



Islami dhe teologjia e krishterë

Description

Ataullah Siddiqui

Fragment i shkëputur

Ataullah Siddiqui, "Islam and Christian Theology", in *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology Since 1918*, eds. David Ford and Rachel Muers (Wiley-Blackwell; 3 edition 2005), Pp.663-682.

Rreshtat midis shpjegimeve dhe analizave të Islamit nga teologët dhe përzgjedhjes dhe interpretimit të tij nga ana e misiologëve mbivendosen në mënyrë të konsiderueshme^[1]. Motivet dhe orientimet e hetimit janë marrë në një masë të madhe nga marrëdhëniet dhe perceptimet e kaluara për Islamin, kështu që teologjia është përshkruar dhe tejmbushur nga historia. Kjo është njësoj e vërtetë edhe për qasjet e atyre misiologëve të cilët mbështeten kryesisht mbi metodat antropologjike. Kurdo që teologët dhe misiologët shqyrtojnë Islamin, ato e masin atë kundër bindjeve dhe kulturës së tyre, duke e përshkruar atë pak a shumë si "armiku i përbashkët" historik i botës së krishterë. Ka gjithnjë përjashtime, të cilat do ti ekzaminojmë më vonë, por rishqyrtimi i teologjisë së tyre imagjinative sapo ka filluar. Detyra për të ndërtuar një teologji të re që është e përshtatshme për realitetet e reja socio-politike (bashkësi të shumëfishta në fqinjësi të afërt në dhe midis kombeve) është një detyrë shumë e vështirë. Në këtë kapitull unë do të marr në shqyrtim disa prej çështjeve më kryesore për të krishterët në marrëdhënie me besimet dhe praktikatat islame:

- Ç'duhet thënë për monoteizmin Islam, kuptimin mysliman të njëshmërisë së Zotit?
- Ç'duhet thënë për profetin postbiblik, qendra dhe horizonti i etikës islame?
- Ç'duhet thënë për revelatën islame (d.m.th. Kuranin) dhe për rolin e shkollarizmit historiko-shekullar në modelimin e kuptimit të tij në të ardhmen?
- Ç'duhet thënë për dialogun në mënyrë që ai ti adresohet këtyre çështjeve në marrëdhëniet e ardhshme ndërfaqetare?

Dukeqenë se mënyra se si i japim formë dialogut për dhe rreth marrëdhënieve ndërfaqetare varet nga cilësia e përbashkësive me çështjet kryesore që përbëjnë shqetësim teologjik të përfaqësuar nga tre

pyetjet e para, atëherë është më mirë që të fillojmë me një vështrim të shkurtër të këtyre çështjeve, d.m.th. asaj të Zotit, Profetit dhe Kuranit.

Islami e deklaron veten në përputhje me revelatat e mëparshme, ndonëse i përmbush e deri në një farë mase i ndreq ato. Në veçanti ai konfirmon origjinën hyjnore të Krishterimit (si edhe të Judaizmit), por mban distancë, madje kritikon, nga doktrina qëndrore e Krishterimit. Ndarja midis Islamit dhe Krishterimit që kërkon më shumë se çdo gjë tjetër afrim (*bridging*) rrjedh nga kuptimet e tyre të ndryshme të Zotit dhe marrëdhënies me Të.

Në perspektiven Islame, “kujdesi” i Zotit për njerëzimin, “interesimi” i tij për “shpëtimin” e tyre shprehet në mrekullinë e dyfishtë të krijimit dhe revelatës, të cilat së bashku i mundësojnë qenieve njerëzore të përmbushin potencialin e tyre për të mirën dhe të mposhtin potencialin e tyre për mëkat dhe keqbërje. Zoti *urdhëron* dhe qeniet njerëzore *binden*, por ato binden përmes *vullnetit* të lirë duke i brendësuar urdhëresat. Duke qenë se urdhëresat ekzistojnë që njeriu të jetë dhe të bëjë të mirën, rrjedhimisht ato janë në mënyrë të qenësishme joshëse. Gjithashtu, ato brendësohen pa vështirësi sepe përputhen me natyrën e brendshme të njeriut (“shenjat në vetet e tyre”) dhe sepse ato janë të mbështetura nga kuptueshmëria, harmonia dhe dobishmëria e botës së jashtme (“shenjat në horizont”).

Atëherë, sapo praktika besnike maturohet, bindja shpërblehet me hir (bereqet), ndërgjegja e të qenurit gjithnjë nën mbikëqyrjen e Zotit. Kjo, nga ana e saj, e përforcon disiplinën (ushtrimin besnik të praktikave fetare) që stabilizon karakterin dhe thellon nënshtrimin ndaj Zotit. Në rrymën qendrore Islame kjo ndërgjegje për Zotin nuk supozon asnjëherë atë formë “miqësie” apo “intimiteti” të ngjashme me marrëdhëniet ndërpersonale midis qenieve njerëzore. Për myslimanët, një supozim i tillë, dhunon *teuhid*-in (njëshmërinë, transcendencën dhe tjetërsinë e Zotit) dhe rrezikon zemërimin e Tij, i cili shfaqet në këtë botë si një harresë, e tillë që njerëzit ose e shohin veten si cënueshmërisht të varur nga forcat ose ngjarjet e natyrës ose si fuqimisht të pavarur, lakmues për më tepër pushtet dhe agresivisht egocentrik në rritjen e tij. Kështu që, në perspektivën Islame, njëshmëria transcendente e Zotit është e pakompromentuar dhe e pakompromentueshme.

Qasja e krishterë ndaj monoteizmit islam në pjesën më të madhe të saj ka kërkuar që ta gjykojë atë përkundrejt doktrinės së Trinisë. Të krishterët theksojnë “qenien” (the personhood) e Zotit, kështu që kujdesi dhe preokupimi i Tij për shpëtimin njerëzor kremtohet pa vendosjen e thonjzave që myslimanët përdorin rreth termave të tillë. Kjo maturi myslimane është karikaturuar deri aty sa *teuhid*-i është anashkaluar si asgjë më shumë se “një glorifikim i numrit një”.^[2] Një karikaturizim i tillë është një pengesë për marrëdhënien konstruktive, ashtu siç është edhe kuptimi i tejthjeshtësuar i doktrinės së krishterë që e identifikon në mënyrë tepër të drejtpërdrejt Krishtin me Zotin Krijues dhe Gjykyues.

Në perspektivën Islame, vullneti i Zotit komunikohet drejtpërdrejt, vetëm përmes revelatës, një serie profetësh dhe lajmëtarësh duke arritur kulmin dhe fundin me profetin Muhamed. Ajo që iu shpall atij gjatë periudhës 23 vjeçare të jetës së tij u ruajt në mënyrë të përpiktë në librin e Zotit të quajtur Kuran (fjalëpërfjalë “recitim”), një tekst fortësisht i besueshëm, i qëndrueshëm dhe i pandryshuar paçka zhvendosjeve dhe skizmave brenda Shtëpisë së Islamit (Dar el-Islam) që mund të datohen në gjysmën e parë të shekullit të parë hixhri. Për të ditur se si ta kuptojnë dhe aplikojnë Kuranin dhe urdhëresat e tij, myslimanët mbështeten, gjithashtu, edhe tek Suneti (rregullat dhe praktika) i profetit Muhamed, personaliteti dhe karakteri i të cilit nderohet si “trupëzim” i Kuranit.

Praktika besnike e Islamit, ritet, spiritualiteti, etika, ligjet dhe dinamika e tij për jetën individuale dhe kolektive, janë përqëndruar në Kuran dhe Sunet. Vetëreferimi (self-referral) tek profeti është qendror

për myslimanët, për identitetin si edhe për veprimin, duke qenë se feja dhe botëvështrimi janë ancoruar në dëshminë e tij. Kështu që, tejkalimi i paraqitjeve të shtrembëruara të jetës dhe personit të tij, që për kaq shumë shekuj ka përshkuar qasjet e krishtera ndaj Islamit dhe botës islame, duhet të jetë një prioritet si edhe një synim i dialogut konstruktiv.

Të krishterët, që nga dekada e parë e shekullit të njëzet, janë përpjekur ta rimendojnë marrëdhënien e tyre me njerëz të besimeve të tjera, përfshi edhe myslimanët. Përpjekja filloi me debatet brenda krishterimit rreth misionit dhe preokupimeve ekumenike. E ndërprerë nga lufta, kjo përpjekje rifilloi pak pas Luftës së Dytë Botërore. Kishat në botën joperëndimore u përballën me sfidën e të qenurit të perceptuara, në shtetet e reja dhe të pavarura, si një trashëgimi e kolonizimit perëndimor. Ato u bënë më novatore, dinamike dhe të ndjeshme ndaj konteksteve të kulturës lokale. Të krishterët në botën joperëndimore (në shumë zona ku myslimanët ishin shumicë) kërkuar një kamare për vetet e tyre, duke u veçuar nga krishterimi perëndimor dhe duke u lidhur, sa më mbrapa të jetë e mundur, me historinë vendase.

Të krishterët në perëndim filluan të rivlerësonin dhe të hiqnin dorë nga mënyrat dhe qasjet e marrëdhënieve të tyre të kaluara me botën Islame. Ato ofruan dhe bënë thirrje për dialog. Ato e bënë këtë, ndërkohë që bota Perëndimore u vendos në një periudhë stabilizimi politik dhe arriti kulme të reja të fuqisë politike dhe ekonomike dhe mjete të reja për ta projektuar atë. Euforia e të qenurit të çliruar nga sundimi i fuqive koloniale kaloi shpejt. Plasaritjet midis shtetit dhe shoqërive të rënduara nga sundimi kolonial nuk u mbyllën nga marrja e pavarësisë. Bota Islame në atë kohë nuk gëzonte një vetëbesim të krahasueshëm me atë të perëndimit. Kufijtë politikë dhe strukturat ekonomike dhe administrative, të trashëguara nga shtetet kombe të reja, e ruajtën orientimin e tyre të historisë, kulturës dhe ekonomisë të fuqive të mëparshme koloniale. Nacionalizmi, socializmi apo monarkia gati feudale dështuan të ndërtojnë një kontakt konstruktiv me traditat e tyre islame dhe distanca midis regjimeve në fuqi dhe popullatës u vendos në mosbesim të ndërsjelltë. Kurrikulumi dhe dituria islame kishin qenë gjatë kohë të përjashtuara nga sfera e shërbimit publik që të vendosnin veten ndryshe nga thjesht një fenomen rezistence: i mirëfilltë por i devotshëm në mënyrë kufizuese dhe i orientuar për të mbajtur identitetin kulturor-religjioz. Pjesë të mëdha të popullatës të shteteve myslimane ishin, sidoqoftë, tepër të preokupuar me mbijetesën e përditshme (shumë prej tyre ishin dhe janë refugjatë nga lufta, dhuna apo varfëria) për tu lidhur në mënyrë konstruktive me trashëgiminë e tyre të kaluar.

Për ta përmbyllur, mund të themi se nuk ekzistonin rrethanat e volitshme për të dëgjuar thirrjen, në Bahamdoun të Libanit në vitin 1954, për një marrëdhënie të re me të Krishterët, për tu hapur ndaj tyre, për të eksploruar shpresa për një kauzë të përbashkët kundër përjashtimit të fesë nga problemet njerëzore. Madje edhe midis atyre që ishin të gatshëm për të hyrë në dialog, pritshmëritë dhe prioritetet e tyre ishin të ndryshme nga ato të partnerëve të tyre në dialog.

Shqyrtim

Islami si një shqetësim teologjik

Ne do ta fillojmë shqyrtimin tonë më Karl Rahner-in (1904-84), i cili e shihte Islamin, Judaizmin dhe Krishterimin si religjionet e Izraelit dhe pranonte se ato të gjitha proklamnin monoteizmin, me përjashtim të faktit se Judaizmi dhe Islami kanë “dështuar të arrinë” atë monoteizëm “që gjen shprehje pikërisht në doktrinën e Trinisë”. Ai u mundua shumë për ta shpjeguar marrëdhënien kaq të afërt dhe njëkohësisht kaq të largët me Islamin bashkëfetarëve të tij të krishterë. Ai, gjithashtu, ishte qartësisht dhe vendosmërisht i mendimit se “Pohimi i krishterë i njëshmërisë së Zotit i referohet një absoluti konkret”. Duke pohuar sinqerisht se ai nuk ishte ekspert në teologjinë Islame dhe nuk duhej konsideruar si i tillë, gjithsesi ai e ka përshkruar me elokuencë doktrinën kryesore të Islamin dhe e ka vendosur atë si një monoteizëm konkret. Në mënyrë krijuese ai ka shqyrtuar Trinitetin përballë monoteizmit Islam si “shpalosjen e trefishtë”. Ai besonte se vështirësia kryesore midis dy besimeve qëndronte në kuptimin e krishterë të konceptit të “personit”. Ai e ka quajtur këtë koncept “radikalizimin” e monoteizmit, por nuk ka shpjeguar se ç’është ky radikalizim. Në shkrimet e Rahnerit ka një refuzim të nënkuptuar, por të qëndrueshme, të idesë së komunikimit të Zotit përmes ndërmjetësimit njerëzor. “Ndërmjetësimi në vetvete”, pohonte ai, “duhet të jetë Zot dhe nuk mund të përmblihet në një ndërmjetësim të kryer nga krijesat”.^[3]

Koncepti i “të krishterit anonim” të propozuar nga Rahneri ndoshta mund të na ndihmojë në këtë kontekst. Rahneri nuk ishte në asnjë mënyrë “liberal”. Përkundrazi, ai e kuptonte krishterimin “si feja absolute, e menduar për të gjithë njerëzimin”. Për të, fetë e tjera ishin fe të themeluar nga njerëz dhe të padobishme për shpëtimin”. Sidoqoftë, ai i është adresuar kësaj çështjeje në një mënyrë të veçantë. Ai pyet: kur fillon “feja absolute” në jetën e personit? A fillon ajo me pagëzimin apo vetëm kur dikush bëhet i ndërgjegjshëm dhe mendon rreth “fesë absolute”? Tani, kësaj pyetjeje nuk mund t’i japim përgjigje në emër të të tjerëve e as nuk duhet ta bëjmë një gjë të tillë: Të krishterët mund të ballafaqohen me të tjerët jo duke i konsideruar jo të krishterë, por ndoshta (në mënyrë më të dashur) si “të krishterë anonim”. Ky anonimitet mund të konsiderohet një lloj progresi në marrëdhëniet me myslimanët dhe Islamin.

Karl Barth (1886-1968) në veprën e tij “The Church Dogmatics” nuk jep ansjë mundësi për një vlerësim të drejtë të profetit të islamit. Barthi besonte se mesazhi dhe monoteizmi i Muhamedit nuk ishte “i ndryshëm nga ‘paganizmi’”, një paganizëm akoma më i rrezikshëm sepse Islami ishte i aftë të rrënjoste tek ndjekësit e tij “esencën ezoterike” të cilën Barthi e barazonte me monoteizmin.^[4]

Në lidhje me Islamin, Barthi ishte një teolog i preokupuar me historinë, i kyçur në të kaluarën, rezistues ndaj së ardhmes. Ndërmjet teologëve të krishterë me natyrë të njëjtë, mund të përfshimë Emile Brunner-in (1889-1966), i cili ka pasur qëndrime të forta ndaj feve të tjera. Meqenëse Jezusi është “përmbushja” e Ligjit: si Ndërmjetës, Zbulues, Pajtues...Ai nuk dëshiron të ketë më dëgjues, por *dishepuj* që bëjnë Vullnetin e Tij”^[5] Çdo alternativë për dialog me Islamin është përjashtuar. Paul Tillich (1886-1965) e hedh fajin, për suksesin e Islamin në rajonet ku kishte lindur krishterimi, mbi kurrizin e krishterimit lindor, të cilin ai e përshkruan si gjerësisht “një formë supersticioze sakramentale”. Kur krishterimi lindor humbi karakterin puritan, ai, pashmangshmërisht, u mund dhe u nënshtrua nga Islami.^[6] Tillich beson se qasja historike ndaj shkrimit të shenjtë është “një ngjarje e madhe në historinë e krishterimit”, një gjë për të cilën ai beson se protestantizmi duhet të jetë krenar. Ai nxjerr në pah se Islami, njësoj si judaizmi ortodoks, nuk ka eksperiencë në kritikizmin historik dhe për pasojë ka rënë në një botë të “ngushtë spirituale” të tijën, duke humbur mundësinë për një zhvillim kreativ të jetës shpirtërore.^[7]

Islami si një shqetësim misionar dhe misiologjik

Misioni i krishterë midis myslimanëve ka qenë çështja më e vështirë e marrëdhënies midis dy besimeve, veçanërisht gjatë qindra vjeçarëve të fundit. Gjatë pjesës së parë të shekullit të njëzet, qasja e krishterë synonte konvertimin, e përqëndruar dhe e koordinuar si asnjëherë më parë (kryesisht nga misionarët protestantë dhe anglikanë) për të fituar mendjet dhe shpirtrat e myslimanëve. Konferenca e Kajros e vitit 1906 për ungjillëzimin e myslimanëve fiksoi tonin dhe karakterin e misioneve. Raportimet dhe literatura e vënë në dispozicion për ata që ishin të përfshirë në misione, identifikon një qëllim të qartë dhe një temë të unifikuar: shansi që i priste të krishterët në këtë kontekst. Qasja që pasoi ishte një politikë e dyfishtë: përgatitja e fuqisë së nevojshme njerëzore për të arritur objektivat e misionit dhe perëndimizimi (Westernization) apo shekullarizimi i shoqërisë myslimane përmes edukimit dhe programeve të ndihmave.

Duncan Macdonald (1863-1943) ishte një misionar Skocez me një orientim akademik, por me pak eksperiencë jetësore midis myslimanëve. Ai ishte i ndërgjegjshëm dhe i shqetësuar rreth paraqitjes të profetit Muhamed në shkollarizmin perëndimorë dhe të krishterë. Ai ishte i bindur se të krishterët që shpresojnë të "hynë në marrëdhënie me myslimanët duhet të dinë se ç'mendojnë dhe ndjejnë myslimanët për Muhamedin".^[8] Ai imagjinoi ambientin sociologjik dhe psikologjik që mund të shpjegonte vlerësimin e tij të profetit si një personalitet i traumatizuar dhe i trazuar. Përshembull, ai hamendësonte se rritja e profetit si jetim e dërgoi atë që të shihte shejtanë, engjëj dhe xhindë. Ai, po ashtu, fajësonte pjesërisht për këto gjëra murgjit dhe heremitët që Muhamedi kishte takuar në shpellat dhe qelitë e tyre gjatë udhëtimeve të tij me karvan përgjatë shkretëtirës së Sirisë. Në mendjen e Macdonald-it profeti ishte produkt i kushteve sociale dhe anktheve psikologjike. Ai po ashtu besonte se Muhamedi, gjatë periudhës së Medines, iu dorëzua joshjeve të kësaj bote. Ai besonte se Muhamedi ishte pjesë e linjës së profetëve të Dhjatës së Vjetër, ndonëse jo i kalibrit të Isaias apo Amosit.

Henrik Kramer-i (1888-1965), ngjashëm si shumë paraardhës të tij, besonte se profeti pas emigrimit në Medinë iu dorëzua joshjeve të pushtetit. Ai e shihte Islamin si "një fe sipërfaqësore që nuk ka asnjë pyetje dhe asnjë përgjigje" dhe është, rrjedhimisht, e paaftë për tu marrë me problemet njerëzore. Ai ia atribuonte rezistencës së fuqishme myslimane ndaj konvertimit, të cilën ai e përjetoi gjatë qëndrimit të tij në Indonezi, një mentaliteti të fiksuar veçanërisht nga Kurani, në "një sasi të pamat mendimi teologjik, të zgjuar (ingenuine) dhe kokëfortë".^[9] Në këtë mënyrë, Islami anashkalohet aty për aty sepse nuk i adresohet asaj që krishterimi e konsideron si çështja themelore e besimit: mëkati dhe shpëtimi. Gjykimi i Kramerit për Islamin është i cekët dhe sipërfaqësor përse i përket aspekteve madhore të besimit dhe praktikës fetare. Në zotimin e tij misiologjik ai ishte ballafaques dhe "agresiv" ndaj Islamit. Megjithëkëtë, metoda e tij e preferuar ishte të ndiqte qasje "simpatizuese" saherë që ai mund ti dërgonte jo të krishterët drejt përmbushjes së kerkimit të tyre fetar.

Qasja antropologjike ndaj shoqërisë myslimane, të përkrahur me kaq zell nga Zwemer-i (shih në poshtë), la një trashëgimi që u marr nga gjeneratat e mëvonshme të misionarëve. Një prej këtyre qasjeve njihet gjerësisht si qasja kontekstuale ndaj Islamit.^[10] Në rrethet e krishterimit katolik praktika e kësaj qasjeje mund të krahasohet me procesin e "inkulturimit" (inculturation). Përqëndrimi kryesor i përpjekjeve u zhvendos nga besimi i myslimanëve tek kultura myslimane, e njohur, gjithashtu, si

“Islami popullor”. Teknika e *përshtatjes* dhe akomodimit është bërë një mjet unik për të komunikuar mesazhin e krishterë në një shoqëri me shumicë myslimane. Nën flamurin e kontekstualizimit janë ndërmarrë një mori aktivitete, si në nivel vendor ashtu edhe ndërkombëtar. Synimi është “të shtohet në maksimum impakti i ungjillit mbi bashkësinë pritëse”. Në nivel ndërkombëtar, gjatë mesit të viteve shtatëdhjetë, u mbajtën një sërë konferencash që kishin synim që të arrihej deri tek bashkësitë myslimane. Këto konferenca njihen sot si Besëlidhja e Lausanne-s. Në vitin 1978, konferenca e quajtur “Ungjilli dhe Islami” solli njerëz të së njëjtës tendencë që ta konsideronin këtë qasje kolektivisht. Në ditët e sotme, bazat intelektuale për një sipërmarrje të tillë sugurohen nga qendra të trajnimit misionar të tilla si “Instituti Samuel Zwemer” në Pasadena të Shteteve të Bashkuara të Amerikës.

Islami si mistik dhe shpirtëror

Figura qendrore në këtë përpjekje për vlerësim dhe marrëdhënie me Islamin është padyshim Louis Massignon-i (1883-1962). Duke qenë një diplomat dhe akademik ai sherbeu në Palestinë, nga viti 1917 deri në vitin 1919, si asistent i komisionarit të lart francez para se të zinte vendin e profesorit të filozofisë islame në Universitetin e Kajros. Massignon-i e shihte Islamin si një sfidë. Për të, çdo i krishterë e kishte për detyrë që të përballej me këtë sfidë duke e vendosur veten në qendër të besimit mysliman. Në sytë e Massignon-it profeti Muhamed shfaqej si dikush që ishte i etur për të qenë në një botë me në qendër Zotin, ku hebrenjtë dhe të krishterët janë pjesë e një familje më të gjerë. Ky qëndrim ndaj profetit Muhamed ishte i guximshëm dhe largpamës. Massignon-i e mbrojti profetin nga akuza se ishte një profet i rremë, ndërkohë që ruajti distancën e sigurtë të krishterë që e sheh profetësinë në Islam si të mangët në funksionin ndërmjetësues. Në vend të termave “i rremë” dhe i “vërtetë”, Massignon-i preferonte termat “pozitivë” dhe “negativ” për të dalluar “dy atributet e profecisë së vërtetë”. Termi i parë “sfidon dhe përmbys vlerat njerëzore”, ndërsa i dyti është më eskatologjik, ku profeti dëshmon për “ndarjen përfundimtare të së mirës nga e keqja”.

Ndryshe nga të tjerët (si p.sh. Zwemer-i apo Cragg-u) Massignon-i e miratonte fuqishëm periudhën medinase të Profetit. Ai e shihte përfshirjen e profetit në pajtimin politik si “një politikë të plotë [e cila] reflektonte në mënyrë të përmbledhur të ballafaquar e tij të problemeve konkrete, për tu zgjidhur, me atë që besimi i diktonte zemrës së tij”^[11] Massignon-i besonte fuqimisht se Fryma e Shenjtë ishte në veprim dhe do ta dërgonte Islamin më afër besimit të krishterë. Ndjenja e fuqishme e tij për përgjegjësinë e krishterë dëshmohet në konceptin e tij për një lëvizje *bedeliye* (“zëvendësimi”). Ai ka luajtur një rol ndihmues në frymëzimin e të krishterëve për të marrë mëkatet e shpirtave të myslimanëve mbi vetet e tyre. Ai besonte se duke bërë këtë ata po ia ofronin jetën e tyre Zotit për hir të miqve të tyre myslimanë, në këtë mënyrë këta të fundit mund të arrinin shpëtimin në union me Krishtin. Një shmangie e tillë kaq radikale, që kundërshtonte qëndrimet mbizotëruese që synonin konvertimin e myslimanëve ishte e destinuar për të hasur kundërshtime. Por, në përgjithësi, qasja e tij simpatizuese ndaj myslimanëve prodhoi një respekt të gjerë për Massignon-in. Kjo qasje simpatizuese rrënjosi një grup njerëzish të cilët ndanin të njëjtin vizion dhe që ndihmuan një sjelljen e një sërë shkollarësh të tjerë, brenda Kishës Katolike, në përqafimin e këndvështrimit të tij. Pjesëtarë të këtij grupi, midis të tjerëve, ishin At Ginlio Basettisani, Chales Ledit dhe Jea-Muhammad Abd-el-Jalil.

Islami si një preokupim ekumenik

Këshilli Botërorë i Kishave (WCC), si një përpjekje ekumenike, e ka origjinën në lëvizjet e hershme misionare si ajo në Edinburg (1910), Jerusalem (1928) dhe Tambram (1938). Ai erdhi në ekzistencë në vitin 1948 dhe shërbeu si një forum për debate të gjalla midis të krishterëve, përsa i përket

marrëdhënieve të tyre me besimet e tjera, dhe për diskutime të thella rreth unitetit dhe bashkëveprimit midis kishave. Këshilli, përveç kishave protestante, përfshinte edhe kishat ortodokse lindore. Debatet rreth marrëdhënieve me fetë e tjera prodhuan një seri diskutimesh në fazat e hershme të punës së Këshillit. Kontributet e Stanley J. Samartha nga India dhe të George Khodr nga Libani – të dy me eksperiencë të drejtpërdrejt në shoqëritë pluraliste – shërbyen si një element praktik, për marrëdhëniet me besimet e tjera, në direktivat e Këshillit. Khodr-i argumentonte se Krishti nuk është i lidhur vetëm me Kishën, por ai mund të gjendet gjithashtu edhe jashtë saj, e as veprat shpëtimtare të Frymës së Shenjtë nuk janë të kufizuara vetëm tek ajo. Samartha argumentonte se kuptimi biblik i të vërtetës nuk është “teorik”(propositional), por relational (relational) dhe duhet kërkuar jo në izolimin e një meditimi të vetmuar, por në ballafaqimin e gjallë dhe personal midis Zotit dhe njeriut si edhe njeriut me njeriun”. [12] Shqetësimi i përbashkët për njerëzimin dhe për marrëdhëniet e mbështetura mbi preokupimet humane dhe humanitare shërbyen si një hapësirë shumë e nevojshme ku Islami dhe Krishterimi mund të angazhoheshin në diçka si barazia dhe të qenit i hapur.

Kohët e fundit, Këshilli Botërorë i Kishave e ka zhvendosur theksin e tij në marrëdhëniet bashkëkohore midis dy bashkësive përkundrejt sfondit të ngjarjeve dhe lëvizjeve politike si rënia e Bashkimit Sovietik, Lufta e Gjirit, terrorizmi fetar dhe politik dhe kërkesës gjithnjë e në rritje për pavarësi kulturore (si edhe politike dhe ekonomike) e shprehur si një kërkesë për një kthim drejt traditës dhe shëritit.

Islami si një preokupim historik dhe fenomenologjik

Qasja e Montgomery Watt-it (1909-) ndaj Islamit bazohet gjerësisht mbi “shkollarizmin historik”. Biografia e tij dyvëllimshme për profetin e kërkon gjerësisht efektshmërinë shpjeguese në faktorët socio-ekonomik dhe politik që shkaktuan daljen e një personi të tillë, midis arabëve, si Muhamedi. [13] Ndonëse ai përvetëson një qasje “shkencore”, vepra e tij synon, gjithashtu, të mundësojë një gjykim teologjik mbi profetin. Ai i interpreton idetë fetare të Muhamedit si një projektim i aspiratave socio-ekonomike, duke injoruar çdo funksion për revelatën dhe lidhjen me Zotin. Në shkrimet e tij të vonshme Watt e zhvendosi vëmendjen e tij, në mënyrë më të dukshme, drejt preokupimeve teologjike. Ai e përshkruan Muhamedin si “një profet i vërtetë në kuptimin që Zoti e ka përdorur atë për ti komunikuar qenieve njerëzore të vërteta rreth vetes së Tij”.

Në faqet hyrëse të veprës së tij “Muhamedi ne Mekë: Historia në Kuran”, Watt pohon mendimin e tij personal:

“Unë besoj se Muhamedi ka qenë i sigurtë në të besuarit se ajo çka i kishte ardhur atij si revelatë (vahi) nuk ishte produkt i mendimit të ndërgjegjshëm nga ana e tij. Unë gjykoj se Muhamedi ishte me të vërtetë një profet dhe mendoj se ne të krishterët duhet ta pranojmë këtë mbi bazën e principit të krishterë që “nga frytet e tyre do ti njihni ato”, meqenëse përgjatë shekujve Islami ka prodhuar shumë njerëz të drejtë dhe të shenjtë. Nëse edhe Muhamedi është, gjithashtu, një profet, atëherë në përputhje me doktrinën e krishterë, se Fryma e Shenjtë ka folur përmes profetëve, Kurani duhet pranuar si me origjinë hyjnore” [14]

Qasja e Watt-it mbetet skeptike ndaj qëndrimit mysliman për revelatën, duke qenë se ai argumentonte se Kurani kishte ndikime nga traditat judeo-të krishtera, veçanërisht “nga libri i Zanafillës dhe Eksodit” dhe nga “burime hebraike ekstra biblike”.

Cantwell Smith (1916-2000) tërheq vëmendjen ndaj ndryshimit në qëndrim, veçanërisht në botën perëndimore, ndaj revelatës dhe shkrimit të shenjtë. Dhjata e Vjetër dhe ajo e reja nuk duhen parë më, në mënyrë posesive fanatike, si i vetmi tekst i denjë për tu quajtur revelatë. Termi revelatë tani mund ti aplikohet një shumëllojshmërie tekstesh, të cilat bashkësi të tjera i konsiderojnë si të shenjta, madje edhe nëse ato refuzohen nga të krishterët.

Smith i fton të krishterët – veçanërisht të krishterët perëndimor – të kuptojnë mënyrën se si myslimanët e shohin qendërsinë e shkrimeve të shenjta të tyre. “Myslimanët nuk e lexojnë Kuranin dhe arrijnë në përfundimin se ai është hyjnor, përkundrazi, ata besojnë se ai është hyjnor dhe më pas e lexojnë atë. Këtu ka një dallim shumë të madh dhe unë i nxis të krishterët dhe studentët shekullarë të Kuranit që nëse ata dëshirojnë ta kuptojnë atë si një dokument fetar, duhet ti qasen atij sipas kësaj fryme”^[15]

Smith-i është i matur në qasjen e tij ndaj profetit Muhamed. Ai pohonte se “personaliteti i Muhamedit është esencialisht i parëndësishëm” sepse “të pranosh faktin se ai është profet do të thotë të pranosh kuranin si obligues (binding)”^[16]. Në vlerësimin e Smith-it, frymëzimi i profetit vinte nga jashtë mjedisit kulturor arab, duke filluar me një bindje të sigurt se Judaizmi dhe Krishterimi kishin nevojë për reformë, por duke përfunduar në dhënien e një feje monoteiste arabëve. Smith vëren se “Islami duket se është e vetmja lëvizje fetare në botë që u shfaq jo, kryesisht, si një reformë ndaj traditës fetare vendase të njerëzve të cilëve ai i ishte paraqitur”. Dhe “mesazhi i profetit iu dorëzua arabëve kryesisht jo si një riformulim i traditës së tyre idhujtare, por të traditës së krishterëve dhe hebrenjve”^[17].

Një shqyrtim më i detajuar

Zwemer

Samuel Zwemer (1876-1952) ishte një anëtarë i Kishës së reformuar në Amerikë dhe ishte trajnuar në seminarin e New Brunswick. Vokacioni i tij ishte të punonte midis myslimanëve në zemër të tokave islame. Islami, sipas kuptimit të tij të krishterë, ishte një fe e lindur për të shkatërruar besimin në Krisht dhe rrjedhimisht një fe anti e krishterë. Ai studioi fenë Islame në mënyrë që të njihnte myslimanët, të cilët duheshin shpëtuar nga mallkimi i Islamit. Ai i referohej myslimanëve si “milionë njerëz ende nën zgjedhën e profetit të rremë”^[18]. Qasja e tij ishte gjerësisht antropologjike, duke ditur që ai dëshironte që të krishterët të ishin të aftë në lidheshin me besimet popullore myslimane, ritualeve dhe kulteve të tyre. Nëse ata do ta bënin këtë, atëherë nuk do të kishin asnjë vështirësi në përcimin e mesazhit të ungjijve në një mjedis kulturor mysliman. Në shkrimet e tij ai theksonte domethënien e ligjit, centralitetin e profetit në jetët e myslimanëve dhe Kuranin si libri i udhëzimit për myslimanët. Ai kundërshtonte fuqimisht çdo gjë që nuk përshtatej me përshkrimin e krishterë të besimit, të vërtetës dhe revelatës. Veprat e tij “The Moslem Doctrine of God” (1905), “Mohammed or Christ” (1916), “Christianity the Final Religion” (1920), “The Glory of the Cross” (1928), “The Cross above the Crescent” (1941) dhe libri “The Law of apostasy of Islam” (1923) janë vetëm disa tituj që reflektojnë dëshirën e tij për të parë mbizotërimin e kuptimit të krishterë dhe zhdukjen e atij Islam. Ai ishte i mprehtë në përshkrimin e Islamit brenda një konteksti kulturor popullor arab, i cili ka “inflencuar” modelimin e Islamit. Veprat e tij “The Influence of Animism on Islam” (1920) dhe “Studies of Popular Islam” (1939) reflekton vendosmërinë e tij për të na bindur që ta shohim Islamin si një fe që nuk duhet marrë seriozisht dhe padyshim jo si të barabartë me krishterimin. Duke punuar në kulmin e periudhës kolonizatore, Zwemer ishte i bindur se vlerat perëndimore të krishtera kishin për të qëndruar, veçanërisht midis popujve me të cilët ai kishte punuar. Ky vizion imperialist i misionit i shihte

myslimanët nën terma të një oportuniteti për ekspansionin e krishterimit duke themeluar kisha në territoret myslimane. Ai i kushtoi shumë pak vëmendje apo kujdes kishave lokale që kishin ekzistuar për shekuj dhe kishin kontribuar në mënyra të shumanshme për krijimin e mjedisit kulturor të shoqërive vendase. Përkundrazi, ai ishte entuziast se, veçanërisht, Kisha e tij e reformuar Amerikane do të lëshonte rrënjë në zemër të territoreve islame. Nisur nga lartësitë imperialiste ai e shihte Islamin nga lart-poshtë dhe prej atje e shihte territorin Islam si “një fushë të papushtuar”. Ai i nxiti pjesëmarrësit në Konferencën Misionare të Edinburgut të vitit 1910 që, për ndjekësit e Krishtit, “nuk duhet të ketë fusha të papushtuara”. Situata ekonomike, nënshtrimi i jetës intelektuale të myslimanëve, çekuilibri i fuqisë politike, kontribuuan të gjitha në shkrimin, nga ana e tij, të librit “The Disintegration of Islam” (1916). Kjo shpërbërje e pashmangshme do të ishte, sipas vështrimit të tij, “një përgatitje hyjnore” për ungjillëzimin e tokave myslimane. Zwemer e njohu centralishtin që profeti Muhamed kishte për myslimanët. Ai e dalloj Muhamedin e historisë nga ai devocionit popullor mysliman. Ai e sulmoi të parin furishëm dhe e përdori të dytin si një mjet për të joshur dhe afruar. Ndonëse ishte i ndërgjegjshëm për shkrimet e Carlyle-it për Muhamedin dhe ato të Arnold-it për Islamin, Zwemer i zgjodhi të mbështetej në përshkrimin e profetit të bërë nga Hugh Broughton-i.^[19] Ngjashëm si Karl Barthi, ai nuk ishte i përgatitur të njihte se Zoti i myslimanëve dhe të krishterëve është i njëjti Zot. Në të vërtetë, ai këmbëngulte se një këndvështrim i tillë është qesharak dhe se “asgjë nuk mund të jetë më larg së vërtetës se sa kjo”. Zoti i Islamit është një Zot “negativ”, “Panteizmi i fuqisë”.^[20] Ai ushqe shpresën se përhapja e shekullarizimit dhe rritja e një elite me edukim perëndimor mund të ishte aleate e kishave të krishtera, se “myslimanët e edukuar” do të flisnin gjuhën e “misionarëve të krishterë”^[21], një shpresë kjo që u rrezatua edhe tek misionarë pasues siç ishte John Mott. Për Zwemer-in, Islami ishte një “Sfidë për besimin” (Challenge to Faith (1907)), në sfidë që zuri të gjithë jetën e tij. Ai ishte kaq i përqendruar tek Islami dhe myslimanët sa që shpërfilli krejtësisht sfidën e modernizmit dhe efektin e tij mbi vetë krishterimin. Ai la një trashëgimi të fortë dhe influencoi një gjeneratë të tërë misionarësh pas tij, të cilët punonin nën flamuj të ndryshëm si Besëlidhja e Lousanës, Misioni Kontekstual (Phil Parshall), Instituti Samuel Zwemer në Pasadena dhe ithtarët e studimit të “islamit popullor” (Bill Musk).

Kenneth Cragg

Kenneth Cragg (1913-) është i mendimit se Islami është “çfarë myslimanët pretendojnë se ai është”. Pas Zwemer-it, Craggu është si një frymëmarrje në ajër të pastër. Craggu synon ta shohë Islamin nga brenda dhe prej atje ti japë kuptim atij për të krishterët. Ai është një interpretues elokuent. Qendrore për përpjekjet e tij interpretuese është nocioni i *rimarrjes* (retrieval). Ai nënkupton me këtë mundësinë, për të krishterët dhe myslimanët, që të ngrihen mbi keqkuptimet historike midis dy besimeve dhe ti japin kuptim besimit të krishterë duke përdorur rimarrë idetë islame dhe kuranore, në mënyrë që të sigurojnë arsye Islame për të qenë i krishterë. Cragg-u është shumë i shqetësuar me kundërshtimin Islam ndaj koncepteve kyçe të krishterimit. Ai pohon se ka “ende shumë gjëra në përjashtimin që Islami i bën Krishterimit që ka keqkuptuar si gjënë e krishterë (the Christian thing) ashtu edhe dokumentin e tij kuranor”. Ai argumenton se, sa i përket “dokumenteve” islamike, “brenda teologjisë Islame ka nënkuptime pozitive për besimin e të krishterit” dhe ato “janë domethënëse dhe duhet, me çdo kusht, që të rimerren në mënyrë krijuese dhe besnike”^[22] Cragg-u mbetet “krijues” (imaginative) në eksplorimin e tij të Islamit, ndonëse e ruan “besnikërinë” e tij ndaj besimit dhe misionit të tij të krishterë. Një numër temash që përsëriten në qasjen e Cragg-ut na dërgojnë të mendojmë se Cragg-u ka ecur përpara në eksplorimin e tij të Islamit, ndonëse mbeti thellësisht i ngulitur brenda shkollarizmit historik perëndimor. Ky shkollarizëm e maste Islamin ose përkundrajt kritereve të akademizmit

antropologjik dhe kritiko-historik ose e konsideronte atë si një fushë misionarizmi. Cragg duket se leviz në të dy drejtimet. Ai sugjeron se mendja e profetit është një produkt i dy elementeve: (1) lufta e brendshme që e mbajti atë larg qytetit të Mekës dhe e dërgoi atë të vizitonte shpesh shpellën Hira ku ai meditonte; rritja e tij si jetim, reflektimet e tij mrekulluese rreth natyrës dhe krijimit si dhe padrejtësive mbizotëruese që ai observonte i paaftë për ti ndrequr. (2) Të qenurit të tij në dijeni të mirëqenies së Mekës, prestigjit dhe pushtetit që ky prosperitet i sillte mekasve si edhe centralitetin e Qabes që tërhiqte çdo vit kaq shumë pelegrin. Këto dy elementë ishin shkaktarë për *rusulijen* (profetësinë). Ndonëse elementi i parë e dërgoi atë drejt një drejtimi shpirtëror dhe mistik, elementi i dytë ishte shkaktar për dëshirën e tij të fortë dhe “etjen për një burim të unitetit” për arabët dhe për “idenë dhe idealin e shkrimit të shenjtë dhe të të qenurit skripturalist (scripturalist)”[23]. Ishte fuqia dhe prestigji i Mekës dhe i ekonomisë së saj, pohon Cragg, “i cili mund shumë mirë të ketë obsesionuar mendjen e tij”.

Imazhi i profetit që nxjerrim nga shkrimet e Cragg-ut është ai i një njeriu zemra e të cilit është e preokupuar me eksperiencën shpirtërore dhe mistike të periudhës paraprofetike dhe të cilën ai e zbatoi gjatë jetës së tij ministrore profetike në Mekë. Sa i përket idesë së “Paralajmëruesit”, siç e përshkruan atë Kurani, dhe të shndërruarit të tij në një profet, Cragg-u është i idesë se këto ishin marrë gjerësisht nga idetë e Dhjatës së Vjetër dhe asaj të re, përmes kontaktit me hebrejtë dhe të krishterët. Muhamedi në Mekë ishte një Muhamed i ngjashëm me Jezusin, i persekutuar, i akuzuar dhe një profet i gjakosur “shërbëtor vuajtës”. Hixhreti është pika e kthesës për profetin e Islamit. Emigrimi në Medinë i ndryshoi myslimanët nga një “grup në një ushtri, nga një bashkësi besimi në një rend autoriteti”. [24]

Cragg-u e lidh ngjarjen e Hixhretit me konceptin e xhihadit dhe vë në dyshim sinqeritetin e arsyeve të profetit: “Në momentin kur Islami u universalizua potencialisht në ngjarjen e hixhretit, ai u politizua nga ideja e xhihadit. Dalja nga Meka me besim paralajmëroi lëvizjen kundër Mekës për hir të besimit. Në këtë tranzicion, jo vetëm që u zbatua hixhreti në rëndësinë e tij të ardhshme, por edhe Islami u përcaktua në karakterin e tij thelbësor”. Cragg-u pyet: “Cila është rëndësia e pushtetit ndaj të vërtetës”? [25]

Kjo pyetje është një temë e vazhdueshme në shkrimet e Cragg-ut mbi Islamin, që ndryshon në varësi të kontekstit. Kohët e fundit ai ka theksuar gjendjen e myslimanëve që jetojnë si një minoritet, në një komoditet dhe siguri deri diku të pranueshme, me të drejtën për të zbatuar kërkesat kryesore islame pa asnjë ndërhyrje. Ai shtron pyetjen: “A nuk janë kthyer myslimanët në situatën Mekase pa persekutimin që ato pësuan në Mekën e kohës së profetit? A nuk është prioriteti i Mekës kundrejt Medinës, besimit dhe devotshmërisë kundrejt pushtetit dhe armëve, një gjë e padiskutueshme në çdo aspekt të përkufizimit të Islamit [26]”? Ndarja e Medinës nga Meka ka mbetur për Cragg-un “materiali i huaj” ndaj të cilit ai dëshironte që myslimanët ta marrin seriozisht në shqyrtim.

Kriteret e Cragg-ut për të gjykuar Muhamedin janë ato që ai në mënyrë të sinqertë i quan “kriteret e Krishtit”. Pengesa kryesore ndaj një përgjigje pozitive të krishterë ndaj Muhamedit qëndron, sipas Cragg-ut, në “dimensionin ushtarak të Islamit fillestar” dhe “përqafimi papengesa që ai i ka bërë armëve politike janë, padyshim, faktorë qendrorë që i frenojnë të krishterët nga dhënia e një përgjigjeje pozitive ndaj Muhamedit” [27]

Në këtë kuptim, Cragg-u ka shkuar përtej këndvështrimit tradicional të krishterë që e shihte islamin si një obsesion me ligjin dhe politikën, paqja e shpatës që sjell si pasojë një dobësim të kuptimit të paqes së shpirtit, fitorja private e individit mbi mëkatshmërinë e tij. Ky këndvështrim nuk ka gjasa të

frymëzojë, aq më tepër të kënaq, kuptimin mysliman të karakterit të profetit dhe arritjeve të tij, apo të karakterit dhe arritjeve të civilizimit islam. Gjithsesi, Cragg-u ka qenë shumë influent mbi një gjeneratë të tërë të krishterësh të të gjitha denominacioneve. Paçka dallimeve të tyre në qasjen ndaj Islamit, si në teologji ashtu edhe në preokupimet e tyre misiologjike, ata të gjithë takohen në “qoshen” e Cragg-ut për të krahasuar, konsultuar dhe vlerësuar kuptimin e tyre për myslimanët.

Hans Küng

Hans Küng (1928-) është një nga teologët bashkëkohorë më me ndikim i cili ka lënë gjurmën e tij mbi Krishterimin dhe kuptimin e krishterë për fetë e tjera. Thënë shkurtimisht, Küng-u është një teolog katolik me një tendencë protestante. Ai ka qenë për shumë kohë një figurë kontroverse me marrëdhënie tendosura me Vatikanin, sidomos pas botimit të tezës së tij të doktoraturës me titull “Justification”.^[28] Teza e tij e doktoraturës ishte mbi Karl Barth-in dhe kjo mund të ketë lënë shenja mbi të, për sa i përket këndvështrimit të tij për Kishën. Gjithsesi, ai mbeti i çliruar nga ndikimi i doktrinës së Barth-it mbi besimet e tjera, veçanërisht atij Islam.

Küng-u është një teolog që e merr mendimin Islam dhe myslimanët shumë seriozisht. Ai është i ndërgjegjshëm se çdo kuptim i krishterë për Islamin do të jetë gjithnjë kundër sfondit të takimeve të kaluara dhe marrëdhënieve bashkëkohore midis Islamit dhe Perëndimit. Ai pohon: “Le ta pranojmë faktin: Islami vazhdon të na lej përshtypjen si diçka thelbësisht e huaj, politikisht dhe ekonomikisht më i rrezikshëm se Hinduizmi apo Budizmi. Islami është një fenomen që, në çdo rast, hasim vështirësi për ta kuptuar”. Më pas ai thekson se kjo është pikërisht detyra e teologjisë ekumenike të krishterë: “të përballet me sfidën e Islamit dhe të punoj për kuptimin e ndërsjellë”^[29] Ndryshe nga Zwemer-i, Küng-u pranon se si myslimanët ashtu edhe të krishterët besojnë të gjithë tek i njëjti Zot krijues dhe mirëmbajtës dhe ai i qaset Islamit sipas kësaj bindjeje.

Küng-u e vendos Islamin brenda një perspektive të gjerë teologjike të krishterë. Ai i qaset natyrës së profetit Muhamed dhe e riabilton atë për një teologji të krishterë përmes prizmit të Dhjatës së Vjetër. Ai e ka vendosur atë gjeografikisht në Arabi, dhe teologjikisht në momentin kur fiset arabe u ndeshën me Judaizmin dhe Krishterimin. Sipas tij, këtu qëndron burimi i idesë së Zotit dhe formave të devotshmërisë në Islam. Ndërkohë që vlerësimi i profetit nga Küng-u nuk është i çlirët nga gjykimi antropologjik, ai beson qartësisht se të thuash që “profeti Muhamed kishte mungesë origjinaliteti...është një keqkuptim serioz”^[30]. Por, a është ky origjinalitet pasojë e asaj që ai mori prej Zotit, siç besojnë myslimanët, apo është për shkak të një lloj ambicie për autoritet dhe pushtet? Kjo çështje është lënë e pashpjeguar në veprën e Küng-ut. Gjithsesi, ai e vendos profetin pranë profetëve të Dhjatës së Vjetër. Ai sjell shtatë ngjashmëri, të cilat do të ishte mirë ti shpalosnin këtu të gjitha, dukeqenë se kjo është, ndoshta, hera e parë, në vlerësimin bashkëkohorë teologjik të krishterë, që profeti shfaqet në mënyrë kaq të spikatur.

“Ngjashëm si profetët e Izraelit, Muhamedi e bazoi veprën e tij jo në ndonjë detyrë të dhënë atij nga bashkësia (apo autoritetet përkatëse), por mbi një marrëdhënie të veçantë dhe personale me Zotin.

Ngjashëm si profetët e Izraelit, Muhamedi kishte një karakter me vullnet të hekurt, i cili e shihte vetveten si krejtësisht të përshkuar nga vokacioni i tij hyjnor, krejtësisht i thithur nga të përkriturit Zotit, totalisht i gëlltitur nga misioni i tij.

Ngjashëm si profetët e Izraelit, Muhamedi ka folur hapur në mes një krize sociale dhe fetare. Me devotshmërinë e tij të zjarrtë dhe predikimin e tij revolucionar, ai u ngrit kundër klasave sunduese të

pasura dhe traditës të cilën ata e mbronin.

Ngjashëm si profetët e Izraelit, Muhamedi, i cili shpesh e quante vetën një “paralajmërues” nuk dëshironte të ishte asgjë tjetër vetëm se zëdhëndës i Zotit dhe të proklamonte fjalën e Zotit e jo të tijën.

Ngjashëm si profetët e Izraelit, Muhamedi glorifikonte në mënyrë të palodhur Zotin e vetëm, i cili nuk toleron asnjë Zot tjetër përballë Tij dhe i cili, në të njëjtën kohë, është Krijuesi i dashur dhe Gjykatësi i mëshirshëm.

Ngjashëm si profetët e Izraelit, Muhamendi këmbëngulte në bindjen e pakushtëzuar, devocionin dhe “nënshtrimin” (kuptimi i fjalëpërfjalshëm i termit “Islam”) ndaj këtij Zoti të vetëm. Ai bënte thirrje për çdo lloj mirënjohjeje ndaj Zotit dhe bujarie ndaj qenieve njerëzore.

Ngjashëm si profetët e Izraelit, Muhamedi e bashkonte monoteizmin e tij me humanizmin, duke lidhur besimin në Zotin e vetëm dhe gjykimin e Tij me kërkesën për drejtësi sociale: gjykim dhe shëlbim, kërcënime kundër të padrejtëve, të cilët shkojnë në ferr, dhe premtime ndaj të drejtëve, të cilët do të mbledhen në parajsën e Zotit.^[31]

Nga këto shtatë ngjashmëri dhe në kontekstin e myslimanëve që jetojnë bga besimi i dhënë atyre përmes Muhamedi, Kung arrin në përfundimin se për “burrin dhe gruan e arabisë si edhe shumë përtej saj, Muhamedi ishte dhe është me të vërtetë *reformatori* fetar, ligjëvënësi dhe lideri: *profeti*, thjesht dhe pastër”.^[32]

Me thënë të drejtën, natyra e profecisë në Islam dhe rrëfimi i profetëve në Dhjatën e Vjetër janë të papajtueshme. Në këtë të fundit, profetët shfaqen si të gabueshëm dhe të dobët në karakterin moral. Islami, ndonëse njeh aspektin e tyre njerëzore, që këtej edhe dobësitë e tyre, e sheh dobësinë e tyre të korrigjuar dhe humanitetin e tyre të përsosur nën udhëzimin e Zotit. Ky është karakteri i profetit drejt të cilit Kurani i urdhëron ndjekësit e tij për ta imituar. Një tjetër çështje, është fakti që profeti Muhamed është i dërguar për gjithë njerëzimin, kështu që ta lidhësh misionin dhe jetën e tij vetëm me “burrat dhe gratë e arabisë” është në kundërshtim me këndvështrimin mysliman. Në vlerësimin e kontributit të Kung-ut për debatitn rreth rehabilitimin e Profetit për një kuptim të krishterë teologjik të Islamit, myslimanët do të çmojnë hapat e tij të fuqishme dhe të guximshme, por do të mbesin mosbesues për sa kohë ai nuk shkon aq larg sa ç’duhet.

Një tjetër vështirësi është vlerësimi që Kung-u i bën Kuranit. Për myslimanët, ai është Fjala e Zotit që i është zbuluar tekstualisht Muhamedit. Kung-u sugjeron se kjo “duhet marrë seriozisht”, sikur edhe vetëm për faktin se gjenerata të tëra myslimanësh “kanë marrë fuqi, guxim dhe ngushëllim prej tij si në jetën e tyre publike ashtu edhe atë private”^[33] Pas kësaj, ai pohon: “Në atë kohë nuk ekzistonte asnjë përkthim arabisht i Biblës. Nëse do të kishte pasur, pasazhet kuranore që kanë të bëjnë me Biblën do të kishin qenë më të qarta, më të sakta dhe më pak të fragmentarizuara”. Ajo që nënkuptohet nga ky citim është autorësia njerëzore e Kuranit. Kung-u vazhdon të shpjegoj gjerësisht huazimet që Kurani i ka bërë traditave judeo-të krishtera. Ai i nxit si myslimanët ashtu edhe të krishterët të vazhdojnë diskutimet mbi këtë çështje, duke i sjellë ndërmend myslimanëve se ato duhet të përjetojnë dhe të përballen me atë që edhe të krishterët kanë bërë, përmes kritikës tekstuale dhe rekonstruksionit. Më këtë Kung-u supozon se bota islame ka shumë për të bërë për të arrirë botën perëndimore, dhe se ajo do të ndjekë të njëjtin model si homologët e tyre hebrej dhe të krishterë. Veçanërisht, ai shpreson se “studimi historiko kritik i librit të shenjtë do të lejohet përfundimisht që të bëhet një realitet”.^[34] Në vazhdim të kësaj, Kung-u ndoshta shpreson që një “Islam i reformuar” do të dal në shesh, i aftë jo

vetëm për të hyrë në marrëdhënie me temperamentin e fortë ortodoks të myslimanëve, por edhe miratoj kompromisin me doktrinën e iluminuar të krishterë (Enlightened Christianity). Kjo është bazë e shpresës së Kung-ut për një “etikë globale”.

Nostra Aetate, Lumen Gentium dhe Islami

Nostra Aetate (1965) shënon një çast vendimtar në kuptimin e Kishës katolike për Islamin dhe marrëdhënies së saj me myslimanët. Dokumenti Nostra Aetate e vendos arenën qendrore të Kishës në sfidën ndaj feve të tjera. Dokumenti ishte, gjithashtu, në një farë mënyre një pranim i trajtimit të padrejtë të Islamit të bërë nga Kisha në të kaluarën, i cili ka qenë pengesa kryesore për marrëdhënie më të mira midis dy bashkësive. Dokumenti vinte theksin mbi sfera të përbashkëta të besimit si “adhurimi i Zotit të vetëm”, i cili, në vetvete, përbënte një hap të madh përpara. Ai, po ashtu, vinte në pah elementë të përbashkët si besimi tek “Abrahami, Jezusi dhe Maria”, dhe se myslimanët presin “Ditën e Gjykimit dhe shpërblimin e Zotit”. Një paragraf i rëndësishëm i dokumentit përmban një kërkesë për të dy palët që të “harrojnë të kaluarën” dhe nxit që “të bëhen përpjekje të singerta për të arritur kuptimin e ndërsjellë për të mirën e të gjithë njerëzve” me synimin për të promovuar “paqen, lirin, drejtësinë sociale dhe vlerat morale”.

Këto ideale fisnike nuk janë aspak në kundërshtim, e as duhet të jenë, qoftë me Islamin apo me çdo besim tjetër. Sidoqoftë, bie në sy fakti se përzgjedhja e elementëve të përbashkëta, të bëra në dokument, vijnë si pasojë e rëndësisë që krishterimi i jep aspekteve të caktuara. Përshembull, në dokument përmenden lutja dhe lëmosha, por jo pelegrinazhi (haxhi) apo agjërimi, ndonëse këto praktika gjenden edhe në krishterim. Në mënyrë më domethënëse, dokumenti “eviton” (për të përdorur një vërejtje të Kung-ut mbi Nostra Aetate-n) të përmendurit dhe të njohurit e figurës qendrore të Islamit, profetit Muhamed. Dokumenti, po ashtu, evitoi përdorimin e emrit “Islam”, i cili është kaq qendror për myslimanët. Pavarësisht këtyre dobësive, dokumenti tregon vullnetin e kishës për tu angazhuar me myslimanët në nivele dhe çështje të ndryshme.

Një deklaratë akoma më pozitive, e lëshuar gjatë të njëjtës periudhë si Nostra Aetate, ishte edhe Lumen Gentium.^[35] Kjo deklaratë, ndoshta, ka prekur një nerv delikat në shumë qarqe të ndryshme duke përqafuar haptazi idenë se “plani i shpëtimit përfshin, gjithashtu, edhe ato të cilët pranojnë Krijuesin, ndërmjet të cilëve vendin e parë e zënë myslimanët”. Natyrisht kjo nuk do të thotë se kisha tanimë ka pranuar Islamin si të barabartë me Krishterimin. Dokumenti i referohet Zotit si Ai i cili nuk i përjashton myslimanët nga *plani* i Tij i shpëtimit dhe ky *plan* mbetet i pacenuar brenda kishës. Kjo pikëpamje, pavarësisht faktit se sa në mënyrë të kujdesshme është ndërtuar, mund mos të kënaqë shumë njerëz brenda kishës. Kjo mund të ketë qenë pretendimi kryesor i atyre anëtarëve të Kishës që kanë ngritur çështjen e shpëtimit dhe misionit karshi pikësnyimit të dialogut. Në mënyrë që të qartësoj pozitën e Kishës, Sekretariati i Vatikanit mbi dialogun ndërfeetarë i publikoi reflektimet e tij në vitin 1984 në librin me titull “Qasja e Kishës kundrejt ndjekësve të feve të tjera”. Në vitin 1991 papa Gjon Pali i II botoi një enciklikë, si rezultat i së cilës “Sekretariati për dialogun ndërfeetar”, së bashku me “Kongregacionin për ungjillëzim e popujve”, publikoi një tjetër shpjegim të mëtejshëm me titull “Dialogu dhe proklamimi” (1991).

Nostra Aetate frymëzoi dhe sfidoi, gjithashtu, edhe Kisha të tjera. Ajo solli mënyra të reja për të kuptuar

muslimanët dhe Islamin, veçanërisht në kontekst të numrit të madh të muslimanëve që jetojnë në qytetet evropiane. Iniciativa katolike për një “Komision mbi Islamin” rezultoi në direktivat e tekstit “Dialogu midis muslimanëve dhe të krishterëve” të publikuar në vitin 1969. Këshilli i Kishave Evropiane (CES) themeloi një komision këshillimor rreth “Islamit në Evropë” për të ndihmuar kishat në preokupimet e tyre “pastorale njerëzore dhe teologjike”. Duke nisur nga viti 1987, kishat protestante dhe katolike bashkuan burimet e tyre humane dhe financiare dhe krijuan së bashku “Islamin në Bashkimin Evropian”. Reflektimet teologjike mbi praninë e Islamit në Evropë u adresuan në mënyrë konsistente, por komisioni u tërhoq gjithnjë e më shumë në gjendjen e marrëdhënieve krishtero-muslimane në shtetet islame.

Qasje të reja teologjike ndaj Islamit

Bashkëveprimi gjithnjë e në rritje midis muslimanëve dhe të krishterëve në Evropë, në Azinë jugore dhe juglindore dhe në Afrikë është duke frymëzuar të krishterët që ta shohin Islamin duke u nisur nga një suazë postkoloniale dhe pluraliste. John Macquarrie, Maurice Wiles, John Hick dhe Keith Ward janë duke iu adresuar sfidave të tilla.^[36] Këtu do të përmend shkurtimisht qasjen e Keith Ward-it si një shembull i kësaj teologjie të re.

Ward-i propozon një “teologji të hapur” për tu angazhuar me besimet e tjera. Ai sugjeron se “ekzistojnë forma revelate që tradita vetjake e dikujt nuk i shpreh”. Ai e sheh Islamin si një “dëshmi unike e natyrës dhe qëllimit të Zotit”. Ai thekson (siç ka bërë edhe Cantwell Smith-i dhe të tjerë përveç tij) se çdo traditë duhet parë brenda kontekstit të saj dhe formulimi dhe shprehja e besimit duhen konfirmuar. Teologjia e krishterë është larguar disi nga qëndrimi i Barth-it dhe Brunner-it, ajo duhet dhe mund të afrohet më tej me besimet e tjera. Ward-i orvatet ta sjellë krishterimin në një “pozicion të përbashkët” në një linjë me besimet e tjera dhe jo domosdoshmërisht të ndërtoj një “një strukturë të përbashkët” për besimet e tjera. “Pozita e përbashkët” supozon një lidhje të përgjithshme me të tjerët.^[37] Ai paralajmëron kundër konflikteve të panevojshme me perceptimin e të tjerëve për besimin e tyre dhe ndjehet i qetë me një qasje të “emëruesit më të ulët të përbashkët” gjithnjë nëse ai dërgon drejt synimit më të lartë të ndërlidhshmërisë.

Ward e vendos Islamin brenda traditës judaike. Ai argumenton se “Islami e universalizon Judaizmin”, por duke qenë se ai tregon “pak interes në vetëzbulimin e Zotit” ai është në kundërshtim me Krishterimin. Për sa i përket Kuranit, ai sugjeron se ai mund të jetë një libër “hyjnisht i frymëzuar” ngjashëm me idenë e një *theopneustos*-i të frymëzuar, siç i aplikohet biblës hebraike. Ideja e frymëzimit krijon në shkrimet e shenjta hebraike dhe në Kuran mungesën njerëzore. Nëse e para konsiderohet e pranueshme për një vepër hyjnisht të frymëzuar atëherë përse, pyet Ward-i, nuk mund të quhet edhe Kurani si i tillë?

Vlerësim

Teologët dhe misiologët e krishterë bëjnë historinë e tyre, d.m.th. ata i japin trajtë mendimit të tyre, me qëllim apo paqëllim, në përgjigje ndaj mjedisit dhe sfidave me të cilat përballen. Zhvillimi teologjik i njëqindvjeçarit të fundit shfaq përgjigje kontradiktore për sa i përket Islamit dhe muslimanëve. Çdo përgjigje, si përfundim, reflekton të kaluarën, por i bën apel, gjithashtu, edhe një modeli specifik se si të krishterët dëshirojnë të lidhen me tjetrin dhe të asaj se çfarë ekziston tek tjetri e cila mund të shërbejë si pikëlidhjeje” Gjatë këtij procesi, çdo përgjigje është përballur, pjesërisht ose kalimthi, me një varg pyetjesh të listuara në fillim të këtij shkrimi.

Të kuptuarit e Zotit

Teologë të tillë si Küng dhe Ward si edhe një gjeneratë gjithnjë e në rritje misologësh, janë duke njohur faktin se koncepti islam i Zotit nuk është diçka e ndryshme nga këndvështrimi i tyre. Sidoqoftë, perceptimi i vjetër i Allahut si një hyjni e myslimanëve ende gjendet i shprehur nga polemistë të ndryshëm. Ndoshta, vështirësia del në pah kur krahasohet dhe perceptohet natyra e Zotit në Islam dhe Krishterim. Zoti i myslimanëve është transcendent, kujdesi i të cilit për krijesat e tij ndërmjetësohet përmes revelatës dhe premtimit për mëshirë dhe drejtësi. Zoti i krishterë është reveluar si një njeri që vuan për njerëzimin.

Profeti Muhamed

Besimi mysliman rreth profetit Muhamed dhe kuptimi i krishterë i profecisë së tij do të mbetet një çështje e diskutueshme. Kuptimi i krishterë i rolit të profetit (si në rastin e Cragg-ut) është modeluar nga Dhjata e Vjetër dhe pret prej myslimanëve që të “rigjykojnë” dhe “rimendojnë” idenë e tyre për profecinë. Ndonëse kjo çështje e vështirë mbetet e pazgjidhur, gjithsesi ekziston, padyshim, një ndërgjegjësim gjithnjë e në rritje se të krishterët duhet ta shohin profetin e Islamit në një dritë të re dhe më pozitive. Biografi të shkurtra rreth Muhamedit, të shkruara nga Martin Forward dhe Karen Armstrong, janë tregues të këtij drejtimi të ri.[\[38\]](#)

Shkrimi i shenjtë dhe studimi akademik shekullar

Pothuajse të gjithë teologët dhe misiologët, ndonëse për arsye të ndryshme, shohin para drejt një vlerësimi vetëshqyrtues të Kuranit dhe revelatës islame në përgjithësi. Një arsye është dëshira për ta parë Islamin të dalë nga “kutia mesjetare” dhe të zbuloj qëndrime të tilla që bota bota moderne do të ndjehej komode me to dhe ato me të. Në këtë kontekst, aspiratat e myslimanëve për të jetuar një jetë nën direktivat e sheriatit shihen si regresive. Natyrisht, myslimanët kanë mekanizmin e *ixhtihad*-it për të mundësuar përshtatjet ndaj rrethanave të ndryshuara apo të reja dhe ata janë duke e përdorur atë. Gjithsesi, trysnitë, shpejtësia e ndryshimit në botën bashkëkohore, agresiviteti i kulturës bashkëkohore dhe invaziviteti i saj i jashtëzakonshëm, së bashku me realitetet politike dhe ekonomike të cilat janë tejet brutalisht të qarta për tu përmendur, e bëjnë shumë të vështirë të miratosh dhe të kryesh ndryshime ndërsa mban një marrëdhënie besnike dhe të denjë me traditën.

Roli i dialogut

Dialogu midis dy bashkësive të besimit është përqendruar, dërimëtani, në çështje të përbashkëta, sociale dhe të përgjithshme fetare. Çështjet e vështira teologjike janë shtyrë për më vonë për hir të marrëdhënieve të mira. Dialogu duhet të prodhojë qartësisht respekt të ndërsjellë dhe besim të mjaftueshëm para se të rrezikojë që të tejkalojë kufijtë e ndjeshmërisë. Sidoqoftë, nëse synohet një tolerancë pozitive midis të krishterëve dhe myslimanëve, në një pikë të caktuar, të dy bashkësitë duhet të përballen me këto çështje në një mënyrë të sigurtë dhe serioze. Në dritën e trashëgimisë historike dhe realiteteve socio-politike të kohëve tona, mund të duket që tani mjaftueshmërisht e vështirë që të arrihet një mungesë konfliktesh, një lloj indiference dashamirëse.

Arritjet dhe programi

Gjatë shekullit të njëzet, të krishterët (veçanërisht ata që jetojnë në perëndim) kanë ndryshuar ndjeshëm qasjen e tyre ndaj besimeve të tjera, përfshi dhe Islamin. Bota islame nuk konsiderohet më si një fushë “e pazënë” misionarizmi e cila pret zaptimin, por si një terren prove për kultivimin e virtyeteve të “fqinjësisë” dhe “mikpritjes”. Kjo zhvendosje ka dërguar në një ndryshim përkatës në botëkuptimin teologjik dhe social. Pa humbur rëndësinë e dëshmisë të besimit të krishterë myslimanëve, drejtpeshimi i theksimit ka lëvizuar drejt shërbimit dhe dialogut.

Përmes dokumentit Nostra Aetate, Kisha Katolike ka dhënë një inkurajim, tepër të nevojshëm, drejt një kuptimi sa më pozitiv të myslimanëve. “Këshilli papnor për dialogun ndërfeetar” ka ndërmarr dhe mbështetur përpjekjen për të edukuar anëtarët e tij për tu angazhuar, aktivisht dhe vazhdimisht, me myslimanët dhe organizatat e tyre në fusha të ndryshme që përbëjnë shqetësim të përbashkët, të tilla si “emigrantët dhe refugjatët”, “mjedisi” si edhe “misioni dhe daveti”. Përpjekja për të punuar së bashku ilustron shumë mirë nga marrëveshja e shkëmbimit, midis Universitetit Gregorian dhe Universitetit Ilahijat të Ankarasë, për të mësuar përkatësisht Krishterimin dhe Islamin në universitetet e njëri-tjetrit. Ndonëse vetëm për një semestër në vit, një hyrje e tillë në kurrikulumin e njëri-tjetrit përfaqëson një risi për të dy palët.

Këshilli botërorë i kishave, përmes zyrës së tij mbi dialogun ndërfeetar, ka sponsorizuar raste të ndryshme dialogu duke punuar shpesh me myslimanët në realizimin dhe planifikimin e tyre. Ka ndodhur një zhvendosje e ndjeshme në punën e Këshillit, nga një shqetësim parësor me misionin dhe dëshminë e krishterë drejt një shqetësim më kërkues me çështje të tilla si ligji dhe shoqëria, liria fetare, të drejtat individuale dhe të bashkësisë si edhe tensionet krishtero-myslimane në botë. Një seri dialogësh të mbajtura gjatë viteve nëntëdhjetë dhe të zgjatura deri në shekullin tonë dëshmojnë pjekjen e marrëdhënieve midis myslimanëve dhe të krishterëve.

Orvatjet, nga ana e myslimanëve, për të vendosur dialog janë ndërmarrë nga institucione të tilla si “World Islamic Call Society”, në vitet tetëdhjetë dhe nëntëdhjetë të shekullit të kaluar. Këto iniciativa janë dërguar deri në fund, deri në ditët tona, nga institucione të tjera si “Al al-Bait Foundation, i cili në vitin 1994 ka themeluar “Royal Institute of Interfaith Studies”, dhe kohët e fundit nga “World Council of Muslims for Interfaith Relations (WCMIR)” me bazë në Çikago.

Ekzistenca e kësaj të fundit sugjeron se subjekti i dialogut nuk është më tabu ndërmjet shumicës së myslimanëve. Sado domethënës dhe i nevojshëm të ketë qenë dialogu, e ndonëse ai është përpjekur që të mos dobësohet e as ti bëjë dredha çështjeve të vështira, sidoqoftë ai ka mbetur, dërimëtani, i kufizuar tek akademikët, klerikët dhe liderët fetar. Mbetet ende që ky dialog të rrënjoset në ndërgjegjen e përgjithshme fetare të myslimanëve apo të krishterëve. Këta të fundit, përgjithësisht, kanë bërë bërë

një progres më të mirë në këtë aspekt. Duke marrë për të mirëqenë se situata është ende disi e brishtë, sidoqoftë të krishterët kanë filluar të bëjnë ato që mund të quhen ndryshime strukturore në diskursin teologjik dhe në kurrikulumin e seminareve, që përfshin ekspozimin ndaj besimeve të tjera dhe një kuptim dashamirës të tyre. Në kundërshtim me këtë, myslimanët si në Lindje ashtu edhe në Perëndim, veçse kanë vërejtur se ata nuk kanë arritur ende të bëjnë të njëjtën gjë, kanë pranuar nevojën për ta bërë një gjë të tillë, por nuk kanë filluar ende ta bëjnë atë. Shkollat myslimane (dhe shkollimi i myslimanëve në përgjithësi) duhet të përfshij kuptimin e besimeve të tjera në kurrikulumin e tyre.

Perceptimi evropian rreth fesë, çka ajo është apo mund të jetë, është modeluar nga Krishterimi. Roli i fesë, ku ajo hyn në jetën e shoqërisë dhe sa është shtrirja e autoritetit të saj, gjykohet në pajtim me eksperiencat kulturore dhe historike të krishterimit në Evropë. Të njëjtat eksperiencia kulturore dhe historike kanë modeluar vlerësimin e krishterë për perceptimin myslimanë të asaj çka feja është apo duhet të jetë. Barabar, gjykimet myslimane rreth krishterimit kanë qenë frymëzuar nga eksperiencia e tyre e pranisë evropiane në shtetet myslimane. Hyrja në një dialog domethënës, ofron, si për myslimanët ashtu edhe për të krishterët, mundësinë për të parë me një sy të ndryshëm, për të përjetuar traditën e tjetrit dhe të tyre nga perspektiva të reja, ndoshta me një mundësi (padyshim me një përgjegjësi) për të spastruar copëzat e historisë.

Dokumenti Nostra Aetate ka prodhuar dhe mundësuar, padyshim, shumë vullnet të mirë midis dy bashkësive, por është disi i heshtur më lidhje me njohjen e Islamit dhe profetit të tij. Natyrisht, myslimanët nuk presin prej jomyslimanëve një pohim të profetit Muhamed dhe besimit Islam, por ajo që ata kërkojnë është një mohim zyrtar, një refuzim, të pohimeve të pajustificuara kundër profetit Muhamed dhe Islamit në përgjithësi të cilat, gjatë shekujve, kanë qenë miratuar, me dashje apo padashje, nga autoritetet kishtarë. Dialogu duhet të këmbëngul në marrjen e distancën, e më pas në anulimin, e pohimeve të tilla. Nuk duhet pritur në mbledhjen e ndonjë koncili tjetër të Vatikanit për t'u adresuar kësaj çështjeje. Është mëse urgjente që kjo çështje të trajtohet në një enciklikë dhe trajtimi të mos jetë ambivalent

Pavarësisht nga dialogu i vazhdueshëm ne ende mbajmë me vete përfytyrime të tjetrit, vetëm disa prej të cilave ne jemi të aftë ti ndajmë me partnerët tanë në dialog dhe ti diskutojmë haptazi, të tjerat ose mbahen brenda nesh ose ndjehen komod vetëm në prezencë të bashkëfetarëve. Gjenden, gjithashtu, edhe një sërë çështjesh si ajo rreth shkrimit të shenjtë, mekanizmave dhe strategjive në përdorura në mision, narratives historike, rolit të fesë në jetën sociale, lidhjes së saj me shtetin dhe me strukturat ekonomike dhe sistemeve që duket se mveshin me vlerë vetëm mirëqenien materiale, që duhen diskutuar me më shumë çiltërsi dhe qartësi se ç'është bërë derimëtanë. Ato nuk mund të diskutohen në mënyrë efektive veç nëse dialogu ndëfetarë nuk bëhet më i fuqishëm dhe më i ndershëm në njohjen e vlerës dhe dinjitetit të fesë tjetër dhe integritetin dhe qëllimet e mira të ithtarëve të saj. Dialogu ndëfetar që eksploron tjetërsinë (otherness) e tjetrit me gjerësi dhe simpati më të madhe, është një përgatitje e nevojshme për dialogun ndëfetar, që mundëson besimin e ndërsejlltë nga i cili varet suksesi i tij.

Përktheu: Rezart Beka

Referenca

[1] Unë e përdor termin “misiologjik” në kuptimin që qasja e tij ndaj Islamit, si edhe ndaj feve të tjera, ishte gjerësisht i motivuar nga praktika e misioneve të krishtera që përdornin disiplina të tilla si

komunikimi ndërkulturor, antropologjia dhe teologjia.

[2] Karl Barth, "Church Dogmatic", Vol. 4 (Edinburgh: T.&T. Clark, 1964), p. 183.

[3] Karl Rahner, "Theological Investigations", Vol. 18 (London: Darton, Longman and Todd, 1984), f. 116.

[4] Ai, gjithashtu, pohonte në mënyrë të vazhdueshme se monoteizmi islam "mund të shpjegohet edhe pa Zotin". Zoti në Islam, në këndvështrimin e tij, ishte një mekanizëm strategjik që Muhamedi përvetësoi dhe përshtati, "një rrugë e shpikur" që, si rrjedhojë, nuk mund të konsiderohet si e dhënë dhe e zbuluar. Shih Karl Barth, "Church Dogmatics", Vol. 2.1 (Edinburgh: T.&T. Clark 1964), f. 448. Barth-i e shihte si shumë të dobishme për polemikën e tij të krahasonte social nacionalizmin e Hitlerit dhe fuqizimin e pamëshirshëm të zbatimit të programit të tij politik me Islamin: "Në momentin kur ai [social nacionalizmi] has në rezistencë, ai mund vetëm të shtyp dhe të vrasë, me fuqinë dhe të drejtën që i përket hyjnisë!" Ai shihte tek nacional socializmi i Hitlerit si një *Islam i ri*, mitin e tij si *Allahu i ri* dhe Hitlerin si profeti i ri i Allahut. Shih Karl Barth, "Church and the Political Problem of Our Day" (London: Hodder and Stoughton, 1939), f. 43.

[5] Emile Brunner, "The Mediator: A Study of the Central Doctrin of the Christian Faith", (London: Lutteröorth Press, 1952), f. 591

[6] Paul Tillich, "A History of Christian Thought", (Neë York: Simon and Shuster, 1967), f. 87.

[7] Paul Tillich, "Systematic Theology", Vol.2 (London: James Nisbet, 1957), f. 124-5.

[8] Duncan Black Macdonald, "Aspects of Islam" (Neë York: Macmillan, 1911), f. 89

[9] Hendrik Kramer, "The Christian Message in a Non-Christian World" (London: Edinburgh House Press, 1938), f. 216-217.

[10] Shih Phil Parshall, "New Paths of Muslim Envangelism: Evangelical Approaches to Contextualization" (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1980).

[11] David Kerr, "He Walked in the Path of the Prophets': Toëard Christian Theological Recognition of the Prophethood of Muhammad", në Y.Y. Haddad and W.Z. Haddad (eds.), "Christian-Muslim Encounters" (Gainesville: University of Florida), f. 429.

[12] Stanley J. Samartha (ed.), "Living Faiths and the Ecumencial Movement" (Geneva:WCC, 1971), f. 154. Shih edhe George Khodr, "Christianity in a Pluralistic World – the Economy of the Holy Spirit", në Stanley J. Samartha (ed.), "Living Faiths and Ecumenical Movement" (Geneva: World Council of Churches, 1971), f. 131-42.

[13] Montgomery Watt, "Muhammad at Mecca", (Oxford: Clarendon Press, 1953) si edhe "Muhammad at Medina" (Oxford: Clarendon Press, 1956).

[14] Montgomery Watt, "Muhammad's Mecca: History in the Quran", (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1988), f. 1

- [15] Cantwell Smith, "Questions of Religious Truth (London: Victor Gollancz, 1967), f. 49.
- [16] Cantwell Smith, "Islam in Modern History", (New York: Neë American Library, 1957). f. 27; shih futnotën nr. 18.
- [17] Cantwell Smith, "Meaning and End of Religious", (New York: New American Library, 1964), f. 98-99.
- [18] Samuel Zwemer, "The Moslem World", (Young People's Missionary Movement of the United States and Canada, 1908), f. 9.
- [19] Shih, "The Muslim World", Vol. 4, January 1914, f. 64-68.
- [20] Shih Samuel Zwemer, "The Cradle of Islam", (Edinburgh: Oliphant ANDerson and Ferrier, 1900), f. 171, 173.
- [21] Shih Samuel Zwemer, "The Disintegration of Islam", (New York: Fleming H. Revell, 1916), f. 197.
- [22] Christopher Lamb, "Kenneth Cragg's Understanding of Christian Mission to Islam", në David Thomas dhe Clare Amos (eds.), "A Faithful Presence: Essays for Kenneth Cragg", (London: Melsende, 2003), f. 130.
- [23] Kenneth Cragg, "The House of Islam", (Belmont, CA: Dickenson Publishing, 1969), f. 23.
- [24] Kenneth Cragg, "The Event of the Quran", (London: George Allen and Unwin, 1971), f. 129.
- [25] Ibid, f. 134.
- [26] Kenneth Cragg, "Am I Not Your Lord?", (London: Melisende, 2002), f. 12-13.
- [27] Kenneth Cragg, "Muhammad and the Christians", (London: Darton, Longman and Todd, 1984), f. 31, 145.
- [28] Hans Küng, "Rechtfertigung: die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung" ["Justification: The Doctrine of Karl Barth and a Catholic Reflection"] (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1957).
- [29] Hans Küng, "Christianity and Eörd Religions", (London: SCM Press, 1986), f. 19.
- [30] Ibid, f. 25
- [31] Ibid, f. 25-26
- [32] Ibid, f. 27
- [33] Ibid, f. 33
- [34] Ibid, f. 35
- [35] Në lidhje me tekstin e Nostra Aetate-s dhe Lumen Gentium shih Austin Flannery, "Vatican Council

II: The Conciliar Documents", (Neë York: Costello Publishing, 1988).

[36] Shih John Macquarrie, "The Mediators: Nine Stars in Human Sky (London: SCM Press, 1995); Maurice Wiles, "Christian Theology and Inter-religious Dialogue", (London: SCM Press, 1992); John Hick, "The Metaphor of God Incarnate (London: SCM Press, 1993). Shih, gjithashtu, në lidhje me këndvështrimin e Hick-ut rreth islamit, Adnan Aslan, "Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thoughts of John Hick and Sayyed Hossein Nasr", (London: Curzon Press, 1998).

[37] Keith Ward, "Religion and Revelation", (Oxford: Clarendon Press, 1994), f. 337.

[38] Martin Forward, "Muhammad: A Short Biography", (Oxford: One World Publications, 1997) dhe Karen Armstrong, "Muhammad: A Biography of the Prophet", (London: Victor Gollancz, 1991).

Bibliografi

Cragg, Kenneth, "The House of Islam", (Belmont, CA 1969).

- — "The Event of the Qur'an" (London, 1971).
- — "Christian and Other Religions: The Measure of Christ" (Oxford, 1977).
- — "Muhammad and the Christians" (London, 1984).
- — "The Call of Minaret" (Oxford, 2000).
- — "Am I Not Your Lord?", (London, 2002).

Flannery, Austin (ed.), "Vatican II", Vol. 1 (New York, 1998).

Gaudel, Jean-Marie, "Encounter and Clashes: Islam and Christianity in History", [Vol. 1 Survey and Vol. 2 Texts], (Rome, 1990).

Goddard, Hugh, "Christians and Muslims: From Double Standard to Mutual Understanding", (London, 1995).

- — "A History of Christian-Muslim Relations", (Edinburgh, 2000).

Kerr, David, "'He Walked in the Path of the Prophets': Towards Christian Theological Recognition of the Prophethood of Muhammad", në Y.Y. Haddad dhe W.Z. Haddad (eds.) "Christian-Muslim Encounters" (Gainesville, FL, 1995).

Kramer, Hendrik, "The Christian Message in a Non-Christian World", (London, 1938).

Hans, Küng, "Christianity and World Religion", (London, 1986).

Macdonald, Duncan Black, "Aspects of Islam", (New York, 1911).

Mitri, Tarek, (ed.), "Religion Law and Society: A Muslim-Christian Discussion" (Geneva, 1995).

Neil, Stephen, "Christian Faith and Other Faiths: The Christian Dialogue with Other Religions", (Oxford, 1970).

Race, Alan, "Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions", (London, 1993).

Rahner, Karl, "Theological Investigations, Vol. 18, (London, 1984).

Samartha, Stanley J. (ed.), "Living Faiths and the Ecumenical Movement", (Geneva, 1971).

Siddiqui, Ataullah, "Fifty Years of Christian-Muslim Relations: Exploring and Engaging in A New Relationship", Islamochristiana (Vol. 26, 2000).

Smith, Cantëell, "Islam in Modern History", (Neë York, 1957).

- — "Meaning and End of Religion", (Neë York, 1964).
- — "Questions of Religious Truth", (London, 1967).

Ward, Keith, "Religion and Revelation" (Oxford, 1994).

Watt, Montgomery, "Muhammad at Mecca", (Oxford, 1953).

- — "Muhammad at Medina", (Oxford, 1956).
- — "Islam and Christianity Today: A Contribution to Dialogue", (London, 1983).
- — "Muhammad's Mecca: History in the Quran", (Edinburgh, 1988).
- — "Muslim-Christian Encounters-Perceptions and misperceptions", (London, 1991).

Date Created

01/07/2017

Author

erasmusi