



Gjendja aktuale e ‘Kërkimit të Tretë’ për Jezuin Historik: Humbje dhe Fitim

Description

John P. Meier

Gjendja aktuale e ‘Kërkimit të Tretë’ për Jezuin Historik: Humbje dhe Fitim¹

Fragment i shkëputur nga revista akademike *Biblica*, Nr. 80, viti 1999, f. 459-487

I ashtuquajtur i kërkim i tretë për Jezuin historik, fillesa e të cilit gjendet në mesin e viteve 1980në veprat e studiuesve si E.P. Sanders, ka qenë burim polemikash që nga zanafilla e tij. Më i diskutueshmi nga të gjitha manifestimet e tij ka qenë grupi i njohur si Seminari i Jezuit (Jesus Seminar), me qendër në Sonoma të Kalifornisë², dhe i bashkëkryesuar nga Dr. John Dominic Crossan dhe Dr. Robert W. Funk³. Seminari në përgjithësi dhe Crossan në veçanti kanë përkrahur një portretizim të Jezuit si fshatar çifut i njëvlefshëm me një filozof Cinik endacak⁴. Jezui përshkruhet nga Crossan si një revolucionar shoqëror që i kundërvihet fuqive ekzistuese, qofshin ato fuqitë e hierarkisë priftërore në tempullin e Jeruzalemit qoftë rrjeti më i gjerë mbrojtës-klient në Perandorinë Romake. Si një feminist egalitar, Jezui u rrek të shkatëronte strukturat hierarkike të kohës së tij duke mirëpritur të gjithë në vëllazërinë e tryezës dhe duke praktikuar magjinë si aletrnativë ndaj kultit të tempullit. Seminari priret të mohojë çdo element të ardhshëm eskatologjik në predikimin e Jezuit për Mbretërinë. Me përjashtimin e eskatologjisë së ardhshme, Jezui shihet të thërrasë audiencën e tij të hapë sytë për mbretërinë e gjithëpranishme të Zotit e kapshme nga të gjithë në përvojën e tyre njerëzore. Tonaliteti paksa gnostik i kësaj kerigmaje (shpallje të së vërtetës, nga greqishtja e vjetër, shp) nuk është krejt pa lidhje me interesin e shfaqur nga Seminari për *Ungjillin Kopt të Thomait*.

Për paanëshmëri, duhet vërejtur se jo të gjithë pjesëtarët e Seminarit të Jezuit ndajnë këto pikëpamje, dhe se disa pjesëtarë në kërkimet e tyre udhëhiqen nga shqetësimet pastorale. Për shembull, Dr. Marcus Borg, një pjesëtar i spikatur i Seminarit, kërkon nëpërmjet veprës së tij të ndihmojë të krishterët që kanë rënë në gabim të rizbulojnë Jezuin si një figurë fetare kuptimplotë – dëshirë kjo e pasqyruar në titullin e librit të tij “Duke takuar sërish Jezuin për herë të parë”⁵. Ende, Seminari i Jezuit në tërësi ka ndeshur një kritikizëm të rreptë në lidhje me metodat dhe përfundimet e tij. Ngjyresa Cinike dhe ajo gnostike e portretizimit që i bën Jezuit janë të diskutueshme mbi bazën e përcaktimit kohor të burimeve dhe të kontekstit historik, dhe eliminimi i plotë i eskatologjisë së ardhshme nga mesazhi i Jezuit sfidon

dëshminë e tij të përhapur në burime të numërta ungjillorë dhe forma letrare. Pavarësisht se Seminari është përgjigjur duke protestuar për të kundërtën, është e pamundur të shmangët joshja për të projektuar një axhendë moderne amerikane mbi një çifut palestinez të shekullit të parë⁶. Nuk është habi pra që disa studiues katolikë në Shtetet e Bashkuara, si Luke Timothy Johnson, kanë vënë në pikëpyetje vrullin e jo vetëm të Seminarit të Jezuit, por gjithashtu edhe atë të kërkimit të tretë në përgjithësi⁷. Paradoksi këtu është se disa kritikë katolikë kanë përshtatur një version të ri të qëndrimit skeptik, dikur skandaloz, të Rudolf Bultmannit: kërkimi për Jezuin historik është historikisht i pamundur si dhe teologjikisht i paligjshëm⁸. Në mes të vrullit dhe shmangies së qëndrimeve reciprokisht ekskluzive, të paraqitura shpesh në stil sensacional në median amerikane, me të drejtë mund të shtrohet pyetja: a është nxjerrë ndonjë gjë positive nga kërkimi i tretë, apo e gjithë lëvizja e dekadës së fundit ka qenë një dështim dhe humbje e plotë, siç kanë pretenduar disa katolikë konservatorë? Ky artikull pretendon, pavarësisht nga përdorimi i diskutueshëm i medias për të popullarizuar teza tepër të dyshimta, dhe pavarësisht nga humbja e mëpasme e besueshmërisë akademike nga ana e disa studiuesve, se nga kërkimi i tretë janë arritur shtatë përfitime të dukshme që i shërbejnë kërkimeve serioze.

I. Ekumenikja dhe dimensionin ndërkombëtar

Një përfitim i parë ka qenë natyra vërtet ekumenike dhe ndërfaqetare e dialogut aktual studimor mbi Jezuin historik. Në një masë të gjerë, dy kërkimet e para kanë qenë vepër e protestantëve gjermanë. Kjo nuk thuhet për të denigruar kontributet e studiuesve të mëdhenj të së kaluarës, por këto dy kërkime kanë marrë pashmangshmërisht ngjyresa prej shqetësimeve teologjike të Gjermanisë Protestante të fundshekullit të 19 dhe të fillimit dhe të mes shekullit të 20, si dhe kanë qenë të kufizuara në këto caqe. Spektri i gjerë i studiuesve, protestantë, katolikë, çifutë dhe agnostikë, të cilët kanë marrë pjesë në kërkimin e tretë jo vetëm në Shtetet e Bashkuara, por gjithashtu edhe në Kanada, Britani, Gjermani dhe gjetiu, i ka dhënë një gjerësi ndërkombëtare dhe ndërfaqetare kërkimit të tretë, tipare këto që ishin të mangëta në dy kërkimet e para. Sa për të përmendur një grusht shembujsh, Ben Witherington, i cili ka theksuar rolin e Jezuit si mësues urtësie, është Metodist konservator⁹; E.P. Sanders, personi i cili në një farë kuptimi i dha hov kërkimit të tretë, vjen nga një e kaluar metodiste dhe mund të përshkruhet më së miri si protestant post-liberal (ndonëse teksan, ai ka dhënë mësim në Kanada dhe Angli për vite me radhë)¹⁰; Robert Funk, themeluesi i Seminarit të Jezuit, del nga tradita e Dishepujve të Krishtit; N.T. Wright, një kundërshtar i përjetshëm i Seminarit të Jezuit, është anglikan dhe Dekan i Katedrales së Lichfield¹¹; si dhe shkrimtarë të pikëpamjeve kaq të ndryshme si John Dominic Crossan, Elisabeth Schüssler Fiorenza¹², dhe unë që vijmë nga të kaluara Katolike Romane. Kësaj, mund t'i shtohen kontributet e çmuara – përnjimend, shtyssa dhjetëra vjeçare — të studiuesve çifutë si Geza Vermes nga Oxfordi dhe më së fundi Paula Fredriksen nga Universiteti i Bostonit¹³.

Teza e konklavës jopapnore

Në fillimin e vëllimit të parë të studimit tim me të shumëvëllimshëm, *Një çifut i marginalizuar, A Marginal Jew*, unë përdora fantazinë e një 'konklave jopapnore', një komitet i përbërë nga një katolik, një protestant, një çifut dhe një agnostik, të gjithë historianë të matur, të cilët qenë kyçur në fund të bibliotekës së Shkollës Hyjnore (Divinity School) të Harvardit, me një dietë spartane, dhe që nuk lejoheshin të dilnin s'andejmi derisa pas përpjekjeve të sforcuara të kishin arritur një konsensus se kush ka qenë Jezui i Nazaretit dhe ç'kishte për qëllim ai në epokën dhe në vendin e tij¹⁴. Ndërkohë që nuk e kishte për qëllim në kuptimin e plotë të fjalës— ndonëse disa për fat të keq e kuptuan kështu — kjo konklavë jopapnore u supozua se do të simbolizonte, me një stil piktoresk, bashkëpunimin tipik

ndërkombëtar dhe ndërjetar mbi një çështje fetare të dorës së parë dhe të ndjeshme që do të kishte qenë e paimagjinueshme disa dekada më parë.

Përnjimend, pavarësisht nga lajmërimet e përsëritura rregullisht në lidhje me shfronësimin e metodës historiko-kritike, duhet cekur se ka qenë pikërisht kriticizmi historik ai që e ka bërë të mundur këtë dialog përtej kufijve të besimit duke krijuar një fushë të rrafshët kërkimore me rregulla të miratuara në lidhje me procedurat e hulumtimit historik që mund të ndajnë çdokënd nga njëri tjetri. Fundja fundit, është puna kërkimore historiko-kritike ajo që i mundëson studiuesve që vijnë nga sfone dhe angazhime krejtësisht të ndryshme që të porpozojnë, të testojnë dhe të gjykojnë pretendimet në arenën publike nga kriteri i pranuar gjerësisht. Në fakt, është kjo pjekje, dhe jo venitje, e punës kërkimore historiko-kritike e cila u ka bërë të mundur studiuesve si Sanders të jenë shumë më të kujdesshëm se paraardhësit e tyre që të dallojnë pretendimet rreptësisht historike, të verifikueshme nga çdo praktikues i paimagjinueshëm i disiplinës akademike të historisë, nga pretendimet teologjike që mund të jenë të vërteta në përsosmëri, por që njihen dhe mbrohen nga besimi.

Një paragraf interesant

Vetëm nën dritën e këtij zbatimi rigoroz të standarteve historike mund të bëhet e qartë se ku qëndronte gabimi në pjesën më të madhe të kërkimit të dytë dhe atij të tretë. Gjithë e më shpesh, kërkimi i dytë dhe i tretë ishin projekte teologjike të maskuara si projekte historike. Ç'është e vërteta, nuk ka asgjë të keqe në një teologji ose kristologji të informuar historikisht; përnjimend, ato duhen mirëpritur dhe duhen ushqyer. Por një kristologji që kërkon të përfitojë nga puna kërkimore historike mbi Jezuin nuk është e njëjta gjë dhe duhet bërë kujdes që ajo të dallohet nga një kërkim qartazi empirik historik për Jezuin, që lë jashtë ose vë në thonjëza atë çka njihet nga besimi. Kjo nuk do të thotë se tradhëtohet besimi. Por do të thotë vetëm se duhet të njihen dhe të respektohen dallimet tipike akademike që kanë krijuar departamente të veçanta të teologjisë dhe historisë në universitetet kryesore, secili me qëllimin e vet tipik, gjithëaq me burimet, metodat dhe kriterin e miratimit. Është ky qartësim i metodave dhe qëllimeve të ndryshme që ka bërë të mundur bashkëpunimin ndërmjet besimeve. Pikërisht siç Jezui historik nuk duhet të përdoret si pretekst për teologjinë liberale protestante të shekullit të nëntëmbëdhjetë në Gjermani, ashtu nuk duhet të përdoret as sot si pretekst për një fiolozofi të caktuar gjuhe, për një damkë të caktuar emancipimi apo teologjie feministe, apo për një shkollë të caktuar të teologjisë apo praktikës katolike të shekullit të nëntëmbëdhjetë. Le të jetë Jezui *historik* një sendërtim vërtet dhe vetëm historik, me gjithë boshllëkun dhe cungimin e realitetet total që pashmangshmërisht do të përmbajë një hulumtim i pastër historik i një figure marginale të historisë së lashtë. Pasi projekti krejtësisht historik të ketë përfunduar, do të ketë kohë mëse të mjaftueshme për të shtruar pyetje për lidhjet reciproke ndërmjet besimit të krishterë dhe kristologjisë akademike. [15](#).

II. Sqarim i Çështjes së burimeve të besueshme

Një përfitim i dytë ka qenë një rimendim dhe rishqyrtim kritik i teksteve të ndryshme të propozuara si burime të besueshme për kërkimin. [16](#) Gjatë këtyre pak dekadave të fundit, çdo burim i imagjinueshëm është shfrytëzuar praktikisht nga një studiues apo një tjetër. Seminari i Jezuit e ka ngritur Ungjillin kopt të Thomait në një pozitë të barabartë me katër ungjijtë kanonikë në një libër me titullin e përshtatshëm *Pesë Ungjijtë*. Faktikisht, kur dikush merr parasysh se ungjilli i Gjonit nuk pranohet gjerësisht nga Seminari, libri duhet të kishte marrë titullin me më pak fantazi *Katër Ungjijtë: Sinoptikët*[1] plus Thomai. Përveç *Thomait*, Crossan ka nxjerrë në dritë apokrifin *Ungjilli i Pjetrit* i shekullit të 2 [17](#). Brenda Pjetrit, Crossan pikas një *Ungjill primitiv të Kryqit* që ai pretendon se është burimi kyç i rrëfimeve të pasionit [2]

të katër ungjijve kanonikë. Duke e shtyrë në ekstrem këtë romancë me ungjijtë apokrifë, Richard Bauckham i është drejtuar jo vetëm *Ungjillit të Pjetrit* por gjithashtu edhe *Protevangeliум Jacobi* si dhe *Ungjillit të Foshnjërisë të Thomait* që të zgjidhë çështjen e vëllezërve dhe motrave të Jezuit¹⁸. Sipas pikëpamjes sime, nëse ne mund të përdorim *Ungjillin e Foshnjërisë të Thomait*, ne mund të përdorim edhe *Lizën në Botën e Çudirave*. Sa i përket Ungjillit kopt të Thomait, analiza e kujdesshme e bërë thënie pas thënieje e Michael Fieger më bind se ky ungjill gnostik pranonte disa prej ungjijve kanonikë¹⁹. Në thëniet e ngjashme me ato që gjenden te Sinoptikët, aty paraqitet shpeshherë një shkrirje e Mateut dhe e Lukës, e rishkruar nga një perspektivë gnostike. Dhe rrjedhimisht, ky nuk mund të shërbejë si burim i pavarur.

Të gjendur përballë kësaj loje të çmeritur e të pavlefshme përgjatë teksteve aprokrife [3], unë do të kërkoja fuqimisht një kthim në gjendjen e esëllt. Është një konkluzion i arsyeshëm i punës kërkimore historiko-kritike — dhe jo një dredhi e apolegjetëve- që katër ungjijtë kanonikë janë të vetmet burime të vazhdueshme e të gjata për Jezuin historik që kanë ardhur deri tek ne. Për të qenë të sigurt, ungjijtë kanonikë përshkruhen tej për tej nga besimi pashknor (Easter Faith) të kishës së hershme dhe duhet të shohiten me kujdes sipas kriterëve të autenticitetit historik – nga të cilët shumë gjenden këtu. Por kur shohiten në këtë mënyrë, ata vazhdojnë të mbeten burimet tona kryesore, dhe gjithashtu problemi ynë kryesor.

Për më tepër, unë jam i gatshëm të pranoj se Ungjilli i Gjonit, shembulli sipëror i teologjisë sistematike dhe kristologjisë së lartë nga të katër ungjijtë, paraqet vështirësi të veçanta. Mirëpo, sipas opinionit tim, te Gjoni, dhe jo te sinoptikët, ruhen grimca të çmuara informacioni të rëndësishëm të bazuar në fakte. Këto grimca përmbajnë lidhjen e ngushtë të Jezuit me rrethin dishepujve të Gjon Pagëzorit para fillimit të shërbesës së tij, udhëtimet e tij të shpeshta në Jeruzalem, kohëzgjatjen e shërbesës së tij përgjatë një numri vitesh, kronologjinë e saktë të Pasionit, dhe natyrën jopashknore të Darkës së Fundit. Pa dyshim, ligjërimet në Ungjillin e Katërt, në formën e tyre aktuale, janë gjerësisht produkt i teologjisë dhe ndoshta predikime të bashkësisë Johanine. Por edhe këtu, logia [4] individuale mund të ofrojë një vlerësim të pavarur të thënieve që gjenden gjithashtu te Sinoptikët. Gjoni 12,25 mbi humbjen dhe mbrojtjen e jetës (cf. Marku 8,35 parr.; Mateu 10,39; Luka 9,24; 14,26) është një rast i goditur në këtë pikë.

Sa i përket pjesës tjetër të Dhjatës së Re, diskutimi se deri ku thëniet e Jezuit (dhe një grusht faktesh rreth tij) janë ruajtur në Apostujt, Veprat apo në Librin e Zbulesës, ka qenë i gjerë dhe i vrullshëm, ndonëse personalisht prirem drejt një pikëpamjeje minimaliste, duke u ndjerë i sigurtë vetëm për disa shembuj të qartë, kryesisht te Pali (1 Kor 7,10-11; 9,14; 11,23-26; shiko gjithashtu Rom 1,3; 15,8; 1 Kor 15,3-5; gjithashtu James 5,12; Heb 7,14; 5,7-8; Zbulesa 3,3; 16,15). Jashtë Dhjatës së Re, ndërkohë që mund të vihet në pikëpyetje autenticiteti dhe pavarësia e *agrapha*-ve të pakta, i vetmi burim domethënës i pavarur është *Testimonium Flavianum* i Jozefit në Librin 18 të *Antikiteteve çifute* të shkruara prej tij (18.3.3 §63-64). Ndërkohë që debati mbi këtë pasazh vazhdon, mua më inkurajon fakti se një numër studiuesish të kohëve të fundit kanë pranuar parimisht diçka të ngjashme me sendërtimin e sugjeruar prej meje të tekstit thelbësor autentik²⁰.

Por me Jozefin, unë kam prirjen të mendoj se ne kemi ezauruar burimet tona të pavarura jashtëkanonike. Taciti dhe Plini i Riu pasqyrojnë, më saktë, atë që kanë dëgjuar nga të krishterët e kohës së tyre. Pavarësisht nga pretendimet e ndryshme, asnjë tekst i hershëm rabinik (më i hershmi është Mishna, hartuar rreth 200 pas Krishtit) nuk përmban informacione rreth Jezuit, dhe tekstet e mëvonshme rabinike thjesht pasqyrojnë një njohuri rreth, dhe një midrash [5] tallës të, teksteve dhe

predikimeve të krishtera.

Shkurtimisht, përfitimi i vërtetë këtu ka qenë një vlerësim më i kujdesshëm dhe një përdorim kritik i burimeve tona kryesore në Dhjatën e Re, krahas një pranimi të sigurt të tekstit thelbësor të *Testimoniumit* të Jozefit, një fragment i vogël ky por i vyer i dëshmisë së pavarur për ekzistencën, shërbesën dhe fatin e Jezuit. Edhe nëse ne arrijmë deri aty sa të refuzojmë pjesën më të madhe të burimeve të tjera të propozuara nga studiues të ndryshëm të kohëve të fundit, vetëdija kritike se përse ne i refuzojmë ato, është një përfitim më vete.

III. Një tablo më e saktë e Judaizmit palestinez

Një përfitim i tretë i kërimit aktual është një tablo më e shumëngjyrshme dhe më e larmishme e Judaizmit në kohën e Jezuit. Pa e tepruar së tepërmi, mendoj që mund të thuhet se portretizimet e shumta të Jezuit të skicuara nga kërkitimi i parë dhe i dytë zhvleftësohen automatikisht për shkak të përshkrimeve dëshpërimisht të vjetëruara dhe herë herë të shtrembëruara me ligësi të Judaizmit të shekullit të parë, që formësojnë ose deformësojnë këto portretizime. Nëse studimi i Çifutit Jezu duhet marrë seriozisht si një projekt historik, atëherë Judaizmi i shekullit të parë duhet marrë seriozisht në të gjithë kompleksitetin dhe pasurinë e tij. Nuk mund të shfrytëzohet thjesht si një sfond negativ, për shembull si feja e një Zoti të frikshëm, të largët i cili kërkon vepra-drejtësi, përballë të cilit i mëshirshmi Jezu spikat dhe ndriçon duke predikuar ungjillin e dashurisë. Nëse hidhet vështrimi te Jezui i Rudolf Bultmannit apo te Jezui i Günther Bornkammit apo te Jesui i Joachim Jeremiasit, nuk mund të mos ndjehet se një çifut i shekullit të parë po përvijohet në shtratin procrustean [6] të një kuptimësie gjermano-evangelike të teologjisë së Shën Palit²¹.

Atëherë, ndoshta justifikimi më i madh i veçantë i kërimit të tretë është përpjekja për të çbërë karikaturat e Judaizmit të përvijuara me vetëdije ose pa vetëdije nga dy kërkitimet e para. Sigurisht, kjo *via negativa* (shteg negativ) i refuzimit të shtrembërimeve mbi Judaizmin në dy kërkitimet e para nuk garanton një tablo të qartë dhe të pakontestueshme të Judaizmit në punën kërkimore bashkëkohore. S'mbetet vetëm se të vëzhgohen portretizimet konkurruese të farisejve të skicuara nga Morton Smith, Jacob Neusner, E. P. Sanders, Anthony Saldarini, Shaye Cohen, Steve Mason, Günter Stemberger dhe Roland Deines për të çmuar vërjetjen e mprehtë të Prof. Joseph Sievers: ne dimë shumë më pak rreth farisejve nga ç'dinte" një brez i mëhershëm²². Megjithatë, këtu kemi një përfitim pozitiv. Nuk mund të lexohen vepra të tilla si *Judaism: Practice and Belief (Judaizmi: Praktika dhe Besimi)* i Sanders apo *Jesus the Jew (Jezu Çifuti)* i Vermes dhe të vazhdohet të përsëriten karikaturizimet e Judaizmit që e kanë shndërruar atë në të kaluarën në kontrastin e përkryer të Jezuit apo Krishterimit. Në vend të kësaj, ekziston sfida për të shpjeguar se ku synohet të vendoset Jezui në hartën komplekse dhe çoroditëse të judaizmit të shekullit të parë. Sipas opinionit tim, fraza "Jezu Çifuti" është shndërruar në një klishe akademike. Sfida e vërtetë është të çtirret kjo frazë dhe të specifikohet se ç'lloj çifuti i shekullit të parë ka qenë Jezui. ²³.

Pikërisht për të nënvizuar dhe parashtruar këtë pyetje sa më mprehtësisht që të jetë e mundur, unë zgjodha titullin ngacmues të serive të mua, *Një Çifut Margjina*²⁴. Margjinal ishte mënyra ime që të provoja të parashtroja problemin e vendit të duhur që zë Jezui në Judaizëm pa iu drejtuar strategjisë së të folurit rreth 'Judaizmave' në shumës, një mënyrë popullore e të shprehurit në Shtetet e Bashkuara kësokohe ²⁵. Ndërkohë që është i kuptueshëm si një mënyrë e kapërcimit të një ideje naëve për ndonjë lloj judaizmi monolit në shekullin e parë, termi 'judaizmat' më ngacmon si një përdorim i diskutueshëm. Fundja, krishterimi dhe vetë katolicizmi shfaqin kësokohe një larmi të jashtëzakonshme

të shprehuri dhe praktike, megjithatë të paktë janë ata, gjithmonë nëse ka, që do të dëshironin të dënonin akademikët që flasin vazhdimisht për 'krishterime' dhe 'katolicizma', pavarësisht se sa përdorimi i këtyre frazave herë pas here mund të ndihmojë në nxjerrjen në pah të të gjithë laryshisë që fshihet pas një emri në njëjës. Në mënyrë të ngjashme, përballë judaizmit ortodoks, konservator, të reformuar dhe rekonstruksionit, ne ende priremi të flasim në njëjës për 'judaizmin modern'. E pra, gjithashtu, sipas opinionit tim, ka një farë justifikimi për të folurit në lidhje me 'judaizmin e lashtë'. Shumica e çifutëve palestinezë të shekullit të parë, ranë dakord për të gjitha ndryshimet mes tyre, mbi themele të tilla si Jahvehu, Zoti i vetëm i vërtetë i cili kishte zgjedhur popullin e tij Izarelin, si edhe mbi rëndësinë e rrethprerjes, ligjet e ushqimit, tempullin e Jeruzalemit dhe Torahun e Moisiut. Prej këtej del se, pavarësisht nga grindjet e pafunda mbi praktikën e larmishme, ka patur një juadizëm 'qendror' të cilit Jezui edhe i përkiste dhe, megjithatë, ndaj të cilit ai me vetëdije u bë marginal në aspekte të ndryshme²⁶. Është ky paradoks në çifutësinë e Jezuit që do marrë seriozisht dhe do eksploruar në kontekstin e sendërtimeve të ditëve të sotme të judaizmit palestinez në ndërrimin e erës. Sidoqoftë, për t'u kthyer në çështjen time kryesore: kërkimi i tretë meriton të respektohet në lidhje me përpjekjen e tij serioze për të skicuar një portretizim historikisht të saktë të judaizmit të shekullit të parë në të gjithë larminë dhe gjallërinë e tij, si dhe në lidhje me përpjekjen për të ngulitur Jezu Çifutin brenda këtij portretizimi.

IV. Kuptime të reja nga arkeologjia, filologjia dhe sociologjia

Përfitimi i katërt i kërkimit aktual është i lidhur me një kuptimësi më të mirë të judazimit në ndërrimin e erës: përdorimi intensiv i kuptimeve të reja të mbledhura nga arkeologjia, filologjia dhe sociologjia për të gjetur më konkretisht pozicionin e Jezuit në kohën dhe vendin e tij. Ndërkohë që dikush nuk mundet vetëm se të argëtohet nga pretendimet e çuditshme të disa studiuesve rreth lidhjes së Jezuit me Kumranin²⁷, studimet e Kumranit, ç'është e vërteta, kanë hedhur dritë, jo kaq shumë mbi vetë Jezusin se sa, mbi mjedisin fetar ku ai ka vepruar²⁸. Akoma, disa paralele befasuese ndërmjet Kumranit dhe ungjijve të nxisin drejt spekulimit. Për shembull, në renditjen e mrekullive të ndryshme që Zoti do të kryejë gjatë ditëve të Mesias, 4Q521 paraqet një ngjashmëri sfillitëse me përgjigjen që Jezui u jep dishepujve të Gjon pagëzorit në Mateu 11,2-5 parr., e plotësuar me jehonat e profetit Isaia dhe referencat e kthimit të shikimit të të vërbërve dhe ngritjes së të vdekurit nga varri. Tronditëse në veçanti është se si të dy tekstet, fill pas mrekullisë së ngritjes së të vdekurit nga varri, përmendin mrekullinë tjetër, atë të lajmit të mirë për të varfërit (apo: të nënshtruarit)²⁹. Në një dell tjetër, dokumenta si 4QMMT, Dorëshkrimi i Tempullit, dhe Dokumenti i Damaskut kanë nënvizuar rëndësinë e *halaka*= për judaizmin e para 70-ës në përgjithësi dhe Esenesët [7] në veçanti³⁰. Në disa raste, ato hedhin dritë posaçërisht mbi *Streitgespräche*-te ndryshme në ungjij që përmbajnë probleme ligjore, me çështjet fort të kontestuara të divorcit dhe respektimit të Sabatit si shembuj kryesorë³¹.

Kumrani ka patur gjithashtu një rëndësi të madhe për një kuptimësi më të mirë të aramaikishtes palestineze. Sa për të marrë një shembull: shfaqja e *ma4re4* ("Perëndi") në gjendjen absolute të pandryshuar në Targumin e Jobit (11QtgJob 24,6-7) si emër i Zotit përgënjeshtrohet pretendimin e kahmotshëm të Bultmanit se një përdorim i tillë ka qenë i paimagjinueshëm si emër i Jahvehut në judaizmin palestinez³². Gjithashtu shtron mundësinë intriguese se po e njëjta fjalë aramaike ka qenë përdorur si titull respekti për, madje dhe për besim në, Jezuin gjatë shërbesës së tij publike, që ka qenë përdorur asokohe si një titull transhendent për Jezuin e ngritur dhe thirrjen prej kulti *Maranatha* që nga ditët e para të besimit dhe të adhurimit të judeo-krishterë, dhe që qëndron pas përdorimit të gjerë të *kirios* për Jezuin në shkrimet e Dhjatës së Re, dhe ndihmon në shpjegimin e këtij përdorimi. Sipas të gjitha gjasave, çifutët palestinezë e thërrisnin Jezusin *ma4re4* gjatë shërbesës së tij publike

pikërisht siç po të njëjtët çifutë, tani çifutët për Perëndinë Jezu të ngritur, i bënin atij thirrje pas Pashkës si *ma4re4*).

Përtej këtyre pikave filologjike, është çështja më e gjerë e ideve për Mesian apo Mesiat (këtu shumësi është mëse i goditur) që qarkullonte në mesin e çifutëve palestinezë pak a shumë aty nga koha e Jezuit. Dokumentet e gjetura në Kumran kanë përforcuar atë që ka qenë tashmë e qartë që nga pseudepigrafia e Dhjatës së Vjetër në përgjithësi: nuk ka patur asnjë pikëpamje normative për Mesian në ndërrimin e erës. Por përkundrazi, rreth Mesias apo Mesiave konkurronin ose ndëthureshin pikëpamje të larmishme në mendjet e atyre çifutëve të interesuar për këtë çështje. Jo çdo çifut ishte i interesuar. Vërtet, studiuesit sot debatojnë se deri në ç'masë pritja e ndonjë lloj mesieje apo figure shpëtimtare eskatologjike ka qenë një fenomen i përhapur gjerësisht apo nëse ka qenë relativisht i izoluar, në judaizmin palestinez në shekullin e parë p.e.s. dhe atë të parë të e.s. Veçanërisht intriguese është tipologjia e gdhendur nga John J. Collins në librin e tij *The Scepter and the Star*³³, *Skeptri dhe Ylli*. Nga tipat e ndryshëm mesianikë të përhapur në literaturën ndërtestamentore [8], ai dallon figurat e një Mesiu mbretëror shumë të ngjashëm me Davidin, një dyarki [9] e një Mesiu priftëror dhe një Mesiu mbretëror, ndërthurje e roleve të mësuesit, priftit dhe profetit në një figurë të vetme, si dhe një figurë shpëtimtare ëngjëllore apo qiellore i cili bart emërtime si 'Bir i Njeriut' ose 'Bir i Zotit'. Kjo shumëtrajtshmëri e tipave mesianikë herë herë të mbivendosur e herë herë të ndërthurur, është sqaruese për ata që nuk shohin vetëm një tipar mesianik në pretendimet e qarta ose të nënkuptuara të Jezuit. Mua më duket se shumica e materialit që ne mund të dallojmë në shërbesën e Jezuit pasqyron tiparin e një profeti eskatologjik mrekulli-punues që mban veshur petkun e Elias. Mirëpo, hyrja triumfuese në Jeruzalem dhe pastrimi i tempullit duket se ka lënë që të nënkuptohet një lloj pretendimi i ngjashëm mbretëror me Davidin. Mund të ketë gjasa që Jezui pasqyron prirjet sinkretiste të kohës së tij duke ndërthurur më shumë se një rol mesianik në pretendimin dhe sjelljen e tij. Materiali nga Kumrani pa dyshim mund të mbështesë këtë këndvështrim.

Gjithaq i dobishëm ka qenë zbatimi i kuptimësive të sociologjisë dhe antropologjisë ndërkulturore në kërkimin e tretë³⁴. Gjithë e më shpesh në të kaluarën, Jezui historik i sendërtuar nga studiuesit ka tradhëtuar origjinat e tij në një dhomë seminari universiteti ku temat abstrakte nga teologjia e krishterë kanë qenë vendosur lehtësisht në gojën e një çifuti të supozuar të shekullit të parë. Këmbëngulja e praktikuesve të sotëm të sociologjisë së Dhjatës së Re se Jezui historik do rrënjosur në dheun, zakonet, dhe botëkuptimin e Palestinës çifute të shekullit të parë me gjithë vlerat e saj të nderit dhe turpit, perceptimet e të mirave të kufizuara, idetë rreth lidhjeve familjare dhe martesës, shqetësimin rreth rregullave të dëlirësisë, dhe sistemet e ndërlikuara politike dhe ekonomike, i shërben të mirës fund e krye. Një aspekt i veçantë i qasjes sociologjike që ka patur një ndikim të madh mbi studimet akademike në Shtetet e Bashkuara është çështja e grave që ndoqën Jezuin historik gjatë shërbesës së tij publike. Emri i madh këtu është Elisabeth Schüssler Fiorenza, libri fort i diskutuar i së cilës *In Memory of Her, Në Kujtim të Saj* ka patur ndikim të pallogaritshëm mbi akademikët amerikanë, meshkuj dhe femra qofshin. Gjatë një apo dy dekadave të fundit, një përmblytje e vërtetë artikujsh dhe librash rreth kësaj teme ka vërshuar nga universitetet dhe kolegjet amerikane³⁵. Ndërkohë që një sasi e madhe e materialit është e shkruar qartazi me një sy të kujdesshëm ndaj problemeve të sotme si në kishë ashtu dhe në shoqëri, studiuesit kanë çmuar gjithë e më tepër rrezikun e të mosvërejturit të asaj që thuhet ose nënkuptohet në lidhje me femrat nëpër ungjij, ashtu dhe pasurimin e portretit të Jezuit historik që rezulton nga të shtjelluarit seriozisht të pranisë dhe veprimeve të pasueseve të tij femra.

V. Qartësimi i kriterit të autenticitetit historik

Një përfitim i pestë i kërkimit të tretë është përmirësimi i artikullimit dhe përdorimit të kriterit të autenticitetit historik. Nëse do të hedhim një vështrim pas në veprën e Bultmannit, do të befasohe mi se sa intuitivë kanë qenë shumë prej gjykimeve të tij mbi autenticitetin historik. Për shembull, dikush mund të zihet ngushtë kur në librin tij *Geschichte* lexon argumentin në favor të autenticitetit të Luka 11,20 par., një logion që pohon se çyshtjet e Jezuit e bëjnë të gjithëpranishme mbretërinë e Perëndisë. Bultmanni thotë se kjo thënie mund të pretendojë 'nivelin më të lartë të autenticitetit sipas së cilës ne jemi në gjendje të pranojmë një thënie të Jezuit' pasi 'ajo është e mbushur me ndjenjën e fuqisë eskatologjike që mund të ketë përçuar shfaqja e Jezuit' ³⁶. Skeptiku mjeshtër i kritikizmit të formës mund të jetë çuditërisht subjektiv, për të mos thënë romantik, kur vlerëson autenticitetin historik të thënieve një e nga një. Në libër është relativisht e rrallë që Bultmanni të argumentojë për një pjesë të mirë protë dhe kundrat e autenticitetit historik; zakonisht ai mjaftohet me një deklaram të shkurtër. Pikërisht gjatë aktit të studimit të deklarimeve autoritare të Jezuit, ai krijon deklarimet e tij personale.

Pas-Bultmannianët kanë qenë zakonisht më të kujdesshëm. Te Ernst Käsemann, Günther Bornkamm, dhe kolegët e tyre, ne fillojmë të shohim një artikullim më të hollësishëm të kriterit individual të autenticitetit historik. Një qasje më e ndryshme, që thekson më tepër argumentet që mund të marrin formë sipas shtresës së hamendësuar të nëndheshme aramaike dhe ritmi poetik i thënieve të Jezuit, ka qenë mbrojtur nga Joachim Jeremias dhe ndjekësit e tij. Megjithatë vetëm gjatë dekadave të fundit përkufizimi dhe jetësimi i saktë i këtij kriteri është debatuar gjerë e gjatë dhe rrjedhimisht ato janë rafinuar ³⁷. Disa kriterë që dikur konsideroheshin gjerësisht interesante, kanë rënë nga favori, ndërkohë që të tjerë syresh janë formuluar me më tepër kujdes. Për shembull, joshja nga prania e fjalorit, gramatikës dhe sintaksës aramaike në format e sendërtuara të thënieve të Jezuit duket se vërteton më pak autenticitetin nga ç'ka qenë, le të themi, pesëdhjetë vjet më parë. Tekefundit, një numër i konsiderueshëm i të krishterëve më të hershëm ishin çifutë palestinezë, gjuha e lindjes e të cilëve ka qenë po ajo aramaikisht që fliste Jezui. Nga e dimë ne se nënshtresa e hamendësuar aramaike që fshihet pas një thënieje të veçantë ungjillore daton në mësimet e Jezuit në vitin 29 e.r.s. dhe jo në një nga mësimet e dishepujve të tij krishtero-çifuto palestinezë në vitin 35 e.r.s.? Në mënyrë të ngjashme, lehtësia apo vështirësia me të cilën një thënie ungjillore mund të kthehet pas në aramaikisht nuk ofron asnjë kriter të sigurtë. Lehtësia e kthimit pas mund të mvaret nga masa sipas së cilës një thënie aramaike – qoftë nga Jezui qoftë nga të krishterët e hershëm – ka qenë përkthyer në greqisht në një mënyrë të fjalpërfjalshme, të ngurtë, apo në një mënyrë elegante, kreative, me një ndjeshmëri ndaj mënyrave greke të të shprehurit.

Në një drell të ngjashëm, Joachim Jeremias u rrek të përdorte si kriter autenticiteti ritmin e dallueshëm dhe strukturat retorike që ai dalloj në thëniet e Jezuit. Problem këtu përbën rreziku i logjikës rrethore. Së pari, duhet patur një fond i tillë thëniesh që sipas të gjitha gjasave vijnë nga Jezui, para se prej tyre të shkëputen ritme të veçanta dhe retorika karakteristike të Jezuit. Po sikur dishepujt e hershëm të Jezuit, jo aq të ngathët sa ata të përshkruar në Ungjillin e Markut, të kenë imituar stilin retorik të Mjeshtrit që ata patën dëgjuar për një mori vitesh? Me sa duket, Jezui nuk kishte monopolin e aramaikishtes ritmike dhe atë të paralelizmit antietik në judaizmin palestinez të shekullit të parë. Kundërshti të ngjashme mund të ngrihen ndaj kriterit që bën fjalë për ambjentin palestinez të pasqyruar në thëniet e Ungjillit meqënëse është e qartë se disa prej dishepujve çifutë të Jezuit vazhduan të jetonin në Palestinë për dekada me radhë pas kryqëzimit të tij.

Por jo të gjitha kriteret janë zbuluar si të meta kur janë testuar në zjarret e debatit. Falë dialogut studimor dhe korigjimeve të njëpasnjëshme, kritikët janë në gjendje të përdorin sot disa kriterë me një

kuptim më të mirë të qëllimit dhe kufizimeve të tyre. Për shembull, në fillim dallimi i saktë ndërmjet kriterit të të ndjerit ngushtë (apo të mospajtimit) në njërin anë dhe të kriterit të mosvazhdimësisë (apo të pangjashmërisë) në anën tjetër, ka qenë, në rastin më të mirë, i mjegullt. Dialogu që ende vazhdon ka ndihmuar në rafinimin e këtyre mjeteve. Për të marrë një shembull: autenticiteti historik i pagëzimit të Jezuit nga Gjon Pagëzori bazohet gjerësisht mbi kriterin e të ndjerit ngushtë, e jo të mosvazhdimësisë³⁸. Si Pagëzori ashtu dhe kisha e hershme praktikonin një rit të pagëzimit, siç bëri, mesa duket, Jezui gjatë shërbesës së tij publike (Gjoni 3,22–4,1; mohimin e kësaj tradite të sikletshme nga redaktori përfundimtar i Ungjillit në 4,2). Prej këtej del se kriteri i mosvazhdimësisë nuk mund të zbatohet.

Megjithkëtë, burimet ungjillore zbulojnë pa dashje një shqetësim ose një siklet në rritje me Jezuin sipëror, të pamëkat që pagëzohet me një pagëzim pendestar për faljen e mëkateve nga i hamendësuar si më i ulët, Gjon Pagëzori. Si rrjedhim, Mateu vendos një dialog shpjegues para pagëzimit për të theksuar epërsinë e Jezuit ndaj Pagëzorit (Mateu 3,14-15). Luka e heq Pagëzorin nga kjo ngjarje duke nxjerrë në pah burgosjen e tij nga Herod Antipasi (3,19-20) para se të përmendë shkurtimisht pagëzimin e Jezuit (3,21); shprehimisht nuk tregohet asnjë drejtues riti. Ungjillori i Katërt shuan të gjithë ndodhinë e pagëzimit të Jezuit nga Gjoni, ndërkohë që ruan teofaninë kristologjike, të rrëfyer tashmë pas faktit të kryer nga Pagëzori dhe të shkëputur krejtësisht nga konteksti original i pagëzimit të Jezuit (Gjoni 1,32-34). Përnjimmend, teofania në vetvete mund të konsiderohet si shembulli më i hershëm i një përpjekjeje të krishterë për të zgjidhur sikletin e pandarë (që ndjente kisha e hershme sh.p.) të Jezuit që pagëzohet nga Gjoni: një autoritet jo më pak por Zoti vetë i deklaroi Jezuit ‘*ti* [dhe jo Pagëzori] je Biri im i dashur’ (Mark 1,11).

Ndërkohë që kriteri i të ndjerit ngushtë apo sikletit, si një kriter i qartë, ka forcën dhe vlerën e saj, ajo gjithashtu ka, si të gjithë kriteret e tjera, kufizimet e veta të pandashme. Së pari, ky kriter mund t’i zbatohet një materiali relativisht të vogël prej ungjijve. Së dyti, ekziston problemi hermeneutik që ajo çka *ne* mund ta gjykojmë si të sikletshme sot mund të mos ngjajë si e tillë për të krishterët e parë çifutë. Për të marrë një shembull të shquar: një shembull themelor i kriterit të të ndjerit ngushtë tradicionalisht ka qenë thirrja e braktisjes e thënë nga Jezusi në kryq (Mark 15,34): “Zoti im, Zoti im, përse më ke braktisur?” Mirëpo sa më tepër që dikush çmon Psalmet e njeriut të drejtë dhe në vuajtje nga një kornizë themelore e rëndësishme për teologjinë e rrëfimit primitiv të pasionit, dhe sa më tepër çmohet se aluzionet për këto psalme gjenden në të gjitha rrëfimet e pasionit të katër ungjijve, dhe sa më tepër çmohet se Psalmi 22 është cekur tërthorazi më parë në narrativat e Markut dhe të Mateut në lidhje me ndarjen e veshjeve të Jezuit (Mark 15,24), dhe sa më tepër çmohet se fjalët hyrëse të Psalmi 22 do të ishin menjëherë të identikueshme me çifutët e krishterë si një lutje e përndëruar vajtimi, atëherë aq më tepër lind nevoja për të shtruar pyetjen nëse kriteri i të ndjerit ngushtë vërtet mund të ketë vlerë këtu.

Sigurisht, të ndjerit ngushtë mund të ketë qenë faktor kur Luka (23,46), aty nga fundi i shekullit të parë, rishkroi ‘Rrëfimin e Pasionit’ të Markut për një auditor joçifut, xhentil, dhe e zëvendësoi Psalmi 22 me Psalmi 136 (“Duarve të tua unë ia besoj shpirtin tim”). Por kjo nuk na tregon kurrëgjë rreth ndodhisë së vërtetë. Sidoqoftë, ajo nxjerr në pah rëndësinë e vendosjes së kriterit të të ndjerit ngushtë apo sikletit brenda kontekstit të ndjeshmërive çifute. Si pasojë, ky kriter ka edhe kufizime të qarta edhe avantazhe të qarta.

S’është nevoja të thuhet se e njëjta gjë është e vërtetë dhe për kriterin e mosvazhdimësisë. Mosvazhdimësia ka qenë një kriter i preferuar së pari për Bultmannin, mandej për Käsemanin, dhe

sërisht më vonë për Norman Perrin. Perrin, në veçanti, e lartësoi atë si kriter themelor që na lejon të nxjerrim një minimum të sigurtë material që vjen nga Jezui historik³⁹. Megjithkëtë, siç e kanë nxjerrë në pah shumë kritikë që prej asaj kohe, mosvazhdimësia bart një sërë problemesh. Ne nuk jemi kaq të mirëinformuar qoftë rreth judaizmit qoftë rreth krishterimit të shekullit të parë të erës sonë që të mund të pohojmë kurdoherë me siguri se një veprim apo mësim i veçantë i Jezuit është unik për të. Për më tepër, edhe kur mund të zbatojmë mosvazhdimësinë, ankthi me çka është unike për Jezuin mund të rezultojë me një ikje karikaturistike prej judaizmit që i dha formë atij dhe besimit të dishepujve të brusmosur prej tij. Jezui ka kuptim si fenomen historik dhe mund të funksionojë si një mësues i frytshëm në Palestinën e shekullit të parë vetëm nëse ai ka qenë mjaft i lidhur me të kaluarën, të tashmen dhe të ardhmen e afërt të tij. Mandej, gjithashtu, ç'është unike për Jezuin nuk është gjithmonë identike me atë që ka qenë qendrore për mesazhin e tij. Për shembull, mosvazhdimësia argumenton se Jezui ndryshe nga judaizmi bashkëkohës dhe krishterimi i mëvonshëm, ua ndaloi agjërimin ndjekësve të tij. Kjo është një copëz e vyer informacioni; ajo konfirmon ndjesinë e Jezuit se mbretëria e Zotit ishte në një farë mënyre e pranishme tashmë, së paku pjesërisht, gjatë shërbesës së tij. Mirëpo askush nuk do të dëshironte ta bënte ndalesën e agjërimit karakteristike qendrore ose përcaktuese të mesazhit dhe misionit të Jezuit.

Unë do të sugjeroja që, nëse ne do të vazhdonim të përdornim kategorinë problematike të 'unikales' në të përshkruarit e Jezuit historik, ndoshta është më e udhës që kjo të përdoret jo kaq shumë për thëniet apo veprat individuale të Jezuit se sa për *Gestaltin* e plotë, figurizimin apo strukturën e plotë të këtij çifuti i cili shpalli mbretërinë e tashme, por edhe të ardhshme, i cili qe gjithashtu një profet dhe mrekullipunues shëtitës i maskuar si Elia, i cili qe gjithashtu mësues dhe shpjegues i Ligjit të Moisiut, i cili qe gjithashtu një prijës karizmatik që u bëri thirrje dishepujve të tij ta ndiqnin në këmbim të një çmimi të madh, i cili qe gjithashtu një personazh fetar, pretendimet mesianike e perceptuara të të cilit e shpunë në kryqëzimin nga prefekti romak, dhe, në fund, një figurë fetare e kryqëzuar i cili pa kaluar shumë kohë do të shpallej nga ndjekësit e tij si i ngritur nga të vdekurit dhe Perëndi e gjithçkaje. Është ky figurizim i plotë dhe tronditës tiparësh dhe pretendimesh që na paraqet unikalitetin e Jezuit si figurë historike brenda judaizmit të shekullit të parë.

Një tjetër kriter që është rafinuar gjatë dekadave të kohëve të fundit është kriteri i dëshmimeve të shumëfishta të burimeve dhe formave. Më tepër nga ç'ka ngjarë në të kaluarën, studiuesit janë të vetëdijshëm se dëshmitë e shumëfishta nënkuptojnë diçka më tepër se sa thjesht numërimi i shpeshtësisë që ndeshet një thënie apo histori e veçantë. Duhet treguar kujdes me ndërthurjen e burimeve të ndryshme me format e ndryshme letrare, pasi të gjithë dëshmojnë të njëjtën ide apo traditë themelore. Herë herë, ndoshta janë këto dëshmi të shumëfishta që gëzojnë një motiv thelbësor të predikimit të Jezuit, dhe kurrësesi një thënie e veçantë. Atëherë, ajo që dëshmohet shumë herë gjithashtu, mund të jetë mungesa e një motivi të veçantë në predikimin dhe veprat e Jezuit. Për shembull, mungesa e motivit të misogjinisë [10] dëshmohet shumëfish në thëniet e urta të Jezuit (përkundër urtësisë çifute dhe disa këndvështrimeve të mëvonshme të krishtera), dhe kjo nga ana tjetër pohohet nga praktika e tij e të lejuarit të grave që ta ndiqnin, të dëgjonin mësimet e tij dhe t'i shërbenin atij. Por për të çmuar plotësisht rëndësinë e kriterit të përcaktuar qartë të dëshimëve të shumëfishta, ne duhet të vazhdojmë me përfitimin e gjashtë.

VI. Trajtim i duhur i traditës së mrekullisë

Tërthorazi i lidhur me një përkufizim më të qartë dhe me një përdorim më rigoroz të kritereve është përfitimi i gjashtë i kërkimit të tretë: një shtjellim më pozitiv i traditës së mrekullisë në ungjij. Tregues i

përbuzjes së praktikuesve të *Religionsgeschichte* për këtë çështje në kapërcyell të shekullit të 20 është vërejtja e Wilhelm Bousset në librin e tij *Kyrios Christos*: ‘Ne jemi ende në gjendje të shohim qartësisht se si tradita më e hershme e jetës së Jezuit ka qenë akoma relativisht e paprekur nga e mrekullueshmja’⁴⁰. Ç’është e vërteta, ky pozicion thjesht sa reflekton trashëgiminë intelektuale të iluminizmit. Një shembull i shquar popullor i po të njëjtës mënyrë të menduari në Shtetet e Bashkuara në fillim të shekullit të 19 ka qenë një botim i ungjijve i botuar nga Tomas Xheferson, i cili, në përshtatje me dëshirat e tij, hoqi të gjitha mrekullitë⁴¹. Sigurisht Bultmanni nuk ishte kaq jokritik, ndonëse pak më shumë se një faqe e librit të tij *Jesus and the Word (Jezui dhe Fjala)* fokusohet drejtëpërdrejt në kryerjen e mrekullive nga Jezui. Sidoqoftë, shtjellimi i mrekullive të Jezuit është edhe më naiv në librin e Bulmannit *Theology of the New Testament (Teologjia e Dhjatës së Re)*⁴². Pas-Bulmannistët zor se mund të thuhet që ishin më optimistë në lidhje me këtë temë. Hans Conzelmann i kushton një paragraph të vetëm mrekullive të Jezuit në artikullin e tij mbi Jezuin në botimin e tretë të RGG; Günther Bornkamm i jep kësaj teme rreth tre faqe nga 231 të tilla (duke numëruar sipas faqosjes në përkthimin në gjuhën angleze) në librin e tij *Jesus of Nazareth (Jezui i Nazaretit)*⁴³. Në kontrast, Martin Dibelius i kushtoi një kapitull të shkurtër mrekullive në librin e tij *Jesus*,⁴⁴ por duhet pranuar se, deri në kohët e fundit, refuzimi pas-Bulmannist për t’i dhënë mrekullive të Jezuit një shtjellim të gjerë ka triumfuar në shumë sendërtime të Jezuit historik.

Pikërisht në këtë sferë të neglizhuar pjesëmarrësit e ndryshëm në kërkimin e tretë kanë dhënë kontribute të forta, ndonëse nganjëherë në një mënyrë të dykuptimshme. Shembulli i madh i këtij kontributi të dykuptimshëm në një fazë të hershme ka qenë libri i Morton Smith, *Jesus the Magician (Jezu Magjistari)*⁴⁵. Pavarësisht nga portretizimi i bujshëm i Jezuit si një magjistar që praktikon fshehtas rituale të shthurura, Smithi kishte të drejtë kur kritikonte tablonë e çekuilibruar Bultmanniste që fokusohet mbi Jezuin si një mësues dhe predikues i fjalës. Një tablo kaq e gjymtuar, deklaronte Smith, injoronte tej mase praninë e gjerë të traditës së mrekullisë tek burimet, një traditë që zinte fill te Jezui historik dhe ndihmonte në shpjegimin e popullaritetit të tij të pafund — dhe në fund të fundit vdekjeprurës — në mesin e turmave palestineze. Crossan i mori dhe i popullarizoi mendimet e Smithit, përfshirë dhe (për fat të keq, sipas këndvështrimit tim) identifikimin e mrekullive të Jezuit me magjinë helene [11]⁴⁶. Studiues të tjerë, si E.P. Sanders dhe David Aune, konfirmuan mendimin pozitiv të Smithit në lidhje me rëndësinë e mrekullive në të kuptuarit e Jezuit historik, ndonëse ata mbetën dyshues ndaj mbrojtjes entuziaste që Smithi i bëri etiketimit ‘magjistar’ si një përshkrim gjithëpërfshirës për Jezuin⁴⁷. Monografite individuale si ajo e Graham Twelftree *Jesus the Exorcist (Jezu Çyshtësi)* dhe ajo e Stevan Davies *Jesus the Healer (Jezu Shëronjësi)* kanë vazhduar të përforcojnë pretendimin e traditës së mrekullisë për autenticitet historik themelor⁴⁸.

Megjithatë, kur më ra rasti ta trajtoja këtë temë në Vëllimin e Dytë të *A Marginal Jewv, Një Çfiut Margjinal*, ndjeva se e gjithë çështja kërkonte një ajrosje të re dhe të plotë, duke filluar nga problemet metodologjike bazë⁴⁹. Kur i qasemi kësaj teme të diskutueshme, duhet të jetë e qartë që prej fillimit se çfarë mund të thotë saktësisht një historian si historian në lidhje me mrekullitë e Jezuit. Sipas pikëpamjes sime, pretendimi se një ngjarje e veçantë është shembull i Zotit që kryen drejtpërdrejtë një mrekulli në punët njerëzore është prej natyre një pretendim filozofik ose teologjik që një historian, ç’është e vërteta, mund ta shënojë dhe studiojë por nuk mundet assesi ta verifikojë, marrë parasysh natyrën e disiplinës së tij apo të saj. Vlerësimi se Zoti ka vepruar drejtpërdrejtë në një situatë të caktuar për të kryer një mrekulli është një vlerësim që mund të pohohet dhe pranohet si i vërtetë vetëm në sferën e besimit.

Rrjedhimisht, gjatë kërkimit për Jezuin historik, një historian që vepron brenda kufizimeve të disiplinës

së tij akademike mund të shtrojë një pyetje më modeste: nëse *deklarimi* apo *besimi* se Jezui kreu mrekullira gjatë shërbesës së tij publike mund t'i mvishet Jezuit historik dhe veprimeve të tij apo nëse në vend të kësaj ky është një shembull i besimit dhe propagandës misionare të kishës së hershme e projektuar në kohë mbi Jezuin historik. Siç e kemi parë, Bousset deklaroi se ka ngjarë kjo e fundit, dhe të shumtë kanë qenë ata prej traditës Bultmanniste që kanë patur prirjen të bien dakord pjesërisht ose plotësisht. Pikërisht këtë konsensus të vjetër *religionsgeschichtlich* pjesëmarrësit e shumtë në kërkimin e tretë e kanë vënë në pikëpyetje. Sot shumë studiues do të theksonin se punimi i mrekullive, shërimi si pasojë e besimit ose çyshtja përbënin një pjesë kryesore të shërbesës publike të Jezuit dhe kontribuan në një masë jo të vogël në vëmëndjen e favorshme të turmave dhe vëmëndjen e pashëndetshme të autoriteteve.

Në mbështetje të kësaj prirjeje që shfaqet në kërkimin e tretë, unë pohoj se një sërë kriteresh argumentojnë fuqimisht në favor të vlerësimit tërësor se, gjatë shërbesës së tij publike, Jezui pretendonte se kryente ato që ne do t'i quanim mrekulli dhe se ndjekësit e tij – dhe herë herë edhe armiqtë e tij – mendonin se ai vepronte kështu.

(a) Kriteri i veçantë më i rëndësishëm në këtë çështje është dëshmia e shumëfishtë e burimeve dhe formave. Secili burim ungjillor (Mark, Q, burimi i posaçëm i Mateut, burimi i posaçëm i Lukes, dhe Gjoni) si edhe Jozefi në Librin 18 të *Antikiteteve Çifute* (*Ant.* 18.3.3 §63-64) pohon se Jezui kreu një sërë mrekullishë. Kjo dëshmi e shumëfishtë burimesh plotësohet nga dëshmia e shumëfishtë e formave letrare. Për shembull, te Marku, Q, dhe Gjoni, siç janë *rrëfimet rreth Jezuit* dhe *thëniet e Jezuit* (veç kësaj, herë herë, edhe thëniet nga njerëz të tjerë) pohojnë aktivitetin mrekulli-punues të Jezuit.

(b) I ndërthurur ngushtë me kriterin e dëshmisë së shumëfishtë të burimeve dhe formave është kriteri i koherencës. Rrëfimet e ndryshme *rreth Jezuit* nga shumë burime të ndryshme qëndrojnë pranë njëra tjetrës jo thjesht si njësi të dyllosura hermetikisht dhe të veçanta. Në një mënyrë të mrekullueshme e të papritur ato pajtohen, ndërthuren dhe përkrahin reciprokisht njëra tjetrën. Për shembull, rrëfimet e ndryshme të ekzorcizmit të Marku siç është rasti i të demonizuarit në Gerasen të Marku 5,1-20 apo i djalit të poseduar nga djalli të Marku 9,14-29, kërkojnë zëshëm një shpjegim më të thellë. Çfarë kuptimi kanë këto çyshtje? Ç'vend zënë në shpalljen dhe shërbesën e përgjithshme të Jezuit? Rrëfimet e Markut, të marra në vetvete, nuk e tregojnë këtë. Por thëniet e ndryshme rreth çyshtjes si te Marku ashtu dhe te Q e japin përgjigjen duke marrë parasysh sundimin e fuqishëm të Zotit tashmë prezent dhe zhdukjen e fuqisë së Satanait nga jeta e pjesëtarëve individualë të popullit të zgjedhur të Zotit. Në mënyrë të ngjashme, shumë rrëfimeve të shërimeve individuale të Marku u mungon një shpjegim më i gjerë, që në vend të kësaj jepet nga logioni Q i Jezuit në Mateu 11,5-6 par.: shërimi fort i shpresuar i popullit të Zotit në kohën e fundit, profetizuar nga Isaia, ka për të ndodhur tashmë. E rëndësishme këtu është se si veprat dhe thëniet ndërthurin burime të ndryshme dhe kategori të tipit formë-kritike për të krijuar një tërësi kuptimplotë. Kjo 'vendosje në vendin e tyre' e pastër, elegante dhe e pasforcuar argumenton fuqimisht për autenticitetin historik themelor të traditës së mrekullisë në ungjij.

Mund të shtohen argumente dytësore nga kriteret e tjera, ndonëse në këtë rast vlera e tyre dëshmuese është e diskutueshme. Për shembull, mosvazhdimësia nxjerr në pah se rrëfimet e mrekullive të Jezuit janë shkruar nga Marku dhe Q rreth dyzet vjet pas ngjarjeve të rrëfyera. Krahasimisht, versionet e shkruara të traditave të mrekullisë të Apollonit të Tianas, Hon Vizatuesit të Rrethit dhe Hanina ben-Dosas u përpiluan shekuj pas ngjarjeve të shënuara. Mandej, gjithashtu në burimet e hershme rabinike, Honi dhe Hanina paraqiten si njerëz të shenjtë, lutjet e fuqishme të cilëve morën si përgjigje, gjegjësisht, rreshjet e lypura dhe shërimin e sëmundjes. Megjithatë, ata vetë nuk paraqiten

në traditat më të hershme si mrekulli-punues në kuptimin e ngushtë të kësaj fjale – kuptimi sipas të cilit Jezui konsiderohej një mrekulli-punues gjatë shërbesës së tij publike. Një ndihmesë e vogël mund të kërkohet të nxirret prej faktit se, larg prej të marrurit me krijime të papërmbajtura legjendare të emrave të lutësve, përfituesve dhe vendeve, pjesa më e madhe e historive të mrekullive janë pa informacion kaq konkret. Përnjimend, një ungjill i mëvonshëm si Mateu herë herë i heq këto veçori kur ato ekzistojnë te Marku. Gjithë më të rëndësishme, pra, janë rastet mjaft të rralla ku shfaqen emra të tillë: gjegjesisht, ngritja e të bijës së Jairit, shërimi i Bartimaeusit të verbër në afërsi të Xherikos, dhe ngritja e Lazarit në Betani. Do të ngutem të shtoj se këto janë thjesht kaq: të parëndësishme. Por ato mund të kenë një forcë të caktuar konfirmuese kur i shtohen argumenteve nga kriteret kryesore të dëshmisë së shumëfishtë dhe koherencës.

Mirëpo, në këtë argument të plotë ka një thembër akili logjike, sidomos sa i përket kriterit të dëshmimeve të shumëfishta. Në pamje të parë, dëshmia e shumëfishtë është masive dhe mbresëlënëse. Po sikur ne të shqyrtonim një nga një historitë e larmishme të mrekullive që gjenden në burimet e ndryshme dhe të zbulonim se çdonjëra syresh del se është krijim i kishës së hershme? Argumenti nga dëshmia e shumëfishtë, fillimisht mbresëlënëse, do të shembej. Prej këtej, pas kapitullit tim mbi argumentin e plotë për autenticitetin historik, unë e pashë të arsyeshme se ndershmëria intelektuale lipste që unë të vazhdoja të këqyrja secilën histori të veçantë mrekullie në katër ungjijtë, për të parë nëse ky kundërshtim qëndronte. Pas një ekzaminimi prej katërqind faqesh, unë arrita në përfundimin se të paktën disa prej historive të mrekullive zënë fill në Jezuin historik. Ky numër përmban dy apo tre çyshtje, disa shërime të të verbërve, të të shurdhëve dhe përgjithësisht të njerëzve të sëmurë, si dhe thënie të Jezuit që pohojnë se ai ka kryer çyshtje dhe shërime, material ky i shpërndarë në traditat e Markut, Q, Gjonit dhe në traditën e veçantë të Lukës. Vërtet, historitë e ngritjes së të vdekurve të gjendura te Marku, te tradita e veçantë e Lukës dhe te Gjoni, si dhe një pohim për ngritjen e të vdekurve që gjendet në një thënie të Q (Mateu 11, 5-6) bëjnë që të ketë shumë gjasa se, gjatë shërbesës së tij publike, Jezui ka pretenduar të ketë ngritur të vdekurit. Kjo sa i përket një Jezui të iluminizmit. Sa i takon të ashtuquajturave ‘mrekulli të natyrës’ (një kategori mjaft e pavend për llojet e larmishme të mrekullive), ato nuk i mbijetuan kaq mirë shqyrtimit tim. Sipas opinionit tim, vetëm rastet e dëshmimeve të shumëfishta kanë të drejtën të pretendojnë se zënë fill në një ngjarjeje të mrekullueshme të jetës së Jezuit.

Megjithatë, konkluzioni i këtij inventari të gjatë është parimisht pozitiv. Jo vetëm argumenti në tërësi, por gjithashtu edhe shqyrtimi i të gjithë historive dhe thënieve të veçanta të mrekullive tregojnë një Jezui historik që pretendonte dhe që besohej nga dishepujt e tij se ka kryer mrekulli gjatë shërbesës së tij publike. Ky përfundim, nga ana tjetër, ka një domethënie të madhe për një tablo të përgjithshme të Jezuit historik. Veçmas Seminarit të Jezuit, shumica e pjesëmarrësve në kërkimin e tretë do të pajtoheshin se Jezui ka qenë, më e pakta, një profet eskatologjik që shpallte ardhjen e afërt të sundimit dhe mbretërisë përfundimtare të Zotit, një sundim dhe mbretëri e bërë e pranishme edhe tani në mësimet autoritative të Jezuit dhe në veprat e fuqishme të shërimit prej tij. Siç e bëjnë të qartë një numër thëniesh nga burime të ndryshme (si Marku 3,24-27; Mateu 11,5-6 par.; Luka 11,20 par.), çyshtjet dhe shërimet e Jezuit nuk janë thjesht vepra të mira ndaj individëve në fatkeqësi por shenja dhe realizime të pjesëshme të fitores përfundimtare të Zotit ndaj mëkatit, sëmundjes, vdekjes, dhe Satanait ndërsa Ai e çliron dhe e sundon popullin e tij, Izraelin, ‘në ditët e fundit’.

Por ky kuptim na shpie në një pikë të mëtejshme. Nëse Jezui e paraqiti vetën si një profet eskatologjik që kreu një varg të plotë mrekullish, a mund ndillet në mendjet e çifutëve palestinezë të shekullit të parë ajo çka figurizon ose përvijon Dhjata e Vjetër? Në Shkrimet e Shenjta çifute, vetëm tre figura të

mëdha profetike kryejnë një varg të plotë mrekullish: Moisiu, Eliah dhe Elisha. Nga këta të tre, Moisiu nuk kthen asnjëherë një individ të vdekur në jetë. Dhe nëse ne pyesim se cili nga këta të tre pritet të kthehet në Izrael në fundin e kohës për ta përgatitur atë për sundimin përfundimtar të Zotit, përgjigja e Malakit dhe ben Siras, nëpërmjet shkrimeve ndërbiblike e deri te literatura rabinore, është: Eliah. Rrjedhimisht unë do të debatoja se nuk janë traditat e hershme të Markut, Q, apo të Gjonit që menduan të parat për Jezuin në termat e profetit eskatologjik mrekulli-punues që mban veshur petkun e Elias, ndonëse ata pa dyshim mund të kenë zhvilluar këtë ide. Traditat që vijnë nga Jezui historik sugjerojnë fuqimisht se ai zgjodhi me vetëdije ta paraqiste veten në sytë e patriotëve të tij izraelitë në këtë prizëm. Se si kjo lidhet natyrshëm – apo nëse vërtet lidhet natyrshëm – me traditat ungjillore që e portretizojnë Jezuin si Mesia i shumëpritur me tiparet e Davidit apo që e paraqesin atë duke iu referuar vetes së tij si Biri i Njeriut, është një problem me të cilin unë nuk jam marrë akoma. Sido që të shihet marrëdhënia ndërmjet këtyre traditave dhe titujve konkurrues, unë mendoj se të dhënat e ungjiljeve të stisura nën dritën e kritikës lypin që përshkrimi i Jezuit si profet eskatologjik mrekulli-punues ‘a la’ (sipas stilit të) Elia(s) duhet të jetë një element kyç në sendërtimin e Jezuit historik – që në fakt do të thotë se tradita e mrekullive është në mënyrë të ngjashme një element kyç. Miratimi i këtij kuptimi është një kontribut i madh i kërkimit të tretë.

VII. Të trajtuarit seriozisht të çifutësisë së Jezuit

Së fundi, shumë aspekte të gjashtë përfitimeve të përmendura tashmë në këtë artikull kontribuojnë në një përfitim të shtatë: një theksim që ka qenë pohuar teorikisht në të kaluarën por që nuk është shfrytëzuar ndonjëherë në potencialin e tij të plotë – ndryshe thënë, Çifutësia e Jezuit. Ndërsa shikojmë shumimin e titujve dhe të nëntitujve të librave si *Jezu Çifuti*, *Jeta e një Fshatari Mesdhetar Çifut*, apo *Një Çifut Margjinal*, ne mund të ndjejmë një ndryshim të mënyrës se si studiuesit e çdo grade ndjejnë se ata duhet t'i përqasen çështjet sot. Dhe megjithatë ky orientim i ri – ose i rigjallëruar – krijon një grup të ri problemesh për studiuesit. Për shembull, çfarë shkrimesh konsiderohen më të përshtatshme në përkufizimin e judaizmit palestinez që formësoi Jezuin dhe ndjekësit e tij më të hershëm? S'është nevoja të thuhet se së pari duhet hedhur vështrimi në Shkrimet e Shenjta çifute. Në atë kohë nuk ekzistonte akoma një kanon i mbyllur, dhe do hamendësuar medoemos se ç'domethënie do të ketë patur për fshatarët galileas një kanon i hapur dhe i luhatshëm, ndryshe nga elitat e ditura në Jeruzalem. Për më tepër, brenda korpusit të Shkrimeve të Shenjta çifute, duhet shtruar pyetja se çfarë librash duhet të kenë formësuar më tepër mesazhin e Jezuit. Sigurisht, Isaia dhe Psalmet duket të jenë kandidatë më të mirë se sa Levitiku dhe Kronikat.

Në të njëjtën kohë, ne nuk mund të mendojmë për Jezuin duke i ngulur pafundësisht sytë mbi pergamena si ato që ndonjë shkruar ka mbajtur në Kumran apo në Jeruzalem. Shumë nga Shkrimet e Shenjta çifute i hynë atij në kujtesë dhe në imagjinatë nëpërmjet leximit dhe predikimit publik. Në këmbim, ne duhet të pyesim se ç'tradita shpjeguese, predikuese apo midrashike (të komentit biblik hebre) kanë qenë ndërmjetëse të Shkrimeve të Shenjta për Jezuin. A duhet të këqyrim kryesisht atë që ne e quajmë pseudepigrafi e Dhjatës së Vjetër të një date të mëhershme, apo disa prej shkrimeve nga Kumrani që nuk duket se janë karakteristike të asaj bashkësie, por më tepër pasqyrojnë idetë e përhapura gjerësisht në atë kohë, apo mos vallë duhet të hedhim vështrimin në ardhmen, në Targumet (shpjegime të lashta aramaike të Biblës hebraike, shp.) klasikë të literaturës së hershme rabinore, me gjithë problemet masive të përcaktimit të kohës që ato përmbajnë⁵⁰?

Në anën tjetër, deri në ç'masë duhet të pandehim se Jezui ka patur kontakte me qytetet e helenizuara të Galileesë, si Sepforis, qytet ky që është bërë temë shumë e vonshme e punës, botimit dhe spekulimit

arkeologjik⁵¹? Vallë duhet të imagjionojmë se ai e përvetësoi kulturën greke në teatrin e Sepforisit? Apo mos vallë duhet ta marrim seriozisht tablonë ungjillore, në të cilën Jezui frekuenton qytete dhe fshatra çifute në Galile, por nuk është asnjëherë aktiv në ndonjë qytet të madh të helenizuar në Palestinë me përjashtimin e qartë të Jeruzalemit⁵²? Kjo nga ana e saj shtron çështjen e vlefshmërisë së të gjithë përfaqësuesve të disa pjesëtarëve të Seminarit të Jezuit, të cilët kanë theksuar kaq shumë sfondin greko-romak të jetës dhe predikimit të Jezuit si dhe ngjashmërinë e tij me një filozof cinik endacak, gjë e cila ka bërë që disa prej kundërshtarëve të Seminarit t'i akuzonin ata se po angazhohen në një çjudifikim të sërishëm të Jezuit⁵³.

Ndërkohë që unë nuk do të shkoja aq larg, mendoj se theksi i madh i disa studiuesve mbi forcat kulturore greko-romake pagane më të gjera kanë errësuar ngjyresën çifuto-palestineze të këtij njeriu nga Nazareti. Është e sigurtë se kultura helene kishte depërtuar prej kohësh në Palestinë⁵⁴. Por masa dhe natyra e këtij depërtimi ndryshonte në një masë të madhe nga qyteti në qytet apo nga qyteti në fshat, dhe çifutë të ndryshëm iu përgjigjën në mënyra të ndryshme inkursionit kulturor, disa duke e përqaftuar me vetëdije atë, të tjerë duke kërkuar ta shmangnin apo ta linin jashtë atë, dhe të tjerë duke e përvetësuar pa vetëdije atë ndërkohë që në vetë sytë e tyre ata mbeten çifutë besnikë⁵⁵. Niveli i saktë i ndikimit helen te Jezui është padyshim e debatueshme, dhe unë nuk jam për një qëndrim apologjetik që do të kërkonte ta përjashtonte atë krejtësisht. Aspekte të ndryshme të shërbesës së Jezuit, siç është modeli i figurës shëtitëse fetare që rekturon dishepuj të cilët udhëtojnë me të, mund të pasqyrojë rryma më të gjera kulturore greko-romake. Megjithatë, unë mendoj se burimet që ne kemi nduarsh argumentojnë fuqimisht se ndikimet mbizotëruese fetare dhe kulturore që brumosën jetën dhe mesazhin e tij ishin çifuto-palestineze autoktone, sido që të përkufizohet më saktësisht kjo kategori. Shkurtimisht, përveç Seminarit të Jezuit, shumica e pjesëmarrësve në kërkimin e tretë, qofshin ata E.P. Sanders, James Charlesworth, apo Craig Evans, kanë ndihmuar në bërjen e “Jezu Çifutit” më shumë se sa një parrullë e thjeshtë akademike mondane.

Pasi jam treguar historik dhe joteologjik në mënyrë militante përgjatë këtij artikulli, paradoksalisht unë do të doja ta përmbyllja me një potscriptum teologjik mbi çifutësinë e Jezuit. Sipas opinionit tim, theksi i kërkimi i tretë mbi çifutësinë e Jezuit, dashur pa dashur ka dhënë një ndihmesë jetëgjatë në kristologji. Askush s'mund të jetë më i fortë se sa vetë unë kur vjen fjala te këmbëngulja mbi dallimin ndërmjet fushës së historisë akademike të quajtur kërkimi për Jezuin historik dhe degës së teologjisë (pra, besimit që kërkon kuptim) të quajtur kristologji. Mirëpo, teologjia, ndryshe nga besimi themelor i krishterë, është një artefakt kulturor që pasqyron tendencat mbizotëruese intelektuale të një kohe dhe vendi të caktuar. Duke marrë parasysh ngritjen e historisë si një disiplinë kritike akademike në Perëndimin e shekullit të 19, çdo kristologji që kërkon të jetë intelektualisht dhe akademikisht e respektuar në një kontekst evropiano-amerikano verior duhet të shtrojë pyetjen se si ajo duhet të trupëzohet në projektin e saj teologjik kuptime nga kërkimi i tretë.

Unë do të sugjeroja se një përfitim i qartë që duhet të trupëzohet është përfitimi i fundit që kam renditur, çifutësia e Jezuit. Nga Këshilli i Kalkedonisë [12] e mbrapa, guri i provës i besimit të sigurtë të krishterë në Krisht ka qenë formula ‘vërtet hyjnor dhe vërtet njerëzor’⁵⁶. Megjithatë nuk është ekzagjerim të thuhet se, në mbrojtje të ‘vërtet hyjnore’, ‘vërtet njerëzore’ ndonjëherë është errësuar ose është përpirë në një lloj kriptomonofizitizmi [13]. Ajo që mund të ofrojë kërkimi i tretë si një ndihmesë për të risjellë ekulibrin kalkedonian është *basso continuo* e palëkundshme e “vërtet çifutit” si shprehja konkrete historike dhe përforsimi i teologjikes ‘vërtet njerëzor’. Duke folur në terma johanine: kur Fjala u bë mish, Fjala nuk mori thjesht natyrën njerëzore të gjithëqëllimshme, gjenerike, një-masë-i-shkon-gjithçkaje. Kjo pikëpamje nuk do ta trajtonte seriozisht autenticitetin historik radikal si të

ekzistencës njerëzore ashtu dhe të zbulës hyjnore. Fjala u bë mish deri aty sa Fjala u bë vërtet çifute. Nëse s'ka çifutësi të vërtetë, s'ka njerëzim të vërtetë. Që këtej, përkundër akuzës se kristologjia e lartë e krishterimit ortodoks shpie domosdoshmërisht në një antisemitizëm të maskur teologjik, unë mendoj se një kuptim i saktë i formulës kaledoniane, e iluminuar nga kërkimi i tretë, shpie medoemos në një pohim rrethor të çifutësisë së mishit të përvetësuar nga fjala. Edhe nëse kërkimi i tretë nuk ka asnjë impakt tjetër mbi kristologjinë bashkëkohore, ripohimi i shprehur i çifutësisë së Jezuit do ta bëjë gjithë këtë sipërmarrje të vlefshme. Diçka jetëgjatë do të jetë përfituar.

PËRMBLEDHJE

Pavarësisht nga metoda dhe qëndrimet e diskutueshme të Seminarit të Jezuit, kërkimi i tretë për Jezuin historik ka rezultuar në shtatë përfitime të dukshme kur e krahasojmë atë me kërkimet e vjetra. (1) Kërkimi i tretë ka një karakter ekumenik dhe ndërkombëtar. (2) Ai qartëson çështjen e busimeve të besueshme. (3) Paraqet një tablo më të përpiktë të judaizmit të shekullit të parë. (4) Përdor kuptime të reja nga arkeologjia, filologjia dhe sociologjia. (5) Qartëson jetësimin e kriterit të autenticitetit historik. (6) I kushton vëmendjen e duhur traditës së mrekullisë. (7) E trajton me seriozitet të plotë çifutësinë e Jezuit.

Përktheu: Ariol Guni

Shënime të përkthyesit

1. Sinoptik: term që përkufizon ungjijtë e Mateut, Markut dhe Lukës, të cilët përshkruajnë ngjarjet nga një pikëpamje e ngjashme, ndryshe nga ungjilli i Gjonit. Shp.
2. Pasioni I Krishtit: vuajtjet dhe vdekja që kaloi Krishti. shp.
3. Shkrime që nuk konsiderohen të vërteta. Shp.
4. Logion (shumës: logia) një thënie që I atribuohet Krishtit, sidomos një thënie që nuk është shënuar në njërin prej katër ungjijve. Shp.
5. Komentari i bashkangjitur në tekstin biblik hebre. Shp.
6. Ushtrimi I konformitetit pa marrë parasysh ndryshimin ose individualitetin natyror (nga Prokrustes, figurë mitologjike greke I cili I shtrinte viktimat që grabiste në një shtrat duke ua tërhequr gjymtyrët ose duke ua prerë ato) Sh.p.
7. Esen-një nga sektet e lashta çifute I karakterizuar nga disa dogma mistika dhe praktika asketike, si dhe nga një jetë murgërore Sh.p.
8. Që I përket periudhës ndërmjet hartimit të librit të fundit kanonik të Shkrimeve të Shenjta Hebraike dhe fillësës së krijimit të një kodiku të Dhjatës së Re, në shek e dytë e.r.s.. Sh.p.

9. Një sundim me dy sundimtar Sh.p.

10. Urrejtjes për femrat shp.

11. Helene quhet kultura greke në Mesdhe dhe në Lindjen e Afërt që nga vdekja e Aleksandrit të Madh (323 p.e.s.) deri në mposhtjen e Kleopatrës dhe Mark Antonit nga Oktaviani në vitin 31.

12 Këshilli ekumenik I Kishës së Krishterë I mbajtur në Kalkedoni në Bitinian e lashtë në vitin 451, I cili pohoi natyrën e dyfishtë por të shkrirë të Krishtit si zot dhe njeri.

13 Besimi I krishterë se natyra pjesërisht hyjnore dhe pjesërisht njerëzore në personin e Krishtit është e pandashme.

Shënime të autorit:

¹ Me rastin e festimit të nëntëdhjetë vjetorit të themelimit të Institutit Biblik Papnor (Maj 6-8, 1999), mu kërkua që ti bëja të ditur një grupi shkollarësh dhe studentësh gjendjen aktuale të të ashtuquajturës kërkimi i tretë rreth Jezusit historik, ashtu siç shfaqet në botën anglishtfolëse e më veçanërisht në Shtetet e Bashkuara të Amerikës. Si rrjedhojë unë e kam kufizua diskutimin mbi literaturën kryesisht mbi punime të shkruara së fundmi nga shkollat anglishtfolëse. Këtë vendim e mora për një qëllim krejtësisht utilitar që ishte ai i fokusimit dhe përcaktimit. Me këtë nuk kemi pasur si synim mospërfilljen e shumë veprave akademike të shkruara në gjuhë të tjera. Për kontribute bashkëkohore të gjerësishme gjermane që fatmirësisht tashme gjenden edhe në gjuhën angleze shih J. GNILKA, *Jesus of Nazareth. Message and History* (Peabody, MA 1997; German original 1993); J. BECKER, *Jesus of Nazareth* (New York – Berlin, 1998; German original 1996); G. THEISSEN – A. MERZ, *The Historical Jesus* (Minneapolis 1998; German original 1996).

Dëshiroj t'ia dedikoj këtë artikull të gjithë profesorëve jezuit, të gjallë apo të vdekur, leksionet, shënimet apo librat e publikuar prej tyre në Universitetin Gregorian apo në Institutin Biblik më udhëzuan që nga hapat e mi të parë në studimet teologjike e deri në tezën time të doktoraturës rreth Ungjillit sipas Mateut. Jetët e tyre të përkushtuara ndaj shkollarizmit kanë qenë dhe janë një shembull për studentët e tyre rreth mënyrës se si një shkollor duhet të jetoj si besimtarë dhe se si një besimtarë duhet të jetojë si një shkollor.

² Publikimet që reflektojnë veprën e Seminarit të Jezusit përfshijnë R.W. FUNK – B. SCOTT – J.R. BUTTS, *The Parables of Jesus. Red Letter Edition* (Sonoma CA, 1988); R.W. FUNK – R.W. HOOVER, *The Five Gospels* (New York 1993); R.W. FUNK and the Jesus Seminar, *The Acts of Jesus* (San Francisco 1998).

³ Shembuj të parashtrimeve të tematikave në libra voluminoz nga shkrimtari Crossan përfshijnë *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (San Francisco 1991); *Jesus. A Revolutionary Biography* (San Francisco 1994); *Who Killed Jesus?* (San Francisco 1995); *The Birth of Christianity* (San Francisco 1998). Vepra e Funk-ut është përmbledhur në *Honest to Jesus* (San Francisco 1996).

⁴ Një burim kryesor për një qasje të tillë është vepra e F.G. DOWNING, *Christ and the Cynics* (JSOT Manuals 4; Sheffield 1988); id., *Cynics and Christian Origins* (Edinburgh 1992). Për një kritikë ndaj kësaj qasjeje shih H.D. BETZ, "Jesus and the Cynics: Survey and Analysis of a Hypothesis", *JR* 74

(1994) 453-475; P.R. EDDY, "Jesus as Diogenes? Reflections on the Cynic Jesus Thesis", *JBL* 115 (1996) 449-469; for replies, see D. SEELEY, "Jesus and the Cynics Revisited", *JBL* 116 (1997) 704-712; F.G. DOWNING, "Deeper Reflections on the Jewish Cynic Jesus", *JBL* 117 (1998) 97-104. Përveç Crossan-it, shkollarë të tjerë të cilët shoqërohen me "tezën e Cinikut" përfshin B. Mack and L. Vaage.

⁵ Shih, p.sh., M.J. BORG, *Jesus. A New Vision* (San Francisco 1987); id., *Jesus in Contemporary Scholarship* (Valley Forge, PA 1994); id., *Meeting Jesus Again for the First Time* (San Francisco 1994).

⁶ Për një analizë të detajuar të veprës së Funk, Crossan, Borg, Seminarit të Jezusit në përgjithësi, dhe pjesmarrësve të tjerë të përfshirë në kërkimin e tretë për Jezusin historik (përfshirë edhe mua) i cili përpiqet të jetë jashtëzakonisht i drejtë me të gjitha palet shih M.A. POWELL, *Jesus as a Figure in History* (Louisville 1998).

⁷ L.T. JOHNSON, *The Real Jesus* (San Francisco 1996); id., *Living Jesus* (San Francisco 1999); cf. R. BULTMANN, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus* (Heidelberg ³ 1962).

⁸ Interesant është fakti që në përgjithësi teza e Bultmanit nuk është përdorur kryesisht si zgjidhje në studimet e shkollarëve konservator apo të moderuar protestantë; shih, p.sh., G.R. BEASLEY-MURRAY, *Jesus and the Kingdom of God* (Grand Rapids 1986); B. WITHERINGTON, III, *Jesus the Sage* (Minneapolis 1994); C.A. EVANS, *Jesus and His Contemporaries* (AGJU 25; Leiden 1995); C. L. BLOMBERG, *Jesus and the Gospels* (Nashville 1997); D.C. ALLISON, *Jesus of Nazareth. Millenarian Prophet* (Minneapolis 1998).

⁹ B. WITHERINGTON, III, *The Christology of Jesus* (Minneapolis 1990); id., *Jesus the Sage* (Minneapolis 1994); id., *The Jesus Quest* (Downers Grove, IL 1995).

¹⁰ E.P. SANDERS, *Jesus and Judaism* (Philadelphia 1985); *The Historical Figure of Jesus* (London 1993).

¹¹ N.T. WRIGHT, *Jesus and the Victory of God* (Minneapolis 1996).

¹² E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her* (New York 1987); id., *Jesus. Miriam's Child and Sophia's Prophet* (New York 1994).

¹³ G. VERMES, *Jesus the Jew* (Philadelphia 1973); id., *Jesus and the World of Judaism* (Philadelphia 1983); id., *The Religion of Jesus the Jew* (Minneapolis 1993); P. FREDRIKSEN, *From Jesus to Christ* (New Haven – London 1988).

¹⁴ J.P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus* (Anchor Bible Reference Library; 2 vols.; New York 1991, 1994) I, 1-2.

¹⁵ Në lidhje me këtë çështje, shih MEIER, *A Marginal Jew*, I, 196-201.

¹⁶ Për të evituar shumëfishimin e futnotave, e dërgoj lexuesin tek referencat e listuara prej meje në trajtesën e çështjes së burimeve në *A Marginal Jew*, I, 41-166.

¹⁷ J.D. CROSSAN, *The Cross That Spoke* (San Francisco 1988).

¹⁸ R. BAUCKHAM, "The Brothers and Sisters of Jesus: An Epiphanian Response to John P. Meier", *CBQ* 56 (1994) 686-700. Shih përgjigjen time "On Retrojecting Later Questions from Later Texts: A Reply to Richard Bauckham", *CBQ* 59 (1997) 511-527.

¹⁹ M. FIEGER, *Das Thomasevangelium* (NTAbh 22; Münster 1991).

²⁰ Shih, p.sh., WITHERINGTON, *The Jesus Quest*, 162-163, 276 n. 1; B.D. EHRMAN, *The New Testament. A Historical Introduction to the Early Christian Writings* (New York – Oxford 1997) 189. Ndërsa pranon se qasja ime ka thjestësin në favor të saj, THEISSEN – MERZ, *The Historical Jesus*, 65-74, preferon një rindërtim hipotetik që do të kishte qenë neutral apo pozitiv ndaj Jezusit; gjithsesi, ata nuk ofrojnë formulimin e saktë të një teskti të tillë për analizë.

²¹ Shih, p.sh., R. BULTMANN, *Jesus and the Word* (London 1934); G. BORNKAMM, *Jesus of Nazareth* (New York 1960); J. JEREMIAS, *New Testament Theology. Volume One: The Proclamation of Jesus* (London 1971).

²² Në lidhje me disa shembuj rreth literatures së stërmadhe që ekziston për këtë çështje, see, shih p.sh., M. SMITH, "Palestinian Judaism in the First Century", *Israel: Its Role in Civilization* (ed. M. DAVIS) (New York 1956) 67-81; S.J.D. COHEN, "The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis and the End of Jewish Sectarianism", *HUCA* 55 (1984) 27-53; id., *From the Maccabees to the Mishnah* (Philadelphia 1987) 124-164; A.J. SALDARINI, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society* (Wilmington, DE 1988); E.P. SANDERS, *Jewish Law from Jesus to the Mishna* (London 1990) 97-254; id., *Judaism. Practice & Belief 63 BCE–66CE* (London 1992) 380-451; J. NEUSNER, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70* (3 vols.; Leiden 1971); id., "Mr. Sanders' Pharisees and Mine", *SJT* 44 (1991) 73-95; id., "The Mishna in Philosophical Context and Out of Canonical Bounds", *JBL* 112 (1993) 291-304; S. MASON, *Flavius Josephus on the Pharisees* (SPB 39; Leiden 1991); C.A. EVANS, "Mishna and Messiah 'In Context': Some Comments on Jacob Neusner's Proposals", *JBL* 112 (1993) 267-289; G. STEMBERGER, *Jewish Contemporaries of Jesus. Pharisees, Sadducees, Essenes* (Minneapolis 1995). Në lidhje me *Forschungsgeschichte* rreth farisenjve deri në vitin 1950, shih R. DEINES, *Die Pharisäer* (WUNT 101; Tübingen 1997). Një kundërpeshë më e matur ndaj optimizmit relative te Deinesit rreth identifikimit të farisenjve dhe mesimeve fariseike gjendet në esenë e shkëlqyer të J. Sievers's, "Who Were the Pharisees?" *Hillel and Jesus* (ed. J.H. CHARLESWORTH – L.L. JOHNS) (Minneapolis 1997) 137-155. Në faqen 138 ai vëren: "Pas më shumë se dy dekadash kërkimesh [duke nisur nga Jacob Neusner deri tek Steve Mason, gjendet së paku një rezultat i sigurtë: "ne dim shumë më pak në lidhje me farisenjtë se "ç'dinte" brezi i kaluar"

²³ Në lidhje me problemin e ndërlikuar të identitetit hebraik në shekullujt e pare para erws sonë dhe pas erës sonë shih S.J.D. COHEN, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties* (Hellenistic Culture and Society 31; Berkeley – Los Angeles – London 1999).

²⁴ Unë e përdor shprehjen “një çifut marginal” jo si një përgjigje ndaj një pyetjeje, por si një mënyrë për të paraqitur çështjen. Cfarë unë përfundimisht nuk kam për qëllim me këtë shprehje është pakësimi apo eliminimi i hebraicitetit të Jezusit. Në fund të fundit, nisur nga një këndvështrim sociologjik, sektarët e Kumrain mund të etiketohen si çifutër “margjinal”, por askush nuk vë në dyshim intensitetin dhe angazhimin e formës së tyre të Judaizmit.

²⁵ Shih, p.sh., J. NEUSNER – W. S. GREEN – E. FRERICHS (eds.), *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era* (Cambridge 1987); Në parathënien e librit të tij, f. ix-xiv Neusner bën një mbrojtje të gjallë dhe të shumëllojtë të shprehjes “Judaizma”.

²⁶ Deri diku në mënyrë të ngjashme, Sanders argumenton për një “Judaizëm të përbashkët” in *Judaism. Practice & Belief*, 45-303.

²⁷ Shih, p.sh., B.E. THIERING, *Jesus and the Riddle of the Dead Sea Scrolls* (San Francisco 1992); R.H. EISENMAN, *James, the Brother of Jesus* (New York 1996).

²⁸ Nga literature e gjerë në lidhje me këtë çështje shih J. MURPHY-O’CONNOR, “Qumran and the New Testament”, *The New Testament and Its Modern Interpreters* (ed. E.J. EPP – G.W. MACRAE) (Atlanta 1989) 55-71; J. A. FITZMYER, *Responses to 101 Questions on the Dead Sea Scrolls* (New York – Mahwah, NJ 1992); J.J. COLLINS, *The Scepter and the Star* (Anchor Bible Reference Library; New York 1995); id., “Ideas of Messianism in the Dead Sea Scrolls”, *The Dead Sea Scrolls and Christian Faith* (ed. J.H. CHARLESWORTH – W.P. WEAVER) (Harrisburg, PA 1998) 20-41; H. STEGEMANN, *The Library of Qumran* (Grand Rapids 1998).

²⁹ Midis të gjitha ngjashmërive, duhen vërejtur me ndershmëri edhe dallimet. Në tekstin e Mateut, shpallja e lajmit të mire për të varfërit është kulmi dhe përfundimi i listës. 4Q521 ndërpritet menjëherë pasi përmendet shpallja e lajmit të mirë për të varfërit, por mesa duket akte të tjera shpëtimi kanë qenë të listuara.

³⁰ Rreth 4Q521, shih E. PUECH, “Une apocalypse messianique (4Q521)”, *RevQ* 15, no. 60 (1992) 475-522; J.D. TABOR – M.O. WISE, “4Q521 ‘On Resurrection’ and the Synoptic Gospel Tradition. A Preliminary Study”, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 10 (1992) 149-162; COLLINS, *The Scepter and the Star*, 117-122; C.A. EVANS, “Jesus and the Dead Sea Scrolls from Qumran Cave 4”, *Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls* (ed. C.A. EVANS – P.W. FLINT) (Grand Rapids 1997) 91-100, esp. 95-97.

³¹ Rreth çështjes së ngjashmërisë së ndalimit të shkukurëzimit nga Jezusi (Mark 10,2-12; Matt 5,32 || Luke 16,18; cf. 1 Cor 7,10-11) tek ndalesat e pranishme në disa nga dokumentet e gjendura në Kumran (11Q Temple 57,17-19; CD 4,20–5,10), shih J.A. FITZMYER, “The Matthean Divorce Texts and Some New Palestinian Evidence”, *To Advance the Gospel* (Grand Rapids 21998) 79-111. Rreth respektimit të së shtunës në mësimin e Jezusit dhe esenëve, shih MEIER, *A Marginal Jew*, II, 756-757 n. 146.

³² Shih J.A. FITZMYER, "The Contribution of Qumran Aramaic to the Study of the New Testament", *A Wandering Aramean*(SBLMS 25; Missoula 1979) 85-113; id., "The Semitic Background of the New Testament Kyrios-Title", *ibid.*, 115-142. Pretendimi tashmë i vjetëruar i Bultmanit gjendet në veprën e tij *Theology of the New Testament* (2 vols.; London 1952, 1955) I, 51.

³³ COLLINS, *The Scepter and the Star*; id., "Ideas of Messianism in the Dead Sea Scrolls", 20-41; see also NEUSNER et al. (eds.), *Judaisms and Their Messiahs*; J.H. CHARLESWORTH (ed.), *The Messiah* (Minneapolis 1992).

³⁴ Nuk është çudi që sociologjia e Dhjatës së Re është përdorur me sukses në trajtimin e Palit në veçanti dhe të krishterimit të hershëm në përgjithësi (duke përfshir edhe formën përfundimtare të ungjijve actual), ku të dhënat bazë janë më të bollshme dhe më pak të kontestueshme; Shih, p.sh., A.J. MALHERBE, *Social Aspects of Early Christianity* (Baton Rouge, LA – London 1977); G. THEISSEN, *Sociology of Early Palestinian Christianity* (Philadelphia 1978); id., *The Gospels in Context* (Minneapolis 1991); B. HOLMBERG, *Paul and Power* (Philadelphia 1978); id., *Sociology and the New Testament* (Minneapolis 1990); H.C. KEE, *Christian Origins in Sociological Perspective* (Philadelphia 1980); B.J. MALINA, *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology* (Atlanta 1981); id., *Christian Origins and Cultural Anthropology* (Atlanta 1986); W.A. MEEKS, *The First Urban Christians* (New Haven – London 1983); C. OSIEK, *What Are They Saying about the Social Setting of the New Testament?* (New York – Ramsey, NJ 1984); R.A. HORSLEY – J.S. HANSON, *Bandits, Prophets, and Messiahs* (Minneapolis 1985); J.H. ELLIOTT (ed.), *Social-Scientific Criticism of the New Testament and Its Social World* (Semeia 35; Decatur, GA 1986); B.J. MALINA – J.H. NEYREY, *Calling Jesus Names* (Sonoma, CA 1988); J.H. NEYREY, *An Ideology of Revolt* (Philadelphia 1988); id., *Honor and Shame in the Gospel of Matthew* (Louisville 1998); R.A. HORSLEY, *The Liberation of Christmas* (New York 1989); id., *Sociology and the Jesus Movement* (New York 1989); J. PILCH – B. MALINA (eds.), *Handbook of Biblical Social Values* (updated edition; Peabody, MA 1998). Zbatimi i besueshëm i kësaj metoda ndaj Jezusit historic vështirë të ofroj siguri, ndonëse shkollare si Theissen and Crossan janë përpjekur ta bëjnë këtë në punimet e tyre.

³⁵ Vetëm disa shembuj të trajtimit të grave tek ungjijtë (disa të përkthyer nga gjermanishtja apo italishtja) mund të përmenden këtu: E.M. TETLOW, *Women and Ministry in the New Testament* (New York – Ramsey, NJ 1980); E. MOLTMANN-WENDEL, *The Women Around Jesus* (New York 1982); B. WITHERINGTON, III, *Women in the Ministry of Jesus* (SNTSMS 51; Cambridge 1984); M.R. D'ANGELO, "Abba and 'Father': Imperial Theology and the Jesus Traditions", *JBL* 111 (1992) 611-630; K.E. CORLEY, *Private Women, Public Meals. Social Conflict in the Synoptic Tradition* (Peabody, MA 1993); C. RICCI, *Mary Magdalene and Many Others. Women Who Followed Jesus* (Minneapolis 1994); SCHÜSSLER FIORENZA, *Jesus. Miriam's Child, Sophia's Prophet*; I.R. KITZBERGER, "Mary of Bethany and Mary of Magdala – Two Female Characters in the Johannine Passion Narrative: A Feminist, Narrative-Critical Reader-Response", *NTS* 41 (1995) 564-586; W. CARTER, "Getting Martha out of the Kitchen: Luke 10:38-42 Again", *CBQ* 58 (1996) 264-280; B.E. REID, *Choosing the Better Part? Women in the Gospel of Luke* (Collegeville, MN 1996); E.G. WATSON, *Wisdom's Daughters: Stories of Women around Jesus* (Cleveland 1997).

³⁶ R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 29; Göttingen 81970) 174.

³⁷ Për një diskutim të kriterëve, see MEIER, *A Marginal Jew*, I, 167-195; një bibliografi e përgjithshme rreth kësaj çështjeje mund të gjendet në shënimet në faqet 185-187.

³⁸ Rreth historicitetit të pagëzimit të Jezusit nga Gjoni shih Meier, *A Marginal Jew*, II, 100-105. Rreth praktikës së pagëzimit nga ana e Jezusit gjatë jetës së tij ministrore, shih *ibid.*, 120-130.

³⁹ shih, p.sh., N. PERRIN, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (London 1967) 39-43.

⁴⁰ W. BOUSSET, *Kyrios Christos* (Nashville 1970; German original 1913) 98.

⁴¹ T. JEFFERSON, *The Life and Morals of Jesus of Nazareth* (Washington, DC 1904, originally 1819-1820); cf. D.W. ADAMS (ed.), *Jefferson's Extracts from the Gospels* (Princeton 1983).

⁴² Në veprën *Jesus and the Word*, rreth pesë faqe (123-128), nga 154 faqe (në përkthimin anglisht), merret me besim në mrekulli në përgjithësi, dhe pak më shumë se një faqe i kushtohet kryerjes së mrekullive nga ana e Jezusit. Në skicën hyrëse të Bultmanit rreth Jezusit historic në veprën e tij *Theology of the New Testament* (1. 3-32), nuk ka as edhe një seksion të veçantë dedikuar çështjes së mrekullive të Jezusit.

⁴³ Në përkthimin anglisht të bërë nga J. Reumann (96 faqe) të artikullit RGG3 të Conzelman-it (*Jesus* [Philadelphia 1973]), paragrafi i vetëm që flet për mrekullitë gjendet në f. 55. Vepra e Bornkamm-it "*Jesus of Nazareth*" nuk ka një sektor të veçantë rreth mrekullive; nga një tekst prej 231 faqesh (në përkthimin anglisht), vetëm rreth tre faqe (130-133) trajtojnë direkt mrekullitë e Jezusit.

⁴⁴ M. DIBELIUS, *Jesus* (Sammlung Göschen 1130; ed. W.G. Kümmel; Berlin ⁴1966, originally 1939).

⁴⁵ *Jesus the Magician* (San Francisco 1978).

⁴⁶ CROSSAN, *The Historical Jesus*, 303-353.

⁴⁷ SANDERS, *Jesus and Judaism*, 157-173; D.E. AUNE, "Magic in Early Christianity", *ANRW* II/23.2, 1507-1557.

⁴⁸ G.H. TWELFTREE, *Jesus the Exorcist* (WUNT 2/54; Tübingen 1993); S.L. DAVIES, *Jesus the Healer* (New York 1995). On the wider question, see G. THEISSEN, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition* (Philadelphia 1983; German original 1974); H.C. KEE, *Miracle in the Early Christian World* (New Haven – London 1983); W. KAHL, *New Testament Miracle Stories in their Religious-Historical Setting* (FRLANT 163; Göttingen 1994).

⁴⁹ MEIER, *A Marginal Jew*, II, 509-1038. Në këto faqe unë përpiqem ta trajtoj çështjen në dimensionet e shumta të saj: Problemet bashkëkohore filozofike, konceptet e lashta dhe paralele, mënyrat e kategorizimit të mrekullive të ungjijve, si dhe tekste individuale dhe thëniet e Jezusit rreth kësaj temë. Për të shmangur shumëfishimin e futnotave, unë thjesht e dërgoj lexuesin e interesuar në seksionet dhe nënseksionet përkatëse të vol. 2 që trajton çështjet që do të përmendet shkurtimisht në atë që vijon.

⁵⁰ See, e.g., B. CHILTON, *God in Strength. Jesus' Announcement of the Kingdom* (Sheffield 1987).

⁵¹ See, e.g., E.M. MEYERS et al., *Sepphoris* (Winona Lake, IN 1992); R. M. NAGY et al. (eds.), *Sepphoris in Galilee. Crosscurrents of Culture* (Raleigh, NC 1996).

⁵² Natyra e saktë e Judaizmit në Galile gjatë në ndërrim të erës sonë mbetet objekt i diskutimeve të nxehta; shih, p.sh., S. FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian – 323 B.C.E. to 135 C.E.* (Wilmington, DE 1980); id., *Galilee, Jesus and the Gospels* (Philadelphia 1988); L.L. LEVINE (ed.), *The Galilee in Late Antiquity* (New York – Jerusalem 1992); R.A. HORSELY, *Archaeology, History, and Society in Galilee* (Valley Forge, PA 1996).

⁵³ Rreth kësaj çështjeje, shih POWELL, *Jesus as a Figure in History*, 16.

⁵⁴ Vepra klasike në këtë temë është padyshim ajo e M. HENGEL, *Judaism and Hellenism* (Minneapolis 1981; German original 1973). Duhet të theksohet megjithatë se shkalla e saktë e helenizimit në Palestinë mbetet e diskutueshme; shih, p.sh., L.H. FELDMAN, *Jew and Gentile in the Ancient World* (Princeton 1993).

⁵⁵ Nevoja për të dalluar gradat e helenizimit në Palestinë sipas rajonit dhe kohës u theksua në një leksion të dhënë nga Dr. S. Freyne në Universitetin e Notre Dame, IN, në 20 Prill, 1999, si pjesë e një conference ndërkombëtare mbi “Helenizmin në token e Israelit”.

⁵⁶ Përkufizimi i Kalkedonisë (451 e.r.s) mund të gjendet lehtësisht tek DENZIGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum* (Freiburg ³²1963) 108 at #301: *Theon ale4tho4s kai anthro4pon ale4tho4s*.

Date Created

06/10/2014

Author

erasmusi