretohet literalisht, dhe nuk do të kishte kuptim po të thuhej se gjithçka do të shuhej me përjashtim të fytyrës së

Zotit. Ekzegjetët kur'anor pajtohen se fjala “*vexhh*” (fytyrë) e përmendur këtu i referohet Vetë Zotit Fuqiplotë dhe jo ndonjë organi apo trupi çfarëdoqoftë.

Kjo demonstroi se Kur'ani përmban disa fraza të cilave në pamje të parë nuk mund t'u jepen kuptime literale. Shkrimi i shenjtë qartësisht parashtroi një sfidë hermeneutike. Si rrjedhojë, fakultetet racionale, si dhe konsideratat e skemës së përgjithshme skripturale, dhe konteksti e qëllimi specifik përfund këtyre shprehjeve, duhet të përdoren siç duhet për të deshifruar kuptimet e vërteta të këtyre shprehjeve poetike. Shprehjet në dukje antropomorfike përdoren thjesht për të theksuar realitetin dhe ekzistencën e Zotit veçanërisht ndaj individëve, siç ishin politeistët mekas të cilët ishin zhytur në adhurimin e idhujve dhe në konceptimet korporale, apo trupore, të hyjnishmërisë. Një konceptim thjesht transhendental i hyjnisë do të kishte qenë irelevant dhe i pakuptueshëm për ata. Këto shprehje ofrojnë një pikënisje të vagullt dhe një modalitet hyjnor me shqisat të cilave shumë shpejt u përkujtohen kufizimet absolute të perceptimit dhe të kuptuarit njerëzor nëpërmjet thënies “asgjë nuk i ngjason Atij”. Një qasje literaliste thjesht do të theksonte aspektet trupore të këtyre frazave të shkrimit të shenjtë, pasi literalizmi zakonisht është i prirur që ta marrë eksperiencën shqisore si kornizën e tij referenciale. Rrjedhimisht, çdo interpretim literal i këtyre shprehjeve antropomorfike shërben vetëm për të reduktuar Zotin kur'anor në statusin e një idhulli, duke anuluar synimin kur'anor për të spastruar besimin e adhurimit të idhujve. Faza si këto duhet të interpretohen figurativisht në dritë të ajeteve të tjera kur'anore dhe në përputhje me rregullat e përcaktuara mirë të gjuhës arabe. Mungesa e kësaj do të çonte në një qorrsokak logjik si edhe teologjik. Përvijimi metaforik apo *te'vil* është mënyra e ekzgjekës që transhendon kuptimin e

thjeshtë, literal dhe sipërfaqësor të tekstit për ta zëvendësuar atë me një kuptim dytësor dhe metaforik. Shpesh gjuhët njerëzore pranojnë të paktën dy rrafshe të kuptimit, pra, literalen dhe metaforiken. Gjuha arabe është së tepërmi e pasur në këto dy rrafshe kuptimore, pra, e qarta (*hakikije*) dhe metaforikja (*mexhazije*). Nevoja për një kuptim metaforik lind kur shfaqet një qorrrokak logjik apo teologjik, si atëherë kur disa pak individë vendosin që të interpretojnë si korporale, apo trupore, ajete të caktuara që kanë të bëjnë me Zotin transhendental. Siç është theksuar më herët, ky fakt ishte i panjohur për muslimanët e hershëm për shkak se ishte mëse e qartë se çfarë u referoheshin ajtetet në fjalë, pra, jo literalisht fytyrës së Zotit por Qenies së Tij, dhe kjo nuk ka qenë aspak problematike për brezninë e parë të muslimanëve. Më saktë, Shpallja e Allahut ishte e qartë si kristali me *tevhidin* të nyjëtuar kaq qartë sa që nuk mund të sfidohej në asnjë nivel. Kategoritë u shfaqën si rezultat i disa pak njerëzve të cilët kishin prirjen që, pa ndonjë evidencë, të adoptonin një perspektivë literaliste, pavarësisht nga konteksti i ajeteve dhe nuancat e gjuhës arabe, e cila lypse kategorikisht të kundërtën.

Lind pyetja se përse Kur'ani apo Hadithi do të përdornin fraza të tilla që me gjasë krijojnë tensione të panevojshëm sa i përket kuptimit. Përgjigja e thjeshtë dhe e drejtëpërdrejtë është se kufizimet linguistike dhe gjuhësore e kërkojnë një gjë të tillë. Kur'ani është një libër udhërrëfimi për njerëzimin dhe jo një libër i metafizikës së izoluar. Për të garantuar relevancën njerëzore, atij i duhet të përdorë fraza të përshtatshme për imazherinë dhe të kuptuarit njerëzor. Ky është ndoshta një opsion më i mirë se sa një unitet i thjeshtë transhendental i zbrazur nga imagjinata, relevanca dhe ndërveprimi njerëzor. Duhet mbajtur parasysh se shkrimi i shenjtë jo gjithnjë ka kuptime të shumëfishta. Janë konteksti

dhe qëllimi i gjuhës ato që do të vendosin, duke ofruar të dhënat kyçe, për një interpretim metaforik ose jo. Nuk lejohet asnjë shkelje ndaj natyrës së rrënjësor semantike, gramatikore dhe filologjike të tekstit në procesin e interpretimeve metaforike, një proces i lodhshëm i analizës gjuhësore dhe tekstuale duhet të pasojë, konform shembullit të leksikografëve, gramatikanëve, filologëve, ekzegjetëve letrarë, poetëve dhe kritikëve letrarë. Absolutisht të ndaluara janë interpretimet alegorike që nuk ndjekin një analizë të kujdesshme dhe të tërësishme, të cilave u cilave u mungojnë mjetet akademike apo të cilat ia nënshtrojnë tekstin interpretimeve imagjinare arbitrare, pa shumë mbështetje linguistike apo tekstuale. Arsyeja dhe arsyetimi njerëzor duhet të ndjekin shpalljen dhe jo ta zëvendësojnë, çrrënjësojnë apo anulojnë atë. Në konkluzion, Paradigma kur'anore e Krijuesit pohon një linjë të mrekullueshme demarkacioni ndërmjet Zotit dhe çfarëdo që është jo-Zot duke u kapur fort pas konceptit të transhëndencës, unikalitetit dhe tjetërsisë së Tij. Ky koncept nuk është një unitet apo abstragim i zhveshur, por një koncept i gjallë, gjallënues, dhe ambicioz që e bën Zotin relevant për të tashmen nëpërmjet të theksuarit të imanencës së Tij me anë të modalitetit që ofron të cilin ai e jep përmes ajeteve të panumërta kur'anore. Modaliteti dhe gjuha janë të strukturuar thelbësisht në një mënyrë të atillë si për të mos lejuar shumë mundësi komunikimi pa e bërë Zotin që të përngjajë me, apo të zhduket në, botën që Ai ka krijuar. Ky tip i konceptit transhëndental është i kudogjendur në të gjithë Kur'anin, literaturën e haditheve autentike, dhe gjithashtu përgjatë gjithë historisë së civilizimit islam. Të gjithë mendimtarët muslimanë të rrymës kryesore, madje edhe filozofët dhe literalistët deri në njëfarë mase, duke se kanë ndjekur të njëjtën linjë: sensin e, dhe besim në, Hyjninë transhëndentale i cili është i

mistershëm, i parrëfyeshëm me fjalë, dhe i panjohshëm në esencën e Tij, por në të njëjtën kohë mjaft i afërt me krijesat e Tij me anë të dijes, fuqisë, mëshirës, dhe dashurisë së Tij. Megjithatë, ka një thyerje të gjuhës në disa prej termave kur'anorë. Ajo ka për qëllim që të pranojë joadekuatësinë dhe papërsosmërinë e gjuhës njerëzore, misterin e parrëfyeshëm me fjalë të Zotit, dhe vartësinë e plotë të njerëzimit ndaj Zotit dhe shpalljes së Tij për të arritur çdo dije autentike të qenies së Tij.

Paradigma sistematike e Zotit kur'anor është një argument i autenticitetit të Kur'anit. Në terma të përpilimit të tij, Kur'ani është mjaft i ndryshëm nga Bibla e kohës së sotme. Një gjë është e sigurtë, Kur'ani u shenjtërua, u hodh në shkrim, u ruajt me kujdes, dhe u kanonizua që nga çasti i parë i shpalljes së tij, pra, që nga zanafilla e tij. Koncepti i krishterë dhe judaik i kanonizimit me kalimin e kohës të shkrimit të shenjtë është i huaj për muslimanët. Muslimanët e shohin Kur'anin si shpallja e fundit dhe e mbrame e Zotit për njerëzimin. Burimet muslimane pajtohen se teksti kur'anor u mëmorizua plotësisht dhe u hodh në trajta shkrimi gjatë jetës së Pejgamberit. Në fund të jetës së tij, shkruan al-Faruqi, "Muhamedi kishte rreth 30,000 bashkëkohës të cilët kishin dëgjuar dhe memorizuar Kur'anin në tërësi apo pjesërisht. Një pjesë e tyre dinin shkrim e këndim dhe kishin hedhur Kur'anin në shkrim pjesërisht ose në tërësi."³⁷ Fakti se Pejgamberi Muhamed ishte i ndërgjegjshëm për natyrën dhe tjetërsinë hyjnore të Kur'anit që nga fillimi i misionit të tij, është diçka e vërtetuar mirë nga faktet historike dhe e pranuar nga studiuesit perëndimorë. Muhamedi duket ta ketë filluar mjaft herët praktikën e recitimit të pasazheve nga Kur'ani para ndjekësve të tij deri

³⁷ Ismail R. al-Faruqi, al-Faruqi, Lois L., *The Cultural Atlas of Islam* (New York: Macmillan Publishing Company, 1986), fq. 100.

në atë pikë sa ata t'i mësonin ato përmendësh. Kjo praktikë e të memorizuarit të tekstit të Kur'anit është ndjekur universalisht nga miliona muslimanë në çdo brezni që nga koha e Profetit.

Është gjithashtu një fakt i pranuar nga Orientalistët se aftësia e të shkruarit ishte e zakonshme në qytetin metropolitan të Mekës për shkak të atmosferës së saj tregtare. Që Pejgamberi Muhamed ka përdorur sekretarë, apo qatipë, për të hedhur në shkrim Shpalljen, është gjithashtu një fakt i pohuar gjerësisht nga pikëpamja historike dhe i pranuar nga akademizmi perëndimor. Është e vërtetuar mirë se mbasi shkoi në Medine, ai punësoi sekretarë. Nga këto fakte dhe tradita të tjera autentike që kanë të bëjnë me këtë çështje, dijetarët muslimanë dalin në përfundimin se i gjithë teksti i Kur'anit u shkruajt në ndonjë formë apo trajtë të caktuar që gjatë jetës së të Dërguarit. Ata gjithashtu pohojnë unanimitet se vetë i Dërguari Muhamed ishte përgjegjës për arranzhimet e ajeteve në sure. Studiues të shumtë perëndimorë, si Muir, Burton, dhe Smith pajtohen me këto konkluzione. Për shembull, Peshkopi K. Cragg vëzhgon se “nuk ka vend për asnjë fije dyshimi se ajo që ne kemi në dorë është në thelb ajo që I Dërguari ka thënë apo [nuk ka shteg] që të thuhet se ajo që ai ka shqiptuar nën konditat e frymëzimit kur'anor nuk është ajo që ne kemi sot.”³⁸ Orientalistë të tjerë, si Watt, Tritton, Gibb, pohojnë se Kur'ani u shkruajt pjesërisht gjatë kohës së të Dërguarit. Watt thotë se “pjesa më e madhe e Kur'anit u hodh në shkrim në ndonjë formë gjatë jetës së Muhamedit.”³⁹

Këtu vlen të përmendet se Ebu Bekri (halif nga viti 632 deri në 634), i cili pasoi të Dërguarin Muhamed (që ndërroi jetë në vitin 632), urdhëroi që të grumbullohej materiali i

³⁸ Kenneth Cragg, *The House of Islam* (California: Dickenson Publishing Co. Inc., 1969), fq. 7.

³⁹ William M. Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970), fq. 37.

shkruar në një vëllim të vetëm mbase Omeri i kërkoi atij me ngulm që ta bënte një gjë të tillë. Ishte Zejd ibn Thabiti, sekretari i të Dërguarit, ai i cili kryesoi komisionin dhe kreu këtë detyrë për Ebu Bekrin. Ai grumbulloi tekstet e shkruara të Kur'anit, i verifikoi ato duke e krahasuar me kujtesën e tij (ishte Hafiz Kur'ani), përdori mjete të tjera, dhe ky proces përfundoi me paraqitjen e vëllimit unik. Othmani (halif gjatë periudhës 644-656), i cili pasoi Omerin, e urdhëroi po të njëjtin Zejd që të prodhonte po në formë të shkruar një transkript të vetëm, pra tekst, në përputhje me dialektin standart mekas. Për rrjedhojë, brenda një hapësire të shkrutër prej 12 vjetësh mbas largimit të Dërguarit nga kjo dynja sikundërse pretendon Faruqi, apo rreth 18 vjet simbas argumentimit të Wattit, një kodik standart, i plotë dhe i shkruar i Kur'anit u bë publik zyrtarisht dhe u bë i disponueshëm, bashkë me mësues ekspertë, në qytetet metropolitane të perandorisë.

Teksti kur'anor ka mbetur i paprekur që nga ajo kohë. John Burton e përmyll librin e tij me fjalët në vijim: *"Ka ekzistuar vetëm një tekst i Kur'anit. Ky është teksti universalisht i pranuar mbi bazën e vetme të të cilit lutja e muslimanëve mund të jetë e vlefshme. Një tekst i vetëm, pra, ka bashkuar gjithnjë muslimanët. ... Ajo që një kemi sot në duart tona është mus'hafi i Muhamedit."*⁴⁰ Ka vetëm një tekst që është i disponueshëm për të gjithë muslimanët pa asnjë përjashtim. Sipas muslimanëve ortodoksë, konservimi i tekstit kur'anor në një mënyrë të tillë nuk është tjetër vetëm se një mrekulli e Allahut, një mrekulli jetëgjatë, ç'është e vërteta. Dhe përnjëmend, vetë Kur'ani në periudhën e tij të hershme mekase citon premtimin e Allahut për ta mbrojtur atë: *"Ne pa dyshim e kemi zbritur Dhikrin (Kur'anin) dhe Ne me siguri do ta*

⁴⁰ John Burton, *The Collection of the Qur'an* (London: Cambridge University Press, 1977), fq. 239–40.

mbrojmë atë." (15:9). Dhe falë këtij premtimi hyjnor dhe natyrës së mrekullimsshme të Kur'anit dhe paimitueshmërisë së tij (*i'xhaz*), që askush nuk ka qenë në gjendje të fusë diçka në tekstin e tij. Rrjedhimisht, në duart e të gjithë muslimane ka pasur vetëm një tekst të vetëm të Kur'anit, dhe ky tekst i pranuar universalisht ka gëzuar autoritet normativ për të gjithë.

Kur'ani pohohet se është shpallur në shtatë variante këndimi apo *kiraete*. Këto variante të këndimit u miratuan dhe u toleruan nga vetë Pejgamberi për shkak se ato ishin të pajtueshme me traditat linguistike lokale apo fisnore të recituesve, me fjalë të tjella qëllimi ishte që të lehtësohej recitimi për muslimanët. Këto variante nuk shkaktojnë shumë ndryshim qoftë në kuptimin apo strukturën apo formatin e ajeteve. A. S. Tritton vëren:

Ka shtatë apo dhjetë "lexime" të ndryshme të Kur'anit; këto janë për pjesën më të madhe ajo çfarë nënkuptohet në të vërtetë me këtë fjalë, mënyra të ndryshme të shqiptimit të tekstit, apostrofim apo asimilim i gërmave të caktuara. Janë regjistruar variante të shumta në vokalizim por ato janë kaq të lehta saqë janë të neglizhueshme, me përjashtim për specialistët: ato nuk përbëjnë asnjë dallim jetik për kuptimin.⁴¹

Krahas kësaj, arabishtja, gjuha origjinale e Kur'anit dhe e të Dërguarit, është njëra nga gjuhët më gjerësisht të folura në botë sot, e përdorur aktivisht nga miliona njerëz si gjuha e tyre e parë. Në fakt, është e vetmja gjuhë semite që ka ngelur pandërprerë e gjallë për mijëra vjet, dhe për më tepër është e vetmja gjuhë e gjallë që ka mbetur gjerësisht e pandryshuar për mijëra vjet, dhe krahas kësaj është vetmja gjuhë e gjallë që ka mbetur gjerësisht e pandryshuar për

⁴¹ Arthur S. Tritton, *Islam, Beliefs and Practices* (London: Hutchinson University Library, 1966), fq. 18. Shiko gjithashtu Ahmad Ali al-Imam, *Variant Readings of the Qur'an: A Critical Study of Their Historical and Linguistic Origins* (London: IIIT, 2006).

katërmbëdhjetë shekujt e fundit. P. Hitti ka argumentuar se ka qenë Kur'ani ai që ka *“mbajtur gjuhën uniforme. Kështu që, ndërkohë që sot një maroken përdor një dialekt të ndryshëm nga ai përdorur nga ai i një arabi të Gadishullit Arabik apo një irakiane, të gjithë shkruajnë në të njëjtin stil.”*⁴² Në fakt, ishte Kur'ani që, sipas Espositos, ishte “qendror për zhvillimin e lingusitikës së arabishtes dhe ofroi bazën për zhvillimin e gramatikës, leksikologjisë dhe sintaksës së arabishtes.”⁴³

Më tutje, ndryshe nga Bibla, ndjekësit e Kur'anit besojnë se ai është fjala hyjnore e Zotit, shpallja fjalë për fjalë. Është autoritativ dhe normativ deri në vetë përkufizimin e fjalës, dhe ndonëse muslimanët mund të kenë dallime, dhe kanë pasur dallime, mbi interpretimin dhe kuptimet e fjalëve kur'anore, ata kurrë nuk kanë vënë në diskutim autenticitetin, vërtetësinë dhe natyrën autoritative të tekstit të tij. Është interesante që të vihet në dukje se muslimanët përgjatë historisë së tyre, dhe pa përjashtim, kanë pranuar unanimisht çdo pjesë të Kur'anit – të gjithë tekstin kur'anor – si tekstualisht fjala e Zotit. Ata e kanë përndëruar atë si parimi i parë determinues i besimeve të tyre fetare, burimi fundamental i Ligjit të tyre, dhe autoriteti i paekuivok lidhur me me çështjet e fesë dhe besimit që nuk është zëvendësuar në asnjë mënyrë nga ndonjë autoritet tjetër.

Në konkluzion, thjeshtësia, të qenit i lehtë, konsistenca dhe vazhdimësia e Paradigmës së Zotit të Islamit mund të shihet lehtësisht se ka pasur prejardhjen nga pastërtia historike, autenticiteti dhe natyra normative e shkrimit të shenjtë, Kur'anit.

⁴² Philip K. Hitti, *The Near East in History* (New York: D. Van Nostrand Co., 1961), fq. 194.

⁴³ John L. Esposito, *Islam the Straight Path* (New York: Oxford University Press, 1991), fq. 23.

Përfundim

Ky studim është orvatur që të tregojë se si njerëzimi ka arritur të figurizojë Zotin në terma njerëzorë duke e gjuhëzuar fenë në shërbim të kësaj kauze, si dhe dimensionet e ndryshme të çuditshme ku kjo ka çuar sa i përket perceptimeve të Hyjnore. Mbrojtja e madhe ka qenë se gjithnjë është përdorur shkrimi i shenjtë, tejet e diskutueshme kjo sikundërse kam treguar, si dhe debati teologjik sa i përket asaj nëse gjuha e përdorur për të hedhur dritë mbi Zotin duhet të interpretohet metaforikisht apo literalisht.

Sido që të jetë, duket se ka një marrëdhënie të drejtpërdrejtë dhe të anasjelltë ndërmjet antropomorfizmit, mveshjes së karakteristikave dhe emocioneve njerëzore Zotit, vizualizimit të Zotit qoftë në imazheri verable apo trajtë fizike, dhe monoteizmit rigoroz. Kjo do të thotë se nocionet e një Zoti transhendent dhe unik së bashku me një ndërgjegje të përbrendësuar rreth Unitetit të Tij, bëhen gjithnjë e më të ndotura, deri në pikën e mosekzistencës, atëherë kur sa më tepër aspekte korporale të ndërshtihen dhe të legjitimohen.

Dhe sa më tepër që të bëhet përpjekja për të “zbuluar” Zotin, aq më parrokshëm “i fshehtë” bëhet Ai, duke shpjeguar kësisoj studimet e pafundme teologjike, dhe shpeshherë debatet e nxehta, që historikisht kanë qenë mjaft të përhapura, sa i përket natyrës, thelbit dhe formës së jashtme të Tij. Kjo marrëdhënie e anasjelltë është domethënëse në sajë të ekzistencës së saj dhe ajo duhet nxjerrë në dritë.

Për shkak se ambiguiteti pjellë ambiguitet, dhe se rreziqet e një të kuptuari të përhapur të unitetit dhe transhen-

dencës së Zotit bëhen të amplifikuara sapo ndërfiten idetë e antropomorfizmit, Kur'ani adoptoi një qasje të qartë, tejet të përmbajtur. Kaq eksplicite janë ajetet kur'anore sa që një nga frikat më të thella të Islamit ka qenë që të cënojnë në ndonjë mënyrë, formë, apo trajtë parimet e *tevhidit* sikundërse ato janë ruajtur në Kur'an dhe Hadith. Kësisoj, në Islam Zoti qëndron i veçuar, Unik dhe Madhështor, dhe muslimanët janë kahera syçelë kundër *shirk*-ut, të mveshurit ortakë Atij dhe të dobësuarit apo të njollosurit të kuptuarit të tyre rreth Njeshmërisë së Tij dhe transhencës së tij. Në krahun tjetër, koncepti biblik i Zotit është antropomorfik, trupor dhe herë herë një sfidë ndaj intelektit dhe logjikës njerëzore.

Pohimet, gjetjet dhe konkluzionet parësore të këtij studimi janë të përmbledhura më poshtë:

1) Paradigma e Zotit, e paraqitur nga të dhënat e Biblës hebraike, nuk është konsistente. Tendencat polarizuese janë mjaft të dukshme. Monoteizmi transhendental është i pranishëm aty, por nuk paraqitet në mënyrë sistematike, nuk është i elaboruar qartësisht dhe nuk është plotësisht i mbrojtur kundër keqkonceptimeve, shfrytëzimeve dhe cënimeve të ndryshme. Kjo gjendet mjaft e përhapur në të gjithë librat e Biblës hebraike. Duhet shoshitur deklaramë dhe pohime kontradiktore të shumta, duhet rrënuar nëpër një sasi të madhe informacionesh dhe duhen trajtuar probleme të caktuara të vështira në mënyrë që të rrjedhohet një koncept i tjetërsisë dhe transhencës absolute të Zotit nga vetë teksti i Biblës hebraike. Dhe kjo nuk mund të bëhet në mënyrë të kënaqshme pa ndihmë të jashtme.

Në kontrast, ajo çfarë është haptazi evidente është një konceptim antropomorfik i Hyjnisë. Përshkrimet, atributet, cilësitë dhe portretizimet antropomorfike të vrazhda dhe të dukshme gjenden me bollëk dhe janë kaq të kudogjendura

përgjatë tekstit saqë madje edhe një lexim i përciptë do të krijonte përshtypjen se Zoti i Biblës hebraike është padyshim antropomorfik. Shumë prej antropomorfizmave biblike janë naive, herë herë konkrete dhe korporale, apo trupore. Përshkrime të tilla grafike nuk janë esencialisht të nevojitura për llojin e modalitetit që është i qenësishëm për komunikimin e duhur fetar me përjashtim të tipit të kup-timit fetar që e pohon Zotin si absolutisht trupor. Zoti prezantohet si trup, që ecën, flet, kërkon diçka, qan me dënësë dhe përlohet, qetësohet, pendohet, ankohet etj... Në incidente të caktuara, Ai tregohet më tutje se i mungon fuqia, dija, mëshira, drejtësia, paanësia, universaliteti, dhe kështu me radhë – me fjalë të tjera, tiparet themelore transhendente. Në krahun tjetër, shumë kufizime, cilësi dhe kategori njerëzore i mvishen atij siç është ajo se Ai shpesh shfaqet si një qenie njerëzore, por i një rangu më të lartë apo i përmasave gjigante. Shumë prej këtyre pasazheve mund të interpretohen metaforikisht, por një shumicë e madhe e tyre nuk do t'i nënshtroheshin një interpretimi të tillë pa cenuar tekstin. Herë herë do të dukej ironike se ajo që ne kemi përpara nesh është njeriu që krijon Zotin sipas shëmbëlltyrës së tij, ngjashmërisë së tij dhe formës së tij, dhe jo anasjelltas. Si rrjedhojë, ajo shëmbëlltyrë mjaft shpesh vuan nga fundshmëria e krijuesit të saj.

Përmbledhtazi, Zoti i Biblës hebraike siç vizatohet nga shkrimi i shenjtë nuk është një Qenie që do të cilësohej se është Hynia “e Përsosur Transhendente”, por më saktë një qenie e Cila është e dobët, që vuan papërsosmëritë e shumta të qenieve njerëzore dhe, ç’është e vërteta, një pasqyrë e mbinatyrshme e veteve të tyre.

2) Paradigma e Zotit e Biblës hebraike duket se është progresive dhe evolucionare. Konceptimi i Zotit nga ana e profetëve të vonë, sidomos i atyre mbas shekullit të tetë

para erës sonë, është më i elaboruar, më sistematik dhe më i unifikuar se sa shkrimet e mëhershme, ndonëse jo domosdoshmërisht jo-trupor apo jo-antropomorfik. Ky konceptim profetik, siç përvijohet në shkrimin e shenjtë të paktën, është po aq antropomorfik sa edhe shkrimet e mëhershme, por në një mënyrë të ndryshme. Shprehjet antropomorfike e përdorura janë, në shkallë të caktuara, të rafinuara dhe herë herë përçojnë një sens të eskperiencës mistike apo të reflektimit shpirtëror. Shumë prej tyre i nënshtrohen interpretimit metaforik me më tepër lehtësi se sa homologët e tyre në të ashtuquajturat librat e Moisiut dhe shkrime të tjera të mëhershme. Pavarësisht nga kjo, ato ende nuk përçojnë, në fund të fundit, asgjë më pak se sa koncepti dhe imazheria e një hyjnie antropomorfike dhe të papërsosur.

3) Mendja tradicionale rabinore është mjaft afër me Paradigmën e Zotit të Biblës hebraike. Dhe vërtet, ka raste kur Zoti rabinor duket më antropomorfik, trupor, familjar dhe i shtrënguar se sa Zoti i Biblës hebraike.

4) Të menduarit filozofik dhe transhendental, në sensin e jo-korporalizmit dhe jo-antropomorfizmit, ishte parë (nga judejtë fetarë në tërësi) si jo-biblike. Një i kuptuar i tillë i Zotit nuk kishte qenë mjaft popullor në traditën judaike përgjatë shekujve pas periudhës rabinore. Ato pak shpirtëra racionalë, si Platoni dhe Maimonidi, të cilët u përpoqën që të inkorporojnë transhendencën filozofike në konceptimin hebraik të hyjnes (kryesisht nën ndikimin e huaj) fatkeqësisht dështuan që të bindnin ortodoksinë për idetë e tyre transhendentale. Pikëpamjet e tyre konsideroheshin si jo në përputhje me tekstet e shkruara dhe trashëgiminë hebraike.

5) Nuk është fort e vështirë që të kuptohet natyra njerëzore dhe origjina e pasazheve biblike të mbarsura me antropomorfizma. Kreativiteti njerëzor duket se ka luajtur një rol jetik në krijimin e këtyre pasazheve antropomor-

fikisht të orientuara, korporalisht të sendërtuara, dhe herë herë imoralisht të sinkronizuara, të Biblës hebraike. Ky element, origjinë dhe natyrë njerëzore e Biblës hebraike, e injoruar përgjatë shekujve, është vënë në dukje nga studiues të shumtë biblikë duke filluar që nga shekulli i nëntëmbëdhjetë. Ai është bërë pothuajse një shpjegim standard, sidomos në qarqet akademike, të shumë vështirësive teologjike, morale dhe fetare të paraqitura nga teksti i Biblës hebraike.

6) Është bërë e pamundur që të vërtetohen logjikisht apo të substancohen racionalisht pretendimet se Bibla hebraike është literalisht Fjala e pagabueshme e Zotit. Akademizmi modern kritik e konsideron atë si fjala e njeriut ose në rastin më të mirë një frymëzim i tërthortë me fjalën e Zotit të përzier me fjalët e njeriut. Prania e një labirinti të interpretimeve alegorike dhe tendencave polare dhe kontradiktore shekullore sa i përket Hyjnisë nuk janë prova të thellësive dhe mistereve të pafundme të këtyre pasazheve problematike, por përkundrazi, janë evidenca të kufizimeve absolute dhe papërsosmërive të autorëve të tyre njerëzorë dhe një zinxhir prejardhjeje njerëzor në mendim. Ekzistenca e të gjitha këtyre problemeve, me apo pa dashje e pranuar nga të gjithë studiuesit biblikë, vërteton argumentin se Bibla hebraike në formën dhe trajtën e saj aktuale nuk mund të merret si fjala e pagabueshme e Zotit.

7) Dhjata e Re duket se është e zhvendosur larg nga universi hebraik i diskursit dhe është mjaft e afërt me modelet e mendimit dhe botëkuptimin helen. Krahës kësaj, ajo nuk është teocentrike por krishtocentrike. Në Dhjatën e Re paraqitet një larmi më e madhe e teologjive (krishtologjive) se sa larmia që vërehet në Dhjatën e Vjetër, dhe jo të gjitha ato janë reciprokisht në harmoni. Këto modele teologjike janë më problematike, divergjente dhe reciprokisht të papajtueshme.

8) Dhjata e Re nuk është ajo që ka thënë dhe shkruar Jezui në lidhje me veten e tij, dhe ka të ngjarë që as të mos jetë ajo çfarë ai ka kuptuar në lidhje me veten e tij. Ajo është ajo çfarë Kisha dhe të krishterët e mëvonshëm kuptuan dhe interpretuan se ai kishte qenë apo duhet të kishte qenë.

9) Teologjia tradicionale e krishterë e Mishërimit apo Inkarnacionit, është rezultat i shekujve të reflektimeve, polemikave dhe zhvillimeve të mëvonshme. Nuk është as një reflektim i domosdoshëm i asaj çfarë paraqet teksti i Dhjatës së Re, dhe as një produkt i thjeshtë i kureshtjes së kulluar teologjike. Në fakt, realitetet kulturore, motivimet politike dhe agjendat dhe hakmarrjet personale kanë luajtur një rol domethënës në formulimin e trajtës dhe përmbajtjes së saj. As nuk është teologjia e mishërimit e skicuar qartësisht në Dhjatën e Vjetër në kuptimin e saj të zhvilluar, tradicional dhe literal. Askush nuk mund të vërtetojë se ajo është esenca e shkrimeve të Dhjatës së Re si një tërësi pa ndërhyrje nga jashtë dhe pa interpretime arbitrare. Ajo ka gjasa që të interpretohet nga disa shkrime të Dhjatës së Re, por jo pa përpjekje sipërfaqësore dhe cënime ndaj tekstit nga ana e atij që ka për synim ta bëjë këtë.

10) Teologjia e krishterë e Mishërimit, sidomos në sensin e saj literal, është absolutisht trupore dhe antropomorfike, dhe përmban venerimin e zjarhtë të një Kryezoti trepjesësh. Faktikisht, ajo përbën epitomën e mendimit korporal në ndërgjegjen fetare të disa semitëve. Në Mishërim, ndarja praktike ndërmjet hyjnore dhe njerëzore bëhet e pamundur. Në realitet, është hyjnorja, Logosi, që është dominante, e dukshme dhe e adhuruar, ndërkohë që Jezui njerëzor është i tërhequr dhe i fshehur diku nëpër hije. E megjithatë, Zoti shpeshherë pretendohet se ka një ekzistencë të vërtetë dhe natyrore të Vetën, por kjo rrallëherë i jepet. Në realitet, Perëndia Atë, personi i parë i supozuar i Trinitetit të

shenjtë, burimi fillestar i të gjithëve, duket se luan një rol minor në raport me Hyjin Jezu Krisht, personi i dytë i supozuar i Trinitetit, i cili shpesh tregohet se merr pushtetin në mënyrë të atillë saqë Perëndia Atë shpesh bëhet i padukshëm. Krishterizmi, në sensin e tij tradicional popullor, është realisht ajo çfarë nënkupton fjala “Krishtërim” fjalë për fjalë. Është një besim në lidhje me Jezu Krishtin, dhe një hyjnizim i personit të tij. Lartësimi i kësaj figure historike njerëzore në statusin e hyjnishmërisë së plotë përfaqëson një degjenerim në zhvillimin e krishterë. Mishërimi është me të vërtetë antropomorfik dhe krejtësisht trupor dhe ajo çfarë Krishterizmi përfundimisht ka bërë është se ka zbritur të “Përsosurin e Shenjtë Transhendent”, Tjetrin e shenjtëruar, Zotin e universit, në arealet e papërsosmërisë dhe profanisë. Kjo e ka lidhur Atë në vargonjtë e papërsosmërisë dhe, faktikisht, e ka kryqëzuar Atë dy herë, një herë fizikisht, dhe një herë konceptualisht, duke e zhvleftësuar kumtin e Jezuit dhe duke i dhënë atij një trajtë të re. Kjo është shkelja më e skajshme që është konceptuar ndonjëherë ndaj Zotit dhe ndaj ndërgjegjes monoteiste semite.

11) Teologjia e mishërimit nuk është paradoksale. Ajo është krejtësisht dhe tërësisht kundërthënëse. Shekuj të debateve, vështirësive, zhvillimeve dhe polemikave teologjike dhe të ndërhyrjeve politike në përpjekje për të fiksuar natyrën e vërtetë të Krishtit dhe marrëdhënien e tij me Zotin janë tregues të dukshëm dhe prova të qarta të natyrës kundërthënëse të kësaj doktrine të krishterë, gjë kjo e pashmangshme dhe e paevitueshme duke pasur parasysh se teologjia e Mishërimit parashtron sfida serioze ndaj intelektit njerëzor dhe të menduarit racional. Duhet shkelur të gjitha kategoritë logjike dhe aksiomat racionale për të akomoduar pretendimet inkarnacionale dhe për t’i paraqitur ato në formë dhe kategori të kuptueshme. Këto qorrsokaqe

logjike mund të shmangen vetëm në qoftë se pranohet diktati se Ungjilli i Jezuit ka të bëjë më tepër me Perëndinë Atë dhe me marrëdhënien tonë me fqinjët tanë se sa me vetë personin e Jezuit. Diktati ungjillor “duaje Perëndinë tënd dhe duaje fqinjin tënd” është e vetmja rrugëdalje nga këto makthe teologjike. Pa një pranim të tillë të sigurtë dhe të ndershëm, madje edhe interpretimet metaforike të Mishërimit në petkat e saj tradicionale do të ishin keqduhëzuese dhe të parrokshme.

12) Procesi i mbledhjes dhe kanonizmit të Dhjatës së Re ka qenë një çështje e gjatë dhe e ndërlikuar. I shtrirë përgjatë shekujve, në shumë vise, persona dhe qëllime e tjera..., ai natyrshëm la pazgjidhur një numër të madhe pyetjesh dhe pamundësish, duke vënë në diskutim pretendimin se teksti i Dhjatës së Re është fjala e pagabueshme e Zotit. Dëshmitë e rreme, ndërshtëniet, cenimet tekstuale dhe shumë faktorë të tjerë (sikundërse janë përvijuar në këtë studim) ngrenë pyetje serioze sa i përket pastërtisë tekstuale dhe autenticitetit historik të Dhjatës së Re. Të gjitha këto vështirësi pranohen aktualisht nga një shumicë e gjerë e studiuesve të Dhjatës së Re. Duke pasur parasysh këtë, si edhe procesin e gjatë të kanonizimit (në vetvete një argument kryesor i ndërhyrjes, manipulimit dhe shfrytëzimit njerëzor të tekstit të Dhjatës së Re), ka ardhur koha që të pranohet dhe të vihen në dukje origjina dhe natyra njerëzore e shkrimeve të Dhjatës së Re.

13) Ndryshe nga Bibla, Kur’ani u kanonizua që nga zanafilla e tij. Procesi i tij i mbledhjes nuk ishte i shpërndarë përgjatë shekujve por në hapësirën e shkurtër të disa pak viteve dhe brenda kohëzgjatjes së jetës së receptuesve të tij fillestarë. Autenticiteti, pastërtia dhe universaliteti i tekstit të tij është një fakt historik i pranuar si nga dijetarë dhe burime muslimane ashtu edhe nga ato jo-muslimane. Pyetje

dhe objeksione të shumta që lidhen me aspekte të ndryshme të Kur'anit janë ngritur nga studiues të shumtë jo-muslimanë përgjatë shekujve. Aktualisht, duket se ka një lloj konsensusi në gjirin e atyre që janë aktivisht të përfshirë në fushën e studimeve kur'anore se uniteti, universaliteti dhe pastërtia e tekstit kur'anor janë të padiskutueshme – një fakt historik ky përtej çdo dyshimi. Krahës kësaj, sfida kur'anore e të prodhuarit të një ajeti rival si ai i Kur'anit qëndron ende e pasfiduar mbas katërmëdhjetë shekujsh, ndonëse ka pasur përpjekje. Në krahun tjetër, pretendimi për mbrojtje, konservim dhe pastërti hyjnore të tekstit, gjithashtu i bërë katërmëdhjetë shekuj më parë, nuk është cënuar. Pastërtia, uniteti, integriteti dhe universaliteti tekstual i tekstit të tij përgjatë këtyre shekujve të gjatë është dëshmi e faktit të statusit të tij hyjnor si fjalë e Zotit.

14) Paradigma kur'anore e Zotit është transhendentale. Monoteizmi i saj është i kulluar, rigoroz dhe absolut. Kur'ani ka një konceptim sistematikisht të shpjeguar mirë të transhendencës, tjetërsisë, unikalitet dhe përsosmërisë së Zotit. Kjo mbështetet nga ajete të panumërta kur'anore dhe substancohet nga një larmi metodash dhe argumentesh. Ndryshe nga Bibla, Kur'ani është i mbrojtur nga cenimet e mundshme (si ekzistenca e perëndive të tjera si perëndi të vërteta, aftësia e tyre për të dëmtuar apo për të bërë dobi pa lejen e Zotit, ndarja e pushtetit, dijes apo personit apo ndonjë ndarje tjetër të Kryezoti etj...). Krahës kësaj, ai nuk është një nocion i zhveshur dhe abstrakt i transhendencës, por një koncept i balancuar, i gjallë dhe gjallnues i Zotit. Zoti transhendent është imanent në sajë të dijes, fuqisë, dashurisë, mëshirë dhe cilësive të tjera pozitive të Tij të pafundme të gërmëzuara në tekstin e Kur'anit. Ndryshe nga Bibla, Paradigma kur'anore është konsistente. Ka vetëm Një Zot Transhendent i cili është absolutisht i

përsosur në Emrat dhe Atributet e Tij. Ndonëse i panjohur në esencën e Tij, Ai është i njohur nëpërmjet shenjave, attributeve, cilësive dhe veprimeve të Tij. Ideja e një Zoti të tillë transhendent përçohet në mënyrë konsistente përgjatë gjithë tekstit të Kur'anit. Natyra e e tij e fuqishme etike dhe toni egalitar është gjithashtu evident nga vetë teksti kur'anor. Monoteizmi etik transhendental i Kur'anit është sistematik dhe i vetëmjaftueshëm. Kur'ani nuk ka nevojë për ndihmë të jashtme apo shpjegime arbitrare për të paraqitur dhe shpjeguar Paradigmën e tij të Zotit dhe për ta mbrojtur atë nga cenime të mundshme.

15) Paradigma kur'anore e Zotit nuk është as trupore as antropomorfike. Ato pak shprehje në dukje antropomorfike të Kur'anit iu nënshtrohen pa vështirësi interpretimeve metaforike, pa shpikje të fakteve apo metaforave jo ekzistente në vetë tekstin. Shpjegime të tilla jo-antropomorfike mund të rrjedhohen ose nga konteksti (ose nga brenda tekstit kur'anor) ose nëpërmjet metaforave të përdorura zakonisht në gjuhë. Ky fakt është përcaktuar mirë nga shumë dijetarë dhe teologë muslimanë përgjatë shekujve. Veç kësaj, këto fraza në dukje antropomorfike, në qoftë se mbahen brenda parametrave kur'anor, ndihmojnë që të krijohet një modalitet i nevojitur në procesin e komunikimit midis Zotit dhe njeriut. Paradigma kur'anore është në gjendje që ta krijojë këtë modalitet pa qenë e detyruar që të përdorë antropomorfizmat apo korporalizmat grafikë. Si rrjedhojë, Islami është njohur për qëndrimin e tij të fuqishëm anti-antropomorfik, dhe me përjashtim të literalistëve absolutë, mendimi islam i rrymës kryesore gjithnjë ka shpërfillur dhe qortuar përshkrimet trupore dhe antropomorfike të Zotit. Ky ekuilibër delikat është ruajtur në sajë të vetë tekstit të konservuar mirë të Kur'anit.

Pretendimi im është se në një epokë të intelektit dhe hulumtimit shkencor, një Zot i antropomorfizuar faktikisht është shenjë e vdekjes së Zotit. Ndonëse i shprehur në terma dramatikë, ky formulim është faktikisht thjesht një formulim, dhe fatmirësisht nuk është plotësisht i vërtetë. Sepse ai që ka vdekur është Zoti i antropomorfizuar, por sigurisht jo ai monoteist. Në gjykimin tim, suksesi i botëkuptimit sekularist shtrihet gjerësisht në joshjen e tij në dukje intelektuale kur vihet përbri një versioni jo-intelektual të Zotit, një Zot i kontrolluar nga pesë shqisat tona dhe një Zot i cili, thënë me fjalët e Niçes, vazhdimisht meriton “keqardhjen” tonë. Për çdo zgjidhje ndaj problemit ne duhjet të pranojmë se sekularizmi nuk është triumfi i intelektit mbi besëtytninë por më saktë një tregues i tëhuajësimit global të njerëzimit, humbjes së qëllimit dhe kuptimit të jetës nga ana e tij, dhe nevojës së tij për një Zot transhendent, diçka më e madhe se njeriu dhe kozmosi në të cilin ai rron.

Në fund të mesjetës, Bota e Vjetër kishte në gjirin e saj katër civilizime. Nga këto, tre, në një masë apo një tjetër, janë sot të sekularizuara. Por në njërin nga katër civilizimet, atë islam, situata qëndron krejtësisht ndryshe. Me fjalët e E. Gellner, “*Të thuash që në Islam mbizotëron sekularizimi nuk është e diskutueshme. Është thjesht gënjeshtër. Islami është po aq i fortë sot sa ç’ ishte një shekull më parë. Në disa mënyra, ai ka të ngjarë që të jetë shumë më i fortë.*”⁴⁴ Ai ia atribuon këtë stabilitet dhe fuqi qëndrestare “*monoteizmit të theksuar dhe të sertë*” të Islamit. Për rrjedhojë, mund të pretendohet lehtësisht se Paradigma e Zotit kur’anor ka potencialin për t’i bërë ballë sfidave moderne ateiste dhe të shmangë rreziqet që kanë tronditur civilizimet e tjera deri në palcën e esencës së tyre. Paradigma e Zotit kur’anor është sistematike, morale dhe transhendentale. Ajo është logjike si edhe e thjeshtë deri në

⁴⁴ Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion* (London; New York: Routledge, 1993), fq. 5.

thelb. Ajo fokusohet më tepër mbi shpëtimin dhe devotshmërinë njerëzore, si edhe mbi reformimin social, politik dhe ekonomik, dhe jo mbi personin e Muhamedit, Profetit të Islamit, apo mbi Zotin Vetë. Ajo është homocentrike dhe jo teo-centrike. Ajo është gjithashtu vërtetësisht universale në natyrë dhe në implikimet e saj morale dhe flak tutje të gjitha mundësitë e njëanshmërive racore, nocioneve të racës së zgjedhur, tokave të premtuara dhe identiteteve të tjera të ngushta të mundshme. Uniteti i qenësishëm Hyjnor i saj garanton një unitetit njerëzor universal.

Një nocion i tillë i Zotit është aspiruar nga të trija traditat semite, ndonëse teksti i Biblës nuk është konsistent në lidhje me këtë. Duke theksuar elementët jo-truporë dhe jo-antropomorfikë në Hyjni, këtyre traditave nuk do t'i bëhej një padrejtësi e tmerrshme. Përkundrazi, në një rast të tillë ne do të gjendeshim brenda qëllimeve të aspiruara të këtyre traditave fetare. Me ndihmën e këtij koncepti të thjeshtë e megjithatë madhështor të Hyjnisë, hendeku i gjerë ndërmjet njeriut të tëhuajësuar dhe Zotit mund të ngushtohet dhe shkenca e besimi mund të afrohen me tepër, në mos të bëhen bashkë. Kjo nuk është fantazi, pasi shkenca dhe filozofia duket se po hapen ndaj besimit në Zot. Për shembull Paul Charles William Davies (lindur më 1946), një fizikan, kozmolog dhe astrobiolog që punon në Universitetin e Shtetit të Arizonës, ka argumentuar fuqimisht kundër nocioneve se universit i mungon si qëllimshmëria ashtu edhe kuptimësia. Më tutje Davies vëren se, *"Ndonëse shumë teori metafizike dhe teiste mund duken të trilluara dhe fëmijore, ato dukshëm nuk janë më absurde se sa besimi që universi ekziston, dhe ekziston në formën që ekziston, pa arsye... Ka qenë me të vërtetë e qëllimshme që ne të jemi këtu ku jemi."*⁴⁵ Davies

⁴⁵ Paul Davies, *The Mind of God: The Scientific Basis for a Rational World* (London: Simon & Schuster, 1992), fq. 231–32.

thekson nevojën për të menduar rreth Zotit në mënyra më pak antropomorfike dhe jo të kihet një imazh naiv për Zotin, por ndoshta të mendohet për Zotin si “mendja universale” “transhendente”, “koncepti sipëror holistik”, “vetë Qenia” apo një “Forcë Kreative” apo si “matematikë”. Ai argumenton se vetëm një Zot që transhendon kohë-hapësirën dhe është mbi manipulimet njerëzore mund të ketë ndonjë kuptim dhe relevancë të vërtetë për veprimtarinë natyrore që ndodh përreth nesh.

Unë nuk po them që feja duhet të ndjekë konceptin e Zotit të një shkencëtari, apo se shpallja, apo revelata, duhet t’i nënshtrohet shkencës. Më saktë, ajo që unë dëshiroj të theksoj është se një nocion i vrazhdë, antropomorfik apo trupor i Zotit është një pengesë e madhe, që qëndron e palëkundur ndërmjet mendimit intelektual modern dhe besimit në Zot. Në rastin më të mirë, ka dobësuar autoritetin e fesë dhe Zotit, dhe, në rastin më të keq, e ka asgjësuar atë. Intelekti njerëzor e ka me të vërtetë të vështirë që të tresë apo të bashkërendojë idenë e një Zot-njeri apo një njeriu që ka pamjen e Zotit, pasi ajo çka ne adhurojmë nuk mund të jetë brenda rrokshmërisë sonë, por më e madhe se vetë universi. Konceptet antropomorfikisht korporale të Hyjnores janë ndoshta ndër faktorët udhëheqës të ateizmit modern. Ky hendek ndërmjet ndërgjegjes fetare dhe të menduarit intelektual mund të ngushtohet në mënyrë të konsiderueshme me anë të theksuarit dhe të këmbëngulurit mbi Zotin moral transhendent.

Vështirësia në të besuarit sot nuk është për shkak të besimit si të tillë por më saktë për shkak të një koncepti rreth Zotit që është antropomorfik dhe trupor, që nuk është tërheqës për intelektin dhe që shfaqet njëkohësisht i dobët, pa fuqi, pa energji apo pa transhendencë. E megjithatë, një zgjidhje ka. Dhe ai është Zoti i Kur’anit.

Kur'ani jep autoritetin, Zotin, që njerëzir po kërkojnë dhe mund ta pranojnë, të shprehur në një gjuhë dhe të nënvizuar nga një logjikë që lejon për një kuptim imediat, të plotë dhe inteligjent të Hyjnores. Si i tillë, është Kur'ani ai që mund të kontribuojë më tepër se sa Bibla për një ripërtëritje të besimit global në një Hyjni transhendente dhe në vetë fenë. Theksi i tij i fokusuar mbi Njeshmërinë, Unitetin, Unikalitetin dhe Transhendencën e Zotit, në sensin më të lartë e më të kulluar, dhe refuzimi i paekuivok i imazherisë dhe i përshkrimeve antropomorfike të Zotit që shmang rreziqet e nocioneve trupore, është i pashoq, dhe i flet intelektit më të lartë ashtu dhe mentalitetit më mesatar. Kur'ani është gjithashtu një testament për forcën e fesë islame që, pa diskutim, i ka bërë ballë mësymjes së dyfishtë të filozofisë ateiste dhe mosbesimit të përhapur gjerësisht në themelet e religjonit.

Asgjë tjetër nuk ka për të ndryshuar diçka përpos rikthimit të Zotit si Madhështor, Unik, i Vetëm, dhe Një, Krijuesi dhe Sundimtari i kozmosit dhe i gjithçkaje që ka në të.

Pasthënie

Zoti

— Një qasje ndryshe —

Nëse Zoti ekziston, kurse ne nuk jemi të vetëdijshëm për këtë, atëherë jetojmë pa njohjen e të vërtetës më të rëndësishme në gjithësi.

A ekziston Zoti

Idetë për Zotin se a ekziston apo jo janë të shumta. Për këtë çështje është deklaruar ateizmi⁴⁶, deizmi⁴⁷, paganizmi apo politeizmi⁴⁸, postmodernizmi⁴⁹, e edhe shkenca klasike⁵⁰.

Sipas disave besimi në Zotin është nevojë njerëzore por jo edhe realitet. Zoti, sipas tyre, është pjellë e imagjinatës njerëzore. Zoti është ide e të dobëtëve, të cilët presin t'u vijë ndihma e mbinatyrshme. Budizmi e hinduizmi e kuptojnë Zotin si energji amorfe inteligjente, si vetëdije kozmike, si

⁴⁶ Njeriu është qenia më e lartë, autoriteti më i madh, kurse ligjet morale janë prodhim i pikëpamjes morale dhe kulturore e jo prodhim i vullnetit hyjnor. Nuk ka autoritet suprem absolut, sepse shoqëria është autoriteti përfundimtar.

⁴⁷ Zoti ekziston por nuk ka kontakt me njeriun. Ai ka krijuar botën duke mbëltuar ligjet morale te njerëzit dhe i ka lënë vetvetiu.

⁴⁸ Me botën udhëheqin shumë zota, të cilët sundojnë me dukuritë natyrore, kurse njeriu duhet t'i respektojë që t'i jenë nën sundim dhe të bëjnë mirë.

⁴⁹ Idetë e njerëzisë janë të lidhura si rrjet dhe janë në korrelacion reciprok. Çdo ide apo bindje, besim që është bërë pjesë e historisë dhe e mendimit njerëzor meriton të pranohet. Askush nuk është mbi të tjerët, sepse të gjitha rrugët çojnë te Zoti.

⁵⁰ Pasi që në mënyrë empirike apo shkencore nuk mund të provohet ka apo nuk ka Zot, dhe shkenca nuk e ka zbuluar, ne jemi pjesë e zinxhirit të pafund zhvillimor. Për shpjegimin e shprehjeve të mësipërme shih: Ekrem Murtezai, Fjalor i filozofisë, Prishtinë, 1995 ose ndonjë vepër të ngjashme.

esencë të tërë gjithësisë. Ai nuk është personalitet por inteligjencë dhe forcë, e cila e përshkon kozmosin dhe neve. Duke medituar ai e njeh Zotin në vete, unifikohet me të pas shumë reinkarnimeve, duke kaluar në nirvanë, unjësëm amorfë me Zotin. Sipas spiritualistëve dhe okultistëve Zoti është mendja sipërore, energjia inteligjente e cila e përshkon tërë kozmosin dhe e cila manifestohet nëpërmjet dukurisë shpirtërore, sidomos nëpërmjet shpirttrave të të vdekurve me të cilët është e mundur të komunikohet.

I gjendur para këtyre dhe pyetjeve të ngjashme me të drejtë pyesim: A ka Zot? A ekziston provë që fletë për Zotin? Këto janë vetëm pyetje që shtrohen e debatohen vazhdimisht gjatë historisë.

Sigurisht që ju keni dëshiruar të keni prova, dëshmi të cilat thjeshtë argumentojnë ekzistimin e Zotit. Sigurisht keni dëshiruar prova, pa devijuar ligjërimin bashkëbiseduesi juaj, pa mbështjellje e pa ikje nga tema direkte.

Tentimi ynë i trajtimit të kësaj teme do të jetë më tepër si formë nxitjeje për të medituar, për të besuar sesa si formë e shtruarjes së provave, sepse provat, edhe ashtu, nuk argumentojnë Zotin, nuk e provojnë Zotin, sepse Zoti është i paprovuar dhe çdo provë e ofruar për Zotin është provë për ne, për perceptimin tonë e jo provë për Zotin.

Nëse e takojmë një njeri që mohon çdo mundësi të ekzistimit të Zotit, gjendja ndryshon. Çdo provë e dhënë para tij do të ishte e padobishme, madje irrituese. Ky mohuesi ynë i ngjanë personit që mohon se njeriu ka shkel në Hënë. Çdo imazh nga Hëna, gurët nga Hëna, intervistat me astronautët që vizituan Hënë janë të kota! Njeriu i tillë tashmë ka përfunduar në kokën e tij se njeriu nuk mund të shkojë në Hënë dhe se të gjitha imazhet nga Hëna janë gënjeshtër e montim i manipuluesve të ndryshëm të këtij globi.

Bota ekzistuese ofron njohjen e Krijuesit

Gjithësia është përplot shenja apo prova që njerëzit të meditojmë mbi to, për to, rreth tyre. *Toka* është thesar i meditimit. Madhësia e saj e përsosur, gravitacioni i saj i baraspeshuar, gazrat si azoti, oksigjeni e tjera janë në përqindje të nevojshme dhe në distancë të arsyeshme mbi tokë (rreth 80 km). Po të kishte Toka madhësi tjetër, do t'i ngjante Merkurit pa atmosferë apo Jupiterit me oksigjen të lirë.⁵¹ Toka me këtë kompozicion elementesh është e vetmja që ofron kushte për bimët, kafshët e bimët. Mendoni për distancën e Tokës nga Dielli! Sikur të kishim largësi tjetër, ne ose do të mërdhinim ose do të digjeshim. Edhe lëvizja e Tokës rreth Diellit me temperaturë prej afërsisht 108.000 kilometra në orë është ideale, për t'u nxehtë mjaftueshëm dhe për t'u ftohur mjaftueshëm dhe në këtë mënyrë duke mundësuar jetën mbi sipërfaqen e saj.⁵² **Uji** është i pangjyrrë, pa aromë dhe pa shije dhe çdo krijesë nuk mund të jetojë pa të. Uji nuk ngrin pa u bërë 0 gradë celsius as nuk valon pa u bërë 100 gradë celsius, kurse në këtë kohë trupi i njeriut është rreth temperaturës 36-37 gradë celsius. Këtë baraspeshë e mban uji që gjendet rreth 70% nga trupi i njeriut. Uji është përpunues i çdo gjëje në trup dhe natyrë. Mijëra elemente kimike, minerale qarkullojnë në trup dhe natyrë nëpërmjet ujit apo lëngjeve. Uji, përkundër ligjit të gravitacionit, te bimët ecë nga poshtë lart, ndërsa nën temperaturën zero shndërrohet në akull nga lart poshtë dhe mbron peshqit nën ujë nga dimri i ftohtë. Uji riciklohet shumë herë nga ujë deti në ujë të ëmbël për bimët, kafshët dhe njerëzit.⁵³

⁵¹ R. E. D. Clark, *Creation*, London, Tyndale Press, 1950, fq. 20.

⁵² Halid El-Faik El-Ubejdi, *Kur'an i kosmos*, Sarajevë, pa vit botimi, fq. 79-80. Mustafa Mlivo, *Kur'an ispred nduke & civilizacije*, Bugojno, 2001/1422 h, fq. 50 e tutje.

⁵³ Mustafa Mlivo, po aty, 50-51.

Kompleksiteti i *trurit* njerëzor flet shumë. Truri njerëzor brenda ditës përpunon një numër të jashtëzakonshëm informacionesh, pastaj ngjyrën dhe formën e sendit, shijen dhe madhësinë, fortësinë, mënyrën e të ecurit, tharjen e fytyrës dhe të buzëve, butësinë dhe ashpërsinë e fjalëve, lagështinë e thatësinë e kohës. Gjithçka dhe çdoherë. Madje, truri përpunon edhe ndjenjat, mendimet e kujtesën njerëzore. Kujdeset për frymëmarrjen njerëzore, për urinë, madje edhe për qerpikët e syve. Truri përpunon disa milionë të dhëna brenda një sekonde, bile bile duke i klasifikuar në primar e sekondar, urgjent e jurgjent. Ai ka inteligjencë, gjykon, ndien, ëndërron, planifikon, ndërmerr veprime, miqësohet, hidhërohet.⁵⁴ *Rastësia dhe shkakësia nuk shpjegojnë dot urtësinë e ekzistimit.* Vallë ekziston njeriu rastësisht, si rezultat i ligjeve natyrore, krejt rastësisht. Mos njeriu varet nga rrotullimi i zarit, me një apo shumë pikë. Ka në botë diç të rastësishme? Janë të rastësishme ngjyrat e syve të njerëzve, shenjat daktiloskopike të gishtërinjve tanë, ADN-ja jonë apo pas këtij ndërtimi kaq kompleks qëndron një mjeshtër para mendjes sonë, para të menduarit njerëzor?! Nëse nuk do të kishte Zot, nuk do të kishte as autoritet përfundimtar. Çdo gjë do të ishte relative, pa rregulla absolute të mirësjelljes. Nëse nuk ka Krijues, çdo gjë është e rastësishme dhe pa kuptim, pa përhershmëri, çdo gjë kalimtare.⁵⁵

Nëse ka Zot, ka edhe autoritet përfundimtar dhe ka ligj të mirësjelljes njerëzore.

⁵⁴ Mustafa Mlivo, po aty, fq. 146.

⁵⁵ Nedim El-Xhisr, Kissat'ul-iman, pa vend e vit botimi.

Pohimi *nuk ka* Zot përballë pohimit *ka* Zot

Edhe pse numri nuk është provë për të dëshmuar të vërtetën dhe të pavërtetën, megjithatë numri është shenjë se bota është më e ndërlikuar sesa do të mendonte një njeri arrogant që refuzon të vërtetën. Përparimi i shkencës vërteton se ekzistenca nuk është prodhim rasti e prodhim inteligjence njerëzore. Bimët, kafshët, njeriu, ambienti në gjithësi tregojnë një arkitekturë të shkëlqyeshme, të papërsëritshme. Historia nga mëson se shumica njerëzore besuan fuqishëm, madje tregojnë se Zoti ka lehtësuar jetën e tyre gjatë sfidave të shumta. Vallë, ka të drejtë pakica të mbetet kryeneçe përballë shumicës së urtë!⁵⁶

Zoti na kërkon neve

Ateistit i pengon fakti se shumica e njerëzve besojnë Zotin. Madje humbin aq kohë, energji e vëmendje kundër diç që ata mendojnë se nuk ekziston. Përse ateistët përpiqen kaq shumë kur munden të heshtin për një gjë që nuk ka në mesin tonë ose diku tjetër? Përse ata nuk e lirojnë imagjinatën nga kotësitë sikur për shumë gjera tjera që nuk ekzistojnë! Ata nuk mund të shmangin këtë temë. Ajo do t'i ndjek sikur fantazma objektivin e saj, sepse Zoti dëshiron të njihet nga mohuesit. Ky është shkaku që ateistët flasin për Zotin më shumë se besimtarët. Ata nuk mund të lirohen nga tema për Zotin, sepse Zoti u kërkon njoftim, nëpërmjet mënyrave të shumta. Përreth nesh gjenden shumë e shumë shenja, prova, argumente që të mendojmë, studiojmë dhe përfundojmë! Provat janë te njeriu, te kafshët, te bimët, te gjithësia, kudo, ngado! Zoti vetvetiu nuk ka nevojë për

⁵⁶ Shih për Kur'anin dhe Kozmosin: Halid El-Faik El-Ubejdi, Kur'an i kosmos, Sarajevë, pa vit botimi.

besimin tonë, por ne kemi nevojë për Atë. Ndaj edhe Ai neve na kërkon, na sfidon, na fut të mendojmë për Atë por vetëm nëpërmjet meditimit, hulumtimit. Shumë ateistë kanë cekur se ateizmi i tyre ka qenë nën hijen e besimit. Besimi ishte temë boshte e ditës, e vitit, e jetës, ani që ishte bindje negative.⁵⁷

Kë duhet ta ndjekim

Kush mund të bëhet ideali ynë për ta besuar Zotin? Mundet Buda, që para jetës iku në shkretëtirë, mundet Jezui i cili edhe pse erdhi ta na shpëtojë nga mëkati i lindjes megjithatë u përpoq të ikë nga Juda(istët) dhe romakët si padronë të tyre? Jo, ai është Muhammedi a.s., i cili e pranoi jetën me të gjitha sfidat, nuk iki nga njerëzit por u ballafaqua me njerëzit, nuk iki nga e keqja por e luftoi të keqen me të mirë. Nuk e mohoi familjen, por dha shembull si duhet të bëhesh prind, bashkëshort, fqinj, shokë. Jezui tha se është dritë e botës por hyri në terr nga frika e vdekjes. Muhammedi a.s. tha se është mësues i botës dhe e mësoi botën. Jezui bënte çudira kurse Muhammedi a.s. bënte vepra.

Si t'i qasemi Zotit

Në Islam njeriu lutet drejtpërdrejt, pa ndërmjetësim, pa komplekse, pa inferioritet. Nuk ka nevojë për hoxhën as për ndonjë prijës shpirtëror pos hoxha në rolin e mësuesit. Lutjet janë drejt Atij për veten. Besimtari musliman nuk troket ne disa dyer por në një derë, sinqerisht dhe menjëhershëm, pa ekuivoke, pa dinakëri. Zoti i përgjigjet lutjes së sinqertë më shpejt se të dëgjojmë damarin e qafës që rreh.

⁵⁷ Mustafa Mahmud, Allahu xh. sh., Prizren, 2002.

Zoti i vërtetë nuk është faraon, as Zeus, as Nemrud, as Marks e Lenin, por:

“Thuaj: Ai, Allahu është Një. Allahut i mbështetet (gjithçka). S’ka lindur kë, as nuk është i lindur. Dhe Atij askush nuk i përngjan.” (El-Ihlas).

“Allahu është një, nuk ka zot tjetër përveç Atij. Ai është mbikëqyrës i përhershëm dhe i përjetshëm. Atë nuk e kap as kotja as gjumë, gjithçka ka në qiej dhe në tokë është vetëm e Tij. Kush mund të ndërmjetësojë tek Ai, pos me lejen e Tij, e di të tashmen që është pranë tyre dhe të ardhmen, nga ajo që Ai di, tjerët dinë vetëm aq sa Ai ka dëshiruar, Froni (Kursija) përfshijnë qiejt dhe tokën. Kujdesi i Tij ndaj të dyjave, nuk i vjen rëndë, Ai është më i larti, më i madhi.” (El-Bekare, 255).

Pra, Zoti ekziston, përplot dashuri për ne, përplot udhëzim për ne, përplot dhimbje për ne.⁵⁸

⁵⁸ Nexhat Ibrahim, Islami vlerë universal, Shkup, 2012, fq. 149.

Autori

Zulfiqar Ali Shah ka një titull doktorature (Ph.D.) në teologji dhe studime fetare nga Universiteti i Uellsit në Mbretërinë e Bashkuar dhe M.A. (Hons, “Me nderime”) në studime islame me specializim fetë krahasimtare nga Universiteti Ndërkombëtar Islamik në Islamabad të Pakistanit. Ai ka dhënë mësim si në këtë universitet të fundit ashtu edhe në Universitetin e Uellsit dhe në Universitetin e Floridës së Veriut dhe zotëron pesë gjuhë, përfshirë anglishten, arabishten dhe gjuhën urdu.

Dr. Shah është përfshirë në mënyrë aktive në dialog ndërfaqetor dhe brendafetar për më se 25 vjet dhe u ka shërbyer komuniteteve të shumta muslimane në Amerikën e Veriut si drejtor i tyre fetar dhe një numri organizatash muslimane siç janë ICNA (Këshilli Islam i Amerikës së Veriut) si president në rang vendi. Aktualisht Sekretar i Përgjithshëm i Këshillit të Fikhut të Amerikës së Veriut dhe Drejtor Fetar i Shoqërisë Islame të Miluokit, Uiskonsin, Dr. Shah është një orator i njohur që merr ftesa nga çdo pjesë e botës për të folur mbi fetë krahasimtare, teologjinë, Islamin, Kur’anin, Hadithin, fikhun (jurisprudenën) krahasimtar, misticizmin, civilizimin islam, fetë abrahاميke dhe problematikat bashkëkohore.

Ai është autor i një sërë artikujsh dhe librash akademikë përfshirë *Astronomical Calculations and Ramadan: A Fiqhi Discourse* (Përlllogaritjet astronomike dhe Ramazani: Një ligjërim fikhor).

Kolana “Librat e IIIT Përmbledhtazi” është një koleksion i çmuar i botimeve kyçe të Institutit Ndërkombëtar të Men-

dimit Islam shkruar në një formë të përmbledhur që është projektuar me idenë për t'u dhënë lexuesve thelbin e kuptimit të përmbajtjes kryesore të librit origjinal.

Ndërkohë që sekularizmi debaton nëse Zoti ka vdekur apo jo, çështja e antropomorfizmit ka marrë një rëndësi të përmasave vigane. Shah trajton botëkuptimin judeo-kristian tërë dhe se si secila traditë ka zgjedhur që ta konturojë takimin e saj me Zotin, deri në ç'masë ka qenë kjo rezultat e shkrimit të shenjtë përkatës dhe në ç'masë pjellë e debatit teologjik, apo dekreteve kishtarë të shekujve të mëvonshëm dhe përthithjes së filozofisë greke. Ai gjithashtu shqyrton *tevhidin* dhe qëndrimin rreptësisht anti-antropomorfik të Islamit. Për Shah, konceptet antropomorfike dhe përshkrimet trupore të Hyjnes janë ndoshta ndër faktorët udhëheqës të ateizmit modern. Kësodore, ai përfundimisht del në konkluzionin se përmallimi postmodern për Zotin nuk do të shuhet nga konceptet antropomorfike dhe trupore para-moderne të hyjnes, që thjesht e kanë zbritur Zotin në këtë kozmos, duke i dhënë një funksion të saktë historik dhe një vendndodhje specifike, duke e reduktuar forcën intelektuale dhe shpirtërore të asaj që Zoti është dhe përfaqëson, dhe duke e bërë shpirtin që të zmbrapset nga një sens i të shenjtës dhe, nëpërmjet kësaj, nga besimi tek Ai.

Khaled Abou El Fadl, Profesor "Omar and Azmeralda Alfi" i Ligjit, Shef i Katedrës së Programit të Studimeve Islame, Shkolla e Ligjit UCLA

Vepra e Zulfiqar Shah më ka lënë pa fjalë! Çdo student i fesë krahason dhe çdo person me besim, duhet ta lexojë këtë libër dhe të reflektojë mbi të. Mbasi e përfundova këtë libër, u ndjeva i shtërëguar që ta lexoja sërish. Dhe këtë herë me një ëndje më të madhe.

I Nderuari Richard J. Sklba, Famullitar i Përgjithshëm /Ndihmës Peshkop i Milwaukee, Wisconsin

Rrallëherë është nyjetuar me kaq kujdes dhe kaq gjerësisht nyelli i saktë i debatit ndërmjet Islamit dhe Krishterizmit. Ali Shah ka studiuar burimet teologjike klasike të krishtera të Shkrimit të Shenjtë dhe të Konkileve të hershme kishtarë me synimin që të thellojë kuptimin e tij për lëmitë kyçe për kuptim të ndërsjellë dhe mospajtim rrënjësor ndërmjet këtyre dy traditave kryesore fetare botërore. Kjo është një vepër e thellë. Teza e saj është thjesht se bindja e Krishterizmit në lidhje me Jezu Krishtin si Logos i mishëruar, Person hyjnor dhe Shëmbëlltyrë e përsosur e Atit, e paraqet Perëndinë e Krishterizmit si thelbësisht trupor.

Elliot R. Wolfson, Profesor "Abraham Lieberman" i Studimeve Hebraike dhe Judaïke, New York University

Studimi i Zulfiqar Ali Shahut është një vlerësim i ndershëm i njërës prej hijeve më ndërdyshase të monoteizmit siç ka gjetur ajo shprehje në historinë e tri besimeve abrahاميke. Ne gjithnjë duhet të rafinojmë besimet tona që të mos ngecim në grackën e të paraqiturit të të paparaqitshmes dhe të imagjinatuarit të asaj që nuk ka imazh, apo shëmbëlltyrë, nëpërmjet fabrikimit të shëmbëlltyrave që, po të flasim literalisht, janë të rreme. Në vend të zgjerimit të të imagjinuarit analogjik drejt të figurizuarit e transhendencës, kërkesa shpirtërore e kësaj kohe, detyra epokale le të themi, është nevoja për ta tejkaluar atë.

Shënimi i katalogut CIP të këtij libri ndodhet në Bibliotekën Kombëtare Universitare "Shën Kliment Ohridski", Shkup

CIP - Каталогизација во публикација
Национална и универзитетска библиотека "Св. Климент Охридски", Скопје

2-144.4

SHAH, Zulfiqar Ali

Përshkrime antropomorfike të Zotit: koncepti i Zotit në traditat
judaike, të krishterë dhe islame: paraqitja e të paparaqitshmes /
Zulfiqar Ali Shah; përktheu nga anglishtja Arjol Guni. - Shkup:
Logos-A, 2021. - 144 fq.; 21 cm. - (Biblioteka Mendimi Islam)

Превод на делото: Anthropomorphic Depictions of God: the concept of God
in Judaic, Christian and Islamic Traditions: representing the
unrepresentable. - Фусноти кон текстот

ISBN 978-9989-58-857-0

а) Бог -- Антропоморфизам

COBISS.MK-ID 54085125

www.logos-a.com

Copyright©Logos-A, 2021



LOGOS·A



MENDIMI ISLAM



LOGOS-A



Ky libër shqyrton nga afër çështjet e antropomorfizmit në tre fetë abrahamike, vështruar kjo nëpërmjet teksteve të Biblës hebraike, Dhjatës së Re dhe Kur'anit.

Përgjatë historisë, Krishterizmi dhe Judaizmi janë orvatur që ta kuptojnë Zotin. Ndërkohë që vë përballë pozicionin islam përkundrejt kësaj, autori trajton botëkuptimin judeo-krishterë dhe se si secila traditë ka zgjedhur që ta konturojë takimin e saj me Zotin, deri në ç'masë ka qenë kjo rezultat e shkrimit të shenjtë përkatës dhe në ç'masë pjellë e debatit teologjik, apo dekreteve kishtarë të shekujve të mëvonshëm dhe përthithjes së filozofisë helene.

Për Shah, konceptet antropomorfike dhe përshkrimet trupore të Hyjnores janë ndoshta ndër faktorët udhëheqës të ateizmit modern. Kësodore, ai tekembramja del në konkluzionin se përmallimi postmodern për Zotin nuk do të shuhet nga konceptet antropomorfike dhe trupore para-moderne të hyjnores, që thjesht e kanë zbritur Zotin në këtë kozmos, duke i atribuar një funksion të saktë historik dhe një vendndodhje specifike, duke e reduktuar forcën intelektuale dhe shpirtërore të asaj që Zoti është dhe përfaqëson, duke e bërë shpirtin që të tërhiqet nga një sens i të shenjtës dhe, nëpërmjet kësaj, nga besimi tek Ai.

Vepra e Dr. Shah përbën një sfond të rëndësishëm për çdo studim apo debat të kësaj çështjeje teologjike që historikisht ka një rëndësi të dorës së parë.

Zulfiqar Ali Shah ka një titull doktorature (Ph.D.) në teologji dhe studime fetare nga Universiteti i Uellsit në Mbretërinë e Bashkuar dhe M.A. (Hons, "Me nderime") në studime islame me specializim fetë krahasimtare nga Universiteti Ndërkombëtar Islamik në Islamabad të Pakistanit. Ai ka dhënë mësim si në këtë universitet të fundit ashtu edhe në Universitetin e Uellsit dhe në Universitetin e Floridës së Veriut dhe zotëron pesë gjuhë, përfshirë anglishten, arabishten dhe gjuhën urdu. Ai është autor i një sërë artikujsh dhe librash akademikë.