

Transcendenca hyjnore dhe Krishterimi

Description

Ismail Faruku

Të krishterët

Historia e hershme e doktrinës së krishterë zbulon tre burime të ndara ndikimi: Judaizmin, Helenizmin dhe fetë e mistereve.

2. *Burimi çifut*

Jezusi lindi si çifut dhe ndjekësit e tij të parë qenë çifutë. Ai dhe ata pranonin shkrimet e shenjta çifute si shkrime hyjnore dhe identifikoheshin me traditën fetare të çifutëve. Sigurisht, Jezusi mësoi dy doktrina të reja për Judaizmin, të cilat triumfuan në kohën e tij: universalizmin dhe internalizmin. Të parën, Jezusi ia kundërvuri etnocentrizmit, për të cilin ai mendonte se kishte kalbëzuar kockën dhe palcën e fesë së Zotit. Dëgjuesve të tij të përzier, çifutëve e gojimëve, ai iu drejtua me fjalët: “Të gjithë ju jeni vëllezër... Mos quani asnjë *njeri* atin tuaj mbi dhe, se një është ati juaj që rri në qiell. As mos quani kënd zotëri, se një është zotëria juaj” (Mateu 23: 8-10). Nuk duhet të ketë diskriminim ndërmjet njerëzve e natyrisht as mes çifutëve e gojimëve në bazë të prejardhjes së çifutëve nga Abrahami. Jezusi e mohonte jo vetëm mendimin se çifutët ishin bij të Zotit, por mohonte edhe që prejardhja të kishte ndonjë vlerë. Pohimi se të afërmit të Jezusit për nga fisi u njihej ndonjë e drejtë përparësie mbi njerëzit e tjerë qoftë edhe në lidhje me çështjet e përditshme e zemëronte Jezusin dhe e bënte të përgjigjej: “Kush janë nëna ime dhe kush janë vëllezërit e mi? Ja nëna ime dhe vëllezërit e mi! Se kushdo që kryen vullnetin e Zotit, ai është im vëlla, ajo është ime motër, ajo është ime më.” (Mateu 12: 48-50; Marku 3: 33-5) “Zoti mund t’i nxjerrë Abrahamit bij edhe prej këtyre gurëve.” (Mateu 3: 9) Zoti, pohonte ai, është i mirë me të gjithë, pa dallim (Mateu 5: 44-5); dhe ky mesazh i ri u duhet përcjellë “të gjitha kombeve” (Mateu 28: 19), pasi të gjithë ata janë të barabartë në të merituarit e kësaj zbulose të re. Etnocentrizmi çifut shihej prej Jezusit si “mbyllje të mbretërisë së qiellit ndaj kundrejt njerëzve” dhe kjo, bashkë me traditën çifute të të vetëquajturit bij të Zotit dhe të të cilësuarit të Zotit si “atin e tyre”, ati i dukej e urryer dhe e palejueshme. Zoti jo vetëm që nuk ishte ati i tyre, por, në të vërtetë, ati i tyre ishte djalli, dëshirat e të cilit ata “do të çojnë në vend” (Gjoni 8: 44, 47). Në të vërtetë, çifutët, veçanërisht krerët e tyre, skribët e farisenjtë, interpretues e mbrojtës të traditës së tyre fetare, ishin aq të dënuar në vështrimin e Jezusit, saqë ai i ngushëllonte kështu ndjekësit e tij: “Unë ju them, nëse drejtësia juaj nuk e kapërcen drejtësinë e skribëve e të farisenjve, ju kursesi nuk do të hyni në mbretërinë e qiellit” (Mateu 5: 10). Kushti i parë i transcencës hyjnore, pra universalizmi, pohohej, kështu, nga Jezusi në kundërshtim të drejtpërdrejtë me etnocentrizmin çifut.[1]

Duke qenë se Jezusi e trashëgoi mendimin e tij për Zotin prej traditës çifute, të cilën ai e shihte si normative, por në nevojë për korigjim, është e arsyeshme të pohohet se për Jezusin kishte vetëm një Zot, që është Perëndi i të gjithë njerëzve. “Askush nuk është i mirë veç njërit, që është Zoti”, thoshte ai (Mateu 19: 17; Marku 10: 18; Luka 18: 19). Në të vërtetë, Jezusi e pastroi Hyjninë prej çdo lidhjeje me çifutët përveç asaj se Ai ishte Krijuesi i tyre, si dhe Krijuesi i të gjithë njerëzve të tjerë. Kjo që një

reformë e madhe që nisi Jezusi, duke i ftuar çifutët përsëri në traditën e hanifëve (të Mesopotamisë), në monoteizmin semit të formës më të mirë, apo në pohimin e një Perëndie si Krijues e Zot absolut e transcendent. Mbetet të arsyetohet se Jezusi tregonte kujdes për reformën e tij dhe se shmangte çdo përpjekje për të dobësuar apo ngatërruar transcendencën e Zotit. Kundrejt një përkujdesjeje të tillë, ungjillorët i atribuonin Jezusit mendime kundërthënëse që binin në kundërshtim me transcendencën hyjnore. Megjithëse atribuime të tilla pasqyronin mendimin e ungjillorit si atribues dhe jo të Jezusit, teologët e krishterë më vonë i përmendën këto mendime si prova të doktrinës së trinisë.

Mëtohet se Jezusi e quajti veten apo lejoi që të quhej “biri i njeriut”, “biri i Zotit”, “Krishti” dhe “Zoti”. Kjo mendohet se përbën provën që Jezusi e pranonte veten si të denjë për t’u adhuruar, si një person të dytë të trinisë. “Bir i njeriut” apo “*bar-nash/bar-Adam*”, në botën aramaike të Jezusit, nuk do të thoshte asgjë më shumë sesa një njeri i sjellshëm e fisnik, apo thjesht një krijesë njerëzore. Ky kuptim i kësaj shprehjeje ruhet edhe sot në hebraisht, në aramaisht e në arabisht. Në Dhiatën e Vjetër, fjala është përdorur në Librin e Danielit (7: 9-14) dhe “Shëmbëlltyrat e Enokut” (37-71) në të njëjtën mënyrë, duke shprehur përsosmëri morale. Edhe në ungjijtë sinoptikë, fjala nuk duket të ketë tjetër kuptim. Vetë kushtimi i fjalës prej bashkëkohësve çifutë të Jezusit për të gjithë çifutët parandalon *a fortiori* çdo mundësi për ta kuptuar atë si diçka metafizikisht të ndryshme nga njeriu. Në të vërtetë, në Ungjillin e Markut, duke qenë se Jezusi nuk u quajt me këtë emër përveçse pas pagëzimit, pra pas vendimit të tij për t’ia kushtuar jetën shërbimit ndaj Zotit, fjala duhet të ketë pasur të njëjtin kuptim edhe për Markun.[2] Vetëm në Ungjillin e Gjonit dhe në Letrat e Palit “birësia” bëhet diçka e mistershme dhe metafizike.[3] Ky fakt përbën provë për burimin e huaj grek të kuptimit të ri që iu imponua fjalës hebraike/aramaike. Sidoqoftë, Jezusi vetë e quante veten “bir i njeriut” e kurrë “bir i Zotit”. Në Ungjillin e Gjonit, edhe ky koncept, pra, “bir i Zotit”, pësoi një tjetër shndërrim rrënjësor si i pari. Ai u kthye në “i vetmi bir i lindur i Zotit” (Gjoni 1: 14, 18; 3:16, 18).

Fjala “Kristos” (Krisht), apo “i vajosur”, kishte kuptimin e mbretit apo të priftit që mendohej se do të rehabilitonte çifutët dhe do të rindëronte mbretërinë davidiane. Megjithëse si njeri ai është mjet i ndërhyrjes së Zotit në rrjedhën e historisë, Kristos-i është krejtësisht njeri. Përndryshe, Isaia nuk do t’ia kishte atribuar kurrë këtë titull Kirit, për të cilin askush, as shtetasit e tij, nuk e merrnin për tjetër gjë, përveçse për një njeri. Në atë kohë, ndërsa shpresa isaiane për rehabilitim dështoi dhe të kthyerit nuk ia dolën të rindëronin mbretërinë e Davidit, ndikimi zoroastrian i mesianizmit eskatologjik nisi të injektonte në këtë term një aludim eskatologjik e, kështu, të mistershëm. Mesia u kthye në një njeri të çfarëdo epoke që do të vinte, por duke mbetur ende tepër njerëzor. Nuk është çudi që për Jezusin, një emër i tillë ishte i tepruar. Ai jo vetëm që nuk e pranoi atë, por i këshilloj dishepujt kundër përdorimit të tij (Mateu 16: 20).

Një argument i tretë që përdorin hyjnizuesit e vonshëm të Jezusit nxirret nga shprehja e tij, “Unë dhe ati im jemi një” (Gjoni 10: 30). Fakti se kjo shprehje gjendet vetëm te Gjoni hedh dyshime mbi burimin. Sidoqoftë, edhe nëse pohojmë vërtetësinë e tij, për çfarë mund ta ketë pasur fjalën Jezusi duke e pohuar atë? Jezusi e kishte përkufizuar birësinë ndaj Zotit si pohim të vullnetit të Tij, si bindje ndaj urdhëresave të Tij. “Kushdo që do të zbatojë vullnetin e Zotit”, thoshte ai, “është im vëlla, është ime motër, është ime më.” (Mateu 12: 48-50; Marku 3: 33-5) Për pasojë, njëshmëria me Zotin duhet të jetë një bashkim shpirtëror, baza e të cilit është drejtësia apo virtyti, zbatimi i vullnetit të Zotit. Natyrisht që ekziston një kuptim, në të cilin një i dashuruar mund të thotë, “Unë dhe e dashura ime jemi një”, pa e pasur aspak fjalën për ndonjë njëshmëri ontologjike, për humbje të personalitetit apo për shkrirje të individualitetit. Të dashurosh apo t’i bindesh një njeriu plotësisht apo të ndjekësh udhëzimet e tij, në mënyrë që ta bësh vullnetin tënd krejtësisht të harmonishëm me të tijin, është vërtetë e mundur e

madje e shpeshtë në përvojën njerëzore kudo. Po kjo është e vërtetë në rastin e marrëdhënies mësues-nxënës e, në përgjithësi, për çdo marrëdhënie mes një mjeshtri e një pasuesi. Këtu, njohja e një njeriu nga një tjetër mund të arrijë një shkallë të tillë plotësie që të përlligjë mëtimin e njëshmërisë. Duke qenë se çifutët e kishin fajësuar Jezusin për shkelje të urdhëresës së Atit, ishte e natyrshme që ai të mbrohej duke këmbëngulur se nuk kishte asnjë mospajtim mes tij dhe Zotit, që do të thotë, mes asaj që ai thotë ose bën dhe asaj që Zoti dëshiron apo urdhëron që ai të bëjë. Që një njëshmëri e tillë të kuptohet në mënyrë ontologjike, do të thotë që të keqkuptohet një kuptim shpirtëror si të ishte i fjalëpërfjalshëm, që të perceptohet një koncept material në vend të një koncepti poetik; shkurt, kjo përbën provën se përfytyrimi poetik i dëgjuesit nuk ka vepruar.

I njëjti keqkuptim është karakteristik për përdorimin nga ana e të krishterëve të fjalëve “Kurie”, “O Kurios”, “Mar”, “Mari”, “Maran”. Këto fjalë kanë kuptimin “zotëri” apo “zot” dhe janë të bashkëlidhur me pjesëz dëftore ose me përemrin pronor “im” apo “ynë”. Në qoftë se është i përdorur prej Jezusit në përmendje të vetvetes, apo prej dëgjuesve të tij, fjala shpreh marrëdhënien e tij me një lajmëtar të dërguar prej tij, detyra të cilit është që të çojë në vend vullnetin e dërguesit. Në këtë kuptim, çdo lajmëtar-dërgues është një “Kurios” apo një zotëri. I tillë është rasti te Mateu 21: 2-3 dhe te Marku 11: 2-3, kur Jezusi dërgoi një dishepull në një fshat për të marrë një kërraç. Në të gjitha rastet e tjera, kur fjala është përdorur prej dishepujve të Jezusit, ajo është një thirrje që përmban respekt dhe nderim, por jo hyjnizim, pasi ajo mund të përdoret dhe zakonisht përdoret për t’iu drejtuar çdo njeriu të nderuar. Nëse Pali e të tjerë njerëz me mendje të helenizuara e keqkuptonin fjalën sikur të kishte kuptimin “Zot”, kjo është çështje e tyre dhe jo e Jezusit. Nëse mbi këtë bazë, Krishterimi pretendon se “kulti i Zotit Jezus ishte pjesë e qenësishme e Krishterimit që prej fillimit” dhe se “formulimi i mundshëm i një doktrine të qartë të hyjnisë së Zotit tonë si Bir i mishëruar i Perëndisë u bë i nevojshëm prej faktit se kjo siguronte justifikimin e vetëm përfundimtar intelektual të një kulti të tillë”,^[4] pohimi është se ajo çka disa dishepuj menduan për Jezusin, saktë apo gabim qoftë, është themelore për Krishterimin dhe se kjo është *ipso facto* e vërtetë për Jezusin.

Një tjetër keqkuptim flagrant i materiales në vend të shpirtërores dhe, kështu, i të fjalëpërfjalshmes në vend të poetikes, shprehet në diskutimin mes Sinedrit dhe Jezusit. Duke synuar ta nxjerrë Jezusin me çdo kusht të fajshëm, Sinedri thirri një dëshmitar për të dëshmuar se Jezusi kishte pretenduar se mund ta shkatërronte tempullin e ta rindëronte atë në tri ditë. Sigurisht, Jezusi mund ta kryente këtë akt të madh në kuptim shpirtëror, pikërisht sipas shprehjes: “Unë do të ndërtoj një tjetër (tempull) të ndërtuar pa duar.”^[5] Është e qartë se nuk ka asgjë blasfemuese në një shprehje të tillë, nëse “tempulli” merret në kuptimin e marrëdhënies njerëzore të adhurimit, të përkushtimit, të bindjes e të shërbimit ndaj Zotit.

Ne mund të mbërrijmë, prej këtij diskutimi, në përfundimin se Judaizmi nuk ishte një burim që vepronte kundër transcendencës hyjnore për aq sa ka lidhje me Krishterimin. Fushat ku Judaizmi vetë e vinte në rrezik transcendencën (d.m.th. “Elohim” si një grup qeniesh hyjnore që lidheshin në martesë me njerëzit, etnocentrizmi përjashtues dhe ideja raciste e “popullit të zgjedhur”) nuk e dëmtuan mendimin e krishterë, i cili u zhvillua në një drejtim të kundërt me atë të Judaizmit. Tradita çifute, thjesht, siguronte fjalët, të cilat Krishterimi i vinte në përdorim, por jo përpara se ta tjetërsonte kuptimin e tyre çifut dhe t’u vishte atyre një domethënie të re joçifute.

2. Burimi gnostik

Për tri shekuj para Jezusit, në Palestinë dhe në të gjithë botën e Lindjes së Afërme kishte vërshuar helenizmi, një ideologji e pikëpamje që i kishte rrënjët e saj të lashta në fenë egjiptiane, si dhe në

kundërpërgjigjen e krahinave ndaj natyralizmit grek e romak. Ajo u kristalizua në kohën e Plotinit (205-70 e.s.) dhe ushtroi një ndikim të jashtëzakonshëm mbi popujt e Mesdheut Lindor, mes të cilëve kishte lindur Krishterimi.

Teza qendrore e gnosticizmit, e përbashkët për të gjitha shkollat që ai lindi, është se thelbi i gjithçkaje që është, është shpirti: se prej shpirtit erdhi në qenie gjithçka, se drejt shpirtit është e prirur e përfundimisht aty do të kthehet, ndërsa lënda dhe individualizimi janë veç një ndotje dhe ligësi; se në qendër të të gjithë qenies është një shpirt absolut, që është absolutisht një dhe i përjetshëm. Gnosticizmi është në njëmendje me panteizmin dhe qëndron shpesh në bazë të çdo kozmologjie që pohon njëshmërinë e të gjithë qenies, por hyjnia apo absolutja që ai pohon është e kundërta e gjithçkaje empirike, relative apo vetjake. Është pikërisht kjo ajo që i dha gnosticizmit përshtatshmërinë e tij me Judaizmin, me Krishterimin dhe me Islamin, si dhe me fe të tjera të lashtësisë që mbizotëronin në pellgun e Mesdheut. Ai është përgjegjës për krahasimin e përhapur të shpirtit me dritën dhe për lidhjen e të dyjave në gjithë atë që i përket hyjnisë dhe kategorisë qiellore.

Si një burim i teologjisë së krishterë, gnosticizmi solli idenë se Zoti është i gjithi shpirt, se Ai është Krijuesi i gjithë asaj që është *ex nihilo* dhe se krijimi ndodhi përmes emanimesh, më kryesorja e të cilave është ajo e logosit, fjala, që është thellësisht shpirtërore e hyjnore si Zoti. Vargjet hapëse të ungjillit të Gjonit [6] shprehin gnosticizëm të pastër; e të tilla janë edhe ato të Kredos së Nicesë.[7]

Fjalët e Kredos së Nicesë ishin vetë fjalët e përdorura prej gnostikëve, për të cilët Jezusi ishte “Fjala” apo “Logosi i parë” apo inteligjenca e rrjedhur prej Zotit. Një logos i tillë do të ishte, në mënyrë të natyrshme, i bashkëpërjetshëm me Zotin, Absolut, duke qenë se emanimi apo zënia fill prej Zotit është vetë jeta dhe veprimtaria e Zotit dhe është, kështu, e bashkëpërjetshme me Të. Inteligjenca e parë, gjithashtu, është “e lindur, jo e bërë” në kuptimin e emanimit, jo e krijuar si sendet e botës. Ajo është shpirt prej po të njëjtit shpirt si Zoti dhe kështu, ajo dhe Zoti janë njëlëndorë, që do të thotë, prej të njëjtës lëndë që është edhe shpirti absolut i hyjnisë. Për Logosin, është sigurisht e vërtetë të thuhet se ai është “Drita e Dritës”, “Zot i vërtetë prej Zoti të vërtetë” dhe “i një lëndë me Atin”. As mendimet, as fjalori i gnosticizmit nuk i kundërvihet në ndonjë mënyrë transcendencës. Përkundrazi, mospërfillja me të cilën gnosticizmi e trajton lëndën dhe gjithçka materiale apo të krijuar dhe këmbëngulja e tij për shpirtin absolut që është një e përtej gjithë krijimit, e bën atë një forcë vepruese jo kundër transcendencës, por në të mirë të transcendencës. Në të vërtetë, gjithë sistemi i emanimeve të enadave, të logoi-ve që vijnë në radhë njëra pas tjetrës ndërsa ruajnë substancialitetin e tyre, që skicuar për të zgjidhur problemin e lëndës dhe të shumësisë (d.m.th., të krijimit) duke rrjedhur prej shpirtit dhe prej njëshmërisë (d.m.th., Zotit). Çështja ku gnosticizmi iu afrua më shumë jotranscendencës është shoqërimi dhe lidhja që ai i bëri Zotit, shpirtit dhe logoi-ve me dritën dhe dritat e qiellit. Por nuk duhet harruar se në shekullin e tyre të mëhershëm, dielli nuk ishte thjesht një sferë gazesh të nxehta dhe as hëna nuk ishte një masë e ftohtë shkëmbi të zi e pluhuri. Ata ishin drita qiellore, në të cilat shpirti i njeriut nuk ndalej kurrë së enduri e së mrekulluari. “Drita” është magjepsja e vetëdijes njerëzore dhe jo valët e energjisë së fizikanit. Duke e identifikuar Jezusin me Logosin, gnosticizmi u përpoq të përvetësonte lëvizjen e re të krishterë, ndërsa ruante të paprekur nocionin e tij të transcendencës. Për këtë arsye, të gjithë të krishterët gnostikë u kapën fort e me këmbëngulje pas pjesës së sipërpërmendur të Kredos së Nicesë dhe e davaritën Jezusin njerëzor të historisë, bashkë me kryqëzimin dhe me gjithë veprimtarinë e tij tokësore si të kishte qenë një “fantazmë”.

Parimi i docetistëve, “Nëse ka vuajtur, ai nuk ka qenë Zot; nëse ka qenë Zot, ai nuk ka vuajtur”, [8] është një përmbledhje e përkryer e qëndrimit gnostik përballë kërcënimit që paraqisnin të krishterët për

transcendencën. E tillë është shprehja e famshme e Ariusit (250-336 e.s.): “Perëndi përherë, Bir përherë; në të njëjtën kohë Ati, në të njëjtën kohë Biri; Biri bashkekziston me Perëndinë, i palindur (në kuptimin “i krijuar”); ai është i përherëilindur teksa lind (në kuptimin e emanimit); as me mendim, as në ndonjë çast të kohës nuk i paraprin Perëndia Birit; Perëndi përherë, Bir përherë; Biri ekziston nga Perëndia Vetë.”[9] Saturinini e përpunoi bukur qëndrimin. Duke i identifikuar logoi-të edhe me engjëjt, me virtytet apo cilësitë e shpirtit, ai tha: “Ka një Atë, kryekëput të panjohur (d.m.th., transcendent) që bëri Engjëjt, Kryeengjëjt, Virtytet dhe Fuqitë... Shpëtimtari... është i palindur, jotrupor dhe pa formë... Ai u duk si njeri vetëm në pamje.”[10]

Në mënyrë më të qartë, Bazilidi tha: “Mendja (logosi) lindi së pari prej Atit të Palindur, më pas Arsyēja prej Mendjes, prej Arsyes – Maturia, prej Maturisë – Urtësia dhe Fuqia... I Palinduri e i Paemri Atë dërgoi të Parëilindurin e tij, Mendjen – dhe ky është ai që ata e quajnë Krisht – për çlirimin e atyre që besojnë në të nga ata që bënë botën... Dhe ai iu shfaq kombeve të tyre si një njeri mbi tokë... ku ai nuk vuajti, por njëfarë Simon, një kirenas, u ngarkua të mbartte kryqin në vend të tij; dhe Simoni u kryqëzua në padituri e gabim, duke qenë i shpërfytyruar prej tij që njerëzit të mendonin se ai ishte Jezusi... Ndaj nëse ndonjëri pranon të kryqëzuarin, ai mbetet ende skllav e i nënshtruar ndaj fuqisë së atyre që bënë trupat tanë; por ai që e mohon atë, është i çliruar prej tyre dhe pranon renditjen e Atit të Palindur.”[11] Në të vërtetë, gnosticizmi ishte një luftë e dëshpëruar për të shpëtuar transcendencën prej njëfarë rrënimi nga forca të përkushtuara. Kush dhe çfarë ishin këto forca antitranscendencë? Për nga natyra, gnosticizmi ishte një pikëpamje që i drejtohej mendjes së hollë. Ai kërkonte një mençuri të aftë për të kapur doktrinën e tij abstrakte. Është e dukshme se ai nuk ishte një fe për masat. Metafizika e tij ishte tepër shpirtërore dhe e lartë për mendjen e plebenjve. Këta të fundit mund të kuptonin e të kënaqeshin vetëm në konkretin, në materialin. Nëse materialja kishte një anë shpirtërore që e fisnikëronte dhe e bënte me të respektueshme, aq më mirë. Por një ideal i tillë nuk mund të humbasë kontaktin me botën materiale pa humbur edhe joshjen e tij. Gnosticizmi i krishterë ishte, kështu, heretizuar e i mposhtur prej atyre që ishin të paaftë të ngriheshin në sferat e larta që ai paraqiste. Këta këmbëngulnin në një Jezu Krisht të vërtetë, historik, konkret e njerëzor, që ata e shpallnin bashkë me logosin hyjnor, të përjetshëm e shpirtëror. Pak u hynte atyre në punë se Jezusi i krijuar e njerëzor i jepte një goditje vdekjeprurëse transcendencës së logosit hyjnor.

3. Burimi i feve të mistereve

Burimi i tretë i Krishterimit ishin fetë e mistereve të lashtësisë. Këto fe u ngritën mbi gërmadhat e feve greke e mesopotame, të cilat, në vitet e tyre të fundit, u përziën përkatësisht me fenë primitive romake dhe me manikeizmin e mitraizmin. Njëfarë ndikimi nga Egjipti përmes kulteve të Isisit e të Osirisit iu shtua, gjithashtu, kësaj skene, duke shfaqur një larmi të gjerë kultesh e pikëpamjesh mbi botën.

Elementet e përbashkëta thuhet se të gjitha këto kulte e pikëpamje përbënin një pasqyrim të përkeqësimit të përgjithshëm të rendit botëror dhe të shteteve perandorake që e kishin kontrolluar atë gjer në atë kohë. Një skepticizëm i përgjithshëm moral e fetar mbizotëronte në atmosferë ndërsa skena publike ishte e goditur nga korrupsioni, kulti i vetvetes, hedonizmi dhe politika e forcës, ndërsa masat ishin të zhytura në varfëri, sëmundje e mjerim dhe përdroreshin si mish për top prej gjeneralëve e demagogëve. Kultet i përçanin masat, ndërsa ato kujdeseshin për të plotësuar nevojat e tyre themelore në kohën kur kishte trokitur ora e vdekjes së qytetërimeve. Së pari, ishte nevoja për një perëndi që të merrte përsipër barrën e asaj ekzistence njerëzore, të cilën individit as mund ta mbartte e as mund ta përballonte vetë. Dhe një perëndi i tillë, siç u dukej atyre, do ta përmbushte detyrën e tij më së miri duke pësuar një vdekje shlyese. Vetëm në këtë mënyrë mund të çliroheshin ata prej asaj ndjenje

dërrmuese të fajit që brente ndërgjegjen dhe shpirtrat e tyre. Së dyti, ishte nevoja për një jetë të pasur, të shprehur me rite të pjellorisë që synonin t'i siguronin njeriut premtimin e fëmijëve, të të korrave dhe të gjësë së gjallë. Së treti, ishte nevoja e rikthimit të shoqërisë në një lumturi të shkuar, e cila ishte humbur në epokën e rënies. Plani eskatologjik e mbushte imagjinatën me dëshirat e masave që u ishte hequr e rrëmbyer shumëçka dhe e kënaqte disi etjen e tyre për të parë e njohur drejtësi, kujdes, dashuri e mirëqenie.

Kultet e Osirisit, të Adonit e të Mitrës dukej se u përgjigjeshin më së miri të gjitha këtyre nevojave njëherësh. Ato ishin të gjitha kulte rituale që i paraqisnin adhuruesit pastrim shpirtëror vetjak përmes pjesëmarrjes në vdekjen e perëndisë, të zbatuar në mënyrë simbolike përmes flijimit të një demi a dhie, si dhe duke pirë gjakun e tij apo një zëvendësues (pak lëng, bukë, qumësht, mjaltë ose verë). Pjesëmarrja vijonte, po ashtu, në ringjalljen e perëndisë, e cila e ngazëllente adhuruesin duke i siguruar prodhime të mira në vjeshtë, shtim të bagëtive dhe ringjallje të natyrës në pranverë. Nisja në fe zbatohej përmes një pagëzimi në ujë, të kryer prej priftërinjve të kultit, të quajtur "etër". Të gjitha këto rite kaluan në Krishterim me aq pak ndryshim, saqë, në kohën kur Krishtërimin iu desh të konkurronte me këto kulte për shpirtrat e nejrëzve, Tertulianit (afro 160 – afro 220) i dukej se "vetë djalli kishte frymëzuar një parodi të riteve të Krishterimit".

Mbi të gjitha, kultet e mistereve të botës së lashtë i kishin siguruar njeriut një perëndi të arritshëm e të prekshëm. Zoti individualizohej aq sa të bëhej njeri, i lindur në mënyrë hierofanike prej një demi, dhie a derri, i therur fizikisht, i konsumuar fizikisht apo simbolikisht përmes mjetesh zëvendësuese, i identifikuar me forcat e natyrës, i vdekur me dimrin e i ringjallur me pranverën. Ritet, me parimin e tyre *ex opere operato*, i jepnin adhuruesit një rezultat të sigurt. Pastrimi shpirtëror që ato shkaktonin ishte real dhe ndihej sa herë që besimi ishte zemërciltër dhe nevoja vetë ishte, gjithashtu, reale. Miti nuk çmitizohej, d.m.th. nuk shihej si mit, por në të besohej në mënyrë të fjalëpërfjalshme, d.m.th., besohej të ishte i vërtetë dhe konkret. Për shkak të riteve të ndërlikuara (*dromena*), të cilat shpesh zgjasnin disa ditë dhe përfshinin të larit, të rruarit, të ngrënit, të fjeturit, ushtrimet energjike, si dhe orgjitë, gjuha e përdorur në lidhje me ritet ishte e mundur të merrej si në mënyrë të fjalëpërfjalshme, ashtu edhe metaforike. Kur murgu mitraist sillej, më në fund, përpara zotave të vet, mundej të thoshte: "Unë jam endacak si ti, jam yll si ti." Ndërsa orfisti thoshte: "Unë jam bir i tokës dhe i Qiellit ndriçues. Edhe unë jam bërë perëndi." [12] Apuleu [13] tregon për pjesëmarrjen e tij në ritet e Isisit: "Unë iu qasa pikërisht dyerve të vdekjes dhe futa njërën këmbë në prag të Porserpines, por megjithatë m'u lejua të kthehem përsëri, i mahnitur prej gjithë elementeve. Në mesnatë, pashë diellin të shkëlqente sikur të ishte mesditë. Hyra në praninë e perëndive të nëntokës dhe të perëndive të mbitokës, qëndrova pranë tyre dhe i adhurova ato." Pasi rroi kryet, agjëroi dhe u vetëpërmbajt për dhjetë ditë, ai u pranua "në orgjitë e netëve të zotit të madh" dhe u bë "i ndriçuari i tij (*principalis dei nocturnos orgiis in lustratus*)." Luci, më pas, rrëfen: "Tani ai (d.m.th., zoti) denjoi të më drejtohej personalisht, me gojën e tij hyjnore." [14] Në çdo kuptim, përvoja ishte si empirike, ashtu edhe shpirtërore.

Kjo qëndron shumë larg Zotit transcendent e të njësuar të fesë semite, adhurimi dhe përkushtimi ndaj të Cilit është një ushtrim krejtësisht shpirtëror, i zbatuar pa ndonjë kungatë, pa *dromena* vepruese, gjuha e të cilave është e menjëhershme dhe e drejtpërdrejtë. Gjuha e ritit semit mund të mbartë një metaforë apo shëmbëlltyrë, por ajo nuk tregon kurrë një realitet apo fakt empirik dhe nuk i lejon përfytyrimin më shumë hapësirë sesa është e nevojshme për të vënë në punë imagjinatën poetike. Në mënyrë të natyrshme, aspekti i transcencës së kësaj feje do të duhej të ndryshonte nëse feja do të ndryshohej për t'u përshtatur. Mendja e mësuar me praktikën kungimore fetare nuk përshtatet lehtë me atë lloj abstraksioni që kërkon riti i Zotit transcendent. Dhe është saktësisht kjo vetëdije e parakuptuar

prej këtyre feve të mistereve, e cila vijoi më tej në Krishterim, ndërsa udhëtoi prej Lindjes semite për në Perëndimin helenik.[15] Kungatat, bashkë me nevojat njerëzore që përmbushnin, përbënë shtresën themelore: mbi të gjitha, pagëzimi apo riti *praefatus deum veniam*,[16] si dhe Eukaristia, përmes të cilave adhuruesi merr pjesë në vdekjen dhe në ringjalljen e zotit. Zoti dëshirohet i vdekur dhe i rilindur, duke pasur domethënien e një *natalis sacrorum*-i të vërtetë apo të një rilindjeje fetare për të.

Emrat e personaliteteve ishin një fasadë që ndryshonte pa e prekur thelbin e kungatave apo doktrinën që qëndronte në bazë të tyre. Jezusi i kryqëzuar u ngjit në vendin e perëndisë së flijuar dhe doktrinës iu bënë korrigjimet e nevojshme për ideologjinë e re fetare. Ishte etika dhe jo doktrina teologjike ajo që ndryshoi rrënjësisht nga hedonizmi tejet lëshues në asketizëm e vetëmënjanim të ashpër. Pikërisht këtu kishte ndodhur revolucioni. Jeta dhe botëpohimi u kthyen në jetë dhe botëmohim. Mirëpo këtu, në fushën e domosdoshmërisë morale, çështja e transcendencës hyjnore mbeti pa ndonjë peshë. Në të vërtetë, ajo që Krishterimi kishte trashëguar prej Judaizmit u shtrembërua për t'iu përshtatur ndjenjave helenike: përshkrimet e shkrimeve hebraike mbi hyjninë, të hartuara për një mendje semite, u zhveshën nga poezia dhe u morën fjalë për fjalë për të mbështetur elementet doktrinare të Krishterimit.

Asgjë nuk e pasqyron më shumë këtë të vërtetë sesa përdorimi që teologët e krishterë i kanë bërë shkrimit hebraik për të justifikuar konceptin e trinisë dhe për të vendosur, kështu, hyjninë e Jezusit. Libri “De Trinitate” sjell prova se praktikisht çdo citim që Shën Agustini (v. 604) mori nga shkrimi hebre në mbështetje të trinisë është keqkuptuar prej mendjes së tij helenike. Si një i krishterë helen, Agustini nuk ia doli të kuptonte mënyrën semite të të folurit për Zotin.[17] Mënyra e Agustinit për të argumentuar trininë nuk përbënte të vetmin rast fjalëpërfjalshmërie të një mendjeje jopoetike. Ajo ka karakterizuar historinë e teologjisë së krishterë deri në ditët tona. Përpara Agustinit, Tertuliani kërkonte të zbulonte trininë prej shumësit “ne” [Zanafilla 3: 22];[18] gjashtëmbëdhjetë shekuj më vonë, Karl Barth (1886 – 1968) na thotë se forma e shumësit në të njëjtin pasazh përbën provë se Zoti është një trini dhe se njëri person, Ati, u këshillua me dy të tjerët, Birin dhe Shpirtin e Shenjtë, dhe së bashku vendosën ta bëjnë njeriun në ngjashmëri të Tyre/Tij.[19] Përemrat në shumës, të përdorur nga Zoti (Zanafilla 3: 22; 11: 7; Isaia 6: 8 etj.) janë një pengesë për mendjen perëndimore të Barth-it, që është kaq literalist, sa të pohojë mashkulloren dhe femëroren në Hyjni për shkak të pohimit të Zanafillës në të njëjtin pasazh, “mashkull e femër i krijoi Ai ata”, pasuar nga pjesa: “Dhe Zoti krijoi njeriun në ngjashmëri të Tij, në ngjashmëri të Zotit e krijoi Ai atë.” (Zanafilla 1: 27)

Mendimi i Barth-it zhvendoset nga njeriu te Zoti dhe përbën një rast flagrant të antropomorfizmit. “A ka gjë më të qartë”, argumenton ai në mbështetje të mendimit të vet, “sesa, prej këtij treguesi të qartë, të arrish në përfundimin se shëmbëllimi dhe ngjashmëria e të qenit i krijuar prej Zotit do të thotë... ballafaqim dhe përballje... të mashkullit e të femrës; e më pas të vazhdosh të pyesësh... në çfarë konsiston origjinali dhe prototipi i ekzistencës hyjnore të Krijuesit?”[20] Është tepër e vrazhdë, për të mos thënë më tepër, që të shprehësh mendimin se, edhe duke pranuar që natyra e Zotit të jetë trinitare, marrëdhënia mes personave hyjnorë të trinisë është ajo e “të lindurit” dhe e të “bërit fëmijë”. [21]

Çështja nuk është e kufizuar vetëm në këto shprehje kyçe të Dhiatës së Vjetër, të cilat të krishterët i kanë përmendur si provë për trininë. Ajo shkon deri në ato shprehje të Dhiatës së re, të cilat i janë atribuar Jezusit dhe që hamendësohet se tregojnë mendimin e tij për vetveten. “Unë dhe Ati im jemi një”, “Unë jam rruga”, “Kushdo që më ka parë mua, ka parë Atin”, “Ti e thua atë”, tha ai në përgjigje të pyetjes “A je ti Mesia?” etj. janë interpretuar të gjitha në mënyrë të fjalëpërfjalshme prej të krishterëve. Të njëjtat fjalë, të marra në origjinalin e tyre në gjuhën aramaike, të cilën e fliste Jezusi, e kështu, nën

kategorizimet e një mentaliteti semit, nuk do të sillnin dot provën që kërkon i krishteri. Të gjitha këto më bëjnë përshtypje mua si shprehje të zakonshme të një mënyre të foluri që mund të dëgjohet edhe sot në arabisht njëqind herë në ditë në cilindo pazar fshati. Askush nuk do t'i merrte ato në kuptimin që kanë mëtuar teologët e krishterë helenikë. Ky vëzhgim qëndron për ato shprehje të Dhiatës së Re që i përkasin natyrës së Jezusit dhe që u atribuohen dishepujve, si të drejtuarit e tyre me fjalën “zot” dhe të kërkuarit e faljes së mëkateve të tyre në prani të tij etj..

Teologët bashkëkohorë, në merak për t'u folur bashkëkohësve, por duke mbetur brenda rrymës kryesore të mendimit të krishterë, vazhdojnë të pohojnë të njëjtën tezë, pavarësisht se me fjalë të ndryshme. Ata, të udhëhequr prej Paul Tillich (1886 – 1965) dhe, përgjithësisht, të ndikuar nga Immanuel Kant (1724 – 1804), duan të ruajnë si transcendencën, ashtu edhe realitetin historik (empirik, natyror, njerëzor) të Jezusit. Kështu, ata pohojnë në mënyrë arbitrare se Zoti transcendent, si “parimi brahman”[22] apo “absolutja filozofike”, [23] është përgjithmonë i panjohur dhe i panjohshëm, përveç rastit nëse konkretizohet në ndonjë objekt të natyrës apo të historisë.[24] Tillich thotë se ky “element konkret në idenë e Zotit nuk mund të shkatërrohet”[25] dhe ndërsa politeizmi, si pohim i një konkrete hyjnore, do të priret kurdoherë drejt transcendencës, nuk mund të ekzistojë monoteizëm absolut.[26] Aty ku shpallet monoteizëm absolut, Zoti, si “monark” absolut mbi morinë e fuqive, të engjëjve etj., “gjithmonë do të jetë i kërcënuar prej revolucionit apo prej sulmit të jashtëm” si çdo “monarki absolute” tjetër mbi tokë; apo, si në rastin e “monoteizmit mistik”, në të cilin “përfundimtarja transcendon gjithçka”, Perëndia mbetet si abstrakt (Zoti = X) dhe etja dhe kërkimi i njeriut për hyjnoren empirike vazhdon. “Ky mohim kaq rrënjësor i elementit konkret në idenë e Zotit”, shkruan ai, “nuk është në gjendje të shtypë kërkimin për konkretësinë”. [27] Dhe për t'i hapur rrugën hyjnizimit të Jezusit, Tillich shkon më tej duke kundërshtuar vetveten dhe duke pohuar se logjikisht “monoteizmi mistik nuk i përjashton fuqitë hyjnore, në të cilën përfundimtarja trupëzon përkohësisht vetveten.”[28] Është e dukshme se Tillich këtu ka hequr dorë prej qëndrimit filozofik dhe ka kundërshtuar përkufizimet e tij të mëhershme për monoteizmin absolut. Në mënyrë që të favorizojë ato që dikton dogma e krishterë, ai i lejoi vetes t'i lërë pa mbrojtje pohimet e tij mbi Zotin dhe njeriun. Në fakt, nuk shtë e vërtetë se transcendenca e ka të pamundur të shtypë kërkimin për konkretin, ashtu sikurse nuk është e vërtetë se ndershmëria dhe dëlirësia e kanë të pamundur të shtypin dëshirën për tradhti bashkëshortore. Prania e dëshirës së brendshme për gra të tjera nuk e kthen tradhtinë bashkëshortore në virtyt. Veç kësaj, dëshira nuk është e thënë që të jetë përherë dhe domosdoshmërisht e pranishme. Tillich ka pasuar të ndriçuarit hindusë, të cilët bënin lëshime ndaj paganizmit dhe politeizmit më të vrazhdë, “pasi masat popullore nuk janë në gjendje ta dallojnë përfundimtarin në pastërti e abstraksion prej gjithçkaje konkrete, (sikurse) ka treguar historia... në Indi e në Evropë”. [29]

Duke vendosur, kështu, si Tertuliani, Ireneu (afro 130 – afro 200) dhe Agustini, se Krishterimi duhet t'i ketë të dyja, edhe Zotin transcendent që trashëgoi prej Judaizmit e Helenizmit, edhe Zotin konkret, atij i duhej të bënte kapërcime akrobatike për të shpjeguar se si që të dyja këto mund të mbahen në ndërgjegje dhe të shprehen në mendim. Për këtë, u bë e nevojshme një domethënie e re për mite dhe simbole; duke qenë se këto ishin të vetmet mjete me natyrë të ndryshueshme në mënyrë të mjaftueshme për të pajtuar paradoksin.[30] Miti, simbolet dhe shëmbëlltyrat pretendohet se janë “gjuha e vërtetë e fesë... ku Zoti është aktori kryesor dhe ku historia është simbolikisht e vërtetë, d.m.th., do të duket sikur është e vërtetë (nëse pikëpamja është ajo e) fesë me të cilën dikush pajtohet.”[31] Zoti pretendohet se është i pranishëm në brendësi të miteve e të simboleve, si kuptimi i tyre në nivel dytësor. Por këtu nuk kemi të bëjmë thjesht me një referencë ideore që përmban domethënia e termave mitike. Referenca është ontologjike. “Jezusi”, “Fjala e Zotit”, nuk është thjesht një cilësi e Zotit transcendent që ka kuptimin e dashurisë, të mëshirës e të kujdesit; sepse “kur Fjala bëhet mish, miti

bëhet histori”. [32]

Është e qartë se mendimi i krishterë nuk e ka hedhur ende tej lidhjen e tij me fetë e mistereve. Ajo që ai ka përvetësuar prej Judaizmit është një figurizim historik, një kontekst, sikurse do të thoshin historianët e feve. Ajo që ai ka përvetësuar prej Helenizmit është një superstrukturë kozmetike, e cila i jep atij shkëlqim e ceremonialitet. Në fund të esencës së tij, në bërthamën e përmbajtjes së tij fetare, ai mbetet besnik ndaj feve të mistereve me zotin e tyre të brendshëm që shpërndan mananë e tij të shenjtërisë e të shpëtimit nëpërmjet pastrimit shpirtëror që vjen prej pjesëmarrjes në rite. Këtu, transcendenca është një nocion dekorues, i pashprehur dhe i pashprehshëm, përveçse kur mëton mënyrën e konkretes. Këtu, sikurse thotë Miles (1907 – 91), shprehja e duhur fetare është “heshtje e kufizuar prej shëmbëlltyrës” dhe miteve. [33] Këtu, së fundi, miti është i rremë nëse merret fjalë për fjalë, i vërtetë nga ana ideore nëse merret figurativisht, i vërtetë nga ana empirike nëse merret si simbol i Zotit të brendshëm, të pranishëm brenda mitit; çka përbën një paradoks të trefishtë!

Duke qenë se kjo ishte gjendja e “transcendencës së Zotit” në Krishterim, gjuha që e shprehte atë ishte po aq e pahijshme. Megjithëse të krishterët nuk ndaleshin kurrë së pohuari se Zoti është transcendent, ata flisnin për Të si për një njeri të vërtetë që eci mbi tokë dhe bëri gjithçka që bëjnë njerëzit, përfshirë vuajtjen dhe agoninë e vdekjes. Sigurisht, sipas tyre, Jezusi qe edhe njeri, edhe Zot. Ata nuk mbajtën kurrë një qëndrim të pajtueshëm në lidhje me anën njerëzore apo hyjnore të Jezusit pa u hedhur në akuza për apostazi dhe herezi. Kjo është arsyeja, për të cilën gjuha e tyre është përherë ngatërruese në rastin më të mirë. Kur zihet ngushtë, çdo i krishterë shtrëngohet të pohojë se Zoti i tij është edhe transcendent, edhe imanent. Por pretendimi i tij për transcendencë është *ipso facto* i pathemeltë. Për të pohuar të kundërtën, duhet hequr dorë prej ligjeve të logjikës. Mirëpo Krishterimi ishte i përgatitur për të kaluar edhe në këto shtigje. Ai ngriti “paradoksin” mbi të vërtetën e vetëkuptueshme dhe i njohu asaj statusin e një parimi epistemologjik. Nën një parim të tillë, gjithçka mund të pohohet dhe diskutimi bëhet i kotë. Së fundi, i krishteri nuk mund të mëtojë se Trinia është një mënyrë e të folurit rreth Zotit; sepse, nëse Trinia zbulon natyrën e Zotit më mirë sesa njëshmëria, një shumësi më e madhe do ta bënte edhe më mirë këtë punë. Sidoqoftë, ta zbresësh “Trininë e Shenjtë” në një status *in percipi* është heretike, pasi mohon *una substantia* si doktrinë metafizike.

Referenca

1. Një numër pohimesh të atribuara Jezusit nga ungjillorët e kundërshtojnë këtë përfundim, por nuk është e vështirë të tregohet se këto pohime shkojnë kundër personalitetit të Jezusit dhe, për këtë arsye, duhet të kenë qenë shtesa të bëra prej ungjillorëve për të kënaqur tensionet, ndaj të cilave ishin të nënshtruara kishat. Të tilla janë pohimet që shpallin shërbesën e Jezusit të drejtuar vetëm ndaj çifutëve (Mateu 5: 17-19; 10: 6; 15: 24) e madje edhe ndaj të humburve mes tyre (p.sh., Luka 15: 4, 6); ndaj atyre që e bëjnë mesazhin e Jezusit të nënshtruar ndaj legalizimit çifut (“Gjersa qielli e toka të kalojnë, asnjë germë apo asnjë presje nuk do të hiqet në asnjë mënyrë prej ligjit, por e gjitha do të përmbushet” – Mateu 5: 18; atyre që e bëjnë Jezusin të pajtohet me etnocentrizmin çifut, si “këtë ditë i erdhi kësaj shtëpie [të Zakeut] shpëtimi, sepse edhe ky është bir i Abrahamit.” – Luka 19: 9).
2. F. J. Foakes – Jackson dhe Krisopp Lake, “The Beginnings of Christianity” (London: Macmillan Press, 1920), pjesa I, vëll. I, f. 398.
3. Po aty, f. 403.
4. A. E. J. Rawlinson, “The New Testament Doctrine of the Christ” (London: Longmans, 1926), f. 236-7.
5. Marku 14: 58. Kjo s’ka pse të përjashtojë mundësinë që Zoti të bëjë një tjetër mrekulli – krahas ringjalljes së të vdekurve, shërimit të të sëmurëve dhe rikthimit të shikimit ndaj të verbrit, të cilat

Jezusi i bëri nëpërmjet fuqisë së Zotit në përligje të profetësisë – kësaj radhe për të rindërtuar tempullin material në tri ditë.

6. “Në fillim ishte Fjala, dhe Fjala ishte me Zotin, dhe Fjala ishte Zot. E njëjta ishte në fillim me Zotin.”
7. “Ne besojmë... në një Zot Jezu Krisht, të Vetmin bir të lindur të Zotit, të Lindur të Atit përpara të gjitha kohëve, Dritë prej Dritës, Zot i vërtetë prej Zoti të vërtetë, i lindur jo i bërë, i një lënde me Atin, përmes të Cilit të gjitha gjërat u bënë...” (Henry Bettenson, “Documents of the Christian Church” (London: Oxford University Press, 1943), f. 36 – 7.
8. Bettenson, vep. cit., f. 50.
9. Eusebius, “Historia Ecclesiastica”, I, v., cituar në: Bettenson, vep. cit., f. 55.
10. Irenaeus, “Against Heresies”, I, xxiv, 1,2, siç është cilësuar në Bettenson, vep. cit. f. 50.
11. Irenaeus, vep. cit., I, xxiv, 3-5, cituar në: Bettenson, vep. cit., f. 51 – 52.
12. Gilbert Murray, “Five Stages of Greek Religion” (New York: Doubleday, 1951), f. 142 – 3.
13. “Metamorphoses”, xi, 19 ff, cituar nga: M. J. Vermaseren, “Hellenistic Religions”, në: C. Jones Bleeker dhe George Widengren, “Historia Religionum” (Leiden: E. J. Brill, 1969), vël. I, f. 522 – 3.
14. Po aty.
15. Shih për hollësi vërtetuese: Edwin Hatch, “The Influence of Greek Ideas and Usages Upon the Christian Church” (London: Williams and Norgate, 1890).
16. “Vdekshi si vdes ai; dhe jetofshi si jeton ai!”
17. Zanafilla 1: 26, “Ta bëjmë njeriun në shëmbëllimin tonë”, provon, sipas Shën Agustinit, se në Zotin gjendet shumësia dhe njerëzorja, pasi, siç argumenton ai, nëse “ta bëjmë” nuk shpreh trinitë, Zoti do të kishte përdorur formën e njëjësit; dhe, nëse ngjashmëria me njeriun, d.m.th., njerëzorja, nuk do të gjendje tek Ai, Ai sigurisht që nuk do të mund ta kishte krijuar njeriun në shëmbëllimin e Tij (“De Trinitate”, në “The Fathers of the Church”, Washington: The Catholic University of America Press, 1963, vëll. 45, f. 20). Në Provarbat 8: 25, lexojmë: “Përpara se të viheshin në vend malet... linda unë” dhe në Proverbat 8: 22: “Zoti më kishte mua që në fillim të udhës së tij.” Me shprehje të tilla, një mendje gnostike semite këndonte përjetësinë e urtësisë duke i lejuar asaj të flasë në vetën e parë. Autori ynë i mori ato për t’ia kaluar Jezusit, që ai, në mënyre gnostike, e identifikonte me Fjalën, Urtësinë apo logosin. Por në mënyrë që të shfaqësonte nocionin e krishterë të Jezusit si njeri dhe Zot, ai u atribuonte këtyre dy shprehjeve kuptime të ndara dhe sipas dëshirës (“De Trinitate”, f. 36). Përgjigja e Adamit ndaj Zotit pas mosbindjes së treguar te Zanafilla 3: 8 duhet vërejtur, gjithashtu: “Dëgjova zërin tënd dhe u fsheha prej fytyrës tënde për arsye se jam lakuriq.” Ky pasazh përbën provën se “Zoti, Ati... u shfaq... nëpërmjet një krijese të ndryshueshme e të dukshme të nënshtruar ndaj Tij,” dhe kështu vërtetohet se thelbi hyjnor mund të mishërohet në një qenie njerëzore (po aty, f. 71). Mënyra lidhore e urdhëresës hyjnore “Të jetë drita” (Zanafilla 1: 3) tregon për Augstinin se kishte një tjetër njeri, të cilit Zoti mund t’i jetë drejtuar me këto fjalë. Duket se mendja e tij është e paaftë të konceptojë një akt krijues të Zotit, të paraprirë nga një shqiptim hyjnor shprehës i vullnetit hyjnor. Dhe duke qenë se ka “vërtetuar” se bashkëbiseduesi është një qenie me dy natyra, njëra prej të cilave është njerëzore dhe ka një “fytyrë”, ai i kthehet Zanafillës 3: 8 për të pohuar se “fytyra” që Adami po i fshihej ishte ajo e Jezu Krishtit (po aty, f. 71-2). Turbullira gramatikore e Zanafillës 18 është interpretuar në mënyrë arbitrare prej rabinëve, sikur t’u jetë drejtuar një herë Zotit dhe një herë tre engjëjve të dërguar prej Tij: “Një herë për të lajmëruar lajmin e mirë të lindjes së Isakut; një herë të dytë për të shkatërruar Sodomën dhe një herë të tretë për të shpëtuar Lotin. “Një engjëll nuk dërgohet kurrë më shumë se me një porosi për çdo herë” – Midrash” (“Pentateuch and Haftorahs”, London: Soncino Press, 1958, f. 63, shënimi 2) Kjo është marrë prej Agustinit si provë për trinitë. “Duke qenë se u panë tre njerëz dhe asnjëri prej tyre nuk mëtoi të ishte më i

madh se të tjerët në formë, në moshë apo në fuqi, përse ne nuk besojmë?”, pyet Agustini në mënyrë retorike, “se barazia e Trinisë është lënë të kuptohet këtu nëpërmjet krijesës së dukshme, ndërsa thelbi i njëjtë e i vetëm përmes tre njerëzve? Për çfarë e ka ai fjalën kur u thotë atyre: “Jo, im Zot” dhe jo “Jo, im Zota...?” (po aty, f. 75-7) Së fundi, Agustini realizon një *tour de force* refuzues me Daljen 33: 23. Në përgjigje ndaj kërkesës së Moisiut që t’i lejohej të shihte fytyrën e Zotit, Zoti premton ta mbulojë Moisiun kur Ai të kalojë, në mënyrë që ai të mund të mos e shohë dot Zotin, por më pas ta zbulojë atë pasi Ai të kalojë “dhe pastaj ti do të shohësh pjesët e mia të prapme...” “pjesët e prapme” apo “posteriora”, mëton Agustini, “kuptohen zakonisht dhe jo pa arsye se paraqesin personin e Zotit tonë Jezu Krisht. Kështu, pjesët e mbrapse pranohen të jenë mishi i Tij, në të cilin Ai lindi prej Virgjëreshës dhe u ngrit përsëri.” (po aty, f. 84-5).

18. “Against Praxeas”, xii-xiii, “Ante-Nicene Fathers”, vëll. III, f. 607 e më tej.
19. “Church Dogmatics”, përkthyer në anglisht nga G. W. Bromley dhe T. E. Torrence (London: T. & T. Clark, 1960), III, pjesa I, f. 191 e më tej.
20. Karl Barth, “Church Dogmatics”, vep. cit., f. 195.
21. Po aty.
22. Paul Tilich, “Systematic Theology” (Chicago: University of Chicago Press, 1951), vëll. I, f. 226.
23. Po aty, f. 229.
24. Po aty, f. 225 – 6.
25. Po aty, f. 225.
26. Po aty.
27. Po aty, f. 226.
28. Po aty.
29. Po aty.
30. Po aty. Po aty, f. 80 – 1; 91 – 2.
31. Charles P. Price, “The Principles of Christian Faith and Practice” (New Delhi: Islam and the Modern Age Society, 1977), f. 72 – 3.
32. Po aty.
33. T. R. Miles, “Religion and the Scientific Outlook” (London: Allen & Unwin, 1959), f. 161 – 4, cituar në: Price, vep. cit., f. 74.

Date Created

16/10/2014

Author

erasmusi