



A JANË QËNIET NJERËZORE THELBËSISHT FETARE?

Description

DESIREE BERENDSEN

NJË DISKUTIM I TEORIVE TË FESË TË KARL RAHNERIT DHE GERHARD OBERHAMMERIT

Fragment i shkëputur nga revista akademike: Studies in Interreligious Dialogue, Nr. 9, viti 1999, f. 189-206

Problemi: Çfarë është feja?

Teologët i përqasen fesë si një fenomen i përgjithshëm njerëzor ose krahasojnë përmbajtjen e traditave të ndryshme. Teoritë, pikënisja e të cilave është se feja është një fenomen i përbashkët njerëzor, diçka që i përket njerëzimit, shpeshherë dalin në përfundimin se feja është një element i domosdoshëm në jetën njerëzore. Në anën tjetër, teoritë që krahasojnë tradita të ndryshme deklarojnë shpeshherë se fetë e ndryshme janë mënyra të ndryshme të të vështruarit të realitetit. Në këtë artikull unë do të hedh një vështrim në teoritë që i përkasin llojit të parë – teoritë që njihen përgjithësisht si ‘teori transhendentale të fesë’. Në këto teori, feja është e lidhur pashmangshmërisht me njerëzimin, pasi në këto teori koncepti i fesë lidhet me natyrën njerëzore. Në këtë artikull ne dëshirojmë të zbulojmë se cilat janë pasojat e kësaj lidhjeje për dialogun ndërfeetar. Teologët që zhvillojnë një teori transhendentale të fesë besojnë se kjo teori ofron baza të forta për dialog, pasi një karakteristikë kryesore e këtij tipi të teorive është se feja është thelbësore për të qenurit njeri. Nëse qëniet njerëzore

janë thelbësisht fetare, atëherë struktura e të qënit njeri është e tillë që dialogu ndërmjet traditave fetare është mëse i mundur.

Teologu gjerman Karl Rahner (1904-1984) është një nga mendimtarët më të mirënjohur që kanë perfrazuar një teori transhendentale të fesë (1). Koncepti i tij për 'krishterin anonim' është i famshëm dhe koncepti i tij për 'ekzistencialen supranatyrore' është një shembull i rëndësishëm i përpjekjes që pjesa strukturore e fesë t'i përshtatet një përmbajtjeje fetare. Megjithkëtë, pjesa kryesore e këtij artikulli do të eksplorojë veprën e Gerhard Oberhammerit, i cili ka propozuar teorinë e tij transhendentale. Oberhammeri është indolog dhe, rrjedhimisht, ka njohje të mira rreth hinduizmit. Katolik romak, ai është përballur me pyetjen se ç'është feja. Teoria e tij rreth fesë përbëhet nga dy pjesë, në pajtim me teorinë transhendentale të fesë në përgjithësi. Në njërin anë, ai përshkruan 'strukturën transhendentale' të të qënit njeri: mbi këtë bazë bëhet e mundur feja. Në anën tjetër, ai rreket t'i japë një përmbajtje kësaj strukture duke treguar se si vijnë në jetë traditat fetare në kultura të ndryshme. Ky dallim ndërmjet përmbajtjes dhe strukturës është karakteristikë e teorive transhendentale të fesë. Tema kryesore e këtij artikulli është se deri në ç'masë struktura e dhënë, përcakton përmbajtjen e një feje specifike që para se ajo të ekzistojë. Me fjalë të tjera, ç'marrëdhënie ka ndërmjet strukturës (aspektit transhidental) dhe përmbajtjes (aspektit kategorik) në teorinë transhendentale të fesë?

Para se të trajtoj teorinë e Oberhammerit mbi fenë, unë do të prezantoj fillimisht konceptin e Karl Rahner për 'ekzistencialen supranatyrore'. Siç është thënë më sipër, ky është një shembull themelor se si përmbajtja dhe pjesa strukturore e fesë u përshtatën me njëra tjetrën. Duke përdorur këtë si sfond, unë do të shpjegoj strukturën transhendentale që paraqitet nga Oberhammeri, duke përdorur konceptet e tij *Ausgriff* ('zgjatim'), *Beisichsein* ('të qënit i pavarur') dhe *Jenseits des Seienden* (përtej të qënit'). Mandej unë do të hedh një vështrim se si Oberhammeri i jep strukturës përmbajtje. Kjo mund të bëhet, mes të tjerave, duke përdorur konceptin e tij *Mythisierung* (**mitifikimi**). Në përfundim, unë shpresoj të tregoj se cilat janë pasojat e teorisë së Rahnerit dhe Oberhammerit rreth fesë. Gjithashtu do të na duhet të merremi me çështjen e pasojave të lidhjes që bëhet ndërmjet epistemologjisë dhe konceptit të fesë.

"Ekzistencialia Supranatyrore" e Rahnerit

Me anë të konceptit 'ekzistenciale supranatyrore' Rahneri dëshiron të shprehë besimin e tij se qëniet njerëzore janë gjithmonë duke jetuar brenda dhënies së hirit të Zotit dhe se, për shkak të kësaj, qëniet njerëzore janë më shumë se sa thjesht 'natyrë' (cf. Rahner, 1959 dhe Rahner, 1961). Rahneri është i bindur se hiri i Zotit është pjesë e strukturës njerëzore. Në mënyrë që kjo tezë të shpjegohet, duhen dalluar pesë elemente. Fillimisht këta elementë thjesht do t'i përmendim e mandej do t'i shtjellojmë imtësisht. I pari është se Zoti është i lirë; i dyti se qëniet njerëzore kanë një strukturë transhendentale, një strukturë pa përmbajtje. I treti, struktura transhendentale është e dhënë prej Zotit, krejtësisht e veçuar nga ndikimi njerëzor. Katër, ekzistencialia natyrore është hir: struktura e qënies njerëzore është e dhënë. Elementi i pestë, i fundit pra, është i përfshirë në të parin dhe thotë se struktura njerëzore është vetëshpallja e Zotit, hiri i Tij. Çfarë po ngjet këtu? Struktura e qënieve njerëzore është e lidhur me hirin e Zotit. Struktura transhendentale, ajo që i është dhënë qënieve njerëzore, ajo që ata ezotërojnë tashmë, i është dhënë atyre nga Zoti si pasojë e hirit e jo si pasojë e nevojës. Rahneri lidhelementin transhental me atë kategorik të fesë në konceptin e tij të 'ekzistenciales supranatyrore'. Le të eksplorojmë secilin element për të parë se cilat janë implikimet e kësaj lëvizjeje.

Para se të shtjellojmë imtësisht këta pesë elementë, ne duhet të shpjegojmë termin 'transhental'. Ky term u krijua nga filozofi i shekullit të 18 Imanuel Kant. Rahner e përdor atë në kuptim mjaft teknik. Për Rahnerin, transhendentale është ajo që i bën gjërat të mundura. Përgjatë veprës së tij, Rahneri kërkon kushtet për gjatat e, le të themi, të dëgjuarit të një zbuluese. Këto kushte për gjata quhen transhentalë; pararendës të të gjithë njohjes specifike. Një strukturë transhendentale është pra një strukturë që është e domosdoshme për të bërë të mundur çdo njohje sido qoftë ajo. Ne tani mund t'i kthehemi pesë elementëve të cekur sa më sipër.

Elementi i parë i tezës së Rahnerit ishte se Zoti është i lirë. Zoti nuk kishte nevojë që të krijonte njerëzimin dhe nuk kishte nevojë që të strukturonte qënien njerëzore në atë mënyrë që e ka strukturuar. Ky nënkuptim bëhet i qartë në elementin e katërt, që është gjegjësisht hiri. Nëse Zoti nuk ka nevojë të bëjë diçka dhe gjithësesi ai e bën atë, është një akt hiri; është më tepër, diçka shtesë. Prandaj Rahneri e quan atë supranatyrore, pra, më tepër se sa natyrore. Por, pikërisht kjo është problematike. Si mund të jetë struktura e qënieve njerëzore, e cila është e fiksuar dhe i përket qënies njerëzore, më tepër se natyrore, si mund të jetë shtesë? Si mund të japë Zoti lirisht atë që ai ka për të dhënë, nëse ai dëshiron që t'i lejojë njerëzorëve që të jetojnë?

Elementi i dytë i tezës është se qëniet njerëzore kanë një strukturë transhendentale. Sipas Rahnerit është pjesë e natyrës së njerëzimit që qëniet njerëzore janë strukturuar në një mënyrë specifike. Kjo strukturë përbën njohjen, madje dhe ekzistencën. Rahneri mendon se është e nevojshme një strukturë specifike *a priori* për të njohur apo përjetuar diçka *a posteriori*. Në çështjet e fesë, kjo do të thotë se nëse dikush nuk është i drejtuar kah transhentalja, ai apo ajo nuk mund të përjetojnë kurrësesi diçka transhendentale. Teorikisht kjo strukturë është e zbrazët, por kjo strukturë nuk mund të ekzistojë më vete, pa përmbajtje. Në ekzistencën konkrete, struktura gjithmonë ka një përmbajtje. Një strukturë e pambushur vetëm sa mund të konceptohet: nuk mund të ekzistojë në realitetin konkret. Mirëpo, Rahner e përshkruan këtë strukturë në një mënyrë të atillë sa që lind pyetja se deri në ç'masë përmbajtja është e përfshirë nga struktura. Struktura transhendentale e qënieve njerëzore është e drejtuar nga transhentalja: qëniet njerëzore kanë një orientim për nga jashtë. Rahneri e identifikon këtë jashtësi, nga e cila janë të orientuar njerëzorët, me Zotin, pra Zotin i traditës së krishterë. Mirëpo lind pyetja se deri në ç'masë qëniet njerëzore janë ende të lira.

Elementi i tretë i tezës së Rahnerit mbi ekzistencialen supranatyrore përfshihet në të parin dhe të dytin së bashku. Zoti i ka dhënë këtë strukturë transhendentale qënieve njerëzore, ndaraz nga ndikimi i tyre. Është e qartë se njerëzorët nuk kanë asnjë ndikim mbi strukturën e tyre. Është vetvetiu e qartë se askush nuk e bën vetveten e tij apo të saj. Në terma teologjikë, Zoti ka krijuar qëniet njerëzore. Është po aq e qartë se Zoti është i lirë të krijojë qenie njerëzore siç dhe ka bërë, për t'u dhënë atyre strukturë? A mund të krijojë Zoti njerëz sidon që ai dëshiron? Kjo vetëm sa ngre çështjen, ashtu si në elementin e dytë, të lirisë njerëzore, por gjithashtu ngre çështjen e lirisë së Zotit. Nëse Zoti do t'i kishte krijuar qëniet njerëzore me një strukturë të ndryshme, a mund të quheshin ata akoma qenie njerëzore?

Elementi i katërt në këtë tezë është se ekzistencialia supranatyrore është hiri. Është hiri që Zoti e jep gjithmonë veten e tij lirisht për të gjithë njerëzit dhe se kjo përbën strukturën e qënieve njerëzore. Rahner mendon se pa këtë hiri, qëniet njerëzore nuk mund të kuptojnë historinë e shpëtimit dhe zbulësës si një histori shpëtimi dhe zbulëse (cf. Rahner, 1967-69). Me fjalë të tjera, struktura transhendentale njerëzore bën të mundur që njerëzit të kuptojnë historinë e tyre (kolektive) si një histori të shpëtimit. Fakti që kjo është e mundur, sipas Rahnerit, është hiri. Këtu Rahneri lidh elementët transhentalë (strukturorë) dhe kategorikë në mënyra të ndryshme. Fakti që Zoti është baza e qënieve njerëzore është një element strukturor. Ai është baza sepse ai ia ofron veten qënieve njerëzore. Koncepti i dhënies ka të bëjë me përmbajtjen e fesë. Dhënia është çështje hiri dhe hiri është gjithëaq përmbajtja e kësaj dhënieje. Struktura njerëzore është pa dyshim strukturorë. Fakti që Zoti e ofron strukturën si pasojë e hirit, ka dy aspekte: njëri i përket strukturës dhe tjetri i përket përmbajtjes. A do të thotë kjo që dikush duhet të jetë mirënjohës për strukturën e tij? – kjo do të ishte vërtet e çuditshme. Këtu koklaviten së bashku një element strukturor dhe një element përmbajtjeje.

Me elementin e pestë të tezës së Rahnerit gjithçka ngjizet së bashku edhe një here nga e para. Struktura njerëzore, hiri i Zotit dhe vetëshpallja e Zotit janë pak a shumë të identifikuar. Është e qartë se çfarë ka për qëllim Rahneri të bëjë: ai dëshiron të lidhë elementët transhentalë dhe kategorikë në mënyrë që të parandalojë të vështruarit si thjesht arbitrare të lidhjes ndërmjet strukturës dhe përmbajtjes. Rahneri është në kërkim të kushteve që ia mundësojnë një njeriu të dëgjojë zbulësën. Ai pyet se çfarë duhet të jetë struktura e kapacitetit njerëzor për të njohur, në mënyrë që të mbahet hapur mundësia e të dëgjuarit të një zbulëse. Mirëpo, gjatë gjetjes së kësaj përgjigjeje, lind pyetja se si Zoti mund të jetë njëkohësisht bazë e të qenit dhe se si mund të lejojë që ai të dëgjohej. Në këndvështrimin e Rahnerit, struktura transhendentale dhe marrëdhënia supranatyrore me Zotin ekziston gjithmonë në jetën konkrete; realiteti kategorik i jetës ndërmjetëson gjithmonë marrëdhënien supranatyrore me Zotin (Rahner, 1975; 1984). Ekzistenca konkrete është realiteti kategorik, i cili s'mund të ekzistojë pa një strukturë transhendentale. Struktura transhendentale, në anën tjetër, ka gjithmonë përmbajtje, gjegjësisht realitet kategorik. Pyetja kryesore që lind këtu është: deri në ç'masë Rahneri i ka dhënë përmbajtje strukturës transhendentale? Deri në ç'masë, brenda kësaj strukture të dhënë, është e mundur përmbajtja jo e krishterë?

Një ndërlikim për këtë mënyrë të të menduari mund të shihet kur theksohet se struktura transhendentale ka të bëjë me epistemologjinë. Kjo strukturë transhendentale është ajo që e bën të mundur njohjen në përgjithësi. Është korniza epistemologjike: pa këtë kornizë, asnjë njohje nuk është e mundur. Rrjedhimisht, nëse kjo strukturë është e lidhur me fenë, atëherë dija dhe feja janë gjithashtu të lidhura. Rahneri pra vendosë një lidhje mes fesë dhe epistemologjisë. Kjo nuk ndodh rastësisht: në *Horer des Wortesqartazi* ai ka për qëllim të lidhë strukturën e njohjes tek qëniet njerëzore me mundësinë njerëzore të të dëgjuarit të zbulësës. Në të njëjtin libër ai deklaron se struktura njerëzore e

dijes është e tillë që zbulesa hyjnore, Fjala hyjnore, kur vjen, mund të dëgjohet.

Ndonëse Rahneri pretendon se po përshkruan një strukturë të përgjithshme, filozofia e tij rreth fesë bëhet teologji e krishterë në çastin kur ai paraqet konceptin për ekzistencialen supranatyrore. Me këtë koncept ai thotë se është e natyrshme që njerëzit të jenë të drejtuar për nga diçka transhdendentale në veten e tyre dhe se ky drejtim është dhënë nga hiri i Zotit. Me fjalë të tjerë: fakti që qëniet njerëzore janë fetare prej natyre, është e dhënë nga dashuria e lirë e Zotit. Në këtë aspekt, analiza e Rahnerit për drejtimin natyror të qënieve njerëzore nuk është më pjesë e një teorie filozofike, transhendentale, por është shndërruar në teologji. Sigurisht problemi nuk është ky – problemi është se Rahneri pretendon se struktura e tij transhendentale është thelbësisht diçka e përgjithshme, diçka që ekziston para çdo tradite të veçantë. Kur kjo strukturë është e dhënë nga vetë Zoti, ajo nuk duket se vazhdon të jetë e përgjithshme.

Pasoja kryesore e kësaj teorie është se njerëzit të cilët janë haptazi fetarë, mund të konsiderohen të sinqertë. Njerëzit jofetarë ose janë të panatyrshëm ose nuk e njohin shumë mirë vetveten. Në teorinë e Rahnerit gjithçka presupozon fenë; për shkak se ai vendos një lidhje mes përmbajtjes së fesë me strukturën transhendentale njerëzore, asgjë nuk mund të ekzistojë jashtë sferës së fesë. Kjo mund të shihet si një element pozitiv i teologjisë së Rahnerit: feja nuk është diçka shtesë: ajo i përket vërtet qënieve njerëzore pasi është pjesë e ekzistencës njerëzore. Pasoja negative e teorisë së Rahnerit rreth fesë është se feja është e përfshirë në gjithçka: feja nuk është diçka që i përket vetëm spiritualitetit apo zbulesës por është e pranishme në të gjitha aspektet e jetës, edhe kur kjo nuk kuptohet nga kushdo. Rahneri pretendon se ata që jetojnë brenda strukturës transhendentale, pra, që nuk e bëjnë këtë shprehimisht të qartë duke ushtruar një fe të caktuar, jetojnë joautentikisht. Ekzistenca e Zotit mund të mohohet vetëm në një nivel kategorik; në nivelin transhidental Zoti duhet konfirmuar, pasi është horizonti para të cilit jeta ndodh (cf. Rahner, 1984, 108-09). Rahnerit i duhet ta thotë këtë në mënyrë që t'i krijojë vend lirisë njerëzore, por mbetet pyetja se sa seriozisht mund t'i krijojë ai vend dikujt që jeton në kontradiktë. (2)

Teoria Transhendentale e Fesë e Oberhammerit

Edhe indologu Gerhard Oberhammer ka gjithashtu një teori të fesë. Ndryshe nga Rahneri, ai nuk është teolog dhe e sheh fenomenin e fesë nga perspektiva e studiuesit hindu. Ai vetë është një katolik dhe si i tillë është ballafaquar me pyetjen se ç'është feja në vetvete. Çfarë ka ai të përbashkët, si i krishterë, me një hindu? Duke qenë se Oberhammeri është më i familjarizuar me një fe konkrete jo të krishterë, teoria e tij është më pak shprehimisht e krishterë se ajo e Rahnerit. Pyetja në këtë artikull është se deri në ç'masë është i suksesshëm Oberhammeri në jetësimin e një teorie fetare në të cilën njerëzit jofetarë mund të çmohen dhe liria njerëzore të jetë e garantuar. Le të hedhim një vështrim më nga afër mbi teorinë e Oberhammerit.

Pikë së pari ne duhet të shtrojmë pyetjen se ç'është feja në këndvështrimin e Oberhammerit. Oberhammeri është i interesuar për fenë si një ekzistenciale e qënies njerëzore. Ai mendon se fenomeni i fesë dhe të qenit njeri janë në pajtim me njëra tjetrën. Ai përshkruan strukturën transhendentale të ekzistencës njerëzore dhe del në përfundimin se kjo strukturë ka lidhje me strukturën hermeneutike të fesë. Sipas Oberhammerit, një fe që nuk zë vendin e saj në strukturën transhendentale të njerëzimit, nuk mund të ekzistojë; nuk mund të ketë përvojë fetare ndaraz nga kjo strukturë, pasi njerëzit nuk mund të përjetojnë diçka plotësisht transhendente. Rrjedhimisht, feja nuk

është diçka që mund të përftohet në mënyrë abstrakte: struktura e fesë në vetvete nuk mund të njihet, pasi kjo strukturë mund të njihet vetëm me anë të përmbajtjes. Sipas këndvështrimit të Oberhammerit, feja është gjithmonë një fe specifike ku njerëzit aderojnë. Për pasojë, ai rreket të zhvillojë *Religionhermenutik*-ën e tij prej strukturës së njerëzimit dhe traditave fetare konkrete. Kjo e fundit është dallimi kryesor ndërmjet Rahnerit dhe Oberhammerit: Rahneri e zhvillon teorinë e tij mbi bazat e krishterimit, kur Oberhammeri përdor gjithashtu edhe hinduizmin.

Feja përbëhet nga dy aspekte: njerëzorja dhe hyjnorja. Oberhammeri i përshkruan këto dy aspekte nëpërmjet termave *Ausgriff* dhe *Jenseits des Seienden*. Aspekti i parë është se njerëzit janë të lidhur në një mënyrë detyruese me *Ausgriff-in* (3) e tyre transhendentale. Njerëzit dëshirojnë diçka që s'mund ta arrijnë dhe ndonëse ata nuk mund ta arrijnë atë, ata janë të interesuar ndaj saj. '*Ausgriff*' do të thotë pak a shumë 'zgjatim'. Feja pra ka të bëjë deri diku me të dëshiruarit dhe të zgjaturit për të kapur diçka që nuk është ende e pranishme. Aspekti i dytë ka të bëjë me 'atë që është përtej'. (4) Oberhammeri e përkufizon fenë si dikush që takohet me absoluten; një takim që është bërë një formë jete. Ai e quant këtë absolute *Jenseits des Senden-i*, ajo që është 'përtej të qënurit'. Ajo që është 'përtej të qënurit' e prezanton vetveten si hapje ndaj subjektit. Përkritazi, kur dikush e lidh vetveten me këtë hapje, atëherë ky takim bëhet fe. Rrjedhimisht, para se feja të bëhet e mundur, nevojiten dy elementë: subjekti që po e hap vetveten e tij apo të saj dhe ajo që është përtej të qënurit që e prezanton vetveten si hapje. Kur përfundimisht, njeriu jeton në pajtim me qëllimin e 'zgjatimit të tij transhendentale' atëherë kjo është fe (Oberhammer, 1989, 25). Në teorinë e tij të fesë, Oberhammeri bën dy gjëra. Ai së pari përshkruan strukturën transhendentale të të qënies njerëzore, e cila është baza që e bën të mundur fenë. Së dyti, ai përpiqet të 'mbushë' këtë strukturë. Tani ne na duhet të shohim më nga afër aspektin e parë.

Kur Oberhammeri flet në lidhje me qëniet njerëzore, ai nuk flet për persona konkretë por më tepër për 'subjekte transhendentale'. Ai dëshiron të ekspozojë strukturën transhendentale të qënies njerëzore; ai është në kërkim të kushteve që u mundësojnë njerëzve të kenë përvoja.(5) Për ta bërë të qartë se interesi i tij kryesor nuk është një person konkret, ai e përkufizon qënien njerëzore si *Bei-sich-sein*, që do të thotë pak a shumë 'të qënurit vetëm'. 'Të qënurit vetëm' do të thotë se qëniet njerëzore kanë ndërgjegje, se ata mund të jenë vetëm në vetveten e tyre të brendshme, se ata mund të mendojnë dhe të reflektojnë. Dikush mund të arrijë i vetëm në vetveten e tij në këtë qënie. Por kjo ardhje në vetvete bëhet e mundur vetëm pasi qëniet njerëzore janë të drejtuara për nga jashtë. Pasi ata janë të hapur ndaj tjetrit, ata mund të vijnë në vetveten e tyre. Duke takuar të tjerë, dikush bëhet qënie njerëzore.

Sipas Oberhammerit, mendja njerëzore është e strukturuar në të tillë mënyrë që qënia njerëzore është gjithmonë e drejtuar për nga synimi i zgjatimit të saj transhendentale. Oberhammeri e quan këtë synim, *Woraufhin des eigenen transzendentalen Ausgriffes*, që përafërsisht do të thotë 'gjasa e zgjatimit transhendentale të dikujt'. Kjo nënkupton se qëniet njerëzore nuk janë të mbyllura në vetvete por janë kurdoherë të përfshira në atë që ekziston jashtë vetvetes së tyre. Në njërin anë, ky zgjatim transhendentale për diçka bën të mundur që dikush të takojë tjetërkënd jashtë vetvetes së tij apo të saj, si pasojë e hapjes njerëzore në sajë të këtij zgjatimi transhendentale. Në anën tjetër, ky zgjatim transhendentale bën të mundur që ai që është vetëm, të jetë vetëm.

Përse ky zgjatim transhendentale për diçka bën të mundur që qënia që është vetëm të takojë tjetërkënd apo tjetërçka? (6) Pikë së pari, Oberhammeri mendon se qëniet njerëzore nuk janë të kufizuara në vetvete. Ne kemi parë tashmë se të qënurit vetëm është i strukturuar në një mënyrë të atillë sa që zgjatohet gjithmonë për diçka jashtë vetes. Ky zgjatim është i drejtuar për nga diçka: ka një qëllim. Oberhammeri e quan këtë qëllim *Woraufhin-i*, 'për ku'. Për ku është qëllimi i qënies njerëzore, nga i cili

ai apo ajo është gjithmonë i/e drejtuar para se ta dijë atë. Ky qëllim megjithatë mbetet i paspecifikuar: qënia njerëzore nuk e di se për ku është e drejtuar. Megjithkëtë, është e qartë se për nga nuk është e drejtuar ajo. Qëllimi i zgjatimit transhental njerëzor nuk mund të jetë diç përfundimtar, s'mund të jetë një qënie. S'mund të jetë një diçka, apo një qënie njerëzore apo një kafshë. S'mund të jetë diç specifike. Nëse qëllimi i të zgjaturit të vetvetes ka qenë për diçka specifike, atëherë njerëzit do të kapeshin me forcë pas kësaj dhe s'do të ishin më të hapur, ose ndaj vetvetes ose ndaj të tjerëve (Oberhammer, 1987, 18). Qëllimi nuk mund të jetë as asgjëja, pasi qëniet njerëzore nuk mund të zgjatohen për asgjënë. Mbi bazat e asaj që nuk mund të jetë qëllimi, Oberhammeri del në përfundimin se çfarë duhet të jetë: një 'mos-qënie' (*Nicht-seiendes*) (Oberhammeri, 1987, 12). Kjo mos-qënie është një realitet përtej botës përfundimtare, një realitet 'përtej të qënurit'. Qëllimi nuk gjendet brenda këtij realiteti. (7) Duke qenë se qënia e vetmuar është e drejtuar ngahera për nga ajo që është përtej të qënurit, ajo është e hapur ndaj takimit me tjetërkënd të ndryshëm nga vetvetja apo ndaj takimit me gjëra të caktuara. Përnjimend, pikërisht për shkak të kësaj hapjeje njerëzit mund të njohin gjëra dhe njerëz pasi, sipas Oberhammerit, pa këtë hapje njerëzit nuk do të ishin në gjendje të njohnin asgjë. Rrjedhimisht kjo teori e fesë është e ngjashme me atë të Rahnerit: jo vetëm një antropologji por gjithashtu një epistemologji.

Për dikë është e mundur që jo vetëm të takojë të tjerë, por gjithashtu transhendenten në vetvete, atë që është përtej të qënurit. Mënyra se si ndeshet transhentalja është e njëjta si ajo përmes së cilës ndeshen të tjerët. Oberhammeri shqyrton së pari se çfarë ndodh kur një tjetër qenie njerëzore takohet në mënyrë që të thotë diçka në lidhje me të ndeshurit e transhendentës. Në kemi parë tashmë se para se dikush të takojë tjetërkënd, ai ka qenë drejtuar tashmë për nga diçka jashtë vetvetes. Kur në një moment të caktuar dikush tjetër ia shpall vetveten atij, ai mund të preket nga kjo qenie tjetër njerëzore. Tjetri vjen 'brenda' tij, siç dhe ndodh, gjë që është e mundur pasi ai është drejtuar tashmë për nga ky takim. Kur ka një kontakt të vërtetë, njeriu jo vetëm që hyn në marrëdhënie me personin që takon, por gjithashtu me atë që është përtej të qënurit. Në të takuarit e një tjetër qenieje njerëzore, ai shquan diçka që është përtej të qënurit. E kundërta është gjithaq e vërtetë: një takim me atë që është përtej të qënurit bën të mundur një takim me një tjetër qenie njerëzore, pasi ajo që është përtej të qënurit i bën njerëzit të jenë të hapur ndaj takimit. Andaj në një takim me të tjerët, qenia njerëzore lidhet me atë që është përtej të qënurit gjithashtu. Jo vetëm që takimi i dikujt apo diçkaje tjetër bëhet i mundur në sajëtë zgjatimit transhental, por gjithaq bën të mundur që dikush të jetë vetëm. Përmbledhtazi, Oberhammeri mendon se vetëm nëpërmjet të takuarit të asaj që është përtej të qënurit, vetëm nëpërmjet të takuarit me atë për nga e cila qëniet njerëzore janë të drejtuara transhentalisht, qenia mund të jetë përnjimend vetëm. Me fjalë të tjera, vetëm nëpërmjet të ndeshurit të asaj që është përtej të qënurit, qëniet njerëzore janë vërtet njerëzore. Nga këtu lind pyetja e sa më poshtëme: cila është, për shembull, marrëdhënia ndërmjet të qënurit vetëm dhe tjetrit? Sa shoqërore është të qënurit vetëm? Dhe cila është marrëdhënia ndërmjet asaj që është përtej të qënurit, Tjetrit dhe të tjerëve? Për t'iupërgjigjur këtyre pyetjeve, ne duhet t'i hedhim një vështrim më nga afër asaj që është përtej të qënurit. Çfarë nënkupton Oberhammeri me anë të termit 'përtej të qënurit' dhe ç'lloj takimi është takimi me atë që është përtej të qënurit? Në radhë të parë, sigurisht që ajo që është përtej të qënurit është ajo drejtsë cilës zgjatohet gjithësekush. Më tutje, ajo që është përtej të qënurit është një term për atë çka është përtej të gjitha gjërave dhe të gjithë qënies – përtej gjithë fenomenit tokësor. Ne kemi parë tashmë se ajo që është përtej të qënurit nuk është as qenie dhe as asgjë. Ne gjithashtu pamë se subjekti mund të vijë në vetvete vetëm nëpërmjet asaj që është përtej të qënurit. Oberhammeri e perifrason atë kështu: realiteti përtej të qënurit hap horizontin e të qënurit vetëm për subjektin transhental. (8) Ajo që është përtej të qënurit bën të mundur që qëniet njerëzore të jenë vetëm. Në të njëjtën kohë, ajo që është përtej të qënurit është në vetvete qëllimi për të cilin subjekti zgjatohet transhentalisht.

Kur të qënurit vetëm ndeshet me atë që është përtej të qënurit (që është qëllimi i zgjatimit të dikujt), kjo është një përvojë e transhendentës si shpëtim. Takimi me atë për nga e cila qëniet njerëzore janë të drejtuara transhentalisht, mund të kuptohet si një përvojë e shpëtimit, përtej së cilës askush nuk mund të hulumtojë. Realiteti transhental përjetohet si shpëtim pasi ajo që është përtej të qënurit është realiteti i vetëm që mund të kënaqë nevojën njerëzore për shpëtim. Rrjedhimisht, qëllimi i zgjatimit të dikujt bën të mundur zbuluesën. Për shkak se qëniet njerëzore janë të drejtuara ngahera për nga diçka jashtë tyre, për këtë subjekt është e mundur zbuluesja. Në këtë mënyrë, Oberhammeri perifrason një teori të vërtetë sociale të fesë. Zbuluesja ka të bëjë me takimin e njerëzve të zakonshëm dhe zbuluesja fiton kuptim në jetën konkrete. Për shkak të të qënies të hapur ndaj përtej të qënurit, njerëzit mund të jenë të hapur ndaj njerëzve të tjerë dhe ndaj botës. Kjo është një pikëpamje e fesë që ka të bëjë me bashkësinë (a). Mirëpo, pyetja që lind është: Si ka mundësi që ajo që është përtej të qënurit e shpall vetveten dhe kënaq nevojën për shpëtim dhe është, njëherazi, përtej të qënurit. Me fjalë të tjera, cila është marrëdhënia ndërmjet asaj që është përtej të qënurit si horizont dhe asaj që është përtej të qënurit që shfaqet para këtij horizonti?

Ne kemi përshkruar tani aspektin e parë të teorisë së fesë së Oberhammerit, pjesën strukturore. Ne kemi thënë tashmë se Oberhammeri jo vetëm që përshkruan strukturën transhendentale në bazë të së cilës përvoja njerëzore dhe feja bëhen të mundura; ai gjithashtu kërkon të 'mbushë' këtë strukturë. Tani ne do të diskutojmë se si e realizon ai këtë.

Ne kemi parë tashmë se një takim i një qënieje të vetmuar me atë që është përtej të qënurit është një përvojë shpëtimi. Si duhet përshkruar ky shpëtim? Shpëtimi mund të përshkruhet si të qënurit të lirë nga faji dhe të paturit e një kuptimi jetëgjatë; shpëtimi i jep kuptim të gjithë realitetit. Nuk është diçka që vjen papritmas nga përtej, por është një takim konkret në një situatë historike konkrete i një qënieje njerëzore me qëllimin e zgjatimit të tij apo të saj transhental. Për pasojë, shpëtimi nuk mund të konceptohet ndarazi nga tradita e personit në fjalë, pa një histori jete dhe njerëzimi, pasi shpëtimi ndërmjetësohet në një takim konkret. Duke qenë shpëtimi mund të shfaqet vetëm nëpërmjet një takimi me atë që është përtej të qënurit, si qëllim i zgjatimit transhental të personit në fjalë, përvoja e shpëtimit është e mundur vetëm në një situatë historike konkrete. Oberhammeri e 'mbush' strukturën transhendentale në këtë mënyrë: një përvojë me transhendenten nuk shpie në një njohje teorike të së vërtetës, por shfaqet gjithmonë si një takime me atë që është përtej të qënurit dhe kjo bëhet shpëtim (Oberhammer, 1989, 11). Kjo është ana konkrete. Ana strukturore është se ky takim mund të ndodhë për shkak se qëniet njerëzore në strukturën e tyre transhendentale po zgjatohen për qëllimin drejtimit të tyre transhental. Është e rëndësishme të vihet në dukje se një strukturë *a priori* mund të realizohet vetëm në realitetin konkret. Qëniet njerëzore mund të ndërliken me atë që është përtej të qënurit vetëm nëpërmjet jetesës së tyre me njerëz të tjerë.

Është e qartë se qëniet njerëzore nuk jetojnë ngahera në një situatë shpëtimi. Ne kemi parë se ata zgjatohen drejt diçkaje përtej tyre. Qëllimi përfundimtar në fe i këtij zgjatimi është shpëtimi. Karakteristika spikatëse e shpëtimit është se ai nuk është akoma aty: qëniet njerëzore po zgjatohen për shpëtim të ardhshëm dhe jetëgjatë. (9) Duke qenë se njerëzit kanë nevojë për shpëtimin, ata e kërkojnë atë. Kërkimi për diçka nënkupton se ekziston një pritje e asaj që do të gjendet. Që gjithashtu arrin edhe pritjen e shpëtimit: krahas *Ausgriff*-it, ofrohet edhe dëshira për përmbushje; strukturalisht gjithësekush ka një pritje rreth shpëtimit sa i përket ekzistencës së tij. Kjo pritje është vetëm njohje teorike për fenë deri në çastin kur dikush zgjatohet për të ardhmen e tij si shpëtim. Në këtë zgjatim, e ardhmja nuk mund të vijë më afër si shpëtim. Në këtë aspekt, qëniet njerëzore përjetojnë tashmë shpëtim të ardhshëm, një e ardhme që është e sigurtë deri në atë masë që dikush shpreson për të (Oberhammer, 1989, 15). E ardhmja po vjen por nuk është akoma e kapshme. Gjithsa nevojitet bërë është të qëniet i hapur ndaj asaj që po vjen. E ardhmja po vjen si një takim me dikë tjetër, deri në atë masë sa që njeriu bëhet i lidhur në një mënyrë tjetër me vetveten nëpërmjet të tjerëve. (10) Rrjedhimisht, shpëtimi nuk është një çështje individuale; ashtu si takimi me atë që është përtej të qënurit, edhe takimi është shoqëror. Një arsye e dytë përse shpëtimi nuk është thjesht një çështje individuale është se njerëzit përjetojnë gjithmonë shpëtimin brenda një tradite specifike. Pa një model përvojë nga një traditë specifike, shpëtimi nuk mund të përjetohet. Për më tepër, njeriu gjithmonë u rrëfen të tjerëve këtë eksperiencë. Kur dikush ka patur një eksperiencë të transhendentës, kjo mund të jetë baza për të përjetuarit të transhendentës nga njerëzit e tjerë. Dikush sendërton modelin e tij të pritjes mbi bazën e dëshmisë së dikujt tjetër. Ky model pritjeje mund të merret nga dikush tjetër duke iu ngjizur përvojës. E pra, dikush mund të bëhet një bartës i shpëtimit tek dikush tjetër nëpërmjet dëshmisë në lidhje me përvojën e tij (Oberhammer, 1982, 221, 223).

Njerëzit pra mund të përjetojnë shpëtimin, për shkak se të tjerët rrëfejnë histori nga përvoja e tyre dhe

rrjedhimisht sendërtojnë një model përvoje. Kur njerëzit përjetojnë shpëtimin, ata ndeshen me atë që është përtej të qënurit. A është vallë e pranishme në botën e këtyre njerëzve në këtë çast, në një mënyrë apo një tjetër, ajo që është përtej të qënurit? Siç konstatohet nga sa më sipër, përvoja e shpëtimit është një takim me atë që është përtej të qënurit si qëllim i zgjatimit transhendent personal të njeriut. Që të bëhet shpëtim për njerëzit, ajo që është përtej të qënurit duhet të jetë në hapësirë dhe në kohë, pasi një qenie njerëzore nuk mund të përjetojë asgjë jashtë hapësirës dhe kohës. Oberhammer thotë se ajo që është përtej të qënurit mund të jetë e pranishme në botën tonë vetëm në mite dhe simbole. Nëse do të ishte e pranishme në kohë dhe hapësirë, nuk do të ishte më 'përtej'. Ajo që është përtej të qënurit mund të jetë mitikisht e pranishme në kohë dhe hapësirë, në realitetin njerëzor. Kjo prani mitike është realiteti i shenjtë që përmbajnë fetë. Pra, konkrete nuk bëhet ajo që është përtej të qënurit, por prania mitike.

Kjo prani mitike, në hapësirë e në kohë, e asaj që është përtej të qënurit është prani shpëtuese e asaj që është në vetvete përtej të qënurit. (11)

Nëse po flasim në lidhje me konkretizimin e strukturave, ne duhet të hulumtojmë brenda natyrës së zbulesës. Çfarë është zbulesa, sipas Oberhammerit? Ai e përkufizon një zbulesë si një vetëshpallje nga transhendentja: një zbulesë është një përvojë e një qenieje njerëzore me transhendenten. Kjo përvojë nuk mund të vendoset në perspektivë nga ai që e përjeton atë; ajo është një përvojë kuptimi dhe shpëtimi jetëgjatë. Oberhammeri nuk dëshiron të thotë gjësend në lidhje me përmbajtjen e një zbuluese: kjo është detyra e një teologu. Ai thjesht sa përshkruan mënyrën sipas së cilës mund të përjetohet zbulesa dhe ç'tip përvoje është kjo. Sipas Oberhammerit, zbulesa është bërja e dukshme e transhendencës (12). E përkufizuar në këtë mënyrë, secila fe ka një zbulesë mbi të cilën bazohet.

Oberhammeri bën dallimin ndërmjet dy dimensioneve të zbulesës: zbulesë si përvojë dhe zbulesë si tekst (Oberhammer, 1989, 38-39). Dimensioi i përvojes është parësor. Një zbulesë është takimi me transhendenten, atë që është përtej të qënurit, dhe rrjedhimisht ka strukturën e një takimi. Një takim mund të ndodhë vetëm kur dikush është i hapur pa kufizime. Nëse dikush është i hapur, ai është i hapur ndaj të tjerëve dhe njëherazi ndaj asaj që është përtej të qënurit. Në njërin anë, njeriu duhet të jetë i hapur ndaj asaj që është përtej të qënurit në mënyrë që të takojë të tjerë; në tjetrën, njeriu duhet të jetë i hapur ndaj asaj që është përtej të qënurit në po të njëjtën masë që ai është i hapur ndaj të tjerëve. Sa më tepër të jetë e hapur ndaj transhendentës një qenie njerëzore, aq më tepër vlerë u mvesh ajo të tjerëve. Vetëm në marrëdhënie me të tjerët unë mund të lidhem me atë që është përtej të qënurit. Rrjedhimisht, ajo që është përtej të qënurit presupozon komunitetin dhe gjen themele në të; një zbulesë është gjithnjë e përbashkët.

Dimensioi i dytë i shpalljes është teksti dhe tradita. Një zbulesë bëhet tekst kur një përvojë zbuluese shndërrohet në një doktrinë specifike transhendence. Kjo doktrinë specifike mund të funksionojë si model përvoje, në mënyrën siç e diskutuam sa më sipër. Një tekst mund të jetë zbulesë nëse lexohet brenda një tradite specifike. Në këtë mënyrë, Oberhammeri ndërlidh shkrimin e shenjtë me traditën.

Një element i rëndësishëm në teorinë e fesë të Oberhammerit është gjuha – gjuha jo vetëm si tekst apo si një përvojë zbuluese, por gjithashtu si fenomeni në të cilën njerëzit jetojnë. Oberhammeri e quan artikullimin e takimit me transhendenten *Mythisierung*(13). Koncepti i 'mythisierung' tregon rëndësinë e madhe të gjuhës sa i përket takimit. Duke ndjekur gjurmët e Heideggerit, Oberhammeri merr si të mirëqënë postulatit se njerëzit jetojnë brenda gjuhës. Përvoja dhe artikulli i saj verbal, rrjedhimisht, nuk mund të ndahen nga njëra-tjetra. Gjithsa përjetojnë qëniet njerëzore, përjetohet nëpërmjet gjuhës.

Gjuha nuk është diçka që i shtohet përvojës mandej: madje as përvoja nuk është e mundur pa gjuhën. Rrjedhimisht, realiteti njerëzor është mitik që do të thotë se ky realitet mund të përjetohej dhe të shprehet vetëm në gjuhë. Kjo është e vërtetë për gjërat konkrete por mbi të gjitha për idetë abstrakte, pasi abstraksionet ekzistojnë vetëm deri në atë masë sa që ato mund të shprehen në gjuhë. Një shembull i një përvoje të tillë abstrakte është përjetimi i vdekjes, pasi kjo ekziston vetëm në imagjinatën e individit dhe në të folurit rreth saj. Takimi me transhendenten është një tjetër shembull.

'Mythisierung' pra mund të përshkruhet si përkthimi i një përvoje të transhendentës brenda kontekstit të një tradite. Njerëzit shprehin përvojat e tyre unike në një gjuhë pak a shumë të zakonshme. Në këtë aspekt, procesi i 'mythisierung' është themeli për mënyrat e ndryshme sipas të cilave përjetohej transhendentja. Para se njeriu të përjetojë transhendenten, tradita e tij apo e saj përcakton marrëdhëniet e tij/saj me transhendenten. Oberhammeri gjithashtu mendon se 'mythisierung' është origjina e ekzistencës së traditave të ndryshme fetare. Ndonëse përvojat e njerëzve me transhendenten ndryshojnë si pasojë e gjuhëve të ndryshme me anë të të cilave këto përvoja shprehen, Oberhammeri thotë se mënyra sipas së cilës transhendentja ndeshet është gjithnjë e njëjta. Është gjithnjë e njëjta, sepse është e lidhur me strukturën transhendentale të ekzistencës njerëzore. Pyetja kryesore që ne duhet të shtrojmë është: a nuk e përcakton struktura përmbajtjen? Me fjalë të tjera, a nuk është e vërtetë që struktura presupozon tashmë një fe specifike?

A janë qëniet njerëzore thelbësisht fetare?

Një rrjedhojë e rëndësishme e teorisë së Rahnerit dhe Oberhammerit është se feja dhe ekzistenca njerëzore janë të lidhura shumë ngushtë me njëra tjetrën, siç dhe ka qenë qëllimi i tyre. Feja nuk është thjesht diçka që i është shtuar jetës njerëzore, por është pjesë përbërëse e saj. Rahneri dëshiron të tregojë se njerëzit janë të drejtuar natyrshëm drejt besimit të krishterë. Ai përshkruan strukturat transhendentale ku shfaqet besimi i krishterë. Strukturat janë primare, ndonëse strukturat pa përmbajtje nuk mund të ekzistojnë asesi. Rrjedh nga struktura njerëzore e njohjes që njerëzit janë të hapur ndaj zbulësës. Struktura e njohjes është e tillë që njeriu mund të dëgjojë Fjalën e Zotit. Fillimisht, zbulësia kuptohet si një vetëshpallje historike e Zotit para njerëzve, por mandej bëhet e qartë se Zoti është shpallur edhe transhendentalisht gjithashtu. Qëniet njerëzore ekzistojnë dhe mund të kenë njohje për shkak se Zoti është horizonti i qënies së tyre. Zoti është kushti për gjasat e ekzistencës njerëzore. Në fund, Rahneri tregon se Zoti e shpall veten, të paktën si një ofertë, në një mënyrë historike, supranatyrore ndaj gjithësekujt.

Qëllimet e Oberhammerit janë identike me ato të Rahnerit, përjashtoj aspektin e krishterë të teorisë së Rahnerit. Të dy dëshirojnë të tregojnë se besimi është pjesë e jetës, se struktura e të qenit njeri dhe struktura e fesë përputhen me njëra tjetrën. Në rastin e Rahnerit, feja është e krishterë; përkufizimi i fesë i Oberhammerit është disi më i gjerë. Kjo lidhje e ngushtë ndërmjet fesë dhe strukturës transhendentale të qënieve njerëzore hap një problem sa i takon Zotit, me të cilin ne jemi ballafaquar tashmë. Ndonëse Oberhammeri nuk e përdor fjalën Zot, kjo megjithkëtë mbruhet në 'atë që është përtej të qenurit'. Në njërin anë, Zoti është horizonti para të cilit mbin jeta; në anën tjetër, Zoti mund të ndeshet në realitetin konkret. Ajo që është përtej të qenurit, sipas këndvështrimit të Oberhammerit, është ky horizont dhe ai mund të ndeshet përnjimend. Si ka të ngjarë kjo? Vërtet, në teoritë transhendentale të fesë, marrdhënia ndërmjet aspektit transhental (në këtë rast horizonti) dhe aspektit kategorik (takimi në realitetin konkret) është problematik. Oberhammeri rreket ta zgjidhë këtë problem me konceptin e tij të *mythisierung*-ut. Ne kemi parë se kjo shpie megjithatë në pyetjen e shkallës se deri ku struktura e qënieve njerëzore përcakton përmbajtjen e fesë së njerëzve.

Pasojë tjetër e marrëdhënies së ngushtë ndërmjet fesë dhe njerëzimit është se si vlerësohen njerëzit jo-fetarë. Si Oberhammeri ashtu dhe Rahneri shohin një lloj jete joautentike si pasojë e të mospërputhurit të jetës konkrete dhe strukturës transhendentale. Sërish lind pyetja nëse struktura transhendentale e qënieve njerëzore përcakton përmbajtjen e fesë. Të dy mendojnë se është e mundur të jetohet brenda strukturave – gjithësecili e bën atë automatikisht – dhe në të njëjtën kohë mund të mohohet ekzistenca e Zotit, ndryshe thënë të mos ndeshet ajo që është përtej të qenurit. Nuk është e mundur të mohohet horizonti i jetës, ndonëse, sipas Rahnerit dhe Oberhammerit, është e mundur të mohohet Zoti konkret. Pyetja është: a është një njeri që gjendet në këtë situatë vërtet i lirë të mohojë Zotin? Kjo pyetje është e rëndësishme në një botë të shekullarizuar. Nëse, sipas teologëve, njerëzit jofetarë nuk kuptojnë mirë vetveten, kjo nuk është një bazë e mirë për një dialog ndërmjet besimtarëve dhe mosbesimtarëve apo, për shembull, ndërmjet të krishterëve dhe humanistëve.

Nëse teologjia e Rahnerit mund të quhet një formë e teologjisë natyrore, teoria e Oberhammerit mund të quhet një lloj 'feje natyrore', pasi në këtë teori qëniet njerëzore përshkruhen si fetare. Njeriu mund të njohë shumë rreth transhendentës thjesht duke menduar, në sajë të strukturës së natyrës së tij që është e drejtuar për nga transhendentja. Problemi është se në teoritë transhendentale të fesë, një përshkrim normativ i njerëzimit cilësohet si e vërtetë antropologjike (14). Kategoritë antropologjike janë, për shembull, 'njerëzimi', 'natyra', 'struktura'. Kategoritë normative, në anën tjetër, janë 'humania', 'një qenie e vërtetë njerëzore', 'vërtetë njerëzor', 'autentik' etj. Ne kemi parë se këto teori transhendentale përshkruhen përnjimend në terma antropologjikë ndërkohë që përmbajtja e këtyre teorive është normative. Problemi është se ndonëse këto teori pretendojnë se janë antropologjike dhe universalisht të vlefshme, tekembramja ato janë normative. Për këtë problem, janë të mundura dy zgjidhje. Një zgjidhje është që të rregullohet pretendimi i këtij lloji të teorive; nuk ekziston asnjë problem me teoritë normative, problemi është pretendimi universal. Zgjidhja tjetër është mbajtja ndaraz e fesë dhe e epistemologjisë në mënyrë që të shmanget konfuzioni i ligjërimeve antropologjike dhe normative (15). Sigurisht, kjo zgjidhje e fundit bart rrezikun se tekembramja feja do të reduktohet në diçka të pavlerë, të kotë, triviale. Atëherë do të jetë detyra e teologëve të merren me këtë rrezik duke treguar vazhdimisht se ku e ka vendin e saj feja.

Por a nuk mund të jetë pohimi se të gjithë njerëzit janë fetarë një bazë për dialog? Kjo nuk është e qartë. Ka gjasa që të zhvillohet një përshkrim i strukturës së njerëzimit, por nëse ky përshkrim do të ketë vlerë për të gjitha kulturat dhe njerëzit nga të gjitha traditat fetare, nuk do të përbëhet nga më

tepër se një grusht vërejtjesh të rëndomta Një përshkrim i tillë nuk është shumë i dobishëm. Në anën tjetër, ne kemi parë se një strukturë nuk mund të ekzistojë në vetvete; sipas Rahnerit dhe Oberhammerit, një strukturë ka gjithmonë një përmbajtje. Sa më shumë që kjo përmbajtje përcakton strukturën, aq më pak e dobishme është për dialogun, pasi një përmbajtje specifike mund të përjashtojë tjetërkënd ose mund të shpjerë në zhvillimin e një strukture të caktuar që nuk përputhet me një përmbajtje tjetër.

Duke lënë mënjanë dialogun ndërfaqor, ne – në kulturën tonë perëndimore, të shekullarizuar – jemi të shqetësuar për dialogun me agnostikët dhe ateistët. A do të bindeshin ata se janë fetarë – ndonëse Oberhammeri dhe Rahneri thonë se ata janë – pavarësisht nëse kanë njohje për këtë apo jo? Teoritë transhendentale të fesë mund të jenë pra shumë pak të dobishme në dialogun ndërfaqor nëse dikush mendon se njerëzit kanë nevojë për një terren të përbashkët para se ata të fillojnë të flasin. Pasi në dialogun me njerëzit që e interpretojnë botën në një mënyrë natyraliste, një teori e tillë nuk vërtetohet se është shumë e dobishme në arritjen e një shkëmbimi idesh. Rrjedhimisht, është më e udhës që një dialog të fillojë ose në tema me-këmbë-në-tokë ose me pyetjet ‘Çfarë është feja?’ ‘Ç’domethënie ka feja në jetën konkrete?’, dhe jo me supozimin se qëniet njerëzore janë thelbësisht fetare.

Fund

(a) Me termin bashkësi autori ka për qëllim Bashkësinë e Shenjtë, shërbesa në kultin e krishterë ku konsakrohen dhe shpërndahen buka dhe vera, mishi dhe gjaku I krishtit, apo Eukaristia (sh.p.)

Shënim.aut.

1. Sidomos Rahneri, 1941. ky libër mund të konsiderohet baza teorike të gjithë veprës së Rahnerit.
2. Rreth temës së lirisë njerëzore në teologjinë e Rahnerit, Jenkers, 1986, sidomos fq. 400 mbi paradoksin e lirisë njerëzore dhe konfirmimit të Zotit.
3. Oberhammer, 1987, 15:
4. Oberhammer, 1987, 16:
5. Duhet vërejtur se kjo është një çështje më e gjerë se sa ajo e Rahnerit, I cili kërkoi për kushtet që e bëjnë të mundur për qëniet njerëzore të përjetojnë *zbulesën*.
6. Mbi takimin, Oberhammer, 1985, 52; 1989, sidomos 18-22; D’Sa 1994, xxxvi
7. Kjo ide e ‘përtej të qënurit’ është tejet e vjetër në filozofinë perëndimore. Platano në Republikën e tij (VII, 517), vendos idenë e të mirës përtej të gjithë të qënurit dhe e krahason atë me diellin, burimin e gjithçkaje dhe përtej të bërit dhe të qënurit.
8. Oberhammer, 1987, 12:
9. Këtu e ardhme do të thotë thjesht e ardhme: mund të jetë e ardhmja eskatologjike, por gjithashtu e ardhmja që vjen në këtë jetë.
10. Mbi ‘të ardhmen’, Oberhammer, 1989, 17-18.
11. Oberhammer, 1989, 42:
12. Titulli kapitullit të tretë te Oberhammer, 15:
13. Titulli i kapitullit të katërt të Oberhammer, 1989:
14. Në këtë kuptim kam arritur në saj të bisedave me dr. A. Roothan të Fakultetit të Filozofisë në Universitetin e Lirë, Amsterdam.
15. Kjo sigurisht është ajo që bëri fillimisht Kanti në dallimin ndërmjet kritikës së arsyes së kulluar dhe kritikës së arsyes praktike. Feja i përket fushës së arsyes praktike, fushës së moralit.

LITERATURA

- D'Sa, F.X. (1994). "The Remembering of Text and Tradition." In: F.X. D'Sa and R. Mesquita (eds.) *Hermeneutics of Encounter: Essays in Honour of Gerhard Oberhammer on the Occasion of his 65th Birthday*. Vienna f. ix-l.
- Jonkers P. (1986). "Vrijheid en macht vanuit christelijk perspectief." *Bijdragen Tijdschrift voor filosofie en theologie* 47 (1986): 395-420.
- Oberhammer, G. (1982). "Epiphanie Des Heils. Fragmetarische Bemerkungen zur Struktur des Phänomens." In: G. Oberhammer (ed.) *Epiphanie des Heils*. Vienna, f. 217-26.
- (1987). *Versuch einer transzendentalen Hermeneutik Religiöser Traditionen*. Vienna.
- (1989). *Begegnung' als Kategorie der Religionshermeneutik*. Vienna.
- Rahner, K. (1941). *Hörer des Wortes, Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, Munich.
- (1959). "Existential, übernatürliches." In: J. Höfer and K. Rahner (eds.). *Lexicon Für Theologie und Kirche*. Freiburg.
- (1961) "Existential, übernatürliches." In: K. Rahner and H. Vorgrimler (eds.). *Kleines Theologisches Wörterbuch*. Freiburg 1961.
- (1967-69). "Transzendente Theologie." In: K. Rahner *et al.* (eds.). *Sacramentum Mundi: Theologisches Lexicon Für die Praxis*. Freiburg.
- (1975). "Die Heilsbedeutung der nichtchristlichen religionen" In: *Orientierung* 39. Reprinted in 1984, f. 88-90
- (1984). *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* 3rd ed. Freiburg.

Date Created

09/10/2014

Author

erasmusi