



## ISLAMI DHE KRISHTERIMI: KONFLIKT APO DIALOG

### Description

## Ismail Faruki

**Ky artikull është botuar në “Journal of Ecumenical Studies” (Dimër 1968), f. 45-7**

## Përmbledhje

Kurani ka caktuar bazën doktrinare të marrëdhënieve myslimano-të krishtera, të cilat kanë ndryshuar në të shkuarën nga shumë të varfra në të shkëlqyera. Misionarët bashkëkohorë të krishterë nuk arrijnë ta kuptojnë ndikimin e fuqishëm të Jezuit mbi myslimanët. Misionarët e krishterë janë ndikuar nga shumë ide jo të krishtera. Kështu, misionet e krishtera perëndimore ndaj myslimanëve nuk qenë një mision i Jezuit, por veç një mënyrë perëndimore e të kuptuarit të Jezuit. Puna misionare ka qenë një dështim i vërtetë në thuajse të gjitha drejtimet.

Veçimi i dy besimeve është i pamundur. Ekskluzivizmi, që shpesh përbën një shenjë dalluese të fesë, është po aq i keq sa prozelitizmi. Të dyja fetë pohojnë njëkohësisht të jenë në zotërim të së vërtetës, çka është logjikisht e pamundur. Krishterimi dhe Islami duhet të interesohen mbi mëtimet e njëri-tjetrit përmes mjeteve të dialogut, që është zgjatimi altruist i të dyja besimeve. Vetëm përmes dialogut, të

dyja fetë do të bashkohen një ditë në fenë e Zotit (lëvduar e lartësuar qoftë Ai!) dhe të së vërtetës. Kthimi në të vërtetën është qëllimi i dialogut. Ky dialog do të mundësojë të kuptuarit e vlerave dhe të mënyrave të të menduarit në të dyja fetë.

Ky dialog duhet të ndjekë këto rregulla themelore: (1) asnjë pohim fetar nuk është i paarritshëm prej kritikës, (2) duhet të ekzistojë koherenca e brendshme, (3) duhet ruajtur vështrimi i duhur historik, (4) duhet të ekzistojë marrëdhënia me realitetin, (5) liria nga figurizimi i absolutizuar shkrimor dhe (6) dialogu duhet të zbatohet në fusha ku ekzistojnë mundësi më të mëdha për sukses, që do të thotë, në fushën e detyrave etike.

Tri tema për dialog janë të dallueshme:

1. Myslimanët dhe të krishterët bashkëkohorë janë jetëpohues në lidhje me krijimin e Zotit dhe pohojnë se njeriu ka një detyrë krejt të veçantë për përsosjen e kësaj bote. Dobia teologjike e nocionit të mëkatit fillestar, të trashëgueshëm, të përbashkët dhe të delegueshëm janë të tejkaluar. Mëkati është vetjak dhe i mbështetur në vullnetin e lirë. Ai është, së pari, i vendosur në keqperceptimin dhe zgjidhja e tij është në edukimin dhe jo në faljen. Mëkati nuk është as i nevojshëm e as mbizotërues në çështjet njerëzore. Për myslimanët dhe të krishterët e sotëm, dalja nga gjendja e rëndë e mëkatit është më fort në duar njerëzore sesa hyjnore. Shpëtimi arrihet përmes edukimit të vazhdueshëm dhe çdo njeri duhet të vetedukohet.
2. Një vetëdije për detyrimin e të vënit në vend të vullnetit të Zotit ekziston. Nocionet e shkuara të shfajësimit janë të pamjaftueshme. Shfajësimi është një proces i vazhdueshëm që nuk qëndron në pranimin e Zotit, por në njohjen e vlerave të vërteta dhe në të ndjekurit rrugës së gjatë e të vështirë për mbërritjen e këtyre vlerave. Dituria është virtyt. As mëkati i madh e as pendimi serioz nuk janë tipike për shumicën e njerëzve, ndaj dhe pohimi i besimit nuk ka veçse një vlerë mediokër. Shfajësimi është një çlirim fizik që mund t'i mundësojë një njeriu me vendosmëri të arrijë qëllimin e tij, por nuk përbën një vlerë më vete.
3. Çdo njeri ka një detyrim të barabartë për të përmbushur misionin e tij moral, që është ende i paplotësuar në një bazë mbarëbotërore. Shëlbimi vetëm është duke u përmbushur nga njeriu dhe nuk mund të thuhet se ka ndodhur tashmë një herë e mirë. Shfajësimi dhe shëlbimi janë veçse një prelud i të kuptuarit dhe i ndjekjes së vlerës (vullneti i Zotit). Kjo është e mundur për të gjithë njerëzit dhe duhet të ndodhë gjithë kohës.

Këto rindërtime të mendimit fetar janë në përputhje si me Islamin, ashtu edhe me Krishterimin, por nuk ka të ngjarë që ky i fundit të ketë vullnetin për t'i pranuar këto doktrina. Katolikët, nëpërmjet Vatikanit II, kanë bërë shumë pak përparime në këtë drejtim, por janë, sidoqoftë, tejet pranues ndaj myslimanëve. Protestantët, që mund të përfaqësohen prej Paul Tilihut (Paul Tillich, 1886-1965), gjithashtu, e shohin figurizimin e Zotit në Krishtin si normativë, çka pengon dialogun e frytshëm me myslimanët. Pranimin prej protestantëve i rregullave të mësipërme themelore mund të çonte në një dialog të dobishëm.

Këtu nuk është vendi për të rishikuar historinë e marrëdhënieve myslimano-të krishtera. Kjo histori mund të lexohet, tashmë, në veprat erudite të Norman Danielit.[1] Leximi është i hidhur dhe sfilitës. Përfundimi që mund të nxirret pa ndonjë rrezik është se përzierja e Krishterimit në botën myslimane ka qene aq e mbushur me keqkuptime, paragjykime dhe armiqësi, saqë kjo ka çuar në shtrembërimin e vullnetit dhe të vetëdijes së të krishterëve perëndimorë. “Sikur të kishte dashur Zoti e Krishterimi të mos e kishte njohur kurrë Islamin!” do të jehojë në mendjen e çdo studiuesi që ka durimin e mjaftueshëm për ta ndjekur atë histori.[2] Nga ana tjetër, marrëdhëniet myslimano-të krishtera janë përcaktuar prej Kuranit.[3] Kështu, nga ana doktrinare, këto marrëdhënie nuk kanë njohur ndonjë ndryshim. Përgjatë historisë së tyre dhe pavarësisht nga armiqësitë politike, myslimanët e kanë nderuar Jezuin si profet të madh dhe besimin e tij si një fe hyjnore. Për sa u përket të krishterëve, myslimanët kanë debatuar me ta në mënyrën e Kuranit. Po kur ka ardhur puna për veprimin politik, ata u njihnin të krishterëve përfitimin prej dyshimit nëse po pasonin Krishterimin e Jezuit apo atë të Kishës. Basti i Muhamedit (paqja qoftë mbi të!) dhe i Omerit në mbështetje të një fitoreje të të krishterëve kundër zoroastrianëve, zgjedhja e myslimanëve të Mekës për t’u mbrojtur nga ana e të krishterëve të Abisinisë dhe mikpritja e këtyre të fundit, si dhe pritja personale nga ana e Muhamedit (p.q.m.t.) për të dërguarit e të krishterëve nga Abisinia në Medinë, marrëveshja e Profetit me të krishterët e Nexhranit, marrëveshja e Omerit me Kryepeshkopin e Jerusalemit dhe kundërshtimi i Omerit për të zhvilluar lutjet pranë Kishës së Varrit të Shenjtë me mendimin se, si pasojë, myslimanët mund të ngrinin, më vonë, pretendime për atë vend. Bashkëpunimi i plotë i emevitëve dhe i abasidëve me shtetasit e tyre të krishterë, si dhe i emevitëve të Kordovës me të krishterët që nuk ishin shtetas të tyre; të gjitha këto përbëjnë tregues të rëndësishëm në regjistrimin e bashkëpunimit dhe të respektit të ndërsjellë që vështirë se mund të gjejë të ngjashëm në histori. Pa dyshim që kanë ekzistuar edhe raste të disa konvertimeve nën ndikimet e të gjitha llojeve, ndonjë formë agresioni apo ndonjë sulm doktrinar që ka shkuar përtej kufijve të caktuar prej Kuranit. Myslimanët, në çdo vend e në çdo kohë, nuk kanë qenë të gjithë engjëj. Por të gjitha këto kanë qenë raste të shkëputura, vlera e të cilëve bije kur krahasohen me pjesën dërrmuese të shtrirjes së historisë, e cila i ka qëndruar besnike qëndrimit të Kuranit.

## Problemi i tashëm

Ndoshta nuk ka asgjë më anakronike e, madje, më të pakuptimtë, sesa shfaqja e misionarëve të krishterë perëndimorë që u predikojnë myslimanëve përfytyrimin perëndimor të fesë së Jezuit. Absurditeti është i dyfishtë. Së pari, Perëndimi, prej nga misionarët vijnë dhe prej nga gjen mbështetje puna e tyre, ka shumë dekada që nuk gjen më kuptim në atë përfytyrim që ka përmbajtja e misionit. Në të vërtetë, në vetë misionarin, ai përfytyrim përcakton veçse një pjesë të vogël të vetëdijes së tij, ndërsa pjesa tjetër mbetet nën atë shekullarizëm brejtës, nën atë materializëm e empirizëm skeptik aq të përhapur në mendimin dhe kulturën perëndimore. Së dyti, misionari ua predikon këtë përfytyrim myslimanëve që, në Afrikën e Veriut e në Lindjen e Afërme, kanë qenë tri herë të krishterë. Ata kanë qenë të krishterë në kuptimin e të përgatiturit, përmes spiritualizimit dhe brendësismit të fesë semite, për ardhjen e Jezuit. Ishin vetëdija dhe shpirti i tyre që u përdorën prej Zotit si taban njerëzor e rrethana historike për ardhjen e Krishtit. Natyrshëm, ata ishin të parët që e “njohën” Jezusin dhe besuan në të si kristalizim të realitetit që janë ata vetë. Ata ishin të krishterë në kuptimin e dytë të përfytyrimit perëndimor të Krishterimit kur, pasi kishin rënë nën sundimin e Bizantit, flirtuan me atë përfytyrim dhe,

në fakt, i pranuan të gjitha elementet doktrinare, pavarësisht nëse iu bashkuan zyrtarisht ose jo kishave të Krishterimit perëndimor. Pasi jetuan me këtë përfytyrim për njëfarë kohe, ata mirëpritën dhe pranuan Islamin. Por edhe si myslimanë, ata mbetën të krishterë në kuptimin e ruajtjes dhe të të kuptuarit të etikës së Jezuit si *condition sine qua non* të të qenit myslimanë dhe të të përmbushurit të një pjese të rëndësishme të asaj etike në jetën e tyre vetjake. Komedia e sotme qëndron në faktin se misionari nuk është fare i vetëdijshëm për këtë përvojë të gjatë të myslimanëve me Jezu Krishtin.

Misionari perëndimor, murgërues ose jo, e ka krahasuar veten dhe ka luajtur shpesh rolin e guvernatorit, të tregtarit, të kolonit, të mjekut e të mësuesit. Në dy dhjetëvjeçarët e fundit, pasi vendet myslimane fituan pavarësinë e tyre, ai e vuri veten në rolin e ekspertit të zhvillimit. Ekspertiza deri edhe në rritje pulash, në kirurgji neurologjike apo në administrim industrial, si dhe nevojat e mëdha të myslimanëve në vende ende nën zhvillim u morën në mënyrë të pashpirt si raste të sjella prej Zotit për të ungjillëzuar, duke nxitur mes myslimanëve një ndjenjë të të qenit të shfrytëzuar, si dhe duke prodhuar edhe më shumë helmësi. Veç kësaj, misionarë të tillë ekspertë janë shpesh të sponsorizuar, në mos drejtpërdrejt të punësuar, prej agjencive ndihmëse të qeverive perëndimore; dhe shpesh hamendësohej lehtë për një pajtim të qartë të taktikave dhe të qëllimeve të misionarit me ato të qeverisë. Bota perëndimore nuk njeh ndonjë të krishterë që, i prekur prej Predikimit në Mal, të vijë e të jetojë mes myslimanëve si një vendës i vërtetë, ta bëjë barrën e tyre barrë të vetën, shpresat dhe ëndrrat e tyre shpresa e ëndrra të vetat. Albert Shvajceri (Albert Schweitzer, 1875-1965), idhulli i Perëndimit modern në përkushtimin e krishterë ndaj vendësve të Afrikës, ishte aq jo i krishterë, sa të dënonte kërkesën e të gjithë afrikanëve për liri,[4] duke shkuar, madje, deri aty, sa t'i kërkonte publikisht presidentit Ajzenhauer që të parandalonte debatin e Kombeve të Bashkuara për Algjerinë. Ky shenjtor i shekullit të njëzetë u drejtohej të krishterëve të bardhë për t'u ardhur në ndihmë afrikanëve e për t'i çliruar ata prej, por duke i cilësuar gjithmonë si "shtetasit tanë kolonialë". Veç kësaj, edhe aty ku shprehte veçim prej imperializmit e shpallej krejtësisht fetar, misioni i krishterë perëndimor në botën myslimane nuk qe kurrë një mision i Jezuit, por një mision i përfytyrimit perëndimor të Krishterimit, të shprehur në mënyrë arrogante me fjalë, por të zbatuar me vështirësi në shembuj e vepra. Krishterimi modern ka nxjerrë njerëz si zonja Vester që ia kushtoi vërtet e, për fat, po ia kushton ende jetën e saj jetimëve të Jeruzalemit.[5] Me siguri që ka pasur e, ndoshta, ka ende individë të tjerë të veçuar të këtij kalibri. Sidoqoftë, ajo përpjekje e vazhdueshme, e domosdoshme për të vendosur një marrëdhënie të pranueshme nga ana etike me shoqërinë myslimane, është lënë pas dore. Duke qenë se, për aq kohë sa e kemi njohur, misioni i krishterë nuk ka sjellë konvertime domethënëse dhe ka thelluar tëhuajzimin e dy bashkësive botërore, duke qenë se myslimanët, si dhe të krishterët e botës myslimane, e shohin atë si thellues e mahisës të plagëve politike të krijuara prej kryqëzatave dhe prej një shekulli kolonizimi, do të kishte qenë më mirë që ai të ishte mbyllur, që gjuetia e tij të merrte fund, që misionarët të tërhiqeshin dhe që degët e misionit të Kishës Katolike dhe të Këshillit Botëror të Kishave të shpërbëheshin.

Pohimi i gjithë kësaj nuk përbën mbështetje të izolimit. Në të vërtetë, izolimi është i pamundur. Bota është, thjesht, shumë e vogël dhe jetët tona janë krejtësisht të ndërvarura. Jo vetëm mbijetesa, por edhe mirëqenia dhe lumturia jonë varen nga bashkëpunimi. Vetëm mirësjellja diplomatike apo shkrirja e interesave politike nuk do të ishin të mjaftueshme. Asnjë bashkëpunim i sinqertë e i efektshëm nuk mund të vijë pa respekt e nderim të ndërsjellë, pa rënie në ujdin mbi qëllimet, mbi objektivat përfundimtare dhe mbi standardet. Nëse bashkëpunimi duhet të zgjasë në breza e t'u qëndrojë dhembjeve torturose që do të përballojë e duhet të përballojë në ndërtimin e një ekumenie botërore jetëgjatë, ai duhet të jetë i mbështetur fuqishëm në një bashkim të besimit në parime përfundimtare, në një bashkim në fe.

Sidoqoftë, ekziston një vlerësim më i rëndësishëm e që ka përparësi logjike në lidhje me faktin se përse izolimi nuk është as i mundshëm e as i dëshirueshëm. Në Islam, si dhe në Krishterim e ndoshta në të gjitha fetë e tjera, njeriu i fesë, në pretendimin e tij fetar, nuk shpall një hipotezë të kushtëzuar, as edhe një të vërtetë mes të vërtetash të tjera apo një version të vërtete mes versionesh të tjera të mundshme, por të Vërtetën. Kjo është aq shumë pjesë e përvojës fetare dhe e mëtimit që qëndron mbi një përvojë të tillë, sa që ta mohosh atë do të thotë të karikaturizosh fenë në tërësi. Si Islami, ashtu edhe Krishterimi nuk do të dorëzohen kurrë në këtë drejtim. Sigurisht që ky është ekskluzivizëm, por e vërteta është ekskluzive. Ajo nuk mund të shkojë kundër ligjeve të identitetit, të kundërthënies, të së mesmes së përjashtuar. Ndryshe nga shkenca, që punon përmes probabilitetit, feja punon përmes sigurisë. Shumëllojshmëria fetare nuk është vetëm një problem fetar. Nëse feja në fjalë shtron pretendimin për të vërtetën, mëtime të ndryshme apo të kundërta shkaktojnë probleme intelektuale që nuk mund të mos merren parasysh. Në mungesë të provës për të kundërtën, mëtimi ekskluzivist është po aq *de jure* sa ç'është *de facto*.

Në kohën dhe në ditët tona, ekskluzivizmi lë një shije të pakëndshme. Pasi kemi punuar me probabilitetin për treqind vjet, si shkencëtarët apo audienca e shkencëtarëve dhe si filozofët apo audienca e filozofëve me nocione skeptike mbi të vërtetën për më shumë se një gjysmë shekulli, ne rrudhim buzët sa herë që përballemi me një mëtim ekskluziv për të vërtetën. Si njerëz të fesë, unë shpresoj që ne të gjithë të kemi forcën e bindjeve tona dhe nuk ndihemi as të fyer, as të turpëruar prej mëtimit të feve tona. Nga ana tjetër, ekziston diçka e turpshme rreth ekskluzivizmit, ashtu sikurse rreth misionit. Kjo qëndron në mbështetjen me forcë të pretendimit përkatës, në kundërshtimin për të dëgjuar çdo kritikë apo në përpyekjen për të shuar çdo kritikë, si dhe në kokëfortësinë për t'iu përmbajtur pretendimit edhe përballë provave për të kundërtën. Në shkencë, ne e gjykojmë ekskluzivistin si të pamend e, madje, të marrë, si dhe e fajësojmë për mbyllje të syve përballë fakteve. Një fajësim i tillë i përket, po kështu, njeriut të fesë që është fajtor për të njëjtën shkelje ndaj të vërtetës. Sidoqoftë, qëndresa ndaj provave nuk është një cilësi e kërkuar prej fesë dhe as prej njeriut të fesë. Ajo hyn në çështjet e etikës e të dijes. Është e vërtetë se tezat fetare nuk mund të demonstrohen aq lehtësisht sa ato të shkencës; dhe njeriu i fesë duke se shpesh e qesëndis provën kur do të ishte më e drejtë të thoshte, thjesht, se nuk është ende i bindur prej saj. Por në rastet kur prova është domethënëse dhe përfundimtare, ta përbuzësh atë përbën veçse një të metë të njeriut. Pavarësisht se objekti i tij është fetar apo moral, ekskluzivizmi është epistemologjik dhe, kështu, nuk u nënshtrohet gjykimeve morale. Nga ana tjetër, megjithëse objekti i tij është epistemologjik, fanatizmi është moral.

Islami dhe Krishterimi nuk mund të jenë aq të padepërtueshëm ndaj mëtimeve të tyre; pasi ashtu sikurse është i pakundërshtueshëm fakti që secili prej tyre mëton për të vërtetën dhe e shpreh këtë

hapur, po kaq i pakundërshtueshëm është edhe fakti se e vërteta është një, se përveç rastit kur qëndrimi i përket skepticizmit, ndër dy mëtime të ndryshme për të vërtetën, ose njëri, ose që të dy duhet të jenë të vërtetë. Duke qenë të vetëdijshëm se qëndrimi i fesë është ai i mëtimin për të vërtetën, asgjë veç tribalizmit apo cinizmit më vetëmburrës nuk do të kënaqej me të kuptuarit e vet të së vërtetës, ndërsa mëtime të ndryshme për të njëjtën e të vetmen të vërtetë ngrihen hapur prej tjetërkujt. Sidoqoftë, njeriu i fesë është i moralshëm; dhe në Krishterim e në Islam ai është i tillë *par excellence*. Për këtë arsye, ai duhet të dalë nëpër botë, t'u mësojë njerëzve të vërtetën që përvoja fetare ia ka mësuar atij vetë dhe në këtë ecuri të kundërshtojë mëtimet për të kundërtën. Në Islam, sikurse në Krishterim, njeriu i fesë nuk është as tribalist, as cinik; dhe marrëdhënia e tij vetjake me njerëz të tjerë, në mos vetë fati i njerëzve të tjerë, peshon shumë në përfundimin e fatit të vet. Kështu, myslimani dhe i krishteri janë intelektualisht e moralisht të detyruar të tregojnë kujdes për pikëpamjet fetare të njëri-tjetrit dhe të të gjithë njerëzve të tjerë. Të tregosh kujdes apo vëmendje për bindjet e një tjetër njeriu do të thotë t'i kuptosh e t'i njohësh ato, t'i analizosh e t'i kritikosh, si dhe të ndash me ata që i pranojnë bindje të tilla njohurinë për të vërtetën. Nëse misioni është ky, atëherë Islami dhe Krishterimi duhet të ushtrojnë veprimtari misionare gjer në skajet më të largëta të botës. Unë e kam parasysh dykuptimësinë e kësaj fjale, ndaj dhe këshilloj që fjala "mision" të hiqet prej fjalorit tonë këtu e të përdoret fjala "dialog" për të shprehur kujdesin e njeriut të fesë për bindjet e njerëzve të tjerë.

"Dialogu" është, pra, një përmasë e ndërgjegjes njerëzore (për sa kohë që ajo ndërgjegje nuk është skeptike), një kategori e vetëdijes etike (për sa kohë që ajo vetëdije nuk është cinike). Ajo është arma altruiste e Islamit dhe e Krishterimit, është aftësia e tyre për të shkuar përtej vetvetes. Dialogu është edukim i formës më të gjerë e më fisnike. Ai është përmbushja e urdhëresës për të bërë të njohur realitetin, për t'u përballur e krahasuar me mëtime të tjera, për t'i pranuar ato në qofshin të vërteta, për t'i ndryshuar në qofshin të papërshtatshme, për t'i hedhur poshtë në qofshin të pavërteta. Dialogu është heqja e të gjitha barrierave mes njerëzve për një shkëmbim të lirë të ideve aty ku urdhëresa e prerë është që mëtimi më i besueshëm për të vërtetën të lihet të fitojë. Dialogu disiplinon vetëdijen tonë për të pranuar të vërtetën e përfshirë në realitete e figurizime të realiteteve përtej të kuptuarit dhe aftësisë sonë për të arritur. Nëse nuk jemi fanatikë, pasoja nuk mund të jetë tjetër, veç përfitimit të të gjithë të interesuarve. Shkurt, dialogu është e vetmja marrëdhënie ndërnjerëzore që i vlen njeriut! Në të dëshmuarit në mbështetje të Islamit apo, përveç rastit kur njohja me Krishterimin është krejt zhgënjyese, në të dëshmuarit edhe në mbështetje të Krishterimit, dialogu është thelbësor për të dyja besimet, është skena e unitetit të tyre të mundshëm si fe e Zotit, si fe e të vërtetës.[6]

Duhet ta themi me guxim se përfundimi i dialogut është konvertimi; jo konvertimi në fenë e kulturën time, tënde apo të tijën, në regjimin tim, tëndin a të tijin politik, por në të vërtetën. Konvertimi që është i urryer në Islam a në Krishterim është ai konvertim i realizuar përmes forcës, blerjes apo mashtrimit ndaj një subjekti të pavetëdijshëm. Konvertimi si bindje për të vërtetën është jo vetëm i ligjshëm, por i detyrueshëm; në të vërtetë, e vetmja alternativë e qëndrueshme, e shëndetshme, serioze dhe e dinjitetshme. Për më tepër, mirëkuptimi i ndërsjellë mes Islamit dhe Krishterimit, për të cilin ne përpiqemi, nuk është thjesht njohja konceptuale, përshkruese e teksteve e dorëshkrimeve islame të nxjerra prej doktrinës së *orientalistikës*, as njohja e traditës së krishterë të arritur prej doktrinës më të vjetër myslimane "*El Milal ve En-Nihal*", në të cilën elementet konstruktive të Krishterimit thjesht radhiten të listuara. Përparësi ka të kuptuarit e fesë në kuptimin e besës dhe të etosit, të të kuptuarit të thirrjes ndikuese të kategorive e të vlerave të tyre, të fuqisë së tyre përcaktuese. Faktet fetare mund të studiohen shkencërisht si çdo kampion minerali në gjeologji, por që t'i kuptosh ato fetarisht do të thotë t'i kuptosh si fakte jetësore, përmbajtja e të cilave është fuqia për të ndikuar, për të trazuar e për të shqetësuar, për të urdhëruar e për të përcaktuar. Po për ta kuptuar këtë fuqi, do të thotë të jesh i

vendosur për të; dhe të veprosht kështu do të thotë të përfutosh bindje fetare. Shkurt, do të thotë konvertim, sado i kufizuar e i përkohshëm. Të bësh që e vërteta të përqafohet nga mbarë njerëzimi është ideali më i lartë e më fisnik që njeriu ka marrë ndonjëherë përsipër. Fakti se historia ka njohur plot karikatura të këtij ideali, se njerëzit u kanë shkaktuar shumë vuajtje njerëzve të tjerë në ndjekje të tij, përbën argument kundër njeriut, por jo kundër idealit vetë. Këto janë arsyet se përse dialogu duhet të ketë rregulla. Dialogu sipas rregullit është e vetmja alternativë për njeriun në një kohë kur veçimi – në qoftë i mundur – ka të bëjë me kthimin pas në histori dhe mosbashkëpunimi çon në rrënim të përgjithshëm. Pasi të pranohen, rregullat duhet të jenë kritike dhe hamendësimet e tyre më të paktat dhe më të thjeshtat e mundshme.

## Metodologjia e dialogut

Duke pohuar e mbajtur parasysh se dialogu në fjalë është i nevojshëm dhe i dëshirueshëm, se rrjedhimi i tij përfundimtar duhet të jetë vendosja e të vërtetës dhe pranimi i saj serioz, i lirë, i hapur e i ndërgjegjshëm prej të gjithë njerëzve, tani mund të vijmë në parimet e veçanta të metodologjisë që garanton kuptimësinë dhe mbrojtjen ndaj degjenerimit të saj në propagandë, në lavash truri apo në shpirtshitje. Këto janë të mëposhtmet:

1. Asnjë komunikim i çfarëdo lloji nuk mund të bëhet *ex cathedra*, përtej kritikës. Asnjë njeri nuk mund të flasë me autoritet heshtës. Sa për Zotin, Ai mund të ketë folur me një autoritet heshtës kur njeriu ishte fëmijë, dhe njeriu fëmijë mund ta ketë pranuar e të jetë nënshtruar. Sidoqoftë, edhe njeriut të pjekur urdhëresa e Tij nuk i ngjan trillane dhe diktatoriale. Ai e argumenton, e shpjegon dhe e justifikon urdhrin e Tij dhe nuk përbën fyerje ndaj tij nëse njeriu e kërkon një justifikim të tillë. Zbulësia hyjnore është e autoritetshme, por jo autoritare; pasi Zoti e di se çuarja në vend e urdhrin të Tij, që rrjedh prej bindjes së arsyetuar të vlerës së tij të brendshme, ka epërsi ndaj asaj bindjeje që është e verbër. Duke qenë plotësisht i vetëdijshëm për lirinë e tij morale, njeriu bashkëkohor nuk mund të nënshtrohet; as mundet ai t'ia nënshtrorë veten cilësdo qenieje pa ndonjë shkak; as mundet ky shkak të jetë i pakuptueshëm, i paarsyeshëm, ezoterik apo i fshehtë.[7]
2. Asnjë komunikim nuk mund të shkelë ligjet e koherencës së brendshme që u përmend më herët. Paradoksi është i ligjshëm vetëm kur ai nuk është përfundimtar dhe është i dhënë parimi i mbivendosjes së tezës dhe të antitezës. Përndryshe, ligjërimi do të vijojë në shoshitje të paqarta.
3. Asnjë komunikim nuk mund të shkelë ligjet e koherencës së jashtme, që do të thotë, historinë fetare të njeriut. E kaluara nuk mund të shihet si e panjohshme dhe historiografia nuk mund të vlerësohet me një qëndrim të ngjashëm si ai ndaj letërsisë apo trillimeve letrare. E vërteta historike është e zbulueshme përmes provash empirike dhe është detyra e madhështia e njeriut që të përpiqet fuqishëm të bëjë gjithmonë përpara drejt të kuptuarit e të rindërtuarit të saktë të së shkuarës së tij të vërtetë. Kufijtë e provës janë të vetmit kufij të njohjes historike.
4. Asnjë komunikim nuk mund të shkelë ligjin e përputhjes me realitetin, por duhet të jetë i hapur ndaj pranimin apo kundërshtimit prej realitetit. Nëse ligjet e natyrës sot nuk janë ashtu siç ishin përpara Albert Ajnshtajnit (1879 – 1955) apo Kopernikut (1473 – 1543), kjo nuk ndodh për arsyen se nuk ka ligje për natyrën, as për arsye se realiteti është i panjohshëm, por për arsye se ka një realitet të njohshëm që përputhet me qasjet e reja. Ndjeshmëria fizike, etike dhe fetare e njerëzve, të kohës, janë pjesë e këtij realiteti; dhe njohuria e njeriut për to është më e rëndësishmja për dialogun myslimano-të krishterë që dëshirojmë të nisim.

5. Dialogu parashikon një qëndrim të lirisë *vis-à-vis* figurizimit kanonik. Jezui është një pikë, në të cilën i krishteri ka kontakt me Zotin. Nëpërmjet tij, Zoti ka zbritur një zbulësë. Njëllor sikurse kjo zbulësë duhej të kishte mbartësin e saj në Jezuin, ajo duhej të kishte edhe një rrethanë hapësirë-kohë në zhvillimin historik të Izraelit. Po kështu, Muhamedi, Profeti, është një pikë, në të cilën myslimani ka kontakt Zotin që dërgoi një zbulësë përmes tij. Muhamedi ishte mbartësi i zbulësës dhe vetëdija e historia arabe siguruan rrethanën hapësirë-kohë për këtë ardhje. Pasi ardhja e këtyre zbulësave u plotësua dhe njerëzit nisën të mbështesnin besimin e tyre në to e u përballën me probleme të reja që ftonin për zgjidhje të reja, lindi nevoja për ta vënë zbulësën në koncepte për përdorimin e gatshëm të të kuptuarit, në perceptime të asaj që kishte të bënte me aftësi intuitive, dhe në nocione e urdhëresa ligjore për udhëzimin në sjellje. Zbulësat u “figurizuan”. Në mënyrë të njëkohshme, sikurse është e natyrshme në raste të tilla, mendje të ndryshme krijuan figurizime të ndryshme, sepse ato kishin perceptime të ndryshme të të njëjtit realitet. Ky pluralizëm i fundit nuk përbën një larmi të objektit të të njëjtit besim, të përmbajtjes së zbuluar *an sich*, por të atij objekti apo të asaj përmbajtjeje *in percipi*, që do të thotë, pasi ajo u bë objekti i një perceptimi që është intelektual, diskursiv, intuitiv dhe emocional njëkohësisht. Brenda secilës fe, objekti i besimit, që është, gjithashtu, përmbajtja e zbulësës, ishte, në vetvete, i gjithi një dhe i njëjtë. Pavarësisht se figurizimet e zbulësës ishin të shumta, ajo çka ato figurizonin ishte një. Jezui është një; Zoti që e dërgoi atë dhe zbulësa hyjnore me të cilën ai u dërgua ishin secili një, jo shumë. Në çastin që, si objekte të diturisë njerëzore, ato u konceptualizuan dhe u perceptualizuan, u bënë shumë. E njëjta vlen, natyrisht, edhe në rastin e figurizimit të Islamit.

Larmia pluraliste e njerëzve, e aftësive dhe e talenteve të tyre, e nevojave dhe e ëndrrave të tyre, si dhe veçantitë e mjediseve të tyre të shumëllojshme e rrethanave të ndryshme historike prodhuan një numër të madh figurizimesh në të dyja fetë. Në mënyrë të padyshimtë, disa prej tyre ishin, të tjera nuk ishin e të tjera ende janë më shumë a më pak të frymëzuara. Kishte dallime në saktësinë e figurizimit, në saktësinë e konceptualizimit dhe të perceptualizimit dhe drejtpërdrejt në vërtetësinë e përfaqësimit. Kjo është e gjitha tejet e natyrshme. Lindën debate e mosmarrëveshje që vijuan për shekuj dhe vazhdojnë ende në ditët tona. Në rastin e Krishterimit, u bë e qartë se një ndër figurizimet i kapërceu në mendjen e shumicës të gjitha figurizimet. Bashkësia erdhi, kështu, në përfundimin se ishte fjala për një kopje të njëjtë të përmbajtjes së zbuluar. Duke qenë se kjo përmbajtje është e shenjtë dhe është e vërteta, mendimtarët e bashkësisë arsyetuan se të gjitha figurizimet e tjera janë “herezi” për aq sa çdo largim nga e Shenjta është anateme dhe çdo ndryshim prej të Vërtetës është gënjeshtër. Dalëngadalë, por në mënyrë të sigurt, figurizimet “e tjera” u shtypën dhe figurizimi i zgjedhur mbeti si “dogma”, si “e Vërteta katolike”. Në rastin e Islamit, parimet e përgjithshme dhe etike, të zbuluara në Kuran, iu nënshtruan interpretimeve të ndryshme dhe një gamë e gjerë shkollash prodhuan figurizimet e ndryshme të ligjit e të etikës. Sikurse në rastin e Jezuit, jeta e Profetit iu nënshtrua figurizimeve të ndryshme. Në mënyrë që të rriste autoritetin e vet dhe t’i shtonte vlefshmëri besimit të saj, çdo shkollë projektonte mendimin e saj në personin e tij. Konsensusi, më së fundi, eliminoi figurizimet radikale dhe ruajti ato që, sipas gjykimit të bashkësisë, përmbanin gjithçka thelbësore. Më vonë, myslimanët e shenjtëruan këtë figurizim të etërve të tyre, i mbyllën solemnisht dyert e çdo interpretimi krijues sado ortodoks që të ishte dhe, praktikisht, megjithëse jo teorikisht, hermetizuan çdo largim prej asaj që ata e kishin kthyer në kanonike.

Duke qenë konceptualizime dhe perceptualizime njerëzore të realitetit, figurizimet e Islamit e të Krishterimit janë medoemos të ngjyrosura me partikularizmin e kohë-hapësirës. Ndaj edhe është krejt e mundshme që një brez i mëvonshëm të gjejë aspekte të përmbajtjes së shenjtë në figurizimin e vjetër, të errësuar prej kohës apo largësisë; të mendojë se përmbajtja e besuar mund të ketë nevojë të

rizbulohet përsëri brenda saj; se të tjerë breza mund të gjejnë objekte të reja figurizuese që ua shprehin atyre përmbajtjen apo disa pjesë të saj në mënyrë më të gjallë. Sigurisht që kjo është ajo çka ndodhi me Reformimin, i cili solli në zgjimin e vet rigjallërimin, mes shumë të tjerash, të një aspekti të zbulesës hyjnore të Jezuit dhe çliroi energji si të reja, ashtu edhe të fjetura, në shërbim të së shenjtës. Kjo është, po ashtu, ajo çka ndodhi me reformat tejmijane (shekulli i katëmbëdhjetë) dhe vehabite (shekulli i tetëmbëdhjetë) në Islam.

Në një riprezantim apo rizbulim të tillë, a do të ishte e nevojshme që i krishteri dhe myslimani të dilnin jashtë figurizimit të tyre, jashtë të vërtetave të tyre “katolike”? Jo *simpliciter*, sepse nuk bëhet fjalë për ndonjë dënim *a priori* apo tërësor të ndonjë figurizimi. Por ne nuk duhet të harrojmë asnjëherë se, si një pjesë e veprës njerëzore, çdo figurizim ka mundësi të vijë duke u zbehur në përcjelljen e të shenjtës prej tij, jo për arsye se e shenjta ka ndryshuar, por sepse njeriu i ndryshon këndvështrimet e tij. E vërteta, mirësia dhe vlera, Zoti dhe vullneti hyjnor, si të tilla, janë për njeriun kurdoherë të njëjtat, por vullneti i Tij në ndryshimin dhe rrjedhën e situatave të veçanta, në ecurinë e historisë – dhe figurizimi lidhej pikërisht me këtë – duhet të ndryshojë në mënyrë që vullneti hyjnor për njeriun të mbetet kurdoherë i njëjtë. Të vësh në pyetje figurizimin është njëllë si të shtrosh pyetjen e njohur tashmë: Cili është vullneti i Zotit në kontekstin e brezit tonë, të gjendjes sonë historike e, në të vërtetë, në kontekstin e individimit personal? Zbehtësia e figurizimit duhet shmangur me çdo kusht; kuptimet e saj duhet të rizbulohen dhe të rikapet relevanca e saj.

Ka nga ata që argumentojnë se figurizimi nuk mund dhe nuk duhet kurrësi të transcendohet. Disa prej tyre nuk e njohin anën njerëzore të figurizimit. Të tjerë këmbëngulin se mëshira dhe morali mund të rizbulohen vetëm në vetë figurizimin. Të kërkosh relevancën përherë të re të imperativës hyjnore, për ta, do të thotë të lidhësh figurizimin e etërve me situatat e reja të jetës dhe të ekzistencës njerëzore. Fakti se ajo nuk është një alternativë shterpë është i provuar për ta prej lëvizjesh të shumta brenda traditës së krishterë, si dhe prej një numri interpretimesh ligjore të Sheriatit, në traditën islame. Çështja nëse nevojat e sotme mund të përballohen përmes mjetesh të tilla nuk mund të vendoset paraprakisht dhe mund të marrë përgjigje vetëm pasi vetë nevojat të jenë trajtuar dhe të jenë bërë përpjekjet për afrim. Sidoqoftë, në këtë fazë, mund të themi se një shkallë e konsiderueshme e lirisë *vis-à-vis* figurizimit është e nevojshme të sigurojë tolerancën më të madhe të mundshme për çështjet e së tashme në mënyrë që t’u japë zë atyre.

6. Në rrethanat, në të cilat myslimanët e të krishterët e gjejnë veten sot, përparësia u përket çështjeve etike dhe jo atyre teologjike. Nëse dikush do të krahasonte figurizimin kanonik të Krishterimit me atë të Islamit, do të mbetej i tronditur prej dallimit mes dy traditave. Nëse Krishterimi e sheh Biblën si të veshur me autoritetin më të lartë, veçanërisht kur interpretohet me “arsyetim të drejtë” – që do të thotë, në besnikëri ndaj tezave qendrore të figurizimit sipas shkollës protestante, apo në besnikëri ndaj traditës së Kishës, sikurse kuptohet prej autoriteteve të saj të sotme, sipas katolikëve – Islami e sheh Biblën si një regjistrim të fjalës hyjnore, por në të cilin është trazuar dora njerëzore, me përshkrime të shenjta e të pashenjta bashkë. Së dyti, ndërsa Krishterimi e sheh Zotin si shok të njeriut, si një person aq të prekur prej dështimit të njeriut sa që arrin t’i nënshtrohet edhe flijimit për shëlbimin e tij, Islami e sheh Zotin së pari si një Qenie të Drejtë, drejtësia absolute e të Cilit, me gjithë shpërblimin dhe ndëshkimin që i ngarkon njeriut, është jo vetëm një mëshirë e mjaftueshme, por e vetmja mëshirë koherente me natyrën hyjnore. Ndërsa Zoti i Krishterimit *vepron* në shpëtimin e njeriut, Zoti i Islamit *i urdhëron* atij të bëjë atë çka sjell shpëtimin. Së treti, ndërsa Krishterimi e sheh Jezuin si personin e dytë të një Perëndie triun, Islami e sheh atë si profetin njerëzor e të dërguarin e Zotit. Së katërti, ndërsa

Krishterimi i sheh hapësirë-kohën dhe historinë si të pashpresa në paaftësinë për të mishëruar mbretërinë e Zotit, Islami e sheh mbretërinë e Zotit si vërtet të realizueshme e të kuptimtë vetëm brenda hapësirë-kohës dhe historisë. Së pesti, ndërsa Krishterimi e sheh Kishën si trupin e Krishtit, të pajisur me domethënie ontike përgjithmonë e në jetë të jetëve, Islami e sheh bashkësinë e besimit si një instrument të mobilizuar për realizimin e modelit hyjnor për botën, si një mjet, vlera tërësore e të cilit varet nga përmbushja apo jo e kësaj detyre.

Lista nuk është aspak e plotë, por ajo tregon se ndjekja e dialogut në nivel të doktrinës teologjike është e cenueshme prej dallimesh kaq rrënjësore, sa që këtu s'do të mund të pritej asnjë sukses pa një punë paraprake në fusha të tjera. Duke qenë se, në çdolloj mase, është e pamundur për këtë brez myslimanësh e të krishterësh që të përballin njëri-tjetrin me të gjitha anët e ideologjive të tyre njëherësh, është e domosdoshme zgjedhja e një fushe për një nisje të thjeshtë. Përparësia u përket, natyrisht, atyre aspekteve që janë të lidhura drejtpërdrejt me jetët tona, pasi ne i jetojmë ato në një botë që është bërë shumë e vogël e që po zvogëlohet gjithnjë e më tepër. Dialogu myslimano-i krishterë duhet të përpiqet, së pari, të vendosë një të kuptuar të ndërsjellë, në mos një bashkësi të një bindjeje, rreth përgjigjeve myslimane e të krishtera që lidhen me pyetjen themelore etike, “Çfarë duhet të bëj unë?”. Nëse myslimanët e të krishterët mund të mos arrijnë një vlerësim të lehtë për idetë apo për figurizimet e njëri-tjetrit mbi natyrën hyjnore, ata munden, sidoqoftë, të përpiqen të vënë në vend vullnetin e asaj natyre, që ata së bashku besojnë se është një e vetme. Të kërkojnë “udhën e Zotit”, d.m.th., të kuptojnë, të dinë, të kapin rëndësinë e saj në çdo rast, t'i paraprijnë gjykimit të saj për çdo vepër morale – që është kushti paraprak, përmbushja e të cilit mund t'i vërë palët në dialog më pranë të vetëkuptuarit të ndërsjellë. Edhe nëse teoritë mbi natyrën e Zotit, mbi zbulesën e Tij, mbi mbretërinë e Tij dhe mbi planet e Tij për fatin e njeriut ishin për t'u parë si objekte të besimit përtej kritikës, sigurisht që detyrimet etike të njeriut i nënshtrohen një qasjeje racionale. As Krishterimi dhe as Islami nuk kanë si parakusht një hetim kritik të çështjeve etike, me të cilat përballet njeriu në botën e sotme. Afria e këtyre çështjeve me jetën e tij, vetëdija e drejtpërdrejtë se ato çështje ndikojnë si jetën e tij, ashtu edhe të mbarë njerëzimit, e bëjnë të domosdoshëm nisjen e menjëhershme të hetimit dhe caktojnë të drejta të posaçme të kompetencës dhe të juridiksionit ndaj gjykimit personal e bashkësor për këtë çështje. Rëndësia e çështjeve të përfshira në problemet e botës që e vënë nën tryzni njeriun për t'i dhënë shpejt një përgjigje kësaj pyetjeje i siguron hetimit një bazë të gatshme testimi.

Për më tepër, perceptimet etike janë të ndryshme nga ato të ndërgjegjes teorike, në të cilat të gabosh do të thotë të perceptosh jorealën. Dallimi në perceptimin etik është ajo e vëllait që nuk sheh aq shumë, aq larg e aq thellë sa vëllai tjetër. Kjo është një situatë që kërkon për palët e përfshira në të një ndërmjetësim të perceptimit etik. Këtu nuk është fjala për gabim apo mashtrim, pasi çdo perceptim është me vlerë dhe dallimi qëndron në perceptimin pak a shumë të së njëjtës gjë. Nuk është fjala as për një bindje të nënshtruar, as për një fakt premise. Çështja është për një përcaktim e qëndrim të subjektivit perceptues ndaj vlerës që pranohet e ndiqet; dhe në mënyrë që një perceptim i tillë të ekzistojë në vetvete, ai duhet të jetë perceptimi i njeriut, ashtu sikurse edhe që përmbushja e vullnetit të Zotit, d.m.th. morali, të ekzistojë në vetvete, kjo përmbushje duhet të jetë veprimi i tij i lirë dhe imenduar. Në nivel pastërtisht teologjik, kur vepron shtytja për të bërë të tjerët heretikë, toleranca do të thotë ose përfillje përbuzëse e konvertim të po këtij lloji, ose kompromis me të vërtetën. Në perceptimin etik, nga ana tjetër, mosmarrëveshja nuk është kurrsesi për t'u dëbuar a shkishëruar; dhe heretizimishfuqizon vetë qëllimin e vet. Toleranca dhe ndërmjetësimi – të cilat janë saktësisht ato çka u nevojiten nevojave të botës sonë kaq të vogël – janë e vetmja përgjigje. Përpjekjet e tyre dalin, më në fund, gjithmonë të suksesshme; dhe në çdo rast, ato janë, në mendimin e myslimanit, më e mira, sikurse edhe në pikëpamjen e “të krishterit”.

## Temat për dialog

Nëse i hedhim një sy realitetit të sotëm të myslimanëve dhe të të krishterëve, vërejmë qartë tre fakte mbizotëruese:

*Së pari, myslimani dhe i krishteri bashkëkohor e shohin veten sikur qëndrojnë në një gjendje pafajësie.* Çfarëdo që të kenë qenë mendimet dhe qëndrimet e tyre në të shkuarën, që të dyja palët janë në njëmendje se individualizimi i njeriut është i mirë, se jeta e tij si person dhe në shoqëri është e mirë, se natyra dhe kozmosi janë të mira. Për fat të mirë, edhe teologët e krishterë bashkëkohorë i janë ngazëlluar rizbulimit të tyre për gjykimin e krijimit prej Zotit, “se ai ishte i mirë”. [8] Prurja ideologjike e këtij rizbulimi është e jashtëzakonshme. Njeriu ka riaftësuar vetveten në krijim. Ai ka gjetur vendin e vet në të dhe i ka ribërë të njohur vetes fatin e vet si angazhim në udhën e tij të historisë. Ai është, në imazhin e Zotit, e vetmja krijesë me vetëdije e me shpirt, të cilës i ka ardhur urdhri i Zotit dhe mbi të cilën mbështetet vullneti i Zotit në tokë për realizimin në vetvete të atij vullneti ashtu siç është, si një vullnet për një botë moralisht të përsosur. Sigurisht, Zoti mund ta kishte krijuar botën qysh në fillim të përsosur, ose të domosdoshmërisht të përsosshme prej veprimeve të ligjit natyror. Mirëpo ai krijoi këtë botë, “ku ndryshku e mola hanë dhe ku hajdutët thyejnë e vjedhin”, [9] d.m.th., një botë, ku vullneti i Tij, apo vlera, nuk është përmbushur ende, që në përmbushjen e saj prej njeriut në liri, mund të realizohen ato vlera morale që nuk mund të realizoheshin ndryshe. Kështu, bota është e mirë, pavarësisht mospërsosmërisë së saj; dhe njeriu zë në të një ndalesë veçanërisht domethënëse – vërtet kozmike – të urës, përmes së cilës elementet etike të vullnetit hyjnor do të hyjnë në mbretërinë e krijimit. Nuk është për t’u çuditur që një rizbulim i një vrulli të tillë shkakton plot gaz e hare, një ndjenjë vetëbesiminë detyrën e madhe që pret. Të hedhura pas janë manitë e pështira me zvetënimin e lindur, mepadobinë e trashëguar, me rënien e nevojshme dhe me zbrazëtinë cinike të njeriut dhe të botës. Njeriu sotëm pohon jetën e tij dhe botën e tij. Duke njohur detyrat që e presin, si dhe thirrjen nxitëse të urdhëresës së Zotit, ai e pranon fatin e tij plot me gëzim dhe bën përpara me guxim në hapësirë-kohëne dendur, ku atij i takon ta bëjë vullnetin real dhe të vërtetë.

*Së dyti, myslimani dhe i krishteri i sotëm e kuptojnë fort mirë nevojën dhe rëndësinë e njohjes së vullnetit të Zotit, e njohjes së urdhëresës së Tij.* Kjo njohje, ky pranim është thelbi, përmbajtja apo “mishi” i pranimin dhe i njohjes së Zotit nga ana e tyre. “Njohja e urdhrit të Zotit”, “perceptimi etik” dhe “vepra e besimit” janë të konvertueshme në mënyrë të ndërsjellë dhe mund të merren si terma të barasvlershme. Një njohje e tillë është, pa dyshim, kushti i parë; sepse është e pakuptimtë të kërkosh të përmbushësh vullnetin hyjnor në botë pa një njohje paraprake të përmbajtjes së tij, ashtu sikurse është e pakuptimtë të kërkosh të përmbushësh atë çka duhet bërë pa njohjen paraprake të asaj që është e vlefshme. Si do të mundemi të njohim e të pranojmë se çfarë duhet bërë në një situatë të caktuar – e cila mund të jetë një prej një numri të mundshëm zgjedhjesh – pa standardin apo normën, me të cilën realizueshmëria në zgjedhjen e asaj çka duhet bërë të mund të matet e të vlerësohet saktë? Në të vërtetë, nëse do të mundeshim të përfytyronim ndonjëherë një program joaksiologjik veprimi, vepruesi në të nuk do të ishte një subjekt moral, por një makinë që zbaton detyra e urdhra në mënyrë mekanike. Për të qenë sadopak i moralshëm, veprimi duhet të përfshijë një zgjedhje të lirë; dhe kjo është një zgjedhje, në të cilën vetëdija për vlerën apo për *materiel*-in e saj si konkretizimi hapësinor-kohor i saj, luan rolin vendimtar. Sidoqoftë, e gjithë kjo, sado absolutisht e domosdoshme dhe e nevojshme që të mund të jetë njohja dhe pranimi i urdhrit dhe i vullnetit të Zotit, është vetëm një kusht, një *condition sinequa non* për të qenë të sigurt, por megjithatë një kusht. Për ta pohuar në mënyrë filozofike, ky parim është ai i përparësisë së studimit të vlerave ndaj detyrave, i aksiologjisë ndaj deontologjisë. Akti i besimit, i pohimit, i njohjes, i pranimin në heshtje është kushti i parë i përkushtimit, i virtutit dhe i lumturisë. Por mjerë për njeriun nëse ai e ngatërron kushtin e një gjëje me vetë gjënë! Akti i besimit as s’e shfaqëson dhe as s’e bën atë të drejtë. Ai është vetëm një biletë hyrjeje në mbretërinë e përpjekjes dhe të veprimit etik. Ai nuk bën asgjë më shumë, veçse të na lejojë të hyjmë në mbretërinë e jetës së moralshme. Aty, për të përmbushur urdhëresën hyjnore në botën e

mangët për nga vlerat, për t'ia shndërruar faqen e për ta mbushur atë me vlera, qëndrojnë e drejta e posaçme dhe, njëkohësisht, detyra e njeriut.

*Së treti, myslimani apo i krishteri modern pranon se prirja apo misioni moral i misionit të njeriut në këtë botë mbetet ende për t'u përmbushur, për t'u përmbushur prej tij; se masa e përmbushjes së këtij misioni prej tij mbetet masa e vetme e vlerës etike, se në lidhje me këtë mision a prirje të gjithë njerëzit nisin startin e tyre në këtë botë me një "carte blanche", në të cilën nuk regjistrohet asgjë, përveç asaj që secili individ fiton me veprimin apo mosveprimin e vet. Në kryerjen e misionit të tij në hapësirë-kohë, asnjë njeri nuk ka ndonjë përparësi dhe çdo njeri është një rekrut i barabartë me të tjerët, pasi edhe urdhri i njërës e të vetmit Zot është, po ashtu, një për të gjithë njerëzit, pa dallim apo përzgjedhje; dhe drejtësia e Tij është absolute.[10]*

## Dialektika e temave me figurizime

### 1. Njeriu modern dhe gjendja e pafajësisë

Nocioni i mëkatit fillestar, i rënies së njeriut, nga këndvështrimi i realitetit bashkëkohor etik, duket ta ketë lënë pas kuptimplotësinë e tij.

1. Mëkati është, para së gjithash, një kategori morale; nuk është ontologjik. Për njeriun modern, nuk ekziston asgjë e tillë si mëkati i krijimit, i natyrës, i njeriut si i tillë, asnjë mëkat si hyrje në ekzistencë apo në hapësirë-kohë; kjo është, sigurisht, një çvlerë, por nuk është moral dhe, për këtë arsye, nuk është mëkat, as pasojë mëkati.
2. Mëkati moral nuk është i trashëgueshëm. Ai nuk është as i delegueshëm apo i përbashkët, por kurdoherë vetjak, kurdoherë përfshin një zgjedhje të lirë dhe një vepër të paramenduar nga ana e një vepruesi moral në zotërim e ushtrim të plotë të mundësive të veta. Përfshirja e vërtetë, apo "tërheqja" ose "përgatitja", të cilës vepruesi i lirë moral mund t'i nënshtrohet thjesht duke qenë pjesëtar i familjes së tij, i bashkësisë së tij, i grupit të tij fetaro-kulturor, nuk mohohet. Edhe njeriu modern është, po ashtu, i vetëdijshëm se mëkati është një veprim i keq, pasojat ontike të të cilit, materiale apo psikologjike qofshin, ndryshojnë në hapësirë-kohë *ad infinitum*, duke cenuar, në njëfarë mase, qenien dhe jetën e njerëzve të tjerë. Ai është, po ashtu, i vetëdijshëm se pasoja të tilla nuk janë saktësisht morale, për arsye se ato janë ontike, d.m.th., të nevojshme, duke mos pasur të bëjnë me ndonjë zgjedhje nga ana e personit që mund të cenohet. Për më tepër, modernia ka mënjanuar lidhjen deri tani të nevojshme mes ekzistencës dhe anëtarësisë në familje, në bashkësi apo në grupin fetaro-kulturor. Ishte kjo nevojë e rreptë e lidhjes, karakteristike për shoqëritë e lashta, e cila, megjithëse pjesërisht, ka shkaktuar që etërit të përfaqësojnë mëkatin si një kategori të nevojshme dhe universale. Myslimani dhe i krishteri modern nuk e marrin dikë për pjesëtar të një grupi dhe si të nënshtroar ndaj përcaktimeve që

veprojnë në atë grup, por e pranojnë atë si të tillë vetëm pas një vendimi që ai merr për veten e tij. Kjo është veçanërisht e vërtetë për ato shoqëri që kanë arritur një shkallë të lartë të lëvizshmërisë së brendshme, veçanërisht për shoqërinë perëndimore. Por fakti është se e gjithë bota po lëviz në këtë drejtim dhe nuk është e largët dita kur, nga një vështrim i bashkësisë botërore që po formohet rishtas, me universalizimin e edukimit e të arsimit dhe me mbarimin e epokës së veçimit shoqëror, do të jetë relativisht e lehtë të lëvizet nga njëra kulturë në tjetrën.

3. Mëkati nuk është vetëm të vepruarit, qoftë i brendshëm, si në rastin e të vepruarit rreptësisht brenda shpirtit të njeriut duke mos cenuar drejtpërdrejt as trupin e tij e as diçka tjetër jashtë shpirtit, qoftë i jashtëm, si në rastin e të vepruarit në hapësirë duke përfshirë trupin e vet, shpirtrat dhe trupat e të tjerëve apo natyrën. Një i vepruar i tillë është vetëm pasoja hapësinore-kohore e mëkatit. Mëkati është, në radhë të parë, një perceptim. Këtu qëndron pozicioni i tij gjenetik dhe zanafilla e tij, d.m.th., në perceptim. Ndikimi i tij është në qëllim dhe në veprim. Prandaj, ai mund të neutralizohet vetëm në aftësitë e perceptimit dhe zgjidhja e tij duhet të jetë, për këtë arsye, tek edukimi. Është e qartë se shpagimi dhe ndëshkimi janë, në vetvete, të pamjaftueshëm për t'u përballur me mëkatin kurdo që ai të ndodhë. Fakti se edhe falja e mëshirimi janë po kaq të papërshtatshme bëhet i qartë kur marrim parasysh se, duke njohur energjitë etike të mëkatuesit nga hidhërimi prej keqveprimit të vet, fuqia shpirtërore e faljes mund të kurojë vetëm mëkatarin me ndjeshmëri të lartë etike, pasi kjo e shtyn një mëkatar të hidhëruar sinqerisht prej dështimit të vet moral që t'i përgjigjet joshjes prekëse të faljes. Pjesa tjetër – dhe pjesa tjetër është, me siguri, shumica dërrmuese – mbetet e paprekur prej fuqisë së saj, në mos ndihet e nxitur dhe e mbështetur në mëkatshmërinë e vet. Edukimi, nga ana tjetër, i ndihmon nevojës së gjithsecilit. Ai është i gjithësishtëm në zbatimin e vet dhe të gjithë njerëzit mund të përfitojnë prej fryteve të tij. Pa dyshim, ndjesa dhe falja kanë një fuqi të brendshme që vepron mbi të gjitha subjektet e perceptuara duke i shtyrë të rivalizojnë me falësin. Sikurse dashuria, mirësjellja dhe respekti, ajo është “ngjitëse”. Sidoqoftë, ajo është përherë vetjake, veprimi dhe ndikimi i saj janë gjithmonë të çrregullt; ndërsa edukimi i nënshtrohet gjithmonë shqyrtimi, kritikës dhe planifikimit.

4. Vetëm brenda mbretërisë së perceptimit, myslimani dhe i krishteri modern mund të konceptojnë figurizimin e krishterë të nocionit të mëkatit. Nga ky këndvështrim, mëkati është prirja e njeriut drejt keqperceptimit etik. Është një e dhënë empirike, gjithëpranishmëria e së cilës është shumë e rëndë dhe shqetësuese. Megjithatë, ajo nuk është e nevojshme. Prirja e përgjithshme ndaj keqperceptimit etik kundërpeshohet nga prirja për perceptim të saktë etik, që është, të paktën, po aq universale sa edhe e kundërta e vet. Në të vërtetë, në botë ka shumë më tepër vlera seçvlera, shumë më tepër virtyt se mëkat. Nëse, prej natyrës, njeriu bije në gabim në njohjen e tij të etikës, të vlerës, në mënyrë të njëllojtë, po prej natyrës, në mos prej një natyre më të fuqishme, ainxitet të vazhdojë të përpiqet e të mundohet pavarësisht ngurrimit. “Njeriu, prej natyre, dëshironte njohë” të vërtetën, të mirën dhe të keqen (thoshte Aristoteli); dhe “njeriu është i dënuar ta dashurojë të mirën” dhe të ndjekë të vërtetën e të bukurën (thoshte Platoni). Ndërsa shpirti i tij digjet plot etje për vlerën, e kërkon dhe e ndjek atë, “vullneti për të jetuar”, i natyrshëm te njeriu, e mban atë në këmbë dhe “vullneti për të vepruar” e shtyn atë përpara pavarësisht prej pengesave të mëkatit. Është e vërtetë, njeriu prej natyre është i prirur ndaj vetëkënaqësisë morale, por ai është po aq i prirur ndaj jetës së rrezikut. E ndërsa njeriu modern është sigurisht i vendosur përkrah kësaj të fundit, arsyeja jonë na thotë se ne duhet ta nxisim atë gjithnjë e më shumë për arsye se jeta e rrezikut mbart premtimin më të madh. Njeriu mundet të bjerë në gabim dhe sigurisht që do të bjerë në gabim në perceptimin etik, por ai nuk është i pashpresë dhe keqperceptimet e tij nuk janë të papërmirësueshme. E ardhmja e tij, e lumtur a fatkeqe, bie para së gjithash mbi vetë atë.

Nëse kjo është bindëse për të dyja palët, dialogu duhet të bëjë përpara drejt rihënies jetë të figurizimit – duke rihapur çfarëdo të vërtete që është në të. Kështu, ne mund të presim të zbulojmë pikën që pason. Keqperceptimi etik, në të gjitha variantet e tij, është ajo, prej së cilës neve na duhet të ruhem, ajo që duhet të shmangim e të luftojmë te vetvetja, tek të tjerët dhe në mbarë njerëzimin. Në mënyrë të padyshimtë, ne duhet të jemi plotësisht të ndërgjegjshëm për armikun, për taktikat dhe mbrojtjen e tij, për natyrën dhe formimin e tij, nëse dëshirojmë ta luftojmë me sukses. Në mendjen e njerëzve në përgjithësi, një vend shumë të rëndësishëm e zë “armiku”. Një vetëdije e tillë e sinqertë nga ana e etërve të Kishës që i nxiti ata të vënë mëkatin në mishin e njeriut, në pasionet për vlerat më të ulëta të kënaqësisë e të rehatisë, të jetës e të pushtetit, në përmbushjen tepër të nxituar të vlerës, në kapërcimin e stacionit kozmik të njeriut, në krenarinë arrogante se detyra etike e njeriut mbi tokë tashmë është kryer e është përfunduar. Në këtë kuptim, secili është i prekshëm prej mëkatit, pasi çdo njeri ka joshjet e veta, çastet e veta të dobëta kur perceptimi i tij etik errësohet dhe forca e tij morale është e zbehtë dhe e dobët në të vepruar. Të qenit gjithmonë të vetëdijshëm ndaj kësaj natyre njerëzore, d.m.th., të mbajturit e saj vazhdimisht në mendje si një objekt negativ i përpjekjes morale, është meritë e veçantë e theksit që etërit e Kishës vinin te mëkati.

Në ndryshim nga etërit, të krishterët dhe myslimanët modernë nuk mendojnë për mëkatit si telashi prej të cilit nuk kanë asnjë shpresë për të shpëtuar përveçse nëpërmjet veprimit hyjnor jonjerëzor. Edhe nëse, në interes të fitores përfundimtare në përpjekjen morale të njeriut, ne e mbivlerësojmë armikun, fitorja duhet të jetë pa tjetër e mundshme nëse ajo duhet të jetë objektive dhe përpjekja duhet mbështetur pavarësisht nga pengesat e pritshme. Nëse ne do të pranohim se mëkati është i nevojshëm, por do të mbanim në mend, gjithashtu, kuptimin e tij si keqperceptim etik, ne do të kundërshtoheshim prej faktit se njeriu, në të vërtetë, ka perceptuar drejt kur perceptonte zbuluesat e shkuara të Zotit si të vërteta. Kjo mospërputhje nuk mund të shmanget përveçse duke shtuar një tjetër pohim të çuditshëm duke mohuar krejtësisht përgjegjësinë e njeriut për perceptim të vërtetë, që do të thotë, paracaktim për perceptim të drejtë.

Së fundi, dialogu duhet të shkojë drejt një përgjigjeje të qartë për çështjen etike. Nëse ne ruajmë ekuilibrin tonë, do të pranojmë se qëndrimi i drejtë mendor e emocional ndaj mëkatit është që ta ruajmë atë në vetëdije në mënyrë që ta shmangim e ta kapërcejmë atë. Rruga deri aty është dhe duhet të jetë vetëm edukimi, anamneza aksiologjike që shkakton që njeriu të shohë për vetveten, të perceptojë vlerën dhe t'ia ekspozojë vetë karakterin e tij paracaktimit prej saj. Mësuesi, në përgjithësi, qoftë nëna, babai apo të vjehrit, mësuesi përmes konceptesh apo përmes shembujsh, është saktësisht ndihmësi që i ndihmon njeriut të perceptojë drejt dhe kështu, t'i kapërcejë keqperceptimet e mëkatshme. Edukimi është i vetmi *processus* i shpëtimit. Ndaj edhe asnjë ritual uji, ablacionesh apo pagëzimi, fillimi apo konfirmimi, asnjë pranim i simboleve të autoritetit, asnjë rrëfim apo pendim nuk mund ta bëjnë vetë këtë punë për njeriun. Çdo njeri duhet ta bëjë këtë për vete, megjithëse mund të ndihmohet prej atyre që kanë më shumë përvojë; dhe secili mundet.

## *B. Shfajësimi për të thënit apo të bërit mirë*

Duke parë figurizimin e krijuar prej etërve të Kishës, myslimani dhe i krishteri bashkëkohor vërejnë se nocioni i tij i shfajësimit për të thënit apo për të bërit mirë për njeriun që ka pranuar figurizimin nuk shkon me realitetin bashkëkohor. Këtu po radhisim tre vlerësime. Së pari, aty ku keqperceptimi etik ka qenë fakt apo rregull, asnjë pranim a pohim për cilëndo njësi të figurizimit nuk do ta shndërronte keqperceptimin në perceptim. Edhe pranimi i Zotit si i konceptuar në figurizim nuk përbën “biletën e hyrjes” që përmendëm më sipër, *sine qua non*-in e shpëtimit. Ajo që do ta bënte këtë do të ishte përmbajtja e vullnetit hyjnor, e vetë vlerës. Pasi janë vlerat e *materiel*-it vetë dhe jo konceptet dhe teoritë për “Zotin” apo për “vullnetin hyjnor” siç shpallen apo përpunohen prej figurizimit, ato që prekin shpirtin njerëzor, që mund të përmbushen menjëherë pasi të njihen dhe që duhet të njihen në mënyrë që të përmbushen.

Së dyti, edukimi, sikurse e kemi përkufizuar, është një rritje e gjatë dhe vazhdueshme që nuk ka ndarje që të pranojnë përfaqësimin e proceseve të tij si një “përpara” dhe një “pas”. As mbretëria e vlerave (vullneti i Zotit) nuk është e ndarë në dy pjesë në mënyrë të tillë që vetëm pranimi i njëjës, më shumë sesa i tjetrës, mund të thuhet se përbën apo nis të jetuarit etik. Perceptimi i vërtetë, në këtë mënyrë, si dhe përmbushja e sinqertë e vlerës, është te fëmija njëlloj si edhe tek i rrituri i pjekur, megjithëse

objektet (vlerat dhe lidhjet e tyre) e dukshme mund t'u përkasin radhëve të ndryshme në renditje. Shpëtimi apo, mbase më mirë, një sasi e tij mund të jetë vepra e “besimtarit” të cilësdo feje sikurse edhe e “të pabesit” – *gojimit* apo *barbarit* të cilitdo besimi për sa i përket figurizimit me të cilin ata pajtohen. Prandaj fëmija duhet të “shfajësohet” po aq sa i rrituri, “mëkatari” po aq sa “i shpëtuar”, po qe se pranojmë se ai percepton atë që aftësitë e tij ende të pazhvilluara apo të zhvilluara pak mund t'i mundësojnë të perceptojë. Perceptimi i vlerës është një proces rritjeje i vazhdueshëm. Ai nuk pranon ndonjë çast shfajësimi përpara të cilit nuk kishte rritje aspak dhe pastaj, me urdhër hyjnor, ajo erdhi e u shfaq.

Së treti, perceptimi i vlerës së vërtetë është vetëm fillimi i procesit të arritjes së lumtur. Përtej tij ende shtrihet pjesa më e gjatë dhe më e vështirë e rrugës, përmbushja e hapësirë-kohës së asaj që është perceptuar në mënyrë të saktë.

Një tjetër mënyrë e pranimi është konvertimi. Ai mbështetet në një hapje të re të mendjes e të zemrës ndaj fuqisë përcaktuese të hyjnore, të vlerës. Ai është gjendja e përmbushjes së urdhëresës së parë e fort të admirueshme të Jezuit, që do të thotë, të duash Zotin me gjithë zemër, me gjithë mend e me gjithë forcë.[11] Ky është, sigurisht, një shndërrim rrënjësor, pasi ai kushtëzon një gatishmëri të paramenduar për të kërkuar të mirën dhe për t'iu nënshtruar përcaktimit të saj dhe jo të së keqes. Sidoqoftë, në hapin e parë të besimit ai duhet të qëndrojë nën aktin e pranimi si perceptim vlere. Gjithë ajo çka ai pranon është vlera e nënshtrimit ndaj vlerës që është, gjithashtu, një parakusht, por më themelor, më thelbësor sesa i pari. Ai mund t'i referohet, gjithashtu, një qëndrimi që vjen pas perceptimit të së tërës apo një pjese të madhe të mbretërisë së vlerës. Në këtë rast, ka një domethënie shumë të madhe nëse e trajtojmë dukurinë etike si *medoemos* të ndarë në perceptim e veprim, si faza të ndara e të njëpasnjëshme, mes të cilave mund të ndërhyjnë djalli dhe joshjet e tij. Kjo pikëpamje qëndron mbi pohimin e pabazë se perceptimi etik është formalist dhe, kështu, diskursiv e intelektual (“arsyeja praktike” e Kantit [1724-1804] që përpiket të nënshtrorë e të disiplinojë *Willkur*-in). Ndërtimi i perceptimit etik si institucion emocional *a priori* (Scheler [1874-1928], Hartmann) ka risjellë unitetin e dukurisë etike si perceptim e veprim në të njëjtën kohë dhe ka provuar edhe një herë si të vërtetë formulën sokratike “dija=virtyt”.

Ka, sidoqoftë, edhe një tjetër ndjesi, të pranuar e të mirëtheksuar prej figurizimit të Krishterimit, në të cilën besimi dhe pohimi i këtij besimi mund të përbëjë një arritje të vërtetë. Kjo është ndjesia, në të cilin pohimi i besimit, d.m.th., bindja e subjektit se ai është tani i pajtuar me Zotin dhe i pranuar prej bashkësisë, nënkupton çlirimin e energjive etike për përpjekje e sakrifica nga ana e tij për çështjen e Zotit. Duke qenë se gjendja e mëkatit përkufizohet si gjendja e padëshirueshme e qenies dhe besimi është vetëdija për këtë padëshirueshmëri në të gjitha nivelet, pohimi e pranimi solemn i besimit bëhet vendimi për të mos u rikthyer në atë çka deri më tash, me të drejtë, është perceptuar si e padëshirueshme. Duke e shtjelluar çështjen nga ana psikologjike, sigurimi i pranimi prej Zotit dhe prej bashkësisë për këtë vendim si diçka serioze e domethënëse ka ndikimin e mirë të largimit të gjithçkaje që keqinterpretimi i fiksitetit mund të ketë zhvilluar te subjekti moral dhe mund të çlirojë energjitë e tij kundrejt përmbushjes së vlerës, *njëlloj sikur* një faqe e re të jetë çelur në librin e tij të ri të jetës. Megjithëse duhet të mbetet thjesht si një “*njëlloj sikur*”, ky përbën një çast të fuqishëm nga ana psikologjike. Te një njeri me natyrë të ndjeshme në aspektin etik, vetëdija për mëkatin mund të shkojë deri në zhgënjim e tërheqje prej vendosmërisë së tij për të mirën, prej vullnetit të tij për perceptim të drejtë e për veprim të drejtë. Te një njeri i tillë, dukuritë e pendesës, të rrëfimit, të pajtimit dhe të pranimi jo vetëm që mund të çlirojnë energji të ndrydhura, por mund të krijojnë energji të reja dhe t'i orientojnë ato drejt të mirës, për tek e cila ata mund të rendin, më pas, me valë të madhe. Por, sikurse

kemi thënë më sipër në lidhje me ndikimin psikologjik të shpëtimit mbi subjektin, ne duhet të mbajmë mend se reagime dhe ndikime të tilla janë privilegj i të paktëve, ashtu sikurse edhe mëkati i madh u përket të paktëve. Ndërsa shumica mbetet po aq pak e vendosur ndaj njëres sa edhe ndaj tjetres. Në masën mediokre që shumica mund të ketë ose shkakun (mëkatin) ose ndikimin (shfajësimin), përparësia e pranimit dhe e pohimit të besimit duhet, detyrimisht, të jetë po aq mediokre.

Ekziston, për këtë arsye, një ndjesi vërtet unike, në të cilën akti i besimit mbart një marrëdhënie ontike mes njeriut dhe kozmosit, që është aftësia e tij për të ngjallur në fijet psikike të subjektit vendosmëri të reja dhe kështu, të nxjerrë në pah një vrull të ri pasi ai i mënjanon lidhjet shkakore nga rruga që ato do të kishin marrë nëse këto përcaktuese të reja nuk do të kishin dalë në skenë. “Plusi” i vendosmërisë është po aq real nga ana ontike sa çdo vendosmëri natyrore, pasi që të dyja prodhojnë njëlloj të njëjtin rrjedhim, që do të thotë, shmangien e fijeve shkakore në përfundime të ndryshme nga ato që do të kishin mbërritur në kushte të tjera. Por ne duhet të ruhem ndaj ngatërimit të natyrës së këtij “plusi”. Ai nuk është, sigurisht, një *justificati*, një e vepruar drejt, pasi, duke folur ontologjikisht, shmangia e fijeve shkakore që përbën veprat morale nuk ka ndodhur ende, megjithëse është bërë një mundësi reale. Ajo nuk është as një deklaram thjesht në kuptimin e ligjshëm, duke pasur parasysh që i njëjti person mbetet po i njëjtë, shkallët e drejtësisë që e deklaruan atë të mëkatshëm sapo janë vënë në anën e tij prej faktit të pohimit të tij solemn. Kjo, në mënyrë të fjalëpërfjalshme, do të ishte një rast “mashtrimi”. Së fundi, nuk është justifikim një vlerësim i të mëkatshmit si i pafajshëm, nëse flasim në këndvështrimin etik, pasi kjo nuk është as një kategori e mendimit të Zotit, as një kategori e veprave të njeriut që i përkasin historisë dhe e bëra nuk mundet kurrë të zhbëhet. Kjo është vetëm një çlirim psikik të mëkatari i shfajësuar, vlera e vërtetë e të cilit nuk është e brendshme, por e prejardhur prej atyre vlerave që energjitë e çliruara rishtas munden, apo mbase nuk munden, të përmbushen.

### C. Shëlbimi si fakt i kryer ontik

Së treti, duke parë figurizimet e etërve të Kishës, myslimani e i krishteri modern pranojnë se shëlbimi nuk është një *fait accompli* duke qenë se mbushja e hapësirë-kohës me vlerë të përmbushur nuk është kryer ende, por duhet, sidoqoftë, të kryhet prej njeriut; se janë veprat e njeriut, bërja realitet prej tij e vullnetit hyjnor mbi tokë ashtu siç është në qiell ajo çka përbën shëlbim. Sikur shëlbimi të ishte një fakt i kryer në këtë kuptim, d.m.th., sikur të ishte një punë a detyrë etike e njeriut kundrejt Zotit, e kryer dhe e mbaruar, statusi i tij kozmik dhe, kështu, dinjiteti i tij, do të ishte i ulët. Në këtë rast, vetë morali dështon e përdhohet. I vetmi moral që mund të rrjedhë prej konceptit të shpëtimit si diçka e mbaruar (*fait accompli*) ia rrëmben jetës dhe përpjekjes së njeriut rëndësinë, seriozitetin dhe kuptimin e saj. Është e vërtetë se njeriu tashmë i shpëtuar nuk është i lirë të jetojë çdo jetë që të dëshirojë dhe duhet të jetojë si një njeri, tek i cili Zoti ka përmbushur shpëtimin. Një njeri i tillë, për këtë arsye, do t'i nënshtrohet detyrimit të mirënjohjes për shpëtimin e kryer. Duke mos e nënvlerësuar aspak rendin e vlerës etike të mirënjohjes, myslimani dhe i krishteri modern, çfarëdo etike, në të cilën mirënjohja është guri vendimtar i qoshes, e shohin si të papërshtatshme për të përballur hapësirë-kohën, për të drejtuar kredhjen e vetvetes në mes të ekzistencës së ngarkuar me tragjedi, për të drejtuar përpjekjet e njeriut për shndërrim të gjithësisë në një univers që përmbush plotësisht vullnetin e Zotit. Duke folur historikisht, si dhe në figurizimet e Krishterimit e të Islamit, etika e mirënjohjes që ka dalë prej nocionit

të shëlbimit si një *fait accompli* e ka zhvlerësuar hapësirë-kohën si një e huaj e pavend e jodomethënëse, fundi i së cilës është pritur me padurim. Në këndvështrimin e një etike të tillë, boshti i jetës dhe i ekzistencës ka shkarë qartësisht jashtë hapësirë-kohës, që nuk bëhet më “trupi” dhe fushëveprimi, në të cilin vullneti i Zotit lutet vazhdimisht të bëhet e duhet bërë. Kjo e gjitha i shtohet kryelartësisë dhe vetëkënaqësisë që prodhon ngritja e pretendimit të së drejtës për parajsën. Nëse, nga ana tjetër, shëlbimi kujtohet – dhe pohohet – të jetë kryerja e detyrës kozmike të njeriut, përmbushja e vlerës në hapësirë-kohë, atëherë hamendësimi i shëlbimit si të ishte shpëtim i kryer duhet të jetë mëkati më i madh.

Vlerësimi nuk duhet të na verbojë ndaj faktit, i lënë të kuptohet më lart, se shëlbimi arrin me të vërtetë një përmbushje ontikisht reale: do të thotë, çlirimin e energjive dhe zbrujtjen e përcaktuesve që ndryshe nuk do të bëheshin realë, si dhe bërja realitet e qëllimeve që ndryshojnë prej atyre ku do të kishin çuar përcaktuesit dhe energjitë e papërforuara. Por “plusi” i përcaktimit, energjitë e ndrydhura, të çliruara prej aktit shëlbues të besimit, nuk janë të shtrënguara të prodhojnë ndonjë përfundim të dhënë. Si rregull, ato do të shkojnë për të përforuara ato zbatime të energjive, apo ato lidhje shkakore, në të cilat subjekti moral ka punuar tashmë; dhe akti i besimit parakupton se ajo që është shquar është e vërteta, mirësia dhe bukuria e pastër. Po përdorimi i energjisë së re në kërkim të asaj që është shquar drejt nuk është i nevojshëm. Kjo është arsyeja se pse mëkati është i mundur edhe pas shëlbimit – fakt ky që figurizimi që e kupton shëlbimin si të kryer prej prirjes etike të njeriut nuk mund ta njohë apo ta pohojë atë përveçse përmes jokonsekuencës së paradoksit. Kështu, kërkohet pak më shumë se shëlbim në kuptimin e faljes dhe të çlirimit të energjive etike për të arritur shpëtimin në kuptimin e lumturisë etike, të përmbushjes së vlerës në hapësirë-kohë, të ndërrimit të fijeve të tij drejt përmbushjes së vlerës, të shkaktimit të *matériaux* të vlerës dhe të mbushjes së botës me të.

Duke na dhënë, kështu, nocionet e shfajësimit dhe të shëlbimit, figurizimet kanonike na sigurojnë thjesht një hyrje në shpëtimin etik. Këto nocione sigurojnë një kurë për ata që e kanë të nevojshme atë dhe ata janë dy llojesh: personi hipersensitiv, ndërgjegjja e të cilit për shkeljet dhe keqperceptimet etike të së shkuarës e kanë ndaluar atë prej përsëritjes; dhe personi hipokondriak, që gjen strehë në gjendjen e tij të keqe aq fuqishëm e aq gjatë, saqë e harron se ka një detyrë për të kryer, sado e keqe të ketë qenë e shkuara, dhe se duke u ankuar e duke u qarë nuk arrihet në kryerjen e kësaj detyre. Njëlloj si njeriu që ka qenë aq i sëmurë, saqë ka humbur ndjesinë e jetës e mund të të mendojë vetëm për vdekjen dhe që do të jetonte një jetë sipërfaqësore nëse do t’i nënshtrohej ndonjë kure të papritur, po kështu, hipokondriaku, përmes shëlbimit, me vështirësi do të bënte ndonjë përpjekje morale apo do të dinte se për çfarë do ta bënte përpjekjen morale, pasi vizioni i tij etik është shformuar prej sëmundjes së gjatë. Një njeri i tillë nuk do ta rimarrë dot veten nga ngjarja e kurimit, e shëlbimit të tij. Ai nuk do të kalojë kurrë në gjendjen e shëndoshë, në vetëpërmbytjen e në seriozitetin e përballjes së hapësirë-kohës me nevojën e tij për t’u qarë për Zotin, për vlerën.

Të dy këta tipa janë të rrallë. Njerëzimi nuk përbëhet as prej çiltërsisë etike dhe heronjve, as prej hipokondriakëve. Për shumicën e njerëzve, shëlbimi mbetet një rast domethëniesje të pritshme vetëm për aq kohë sa ai është perceptimi i asaj që duhet të jetë dhe, në këtë cilësi, ai është një hyrje e vërtetë në rrugën etike, një hyrje në lumturinë e vërtetë. Sado i vlefshëm e i domosdoshëm që është, ai nuk përbën meritë shëruese dhe ata që e kanë arritur atë kanë arritur vetëm fillimin. Ata nuk janë të zgjedhur në asnjë kuptim dhe as shpëtimi i tyre nuk është i garantuar. Ajo çka ata arrijnë është jo vetëm e mundshme, por edhe e vërtetë për çdo njeri; të gjithë njerëzit duhet të vijnë tek ajo herët a vonë prej natyre, sapo ata nisin të jetojnë me vetëdije nën hallet njerëzore të të dëshiruarit të dijes dhe të të dashuruarit të së mirës. Shëlbimi nuk siguron truall për një “zgjedhje” të re, për një partikularizëm

të ri dhe për një ekskluzivizëm të ri, por, në të vetmin kuptim të arsyeshëm, që do të thotë në vlerë-perceptim e në vlerë-përmbushje, ai është vërtet i gjithësishtëm aty ku ai shpreh mënyra të të jetuarit etik që janë të vërteta për të gjitha qeniet njerëzore. Shpëtimi etik, nga ana tjetër, është një arritje në vazhdimësi, e hapur për të gjithë njerëzit që nga lindja; dhe ajo gjykohet e matet në shkallën e një drejtësie absolute që nuk njih as alternativë e as lëshim ndaj parimit “Më i miri mes jush është ai që është më i drejti”, pasi “kushdo që bën mirë në masën e një atomi, do ta shohë atë më pas dhe kushdo që bën keq në masën e një atomi do ta shohë atë, gjithashtu, më pas”. [12]

## Perspektiva

Ky qe një shembull dialogu mes Islamit dhe Krishterimit. Ai e ka ancoruar vetveten në një realitet të përbashkët dhe ka paguar haraçin që u detyrohet figurizimeve kanonike. Përtej këtyre të fundit, sidoqoftë, ai ka bërë përpara drejt rindërtimit të mendimit fetar në mënyrë të vazhdueshme me vetë përvojën e tij të realitetit dhe pa shkelur asnjëherë prej kushteve të nevojshme të dialogut. Sado të rënda të kenë qenë rrjedhimet mbi figurizimet islame dhe të krishtera, ato mund të mëtohen e të mbrohen prej të krishterit modern si një vazhdim i të njëjtës besnikërie ndaj Jezuit që prodhoi figurizimin e krishterë dhe *mutatis mutandis* në rastin e myslimanit modern. E reja është se në pohimin e tyre të krishterit i bashkohet myslimani dhe bashkimi i tyre do të hapë në mënyrë të padyshimtë vështrimet e pakufizuara të ideve të përbashkëta fetare e morale për kërkim të mëtejshëm. Për sa i përket asaj nëse i krishteri ka të ngjarë të hyjë në dialog dhe të ndjekë këtë udhë që në brezin tonë, jam pesimist.

### A. Kisha Katolike

Nga ana katolike, mund të marrim protokollin e Vatikanit II jo vetëm si shembull përfaqësues, por edhe si përcaktues të së ardhmes të paktën për këtë brez. Për sa u përket çështjeve të nisura nga dialogu paraprirës, Krishterimi katolik nuk është dëgjuar ende. Me sa di unë, Vatikani II as që është përpjekur t'i diskutojë këto çështje, aq më tepër t'i riparaqesë ato si objekte të një dialogu kritik të krishterë-mysliman. Ai nuk i quan më jo të krishterët me emërtime negative, por kjo ndihmesë është tejet modeste. Njeriu modern i merr për të padiskutueshme e të sigurta kushtet paraprake të mirësjelljes, të njerëzisë e të respektit të ndërsjellë dhe nuk preket nga ndonjë ekstazë admirimi thjesht prej një pohimi apo mbrojtjeje të tyre. Për sa i përket myslimanit, një mbrojtje e tillë atij i duket e vonuar me katërbëdhjetë shekuj. [13]

Në thelb, Vatikani II la shumë për të dëshiruar në atë çka është shumë më e rëndësishme. Krahas të bashkuarit të myslimanëve me ndjekësit e përkushtuar të feve më arkaike, shprehja “plani i shpëtimit

përfshin, gjithashtu, ata që pranojnë Krijuesin... myslimanët... [dhe] ata që në hije e imazhe kërkojnë Zotin e panjohur” – thjesht i përfshin të gjithë nën thirrjen e Zotit.[14] Gjithësishtëmëria e thirrjes nuk është një universalitet real, por një zero-universalitet dhe kështu, ai nuk prodhon aspak universalizmin e dëshiruar. Nëse Zoti i thërret të gjithë njerëzit, kjo bëhet pa thënë se këtu përfshihen edhe myslimanët. T’i përjashtosh ata është njëllëj si t’i numërosh ata mes të tjerësh. Nëse kjo përbën një përparim ndaj qëndrimit të shkuar, kur myslimanët shiheshin si nënjëzëzorë, ky është një përparim që bije erë pikërisht për arsye të kësaj lidhjeje. Për më tepër, i njëjti dokument ka theksuar se të përkushtuarit ndër ata që “nuk e njohin ungjillin e Krishtit apo Kishën e Tij”, vetëm ata mund “të arrijnë në shpëtimin e përjetshëm”, që veprojnë kështu “jo përmes fajit të vet”. [15] Myslimani që ka qenë tri herë i krishterë, në këtë mënyrë, është përjashtuar. Gjykimi – “çfarëdo hyjnie a të vërtete të gjendet mes tyre shihet prej Kishës si një përgatitje për Ungjillin” [16] – mund të jetë po aq e vjetër e klasike sa Eusebi (c. 264-340), të cilit teksti i referohet me krenari. Përrulëse? Vërtet! A shohim dot përparim në majën ku Krishterimi qëndron si prototipi i fesë dhe fetë e tjera si përfrime ngurruese? Po; por le të njihemi me shpjegimin e kësaj larmie fetare dhe të këtyre vlerësimeve të papërkryera jashtë Krishterimit! “Shpesh, njerëzit, të mashtruar prej të Ligut, janë zënë prej arsyesimesh të rreme e kanë këmbyer të vërtetën e Zotit me një gënjeshtër, duke i shërbyer krijesës dhe jo Krijuesit”! [17] Jo të krishterët as që e njohin Zotin; as i shërbejnë Atij! Kjo është krejtësisht në mospërputhje me shekullin e njëzetë. Përmendja me emër nuk do të mjaftojë. Është e habitshme se pavarësisht këtij respekti të paktë për ata që nuk janë të krishterë, Vatikani II është në njëmendje me kërkesën time për mirëkuptim e bashkëpunim të ndërsjellë në nivel etik, “për të krijuar çështje të përbashkët... në të mirë të mbarë njerëzimit... për të ruajtur e ushqyer drejtësinë shoqërore, vlerat morale, paqen dhe lirinë”. [18] Si një mysliman që ka qenë tri herë i krishterë, unë e përshëndes zgjatjen e dorës ndaj meje me shpresën se etika ime e Predikimit në Mal mund të jetë ngjithëse.

## B. Protestantët

Ndryshe nga rasti i katolikëve, asnjë deklarami nuk mund t’i vishet autoritet vendimtar në rastin e protestantëve. Qëndrimi i tyre do të duhet të merret me mend prej shkrimeve të atyre që e shohin veten si mendimtarët shpirtërorë të bashkësisë së tyre. Kështu, unë mendoj të mos bëjmë më shumë sesa të shqyrtojmë në lidhje me këtë çështje mendimin e një mendimtari, për të cilin shumë protestantë ka të ngjarë të jenë në njëmendje se qëndron në krye të teologjisë së krishterë. Ai është i ndjeri Paul Tillich (Paul Tillich).

Në veprën e tij “Krishterimi dhe takimi me fetë e botës”, Tilihu hedh poshtë qasjen ortodokse të re, që kundërshton edhe pranimin e ekzistencës së një problemi të tillë si qëndrimi ndaj feve të njeriut për Krishterimin. [19] Ai kritikon shpjegimin përparues të feve të botës dhe kundërshton argumentet në qarkullim të atyre teologëve që, duke e pranuar Krishterimin si *typos*-i i fesë, i masin fetë e njeriut me kutin e krishterë. [20] Ai flet për një gjithësishtëmëri origjinale të Kishës së hershme duke kuptuar me të pranimin nga ana e Krishterimit të elementeve nga fetë e tjera dhe nënshtrimin e tyre ndaj idesë partikulariste të Jezuit si Krisht.

Megjithëse e lavdërueshme, kjo ide është vështirësisht e përshtatshme për të trajtuar çështjen e

ballafaqimit ndërftar.[21] Problemi nuk qëndron tek miratimi apo pranimi i asaj që përkon apo që mund të bëhet të përkojë me ne, por tek ajo se çfarë duhet bërë me atë që na kundërshton ne, me atë që qëndron në anën e kundërt me ne. Në lidhje me këtë çështje, Tilihu këshillon mundësinë e autokritikës në dritën e dallimit mes feve të tjera. Ai, me të drejtë, e titulloi leksionin e tij përfundues me titullin “Krishtërimi në gjykim të vetvetes në dritën e ballafaqimeve të tij me fetë e botës”. Titull më premtues së ky nuk mund të gjendet. Por përpara se t’i lejojë lexuesit të tij që të ngazëlletet, Tilihu i jep fund gjithë zotimit, sikurse e përkufizon ai bazën e çdo vetëgjykimi të ardhshëm të Krishterimit. “Ka vetëm një pikë”, thotë ai, “prej nga mund të nxirren kriteret dhe vetëm një rrugë për t’iu qasur kësaj pike. Pika është ngjarja në të cilën mbështetet Krishterimi dhe rruga është pjesëmarrja në fuqinë e vazhdueshme shpirtërore të kësaj ngjarjeje, që është shfaqja dhe pranimi i Jezuit të Nazaretit si Krishti, një simbol që ngrihet për vetëshfaqjen vendimtare në historinë njerëzore të burimit dhe të qëllimit të të gjithë qenies”. [22] Është e dukshme se baza nuk është Zoti, as vullneti i Zotit, por figurizimi i krishterë për Zotin. Mirëpo besnikëria ndaj figurizimit prodhon fusnota e komente dhe jo njohje; dhe Krishterimi, nëse mbështetet mbi një parim të tillë, nuk do të mësojë gjë prej gjëje.

Këtu Tilihu ka dështuar në parimin tonë të pestë metodologjik, që do të thotë, liri *vis-à-vis* figurizimit kanonik. Duket sikur Tilihu, pavarësisht nga thellësia dhe gjerësia e vizionit të tij, po i thotë myslimanit: duke pranuar se Koncili i Nikesë përbëhej prej Zotit si kryetar, prej engjëjve e profetëve të Tij si anëtarë dhe se ai e vendosi atë që vendosi njëzëri dhe nën shprehjen e urdhëresës hyjnore për gjithë përjetësinë, ç’dobi mund të na sillni ju apo ndonjë fe tjetër? Kundërshtimi mysliman është se nëse do të ketë dialog, ai duhet të nisë pikërisht këtu, në Koncilin e Nikesë, duke pranuar se Këshilli është ende i hapur e në diskutim. Duke qenë i përbërë si prej njerëzish me motive të shenjta, ashtu edhe prej të tjerësh me motive të mëkatshme dhe duke qenë i kryesuar prej një perandori pagan të interesuar për unitetin politik të Perandorisë më shumë sesa për të vërtetën, Koncili është ose i mbyllur e kështu, mbart vetëm një vlerë didaktike për njeriun e sotëm, ose është i hapur dhe njeriu i sotëm mund të marrë pjesë në të si një anëtar përbërës.[23] Pikërisht në Nike nisi formalisht çarja e Krishterimit në lindor e perëndimor, jo në kuptimin që zakonisht u bashkëngjitet këtyre dy termave për të shprehur Kishiën Katolike të Romës dhe Kishën Ortodokse Greke, apo Ksihat e Perëndimit si të dallueshme prej atyre të Lindjes, por në kuptimin e vjetër të një Krishterimi semit të të ashtuquajturave kisha “heretike” të Lindjes dhe të një Krishterimit të figurizuar përmes termash të siguruar nga vetëdija helenistike. Vetëm në “Nike” mund të rinisë dialogu me Islamin, trashëgues të Krishterimit lindor që u cilësua si heretik në Nike.

Në leksionin e fundit të karrierës së tij, “Domethënia e historisë së feve për teologun sistematik”, [24] Tilihu nuk shkon përtej qëndrimit të sipërpërmendur. Ai e quan “Feja e Shpirtit Konkret” *telos*-in apo “qëllimin e brendshëm”, që historia e feve “ka për të arritur”. Ky është i përbërë prej tri elementesh: “baza kungimore” që është “përvoja... e gjithësishtme e të Shenjtës brenda të fundmes”; “lëvizja kritike kundër demonizimit të kungimores”; dhe “duhet-të-jetë... elementi etik apo profetik [që] bëhet moralist dhe së fundi shekullar” pa dy të tjerët.[25] Vështirë të mos dallohet paraqitja famullore e Krishterimit perëndimor në këtë skemë, ku elementi i parë është ngjarja e Jezuit, i dyti Reformacioni dhe i treti humanizmi moralist shekullar i kohëve moderne. Veç kësaj, na duhet të mos e vëmë re mungesën e informacionit nga ana e Tilihut, të paktën në lidhje me Islamin, që është e dukshme në përgjithësimin e tij se “baza e gjithësishtme fetare është përvoja e të Shenjtës brenda të fundmes”. [26]

Pasi i përkufizon këto elemente, Tilihu thotë, më pas, se ata janë kurdoherë në luftë kundër njëri-tjetrit; por kur janë të njësuar brenda Fesë së Shpirtit Konkret, ata luftojnë si një tërësi organike kundër sundimit të secilës.[27] “Kairoi” apo “çastet... në të cilat Feja e Shpirtit Konkret është bërë realitet në

mënyrë të copëzuar mund të ndodhin aty këtu”. [28] Por “e gjithë historia e feve” është “një luftë për Fenë e Shpirtit Konkret, një luftë e Zotit kundër fesë brenda fesë”. [29] Në këtë përpjekje të vazhdueshme botërore të Zotit kundër forcave djallëzore, “fitorja vendimtare” ishte “shfaqja e Jezuit si Krishti”. [30] “Kriteri” i fitores apo i pranisë së Fesë së Shpirtit Konkret është “ngjarja e kryqit. Ajo që ndodhi atje në një mënyrë simbolike, që na jep neve kriterin, ndodh, gjithashtu, në mënyrë të copëzuar në vende të tjera, në çaste të tjera, ka ndodhur e do të ndodhë megjithëse historikisht apo empirikisht e palidhur me kryqin”. [31] Tilihu këshillon, madje, ripërdorimin e simbolit “Christus Victor” në këtë vështrim të historisë së feve. [32] Nga e dimë ne se ajo që ndodhi në *kairos*-in e Muhamedit apo të Reformacionit ishte “një ngjarje e copëzuar e kryqit” përveç nëse pohohet se të gjitha çastet fetare janë *katroi* i po kësaj? Po nëse kjo pohohet paraprakisht, ç’të re ka sjellë kushti paraprak më i vogël? Është e dukshme se kjo është e njëjta logjikë në formë rrethi të mbyllur që Tilihu e ka kritikuar tek Ernst Trëlç (Ernst Troeltsch) dhe Rudolf Oto (Rudolph Otto), sado të maskuara të jenë fjalët e përdorura.

“Fjala e fundit” e Tilihut është përgjigjja e tij ndaj pyetjes për kuptimin e historisë së feve “rreth fesë për të cilën njeriu bëhet teolog”. “Teologjia”, pretendonte ai, “mbetet e rrënjësuar në bazën e saj të përvojës. Pa këtë, asnjë teologji nuk është e mundur”. Kështu, në besnikëri ndaj figurizimit kanonik, Tilihu kundërshtonte më këmbëngulje të njëjta si fetare çdo vetëdije të palidhur me kungata. I zënë ngushtë prej kufizimit që i kishte imponuar vetes në lidhje me përvojën e figurizimit të krishterë, teologut të krishterë i duhet të kalojë pjesën e mbetur të kohës “[duke] formuluar përvojat themelore që janë gjithësisht të vlefshme [*sic*, përvoja e të shenjtës në të fundmen është gjithçka përveçse e gjithësishtme] në pohime gjithësisht të vlefshme”. [33]

Si mundet një përpjekje e tillë të shohë në fetë e njeriut asgjë më shumë sesa përmbushje të copëzuara të përvojës së krishterë? A mund të thuhet se një qëndrim i tillë e aftëson të krishterë të kuptojë besimet e tjera të njerëzve të tjerë, pa bërë fjalë, pastaj, për të prodhuar një dialog të frytshëm me njerëzit e besimeve të tjera?

Sa për teologjinë e tij sistematike, faqet e saj shkojnë në drejtim të kundërt me secilin prej mendimeve të thelluara etike që ne i kemi njohur njeriut modern. Dikush mund të arrijë në përfundimin se nëse Tilihu do të ishte gjallë, ai nuk do ta kishte çuar dialogun asnjë hap përpara. Megjithatë, çuditërisht, ky përfundim nuk është i vërtetë. Pak para se të vdiste, ai lexoi në këtë tekst pjesët e titulluara “Metodologjia e dialogut”, “Temat për dialog” dhe “Dialektika e temave me figurizimet” dhe shkroi në një letër për autorin: “Unë... e lexova dorëshkrimin tuaj dhe mendoj se është një bazë e shkëlqyer për çfarëdo diskutimi mes Krishterimit dhe Islamit. Ju i tregoni pikat e dallimit me qartësi e kthjelltësi të madhe. Jo për t’i lënë ato aty ku janë, por të tre treguar se pas figurizimeve të ndryshme gjendet, veçanërisht në çastin e tashëm, një bazë e përbashkët dhe një nevojë e ngutshme e përbashkët. Unë besoj se me këtë parakuptim në mendje, një diskutim do të mund të ishte shumë i frytshëm.”

Kjo qe një e papritur që më rikthen optimizmin e humbur.

Perktheu: Edvin Cami

[1] "Islam and the West: The Making of an Image" (Edinburgh: The University Press, 1960 [revised edition, Oxford: Oneworld, 1993]; "Islam, Europe and Empire" (Edinburgh: The University Press, 1966).

[2] Kushdo që e shqyrton atë histori, duhet të marrë parasysh faktet e mëposhtme:

Misionarët e parë që bota islame dërgoi në botën e krishterë u gjendën përballë shpatave të zhveshura dhe u masakruan në Dhat el-Talh në vitin 629 e.s.. Sidoqoftë, që nga ai çast, një pjesë e botës së krishterë, që mund të quhet "Krishterimi semit", mirëpriti myslimanët, u siguroi atyre mbrojtje, i dëgjoi ata dhe u kthye në fenë e tyre ose, thjesht, i toleroi ata. Këta të krishterë ishin, në pjesën më të madhe, arabë apo semitë, megjithëse jo medoemos arabishtfolës, dhe një numër i konsiderueshëm ishin koptë, si abisinas, ashtu edhe egjiptianë. Shteti abisinas, duke qenë i krishterë dhe teokratik, më parë i kishte mirëpritur e mbrojtur të ikurit myslimanë nga Meka dhe shihej si miqësor prej myslimanëve që nga ajo kohë. Me ngritjen e shtetit islam dhe me hyrjen e Islamit në skenën e historisë, një ndarje shumë më e vjetër filloi të rimerrte formë; ndarja e Krishterimit vetë në lindor e perëndimor, në semit e helenik.

Megjithëse i kishin braktisur pjesën më të madhe të të ashtuquajturave doktrina "heretike" të paraardhësve të tyre, i ishin nënshtruar deklaramente kryesore të sinodeve dhe të koncileve dhe kishin pranuar në heshtje parimet teologjike, kristologjike e eskatologjike të Krishterimit katolik, të krishterët semitë bashkëpunonin me myslimanët. Pavarësisht faktit se thirrja e natyrshme e Islamit, shembujt e tij në jetë e në veprim dhe ballafaqimi i vazhdueshëm me qytetërimin dhe me fuqinë e tij kulturore u kishin marrë nga radhët pjesën e tyre të të konvertuarve, këta të krishterë kanë mbijetuar në numra aspak të vegjël për katërmbëdhjetë shekuj nën qeverisjen politike të Islamit. Natyrisht që ata janë akulturuar në mënyrë islame, por nuk janë konvertuar. Ata përbëjnë një përmendore të gjallë të bashkekzistencës krishtero-muslimane, të tolerancës dhe të dashurisë së ndërsjellë, të bashkëpunimit në ndërtimin e kulturës e të qytetërimit. *Modus vivendi* i tyre ndërfaqësor është një arritje, me të cilën, me plot të drejtë, mund të krenohet e tërë gjinia njerëzore.

Nga ana tjetër, të krishterët perëndimorë, të hidhëruar prej humbjes ushtarake që fillimisht ua shkaktoi vetë mostoleranca e tyre për të lejuar të dëgjohet thirrja islame, ushqyen mërinë e tyre dhe ndenjën në pritje. Për tre shekuj, luftime të rralla shpërthen mes dy kampeve pa ndonjë përparësi vendimtare të njëres apo të tjetres palë. Në shekullin e njëmbëdhjetë, të krishterët perëndimorë menduan se kishte ardhur koha për të përmbysur raportet e historisë. Kryqëzatat u lëshuan me pasoja shkatërruese në viset kristiano-muslimane dhe myslimano-kristiane. Ekzekutimet, konvertimet me dhunë apo dëbimet e myslimanëve nga Spanja prej të krishterëve pasuan humbjen politike të shtetit mysliman. Për tetë shekuj, Islami kishte qenë jo vetëm besimi i emigrantëve arabë dhe berberë, por edhe i spanjollëve vendas që ishin gjithmonë pakicë. "Inkuizicioni" nuk bëri dallim; dhe i dha fund njërit prej kapitujve më të lavdishëm në historinë e jetesës dhe të bashkëpunimit ndërfaqësor.

Kohët moderne sollën një histori të agresionit të vazhdueshëm dhe të vuajtjes tragjike duke filluar me përndjekjen dhe zhdukjen e Islamit prej Evropës lindore, ku e kishin sjellë osmanët, me pushtimin, copëtimin, pushtimin dhe kolonizimin e mbarë botës myslimane, përveç brendësisë së padepërtueshme të gadishullit arab. Myslimanët kujtojnë me hidhuri se kjo është periudha kur bota e krishterë ndryshoi shkrimin e gjuhëve të myslimanëve për të prerë lidhjet e popujve të tyre me traditën islame dhe për të vështirësuar kontaktin e tyre me qendrën e Islamit; kur ajo mbolli dhe ushqeu reagimin hindu dhe budist ndaj përparimit të Islamit në nënkontinentin indian; kur ajo ftoi kinezët të strehohen në Malajzi e në Indonezi për t'iu kundërvënë Islamit atje; kur ajo nxiti e përkrahu grekët në

Qipro e në luginën e Nilit, sionistët në Palestinë dhe francezët në Algjeri; kur, si mbartëse e pushtetit politik dhe ekonomik brenda botës myslimane, bota e krishterë shkurrë, vonoi dhe pengoi me çdo mjet të mundshëm proceset rizgjuese, rilindëse e vetëndriçuese të shoqërive myslimane; kur, duke kontrolluar arsimin e myslimanëve, urdhëroi për të veç pak më tej se prodhimin e klerikëve për administratën koloniale.

Në mënyrë të njëllojtë, kohët moderne dëshmuar lëvizjen më të fuqishme të prozelitizimit të krishterë kundër myslimanëve. Arsimi publik, shëndeti publik dhe shërbimet sociale iu ngarkuan gjerësisht misionarëve që iu dhuruan autoriteti i guvernatorëve kolonialë dhe që hynë në lojë me xhepat plot për grykësit e lakmitarët, për ndërhyrjen te guvernatori kolonialist për njerëzit me iniciativë, si dhe për nevojat për mbijetesë të të sëmurëve dhe të njerëzve në nevojë.

Nëpër këtë histori të gjatë prej afro katërmbëdhjetë shekujsh të marrëdhënive mes të krishterëve dhe myslimanëve, kërkuesi e ka të vështirë të gjejë një fjalë të mirë të shkruar apo të thënë për Islamin prej të krishterëve. Duhet pranuar se një numër të krishterësh semitë, të analistëve kryqtarë perëndimorë apo të tregtarëve e të udhëtarëve edhe mund të kenë thënë ndonjë fjalë të mirë për Islamin dhe për pasuesit e tij. Shembuj të këtyre jepen prej Tomas Arnoldit në veprën e tij “The Preaching of Islam” (reprinted by Sh. Muhammad Ashraf, Lahore, 1961), veçanërisht në mbyllje. Kohët moderne kanë njohur një numër studiuesish që kanë pranuar se mësimet e Muhamedit ishin të çiltra, se përvoja fetare islame ishte e sinqertë dhe se në bazë të dukurisë së Islamit ka qenë e mbetet veprues Perëndia i gjallë e i vërtetë. Mirëpo këto janë deklaramë të veçuara qoftë edhe në jetën e vetë atyre që i kanë bërë ato, për të mos folur, pastaj, për rrebeshin e fyerjeve dhe të sulmeve kundër Islamit, Muhamedit dhe myslimanëve, me të cilat janë të mbushura praktikisht të gjitha shkrimet e krishtera për botën e Islamit. Për më tepër, çdo vogëlsirë që mund të gjendet, u përket të krishterëve si individë. Krishterimi si i tillë, d.m.th., trupat që flasin në emrin e tij, qofshin katolike, protestante apo ortodokse, nuk e kanë njohur kurrë Islamin si një përvojë fetare e sinqertë. Historia e të shkruarit akademik të krishterë perëndimor mbi çështjen e Islamit është një histori e shërbimit ndaj shkencës botërore, por, sidoqoftë, një histori e keqkuptimit dhe e shtrembërimit. Sikurse bibliotekari që përpiqet të mbledhë e sistemojë dorëshkrime, të ndërtojë tekste e të analizojë pretendime historike, studiuesi i krishterë ka kryer një punë të mrekullueshme që i kanë siguruar atij mirënjohjen e përhershme të studiuesve kudo. Por si interpretues i fesë, i mendimit, i kulturës dhe i qytetërimit të Islamit, ai, përveçse në rastet më të rralla, ka qenë më shumë se një keqinterpretues dhe vepra e tij është një keqinterpretim i objektit të saj. (Shih analizën shtruese nga A. L. Tibawi, “English-Speaking Orientalists: A Critique of Their Approach to Islam and Arab Nationalism”, *The Muslim World*, vëllimi LIII, numrat 3, 4 (korrik, tetor 1963), f. 185-204, 298-313.) Vatikani II pranoi se myslimanët “...adhurojnë një Zot, të gjallë e të përhershëm, të mëshirshëm e të gjithëfuqishëm, Bërës të qiellit e të tokës dhe Folës ndaj njerëzve... ata çmojnë jetën morale dhe i bëjnë adhurim Zotit...”, sidoqoftë, ai i barazoi me kujdes këto karakteristika jo me shpëtimin e vërtetë, por me një përfshirje të rëndomtë brenda “plani i shpëtimit” (*The Documents of Vatican II*, ed. Walter M. Abbott, S.J., New York: Guild Press [An Angelus Book], 1966, f. 663). Një shpërblim i paktë si ky lëshim bëhet, kur pohimit të mëparshëm i shtohet se “kushdo... që duke e ditur se Kisha Katolike është bërë e nevojshme prej Zotit përmes Jezu Krishtit, do të mohojë të hyjë në të apo të qëndrojë në të, nuk do të mund të shpëtojë” (po aty, f. 32-3), gjithfarë e ngjashme me këtë duhet ende të vijë prej Koncilit Botëror të Kishave – në të vërtetë, prej cilësdo kisha protestante, sinodi apo koncili kishash.

[3] Përpara Hixhretit në Medinë dhe vendosjes së qeverisjes së parë islame, zbulosa e Muhamedit, d.m.th. Kurani, përcaktoi marrëdhënien fetare mes Islamit dhe Krishterimit. Ajo pohonte se çifutëve iu

dërgua Jezui, një profet dhe apostull i lindur prej Marisë përmes urdhrit hyjnor. Atij iu dha Ungjilli, iu mësua të lehtësonte vështirësitë e legalizimit judaist dhe të bëhej shembull për etikën e dashurisë, të përlësisë e të mëshirës. Ata ndër pasuesit e tij që i qëndruan besnikë mësimëve të tija janë të bekuar. Ata që e bënë atë ortak me Zotin, që shpikën trinitarianizmin e murgërinë dhe që shtrembëruan Ungjillin, nuk janë të tillë. Të parët Kurani i përshkruante me fjalë që u përkasin miqve të Zotit: “Të krishterët janë të drejtë; ata recitojnë zbulesat e Zotit gjatë orëve të natës dhe përgjithësisht në adhurim. Ata besojnë në Zotin e në Ditën e Gjykimit. Urdhërojnë për të mirë, ndalojnë të keqen dhe garojnë në kryerjen e veprave të mira. Ata janë, sigurisht, të drejtë.” (Al ‘Imran 3:113). “Dhe mes ithtarëve të Librit më pranë do të gjenden ithtarët e librit dhe ata që thonë se janë të krishterë; pasi shumë prej tyre janë priftërinj e asketë dhe janë të përlulur” (El Maideh 5:82). “Në zemrat e tyre, Ne kemi mbjellë dhembshuri e mëshirë” (El Hadid 57:27). Krahas këtyre lëvdatave bujare për disa të krishterë vërejmë kritikën që Kurani shpreh për të tjerë. “Disa të krishterë thanë, “Mesia është biri i Zotit”, duke ua kaluar, kështu, në mosbesim mosbesimtarëve të së shkuarës... Ata i kanë marrë priftërinjtë dhe murgjit e tyre për zota, si dhe Mesinë, birin e Marisë, ndërsa qenë urdhëruar të mos adhuronin kurrë tjetërkënd pos Njërit e të Vetmit Zot, veç të Cilit tjetër zot nuk ka.” (Et Tevbe 9:31). “O ithtarë të Librit! Mos e kapërceni masën në fenë tuaj e kurrë mos thoni tjetër për Zotin përveç të vërtetës! Jezui, Mesia, biri i Marisë, është vetëm profet i Zotit, një përmbushje e urdhrit të Tij drejtuar Marisë... Ndaj besoni në Zotin e në profetët e Tij dhe mos mbartni vështrimin trinitar... Zoti është një Zot. Lartësuar qoftë ai prej të pasurit të një fëmije! Atij i përket gjithë çka në qiej e në tokë.” (En Nisa 4:171). Sa për atë që duhet të jetë qëndrimi mysliman ndaj të krishterëve, Kurani urdhëron: “Thuaj: “O ithtarë të Librit! Le të arrijmë, tash, në një marrëveshje mbi një parim fisnik të përbashkët mes nesh, që do të thotë, të mos adhurojmë askënd tjetër veç Zotit, të mos i shoqërojmë asgjë Atij e të mos marrim njëri-tjetrin për zota përveç Zotit.” E nëse ata të kthejnë shpinën, u thuaj: “Mbani mend, se sa për ne, ne i nënshtrohemi Zotit... Ne dëshmojmë në atë që na është zbuluar neve dhe në atë që ju është zbuluar juve dhe se Zoti ynë e Zoti juaj janë Një. Ne veç Atij i nënshtrohemi.” (Al ‘Imran 3:64; El Ankebut 29:46). Prej kësaj, ne mund të vijmë në përfundimin se Islami nuk e dënon Krishterimin, por qorton disa të përkushtuar të tij, të cilët i fajëson për shmangie prej rrugës së vërtetë të Jezuit. Çdo sekt në Krishterim i ka fajësuar sektet e tjera për të njëjtën gjë. E megjithatë, Krishterimi nuk e ka pranuar kurrë Islamin si një lëvizje të ligjshme dhe të dobishme. Ai nuk e ka parrë kurrë Islamin si pjesë të traditës së vet, përveçse kur e ka cilësuar Muhamedin si një kardinal në rebelim ndaj Papës për shkak të zilisë së tij që nuk u zgjodh vetë në atë post dhe Islamin një “derelicta fide catholica” (*Islam and the West*, f. 83-4).

[4] Albert Schweitzer, “Out of My Life and Thought”, tr. C. T. Campion (New York: Mentor Books, 1955), f. 147-8.

[5] Shih artikullin nga Bertha Spafford Verster, “Jerusalem, My Home”, në “National Geographic Magazine” (dhjetor 1964), f. 826-47.

[6] Abuzimi i krishterë, kryqëzatat dhe dy shekujt e fundit të misionit të krishterë e kanë dëmtuar rëndë mundësinë që masat myslimane t’i hyjnë me besim të plotë një përpjekjeje të tillë. Sot për sot, dialogu i madh mes myslimanëve dhe të krishterëve do të duhet të kufizohet tek inteligjenca, në të cilën, përgjithësisht, propaganda nuk bind dhe ndikimet materiale nuk prodhojnë bishtnime. Ky kufizim është i tolerueshëm vetëm për aq kohë sa bota myslimane mbetet nën zhvillim dhe kështu, nuk ka mundësi t’u përgjigjet me të njëjtën masë – e, në këtë mënyrë, t’i neutralizojë – kilovatëve të transmetuesve, bojës dhe letrës së botuesve dhe rryshfeteve materiale të botës së pasur të krishterë.

[7] Kurani na thotë se Abrahami, shembulli i besimit në një Zot të vërtetë, i kërkoi Zotit t’i shfaqte prova

të fuqisë së Tij duke ringjallur të vdekurit. Kur Zoti e pyeti, “A nuk ke besuar?”, Abrahami u përgjigj: “Vërtet kam besuar, por ende kam nevojë të shoh prova në mënyrë që zemra ime të jetë në paqe” (El Bekare 2:260). Në mënyrë të njëllojtë, diskutimi kuranor me mekasit në lidhje me fenë e tyre dhe Islamit ishte një diskutim racional, i mbushur me “prova” dhe me përgjigjen, “Thuaj: “Sillni provën tuaj [kundër asaj të Zotit] nëse thoni të vërtetën!”” (El Bekare 2:111; El Enbija 21:24; En Neml 27:64 etj.). Në shumë raste, Kurani flet për “provën e Zotit”, për “provën e Zotit që ai vazhdon ta interpretojë në terma racionale (shih, për shembull: El Nisa 4:174; Jusuf 12:24; El Mu’minun 23:117; El Kasas 28-32).

[8] Zanafilla 1: 18, 21.

[9] Mateu 6:19.

[10] Sigurisht që Zoti mundet të dhurojë dhe, në të vërtetë, e dhuron hirin e Tij për këdo që Ai zgjedh, por një hir i tillë nuk është kurrsesi një kategori e jetës morale, një kredi që mund të merret si e sigurt apo tek e cila njeriu mund të mbështetet me siguri të plotë. Ai mbetet një kategori në dispozicion të fateve njerëzore dhe kurrsesi i jetëve njerëzore. Dhurata nuk është diçka e fituar qoftë edhe për nga përkufizimi; dhe ajo që nuk fitohet, nuk mund të figurojë në shkallën e drejtësisë së Zotit – po për nga përkufizimi.

Ekziston, sidoqoftë, një tjetër hir hyjnor që nuk është krejt i dhuruar. Ai quhet “hir” në shprehje të dykuptimshme, por është diçka e mirë që Zoti nuk e garanton falas, por as në mënyrë tekanjoze, dhe që ai e dhuron vetëm në rastet kur meritohet. Një hir i tillë është vërtet një “ashensor” në rrugën e të perceptuarit dhe të të jetuarit etik, përshtatur për ata që janë vërtet të qëndrueshëm dhe këmbëngulës ndaj qëllimit. Në mënyrë specifike, kjo është një aftësi njohëse më e mprehtë, e shoqëruar me një vendosmëri më të madhe prej qëllimit dhe asgjë më tepër se kaq. Kjo është e fituar me meritë.

[11] Mateu 23:37; Marku 12:30; Luka 10:27.

[12] Kurani, *El-Zilzal* 99:7-8.

[13] “Fto në udhën e tët Zoti me urtësi e predikim të hijshëm! Diskuto me ta me butësi...” (En Nahl 16-125); “Thuaju adhuruesve të Mi të thonë veç fjalë të ëmbla...” (El Isra:53): “Mos diskuto me ithtarët e Librit përveçse me argumente, duke u treguar i kujdesshëm e miqësor...” (El Ankebut 29:46); “Ata janë shërbëtorë të Zotit.. kur injorantët hahen me fjalë me ta, ata përgjigjen me “Paqe!”” (El Furkan 25-63).

[14] The Documents of Vatican II, f. 35.

[15] Po aty.

[16] Po aty.

[17] Po aty.

[18] Po aty, f. 663.

[19] New York: Columbia University Press, 1963, f. 45.

[20] Si Ernst Troeltsch, Rudolph Otto, Adolph Harnack etj., po aty, f. 43.

[21] Po aty, f. 34-7. Ka të pavërteta historike në mëtimin e Tilihut se Krishterimi u bë “përrjashtues dhe i mbyllur në vetvete në mënyrë radikale si pasojë e ballafaqimit të tij të parë... me një fe të re botërore”, qo do të thotë, me Islamin (po aty, f. 38-9). Në të vërtetë, Krishterimi ishte përrjashtues dhe i mbyllur në mënyrë radikale në Nike dhe në çdo koncil tjetër pas Nikesë. Kjo karakteristikë është zhvilluar, me shumë të ngjarë, shumë më herët se Nikea. Edhe nëse pretendimi i Tilihut do të pranohej si i vërtetë, ai përbën një apologji të varfër. E reja befasuese është, sidoqoftë, mëtimi i Tilihut se ndruajtja e Krishterimit në marrëdhënie me çifutët dhe kështu, antisemitizmi i krishterë, ishte pasojë e tronditjes prej ballafaqimit me Islamin.

[22] Po aty, f. 79.

[23] Të dhënat për taktikat e përdorura në koncil apo më vonë për të zbatuar apo rrëzuar vendimin e tij prej palëve të përfshira nuk frymëzonin ndonjë frikë apo autoritet që të vendoste përfundimisht e t'i bënte të tjerët të heshtnin. “Intrigat dhe përgojimet e llojit më të ulët”, shkruante Harnaku (Harnack), “tani filluan të hyjnë në lojë dhe nganjëherë përmes mjetesh të përplasjeve politike. Masat e acaruar me lehtësi u kthyen në fanatike përmes abuzimesh të rëndomta dhe urrejtjes ndaj kundërshtarëve dhe gjuha e urrejtjes, që deri në atë kohë ishte përdorur kundër paganëve, çifutëve dhe heretikëve, tani mbushi kishat. Parullat e formulave doktrinare, që ishin të pakuptueshme por popullin dhe, në të vërtetë, edhe për shumicën e vetë peshkopëve, u caktuan si standarde dhe sa më të suksesshëm që të ishin këta për të mbajtur gjallë trazimin, aq më shumë besimtarët e përkushtuar largoheshin prej tyre dhe kërkonin kënaqësinë tek asketizmi dhe politeizmi me veshje të krishterë,” etj. etj. (A. Harnack, “History of Dogma”, tr. Neil Buchanan. New York: Dover Publications, Inc., 1961, vëll. IV, f. 61).

[24] Botuar bashkë me një numër leksionesh të tjera prej Tilihut, si dhe pohime të miqve në një shërbesë përkujtimore kushtuar atij, me titullin “E ardhmja e feve” (“The Future of Religions”, New York: Harper & Row, 1966), f. 80-94.

[25] Po aty, f. 86.

[26] Po aty.

[27] Po aty, f. 86-8.

[28] Po aty, f. 89.

[29] Po aty, f. 88.

[30] Po aty.

[31] Po aty, f. 89.

[32] Po aty, f. 88.

[33] Po aty, f. 94.

**Date Created**

16/10/2014

**Author**

erasmusi