



Triniteti: Një analizë kritike

Description

Tim Winter

Në vitin 2002 një anketë në shkallë të gjerë e qëndrimeve në mesin e klerit të Kishës së Anglisë zbuloi se Triniteti, njëherazi më e turbullta por dhe më themelorja e doktrinave ortodokse të krishtera, u refuzua ose u vu në dyshim nga një numër mjaft befasues priftërinjsh. Vetëm 78% e klerit mashkull, dhe 70% e femrave, u ndjenë në gjendje për të shprehur “siguri në vetvete” në këtë doktrinë.^[1] Në mbarë kishën, është e qartë se një numër në rritje i të krishterëve pajtohet se kjo doktrinë është “një pikë e besimit mjaft e zorshme për besimtarët bashkëkohorë.”^[2] Siç pyet retorikisht një prift: “A është vallë ajo, siç dyshoj unë, një siklet, një trashëgimi absurde, që ne mund t’ia dalim mbanë fort mirë pa qenë nevoja ta promovojmë apo ta mbrojmë?”^[3]

Edhe ndër frekuentuesit e kishës të cilët shprehen se e besojnë këtë doktrinë, gabimet e interpretimit gëlojnë qartazi. Një vëzhgues i kalitur i skenës së Kishës Anglikane del sinqerisht në konkluzionin se “shumica e njerëzve të kishës besojnë në tri Perëndi”.^[4] Ky politeizëm në dukje i përhapur gjerësisht vështirë se është më pak tronditës nga ç’është, në termat e kredos, gabimi reciprok, një Unitarianizëm funksional: “Disa prej nesh në zemër kanë siguri vetëm në lidhje me Zotin Atë, Krijuesin, ai që është vërtet Perëndi. Kur rrahim të mendojmë në lidhje me Jezusin, ne e përfytyrojmë atë si qenie njerëzore – pikërisht si ne, vetëm se më i mirë.” Në tërësi, me fjalët e po të njëjtit prift, “shprehjet e besimeve tona kanë për të qenë konsideruar pothuajse me siguri si heretike, në rast se gjykohen nëpërmjet gjuhës së kredove.”^[5]

Kjo krizë e dukshme e sigurisë në vetvete është po ashtu e dallueshme në liturgji. Disa liturgji të kohëve të fundit përmbajnë haptazi ose praktika unitariane ose triteiste të besimit,^[6] ndërkohë që disa tekste të dorës së parë mbi adhurimin dhe lutjen duket se anashkalojnë me plot takt këtë doktrinë. Një shembull do të ishte monografia katolike me ndikim të madh *The Church at Prayer* (1968), e cila i referohet doktrinës së trinitetit në një faqe të vetme.^[7] Një histori nga më kryesoret e lëvizjeve liturgjike të shekullit të njëzetë lë pa përmendur Trinitetin,^[8] siç ndodh edhe me *Outline of Christian Worship* (1998) të Gordon Wakefield.^[9]

Ndonëse liturgjitë e hartuara nga teologë profesionistë mund të përmbajnë ende referenca të bollshme

ndaj Zotit Triunë, dhe ka gjasa të përmbajnë doksologji në të cilat Triniteti është elementi qendor, ka shenja se trajtat e adhurimit që i përkasin vulgut e kapërcejnë këtë doktrinë në heshtje. Një anketë e kohëve të fundit e nëntitulluar “Triniteti në këngët më të përdorura bashkëkohore të adhurimit të krishterë” dokumenton një mungesë pothuajse të plotë të motiveve dhe referencave trinitare. “Përmendja e Perëndisë në një stil trinitar është mjaft minimal,” vëren ajo me pikëllim. Asnjëra prej këngëve popullore të përfshira në anketë nuk drejton shprehimisht adhurim kah Triniteti, ndonëse një numër mjaft i vogël i tyre cekin personat e Trinitetit së bashku.[10]

Nëse doktrina dhe adhurimi po përlëshen mbi Trinitetin, predikimi çalltis paksa më mirë. Përmbledhjet kryesore moderne të predikimeve duket se rrallëherë i referohen atij, me përjashtimin e disa trajtesave mbi ekonominë Trinitare[11] dhe ripërtëritjeve mjaft rastësore të praktikës mesjetare të të gjeturit të shenjave trinitare në natyrë. Predikimet gjatë të Dielës së Trinitetit tregojnë një tendencë në rritje për të shmangur predikimin në favor të teksteve biblike. Dhe si në besimin popullor, predikimet mbi Trinitetin janë shpeshherë heretike, duke lëvdur triteizmin e plotë, apo modalizmin[12], apo një perspektivë rrënjësisht monarkike[13] që është praktikisht ariane.[14][15]

Në tërësi, një tregues i komunitetit të krishterë në etapën e tij aktuale të zhvillimit doktrinor është pagabueshmërisht moskuptimi i përhapur i një doktrine e cila është bërë “e parrokshme dhe fetarisht e pavend në shkallë të gjerë.”[16] Ndërkohë që pjesa më e madhe e teologëve profesionistë orvaten të ruajnë këtë linjë, dhe disa të tjerë (Vanhooser, Tracy, Milbank dhe të tjerë) madje konstatojnë se Triniteti është veçanërisht me vend për një klimë intelektuale e sociale moderne të vonë apo post-moderne,[17] duket se kjo doktrinë trajtohet me rezerva nga shumica e pjesëtarëve të famullive, predikuesve dhe liturgjistëve.

Dëshmia biblike

Pavarësisht nga dëshira e shumë njerëzve për të interpretuar të dhënat esencialisht të pakrahasueshme në pajtim me kredot klasike, është e qartë se tekstet-dëshmi klasike trinitare janë identifikuar vetëm mbas polemikave shekullore. Është domethënëse që më i mirënjohuri, 1 Gjoni 5:7-8, i cili është i vetmi pasazh qartësisht trinitar, është gjithashtu dhe shembulli më i mirënjohur i falsifikimit në Bibël, duke qenë se mungon nga dorëshkrimet më të vjetra greke.[18] Ndonëse kishte dyshime mbi autenticitetin e tij, Erasmusi ishte i shtrënguar ta përfshinte atë, nga frika se mos dobësonte doktrinën e Trinitetit. Me përjashtim të kësaj ndërfutjeje, teksti i Dhjatës së Vjetër dhe i Dhjatës së Re nuk i atribuon kurrë trefishtësi Zotit; numri i vetëm i Zotit është Një.[19] Siç i sheh Emil Brunner çështjet:

Misteri i Trinitetit, i shpallur nga kisha, dhe i përnderuar në liturgjinë e saj, që nga shekulli i pestë dhe i gjashtë e më tutje, është një pseudo-mister, i cili buroi nga një rravim i mendimit teologjik nga linjat e parashtruara në Bibël, jo nga vetë doktrina biblike.[20]

Fakti nëse vetë Jezusi po propozonte një teologji rrënjësisht të panjohur për çifutët është një çështje që vazhdon të frenojë studiuesit. Është e qartë, megjithatë, se ai kurrë nuk e predikoi këtë doktrinë, më karakteristikja e Kishës, meqënëse ai, autorët e Dhjatës së Re dhe lexuesit e tyre të parë, ishin ngurtësisht monoteistë në kuptimin çifut. Në Librin e Veprave, më tepër se sa gjysma e debateve trajtojnë çifutët dhe besimet e tyre, por në asnjë pikë ne nuk vëmë në dyshim se besimi në një Zot nëtri persona ishte pjesë e shpalljes së patrembur të dishepujve. Nëse ata do të kishin predikuar një gjë tilla, çifutët pa dyshim do t'u ishin përgjigjur fuqimisht; por nga kjo autori nuk ka lënë asnjë të dhënë.

Mesazhi dominues i Dhjatës së Re është monoteizmi çifut. Mirëpo, ka tekste ku ceket një triadë e qartë. Për shembull: “Nisuni dhe bëni dishepuj nga të gjitha kombet, duke i pagëzuar ata në emër të Atit, Birit dhe Shpirtit të Shenjtë.” (Mateu 28:19) Një tjetër shembull është: “I zgjedhur në pajtim me njohjen paraprake të Zotit Atë, nëpërmjet veprës shenjtëruese të Shpirtit, për bindje ndaj Jezu Krishtit dhe spërkatje me anë të gjakut të tij ...” (1 Pjetri 1:2). Ndonëse mendjet që kanë marrë trajtë nga formulat e kredos i lexojnë instiktivisht këto si deklarata trinitare, konteksti fillestar i Palestinës së shekullit të parë e bën këtë gjë të pagjasë. Ideja e unionit perikoterik^[21] të hipostazave të ndërjegjishme për veten, secila prej të cilave ka qenë krejtësisht Zot, erdhi më vonë. Për ta parë më qartësisht këtë, le të marrim në konsideratë të kuptuarit e Biblës mbi Jezusin, dhe mbi Shpirtin e Shenjtë, me radhë.

Kristologjia e Dhjatës së Re

Në Bibël, Jezusi shfaqet herë herë duke mohuar shprehimisht faktin se ai është hyjnor. Tekstet përmbajnë: “Përse më quani të mirë? Askush nuk është i mirë përveç Zotit të Vetëm” (Marku 10:18), dhe “Biri s’bën dot asgjë nga pëlqimi i tij, por vetëm nga ajo që ai sheh Atin të kryejë.” (Gjoni 5:19) Në mënyrë të ngjashme, Jezusi përshkruhet shpeshherë se ai ka cilësi jo-hyjnore, përfshirë ngasjen, frikën, pavendosmërinë, dhe mungesën e dijes, si në Gethsemane, ku ai është thellësisht i trembur, ashtu që Perëndia dërgon një ëngjëll për t’i dhënë forcë e prehje atij (Luka 22:39-46). Jezusi nuk e di datën e Ardhjes së Dytë (Marku 13:32). Në mënyrë të përsëritur ai portretizohet si i bindur ndaj Atit, dhe i dërguar prej Tij, “për të mësuar bindjen” (Hebrenjve 5:8). Meqënëse cilësi të tilla bien ndesh me atë që njihet logjikisht prej Perëndisë, shkrimtarët e Ungjillit e paraqesin atë këtu qartësisht si qenie jo-hyjnore. Brezat e mëvonshëm, duke u përpjekur ta harmonizojnë këtë me doktrinën e evoluar të natyrës së tij plotësisht hyjnore, zhvilluan, mbi bazën e Filipianëve 2:5-11, idenë e *kenosis*, me anën e të cilit Zoti, si Personi i Dytë, “boshatisi” Vetën e Tij nga aspektet e hyjnësisë së Tij gjatë tri dekadave të ekzistencës së Tij mbi faqen e dheut. Kjo pati si pasojë një paradoks të dyfishtë: jo vetëm që një entitet i veçuar mund të jetë plotësisht hyjnor dhe plotësisht njerëzor (domethënë, njëkohësisht i pafundëm dhe i fundëm), por po i njëjti entitet mund të shpëtojë aspekte të hyjnësisë sipas vullnetit të tij, pa u bërë më pak plotësisht hyjnor dhe rrjedhimisht pa e dëmtuar përsosmërinë e Mishërimit apo Shlyerjes.

“Perëndia Bir” nuk shfaqet asnjëherë në Bibël. Megjithatë, “biri i Perëndisë” është një titull që Bibla ia mvesh shpeshherë Jezusit. Për paganët e kohës së tij, të qenit “bir i Perëndisë” nënkuptonte se mbajtësi i këtij titulli trashëgonte të gjithë hyjnishmërinë, apo pjesë të saj, nga një atë hyjnor; në fakt, ky ishte ndoshta nocioni që në mënyrën më karakteristike bashkoi kultet pagane të Perandorisë Romake. Megjithatë, në studimet moderne është një fakt i rëndomtë që një frazë e tillë, në një mjedis të aramaishtes dhe hebraishtes, nuk bartte nënkuptime pagane, por nxirrte në pah autoritetin ëngjëllor,

rabinor, mesanik ose mbretëror. Prandaj “bijtë e Perëndisë” (*b’nai ha-elohim*) janë ëngjëj, ose njerëz të frymëzuar (Zanafilla 6:2; Jakobi 1:6; Psalmet 29:1). Studiuesit e palëkundur nga kërkesat e ortodoksisë nikease pajtohen gjerësisht se për çifutët e Palestinës së shekullit të parë, të qenit bir i Perëndisë nuk nënkuptonte kurrësesi status hyjnor.^[22] Për ta kuptuar atë në terma të tilla do të thonte të dhunohej një premisë esenciale e monoteizmit çifut, dhe të sugjerohej një ndikim fetar helen dhe romak.

Ndërkohë që Sinoptikët bartin së tepërmi dëshmi për Jezusin si një figurë në mënyrë autentike çifute që bën thirrje për një pendesë thellësisht çifute, ungjilli i Gjonit megjithatë përmban shumëçka që lë të kuptohet se në shekullin e parë, pavarësisht nga mungesa e qartë e besimit trinitar, shumë të krishterë vërtet i mvishnin Jezusit një status thuajse-hyjnor. Është e qartë se frazat që i atribuohen atij, siç është “Unë dhe Ati jemi një” (Gjoni 10:30) janë marrë në qarqet e helenizuara si provë se Jezusi kishte një vetëdije mbi veten e tij sikur në njëfarë kuptimi ishte i bashkuar me Perëndinë. Cilatdo qofshin besimet dhe qëllimet origjinale të autorit të Gjonit, është e qartë se një identifikim i drejtëpërdrejtë i Jezusit me devotshmërinë e rrymës kryesore galilease të kohës së tij lipset të marrë parasysh kushtet e këtilla, si dhe përpunimin e tyre të hershëm nga Pali dhe nga dega e tij e lëvizjes së Jezusit.

Po të supozojmë, për hir të argumentit, se pretendime të tilla të bëra nga literautra e Gjonit dhe Palit konservojnë saktësisht dijen mbi vetveten të Jezusit, le të marrim në konsideratë nëse, në një ambient ngurtësisht monoteist, pretendime të tilla do të ishin dëgjuar në mënyrë krejt të natyrshme si pretendime për status hyjnor, apo si shenja të një lloji të veçantë të miqësisë (afrisë me Zotin).^[23] Ne mund ta bëjmë këtë mjaft mirë duke marrë në konsideratë një zhanër të veçantë të teksteve të marra nga periudha e hershme e fesë e cila u shfaq mbasi doktrina e krishterë mori formën e saj klasike: Islami. Literatura e njohur si Hadithet e Shenjta (*hadth kudsî*), e prezanton Profetin duke folur në vetë të parë a thua se ai të ishte Zoti, ndonëse dëgjuarit e tij e pranonin si të vërtetë të pakundërshtueshme se ai thjesht po përsëritte fjalët e Zotit.^[24] Ky me gjasë është shembulli më i mirënjohur:

Cilido që cënon një mikun Tim, unë i shpall luftë atij. Shërbëtori im më afrohet Mua me asgjë më tepër të dashur për Mua se sa ajo që unë ia kam bërë atij obligim. Dhe robi Im vazhdon të më afrohet Mua me akte fakultative devotshmërie derisa Unë e dua atë. Dhe kur Unë e dua atë, Unë jam veshi i tij me të cilin ai dëgjon, syri i tij me të cilin ai sheh, dora e tij me të cilën ai godet, dhe këmba e tij mbi të cilën ai ecën. Nëse ai kërkon diçka prej Meje, Unë me siguri ia plotësoj kërkesën; dhe nëse ai kërkon mbrojtjen Time, unë me siguri ia jap atë atij.^[25]

Tradita islame nuk ka patur asnjë vështirësi në të dëgjuarit në tekste të tilla fjalën e Zotit, dhe nuk ka shkuar deri aty sa të identifikojë vetën e parë “Tim” me peygamberin e Tij profetik. Një hadith i tillë është një shembulli asaj që Louis Massignon e pagëzoi “e folur teofatike” (*shat’h* në arabisht), ku shpirti i ndriçuar njerëzor merr dhe përçon ligjërimin e Zotit.^[26] Duke peshuar me kujdes këtë hadith të veçantë, muslimanët vunë re mundësinë paradoksale, dhe në dukje blasfemike, që Zoti mund të bëhet syri, veshi, dora dhe këmba e shenjtorit; megjithatë kjo u kuptua në mënyrë të njëtrajtshme si një referencë ndaj afërsisë me Zotin, ndaj “miqësisë” (*vilaje*) me Atë. Shenjtori nuk është “Perëndia në mish”.

Këtu Profeti flet sërish:

O biri i Ademit! Për aq kohë sa ti më thërret Mua dhe kërkon prej Meje, Unë do të falë ty për atë që ti ke bërë, dhe s’ka për të më ardhur keq. O biri i Ademit, në qoftë se gjynahet e tua do të ceknin retë e qiellit dhe në qoftë se ti mandej do të kërkoje falje prej Meje, Unë do të të falja.^[27]

Një lexues me formim pagan helen, kur gjen një pretendim të tillë të ngulitur në biografinë e Profetit, mund të hamendësojë se ai po pretendonte këtu hyjnishmëri, bashkë me privilegjin hyjnor të të falurit të mëkateve.^[28] Megjithatë, në mjedisin e tij të natyrshëm arab, ku të kuptuarit e monoteizmit kish marrë trajtë për breza me radhë nga një prani çifute, një interpretim i tillë do të ishte hedhur poshtë pa një pa dy. Një Profet mbetet gjithnjë shërbëstar i Zotit; e cila është dhe arsyeja përse fjalët e para të shqiptuara nga Jezusi në Kuran, kur ai ishte akoma një foshnjë në krahët e nënës së tij, janë “Unë jam shërbëstar i Zotit.” (19:30)

Ky zhanër i shkrimeve të shenjta të “të folurës teopatike”, në të cilin një shpirt njerëzor i përsosur ofron një tabula-tingëlluese për të folurën e Zotit, është e lidhur me Profetin, por në historinë islame kjo arriti deri aty sa u konsiderua si një cilësi e mundshme e shenjtorëve gjithashtu. Fenomeni me anën e të cilit Zoti në dukje flet nëpërmjet një shenjtori u bë mjaft i përhapur në Islamin e hershëm mesjetar, dhe dëshmohet gjithashtu në Judaizmin rabinor.^[29] Në një ambient ngurtësisht monoteist, megjithatë, ka patur një shqetësim të vazhdueshëm rreth kësaj praktike potencialisht ekstazore dhe përçarëse, dhe të shumtë ishin ata që druheshin se admiruesit e paedukuar mund të ngatërrojnë seriozisht ndërmjetësin njerëzor pasiv me folësin hyjnor. Për themeluesin e Esharizmit, tradita kryesore teologjike e Islamit:

Në mesin e sufinjve asketë ka disa të cilën besojnë dhe pretendojnë se Krijuesi krijon një strehë në entitetet individuale, dhe se Ai mund të rrojë te qeniet njerëzore, kafshët dhe entitete të tjera. [Njerëz të tillë] lënë mënjane Ligjin, duke pretenduar se kur një person arrin Zotin, atëherë ai nuk obligohet me asnjë detyrim fetar.^[30]

Ky keqkuptim i përvojës së mistikut është gabimi i mishërimit, që shpie shpesh në indiferencë ndaj ligjit të shpallur; ai shihet si mohimi themelor i fesë së profetëve monoteistë të Izraelit. Al-Gazali (vdekur më 1111), teolog ky që ishte mjaft i vetëdijshëm për teprimet e mistikëve të caktuar, ka shkruajtur se muslimanët duhet të jenë syçelët ndaj përsëritjes së gabimit të atyre të cilët, të verbuar nga drita e Zotit e pasqyruar në zemrën e përsosur të Jezusit, e adhuruan atë gabimisht si zot.^[31] Një mik i Zotit paraqet cilësi të përsosurisë, burimi dhe baza e të cilave është Zoti Vetë, ai është, duke përdorur gjuhën e Profetit, “i bërë sipas shëmbëlltyrës së Zotit”^[32], një “fëmijë i Zotit”^[33]; një “njeri i përkryer”, por ai nuk është i denjë për asnjë adhurim, pasi përsosmëria e tij pa-ego të shpie larg vetes së tij, drejt Atij i Cili është më i madh se gjithë krijimi. Siç e shpreh me kujdes Jezusi gjonas: “Ai që beson tek mua, nuk beson tek mua por tek Ai që më dërgoi mua.” (Gjoni 12:44)

Shpirti i shenjtë

Siç e kemi parë, disa të krishterë të hershëm e përnderonin Jezusin si shenjë të aspekteve të hyjnishmërisë. Megjithatë, edhe në mesin e praktikuesve të asaj që Mary Daly e quan “krishtolatri” duket se nuk ka patur asnjë adhurim të Shpirtit të Shenjtë në shekullin e parë.^[34] Në shekullin e dytë, Martiri Justin pohonte se Logosi ishte “një tjetër Perëndi”; ndërkohë që Tertuliani, gjithashtu i akuzuar se besonte në “dy Perëndi” nga disa të krishterë, gjithashtu besonte se Jezusi kishte hisen e tij në hyjnishmëri; sidoqoftë asnjëri prej tyre nuk mbronte mësimin e një Perëndie triune; konceptimi i tyre ishte thelbësisht binitarian, duke përmbajtur vetëm një adhurim të Atit dhe Birit.^[35] Siç shënon Alan Segal:

Ka mjaft gjasa që Kisha vijoi të përdorte termin më të fuqishëm “dy zota” sa herë që ajo kishte nevojë

për një deklaratë të fortë polemike kundër heretikëve të saj, por ajo e pranoi binitarianizmin deri në një kohë të tillë ndërsa doktrina e Trinitetit u ngulit vendosmërisht në shekullin e tretë dhe të katërt.[\[36\]](#)

Bibla vërtet flet për një Shpirt të Shenjtë: ai është një fuqi apo aspekt i Zotit, “i derdhur” për të frymëzuar dhe forcuar shërbestarët e Tij. Sidoqoftë, autorët biblikë japin përkrahje të vogël për një supozim post-apostolik që ky atribut është një hyjni e veçantë. Në Dhjatën e Vjetër, Shpirti është *ruach-YHWH*, shpirti i Perëndisë; dhe Dhjata e Re merr përsipër të njëjtin këndvështrim, ndërkohë që paraqet elemente të një terminologjie të re. Në një pasazh (Gjoni 14:16), Kishës i premtohet një *parakletos*, një “këshilltar” apo “mbrojtës”, i cili do t’i udhëheqë të krishterët drejt të vërtetave që Jezusi nuk ishte akoma i përgatitur të shpaloste. Trinitarianët e kanë identifikuar historikisht këtë figurë me Shpirtin e Shenjtë, i kuptuar ky si një pjesëtar i barabartë i Trinitetit; por teksti origjinal nuk bart këtë kuptim; një pretendim më i mbrojtshëm do të ishte se Krishti këtu po përshkruan mbërritjen e një udhërrëfyese pasues njerëzor (figura të tilla të mëvonshme si Montanus dhe Mani pretendonin se ishin *parakletos* në këtë kuptim). Këtij interpretimi i rritet besueshmëria kur ne kujtojmë një dimension të rrënjësor të pritjeve çifute, i cili pohonte se “Izraeli duhet të fokusojë shpresën e tij eskatologjike jo vetëm mbi figurën e Mesias, por gjithashtu në një Profet të mbushur me Shpirt i cili pritet të vijë.”[\[37\]](#) Duket se një pjesë e çifutëve palestinezë të shekullit të parë po prisnin jo një, por dy shpëtimtarë mesianikë: njëri i cili do të vepronte si prift, dhe tjetri i cili do të ishte mbret.[\[38\]](#)

Ndërkohë që identiteti i këtij “mesie të dytë” vijon t’i shpëtojë vëmendjes së shumë komentatorëve, është e parrezikshme të supozojmë se Krishterimi i hershëm nuk pohonte se Shpirti i Perëndisë ishte “Perëndia Shpirt”; ky term thjesht nënkuptonte veprimin udhëzues ose profetik të hyjnisë jolëndore.[\[39\]](#) Edhe Kredoja Nikease e vitit 325 nuk arriti të tregonte se “Shpirti i Shenjtë” ishte një hyjni e tretë brenda Kryezotit; kjo duhej të priste deri në të trazuarin Koncil të Konstandinopojës (381 e.K.) Sidoqoftë, të shumtë ishin ata që ngritën dyshime edhe mbas një vargu dekretesh perandorake që impononin ndëshkime me torturë apo me vdekje mbi ata që refuzonin të pranonin Shpirtin e Shenjtë si një pjesëtar krejtësisht i të njëjtës substancë të Trinitetit.[\[40\]](#)

Refleksione përfundimtare: Çfarë do të bënte Jezusi?

Në këtë ese ne nuk kemi argumentuar që doktrina e Trinitetit, siç është parashtruar në kredot zyrtare, është një pamundësi metafizike. Dhe as nuk është pretenduar se mësimet zyrtare trinitare janë thelbësisht politeiste. Më saktë është sugjeruar se doktrina dështon në dy kritere të brendshme të krishtera, dhe andaj, si një besim gjoja i krishterë, është inkohorent.

I pari është se doktrina shfaqet të jetë e papajtueshme me fenë e Jezusit dhe breznive aspotolike. Po të lëmë mënjanë apologjetikën e sforcuar, thelbësisht nuk ka asnjë gjasë që Jezusi historik i Nazaretit, në qoftë se ai do të kishte marrë pjesë në Koncilin e Konstandinopojës, do të kishte votuar për palëngë brezat e ardhshëm erdhën e e konsideruan si ortodokse. Si një adhurues i zjarrtë i Atit të tij hyjnor, i dhënë i tëri mbas një *unio mystica* e cila i lejonte shumë njerëzve të shihnin aspekte të hyjnishmërisë të shfaqura në jetën dhe cilësitë e tij, por sidoqoftë ende një shërbëstar i Zotit Një, ai do të ishte dënuar me vdekje për mohimin e tij radikal të ortodoksisë së krishterë, nga po e njëjta Perandori Romake e cila, në kohën e saj të paganizmit, e kishte sjellë në një fund të beftë shërbësën e tijtokësore.

Themeli i Krishterimit autentik duhet të jetë mënyra se si vetë themeluesi i tij besonte dhe adhuronte. Përfshirja e parimit të lashtë helenas e një triade hyjnore në lëvizjen dikur çifute të Krishterimit, i lejoi fesë së re të tërhiqte shumë xhentilë, dhe për rrjedhojë lindi një sinkretizëm kumbues (Gregori i Nisës, duke përsiatur mbi paganizmin si një *preparatio* për Kishën, e paraqiti Krishterimin si një *via media* ndërmjet monotezimit çifut dhe politeizmit grek).^[41] Ndonëse Reformatorët, në zellin e tyre për t'iu kthyer burimeve, u rrekën në orët e tyre më të guximshme të shpëtonin besimet e të krishterëve të parë nga kategoritë helenizuese dhe supozimet e Konkileve perandorake, sot e kësaj dite kjo doktrinë kërkohet me ngulm nga pjesa më e madhe e kishave të reformuara. Pikërisht në këtë frymë, një anketë e kohëve të fundit e interpretimeve trinitare të Lutjes së Hyjit na tërheq vërejtjen kundër përçapjeve kryeneçe për t'u pajtuar me besimet e Jezusit dhe Apostujve të tij:

Sado që ne ta ngarkojmë, me të drejtë dhe në mënyrë të kuptueshme, Lutjen e Hyjit me mësimet trinitare dhe kristologjike, origjina e saj në Dhjatën e Re na rrëfen pashmangshmërisht një kontekst krejt tjetër: jo një kontekst drejt të cilit ne duhet të aspirojmë në mënyrë anakronike “të kthehemi” në njëfarë mënyre.^[42]

Mbijetesa e besimit në pagabueshmërinë e Kredove në pajtim me një siguri në vetvete të reduktuar në parrëzueshmërinë e Shkrimit të Shenjtë është një temë e cila, ndonëse joshëse, nuk gjen vend këtu. Ndoshta bashkëkohorja “zbrapsje drejt fesë” i ngas ndoca shpirtra të trembur të besojnë se pa një mbrojtje të fjalëpërfjalshme të doksologjive historike, identiteti i tyre do të fshihet nga faqja e dheut prej detërave të trazuar të modernizmit. Sidoqoftë, doktrina post-biblike duhet të mbrojtë medoemos veten, jo vetëm kundër akuzave historikisht të ngritura të monoteistëve çifutë dhe muslimanë, por kundër numrit në rritje të të krishterëve të cilët e konsiderojnë atë në mospajtim me Biblën, si dhe të padobishme.

I dyti nga terrenet tona të krishtera për ta deklaruar këtë doktrinë inkoherente është fakti i të qenit të saj qendrore dhe paqartësisë së njëkohshme. Ne kemi parë sa të hutuar janë frekuentuesit e zakonshëm të kishave nga ky pretendim esencial i krishterë në lidhje me objektin e adhurimit të tyre, dhe se si ata shpeshherë reagojnë duke i magazinuar bisedat mbi trinitetin në një raft të mendjeve të tyre që rrallëherë hapet. Nëse urdhëresa më e madhe Jezusit është të besohet se “Hyji, Perëndia yt është Një” (Marku 12:29), atëherë një doktrinë e cila, e keqkuptuar, ka shpënë të krishterë të shumtë në një politeizëm nga i cili çifutët janë kursyer, mund të duket një dhuratë e pagjasë e Shpirtit. Dhe as zbatimi i Porosisë së Madhe për të përhapur fenë nuk ndihmohet posaçërisht nga të qenit qendrore e kësaj doktrine, e cila mbetet një skandal për mosbesimtarët e shumtë në botë.^[43]

Jo vetëm që kjo dogmë thellësisht delikate dhe e polemizuar ka shpënë shumë njerëz në herezi trashanike, por ajo pa dyshim pengon marrëdhënien tonë me themeluesin e kësaj feje. Ndonëse teologët ndryshojnë mprehtësisht mbi natyrën e ndërjegjshmërisë së Jezusit mbi veten e tij,

dobishmëria e tij si shembull zvogëlohet skajshmërisht nga kristologjia e “natyrës së dyfishtë” që e bën atë detyrimisht një qenie kategorikisht të ndryshëm nga ne. Një Krisht i shënjuar nga përsosmëria statike, i pagabueshëm edhe kur ishte një fëmijë i vogël, i cili nuk mund të “rritej në urtësi dhe staturë, dhe i favorizuar prej Zotit”, është një entitet fund e krye i huaj për përvojën dhe imagjinatën tonë, dhe kurrësesi nuk mund të na “përfaqësojë” ne; siç pyet Mçord Adams: “A nuk mundet vallë Mirësia vetë-shpërndarëse, bujaria tejet e bollshme, të gjejë një “çikëz” më tepër hapësirë për ekstravagancën e saj duke e identifikuar veten me procesin e rrëmuarshëm zhvillimor nëpër të cilin ne orvatemi të kalojmë?”

[44]

Kjo doktrinë nuk duket më pak e frytshme në kërcënimin e një adhurimi të kulluar dhe të përzemërt të Zotit të shërbyer e të lëvdur kaq përsosmërisht nga njeriu Jezus i Nazaretit. Fetë e mëdha i shërojnë shpirtrat duke frymëzuar një thjeshtësi jete, të rrënjësor në adhurim të thjeshtë dhe të drejtpërdrejtë. Në vend të të adhuruarit të Atit të përndëruar nga Jezusi, besimtarëve në Trinitet u kërkohet të bëjnë objekt të adhurimit të tyre një gjëagjëzë metafizike; dhe vërtet, Kredoja Athanasiane i kërcënon ata që nuk arrijnë ta rrokin atë me “zjarr të përjetshëm”. Mund të pranohet se ka gjithnjë diçka të mistershme në lidhje me jetën e brendshme të Zotit. Por të shtiesh trifishtësi në Thelbin Hyjnor do të thotë ta shndërrosh Zotin, të cilit ne gjakojmë t’i afrohem si person, në një abstragim të huaj. Rënia e gjuhës trinitare në adhurimin popullor është e rrënjësor në një pështjellim dhe tëhuajësim krejtësisht korrekt.

Si rrjedhojë, ne do të kemi gjithashtu nevojë të pyesim në qoftë se deklarimi dhe adhurimi i një rebusi, një trekëndshë me një majë, si një kusht për qasje tek e vërteta dhe shpëtimi, nuk ka dhënë ndihmesën e saj në masë të madhe për krizën më të gjerë të besimit që përjetohet në Botën Perëndimore. Sekularizmi modern zuri fill në Botën e Krishterë, jo në Kinë, Indi apo Islam. A është mungesa e motivimit që ka metafizika trinitare një shpjegim i spikatur për këtë fakt jo të parëndësishëm? Si një shënjestër e gatshme për mosbesimin sekular, ajo mund të ketë luajtur një rol domethënës në ngritjen e ateizmit dhe të deizmit edhe më gjerësisht të përhapur, të cilët kanë zëvendësuar ortodoksinë në trojet historike të Botës së Krishterë.

Referenca

[1] Daily Telegraph, 31 korrik 2002; Peter Brierley, *The Mind of Anglicans* (Londër: Cost of Conscience, 2002).

[2] Revd David A. Keddie, ‘Sermon for Trinity Sunday’, *The Expository Times* 118/8 (Maj 2007), fq.387.

[3] Po aty.

[4] C.S. Rodd, ‘Three Gods’, *The Expository Times* 112/8 (Maj 2001), p.274. Shiko vëzhgimin identik të Geoffrey Lampe, *Explorations in Theology* 8 (Londër: SCM, 1981), fq.36.

[5] Po aty., fq.273. Krahaso me komentimin vijues: ‘A është ajo vërtet një doktrinë e gjallë për anëtarin mesatar të kishës? Për të qenë i ndershëm, kam një dyshim se shumë njerëz të kishës devijojnë prej saj, në njërin krah apo tjetrin. Disa janë praktikisht ‘tri-teistë’: Ati, Biri dhe Shpirti i Shenjtë konsiderohen praktikisht si tri Zota të ndarë. Të tjerë janë në të vërtetë unitarianë: në praktikën e fesë së tyre, vetëm Ati është Zot, ndërkohë që Jezu Krishti shihet si një njeri i veçantë që shfaq Atin, dhe Shpirti i Shenjtë për ata është më tepër një fuqi se sa një Person hyjnor’. Klaas Runia, ‘The Trinity’, në *The Lion Handbook of Christian Belief* (Tring: Lion, 1982), 163-75, fq.164.

[6] Për shembull *Common Order* (1994) e Kishës së Skocisë, ku 'Ati' në deklaratat trinitare zëvendësohet shpesh me 'Zot'; shiko Kathryn Greene-McCreight, 'What's the story? The doctrine of God in the Common Order and the Book of Common Worship', në Bryan Spinks dhe Iain Torrance (editorë), *To Glorify God: Essays on Modern Reformed Liturgy* (Edinburg: T&T Clark, 1999), 99- 114, shiko fq.103-9.

[7] A.G. Martimont *et al.*, *The Church at Prayer: Introduction to the Liturgy* (Shannon: Irish University Press, 1968), fq.123.

[8] John R.K. Fenwick dhe Bryan D. Spinks, *Worship in Transition: the twentieth century liturgical movement* (Edinburg: T&T Clark, 1995).

[9] Gordon S. Wakefield, *An Outline of Christian Worship* (Edinburg: T&T Clark, 1998). Shiko gjithashtu David Jasper dhe R. C. D. Jasper (editorë), *Language and the Worship of the Church* (Basingstoke: Macmillan, 1990), ku Triniteti përmendet vetëm në kontributin e Martin Warner.

[10] Lester Ruth, 'Lex Amandi, Lex Orandi: The Trinity in the Most Used Contemporary Christian Worship Songs', 342-59 e Bryan D. Spinks (editor), *The Place of Christ in Liturgical Prayer: Trinity, Christology, and Liturgical Theology* (Collegeville: Pueblo, 2008). Një vëzhgim i ngjashëm bëhet nga Robert Letham, *The Holy Trinity: In Scripture, History, Theology and Worship* (Phillipsburg NJ: P&R Publishing, 2004), 410.

[11] Në greqisht fjala është *oikonomia* dhe do të thotë menaxhimi i shtëpisë ose ekonomia, në doktrinën e trinitetit ky term i referohet përfshirjes aktive të Zotit, veçanërisht në çështjen e shpëtimit. Ekonomia trinitare i referohet dëshmisë biblike së pjesëmarrjes së Perëndisë me krijimin e tij, ose ndryshe "ekonomi e shpëtimit" si Ati, Biri, dhe Fryma e Shenjtë (shën i perk).

[12] Doktrina se personat Trinitetit përfaqësojnë vetëm tri mënyra apo aspekte të natyrës hyjnore. (sh.p.)

[13] Bëhet fjalë për një nga dy grupet anti-trinitare të shekullit të dytë dhe të tretë që thonin Zoti është një person dhe një qenie. Sh.p.

[14] Arianizmi – herezia kryesore që mohon hyjshmërinë e Jezusit, cila zë fill me priftin nga Aleksandria, Arius. Sh.p.

[15] Marguerite Shuster, 'Preaching the Trinity: a preliminary investigation,' në Stephen T. Davis, Daniel Kendall SJ, and Gerald O'Collins SJ (editorë), *The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity* (Oksford: Oxford University Press, 1999), 357-80.

[16] Elizabeth A. Johnson, 'To Let the Symbol Sing Again,' *Theology Today* 54 (1997), 229-311, fq.301.

[17] Për një anketë të shkëlqyer shiko Stanley J. Grenz, *Rediscovering the Triune God* (Mineapolis: Fortress, 2004).

[18] Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (United Bible Societies, 1971), 715-7.

[19] 'The New Testament contains no doctrine of the Trinity'. Donald H. Juel, 'The Trinity and the New Testament,' *Theology Today* 54 (1997), 312-24, fq.313.

[20] Emil Brunner, përkthyer nga Olive Wyon, *The Christian Doctrine of God* (Londër: Lutterworth, 1949), vëll. I, fq.226.

[21] Ky term i referohet ndërpenetrimin të ndërsjellë dhe banimit brenda natyrës së trefishtë Trinitetit, Perëndia Atë, Biri dhe Shpirti i Shenjtë. (shën i përk).

[22] Geza Vermes, *Jesus the Jew* (Botimi i dytë, Londër: SCM Press, 1973), 192- 213; krahaso me James D.G. Dunn, *Christology in the Making: an Enquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation* (Botimi i dytë, Londër: SCM, 1989), 12-64.

[23] 'Kur Jezusi i Gjonit thotë: "Unë dhe Ati jemi Një," Ai në radhë të parë nuk po bën një pretendim metafizik, por ai e hedh fjalën te idealet e lashta të miqësisë." Marilyn Mçord Adams, 'Blessed Trinity, Society of Friends!' *The Expository Times* 117/8 (May 2006), 331-2, p.331.

[24] William A. Graham, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam* (Hagë: Mouton, 1977).

[25] Ndonëse autori e përmend hadithin në vetë të parë, në fakt në origjinal teksti i hadithin fillon me fjalët: Ka thënë Zoti...". Gjithsesi, hadithi transmetohet nga Bukhari. Shiko tekstin dhe komentarin në Abdal Hakim Murad (përkthyes), *Përzgjedhje nga Fet'h el-Bari nga Ibn Haxher el-Askelani* (Kembrixh: Muslim Academic Trust, 1421/2000), fq.17-23.

[26] Carl W. Ernst, *Words of ecstasy in Sufism* (Albani: State University of New York Press, 1985).

[27] Ndonëse autori e përmend hadithin në vetë të parë, në fakt në origjinal teksti i hadithin fillon me fjalët: Ka thënë Zoti: O bir I ademit....". I cituar në Ezzedin Ibrahim and Denys Johnson-Davies (përkthyesë), *Forty Hadith Qudsi* (Kembrixh: Islamic Texts Society, 1997), p.126.

[28] Ndonëse kjo e drejtë, nga pikëpamja biblike mund t'i delegohet priftërinjve; siç Jezusi ia delegoi dishepujve të tij të drejtën për të falur mëkatet (Gjoni 20:22-3).

[29] Shembuj do të ishin kabalisti i shekullit të trembëdhjetë Abraham Abulafia, i cili thërriti 'Ai është Unë dhe Unë jam Ai' (Moshe Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia* [Albani NJ: State University of New York Press, 1988], 127); dhe Joseph Karo (vdekur më 1575), i cili u posedua nga Shekhina hyjnore dhe foli me zërin e saj; shiko Lawrence Fine, 'Benevolent Spirit Possession in Sixteenth- Century Safed', në Matt Goldish (editor), *Spirit Possession in Judaism: Cases and Contexts from the Middle Ages to the Present* (Detroit: Wayne State University Press, 2003), 108.

[30] Abu'l-Hasan al-Esh'ariu, *Maqalat al-Islamijin ue'khtilaf al-musal-lin* (Stamboll: Devlet Matbaas?, 1929-30), fq.13-4.

[31] Abu Hamid al-Ghazali, editor Fadlou A. Shehadi, *al-Meksad al-Asna fi sharh*

ma'ani asma' Allah al-husna (Beirut: Dar el-Machreq, 1971), fq.166.

[32] Për hadithin 'Zoti e bëri Ademin sipas shëmbëlltyrës së tij' dhe kundërshtitë rreth tij, shiko Daniel

Gimaret, *Dieu à l'image de l'homme: les anthropomorphismes de la sunna et leur interprétation par les théologiens* (Paris: Cerf, 1997).

[33] Ky nuk është një përdorim i zakonshëm islam, por ai shfaqet në Hadithin: “Njerëzit janë fëmijët e Zotit, dhe njerëzit që Zoti i do më tepër janë ata që u tregojnë fëmijëve të Tij bamirësinë më të madhe”; transmetuar nga Abu Nu’aym al-Isfahani, *Hiljet elaulija’ ue-tabekat al-asfija’* (Kajro: Maktabat al-Khanji, 1351-7/1932-8), vëll.2 p.102, vëll.4 fq.237; Muhammad al-Quda’i, *al-Musnad* (Bejrut: Mu’assasat al-Risale, 1405/1985), fq.208; dhe kësaj i bëhet jehonë në *Divan* e Abu’l-’Atahijes (Bejrut: Dar Sadir, 1964/1384), fq.371.

[34] Teksti më i hershëm që lë të kuptohet adhurimi i Shpirtit të Shenjtë duket të jetë *Ngjitja e Isaias* e shekullit të dytë; shiko L.T. Stuckenbruck, ‘Worship and Monotheism in the Ascension of Isaiah,’ në Newman et al. (editorë), *Jewish Roots*, 70-89.

[35] Alan F. Segal, “‘Two Powers in Heaven’ and Early Christian Trinitarian Thinking,” në Davis et al., *The Trinity*, 73-98, fq.85-91.

[36] Segal, 92.

[37] John Breck, *Spirit of Truth: the origins of Johannine pneumatology* (Crestwood NY: St Vladimir’s Seminary Press, 1991), 18.

[38] James VanderKam, ‘Messianism in the Scrolls,’ në Eugene Ulrich and James VanderKam (editorë), *The Community of the Renewed Covenant* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993), 211 e më tutje; John J. Collins, ‘Messiahs in Context: Method in the Study of Messianism in the Dead Sea Scrolls,’ në M.O. Wise et al., *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site* (Nju Jork: New York Academy of Sciences, 1994), 213-227, shiko 223-7. Sidoqoftë jo të gjithë studiuesit e pranojnë leximin e ‘dy mesiave’ të pergamenave; shiko L.D. Hurst, ‘Did Qumran Expect Two Messiahs?’ *Bulletin for Biblical Research* 9 (1999), 157-80.

[39] Geoffrey Lampe, *God as Spirit* (Oxford: Oxford University Press, 1977).

[40] Charles Freeman, *A.D. 381: Heretics, Pagans, and the Dawn of the Monotheistic State* (Nju Jork: Overlook, 2009).

[41] Gregory of Nyssa (ed. James Herbert Srawley), *The Catechetical Oration* (Cambridge: Cambridge University Press, 1903), xvii.

[42] Kenneth Stevenson, ‘Christology and Trinity: Interpreting the Lord’s Prayer’, 222-42 e Spinks (editor), *The Place of Christ*, fq.223.

[43] ‘Triniteti është i shpalosur vetëm në kishë, pra, bashkësia nëpërmjet të cilës ne bëhemi bij të Atit të Jezu Krishtit. Jashtë kësaj, ajo mbetet një pengesë dhe një skandal.’ John D. Zizioulas, ‘The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution’, në Christoph Schwöbel (editor), *Trinitarian Theology Today* (Edinburgh: T&T Clark, 1995), fq.60.

[44] Marilyn McCord Adams, *What Sort of Human Nature? Medieval Philosophy and the Systematics of Christology* (Milwaukee: Marquette University Press, 1999), fq.98.

Date Created

14/07/2019

Author

timothy-winter