



Marrëdhëniet gjinore në këndvështrimin e krishterë

Description

Marcus Braybrooke

Çështja e marrëdhënieve gjinore dhe seksualitetit, siç është shprehur edhe John Macquarrie, është një “dinamit” [1] i vërtetë. Ai citon Linda Woodhead, e cila ka shkruar rreth grave/feminitetit në “The Oxford Companion to Christian Thought”, e cila ka thënë: “ajo që nevojitet është një reflektim i ri dhe krijues mbi misterin e dallimeve seksuale njerëzore, i cili të jetë i lidhur me traditën e krishterë njësoj siç është i lidhur edhe me shqetësimet bashkëkohore”.

Në këtë ese do të diskutohen tri sfera reflektimi. Së pari, do të diskutojmë nëse mundet që gjuha e përdorur për Zotin, e cila në të kaluarën ka qenë pothuajse krejtësisht mashkullore, të përfshijë edhe femrën. Së dyti, do të përshkruajmë qasjet tradicionale të krishtera ndaj seksualitetit dhe do të zhvillojmë një qasje më pozitive ndaj tij. Së treti, do të identifikojmë “aspektet e ndryshme” të asaj që është quajtur “revolucion i seksual”. Kjo i ka dërguar disa të krishterët që të rishikojmë mësimet e Jezusit dhe të Palit, të ridiskutojnë mësimin e krishterë rreth seksit paramartesor, jashtëmartesor, homoseksualitetit si dhe të mbështesin idenë e grave priftëresha.

Kritikët e kanë akuzuar Kishën Katolike si bastioni i fundit i mbizotërimit mashkullor, i cili përpiqet të ruajë zakone të vjetëruara seksuale dhe si një institucion i cili e konsideron kënaqësinë seksuale, ndonëse jo si mëkat, së paku si një pengesë drejt një jete të shenjtë. Niçja pohonte se “Krishterimi i dha Erosit helm për të pirë. Ai nuk vdiq nga kjo, por u degjenerua në një ves” [2]

Gjithësesi, ndryshime të shumta kanë marrë jetë. Lidhja dymijëvjeçare e seksit me riprodhimin është shkëputur dhe kënaqësia seksuale kremtohet dhe shihet si reflektim i imazhit të Perëndisë në natyrën njerëzore. Disa kisha, në ditët tona, dëshirojnë të vendosin gra si priftëresha dhe kanë përvetësuar një gjuhë më përfshirëse. Qëdrimet ndaj divorcit, marrëdhënieve jashtëmartesore dhe homoseksualitetit janë bërë më tolerante, duke tërhequr, në këtë mënyrë, kritika nga të krishterë më konservatorë.

Në ditët tona, Kisha e krishterë kritikohet shpesh për natyrën mashkullore të gjuhës që ajo përdor për t’iu drejtuar Perëndisë. Është pohuar se në këtë mënyrë Kisha ka reflektuar dhe përforcuar një shoqëri

patriarkale, e cila linte jashtë format femërore të vetëpërfaqësimit dhe e kundronte femrën nën termat e dëshirave mashkullore. Për shembull, Luce Irigaray, një filozofe psikoanalitike dhe femisite franceze, e cila shfaqte një interes të thellë për katolicizmin, shkruante: “Religjionet monoteiste na flasin për Perëndinë At dhe për Zotin të bërë burrë; asgjë nuk pohohet për Perëndinë Nënë, për Zotin e bërë grua apo për Zotin si një çift apo si shumë çifte... Asnjë bishtnim rreth amësisë apo neutralitetit (asnjanësisë) të Zotit nuk mund t’ia dalë mbanë të fshijë realitetin që përcakton identitetet, të drejtat, simbolet dhe ligjërimin. [3] Ndonëse në mendimin e krishterë Perëndia ëshë jashtë çdo lloj gjinie, përsëri paraqitja trinitare e Perëndisë nga ana e krishterë duket se është mashkullore: Jezusi, “Biri i Perëndisë” mori formën njerëzore të një mashkulli dhe mënyra më e zakonshme e krishterë për t’u drejtuar Perëndisë është termi “At”.

Të krishterët flasin për Perëndinë si një Zot në tre persona: Ati, Biri dhe Fryma e shenjtë. Nganjëherë, Fryma e shenjtë, njësoj si Urtësia në librin e Proverbave, është trajtuar si një element femëror, siç ka ndodhur, p.sh., në krishterimin sirian para shekullit të katërt të erës sonë.[5] Gjithësesi, kjo nuk ka qenë tradita mbizotëruese dhe shumë himne për Frymën e shenjtë janë asnjënjës përta i përket gjinisë. Mund të thuhet se neglizhimi i Frymës së shenjtë në pjesën dërrmuese të teologjisë së krishterë i korrespondon neglizhimit të femërores. Ndonëse tre personat që përbëjnë Trininë janë të barabartë, ligjërimi që e sheh Atin si lindës të Birit dhe Frymën e shenjtë si procedues nga Ati, në traditën perëndimore edhe nga Biri, mund të sugjeroj faktin se Hyjnia qëndron kryesisht tek Ati – i vetmi monark që nuk është ansjëherë i bashkëvarur apo i ndërlidhur për sa kohë ai nuk e dëshiron një gjë të tillë dhe që i ngjan shumë një perandori Bizantin. [6]

Sërish, kur Perëndia mori trajta njerëzore në personin e Jezusit nga Nazareti, Ai u mishërua në trupin e një mashkulli. Për Irigaray-n, mishërimi i Zotit në Jezu Krishtin është i pjesshëm. Në mënyrë që të bëhet i mundur edhe shëlbimi i grave, është e domosdoshme që Perëndia të mishërohet edhe tek trupi i një gruaje [7] Për Irigaray-n, Jezusi nuk ishte mishërimi i vetëm i Perëndisë. Por, a është maskuliniteti i Jezusit më i rëndësishëm se humaniteti i tij? Për shembull, mendoj se sixhadja dekorative e Margaret Argyle-it, Bosnia Christa (1993), në të cilën figura e zhveshur e Jezusit në kryq është një grua – në identifikim me gruan boshnjake e cila është përdhunuar- është më shumë ndriçuese sesa shokuese. Jam i ndërgjegjshëm që po shkruaj si një burrë i cili mbetet, ndonëse jo gjithnjë pa vështirësi, një prift i Kishës së Anglisë dhe nuk kam ndjerë vuajtjen dhe izolimin e shumë grave të cilat janë ndjerë të refuzuara nga religjioni maskulist.

Një tjetër ankesë është se të krishterët e kanë bërë zakon t’i drejtohen Perëndisë si “Ati ynë”. Për çudi, përdorimi i termit “At” për t’u drejtuar Perëndisë nuk është i shpeshtë në Biblën hebraike dhe hasët në të vetëm 20 herë. Perëndia, siç ka vërejtur edhe Paul Ricoeur, nuk është përcaktuar si At në lidhje me krijimin e botës. [8] Bibla hebraike është e qartë në pohimin se bota nuk është një emanim i hyjnore dhe në rrëfimin e origjinës së botës janë shmangur përfytyrime gjinore, kjo në ndryshim nga shumë mitologji të Lindjes së Mesme të lashtë. Krahasuar me zotat e tjerë të hershëm, Zoti i Dhjatës së Vjetër nuk ka një bashkëshorte dhe maskuliniteti i Tij i referohet më shumë fuqisë dhe autoritetit se sa lindjes. Dhjata e Vjetër reflekton përpjekjen midis adhuruesve të Jahveut – të cilët fillimisht ishin nomadë – dhe kananeasve, të cilët duke qenë kultivues të tokës ishin adhurues të Baalit, perëndeshës së pjellorisë. Në të vërtetë, disa të krishterë ende ndjehen të paretshëm me shprehjen “Nëna tokë”.

Izraeli, populli i zgjedhur i Zotit, është quajtur bir dhe në këtë kontekst Perëndia është thirrur At, por Izraeli është quajtur, gjithashtu, edhe vajzë. [9] Është profeti Osea [10], Jeremia dhe autori i pjesës së tretë të Isaias ata të cilët flasin për Zotin si At, shpesh duke iu referuar (me këtë terminologji) të

ardhmes apo “krijimit të ri”. Në Dhjatën e Re, përdorimi i fjalës “At”, e cila përdorej edhe nga farisenjtë, është i zakonshëm. Ajo gjendet më shumë se njëqind herë në Ungjillin sipas Gjonit dhe dyzet e dy herë në Ungjillin e Mateut. Ndoshta kjo reflekton përdorimi nga ana e Jezusit të termit *Abba*, ose *At*, për t’u referuar Perëndisë. Wolfhart Pannenberg shkron deri aty sa të pohojë se: “Në gojën e Jezusit termi “At” u shndërrua në një emër personal për Perëndinë”. [11]

Për shumë të krishterë, të flasësh për Zotin si ‘At’, paçka pohimeve të Ricoeur-it, tregon diçka rreth Zotit si krijues dhe varësisë sonë tek Zoti për dhuratën e jetës dhe mirësive të saj. Përdorimi i termit “Nënë” do të ishte, gjithashtu, i përshtatshëm. Oliver Quick pa tek termi ‘At’ një mënyrë për të theksuar natyrën e Perëndisë si agape apo “dashuri e çinteresuar”. [12] Por imazhet e Atit dhe veçanërisht ato të mbretit mund të sugjerojnë kontroll, ndëshkim dhe me shumë mundësi edhe abuzim. Gjuha ka fuqizuar mbizotërimin mashkullor në jetën e kishës. Ndonëse termi ‘At’ është sanskionuar nga Jezusi, unë nuk shoh asnjë arsye përse të mos ti drejtohem Zotit me termin ‘Nënë’ apo “Perëndia “Nënë/At’”. Kryepeshkopi Anselm ka shkruar një lutje e cila fillon në këtë mënyrë: “Jezus, si një nënë i mblodhe njerëzit rreth teje’ [13] Ndoshta kur ti drejtohem hyjnore ne duhet të përdorim terma që tregojnë asnjë gjinore, të tillë si “I Vetmi i Shenjtë” apo “Perëndia prindi ynë”. Psalmi 18 flet për Zotin si “Shkëmbi im” dhe “Mburoja ime”. Kisha e re e Anglisë në librin e saj të liturgjisë të titulluar *Common Worship*, vazhdon t’i drejtohet Zotit si “At”, ndonëse një nga lutjet eukaristike e krahason dashurinë e Perëndisë me atë të një nëne të dashur.

“Sa të mrekullueshme janë veprat e duarve tua, o Perëndi.

Si një nënë që butësisht mbledh fëmijët e saj,

Ti i ke përfshirë njerëzit si fëmijët e tu.

Kur ato të kthejnë shpinën dhe rebelohen

Dashuria jote qëndron e palëkundur.

Depërtime të reja e lidhin jo vetëm xhenderin në gjuhën tonë rreth Zotit, por edhe kuptimin tonë për natyrën hyjnore. Nëse seksualiteti është pjesë e imazhit të Zotit në qëniet njerëzore, atëherë është e përshtatshme të flitet për Zotin si “i dashuri kozmik”. Ngjashëm edhe qëniet njerëzore janë bërë për të qenë “të dashuruar”, pasi që ky imazh është pikërisht paraqitje e këtij imazhi [15] Mbi të gjitha, siç ka thënë edhe Adrian Thatcher-i, është e zakonshme të gjesh teologë të cilët pohojnë se imazhi i Perëndisë në njerëzim është trinitar. ‘Zoti është dashuri’, “na thërret të dashurojmë”; është një vëllazëri e dashurisë. [16]

Elementi femërorë është më i spikatur haset në vendin e lartë që virgjëresha Mari zë në adhurimin katolik dhe ortodoks. Maria zorr se është përmendur nga etërit (jo nënat) e Kishës, e nëse ka ndodhur e kundërta ka qenë vetëm për ta krahasuar figurën e saj me atë të Evës. Devotshmëria ndaj Marisë me shumë mundësi ia dedikon rritjen e saj opinionit të përhapur në kishën e hershme dhe atë mesjetare se beqaria dhe virgjëria ishin superiore ndaj martesës, si edhe largimit gjithnjë e më shumë të Jezusit nga niveli njerëzor. Në këtë kohë u vendos ideja e virgjërisë së përhershme të Maries (ideja

se ajo mbeti e virgjër edhe pas lindjes së Jezusit) dhe më vonë u vendos edhe doktrina e konceptit të pamëkatë, sipas kësaj ideje Maria ishte pa njollën e mëkatit që nga momenti i lindjes së saj. Në shekullin e pestë, veçanërisht në Kishën Lindore, Maria u quajt ‘theodokos’ ose ndryshe Nëna e Zotit. Doktrina e ngjitjes së saj trupore në qiell u formulua fillimisht nga Gregory of Tours (vd. 594) dhe është përcaktuar si një doktrinë katolike në vitin 1950 (e.r.s.).

Në momentin kur Krishti u bë më i ashpër dhe më i largët në adhurimim e krishterë, Maria u bë përfaqësuesja e humanitetit në qiell dhe fokusi i devotshmërisë popullore. Përfundimisht, Maria u bë e njohur në Kishën perëndimore si “ndërmjetësja e çdo hiri” si edhe si “bashkëshëlbyesja”, ndonëse titulli i fundit nuk është pranuar zyrtarisht. Gavin D’Costa, në librin e tij ‘*Sexing the Trinity*’ argumenton se doktrina e Marisë, e parë si “bashkëshëlbyese” (term i përdorur prej tij), duhet zhvilluar për të përfshirë të gjithë të krishterët në bashkësinë e Marisë të cilët kanë sjellë veprën e shëlbimit në plotësimin e saj. [17] Leonardo Boff, një teolog brazilian, përfaqësues i teologjisë së çlirimit (liberation theology), shkon deri aty sa të sugjerojë se Fryma e Shenjtë (femërore) është mishëruar tek Maria, e cila, sipas mendimit të tij, duhet parë si hyjnore. [18]

Në kohën e Reformimit, pati një reagim të fuqishëm kundër devotshmërisë së të krishterëve ndaj Marisë dhe armiqësia ndaj mariolatrisë vazhdon ende të jetë e pranishme në shumë kisha protestante, ndonëse në vitin 1967 u themelua Ecumenical Society of the Blessed Virgin Mary. Disa teologë të ndikuar nga Karl Jungu (1875-1961) e shohin figurën e Marisë si një rrugë të vlefshme të shprehjes së elementit femërorë tek Zoti, ndonëse disa shkrimtare feministe e shohin atë si një model i pasivitetit të padëmshëm femëror, që është krijuar nga një Kishë me mbizotërim mashkullor. [19]

Qëndrimet ndaj seksualitetit

Përsa i përket qëndrimit të krishterë ndaj seksualitetit njerëzor, ka ekzistuar gjithnjë një tendosje e parehatshme midis ndikimit hebraik, i cili e pranonte seksualitetin njerëzor, nëse përdorej në mënyrën e duhur, si një dhuratë të Zotit në krijim, dhe dualizmit Helen, i cili e shihte trupin, së bashku me pasionet e tij, si robërues të shpirtit. Platoni, p.sh., shkruante: “pastrimi...konsiston në ndarjen, sa më shumë të jetë e mundur, të shpirtit nga çdo kontakt me trupin” [20]. Ky qëndrim u përvetësua edhe nga Kisha. Sic është shprehur edhe Mark Jordan: “ideali fillestar i krishterë për seksin ishte ai i një jete të re përtej tij. I një jete në të cilën marrëdhëniet seksuale nuk kanë ekzistuar asnjëherë apo [një jetë] në të cilën marrëdhëniet seksuale nuk janë të pranuar” [21] Si kundërpërgjigje ndaj shthurjes seksuale të asaj kohe, filozofët e vonshëm grek shpesh deklaruan një asketizëm i cili përfshinte ndrydhjen mishtore. Kjo qasje u praktikua edhe nga etërit e kishës që jetonin në shkretëtirë. Beqaria u bë një ideal. Murgjërit dhe murgeshat filluan të japin betimin e dëlirësisë seksuale, ndonëse kjo nuk zbatohet gjithnjë. Edhe klerikëve i kërkohet të ishin beqarë, sic ndodh edhe sot për priftërinjtë katolikë. Ky qëndrim u përforcua nga përhapja e ideve gnostike dhe manikease. Shën Agustini u ndikua shumë nga kjo e fundit. Ai mbron mendimin se mëkati i Adamit (mëkati fillestar) përçohej nga prindërit tek bijtë përmes dëshirës seksuale, d.m.th. përmes atij eksitimi mëkatar që shoqëron riprodhimin njerëzor. Në këtë mënyrë gjinia njerëzore u bë një “masë mëkatarë” (*massa damnata*), gjë që tregohet edhe nga përfshirja e një ekzorcizmi në pagëzimin e të porsalindurit. Këndvështrimi i Agustinit nuk u pranua asnjëherë plotësisht nga Kisha. Sipas mësimit bashkëkohor katolik, mëkati fillestar është humbja e hirit shenjtëruës, si pasojë e kësaj njerëzit përjetojnë dëshirën seksuale. Martin Luteri dhe Kalvini ishin më

pesimistë për natyrën njerëzore se sa mësimi katolik. Teologët liberalë, nga ana tjetër, nëse flasin për mëkatin fillestar, e shohin atë si një pranim të faktit se përgjatë historisë njerëzore, njerëzit kanë qenë nën ndikimin e një prirjeje që i shtynte ata drejt së ligës dhe, para çdo akti zgjedhjeje të përgjegjshëm nga ana e tyre, mungesës së bashkimit me Perëndinë. [22]

Mësimi tradicional për mëkatin ka prodhuar një trashëgimi që sugjeronte një frikë ndaj seksualitetit dhe trupit njerëzor. Priftërinjtë e pamartuar gjatë pranimit të rrëfimeve të besimtarëve e ndalonin masturbimin, seksin oral, aktin seksual nga prapa, marrëdhëniet anale dhe aktin seksual gjatë menstruacionit. Mbi të gjitha, marrëdhëniet seksuale dhe emetimet trupore shiheshin ndonjëherë si gjëra të cilat e bënin njeriun ritualisht të papastër. Gratë, njësoj si Eva, shiheshin si joshëse të burrave me qëllimin që ti largonin ata nga rruga shpirtërore për ti dërguar drejt kënaqësive të mishit. Gratë nxiteshin nga mësuesit e tyre fetarë që të ishin të nënshtruara dhe ti shërbenin nevojave të burrave. Marrëdhënia e Frymës, gjithnjë femërore, me Krishtin (dhëndrin) shpesh përshkruhej me gjuhën e romancës. Libri *Kënga e këngëve* ishte një libër popullor për predikimet mesjetare, ndërkohë që pëfytyrimi seksual fizik përdorej për të përshkruar ekstazën mistike. [23] Dashuria elegante së cilës i këndonte rapsodi, e ndante dashurinë nga martesja dhe kremtonte kënaqësinë seksuale. Gjithsesi, këto këndvështrime u dënuan në koncillin e dytë lateran të mbajtur në vitin 1139 (e.r.s.). Mark Jordan-i pyet veten nëse ka pasur, apo jo, ndonjë nga heretikët mesjetarë që të ketë pohuar në mënyrë të palëkundur mirësinë e seksit? [24]

Gradualisht, disa shkrimtarë të krishterë filluan të pohojnë se marrëdhëniet seksuale jo vetëm që ishin një "shërim për mëkatin", por edhe të mira në vetvete, pavarësisht nga riprodhimi njerëzor. Shën Françesku, në veprën e tij "Introduction to the Devout life" ("Një hyrje për në jetën e devotshme") shkruante: "Marrëdhëniet martesore janë padyshim të shenjta, të lejuara, të lavdëruara në vetvete dhe të dobishme për shoqërinë." "Dashuria", shtonte ai, "e martuar me besnikërinë i jep jetë një afërsie të sigurt në vetvete" [25] Jeremy Taylor, në veprën e tij *Rule and Exercises of Holy Living* "si edhe në " *Ductor Dubitantium*" ka trajtuar temën e kënaqësive seksuale, të cilat pëfshinin lehtësimin e përkujdesjeve dhe brengave të çështjeve shtëpiake dhe afrimin e çiftit me njëri-tjetrin. Sherwin Bailey, një shkollor anglikan, rreth dyzet vjet më parë, pohoi se kjo, me shumë mundësi, ishte njohja e parë e dukshme teologjike e aspektit ndërlidhës të aktit seksual. [26]

Revolucioni seksual

Në dyzet vjetët e fundit, zhvillime dramatike ndodhën në qëndrimet e krishtera ndaj seksualitetit. Pjesërisht ky fenomen reflekton ndryshimet në vetë gjirin e shoqërisë. Sigmund Frojdi (1856-1939) vërtetoi se seksualiteti është një element thelbësor i personalitetit njerëzor. Në vitin 1886, Kraft-Ebing (1840-1902) shkroi veprën *Psychopathis Sexualis*, e cila ende sot e kësaj dite është një tekst thelbësor rreth anomalive seksuale. Gjenealogjisti holandez, Theodor Hendrik van de Velde (1873-1937), në veprën e tij "Ideal Marriage", informoi shumë çifte rreth seksualitetit në martesë. Kohët e fundit, Alfred Kinsey (1859-1956) i mahniti amerikanët me studimin e tij statistikor rreth seksualitetit mashkullor dhe femëror. Kështu që, në vitin 1966, Masters dhe Johnson sqaruan botën e brendshme të orgazmës në librin e tyre "Human Sexual Response".

Mbi të gjitha, duke nisur që nga vitet gjashtëdhjetë e më tej, kontraceptivë të besueshëm u bënë

gjithnjë e më shumë të disponueshëm. Kjo, nëse përdorim fjalët e Jack Dominion, krijoi “një transformim të qëndrueshëm në sjelljen seksuale” [27] Akti seksual mund të veçohet nga riprodhimi. Mark Jordan shprehet: “kontraceptimi efikas e veçon, për heteroseksualët, kënaqësinë seksuale nga riprodhimi në një mënyrë të tillë që biologjia e ka bërë këtë për homoseksualët” [28] Gratë kërkuar gjithnjë e më shumë vendin e tyre me të drejta të plota në shoqëri dhe refuzuan të pranojnë një rol të nënshtruar të mbështetur mbi dallimet fizike. Në përfundim, shumë tabu u zhdukën dhe seksi filloi të diskutohej lirisht. Në të njëjtën kohë, literatura pornografike u shtua ndërsa industria e reklamave dhe e dëfrimit e tejthjeshtëzoi seksin.

Këto ndryshime ndikuan në mënyrë dramatike kontekstin në të cilin të krishterët mendojnë rreth sjelljes seksuale. [29] Në themel të debatit rreth çështjeve të veçanta qëndron çështja e madhe nëse mësimi i krishterë është, siç mendojnë disa, i pandryshueshëm apo, siç mendojnë disa të tjerë, ai mund të modifikohet nën dritën e njohjes së re, veçanërisht rreth temës së seksualitetit njerëzor. Ky fakt reflekton edhe qëndrimet e ndryshme ndaj autoritetit të shkrimeve të shenjta. Mark Jordan-i ka theksuar, gjithashtu, edhe domethënien për Kishën të humbjes së kontrollit të saj në këtë fushë. Shteti filloi gjithnjë e më shumë të merrte përgjegjësinë për kontrollin e popullsisë, për riprodhimin e shëndetshëm dhe eugenik. Ajo që Fukoja (Foucault) e ka quajtur “bio-power” i kaloi autoriteteve shekulare, ndërsa në disa vende Kisha vazhdoi të ushtronte mbikëqyrjen seksuale dhe kontrollin martesor edhe në shekullin e njëzet. [30]

Në diskutimin e krishterë filluan të dëgjoheshin zëra të rinj, përfshirë këtu ato të homoseksualëve, lesbikeve, si edhe zëra që vinin nga jashtë Evropës.

Në mendimin e krishterë, riprodhimi pushoi së qeni qëllimi primar i marrëdhënies seksuale [31] dhe të krishterët filluan ta shohin kënaqësinë seksuale si të dhënë prej Zotit dhe pjesërisht si një pasqyrim të imazhit hyjnor. Papa Gjon Pali i II, në librin e tij “Theology of the Body”, përshkroi gadishmërinë e trupit të mashkullit dhe të femrës për marrëdhënie seksuale. Në vetëdhurimin seksual çifti, në të vërtetë, flet një “gjuhë të trupit”, duke shprehur, në një mënyrë shumë më të thellë sesa fjalët, plotësinë e dhuratës së njëri-tjetrit. [32] Në formulimin e kishës anglikane shprehur në Marriage and the Church’s Task pohohet: “Polifonia e dashurisë gjen shprehje në unionin trupor të të dashuruarve. Kjo nuk duhet kuptuar thjesht nën termat e eksperiencës së ekstazës së përjetuar nga dy individë. Kjo padyshim që ekziston, por ka edhe diçka më shumë. Ai është një akt premtimi që kapërcen të kaluarën, të tashmen dhe të ardhmen. Ai është kremtim, shërim, zotim dhe premtim i përtërirë...Mbi të gjitha, ai komunikon pohimin e përkatësisë së ndërsjelltë. [33] Një raport i kishës metodiste titulluar “A Christian Understanding of Human Sexuality” pohon: “Dashuria seksuale, përfshi edhe veprimet gjenitale kur ato shprehin dashuri, marrin pjesë në aktin hyjnor të të dashuruarit, së bashku me çdo veprim njerëzor i cili është krijuar, i dedikuar dhe bujar” [34] Jack Dominion e përshkruan shtëpinë si një kishë shtëpiake. Gjatë marrëdhënieve seksuale, çifti “hyn” në zemër të Trinisë. Gjatë marrëdhënies seksuale ata hynë në një akt të përsëritur dashurie përmes së cilit dashuria e Zotit i bashkohet përjetimit të dashurisë së tyre njerëzore. Si njerëz të pajisur me trup, në dashurinë për trupat e tyre ata jetojnë thellësisht centralizimin e mishërimit.” [35]

Nën dritën e këtij vlerësimi të ri dhe pozitiv të seksualitetit njerëzor, disa të krishterë janë duke kthyer sytë tek autoriteti shkrimor dhe tek disiplina morale tradicionale. Në veçanti, shumë shkrimtarë janë duke theksuar rrënjën hebraike të besimit, së bashku me vlerësimin e tij të trupit dhe duke vështruar shembullin e Jezusit ata janë duke pohuar barazinë dhe dinjitetin e plotë të grave. Ndonëse Jezusi ka jetuar në një shoqëri patriarkale të udhëhequr nga një gjuhë mashkullore dhe zgjedhja, nga ana e tij, e

dymbëdhjetë dishepujve meshkuj si përfaqësues të Izraelit të ri ishte krejtësisht në përputhje me këto konvencione shoqërore, përsëri gratë kanë luajtur një rol çuditërisht të madh gjatë jetës së tij ministrore, dhe gjatë predikimeve të tij ai ka përdorur përfytyrime të huazuara nga jeta e grave. Jezusi shëroi një numër të shumtë grash, përfshi Maria Magdalënën, vajzën e një gruaje Sirano-fenikase dhe duke kundërshtuar hapur ligjin ai shëroi një grua që vuante nga gjakderdhja. Disa gra kanë udhëtuar me të gjatë jetës së tij ministrore dhe ai ka mbrojtur si gruan e cila e leu atë më një parfum shumë të shtrenjtë ashtu edhe gruan e cila ishte kapur gjatë aktit të tradhëtisë bashkëshortore. [36] Ai ka folur për dy gra të cilat do të bluajnë grurë së bashku, për një grua që kërkon një monedhë të humbur dhe një prostitutë e cila do të hyjë në mbretërinë e qiejve para elitës religjioze. [37] Simpatia e Jezusit për gratë është tipike e ndjeshmërisë së tij ndaj të tjerëve, veçanërisht ndaj shtresave të marginalizuara nga shoqëria, por nuk duhet përdorur për të skicuar një kundërshti të rreme midis Jezusit dhe bashkëkohësve të tij hebrenj. [38]

Në predikimin e tij Jezusi, i cili përgjithësisht supozohet të ketë qenë i pamartuar, ka konfirmuar vendin e martesës në planin e Zotit për krijimin. “Por në fillim të krijimit, Perëndia i bëri mashkull e femër”. “Për këtë arsye njeriu do ta braktisë babanë e tij dhe nënën e tij dhe do të bashkohet me gruan e tij; dhe të dy do të jenë një mish i vetëm; kështu nuk janë më dy, por një mish i vetëm”. [39] Ky është një konfirmim i fuqishëm i martesës dhe i bashkimit seksual si dy gjëra që shprehin dhe prekin bashkimin më intim të burrit dhe gruas. Në të vërtetë, bashkimi fizik mund të shihet edhe si sakramental, ku bashkimi trupor është elementi që fuqizon unionin shpirtërorë të bashkëshortëve të martuar. Jezusi, me theksimin e tij mbi dashurinë, i dha dinjitet martesës dhe të krishterët kanë filluar ta shohin dashurinë e çiftit për njëri-tjetrin si arsyeja parësore për ekzistencën e martesës. Ajo nuk shihet më thjesht si një kontrat apo një marrëveshje midis dy familjeve.

Pali ka përsëritur fjalët e Jezusit rreth martesës dhe ka nxitur bashkëshortët ti duan gratë e tyre “sikurse edhe Krishti ka dashur kishën dhe e ka dhënë veten e vet për të që ta shenjtërojë” [40] Ai priste që gratë ti bindeshin burrave të tyre, por ai ka thënë, gjithashtu, se dallimet ndërmjet hebrenjve dhe grekëve, skllëvërve dhe të lirëve, mashkullit dhe femrës ishin transcendentuar në Krishtin. Pohimet akoma më negative të Palit rreth statusit të gruas mund të kenë ardhur si rezultat i pritshmërisë së tij për një rikthim të shpejtë të Jezusit, sepse ai nuk ishte i martuar dhe se ishte i kushtëzuar nga kultura e kohës së tij.

Kisha ka qenë tradicionalisht kundër marrëdhënieve seksuale jashtë martesë. Kjo kundërshti, e shfaqur nga Kisha, është pjesërisht rrjedhojë e frikërave mesjetare për seksualitetin njerëzor dhe e trajtimit të gruas sikur të ishte pronë e burrit, ndërsa në ditët tona seksi jashtëmartesor shihet si një kërcënim për marrëdhënien bashkëshortore. Shkrimtarë bashkëkohorë të krishterë, siç ka thënë edhe Mark Jordan-i, e kanë parë shkëlqenë kurorës ‘si një mëkat...kundër unitetit, kundër ndershmërisë, kundër vetëpërbajtjes’ [42] Dominian-i e refuzon përpjekjen për të përcaktuar se kush është “pala fajtoreshë” dhe kush është ajo e “pafajshme”. *Ne që të gjithë jemi njerëz të lënduar, që shpesh e lejmë në baltë njëri-tjetrin...* Jezusi i cili njeh zemrën e njerëzve nuk ndëshkon. [43] Gjithësesi, Dominian-i i bën të qarta efektet shkatërruese të tradhëtisë bashkëshortore. Marrëdhëniet seksuale pohojnë identitetin dhe ndjesinë e përbashkët të unitetit. Kur “zbulohet se ky mesazh unik i është përçuar dikujt tjetër, atëherë përjetohet një ndjesi e madhe poshtërimi” [44]

Qëndrimi i të krishterëve ndaj seksit paramartesor, njësoj si edhe ai i shoqërisë, është duke ndryshuar. Një numër i madh adoleshentësh kanë marrëdhënie seksuale eksperimentale, por ndonëse ata zotërojnë kapacitetin e duhur fizik dhe biologjik për të bërë seks, pak prej tyre kanë pjekurinë e duhur

për të përjetuar dashurinë e vërtetë, e cila është e ndryshme nga magjepsja dhe tërheqja fizike. Shumë lehtësisht, ndonjëherë aspekti fizik i seksit theksohet më shumë, e gjithë kjo në kurriz të marrëdhënies dashurore. Bashkëjetesa mund të jetë një marrëdhënie e veçantë, e angazhuar dhe jetëgjatë, në këtë aspekt ajo zotëron shumë karakteristika të martesës. [45]

Seksi rastësor minon së brendshmi vlerën e lartë të unionin trupor, i cili përfshin të gjithë personin. Kisha konfirmon një ideal të lartë. Ajo pohon se martesë, në të vërtetë, të drejton drejt unionit të Krishtit me Kishën apo me shpirtin. Vetëdhurimi fizik duhet të nxisë një vetëdhurim të plotë, unionin e dashurisë. Disa shkrimtarë bashkëkohorë kanë vënë theksin më shumë tek cilësia e marrëdhënies se sa tek statusi i saj legal. Shkollarja argjentinase Marcella Althaus-Reid=i, në ata që ajo e ka quajtur “teologjia e paturpshme”, është ndoshta kritikja më e mprehtë e këndvështrimit legalist për martesën. Ky këndvështim, pohon ajo, shkurajon intimitetin e ngushtë. “Tradhëtia bashkëshortore mund të mos jetë një urdhërim hyjnor, por, në një farë mënyre, intimiteti me të tjerët ka një natyrë hyjnore”. [46]

Ekulibri midis arsyeve ligjore dhe theksimit të marrëdhënies është veçanërisht i mprehtë në qëndrimet ndaj divorcit. Për më tepër, a mund të jetë pohimi i Jezusit për divorcin – i raportuar në mënyrë të ndryshme tek Mateu dhe Marku [47]- detyruar për qëndrimet e kishës ndaj divorcit në ditët tona? Ndonëse mbroj idealin e krishterë të unionit të përhershëm të martesës, unë kam qenë i prirur, siç tashmë, në disa raste, e lejon edhe kisha e Anglisë, që të kryej shërbesën e martesës edhe për ata persona që kanë qenë të divorcuar. Unë besoj se kjo mund të dëshmojë në ungjillin e faljes dhe padyshim disa prej këtyre martesave duket se janë shumë të lumtura. [48] Një tjetër çështje është nëse marrëdhëniet homoseksuale e zotërojnë apo jo shenjën e martesës. Një marrëdhënie homoseksuale është qartësisht jo e hapur ndaj riprodhimit njerëzor, por e njëjta gjë ndodh edhe midis martesave heteroseksuale kur gruaja është shumë e vjetër për të lindur fëmijë. Nëse kënaqësia seksuale është një begati e dhënë nga Zoti, ajo duket se është kështu në marrëdhëniet besnike dhe dashurore, qofshin këto homoseksuale apo heteroseksuale. Dyshoj në faktin nëse është e dobishme të flitet për marrëdhënien homoseksuale në termat e martesës, gjithësesi në këndvështrimin tim mund të jetë e drejtë të kërkojmë bekimin hyjnor mbi një marrëdhënie të tillë dhe Kisha duhet të ndihmojë për të parë që çiftet homoseksuale të mos vuajnë nga diskriminime ligjore apo paragjykime popullore. [49] Fokusi për diskutimin e xhenderit (marrëdhëniet gjinore) në shumë kisha ka qenë çështja e diskutueshme e caktimit të grave në funksionin e priftërisë dhe peshkopatës. Ata për të cilët prifti përfaqëson Jezu Krishtin në burrinë e tij kanë qenë kundër priftërisë së grave. Të tjerë besojnë se në Krishtin tejkalohet çdo dallim gjinor. Unë e kam mbështetur gjithnjë idenë e caktimit të grave në postin e priftit, ndonëse i jam frikësuar faktit se mbitheksimi i kësaj çështjeje e ka bërë atë më të rëndësishme se ç’duhet dhe ka penguar zhvillimin shpirtëror që Kisha i ofron të gjithë njerëzve të Perëndisë. Po ashtu dyshoj nëse, në vend që të sjellë diçka të re në fushën e veçantë të priftërisë, priftshmeritë kanë qenë të tilla që t’i kërkonin grave të kopjonin modelin e shërbimit shpirtëror të ofruar nga kolegët e tyre meshkuj. Kjo imiton kuptimin e shoqërive shekullariste për barazinë gjinore, ku kjo barazi nënkupton që burrat dhe gratë, nëse dëshirojnë, mund të kryejnë të njëjtat detyra, të tilla si luftimi në forcat e armatosura. Nëse nisemi nga bindja e krishterë se Zoti e do një person plotësisht si një individ, atëherë ideali mund të jetë ai i dinjitetit dhe respektit dhe jo ai i funksionit të njëjtë. Nëse, siç kanë filluar ta pranojnë edhe disa shkrimtarë shekullaristë, “burrat janë nga Marsi dhe gratë nga Venusi” [50], ndoshta ne mund të gjejmë në marrëdhënien midis personave të Trinisë së shenjtë një model për marrëdhëniet njerëzore i cili i jep vlerë të plotë çdo personi në veçantinë e tij ose të saj. Në fakt, Luce Irigaray, me të cilën e filluam esenë tonë, e kundërshton kërkimin për barazi sepse, për të, ai i përcakton ende gratë nën termat e burrave. Përkundrazi, argumenton ajo, gratë kanë nevojë që të zbulojnë subjektivitetin e tyre dhe të bëhen persona në vetvete dhe jo në marrëdhënie me burrat. [51]

Në vend që të kërkojmë barazinë, a mos duhet që ne të ekuilibrojmë, njësoj si Jin-i dhe Jang-u, elementin “mashkullor dhe femëror” që gjendet në secilin prej nesh, në Kishë dhe në shoqëri?

Përfundim

Linda Woodhead, siç e pamë edhe në fillim të esesë sonë, bënte thirrje për një :reflektim të ri dhe krijues mbi misterin e ndryshimeve seksuale njerëzore.” [52] Ekzistojnë shenja që një gjë e tillë është duke ndodhur nëpër kisha. Nëse Zoti përfytyrohet si një i dashnor kozmik dhe një qëniet njerëzore, të bëra sipas imazhit hyjnor, si të dashurit e tij, atëherë, siç ka thënë edhe Adrian Thatcher-i, “jeta e shenjtë” për shumicën e të krishterëve nuk do të jetë rruga e heqjes dorë, por, përkundrazi, ajo e integritit të seksit dhe seksualitetit në dashurinë e cila kërkon Zotin dhe fqinjin”. [53] Barabar, sic ka thënë edhe Jack Dominian, kontributi i krishterë qëndron në përqafimin e seksualitetit dhe në vlerësimin kritik të tij nën termat e dashurisë. Kisha duhet ti kundërpërgjigjet tejthjeshtëzimit të seksit dhe duhet, gjithashtu, të ofroj një bashkësi dashurie ndaj shumë njerëzve të cilët janë seksualisht të lënduar. [54] Në të vërtetë, në reciprocitetin e dashurisë njerëzore, Kisha duhet të shoh “tërheqjen e cdo të mire të krijuar drejt Krishtit dhe bashkimin transfigurativ të të kundërtave të dukshme në Krishtin.” [55] Vlerësimi i ri i krishterë i seksualitetit dhe dëshirës njerëzore mund ti sjellë jetë të re teologjisë dhe , siç shpreson edhe Jack Dominian, të rigjallëroj ungjillizimin e të rinjve. [56]

Përktheu: Rezart Beka

Referenca

[1] J. Macquarrie, review of A. Hastings, A. Mason and H. Pyper (eds.), *The Oxford Companion to Christian Thought*, Church Times, 29 December 2000, f. 15.

[2] F. Nietzsche, *Beyond Good and Evil* (Munich: de Gruyter, 1968), V, f. 102.

[3] L. Irigaray, ‘Equal to Whom?’, in G.J. Ęard (ed.), *The Post-Modern God* (Oxford: Blackwell, 1997), f. 198-213 (209).

[4] Proverbat 8:1.

[5] Shih, G. D’Costa, *Sexing the Trinity* (London: SCM Press, 2000). Ai i referohet S. A. Harvey, ‘Feminine Imagery for the Divine: The Holy Spirit, the Odes of Solomon and the Early Syriac Tradition’, *St. Vladimir Theological Quarterly* 37.2-3 (1993), f. 111-39.

- [6] Shih D'Costa, *Sexing the Trinity*, f. 16-20. Ai i referohet T.G. Weinandy, *The Father's Spirit of Sonship: Reconceiving the Trinity* (Edinburgh: T&T Clark, 1995).
- [7] Irigaray, 'Equal to Whom?', f. 207.
- [8] P. Riceur, 'Fatherhood: From Phantasm to Symbol', në D. Ihde (ed.), *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics* (Evanston, IL: Northëestern University Press, 1974), f. 468-97 (486).
- [9] Psalmet 45:10.
- [10] Disa shkrimtarë mendojë se përfytyrimi i Zotit tek Osea 11 është ai një Zoti të parë si një nën që kujdeset për fëmijën e saj. Shih, p.sh., K. Keay (ed.), *Laughter, Silence and Shouting: An Anthology of Women's Prayers* (London: HarperCollings, 1994). f. 26.
- [11] W. Pannenberg, *Systematic Theology* (Edinburgh: T&T Clark, 1991), I, 263.
- [12] O.C. Quick, *Doctrines of the Creed* (London: James Nisbet, 1938, Fontana edn 1963), f. 59-68.
- [13] Quoted in M.C.R. Braybrooke (ed.), *1, 000 World Prayers* (Alresford: John Hunt Publishing, 2001), dhe Keay (ed.), *Laughter, Silence and Shouting*.
- [14] *Common Worship: Services and Prayers for the Church of England* (London: Church House Publishing, 2000), f. 201. Shih, gjithashtu, J. Morley dhe H. Ward (eds.), *Celebrating Eomen* (London: SPCK, 1995).
- [15] Këto terma janë përdorur vecanërisht nga teologu Norman Pittenger, pjesëtar i asaj që quhet "process theology".
- [16] A. Thatcher, 'Intimate Relationships and the Christian Way', *Modern Believing* 44:1 (2003), f. 5-14 (6).
- [17] D'Costa, *Sexing the Trinity*. Ndonëse argumentet kryesore të D'Costa-s nuk më kanë bindur, gjithsesi, unë i jam borxhli shkollarizmit të shëndoshë që gjendet në këtë libër.
- [18] L. Boff, *Trinity and Society* (trans. P. Burns; London: Burns & Oates, 1988), f. 210-11.
- [19] Disa nga informacionet e tij janë marrë nga J.W. Bowker (ed.), *The Oxford Dictionary of World Religions* (Oxford: Oxford University Press, 1997), f. 624.
- [20] Plato, *Phaedo*, section 66 (trans. H. Tredennick; London: Penguin, 1954), f. 86.
- [21] M.D. Jordan, *The Ethics of Sex* (Oxford: Blackëell, 2002), f. 47.
- [22] Shih, *Doctrine in the Church of England: A Report Published in 1938* (London: SPCK, 1957), f. 60-64.
- [23] Shih, G. Parrinder, *Sex in the World Religions* (London: Sheldon Press, 1980), f. 218.

- [24] Jordan, *Ethics of Sex*, f. 71.
- [25] F. De Sales, *Introduction to the Devout Life* (London: Darton, Longman & Todd, 2001), f. 25.
- [26] D.S. Bailey, *The Man-Woman Relationship in Christian Thought* (London: Longmans, 1959), cituar në J. Dominion, *Let's Make Love: The Meaning of Sexual Intercourse* (London: Darton, Longman & Todd, 2001), f. 8.
- [27] J. Dominion, *Let's Make Love*, f. 34.
- [28] Jordan, *Ethics of Sex*, f. 141.
- [29] Shembuj shkrimi i cili e merr seriozisht kontekstin e ri janë K.T. Kelly, *New Directions in Sexual Ethics* (London: Chapman, 1998); G. Moore, 'Sex, Sexuality and Relationships', në B. Hoose (ed.), *Christian Ethics* (London: Cassell, 1988), f. 223-47 dhe E. Stuart dhe A. Thatcher, *People of Passion* (London: Moëbray, 1997).
- [30] Jordan, *Ethics of Sex*, f. 133-34.
- [31] Koncilli i dytë i Vatikanit i hoqi termat qëllime "primare" dhe "sekondare" për tiu referuar martesës; shih Dominion, *Let's Make Love*, f. 37.
- [32] John Paul II, *The Theology of the Body* (London: Daughters of St. Paul 1994), cituar në Dominion, *Let's Make Love*, f. 5.
- [33] *Marriage and the Church's Task* (London: CIO Publishing, 1978), cituar në Dominion, *Let's Make Love*.
- [34] *A Christian Understanding of Human Sexuality* (London: Methodist Publishing House, 1990), article 28, cituar në Dominion, *Let's Make Love*, f. 37.
- [35] Dominion, *Let's Make Love*, f. 174. Shih, gjithashtu, Thatcher, 'Intimate Relationships', f. 12-13.
- [36] Luka 8:2-3; Marku 14:3; dhe Gjoni 7:53-8:11.
- [37] Luka 17:35; Luka 15:8-10; dhe Mateu 21:31.
- [38] Kjo është një pikë që gjendet tek G. Theissen dhe A. Metz, *The Historical Jesus* (London: SCM Press, 1988), f. 221. Diskutimi im rreth qëndrimit të Jezusit ndaj grave është bazuar gjerësisht në faqet 219-25 të këtij libri.
- [39] Marku 10:6-8, duke cituar Zanafillën 1:27 dhe 2:24.
- [40] Efesianëve 5:25-26.
- [41] Galatasve 3:28.
- [42] Jordan, *Ethics of Sex*, f. 127.

[43] Dominion, Let's Make Love, f. 114.

[44] Dominion, Let's Make Love, f. 112.

[45] Shih më tej, A. Thatcher, Living Together (Cambridge: Cambridge University Press, 2002) dhe D.J. Dormor, Just Cohabiting? The Church, Sex and Getting Married (London: Darton, Longman & Todd, 2004).

[46] M. Athaus-Reid, Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics (London: Routledge, 2000), f. 143, cituar në Thatcher, 'Intimate Relationships', f. 10.

[47] Mateu 19:1-12 dhe Marku 10:1-12.

[48] Shkrimet e Jack Dominion-it kanë qenë shumë të dobishme për mua, vecanërisht vepra e tij "Marriage, Faith and Love (London: Darton, Longman & Todd, 1981).

[49] Shih për më tej, T. Bradshaë (ed.), The Ëay Forëard: Christian Voices on Homosexuality and the Church (London: SCM Press, 2nd edn, 2003), dhe S. Bates, A Church at Ëar: Anglicans and Homosexuality (London and Neë York: I. B. Tauris, 2004).

[50] Për të përdorur titullin e librit të J. Gray-it, Men are from Mars, Ëomen are from Venus (London: HarperCollins, 1993).

[51] Shih, D'Costa, Sexing the Trinity, f. 5-6.

[52] Shih, nr. 1

[53] Thatcher, 'Intimate Relationships', f. 12.

[54] Dominion, 'Let's Make Love', f. 181.

[55] Jordan, Ethics of Sex, f. 164.

[56] Dominion, Let's Make Love, f. 173.

Date Created

09/10/2014

Author

erasmusi