



Llojet e ateizmit dhe domëthënia teologjike e tyre

Description

Wofhart Pannenberg

Fragment i shkëputur nga libri i Wolfhart Pannenberg-ut me titull: “Basic Questions in Theology”, vol. 2, (Fortress Press 2007), f. 184-201[1].

Dalja në dritë e mendimit ateist nuk është diçka e lidhur me një periudhë specifike të historisë. Gjithsesi, fenomeni i ateizmit nuk ka të njëjtin karakter në çdo periudhë. Në veçanti, ateizmi bashkëkohor është me shumë gjasa i lidhur ngushtësisht me veçantitë e padëgjuaara më parë të mendimit perëndimor modern. Diskutimi im do të kufizohet ndaj kësaj forme *moderne* të ateizmit dhe strukturës së brendshme të tij. Fakti që hetimi ynë do të kërkoj për *lloje* ateizmash nuk duhet kuptuar sikur qëndrimet e ndryshme do të rreshtohen pranë njeri-tjetrit pa treguar asnjë lidhje të brendshme midis tyre. Përkundrazi, hetimi ynë do të përpiqet të përshkruaj disa nga karakteristikat tipike të strukturave specifike të ateizmit modern. Një apo një tjetër prej tipareve themelore të ateizmit modern, që do të diskutohet në këtë ese, shfaqen në mënyrë veçanërisht të spikatur në disa mendimtarë individual. Megjithëkëtë, këto tipare janë ngushtësisht të lidhura me njëra-tjetrën.

1. Fizika mekaniciste dhe metafizika psikologjike

Presupozimi i ateizmit bashkëkohor perëndimor qëndron në zhvillimin e shkencës natyrore moderne dhe në përfytyrimin mekanicist që ajo ka për botën, veçanërisht ai që është zhvilluar në Francën e shekullit të XVIII. Suksesi i Laplace në zhvillimin e një sistemi mekanicist shkaqesh të fundme, si një proces i vetëmjaftueshëm që mbulon madje edhe problemet e kozmogonisë, nënkuptonte shpërbërjen përfundimtare të lidhjeve midis fizikës dhe teologjisë filozofike të zhvilluar në shkollën aristoteliane të filozofisë, e cila deri atëherë ishte konsideruar e vlefshme. Nëse, për shembull, njëherë e një kohë Averroesi (Ibn Rushdi) ia kishte atribuar fizikës provat për ekzistencën e Zotit dhe jo metafizikës, e cila do t'i presupozonte natyrshëm ato; dhe nëse ky konceptim ishte ende me ndikim tek Njutoni; tanimë, në shekullin e XVIII, fizika e re jo vetëm që deklaroi jokompetencën e saj në lidhje me provat për ekzistencën e Zotit, por bëri të mundur, gjithashtu, sigurimin e një metafizike të re ateiste, e cila shërbente si një nënstrukturë për përfytyrimin e vetëmbullur (self-enclosed) të botës si një pafundësi gjërash dhe procesesh të fundme. Për këtë qëllim, përfytyrimi mekanicist i botës i fizikës klasike, që u

përsos në shekullin e XVIII dhe i cili nuk kishte më nevojë për hipotezën e ekzistencës së një Krijuesi, është presupozimi bazë i ateizmit modern. Por kjo është edhe më shumë se kaq, sepse në mënyrë që të themelohej një metafizikë ateiste ishte e domosdoshme të provohej jo vetëm se bota dhe ekzistenca njerëzore mund të kuptohej tërësisht nga fenomene brenda vetvetes së saj, d.m.th. pa nevojën e një Zotit, por përveç kësaj ishte gjithashtu e nevojshme të dëshmohej se në pohimet fetare rreth ekzistencës së qenieve hyjnore nuk kishte asgjë të vërtetë. Kjo mund të arrihej vetëm përmes një shpjegimi zanafillor të feve, i cili do të kundërshtonte pohimet fetare dhe do të pretendonte të zbulonte origjinën “e vërtetë” të ideve fetare. Pa përmbushjen e kësaj detyre të dytë, ajo e para nuk do të zotërohej, po ashtu, plotësisht. Ndonëse nuk është e domosdoshme për botën, së paku njeriu dhe historia njerëzore nuk do të jenë mjaftueshmërisht të shpjeguara brenda vetes së tyre derisa dikush të arrij me sukses të provoj se feja dhe ideja e Zotit nuk janë fenomene origjinale, por të derivuara, produkte të njeriut, të atij njeriu që më parë është shpjeguar si esencialisht pjesë e natyrës, pa qenë nevoja për t’iu referuar një zoti. Nëse e shohim nën këtë dritë, atëherë arrijmë të kuptojmë qartësisht domethënien e Ludvig Fojerbahut për historinë e ateizmit modern. Deri në kohën e Fojerbahut ateizmi shfaqej thjesht si një pohim.[2] Megjithatë, Fojerbahu, përmes teorisë së tij të zanafillës së fesë, i dorëzoi ateizmit provën që ai kërkonte. Përfytyrimi i botës nga shkencat natyrore, me fundshmërinë e saj të vetëpërbajtur (self-contained) – i cili, nga këndvështrimi i fesë, nënkuptonte pafundësinë e botës – ishte thjesht presupozimi për një gjë të tillë. Siç është shprehur edhe Lalande, fakti që dikush mund të shpjegojë botën dhe njeriun pa nevojën e Zotit e bënte të domosdoshme që edhe vetë feja të shpjegohej pa iu referuar Zotit. Programi ateist mund të arrijë përmbushjen vetëm pasi të ketë arrirë këtë gjë.

2. Ateizmi i studimit shkencor të fesë

Kështu që, forma e parë e ateizmit të pjekur është ateizmi i shkencës së fesë së Fojerbahut. Teoria e tij e fesë, në formën e saj fillestare, është përmbledhur në këtë fjali kuptimplotë: “Feja është shkëputja (disuniting) e njeriut nga vetvetja; ai e ka vendosur Zoti para vetes së tij si një antitezë e vetvetes”[3] Ky pohim përmban dy elementë: elementin idealist, ose më saktë konceptin e hegelit të ri, të një pafundësie të esencës njerëzore, dhe konceptin Hegelian të ndarjes ose tëhuajzimit.

Sipas Fojerbahut, esenca e njeriut është e infinite. Kjo shprehet në fuqitë esenciale të njeriut – arsyeja, vullneti dhe dashuria. Këto fuqi i takojnë njeriut për aq sa përmes tyre esenca e njeriut dominon mbi individët dhe i shtyn ata përtej fundësisë (finitude) së tyre: arsyeja nxit drejt progresit të pafundmë të reflektimit, vullneti etik është absolutisht i pakushtëzuar, fuqia e ndjenjave depërton përmes çdo limiti dhe në aktin e dashurisë dorëzuese individi heq dorë nga fundësia e tij. Përmes këtyre fuqive, të cilat e shtynë individin përtej vetvetes, esenca e pafundme e njeriut, njerëzia si “specie”[4] realizon vetveten në jetën e njeriut. Vetëm përmes idesë së pafundësisë së esencës së njeriut Fojerbahu arriti që ta lidhte esencën e njeriut me esencën e fesë, sepse “feja...është vetëdija për të pafundmen, kështu që ajo është dhe nuk mund të jetë asgjë tjetër vetëm se ndërgjegja që njeriu njeriu ka për veten e tij, që nuk është e fundme dhe e kufizuar, por e pafundme në natyrë”[5]

Por si arriti njeriu që të shquante atë që përbënte esencën e tij, si një esencë tjetër, si një Zot? Është në këtë pikë që ndërhyt elementi i dytë i lartpërmendur, ideja se njeriu është i vetëdijshëm për veten, për esencën e tij, kështu që ai mund ta bëjë esencën e individuale një objekt të vetëdijes së tij.[6] Një dallim midis egos dhe objektit të saj ekziston tanimë në vetëdijen për një objekt[7] dhe ky dallim formal kombinohet me dallimin thelbësor sipas së cilit individ i njerëzor dhe i fundmë mund ta ketë esencën e tij të pafundme si një objekt të vetëdijes së tij.

Prandaj, në krahasim me fundësinë personale, ai e konsideron esencën tjetër të tij, për të cilën ai është i vetëdijshëm, si diçka të ndryshme nga esenca e tij, si “Zot”. Ky iluzion është i lidhur me faktin se individ, për shkak të “përtacisë, vanitetit dhe egoizmit”[8], i konsideron kufizimet e qenies së tij të fundme si kufizime të species njerëzore, të esencës njerëzore si të tillë. Rrjedhimisht ai e sheh këtë esencë të pafundme si diçka mbinjerëzore ose hyjnore: “Qenia hyjnore nuk është asgjë më tepër se sa qenia njerëzore, ose më mirë [të themi] qenia njerëzore e pastruar, e çliruar nga kufizimet e njeriut të vetëm, d.m.th., nga njeriu i vërtetë, trupor i bërë objektiv – pra i soditur dhe i nderuar si një qenie tjetër e dallueshme”.[9]

Tendenca antinjerëzore e fesë, karakteri i tëhuajzuar që gjendet në të, kundër së cilës luftoi Fojerbahu, është ngushtësisht e lidhur me këtë pikë. “Për të pasuruar Zotin, njeriu duhet të bëhet i varfër; në mënyrë që Zoti të jetë gjithçka, njeriu nuk duhet të jetë asgjë”[10]

Fojerbahu i ruajti këto ide themelore madje edhe në formën e mëvonshme të filozofisë së tij të fesë. Ai thjesht i zhvendosi ato në një formë më universale dhe më të kuptueshme, duke përdorur terminologjinë strikte të sistemit hegelian. Sidoqoftë, kjo pati efektin e errësimit të lidhjeve të brendshme sistematike të ideve të tij.

Është e vërtetë se Fojerbahu, në veprën “Esenca e fesë” (1845), e zgjeroi qëndrimin e tij duke i lëshuar pe kritikëve të tij në pohimin se njeriu, meqenëse ai është krijuesi i Zotit, prapëseprapë nuk është një qenie kretësisht e vetëmjaftueshme (self-suficient) dhe e pavarur. Në të vërtetë, njeriu presupozon një “esencë” karshi së cilës ai është i varur, megjithatë ajo nuk është Zoti, por natyra.[11]

Fuqia që njeriu përjetonte në stadet primitive të fesë ishte fuqia e natyrës[12] dhe e njihte veten si të varur nga kjo fuqi, në mënyrë negative përmes frikës[13], ndërsa në mënyrë pozitive përmes magjepsjes, gëzimit, dashurisë dhe mirënjohjes.[14] Por, fuqia e natyrës nderohej si hyjnore vetëm sepse ajo transformohej nga imagjinata në formën e Zotit (figure of Gods); sepse njeriu sheh natyrën e tij në këtë fuqi. Në veprën e tij “Leksione mbi esencën e fesë”, të vitit 1848, ai shprehet: “Kështu që, e vetmja rrugë e njeriut për të hyjnizuar natyrën është ta humanizoj atë; ai hyjnizon veten përmes hyjnizimit të natyrës”[15]. Për këtë arsye ai vazhdon ende ta lejojë idenë se gjithkund Zoti i vetëm dhe i vërtetë është “thjesht uniteti i personifikuar dhe barazia e racës njerëzore, koncepti i përgjithshëm në të cilit të gjitha diferencat midis njerëzve anulohen dhe zhduken”, por i cili është “parë si një qenie e pavarur”. [16]

3. Përgjigja teologjike ndaj Fojerbahut

Cila është domethënia e teorisë së fesë së Fojerbahut[17] për teologjinë – duke supozuar gjithnjë se teologjia nuk e pranon atë si përgënjeshttrimi përfundimtar i saj? Gjatë përpjekjes për t’iu përgjigjur kritikës së fesë të bërë nga Fojerbahu janë shkelur dy shtigje: ose debatohet analiza që Fojerbahu i bën fesë ose, përkundrazi, theksohet e vërteta e teorisë së Fojerbahut, ndërkohë që në të njëjtën kohë jepet garancia se besimi dhe teologjia e shëndoshë e krishterë nuk ka aspak të bëjnë me atë lloj feje

për të cilën flet Fojerbahu.

Kjo përgjigje e fundit është karakteristike për mënyrën dhe rrugën në të cilën teologjia protestante iu kundërvu Fojerbahut në dekadën e fundit. Gjikimi që Karl Barth-i i jepte tezës së Fojerbahut është përfaqësues i kësaj tendence. Në librin e tij *Geschichte der Protestantische Theologie im 19 Jahrhundert*, Barth-i pohonte se Fojerbahu dëshironte thjesht “ta kthente teologjinë, e cila vetë dukej gjysmë e prirur drejt të njëjtin synim, në mënyrë të plotë dhe përfundimtare në një antropologji”^[18]. Për të, Fojerbahu thjesht nxori rrjedhimet e qasjes antropologjike, që sundonte në tërë teologjinë e shekullit të XIX, për aq sa nuancat e ndryshme të teologjisë janë përpjekur gjithnjë të lëvizin nga njeriu për tek Zoti në vend që të bëjnë të kundërtën. Kundër kësaj, Barthi proklamoi një kthesë radikale, restaurimin e papërmyesshmërisë (irreversibility) së marrëdhënies me Zotin, e cila duhet konceptuar gjithnjë si diçka që buron nga lart-poshtë, nga Zoti tek njeriu.^[19] Kryerja e kësaj përmbysjeje ishte qëllimi i tërë punës së tij në fushën dogmatikës.

Por, a mund të mposhtet vërtet ideja e Fojerbahut në këtë mënyrë? A nuk është kjo vallë, përkundrazi, thjesht një zbrapsje nga polemika me Fojerbahun dhe dishepujt e tij, nëse teologjia, e patrazuar, fillon të flasë rreth Zotit sikur asgjë të mos kishte ndodhur; pa vendosur asnjë bazë ose pa ofruar asnjë përlyje për këtë koncept, me përjashtim të përmendjes së faktit që predikimi i rreth Zotit vazhdon ende të kryhet si gjithnjë? A nuk është kjo një heqje dorë e pakuptimtë e të gjithë diskutimit kritik dhe për rrjedhojë një akt kapitullimi shpirtëror para Fojerbahut? Teologjia duhet të mësoj se pas Fojerbahut ajo nuk mund më të shqiptoj fjalën “Zot” pa ofruar asnjë shpjegim për të, se ajo nuk mund më të flasë sikur kuptimi i kësaj fjale të ishte i vetëkuptueshëm dhe se ajo nuk mund të ndjekë një teologji me drejtim “për së larti” (from above), siç shprehej Barthi, nëse nuk dëshiron të bie në një gjendje të pashpresë apo në një izolim të vetëshkaktuar të një glosolalie të lartë dhe ta dërgoj të gjithë kishën në këtë rrugë qorre. Natyrisht, situata nuk mund të jetë kaq e lehtë sa që teologjia e krishterë t’i lejoj vetes që t’ia dorëzoj tërë sferën e fetares kritikës të Fojerbahut, pa rrezikuar në këtë mënyrë vetë të vërtetën e besimit të krishterë dhe ligjëritimit të saj rreth Zotit. Lufta mbi konceptin e Zotit duhet zhvilluar në të vërtetë në fushën e filozofisë, shkencës së feve (ose historisë së feve) dhe antropologjisë. Nëse teza e Fojerbahut do të të provohet si e vërtetë në këto fusha, atëherë prova e ateizmit, për të cilën ai u përpoq, do të jetë përmbushur përfundimisht.

Qasja tjetër ndaj debatit me Fojerbahun është ndërmarrë nga Ernst Troeltsch, sa për të përmendur vetëm një shembull. Në esenë e tij “Pavarësia e fesë” [Die Selbständigkeit der Religion” (1895), Troeltsch është përpjekur ti përgjigjet çështjes rreth të vërtetës së eksperiencës fetare nga këndvështrimi i psikologjisë fetare. Për të, në konceptin fetar të Zotit, ekziston një “thelb më i thellë”, d.m.th. parandjenja (presentiment) apo deklarata përfundimtare e diçkaje të pafundme dhe të pakushtëzuar ose, siç është quajtur në disa raste, diçka absolute. Kjo parandjenjë nuk është “diçka që që ne e mësojmë nga realiteti dhe dhuruar mbi dëshirat tona nga imagjinata, por përkundrazi ajo është një e dhënë origjinale, jo arbitrare e ndërgjegjes e përbërë në çdo ndjenjë fetare...”[20] Por, referimi ndaj jo arbitraritetit të eksperiencës fetare as nuk mund ta neutralizoj vërejtjen e Fojerbahut, sipas së cilit eksperiencia të tilla bazohen mbi një iluzion, dhe as nuk mund të provoj se në këtë rast kemi të bëjmë me një “perceptim ideal” të diçkaje të “pafundme”[21]. Ekzistojnë, gjithashtu, edhe iluzione jo arbitrare dhe teoria e Fojerbahut i referohet pikërisht një gjëje të tillë. Në mënyrë absolute, asnjë argument psikologjik nuk mund ta zgjidh çështjen e së vërtetës ose të eksperiencave fetare. Për këtë synim nevojitet një antropologji e përpunuar brenda strukturës së një ontologjie të përgjithshme. Më vonë, vetë Troeltsch e ka kuptuar këtë gjë. Prandaj, pas vitit 1904, me teorinë e tij fatkeqe të “fetares apriori”, ai u mundua të zhvillonte një themel filozofik transcendental për eksperiencën fetare .[22]

Një qasje më depërtuese për diskutim filozofik me Fojerbahun do të ishte të operonim, së paku për njëfarë kohe, me konceptet që ai ka huazuar nga Hegeli për të ndërtuar teorinë e tij dhe ndaj të cilave ai ka mbetur tërësisht i varur. Edhe Hegeli, gjithashtu, ishte i aftë ta emëronte Zotin si “esenca” e njeriut.[23] Por, Hegeli nuk donte të nënkuptonte më këtë shprehje esencën imanente të njerëzimit, e cila është pikërisht ajo që nënkuptonte Fojerbahu. Përkundrazi, për Hegelin esenca donte të thoshte pikërisht atë që transcendenton dukshmëritë. Zoti është “esenca” e njeriut si *destinacioni transcendent* i tij.[24] Destinacioni i njeriut synon të shkoj përtej fundësisë të tij, duke e sakrifikuar dhe dorëzuar me devocion atë të pafundmes.[25] Por nga ana e njeriut, për nga brenda fundësisë së tij, njeriu mund të arrijë unitet me të pafundmen vetëm përmes konvertimit: “E fundmja që e lartëson vetveten për tek e pafundmja është thjesht identitet abstrakt, në mënyrë të qenësishme e zbratur, forma supreme e të pavërtetës, falsitetit dhe të ligës”[26] Fakti që subjektiviteti njerëzor, në vetëtranscendencën e pafundme të tij, të cilën antropologjia moderne në mënyrë disi keqduhëzuese e quan “hapje ndaj botës” [Eeltoffenheit] ose “ekscentricitet (ec-centricity)” [Exzentrizität], presupozon gjithnjë një infinit që transcendenton vetveten, i cili duhet përshkruar jo thjesht si një e dhënë psikologjike, si në rastin e Troeltsch-it, por si një strukturë ontologjike e qenies njerëzore.

Siç ka treguar edhe Ealter Schulz-i, kjo nxjerr në dritë pikën se metafizika moderne e subjektivitetit njerëzor është e konceptueshme vetëm mbi presupozimin e një Zoti. Në kundërshtim me tezën e Fojerbahut, kjo do të thotë se njeriu është thelbësisht i drejtuar drejt pafundësisë, por nuk është asnjëherë infinit në vetvete. Teologjia nuk duhet ta marrë ateizmin psikologjiko-fetar të Fojerbahut si një rast për t’u tërhequr në një rezervat natyror mbinatyror. Përkundrazi, ajo që kërkohet nga teologjia është ta shpie përpjekjen rreth së vërtetës së idesë së Zotit brenda sferës së kuptimit të njeriut.

1. Ateizmi i lirisë

Në thellësi të ateizmit të Fojerbahut, pas çdo argumenti fetaro-psikologjik, fshihet pikëpamja për njeriun që e sheh atë si një qenie absolutisht të vetëfuqizuar. Kjo pikëpamje për njeriun, e cila për Hegelin, siç e pamë pak më parë, ishte forma më e lartë e së ligës, na dërgon në një tjetër formë të ateizmit, e cila pasqyron thelbin e ateizmit të Fojerbahut, d.m.th. ateizmi i lirisë njerëzore.

Ky tipar themelor i ateizmit modern u parashtrua nga Frederik Niçja, veçanërisht nga fakti që ai e transplantoj teorinë e fesë së Fojerbahut në themelet e metafizikës së tij të vullnetit për pushtet. Marrëdhënie e ngushtë e ideve të Niçes me ato të Fojerbahut është vënë vazhdimisht në pah, sidomos nga Ernst Benz.[27] Aforizmi i Niçes për “vdekjen e Zotit”, që shfaqet tek vepra e tij “Urtësia e hareshme”[28], “presupozon që vetë Zoti duhet kuptuar vetëm si një projeksion mitik i vetëdijes njerëzore, karakteri joreal i të cilit është pranuar nga vetë njeriu”. [29] Afërsia e Niçes me idetë e Fojerbahut tregohet në mënyrë veçanërisht të qartë në aforizmin nr. 136 të librit të tij “Vullneti për pushtet”:

“Njeriu nuk ka guxuar asnjëherë t’ia atribuoj vete disponimin e tij të fortë dhe befasues... deri në atë masë sa që gjithçka madhështore dhe e fuqishme tek njeriu konsiderohej *mbinjerëzore* dhe e *huaj*, atëherë njeriu zvogëlon vetveten – ai i vendosi të dy anët e peshores në dy sfera të ndara nga njëra tjetra, nga njëra anë atë shumë mjerane dhe të të dobët dhe nga ana tjetër atë shumë të fuqishme dhe mbresëlënëse dhe e quajti e parë “njeri”, ndërsa të dytën “Zot””[30]

Kundër këtij “poshtërimi” (abasement)[31] të njeriut, Niçja kërkonte “*lartësimin më të madh të vetëdijes njerëzore të fuqisë*, si gjëja që krijon mbinjeriun”[32] Në rastin e Niçes, ateizmi është zhvilluar nga një çështje thjesht ndriçimi – si në rastin e Fojerbahut – në një çështje të vullnetit, të vetëafirmimit. “Të vdekur janë të gjithë zotat; tani, a dëshirojmë ne që të jetoj mbinjeriu – le të jetë ky vullneti ynë përfundimtar në zenitin e madh!”. Në këtë mënyrë e përmbyllte Niçja, në vitin 1883, pjesën e parë të librit të tij titulluar “Kështu fliste Zarathustra”[33].

2. Debati me Niçen

Do të ishte e nxituar ta shihnim ateizmin e Niçes si një çështje thjesht arbitrariteti ose, disi si në rastin e Agustinit, si një “urrejtje e Zotit” [odium Dei], e cila është pasoja ekstreme e egoizmit të tepruar [*amor sui*]. As teologjia nuk mund ti shpëtoj kaq lehtësisht debatit me ateizmin e Niçes – për të mos përmendur pastaj kritikizmin e thekshëm që ai i ka bërë Krishterimit të bashkëkohësve të tij.

Në esenë e tij rreth thënies së Niçes për vdekjen e Zotit, Hejdegeri ka treguar se metafizika e vullnetit e Niçes ishte një rrjedhojë e domosdoshme e tendencës fillestare të metafizikës moderne të subjektivitetit.[34] Ky konstatim është me vend dhe megjithëse nuk vlen për tërë fenomenin e metafizikës moderne – duke qenë se ideja e Zotit i përket, gjithashtu, thelbësisht fenomenit të metafizikës moderne njësoj si edhe presupozimi i subjektivitetit – gjithsesi ai është në përputhje së paku me një prej tendencave themelore të fuqishme që veprojnë në të. Njësoj siç që nga koha e Dekartit metafizika ia referonte çdo të vërtetë vetësigurisë së subjektivitetit, kështu ndodh edhe me rastin e Niçes, i cili mbi bazën e subjektivitetit, në formën e vullnetit, ndjehej i shtyrë për t'ia nënshtruar çdo të vërtetë valorizimit [*Wertsetzung*] të vullnetit. Kjo do të thotë se brenda horizontit të mendimit të tij, Zoti mund të shfaqet vetëm si një vlerë dhe është pikërisht në këtë pikë – dhe jo kryesisht në rivlerësimin e vlerave fetare, veçanërisht ato të traditës së krishterë – që duhen parë rrënjët e ateizmit të Niçes. Zoti si *vlera më e lartë* është tanimë një parashtim [*Setzung*] i vullnetit njerëzor dhe një largim nga hyjnia e Zotit.

Forca e pozicionit të Niçes bëhet e qartë kur e krahasojmë atë me teologjinë bashkëkohore të asaj kohë, e cila bazohej mbi tendencat neokantiane [Neo-Kantian-based] të shkollës së Ritschl-es. Kjo për arsye se në atë teologji – më së shumti në rastin e Eilhelm Herrman-it se sa në atë të vetë Ritschl-es – Zoti kuptohej si një postulat i arsyes praktike dhe hyjnia e Krishtit si një gjykim vlere fetar, ndërsa vlerësimi i vullnetit njerëzor deklarohet si terreni autokton i besimit të krishterë. Programi i Niçes, d.m.th. rivlerësimi i çdo vlere, e arriti fuqinë maksimale shkatërrimtare të tij pikërisht kundrejt kësaj teologjie, pambrojtshmëria e së cilës përballë diagnozës që Fojerbahu i bënte fesë, si një iluzion, ishte nxjerrë tashmë në pah nga Troeltsch-i. Në fakt, kjo teologji ishte themeluar mbi bazën e presupozimit të Niçes se pohimet fetare janë shprehje të gjykimit të vullnetit vlere krijues. Kjo teologji dallonte nga qëndrimi i Niçes vetëm në vlerësimet e kundërta që mbante në krahasim me filozofinë e tij. Për Ritschl-en, Zoti ishte pikërisht një shprehje e vetëafirmimit të njeriut. Në këtë mënyrë, Ritschl-e mund të formulonte pohimin e habitshëm se “Në çdo fe ajo që kërkohet, me ndihmën e fuqisë shpirtërore mbinjerëzore, të nderuar nga njeriu, është zgjidhja e kontradiktës në të cilën njeriu e gjen vetveten, si njëherazi pjesë e botës dhe një personalitet shpirtëror që pretendon të dominoj natyrën”[35] Me fjalë të tjera, feja e ndihmon njeriun në përpjekjen e tij, si një shpirt etik, për dominim mbi natyrën. Në krahasim me këtë pikëpamje, a nuk ishte Niçja i përligjur kur e kuptonte idenë e vetëafirmimit të vullnetit si diçka e drejtuar kundër vetë idesë së Zotit?

Sidoqoftë, tani jemi të aftë të kuptojmë se përse Niçja u bë në mënyrë të pashmangshme i rëndësishëm për Karl Barth-in, gjatë debateve të këtij të fundit me trashëgiminë e shkollës Ritschlian-e, në të cilën ai u rrit si person dhe teolog. Por edhe në marrëdhënie me Niçen, as zbrapsja e teologjisë në supernaturalizëm nuk është një zgjidhje. Kjo sepse mundësia e ligjërimit supernaturalist mbi Zotin, vërtetësia e të cilit duket se është shumë e sigurtë, bazohet në fund të fundit mbi vendimin e besimit. Për këtë arsye, ai është thjesht një mendim supernaturalist, i cili pas një analize më të hollësishme kuptohet qartë se presupozon tashmë themelimin e së vërtetës mbi vullnetin, siç e kishte parashtuar edhe Niçja. Nuk është një rastësi që supernaturalizmi i shekullit të XIX u mbështet mbi filozofinë praktike të Kantit. Ekziston një vijë e drejtë që kalon nga kombinimi i pietizmit supernaturalist dhe kantianizmit – një qëndrim në të cilin realiteti dhe revelata e Zotit certifikoheshin nga eksperiencia e ndërgjegjes njerëzore – përmes Ritschl-es dhe Herrman-it, nga njëra anë, dhe Kähler-it, nga ana tjetër, për tek Barth-i dhe Bultmann-i. Këtu, në mënyre implicite apo eksplicite, emëruesi i përbashkët që motivon kapërcimin në të vërtetën supernaturale është domosdoshmëria praktike – ose në terma modern, “vendimi” i besimit (decision of faith). Megjithatë, Niçja nuk mund të mposhtet përmes kësaj rruge, sepse kudo që besimi, si vendim, është konstitutiv i së vërtetës të përmbajtjes së tij, atëherë nuk jemi ende larguar nga baza e pozicionit të Niçes, nga metafizika e tij e vullnetit. E vetmja mënyrë për të

kapërcyer këtë pozicion të Niçes, pasoja e së cilit është vetëafirmimi ateist i vullnetit – ku çdo gjë tjetër e gjykuar nga kjo pikëpamje konsiderohet si e “jo e denjë për tu respektuar”^[36] – është përmes një hetimi më radikal mbi qenien. Në këtë pikë Hejdegeri kishte të drejtë.^[37]

Nëse teologjia dëshiron të jetë një alternativë e vlefshme ndaj ateizmit të Niçes, kjo do të thotë që koncepti i saj i Zotit duhet shqyrtuar në lidhje me çështjen filozofike rreth qenies. Natyrisht kjo nuk mund të bëhet përmes zbrapsjes në një onto-teologji paramoderne, si ajo e Mesjetës, për të cilën Zoti ishte shprehja e rendit botëror. Çfarëdolloj ligjërimi rreth Zotit që dështon të marrë në konsideratë subjektivitetin e njeriut modern, sovranitetin e tij mbi natyrën, vetëtranscendencën e tij (përmes së cilës ai tejkalon në mënyrë të pambarimtë çdo përpjekje për ta futur atë në ndonjë rend të stabilizuar të përhershëm), humbet domosdoshmërisht në ditët tona fuqinë bindëse, veçanërisht kundër asaj forme ateizmi e cila bazohet, nga ana e saj, në subjektivitetin e njeriut modern. Pyetja rreth qenies së Zotit mund të pohohet vetëm në formën e një pyetjeje rreth qenies e cila duhet presupozuar gjithnjë nga njeriu pikërisht në lidhje me subjektivitetin e tij. Pyetjes rreth qenies të cilës njeriu i referohet për të gjetur themelin aktual të mundësisë së lirisë së tij karshi botës.

3. Ateizmi i transcendencës të zbrazët

Gjatë procesit të reflektimit për pamundësinë e ripërtëritjes së metafizikës së vjetër paramoderne në lidhje me Zotin dhe botën, ne hasim tendencën e tretë kryesore të ateizmit modern, i cili është shfaqur si një lloj i pavarur ateizmi: fshehtësia e Zotit (hiddennes of God) ose dalja në pah e transcendencës si fati kulturorohistorik i periudhës moderne.

Fshehja e Zotit, paarritshmëria e Tij për mendimin dhe gjykimin njerëzor, nuk është një mendim specifik modern. Përkundrazi, në pamje të parë filozofia moderne duket sikur e ka harruar krejtësisht fshehtësinë e Zotit dhe e ka zbritur atë në imanencë, duke i dhënë kuptimin e mendjes [Geist]. Nga njëra anë, ideja e fshehtësisë së Zotit është e rrënjosur në *pikëpamjen biblike* të veprimit të Zotit në lirinë e Tij, në lidhje me kriteret e gjykimit dhe parashikimit njerëzor.[38] Rrënja tjetër e kësaj ideje është neoplatonizmi, me tezën e tij të panjohshmërisë, nga pikëpamja e dukshmërive të fundme të një themeli të botës (*ëorl-d-ground*) të vetëm dhe absolutisht të thjeshtë. Por, për shembull, këto linja takohen tek koncepti i Martin Luterit të një Zoti të fshehur. Ideja neoplatonike e panjohshmërisë dhe pashprehshmërisë së themelit të botës (*ëorl-d-ground*) nuk dërgon në rrjedhime ateiste sepse themeli i botës konceptohet si shprehje e rendit kozmik e cila aludon për tek ai si themeli i tij. Ai mund të caktohet, së paku në mënyrë simbolike, nga ana e botës, duke qenë se emanimi i botës nga themeli i saj konceptohet si analoge e marrëdhënies së një pasojë me shkakun e saj. Në metafizikën moderne të subjektivitetit, për të cilën ndërtesa e mendimit kozmologjik është shembur, ishte e pashmangshme që fshehtësia e Zotit të përjetohej në një mënyrë më të pazgjidhur (unsettled). Sepse lidhja e të gjithë përmbajtjes së vetëdijes me te fundmen e vetëdijes nënkuptonte jo vetëm që ishte e pamundur të konceptohej pafundësia e Zotit, por edhe se nuk mund më të konceptohej hyjnia e të pafundmes. Në të vërtetë, baza objektive për një teologji simbolike ishte shembur së bashku me kozmologjinë neoplatonike. Pasojat radikale të reduktimit të të gjithë përmbajtjes së ndërgjegjes në subjektivitetin e fundmë u soll për herë të parë në qendër të vëmendjen në “polemikën ateiste” të Fishte-s, në vitin 1799, ku ai demonstroi se as vetëdija – e kuptuar si vetëdije – nuk mund t’i atribuohet të pafundmes. Kjo deklaratë vulos fundin e teizmit dhe të konceptit të tij të Zotit si një qenie e vetëdijshme. I cili, si i vetëdijshëm, ishte gjithashtu edhe një person. Ndonëse teizmi u ringjall në shekullin e XIX, refuzimi i tij nga ana e Fishte-s nuk u kapërcye asnjëherë. Madje edhe në filozofinë e tij të mëvonshme, Fishte nuk u kthye në një qëndrim teist, në kuptimin e një qenieje absolute dhe të ndërgjegjshme që ishte e ndarë nga bota, por përkundrazi ai e mendonte vetë procesin e botës si procesi i vetëdijes të një egoje absolute.

4. Çështja e hapur e ditëve tona

Nëse mendimi do të mbetet i lidhur me terrenin e subjektivitetit njerëzor, kjo do të nënkuptonte reduktimin i çdo përmbajtjeje të ndërgjegjes tek njeriu, fshehtësinë totale të Zotit dhe madje edhe zhdukjen e vetë fjalës “Zot”. Në këtë rast, Zoti dhe e tërë bota e fesë duhen kuptuar si projeksione mitike, vetë-objektivizime (self-objectifications) të njeriut, siç kishte pohuar edhe Fojerbahu. Kjo tregon gjithashtu se konceptimi i Fojerbahut nuk është thjesht i gënjeshtërt. Ai merr pjesë në të vërtetën e metafizikës moderne të subjektivitetit. Nuk është pa arsye fakti që bota e paraqitjeve fetare i ka dhënë jetë vazhdimisht, si në rastin e Frojdit, Maks Veberit dhe va nder Leeuw-it, atyre lloj pyetjeve që ka ngritur edhe Fojerbahu, d.m.th. nëse mund të konsiderohen, apo jo, këto paraqitje fetare si thjesht shprehje të eksperiencës dhe sjelljes njerëzore. Por mbetet ende çështja nëse sjellja fetare e njeriut (nga e cila nuk përjashtohet as feja e krishterë, pa ofruar shpjegime të mëtejshme) mbështet mbi një presupozim të ndryshme nga ato të përshkruara nga Fojerbahu.

Fati kulturor i metafizikës moderne të subjektivitetit ishte pranuar nga Hejdegeri në esenë e tij të lartpërmendur kur ai e pa këtë në sfondin e aforizmit të Niçes rreth vdekjes së Zotit. Kur Niçja e quan faktin se “Zoti ka vdekur” si “ngjarja e re më e madhe”, se “besimi në Zotin e krishterë është bërë i padenjë për tu besuar”[39] ai kishte si synim vetëm që të pëmbledhte rezultatet e një procesi në historinë kulturore perëndimore, e cila ka ardhur në përfundimin e saj. Dhe kur idioti thotë: “Ne e kemi

vrara Atë – ju dhe unë! Ne jemi të gjithë vrasësit e Tij!”[40], ai e interpretoi këtë ngjarje si rezultat i antropocentrizmit (antropocentricity) të mendimit modern.[41] Por, për Niçen në të njëjtën kohë kjo do të thoshte se idioti “thirri pa pushim, unë dua Zotin!”. Në lidhje me këtë Hejdegeri pyet: “A ndoshta këtu vërtet një mendimtar thërriti nga thellësia [*de profundis*]?”[42] Kjo është një pyetje që në gojën e Hejdegerit jo vetëm që është me vend për Niçen, por ndoshta edhe e tejinterpreteton atë. Por kjo e bën gjithçka akoma më të qartë për vetë mendimin e Hejdegerit. Hejdegeri, i cili në zhvillimet e ndryshme të tij ka qenë i shtyrë nga preokupimi për të menduar për qenien jo nga pikëpamja e ekzistencës njerëzore por nga këndvështrimi i kundërt, për të menduar ekzistencën njerëzore brenda horizontit të qenies – Hejdegeri nuk e sjell me veten për ta quajtur këtë qenie, të cilën ekzistenca njerëzore duhet ta presupozoj, si “Zot”. Mënyra në të cilën, sipas tij, qenia dhe mosqenia bashkëekzistonin (coincide) atij i dukeshin, madje më shumë se ç’ndodhte me Hölderlin-in dhe Rilke-n, si e lidhur me *poezinë moderne lirike* dhe “transcendencën e zbrazët” të saj, të cilën Hugo Friedrich-i e ka vërejtur në rastin e Baudelaire-it, Rimbaud-it dhe Mallarmé-së.[43] Një qëndrim i ngjashëm duket se ka qenë karakteristik për atë gjeneratë mendimtarësh, të cilës i përkiste edhe Hejdegeri, që ia arritën të sillnin njëfarë zhvillimi të ri në periudhën pak para Luftës së Parë botërore. Nëse do të përmendnim disa prej tyre do të thonim se midis filozofëve ishte Jasperi dhe Bloch-i; midis poetëve lirikë, Benn-i; midis teologëve Barth-i dhe Bultmann-i. Me Jasperin dhe në mënyrë pak më ngurruese me Benn-in, çështja e Zotit ngrihej nën dritën e faktit se njeriu ekziston duke iu referuar një transcendence të zbrazët. Por çështja mbetet ende e hapur.

Nëse dëshirojmë ta quajmë “ateizëm” këtë qëndrim që e mban çështjen e hapur, atëherë do të na duhet të pranojmë një tjetër lloj ateizmi i ndryshëm nga ai i predikuar nga Niçja. Toni triumfues mungon. Vdekja e Zotit nuk kremtohet më si çlirim i njeriut. Sidoqoftë çështja mbetet e hapur duke qenë se rikthimi tek një botëvështrim teist nuk është më i mundur.

Teologjia e hershme dialektike iu afrua shumë këtij qëndrimi, me theksimin e saj mbi mosobjektivizimin (non-objectifiability) e Zotit, si në rastin e esesë së hershme të Bultmann-it të quajtur “What Does It Mean to Speak of God?”[44] Mosobjektivizimi i Zotit u konsiderua nga Bultmann-i si arsyeja më e thellë që pohimet teologjike të formulohen vetëm si pohime rreth njeriut në marrëdhënien e tij me Zotin. Megjithatë, këtu duhet përmendur mbi të gjitha botimi i dytë i veprës së Karl Barth-it “Epistle to the Romans”, ku koncepti modern i mosobjektivizimit (non-objectifiability) të Zotit u thellua akoma më shumë përmes ideve të krizës dhe të teologjisë së kryqit.

Prandaj, problemi që i del domosdoshmërisht përpara teologjisë nga ideja e mosobjektivizimit të Zotit qëndron në këtë pyetje: “Në këtë rast, si mund të flasim për Zotin – madje të jemi të aftë që edhe thjesht ta shqiptojmë fjalën “Zot”? Ose, duke e parashtruar pyetjen në një tjetër mënyrë, si bëhet e mundur revelata? Teologjia dialektike nuk ka gjetur asnjë zgjidhje të mirëfilltë ndaj këtij problemi. Bultmann-i u zbraps në interpretimin ekzistencialist, ndonëse në një pikë vendimtare ai vazhdonte ende të fliste për “aktet e Zotit” në një mënyrë gati mitologjike. Megjithatë, Barth-i kreu një kapërcim nga supernaturalizmi biblik që ai e kishte shprehur në veprën e tij “Church Dogmatics”. Sidoqoftë, problemi i teologjisë dialektike të hershme ende qëndron në këmbë. *Teologjia mund t’i përgjigjet ateizmit* të “transcendencës së zbrapsur”, për të cilin bota teiste e mendimit nuk është më e vlefshme, vetëm nëse ajo e mendon, me të gjitha pasojat e saj, idenë me rrënjë biblike të fshehtësisë së Zotit si fshehtësi madje edhe në revelatën e Tij. Për të përdorur një fjalë nga vepra e Barth-it, “Epistle to the Romans”: “Zoti revelohet si i Panjohshmi”.

Në këtë tendencë themelore më të thellë dhe më serioze të një pohimi të transcendencës dhe deklaratën e njëkohshme të zbrastësisë së saj, ateizmi modern e ka vënë veten në pikëpyetje. Sepse këtu bëhet e qartë se mohimi i tij është i drejtuar vetëm kundër konceptit tradicional të Zotit. Se çfarë

mund të jetë Zoti përtej asaj për pasqyron ky koncept mbetet një çështje e hapur. Polemika teologjike me ateizmin marrë në termat e tij (kuptimi i njeriut) nuk mund të shkojë më tej shtjellimi i kësaj çështjeje. Që kjo “transcendencë e zbrazur” është ndeshur si person, si Zot, është diçka që duhet kryer nga fusha e historisë së feve dhe testi për të vërtetësinë e saj rezervohet për hetimin e formave specifike të feve të veçanta.

Përktheu: Rezart Beka

Referenca

[1] Kjo ese është mbajtur fillimisht si një fjalim gjatë një pushimi për docentët të fakultetit teologjik të Hamburgut në dt. 3 Dhjetor 1960, si dhe para Shoqërisë berlineze për një teologji evangjeliste, në dt. 24 Nëntor 1961. Kjo ese është publikuar për herë të parë në “Zeitwende” 34 (1965), f. 597-808.

[2] Siç është rasti i Lalande-s, në vitin 1805, i cili nuk besonte në Zot sepse sipas tij “dikush mund të shpjegoj gjithçka pa të”, ndonëse ai vetë “nuk mund ta vërtetonte” një gjë të tillë.

[3] Ludvig Foerbarh, “The Essence of Christianity”, përkth. George Eliot (New York: Harper Torchbooks, 1957), f. 33.

[4] Ibid. f. 2 e më tej.

[5] Ibid. f. 2.

[6] Ibid. f. 4.

[7] Ibid. f. 6.

[8] Ibid. f. 7.

[9] Ibid. f. 14.

[10] Ibid. f. 26.

[11] Tre vjet më pas, në veprën e tij “Lectures on the Essence of Religion” (1848; përk. në anglisht nga Ralph Manheim [New York: Harper & Row, 1967], Foerbarh thotë në mënyrë eksplicite se në këtë mënyrë ai ka mbushur “boshllëkun e lënë në “The Essence of Christianity” [përkthimi i imi – TR; krahaso “Lectures”, përk. Manheim, f. 19].

[12] Ibid. f. 20.

[13] Ibid. f. 26 e më tej.

[14] Ibid. f. 29 e më tej (Këto karakteristika jën saktësisht ato që gjenden në filozofinë hegeliane të fesë, veçanërisht në analizën e ndjenjës si grada më e ulët e vetëdijes fetare.)

[15] Ibid. f. 190.

[16] Ibid. f. 273. Për sa kohë njeriu, në prodhimin e zotave, projektton imazhe të esencës së tij, Zoti tanimë quhet gjithashtu “një qenie që përmbush *dëshirat* [*Äünsche*] njerëzore” (italikët nga autori)

[17] Teoria marksiste e fesë, siç është e njohur, është shumë e ngjashme me atë të Fojerbahut. Dallueshmëria e saj konsiston në plotësimin e konceptit të Fojerbahut, d.m.th. në shpjegimin sociologjik të vetëtëhuajzimit fetar përmes zhvendosjes sociale (*social dislocation*) të njeriut.

[18] “Protestant Thought: From Rousseau to Ritschl”, përk. Brian Cozens (London: SCM Press and Neë York: Harper & Brothers, 1959), f. 355 [një përkthim i pjesshëm i veprës gjermane titulli i së cilës është dhënë më lart – TR].

[19] Ibid. f. 358 e më tej.

[20] Zeitschrift für Theologie und Kirche 5 (1895), f. 406.

[21] Ibid. f. 413.

[22] Ernst Troeltsch, “Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionsëissenschaft” (Tübingen, 1905), veçanërisht f. 18 e më tej. “Teologjia e gjykimeve të vlerës” (Theology of value judgments) e Ritschle-s, e cila “në lidhje me fenë theksonte në mënyrë të vazhdueshme vetëm domosdoshmërinë praktike të vlerave që ajo proklamon, e ka humbur nevojën e objektit tek i cili qëndrojnë këto vlera, dhe i tërheq ato në humnerën e teologjisë së dëshirave dhe iluzioneve”. (ibid. f. 28).

[23] G. E. F. Hegel, “Lectures on the Philosophy of Religion”, përkth. nga 2d Ger. ed. nga E. B. Spiers dhe J. Burdon Sanderson, 3 volume. (London: Kegan, Paul, Trench, Trübner and Co., 1895), vol 1, f. 274; Vorlesungen über die Philosophie der Religion, ed. Georg Lasson, Philosophische Bibliothek 62 (Hamburg, 1966), f. 96: “Shpirti natyror është esencialisht ai i cili nuk duhet te jete dhe qendroj”.

[24] “Lectures on the Philosophy of Religion”, vol. I, f. 278 e më tej; veçanërisht f. 111 e më tej.

[25] Ibid. f. 197 e më tej.

[26] Ibid. f. 193.

[27] “Nietzsche’s Ideen zur Geschichte des Christentums und der Kirche” (Leiden, 1956), f. 158 e më tej.

[28] “The Complete Works of Friedrich Nietzsche”, ed. Oscar Levy, 18 vol. (Neë York: Rusell & Rusell, 1909-11; ribotuar në vitin 1964), vol. 10, f. 275 (Aforizmi nr. 343); shih edhe Aforizmin nr. 125.

[29] Benz, “Nietzsche’s Ideen”, f. 168.

[30] “Complete Works”, vol. 14, f. 116 [shënim: numri i aforizmave i cituar nga autori dallon nga ai i dhënë në botimin gjerman të përdorur nga ai – përkthyesi Georg H. Kelm]

[31] Ibid.

[32] Ibid. vol. 15, f. 425.

[33] Ibid. vol. 2, f. 91; krahaso Karl Löwith, "Nietzsche's Philosophie der eëigen Wiederkehr des Gleichen" (Stuttgart, 1956), f. 47.

[34] Martin Heidegger, "Holzëege" (Frankfurt, 1950), f. 193-247.

[35] Albrecht Ritschl, "The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation", 3 vol. (Edinburg: T. & T. Clark, 1900), vol. 3, f. 199.

[36] Nietzsche, "The Genealogy of Morals", bk. 3, Aforizmi nr. 27, në "Complete Works", vol. 13, f. 208.

[37] Heidegger, "Holzëege", f. 243 e më tej.

[38] Isaia 45:15 = Romakëve 11:33; Krahaso Mateu 11:25.

[39] "Jouful Wisdom", Aphorism 343; në "Complete Works", vol. 10, f. 275.

[40] Ibid., Aphorism 125; në "Complete Works", vol. 10, f. 167.

[41] Heidegger, "Holzëege", f. 240 e më tej.

[42] Ibid. f. 246.

[43] Hugo Friedrich, "Die Struktur der modernen Lyrik" (Hamburg, 1956).

[44] "Faith and Understanding" (shih f. 210, nr. 37 mw poshtw), f. 53 e mw tej.

Date Created

09/07/2016

Author

erasmusi