



Doktrina e krijimit në një epokë të kozmologjisë shkencore

Description

Wolfgang Pannenberg

Fragment i shkëputur nga libri i Wolfgang Pannenberg-ut: "An Introduction to Systematic Theology", Wm. B. Eerdmans Publishing Co. (March 19, 1991), f. 37-53

Një nga problemet më të mëdha dhe të vazhdueshme të besimit të krishterë në Zot paraqitet nga vështirësia e të lidhurit të konceptit të Perëndisë me botën e natyrës dhe të historisë, apo më saktësisht, të konceptohet kjo botë si e mvarur nga Perëndia. Ideja e Zotit bëhet e tepërt nëse të gjitha sendet dhe ngjarjet në botën e natyrës dhe në vazhdën e historisë së saj, përfshirë historinë njerëzore, nuk mvaren nga veprimi i Zotit. Botëkuptimi i shkencës moderne, megjithatë, i zgjidhi lidhjet e vartësisë që e lidhnin botën e natyrës me aktivitetin e vazhdueshëm të një Zoti krijues. Në ngritjen e shkencës moderne, ky efekt nuk ishte i qëllimshëm. Përkundrazi, Isak Njutoni reagoi kundrejt modelit mekanik të universit të Dekartit, sepse ai dyshonte se kjo do të shpërbënte vartësinë e botës fizike ndaj krijuesit të saj. Vetë fizika e Njutonit që e projektuar si një mjet i të rikthyerit të vartësisë së të gjitha proceseve natyrore të fuqitë materiale, dhe përfundimisht, të Zoti. Por pasoja historike e përshkrimit të tij mekanik të natyrës që, përkundrazi qëllimeve të tij, shndërrimi i botës fizike në autonome. Që nga fundi i shekullit të 18, ky është bërë këndvështrimi dominant rreth botës së natyrës, një këndvështrim që ka ndikuar thellësisht paraqitjen e historisë njerëzore gjithashtu. Për shumë vëzhgues, ngritja e Darwinizmit plotësoi këtë këndvështrim rreth botës natyrore dhe përfundimisht, përjashtoi të gjithë referencën ndaj një krijuesi nga një përshkrimi i realitetit të natyrës. Ndonëse pas tronditjes së parë teologëve përherë e më tepër u dukej e mundur të ndërthurnin perspektivën e evolucionit me një koncept të krishterë të historisë së shpëtimit, nga ana e shkencës moderne situata mbeti e pandryshuar: interpretimet teologjike të botës natyrore shfaqen në rastin më të mirë shtojca subjektive ndaj një përshkrimi shkencor të vetëmjaftueshëm dhe jashtëzakonisht të suksesshëm të natyrës.

Është e vështirë të imagjinohet madje dhe mundësia e një ndryshimi themelor në këtë situatë. Meqënëse teoritë moderne të natyrës janë matematikore, një ndryshim i tillë do të lipste njërin prej dy konditave: Ose Zoti vetë duhet të bëhet një objekt i përshkrimit matematikor, ose i gjithë përshkrimi

matematikor duhet të shihet si një përafrim i thjeshtë me natyrën e vërtetë të realitetit fizik, përkundër hamendësimit të përhapur gjerësisht se pikërisht natyra e sendeve është matematikore.

Unë guxoj të zgjedh të dytën nga këto alternativa. Intuita njerëzore si edhe realiteti fizik gjithnjë duken se e tejkalojnë formalizmin e përshkrimit matematikor. Nuk duhet nënvleftësuar delikatesa dhe fleksibiliteti i përshkrimit matematik. Ai është vërtetuar lehtësisht i përshtatshëm për të dhënat më të ndërlikuara dhe më të mistershme të eksperiencës. Mirëpo pikërisht saktësia ka nga brenda kufizimin e saj: Në jetë ka diçka që nuk është e saktë dhe që sistematikisht distancohet nga kjo formë e prezantimit. Konsiderata të tilla nevojiten si legjitimim për përdorimin e gjuhës së zakonshme si një mënyrë alternative për të shpjeguar realitetin, ndonëse një gjuhë e tillë ka famën e keqe se i mungon saktësia kur krahasohet me matematikën. Pohimi se ka kufizime të qënësishme në gjuhën matematikore bëhet në terrene të sigurta gjuhësore, meqënëse të gjitha gjuhët formale vazhdojnë të kenë nevojë për interpretim në termat e gjuhës së zakonshme nga të cilat ato kanë rrjedhur. Mbi këtë hamendësim, ne nuk kemi përse të mendojmë se pohimet filozofike apo teologjike mbi natyrën e sendeve apo mbi universin e natyrës janë domosdoshmërisht inferiore ndaj përshkrimit të tyre matematikor.

Një teologji e krijimit është e lidhur me universin si edhe me natyrën e sendeve në veçanti. Në fakt, të dyja këto aspekte jetojnë gjithnjë së bashku. Vetëm në kornizën e disa supozimeve të përgjithshme në lidhje me realitetin (p.sh., teoritë e matjes në kohë dhe hapësirë) mund të përshkruhet dukuria më specifike. Kjo jo domosdoshmërisht tregon spekulim të pajustificuar, pra, që teologjia në doktrinën e saj të krijimit fokusohet mbi deklaratimet gjithëpërfshirëse në lidhje me botën në tërësi. Kjo ndodh në sajë të faktit se në teologji ideja e Zotit jep pikën e vështrimit për të parë botën. Ideja e Zotit nënkupton domosdoshmërisht të kuptuarit e gjithçkaje tjetër. Nëse ka një Zot – dhe vetëm një Zot – atëherë gjithçka tjetër duhet parë si e fundme dhe si e përbërë nga prezenca e tij. Doktrina e krijimit e shtjellon gjerë e gjatë këtë marrëdhënie. Si pasojë, ajo prodhon kryesisht pohime të përgjithshme në lidhje me botën e realitetit të fundëm. Këto pohime të përgjithshme, sigurisht, duhet të specifikohen në rrjedhën e duhur, dhe vetëm në një mënyrë të tillë ato mund të provohen.

Për shkak të lidhjes së saj të ngushtë me vetë idenë e Zotit, doktrina e krijimit në të gjitha pjesët e saj shërben si një konsolidim dhe vërtetim i besimit në Zot. Ky funksion, megjithatë, nuk është i kufizuar në çështjen e origjinës së botës. Ai përmban ekzistencën e vazhdueshme dhe emergjencën e realitetit të fundëm si edhe perspektivën e plotësimit të tij përfundimtar. Në terminologjinë teologjike tradicionale, doktrina e krijimit nuk lidhet vetëm me krijimin por gjithashtu me konservimin, shpagimin dhe eskatologjinë; me fjalë të tjera, me të gjithë ekonominë e veprimit të Perëndisë.

Kjo ngre një problem që është debatuar shumë së fundmi: A duhet kuptuar fjala 'krijim' a thua se i referohet origjinës së parë të ekzistencës së fundme, apo mos ajo lidhet me procesin e vazhdueshëm në vazhdën e të cilit gjithnjë e më tepër krijesa shfaqen dhe marrin formë? Shpeshherë kjo pyetje është shtruar në formën e një alternative ndërmjet dy ideve të krijimit, *creation exnihilo* (që do të thotë krijimi i realitetit të fundëm nga hiçi) dhe *krijim i vazhdueshëm*, i cili nuk është i kufizuar ndaj fillimeve por mbulon mbarë procesin e botës dhe të jetës së secilës krijesë. Por që të trajtohen këto probleme si konceptime alternative të krijimit, kjo është e paqëlluar. Të dyja ato vijnë nga tradita dogmatike klasike. Atje, ideja e krijimit të vazhdueshëm ka qenë e lidhur me aktin e konservimit, që do të thotë se ruajtja e asaj që është krijuar një herë është në fakt vazhdimësia e vetë aktit krijues. Ndërkohë që ideja e krijimit fillimisht tregon origjinën e krijesës, ajo gjithashtu shtrihet deri në ekzistencën e saj të vazhdueshme, për shkak se krijesa nuk mund të ekzistojë prej vetvetes. Ajo do të reduktohej në asgjë sapo akti

krijues do të ndërpritej. Rrjedhimisht, koncepti i krijimit si krijim prej hiçit i zbatohet gjithashtu edhe krijimit të vazhdueshëm. Përdorimi i këtyre termave sikur ato do të tregonin modele alternative të krijimit ndodh në sajë të të kuptuarit të papërshtatshëm të terminologjisë klasike.

Megjithatë, doktrina klasike ka një problem në këtë pikë. Ideja e krijimit që në të vërtetë kryesisht e lidhur me fillimin e ekzistencës së krijuar, madje dhe me fillimin e mbarë botës siç rrëfëhet në kapitullin e parë të Zanafillës. Krijimi i vazhdueshëm nuk kuptohej si një prodhim i vazhdueshëm i formave të reja të ekzistencës por si ruajtje e botës së krijuar në rendin e saj fillestar. Ndonëse në rastin e bimëve dhe të kafshëve krijesa të reja individuale vazhduan të shfaqeshin, speciet e tyre mendoheshin se viheshin në rendin e hershëm të krijimit. Në këtë pikë, doktrina klasike si edhe rrëfimet bilike mbi krijimin e botës mbetën të varura nga forma mitike e të shpjeguarit të botës: Gjithçka që imagjiniuar sikur të kishte qenë ngritur në fillimin e kohës. Pikërisht në këtë pikë konceptimi modern i evolucionit natyror ndryshon thellësisht nga doktrina klasike e krijimit. Rrjedhimisht, vetë shprehja 'korrelacion i vazhdueshëm' përftoi një kuptim të ri në diskutimet moderne, për shkak se tani ajo faktikisht i referohet krijimit të vazhdueshëm të formave të reja të qënies – një këndvështrim ky që paradoksalisht është më afër mënyrës biblike të të vështruarit të realitetit në termat e një historie të veprimit të Perëndisë. Elementi i pasigurisë në procesin e vazhdueshëm të natyrës është bërë shenja e aktivitetit krijues të Zotit në historinë e universit. Emergjencia e formave të qëndrueshme madje edhe e modeleve të ngjarjeve tani shfaqet si një fakt i rastësishëm në rrjedhën e historisë.

Si është i lidhur Zoti krijues me këtë proces? Në njërin krah, akti i krijimit, ndonëse tani përfshin të gjithë procesin kalimtar, duhet të konceptohet si një akt në përjetësinë e Perëndisë, që do të thotë, si i përjetshëm në vetvete. Si, pra, një akt i tillë i përjetshëm është i pajtueshëm me rastësinë e ngjarjeve në sekuencën e tyre kalimtare? Në krahun tjetër, vetë akti i krijimit duhet perceptuar si i rastësishëm nëse nuk do të kishte një botë nga përjetësia. Si është e mundur, pra, origjina e secilës krijesë mbi bazën e përjetësisë? Dhe nëse është e mundur të imagjinohet se Perëndia e përjetshme merr vendim mbi një akt të rastësishëm të krijimit, si mundet ky akt të konceptohet si i rastësishëm pa u bërë kapriçoz?

Në të ballafaquarit me këto problem, doktrina e krishterë e krijimit nuk ka nevojë të gjejë ngushëllim në konsideratat psikologjike, ashtu siç ka bërë tradita perëndimore e krishterë, a thua se ne hoqëm nduarsh një psikologji të lirisë së vullnetit të Perëndisë në marrëdhënie me idetë e përmbajtura në intelektin e tij. Në kapitullin e dytë më sipër unë sugjerova se ky tip i të arsyetuarit ishte shumë antropomorfik. Doktrina trinitare ofron një përjasje alternative, e cila sendërohet mbi idenë biblike se Biri i përjetshëm po bashkëpunonte në krijimin e botës. Biri, pra, në të përshquajturit e vetes nga Ati në mënyrë që t'ia nënshtronte veten mbretërisë së tij – siç e perceptojmë ne atë në marrëdhënien e Jezuit me Atin hyjnor në shërbesën e tij tokësore – mund të konsiderohet origjina e gjithë është e ndryshme nga Zoti. Akti i përjetshëm i vetë-diferencimit të Birit nga Ati do të përmbante pra mundësinë e ekzistencës së ndarë të krijesave. Ndërsa vetë-përshquajtja e Birit nga Ati duhet konsideruar si një akt lirie, kështu rastësia në prodhimin e krijesave do të ishte në vijimësi me një liri të tillë. Në këtë mënyrë, Biri mund të mendohet si parimi gjenerues i tjetërsisë, nga e cila gjithnjë e më tepër krijesa do të dilnin krye. Doktrina e Logosit të vjetër mund të rishikohet përgjatë këtyre linjave: Ndërkohë që në doktrinën tradicionale Logosi kuptohej se përmbante brenda vetes të gjitha idetë e intelektit të Zotit dhe rrjedhimisht planin dhe projektin e botës së krijimit, ky funksion mund të rikonceptohet tanimë në një formë më dinamike, sepse nga një parim gjenerues i tjetërsisë, në të gjeneruarit e gjithnjë e më tepër krijesave, do të nxirrte kryet gjithashtu edhe një rrjetë marrëdhëniesh ndërmjet tyre.

Andaj, një koncept trinitar i Perëndisë flak tutje burimet për t'iu përgjigjur pyetjeve që i takojnë rastësisë së ekzistencës së krijesave dhe mundësisë së origjinës nga Zoti. Ai ndihmon për të shpjeguar dukurinë e lidhur të shumëtrajtshmërisë dhe larmisë së formave të fundme. Gjithashtu ofron një perspektivë brenda së cilës jeta dhe ekzistenca autonome e krijesave mund të kuptohet në lidhje me vartësinë e tyre nga krijuesi. Këtu, tradita biblike e përfshirjes së Shpirtit hyjnor në aktin e krijimit ka peshë të rëndësishme.

Unë përmenda më parë, në lidhje me konceptin e Zotit, se ideja biblike e Shpirtit, veçanërisht kur ajo shfaqet në Dhjatën e Vjetër, nuk është kryesisht e lidhur me konceptin e mendjes por është e një natyre më të përgjithshme. Ajo ndjell imazhet e erës dhe të frymës. Andaj, 'shpirti' është më përshtatshmërisht i konceptuar si një forcë dinamike, sidomos në termat e erës krijuese që fryn frymën e jetës te kafshët dhe bimët me pasojën që, sipas Psalmit 104:30, ato bëhen të gjalla: 'Kur ti dërgon Shpirtin tënd, ata krijohen; dhe ti ripërtërin faqen e dheut.' E njëjta ide gjendet në rrëfimin e krijimit të Adamit te Zanafilla 2:7: Zoti 'fryu në flegrat e hundës së tij frymën [shpirtin] e jetës; dhe njeriu u bë qenie e gjallë.' Fjalëpërfjalshëm, pikërisht fryma njerëzore këtu rrëfehët se është një krijim i shpirtit, por përkthimet moderne janë të sakta kur e interpretojnë këtë frazë si 'qenie e gjallë' dhe jo në termat e një fryme të ndarë veçmas trupit. Dhe shpirti i krijuesit as nuk përbëhet nga fuqia e inteligjencës që do të prodhonte frymën inteligjente, e cila sipas traditës filozofike greke e dallon qënien njerëzore nga kafshët e tjera. Në historinë biblike shpirti është thjesht parimi dinamik i jetës, dhe fryma është krijesa që është e gjallë e megjithatë mbetet e varur nga shpirti si origjina transhendente e jetës.

Nocionet e shpirtit si edhe të frymës janë intelektualizuar në teologjinë e krishterë nën ndikimin e filozofisë platonike. Figura vendimtare në këtë proces ka qenë Origjeni, i cili argumentoi me frytshmëri kundër idesë stoike të *pneuma*-s, të cilën ai e akuzoi se qe materialiste. Kriticizmi i Origjenit qe i suksesshëm për shkak të absurditeteve të dukshme që një konceptim i tillë materialist i shpirtit do të shkaktonte në konceptin e Zotit, i cili sipas Gjonit 4:24 është shpirt: Perëndia do të ishte një trup, do të ndahej dhe përbëhej nga pjesë, etj. Në fakt, megjithatë, konceptimi stoik i *pneuma*-s si një element kaq delikat siç është ajri ishte shumë më pranë gjuhës biblike se sa identifikimi që Origjeni i bënte *pneuma*-s me inteligjencën. Pasoja e këtij identifikimi qe se marrëdhënia e shpirtit hyjnor me botën materiale dhe me procesin e krijimit të saj u errësua. Shpirti gjithashtu u nda nga shpirti i krijuar, fryma njerëzore. Si pasojë, Shpirti hyjnor mund të reduktohej pothuajse në një parim të eksperiencës dhe kuptimit mbinatyror. Në historinë e mendimit të krishterë, mbi bazën e të lexuarit të shkrimeve të shenjta, pa dyshim ngritën krye reagime kundrejt një interpretimi të tillë kufizues të funksionit të Shpirtit. Andaj, në teologjinë ortodokse si dhe në atë kalviniste është e theksuar përfshirja e Shpirtit në aktin e krijimit. Por në mënyrë që të riinstalohet vizioni i gjerë biblik i Shpirtit si origjina krijuese e të gjithë jetës, jo vetëm e jetës së re të besimit, është e nevojshme që të kapërcehet intelektualizimi i konceptit të shpirtit. Në mënyrë që të arrihet kjo, mund të jetë e rëndësishme të sillet ndërmend fakti se koncepti modern i fushave të forcës, me kaq ndikim në historinë e fizikës moderne, është historikisht i rrënjosur në doktrinën stoike të *pneuma*-s. Ideja biblike e shpirtit si lëvizje dinamike e ajrit në trajtat e erës, stuhisë apo frymëmarrjes është më pranë konceptit shkencor modern të një fushe të forcës se sa ndaj nocionit të intelektit. Vetëm nëpërmjet derivimit nga fenomeni i jetës, akti i inteligjencës është i lidhur me shpirtin. Mendja njerëzore, pra, është një fenomen i jetës së lartësuar. Në këtë kuptim, e gjithë jeta intelektuale ka nevojë për frymëzim, frymëzim ky që në njëfarë sensi e ngre krijesën përtej kufizimeve të ekzistencës së saj të fundme.

E gjithë eksperiencia shpirtërore ka një nuancë të tillë ekstaze. Por e njëjta gjë është e vërtetë për jetën

në përgjithësi. Nuk ka asnjë qenie të gjallë që mund të jetojë pa një kontekst ekologjik. Secila bimë apo kafshë në njëfarë mënyre ekziston jashtë vetes në të kërkuarit e ushqimit të saj dhe duke e ushqyer veten nga mjedisi i saj. Kur biokimistët modernë shpjegojnë dukurinë e jetës si shfrytëzim autokatalitik i një shkalle energjie, një përshkrim i tillë jep të njëjtën ide të jetës si një dukuri në ekstazë, një dukuri kjo që është çuditërisht afër idesë së krishterë të besimit siç përshkruhet në teologjinë e Reformimit: një ekzistencë jashtë vetes, e realizuar në aktin e të besuarit Perëndisë. A mund të ndodhë që, në themel, besimi është vënia e pacen dhe e panjollësor në skenë e lëvizjes dhe e ritmit e të gjithë jetës siç e ka patur qëllim krijuesi? A mund të ndodhë, anasjelltas, se e gjithë jeta në vetë-transhëndencën e saj është e lidhur me Perëndinë? Autori i psalmeve thotë për luanët e rinj se kur 'hungërijnë për gjahun e tyre' ata janë 'në kërkim të ushqimit nga Perëndia' (Pslamet 104:21). A mund ta marrim këtë si një kyç në të kuptuarit e të gjithë jetës, me pasojën se vetë-transhëndenca e saj në ekstazë është kryesisht e lidhur me Perëndinë dhe se në këtë mënyrë gama e objektit të saj të fundëm (përfshirë gjahun e luanëve) po i hapet një qenieje të gjallë? Sidoqoftë, vetëtranshëndenca në ekstazë e jetës nuk është diçka që është në fuqinë e vetë organizmit, por lind si reagimi i tij ndaj një fuqie që e mbërthen atë dhe, duke e ngritur atë sipër përtej vetvetes, fryn jetë brenda saj.

Kjo është, them unë, ajo që tradita biblike ka për qëllim nëpërmjet të folurit rreth funksionit krijues të Shpirtit të Perëndisë. Ne mund të shtojmë se në të zgjuarit e reagimit ekstazë të jetës, Shpirti bashkëpunon me Fjalën e krijimit, sepse është fjala ajo që i jep secilës krijesë formën e veçantë të ekzistencës. Duke vepruar kështu, vetë Fjala është e fuqizuar nga Shpirti dhe shpirti i jep jetë krijesës në të ngriturit përtej vetes për të marrë pjesë në njëfarë mase në jetën e Zotit të përjetshëm, i cili është Shpirt. Një formulim i tillë nuk bart konotacione panteiste apo panenteiste, për shkak se Shpirti është ngahera transhendent, dhe vetëm nëpërmjet të transhënduarit krijesat vërtet marrin pjesë në dinamikën shpirtërore. Por gjuha biblike na kërkon që të pranojmë se vetë Shpirti i Perëndisë është veprues në mënyrë të tillë të të gjitha krijesat. Kjo është e ndryshme nga të qenit i dhënë si një dhuratë ndërsa kjo ndodh në lidhje me besimin në Krishtin e ringjallur. Meqënëse jeta e Krishtit të ringjallur është fund e krye e unifikuar me Shpirtin, dhënësin e jetës, besimtari/ja në Krishtin e ringjallur merr në veten e tij apo të saj burimin e të gjithë jetës dhe fill paskëta shpresën e jetës së tij apo të saj të pavdekshme. Kësisoj, Shpirti nuk *u jepet* të gjitha krijesave, por *vepron* te të gjitha ato nëpërmjet të zgjuarit të reagimit të tyre vetëtranshendent i cili është lëvizja e vetë jetës.

Ajo çka deri më tash është thënë me referencë të posaçme ndaj krijesave të gjalla, mund të përgjithësohet tashmë duke përfshirë të gjithë krijimin. Shpirti i Perëndisë mund të kuptohet si fusha supreme e fuqisë që tejshkon mbarë krijimin. Secila ngjarje apo qenie e fundme duhet të konsiderohet si një manifestim i veçantë i kësaj fushe, dhe lëvizjet e tyre janë reaguese ndaj forcave të saj. Koncepti i fushës i jepet hua një jetësimi të tillë teologjik, sepse ai nuk e koncepton forcën si një funksion të trupave, por më saktë të trupave si të varur nga forcat. Në periudhën e hershme moderne, konceptimi mekanicist i fizikës u orvat të reduktonte të gjitha forcat në trupa apo masa. Kjo kontribuoi në përjashtimin e idesë së Zotit nga bota e natyrës, pasi Zoti nuk mund të konceptohet si një trup. Nëse të gjitha forcat janë funksione të trupave, atëherë Zoti nuk mund të imagjinohet më se është veprues në botën e natyrës, sepse ai nuk është trup. Futja e konceptit të fushës nga Majkëll Faradei e ktheu përmbys problematikën duke e shndërruar konceptin e forcës në të pavarur nga trupi, ndonëse në realitetin e proceseve natyrore masat mund të kenë një rol vendimtar në të strukturuarit e dinamikës së fushës (p.sh., siç ndodh në rastin e fushës gravitacionale). Pikërisht pavarësia në parimin e konceptit të fushës së forcës nga nocioni i trupit e bën jetësimin e tij teologjik të mundur ashtu që të përshkruajë të gjitha veprimet e Zotit në natyrë dhe në histori si pasojë të fushës. Kjo nuk do të thotë tupëzim i konceptimit teologjik të veprimit krijues, mbështetës dhe shpagues të Zotit. Por kjo e lidh përshkrimin e

natyrës në fizikën moderne me një perspektivë teologjike. Ne duhet vetëm të sjellim ndërmend se gjuha e fushës e shkencës është e rrënjësuar historikisht në teorinë *pneuma* të antikitetit klasik. Kjo tregon legjitimitetin e përdorimit të koncepteve të fushës në një mënyrë më të përgjithshme se sa në stilin e formalizuar matematikor të fizikës. Teoritë e fushave të shkencës, pra, mund të konsiderohen si përafrime ndaj realitetit metafizik të fushës shpirtërore gjithë-tejshkuese të prezencës krijuese të Zotit në univers. Mund t'i përkasë kufizimeve të përshkrimeve përafruese të shkencës që përshkrimet shkencore zakonisht i trajtojnë efektet e fushës si korrelative me masat dhe jo duke e perceptuar shfaqjen e një vartësie të tillë si një kthim përmbys i natyrës më të thellë të efekteve të fushës.

Përdorimi teologjik i konceptit të fushës në të përshkruarit e prezencës dhe aktivitetit krijues të Perëndisë në botën e krijimit lyp, megjithatë, një interpretim teologjik të hapësirës dhe kohës. Ka një vartësi veçanërisht intime të konceptit të fushës ndaj hapësirës, sepse vështirë se mund të imagjinohet një fushë pa ndonjë formë të hapësirës. Në perspektivën e mendimit modern, hapësira nga ana e saj është varur nga koha, meqënëse koha mund të përkufizohet si simultanshmëri: Gjithçka që bashkëekziston në mënyrë simultane është në njëfarë mënyre e organizuar në marrëdhëniet hapësinore. Relativiteti i simultanitetit pra e shpjegon në mënyrë të kënaqëshme relativitetin e distancave në hapësirë.

Në historinë e mendimit modern, një interpretim teologjik i konceptit të hapësirës ishte një çështje nxehtësisht e debatuar në fundin e shekullit të 17 dhe në shekullin e 18. Isak Njutoni dhe Samuel Klarku e konsideronin hapësirën si forma e gjithëpranishmërisë së Perëndisë të krijuar e tij. Filozofi gjerman Lajbnic i kuptoi këto ide të Njutoni se ato tregojnë një lloj të panteizmit jo të ndryshëm nga ai i Spinozës. Ai argumentoi se si pasojë e të lidhurit të Zotit me hapësirën, Njutonit i duhej ta konceptonte Zotin si një trup dhe sikur ai kishte pjesë. Por Klarku u kundërpërgjigj duke thënë se hapësira e pafundme si e tillë është e pandarë dhe pa pjesë. Ajo është në përputhje me madhësinë e pafundme të Zotit. Vetëm me shfaqjen e entiteteve të fundme brenda hapësirës (pra, brenda prezencës së Zotit) hapësira ndahet, dhe sendërtimi gjeometrik i hapësirës bazohet mbi këtë formë të hapësirës me anë të abstragimit nga të gjitha ndryshimet e përmbajtjes, a thua se hapësira të ishte e përbërë nga pjesë të barabarta, njësitë e matjes. Sidoqoftë, nuk është e mundur të imagjinohet cilado pjesë pa e presupozuar tashmë hapësirën e pafundme si një tërësi të pandarë. Ky argument është përdorur gjithashtu nga Imanuel Kanti dhe në këndvështrimin e tij ai tregoi natyrën intuitive të vetëdijes sonë rreth hapësirës, ndërkohë që implikimet teologjike u lanë mënjanë në heshtje, meqënëse ato nuk përshtateshin në skemën fenomenaliste të Kantit.

Ka arsye të mira, megjithatë, që të këmbëngulet se intuita e hapësirës së pafundme mund të shpjegohet përshtatshëm vetëm në terma teologjikë, sikur ajo të shprehë madhësinë dhe gjithëpranishmërinë e Zotit. Rasti i kohës është i ngjashëm. Plotini kishte argumentuar tashmë se kalimi nga njëri moment i përkohshëm në tjetrin presupozon intuitën e kohës si një tërësi apo më saktë të përjetësisë, meqënëse përjetësi do të thotë e gjithë koha në formën e një prezence të pandarë. Pavarësisht nga kjo, ndarja e çasteve të përkohshme në vazhden e sekuencës së tyre mund të konsiderohet si e lidhur me situatën e qënieve të fundme në rrjedhën e kohës. Vetëm nga pikëpamja e një qënieje të fundme e kaluara është e humbur dhe e ardhmja jo e arritur ende, ndërkohë që Zoti në përjetësinë e tij është e ardhmja e tij si edhe e botës, dhe çfarëdo që është e kaluar është e ruajtur në prezencën e tij. Ndaj, madhështia dhe përjetësia e Zotit mund të konsiderohen si themeli i kohës dhe hapësirës, dhe rrjedhimisht ka kuptim të flitet për një fushë të prezencës shpirtërore të Zotit në krijimin e tij.

Nëse nocioni i energjisë mund të lidhet gjithashtu me këtë koncept të shpirtit si fushë, prezenca e Shpirtit të Zotit në krijimin e tij mund të përshkruhet si një fushë e prezencës krijuese, një fushë gjithëpërfshirëse e forcës që çlirohet ngjarje pas ngjarjeje në ekzistencën e fundme. Ndoshta një këndvështrim i tillë i energjisë mund të justifikohet në termat e një interpretimi të papërcaktueshmërisë së kuantit. Ajo do të duhej ta konsideronte papërcaktueshmërinë e ngjarjeve të kuantit jo vetëm si epistemologjike por të vërtetë në sensin se në mikrostrukturën e procesve natyrore ngjarjet e ardhshme individuale nuk janë të derivueshme nga ndonjë situatë e dhënë. Ato shfaqen rastësisht nga një fushë e mundësisë, e cila është një tjetër fjalë për ardhmërinë. Një interpretim i tillë i papërcaktueshmërisë së kuantit provon një tezë të cilën unë me ngurrim e propozova dy dekada më parë në shtjellimin e rëndësisë potenciale të madhështisë së mbretërisë së Perëndisë për një doktrinë të krishterë të krijimit: Secila ngjarje e vetme si edhe sekuenca e ngjarjeve të tilla buron rastësisht nga e ardhmja e Perëndisë. Kjo mënyrë e të parit të dukurisë së ngjarjeve konvergon, për më tepër, me ndërlidhshmërinë e kohës dhe përjetësisë, për shkak se është nëpërmjet të ardhmes që përjetësia hyn në kohë.

I përket thelbit të aktit të krijimit fakti që ai ka për synim ekzistencën autonome të krijesës. Një ekzistencë e tillë autonome është e mundur vetëm me kushtin e njëfarë vijimësie përgjatë kohës, dhe kërkesa e parë themelore për emergjencën e formave permanente të ekzistencës së fundme – si atomet, molekulat, dhe agregatët e tyre – janë rregullësitë e proceseve natyrore. Një kërkesë e dytë themelore është zgjerimi i universit, siç ne e njohim atë nga kozmologjia shkencore moderne, sepse zgjerimi kozmik bën të mundur që temperaturat të ulen në një nivel mjaftueshmërisht të ulët ashtu që të lejohet formimi i krijesave. Megjithëkëtë, ekzistenca autonome nuk gjen shprehjen e saj më të lartë në kohëzgjatjen e plotë, por më saktë në ndonjë formë të vetë-konservimit dhe vetë-organizimit aktiv. Ky është niveli i ekzistencës së pavarur që përftohet me emergjencën e krijesave të gjalla. Ndonëse forma të tjera natyrore zgjasin më gjatë se sa organizmat, krijesat e gjalla përfaqësojnë një formë krahasimisht më të intensifikuar të ekzistencës së pavarur. Një pavarësi e tillë e intensifikuar është e lidhur ngushtë me formën ekstazë të ekzistencës që karakterizon jetën organike. Është një kombinim i çuditshëm i vartësisë dhe pavarësisë: Organizmi varet nga mjedisi i tij për ekzistencën dhe mbijetesën e tij të pasigurtë, por pikërisht në këtë mënyrë e organizon vetveten aktivisht.

Organizmat përftojnë stabilitet për jetën e tyre deri në shkallën që ato arrijnë të kontrollojnë mjedisin e tyre. Asnjë kafshë tjetër, megjithatë, nuk ka arritur këtë qëllim në një shkallë të tillë sa raca njerëzore. Që nga kohërat e lashta, sidomos në historinë biblike të krijimit, kjo ka qenë vërejtur si karakteristikë e natyrës njerëzore: Ajo ka kapacitetin për të dominuar mbi të gjitha krijesat e tjera mbi tokë. Ky kapacitet njerëzor, sërish, ngrihet mbi një bazë mjaft paradoksale. Është e rrënjosur në aftësinë çuditërisht njerëzore për të shquajtur – për të shquajtur ndërmjet objekteve, por mbi të gjitha për të shquajtur vetë objektet si entitete të vetë-qendëruara, jo thjesht si lidhje me shtysat tona; që do të thotë: për t'i dalluar ato nga vetja jonë dhe veten tonë nga gjithçka tjetër. Paradoksalisht, kjo aftësi e të përshquajturit u jep mundësi qënieve njerëzore të bëhen padronë të botës së tyre. Kjo është paradoksale sepse dallimi i vetëdijshëm përmban vetëpërmbajtje, madje dhe vetë-shuarje, e cila i lejon natyrës së veçantë të qënieve të tjera të perceptohen, por pikërisht si pasojë e kësaj kjo e vendos pjesën tjetër të krijimit në shërbim të njerëzimit.

Që nga kohërat e lashta, aftësia e çuditëshme tek qëniet njerëzore e të përshquajturit të vetëdijshëm është konsideruar si evidencë e pjesëmarrjes së tyre në Logos. Ajo është konsideruar kaq karakteristike për qëniet njerëzore sa që qënia njerëzore ka qenë quajtur kafsha e pajisur me logos

apo, në një formë më familiare, kafsha racionale. Në perspektivën e teologjisë patristike të krishterë kjo ka pasur gjithashtu domethënien se qënia njerëzore është krijesa në të cilën potencialisht Biri i Perëndisë bëhet i dukshëm. Dhe në një kuptim të thellë, kjo është e vërtetë. Biri i Perëndisë, ndërsa ai bëhet i qartë të marrëdhënia e Jezuit me Atin, është i karakterizuar nga të dalluarit e vetes së tij nga Ati dhe si pasojë e kësaj ia nënshtron veten Atit në të njohurit të Ati, Zotin një dhe mbretërinë e tij. Por çfarë ka të përbashkët kjo me aftësinë njerëzore për përshquajtjen e vetë-dijshme?

Përshquajtja njerëzore apo vetë-përshquajtja është kryesisht e lidhur me gjërat e fundme që na rrethojnë ne. Por ajo përfshin gjithashtu përshquajtjen e fundësisë së tyre, dhe rrjedhimisht ajo përfshin një ndërgjegjësim të asaj çka është tjetër përveçse e fundme. Andaj, për shkak se qënia njerëzore është kafsha në mënyrë të vetëdijshme përshquajtëse, ajo është gjithashtu kafsha fetare. Ndërkohë që të gjitha krijesat janë në fakt të lidhura me Zotin, krijuesin, dhe luanët e rinj e lypin gjahun e tyre nga Zoti, ata nuk e bëjnë këtë në mënyrë të vetëdijshme. Vetëm në rastin e qënive njerëzore marrëdhënia e krijesës me Perëndinë bëhet një çështje eksplicite. Megjithatë, kjo është e lidhur ngushtësisht me kapacitetin njerëzor për përshquajtje të vetëdijshme.

Dy tipare karakteristike të natyrës njerëzore, pra – ndërgjegjja fetare dhe aftësia për të dominuar tokën – janë të dyja të lidhura me natyrën përshquajtëse të mendjes njerëzore. Të mbajturit e tyre bashkë në një mënyrë të atillë që t'ia nënshtrorjnë kapacitetin për dominim ndërgjegjës fetare të Zotit është pjesë e fatit në të cilin thërriten qëniet njerëzore. Kjo është sesi qënia njerëzore përshkruhet në historinë e Zanafillës si e krijuar sipas shëmbëlltyrës së Zotit. Të jesh i krijuar sipas shëmbëlltyrës së Zotit është të ushtrosh kontroll mbi tokën, por ta bësh këtë nën Zotin, ashtu që nënshtrimi vetë-përshquajtës ndaj Zotit është në bazën e të gjithë përshquajtjes tjetër. Në masën që kjo thirrje është e realizuar, Biri në marrëdhënien e tij me Atin bëhet i dukshëm në jetën e qënive njerëzore, dhe meqënëse vetëm në këtë mënyrë krijesat njerëzore mund të përftojnë lidhje shpirtërore me Perëndinë e përjetshme, ajo është gjithashtu përmbushja e plotë e ekzistencës së pavarur e krijesës. Pavarësia krijesore nuk arrihet nëpërmjet të çliruarit nga nënshtrimi ndaj Zotit, dhe as nëpërmjet të vendosurit e vetes në vendin e Zotit si sundues i universit. Eksperimente të tilla, siç e dimë, kanë fatin të shkatërrohen dhe të vdesin. Por ekzistenca e pavarur është e menduar për krijesën nga vetë krijuesi. Ajo është liria që Biri gëzon në marrëdhënien e tij reaguese me Atin. Trupëzimi i kësaj lirie në formën e ekzistencës krijesore ka qenë qëllimi i krijuesit në të krijuarit e mbarë universit, dhe krijesa njerëzore është vendi i veçantë ku ky synim duhet të përmbushet.

Përktheu: Arjol Guni

Erasmus © copyright

Date Created

16/10/2014

Author

erasmusi