

Chúa Giêsu trong lịch sử văn hóa

**Nguyên tác: Jesus Through the Centuries,
His Place in the History of Culture**

**Của Jaroslav Pelikan,
Bản tiếng Việt: Vũ Văn An**



Lời giới thiệu

Jaroslav Pelikan là nguyên giáo sư tại đại học Yale, chuyên về lịch sử Kitô Giáo. Từng được

trao tặng 35 bằng tiến sĩ danh dự của các đại học khắp thế giới, Ông là tác giả nhiều tác phẩm nổi tiếng và là người san định rất nhiều công trình nghiên cứu về Kitô Giáo. Ông giữ vai chủ bút mục viết về Đức Maria trong Bộ Bách Khoa Từ Điển Anh. Hai tác phẩm nổi tiếng của ông chính là cuốn *Jesus Through the Centuries* xuất bản năm 1985 và cặp bài trùng *Mary Through the Centuries* (tác phẩm thứ 34 của ông) xuất bản năm 1996. Cả hai đều đã được dịch ra nhiều thứ tiếng. Riêng cuốn *Mary Through the Centuries*, chúng tôi đã chuyển ngữ sang tiếng Việt và phổ biến trên Vietcatholic từ ngày 29/11/09 tới ngày 23/02/10, dưới tựa đề *Đức Maria Qua Các Thời Đại*.

Vốn là một tín hữu Luthêrô, nhưng quan điểm của ông lại thiên nhiều về Chính Thống Giáo và là người không hẳn cực đoan bám vào khẩu hiệu “Sola Scriptura” của Luther, trái lại đã là một trong các học giả tin vào việc khai triển học lý Kitô Giáo qua các thời đại. Và cuối cùng, về cuối đời, ông đã gia nhập Giáo Hội Chính Thống.

Riêng về cuốn “Chúa Giêsu Qua Các Thế Kỷ” với phụ đề “Chỗ Đứng Của Người Trong Lịch Sử Văn Hóa”, ông cố gắng bám sát lịch sử văn hóa Tây Phương để trình bày ảnh hưởng của Người, không bị vướng vào suy nghĩ bản thân hay tuyên tín hệ phái. Ông trích dẫn lời Clemenceau nói rằng chiến tranh là một vấn đề hết sức quan trọng, không thể để mặc mấy ông nhà binh. Cũng thế, Chúa Giêsu là một nhân vật quan trọng đến nỗi không thể phó mặc cho các thần học gia và các giáo hội. Người cũng thuộc lịch sử văn hóa nữa.

Về cuốn sách này, chúng tôi có lược dịch một số chương và cho phổ biến trên Vietcatholic đã từ lâu, nhưng nay đã bị thất lạc trong database, có thể là vì trục trặc kỹ thuật. Nên xin được dịch lại trọn vẹn hơn theo nguyên bản của tác giả. Thiên nhiên, trào lưu lấy mình làm trung tâm đang xâm lấn cả vào tư duy tôn giáo, khiến họ, kể cả Kitô hữu, thường chỉ biết nói về mình, về “phe” mình. Các hệ phái Kitô giáo rất năng nổ trong việc nói về mình đến quên cả nguồn cội chung là Chúa Giêsu. Muốn đại kết, họ nên nói nhiều hơn đến Người.

Lời nói đầu của tác giả

Tôi nghĩ tôi luôn luôn muốn viết cuốn sách này. Trong cuốn *The Christian Tradition*, sau khi mô tả lịch sử ý nghĩa con người và việc làm của Chúa Giêsu Kitô đối với đức tin và giáo huấn của giáo hội Kitô giáo, ở đây tôi hướng tới nửa kia của câu truyện: vị trí của Người trong lịch sử văn hóa tổng quát.

Clemenceau có lần nhận xét rằng chiến tranh là một vấn đề hết sức quan trọng, không thể để mặc mấy ông nhà binh. Cũng thế, Chúa Giêsu là một nhân vật quan trọng đến nỗi không thể phó mặc cho các thần học gia và các giáo hội. Và lời mời giảng các giảng khóa *William Clyde Devane* tại Yale, một loại giảng khóa trong một khung cảnh học thuật, đã cho tôi cơ hội tôi cần để viết cuốn sách tôi luôn muốn viết. Các thánh giả tại các giảng khóa đại diện cho cả giới học thuật lẫn không, thuộc đủ lớp tuổi, hậu cảnh xã hội, trình độ giáo dục, và xác tín tôn giáo. Đây cũng là loại thánh giả mà cuốn sách muốn nói với. Bởi thế, khi trích dẫn các nguồn tài liệu của mình, tôi đã tìm cách tận dụng, bao nhiêu có thể, các ấn bản có sẵn cách chung, tiếp nhận và thích ứng các bản dịch trước đây (kể cả của chính tôi) mà không mỗi lần cứ phải giải thích một cách mô phạm; các trích dẫn Thánh Kinh thường là từ bản *Revised Standard Version*.

Tôi đã được sự giúp đỡ rất nhiều của các thánh giả và sinh viên, đồng nghiệp và các nhà phê bình, với tất cả, tôi rất vui được ngỏ lời cảm ơn. Đặc biệt cảm ơn các nhà hiệu đính của tôi, John G. Ryden và Barbara Hofmaier, đã để những lỗi tai rất nhạy cảm và khiêu tu chính tuyệt vời đối với các bản thảo của tôi và đã cứu tôi khỏi nhiều lỗi thô thiển và sai lầm lớn.

Tôi xin ngỏ lời tôn kính huynh đệ tới các *fratres* (tôn huynh) thuộc Đan Viện Thánh Gioan Tẩy Giả ở Colledgeville, Minnesota, mà gia đình Biển Đức của họ tôi rất hân hạnh được nhận làm con nuôi.

Lời nói đầu có tính bản thân đối với cuốn *Jesus Through the Centuries* năm 2000

Một số bạn bè và đồng nghiệp của tôi đã gợi ý, chỉ một cách nửa khôi hài, với tôi rằng tái bản cuốn sách này gần năm 2000 thực sự cũng cần phải đặt tựa lại cho nó là *Jesus Through the Millenia* (Chúa Giêsu qua các Thiên Niên Kỷ) hay, hoàn toàn khôi hài, là *Jesus at Y2K* (Chúa Giêsu vào Thiên Niên Thứ 2). Tuy nhiên, một ít người bạn khác, thúc giục tôi nên dành lời nói đầu cho một mục đích nghiêm túc và có tính bản thân hơn.

Trong lần phát hành đầu tiên năm 1985, phần lớn tôi đã tránh cung giọng bản thân và tín phái, ngoại trừ ở một số chỗ. Nay đã có nhiều ấn bản bằng tiếng Anh, trong đó có cuốn *The Illustrated Jesus Through the Centuries* năm 1997, cùng với các bản dịch cuốn *Jesus Through the Centuries* sang một số ngôn ngữ, đem con số lưu hành lên quá 1 trăm ngàn. Thành thử việc ra đời của ấn bản lần này cung cấp cho tôi cơ hội may mắn để suy tư một lần nữa, và suy tư hơn nữa dưới hình thức “tự thuật” lần này về cuốn sách và Chủ Thể của nó, trong công thức của Tân Ước, “Chúa Giêsu là một hôm qua, hôm nay và mãi mãi” (Kh 13:8). Tôi phải nhìn nhận rằng tôi thấy càng nghĩ đến chúng, các khuyến cáo này càng thôi thúc tôi hơn, và tôi đã quyết định theo chúng.

Xin bắt đầu với sự thay đổi rõ ràng nhất đã diễn ra “trong thế giới thực” kể từ năm 1985, một sự thay đổi cũng đã được phản ánh trong lịch sử phát hành cuốn sách này, đó là Châu Âu của người Slav nay không còn bị thống trị bởi các ý thức hệ toàn trị và vô thần nữa, một ý thức hệ từng mưu toan phớt lờ ngay cả “ngày hôm qua” của công thức Tân Ước kia và đã từng chính thức tuyên bố “hôm nay và mãi mãi” là lỗi thời và, đúng hơn, là “thuốc phiện ngu dân”. Vì Châu Âu của người Slav nơi có các truyền thống và gốc rễ thiêng liêng của chính gia đình tôi, nên cuộc cách mạng lật đổ Cách Mạng có một tầm quan trọng đặc biệt đối với tôi, không những như một con người mà còn như một tác giả. Việc ra đời ấn bản này của cuốn *Jesus Through the Centuries* đánh dấu cùng một lúc đối với tôi kỷ niệm 50 năm cuốn sách đầu tiên của tôi, *From Luther to Kierkegaard* (Saint Louis, 1950). (Luận án tiến sĩ trước đó của tôi ở Đại Học Chicago năm 1946 chưa bao giờ ra đời dưới dạng một cuốn sách chuyên khảo, mà chỉ từng bài báo hay chương đoạn trong các cuốn sách về sau này). *From Luther to Kierkegaard* của nửa thế kỷ trước và nhiều cuốn tiếp theo đã được dịch không những sang hầu hết ngôn ngữ Tây Âu mà còn sang cả một số ngôn ngữ Á Châu nữa, nhưng chưa bao giờ sang bất cứ một ngôn ngữ Slav nào, và điều này vì những lý do hiển nhiên.

Nay, với việc sụp đổ các chế độ cộng sản, *Jesus Through the Centuries* đã được phát hành như cuốn đầu tiên trong các cuốn sách của tôi được chuyển qua một số ngôn ngữ Slav, trong

đó có tiếng Croatia, Slovak và Ba Lan, dù ấn bản Croatia, ít nhất ở lúc đầu, là nạn nhân của một cuộc chiến tranh khác tại vùng Balkan. Các bản dịch này sang các ngôn ngữ Slav dùng mẫu tự Latinh đã được mô phỏng bởi nhiều người khác, và nay, được dự phóng dịch sang tiếng Nga cả năm cuốn của bộ *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine* (Chicago, 1971-1989) khởi đầu với cuốn 2, *The Spirit of Eastern Christendom* (600-1700), với tên *Duch Vostocnogo Christianstva*, mà tôi được niềm vui viết lời nói đầu mới ngộ đặc biệt với các đồng tín hữu Chính Thống Đông Phương ở Nga. Vì tôi đã quen gọi Người là “Jezis Kristus” bằng tiếng Slovak trước khi học gọi Người là “Jesus Christ” bằng tiếng Anh, nên việc ra đời các bản dịch sang tiếng Slav của cuốn *Jesus Through the Centuries* và sau đó, các cuốn sách khác của tôi, tôi hy vọng, sẽ là một nguồn có thể biện minh được cho một số cảm thức thoải mãn nào đó, nếu, xét vì tình huống của cái phần thế giới kia xem ra “là một hôm qua và hôm nay”, dù, cầu xin Chúa, đừng “mãi mãi”!, không muốn nói đến một vài cảm thức chiến thắng nào đó.

Trong khi ấy, nhiều khai triển lịch sử khác mà tôi đã khảo sát trong các chương khác nhau của cuốn sách này, trong một thập niên rưỡi qua, đã trở thành chủ đề cho nhiều dự án khác trong tư cách riêng của chúng, mà nhiều dự án có lẽ tôi không bao giờ đảm nhiệm hay hoàn tất nếu không được phát động ở đây. Trên hết, cuốn song hành với cuốn này, tức cuốn *Mary Through the Centuries* năm 1996, dựa trên các giảng khóa của tôi, vốn là các giảng khóa cuối cùng, tại Yale, đã phát khởi từ ý thức ngày càng được thâm hậu hóa của tôi về sự dai dẳng hết sức đáng lưu ý mà với nó, “qua các thế kỷ”, câu hỏi xưa cũ và có tính muôn thuở “bạn nghĩ gì về Đấng Kitô?” (Mt 22:42) nhất thiết đòi ta phải đến lượt xem xét tới Mẹ của Người. Và các cố gắng liên tục của các cá nhân Kitô hữu và các giáo hội tại mọi lục địa và “qua các thế kỷ” trong việc tìm kiếm các công thức để phát biểu và tuyên xưng điều họ tin và dạy về Người nằm ở cốt lõi bộ nhiều cuốn *Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition*, bộ mà Valerie R. Hotchkiss và tôi đang chủ biên; nếu Chúa muốn, khi chúng tôi hoàn tất bộ này trong năm tới hay gần như thế, nó sẽ ra đời dưới danh nghĩa in ấn của Nhà Xuất Bản Đại Học Yale.

Chương 5 cuốn *Jesus Through the Centuries*, “Đức Kitô Vũ Trụ” bàn tới thế kỷ thứ tư tại Phương Đông Kitô Giáo Chính Thống nói tiếng Hy Lạp, vì thế giới này được đại diện trước nhất bởi “ba vị vùng Capapadocia” (Thánh Basil thành Caesarea, Thánh Gregory thành Nazianzus và Thánh Gregory thành Nyssa) mà tôi đã dành cho một bài trình bày khá dài trong các Giảng Khóa Gifford ở Aberdeen và đã được xuất bản dưới tựa đề *Christianity and Classical Culture* năm 1993. Gần đây bài trình bày này đã dẫn tôi đi xa hơn để thăm dò một trường hợp điển hình thích thú về mối tương quan giữa Kitô Giáo và nền văn hóa cổ điển và về “Đức Kitô Vũ Trụ” trong trình thuật sáng thế của Platông và của Thánh Kinh, khi tôi tìm dấu vết các tương tác lịch sử của chúng trong Giảng Khóa Jerome ở Ann Arbor và ở Rome, mà sau này trở thành cuốn *What Has Athens to Do with Jerusalem? “Timaeus” and “Genesis” in Counterpoint* (1997), khai triển một số tư tưởng được trình bày ở đây tại chương 3, “Ánh sáng lương dân”. Các ý tưởng ở chương 7, “Hình ảnh chân thực”, đã được lên xương thịt nhiều hơn trong Giảng Khóa Andrew W. Mellon, tại Viện Trung Bầy Nghệ Thuật Quốc Gia năm 1987 (kỷ niệm 200 năm ngày phục hồi các ảnh tượng sau phong trào bài ảnh tượng của Công đồng Nixêa thứ hai năm 787) và được phát hành năm 1990 bởi nhà xuất bản của Đại Học Princeton tại Hoa Kỳ và bởi nhà xuất bản Đại Học Yale tại Vương Quốc Thống Nhất dưới tựa đề *Imago Dei: The Byzantine Apology for the Icons*. Một sự phối

hợp “ngữ học thánh” của Phục Hưng được thảo luận tại chương 12, “Con Người Phổ Quát”, với “chủ nghĩa nhân bản Thánh Kinh” của Cải Cách được thảo luận tại chương 13, “Tám Gương của Đấng Trường Cửu”, đã gợi hứng cho cuốn *The Reformation of the Bible /the Bible of the Reformation* (mà tôi soạn với Valerie R. Hotchkiss và David Price, như một cuốn sách và như một trung tâm thư viện ở Dallas, New Haven, New York và Cambridge, năm 1996).

Bất chấp các trung thành bản thân của tôi, tôi cũng đã không giới hạn công việc nghiên cứu lịch sử của tôi vào chính dòng Kitô Giáo và truyền thống Chính Thống giáo. Thực vậy, bốn chương cuối cùng của cuốn *Jesus Through the Centuries*, bàn đến các phê phán hiện đại đối với truyền thống Chính Thống giáo và các thay thế cho nó, đã dẫn tôi vào một tìm hiểu sâu xa hơn. Do đó, trong “Jefferson và Các Người Cùng Thời Với Ông”, lời bạt mà tôi viết năm 1989 cho phần tóm lược táo bạo các Tin Mừng nay gọi là “Jefferson Bible: The Life and Morals of Jesus Christ” (Thánh Kinh Jefferson: Cuộc Đời và Nền Luân Lý của Chúa Giêsu Kitô) của Thomas Jefferson, thể tài được hoà lẫn hơi lạ của Phong Trào Ánh Sáng giữa thuyết duy lý và thuyết duy luân như là chìa khóa để giải thích nhân vật Giêsu, như tôi đã rành trình bày ở đây dựa trên suy nghĩ của Thomas Jefferson ở chương 15, “Thầy Dạy Lương Tri”. Chương kế tiếp, “Thi Sĩ của Thần Khí” là một phỏng định trước cho phần giới thiệu tôi viết cho bản sao kỷ niệm năm thứ 150 lần xuất bản đầu tiên cuốn thi ca tán tụng của Ralph Waldo Emerson, tựa là *Nature*, năm 1985. Cuối chương này, tôi cũng đã đề cập đến một trong các hình ảnh sâu sắc nhất về Chúa Kitô trong mọi nền văn chương, Chuyện Dã Sử về Quan Tòa Dị Giáo Vĩ Đại trong cuốn Anh Em Nhà Karamazov của F.M. Dostoesky mà về chuyện này, nay tôi được mời soạn một tiểu luận cho một hội nghị chuyên đề sắp tới. Đại diện cho một tương phản hết sức rõ nét với hình ảnh Người Tù của Dostoesky, bức tranh có tính chủ nghĩa cá nhân cao độ về Chúa Kitô và Kitô giáo của Leo Tolstoy, mà các vang dội đối với tư tưởng và hành động của người học trò vị này là Mahatma Gandhi, và sau đó, của người học trò Mahatma là Martin Luther King, chiếm hữu tôi ở đây tại chương 17, “Đấng Giải Phóng” đã mang một hình thức có phẩm chất riêng của nó trong một giảng khóa được tôi đặt tựa là “Người Lạc Giáo Vĩ Đại Nhất của Nga” được thực hiện tại và phát hành bởi Đại Học Seton Hall năm 1989. Ít nhất một phần vì “viễn kiến phổ quát” phát biểu trong phần kết luận của tôi cho cuốn sách này ở chương 18, “Người Thuộc Về Thế Giới”, mà tôi được người bạn quá cố là Clifton Fadiman mời soạn cuốn *The World Treasury of Modern Religious Thoughts*, được xuất bản với lời nói đầu duyên dáng của ông năm 1990.

Do đó, tôi tin rằng dù tôi có quyền trích dẫn ở đây các chương về sau ấy, cũng như các ấn phẩm sau đó phát xuất từ chúng làm bằng chứng là tôi không hề điếc đặc đối với các nền Kitô học khác hơn của Chính Thống Giáo, ngay cả đối với các nền Kitô học của Jefferson, Emerson, và Tolstoy, nhưng tôi buộc phải nói lên sự thất vọng của tôi là trong 15 năm kể từ lần ra đời đầu tiên cuốn *Jesus Through the Centuries*, đôi khi xem ra có sự chia rẽ lớn hơn từng phân rẽ những điều các Kitô hữu và Giáo Hội Kitô vẫn tin, giảng dạy và tuyên xưng về Chúa Giêsu Kitô với những gì ít nhất một số học giả Tân Ước cảm thấy có tư cách để quả quyết về Người dựa trên các suy đoán và giả thuyết của họ. Sự thất vọng này có gốc rễ của nó trong xác tín mỗi ngày một mạnh hơn là: đức tin vững chắc và nền học giả vững chắc không hề là phản đề của nhau mà hỗ trợ lẫn nhau. Những lời thoái thác (disclaimers) của tôi trong cuốn sách này và trong các nơi khác về bất cứ khả năng nào của tôi như một học giả Tân Ước có chứng minh thư, mà tôi hay tóm lược trong công thức “tôi không nghiên cứu điều Tân

Ước muốn nói, nhưng điều nó được coi là muốn nói”, không hẳn nhằm che chở tôi trong hơn 15 năm qua khỏi số lượng khổng lồ truyền thông từ mọi phương tiện kỹ thuật hiện có, thúc giục tôi (hay đòi tôi) nhận định về giả thuyết này hay giả thuyết nọ về Chúa Giêsu từng được thả nổi bởi nhà phê bình cực đoan này hay nhà phê bình cực đoan nọ. Nếu câu trả lời của tôi cho những những nhiều ấy thỉnh thoảng không giống Chúa Kitô chút nào, như tôi có lần đã thú nhận, thì sự thiếu kiên nhẫn của tôi đã được nài ra bởi quan điểm cho rằng dựa trên nguyên tắc các biến cố lịch sử càng trở nên rõ ràng hơn khi chúng ta càng nhích ra xa khỏi chúng, để có thể vươn tới thế kỷ thứ nhất từ vọng nhìn của thế kỷ 20, với ít hoặc không chú ý chi tới các thế kỷ ở giữa, là các thế kỷ mà về chúng (hay “qua” chúng) tôi viết cuốn sách này. Tôi tin rằng Giáo Hội đã rất đúng trong các nền phụng vụ, các công đồng, và kinh tin kính về Chúa Giêsu Kitô; nhưng tôi không bao giờ đòi các độc giả của tôi (hay các sinh viên của tôi) phải đồng ý, chỉ cần họ coi nó một cách nghiêm túc, dù là để bác bỏ nó.

Nhìn trở lui, đối với tôi, xem ra tất cả các điều trên chắc chắn là thành phần của điều tôi muốn nói khi tôi nói trong câu đầu tiên của lời nói đầu nguyên thủy: “tôi nghĩ tôi luôn luôn muốn viết cuốn sách này”. Nó cũng có thể được coi là ý nghĩa của điều sử gia từng là linh hứng học giả cho tôi và là người tôi ghét cay ghét đắng (bête noire) về thần học, Adolf von Harnack của Đại Học Berlin, đánh dấu khúc quanh thế kỷ trước đúng 1 trăm năm, đã đưa ra ở câu đầu tiên trong giảng khóa của ông, *What is Christianity?* [Das Wesen des Christentums] của những năm 1899/1990: “Triết gia vĩ đại người Anh, John Stuart Mill, có lần nhận định rằng nhân loại khó có thể bị quá nhắc nhở rằng có lúc đã có một người tên là Socrates. Điều ấy đúng, nhưng điều còn quan trọng hơn nữa là nhắc nhân loại nhớ rằng một người tên là Giêsu Kitô có lần đã đứng giữa họ”.

Điều ấy vẫn đúng, ngay cả trong thiên niên kỷ thứ ba.

Chương Dẫn nhập: Chân, Thiện, Mỹ

Từ sự viên mãn của Người, ta đã nhận được tất cả, hết ơn thánh này đến ơn thánh nọ.

Bất kể ai đó đích thân nghĩ hay tin gì về Người, Chúa Giêsu thành Nadarét đều là khuôn mặt nổi bật trong lịch sử văn hóa Tây Phương gần 20 thế kỷ qua. Nếu, bằng một thổi nam châm cực mạnh, ta có thể hút từ lịch sử này mọi mảnh kim khí mang tên Người, thì còn lại bao nhiêu? Chính từ ngày sinh của Người mà nhân loại đã đánh dấu các cuốn lịch của mình, chính bằng tên Người hàng triệu người nguyên rủa và bằng tên Người hàng triệu người cầu nguyện.

“Chúa Giêsu là một hôm qua, hôm nay và mãi mãi. Anh em đừng để mình bị dẫn đạo bởi các giáo huấn đa tạp và kỳ lạ” (Dt 13:8-9). Với những lời này, tác giả vô danh (và vẫn còn vô danh) của tài liệu thế kỷ thứ nhất mà sau này gọi là Thư Do Thái đã khuyên độc giả của mình, những người có lẽ mới từ Do Thái Giáo trở lại Kitô Giáo, hãy trung thành với kho ký thác truyền thống chân chính và có thẩm quyền của Chúa Kitô, vì nó đã được truyền đến họ qua các tông đồ của thế hệ Kitô hữu đầu tiên, mà một số vẫn còn đang sống.

“Là một hôm qua, hôm nay và mãi mãi” cuối cùng đã có một ý nghĩa siêu hình và thần học, vì “là một” được coi như muốn nói Chúa Giêsu Kitô, trong hữu thể đời đời của Người, là

“hình ảnh của Thiên Chúa không thay đổi, và do đó cũng không thay đổi” (1). Nhưng vì mục đích của cuốn sách này, ý nghĩa lịch sử chứ không phải ý nghĩa siêu hình của câu nói khiến chúng ta lưu ý nhiều hơn. Vì, như sẽ trở nên hiển nhiên trong nhiều chi tiết, tuy là các chi tiết có thể gây bối rối, trước khi lịch sử các hình ảnh của Chúa Giêsu qua các thế kỷ hoàn tất, chính sự là một nhưng muôn hình muôn vẻ (kaleidoscopic) là nét nổi bật nhất. Há không chính xác sao khi ta thay thế công thức của thế kỷ thứ nhất “là một hôm qua, hôm nay và mãi mãi” bằng các lời lẽ thế kỷ 20 của Albert Schweitzer? Schweitzer viết rằng “mỗi thời đại nối tiếp nhau đều tìm thấy tư tưởng của riêng mình nơi Chúa Giêsu; đây quả là cách duy nhất trong đó có thể làm Người sống động”; vì, một cách đặc trưng, người ta “tạo ra Người phù hợp với cá tính riêng của họ”. Ông kết luận “không có trách vụ lịch sử nào biểu lộ bản ngã đích thực của người ta bằng việc viết về Cuộc Đời Chúa Giêsu” (2).

Cuốn sách này trình bày lịch sử của các hình ảnh như thế về Chúa Giêsu như đã xuất hiện từ thế kỷ thứ nhất tới thế kỷ 20. Theo lời Schweitzer, chính vì đặc điểm của mỗi thời đại lịch sử là mô tả Chúa Giêsu phù hợp với các cá tính riêng của mình, nên phần quan trọng trong nhiệm vụ của chúng ta là đặt các hình ảnh này vào các ngữ cảnh lịch sử của chúng. Chúng ta cần biết mỗi thời đại đã đem những gì vào bức chân dung của họ về Người. Với mỗi thời đại, cuộc đời và giáo huấn của Chúa Giêsu tượng trưng cho một câu trả lời (hoặc thường xuyên hơn, câu trả lời duy nhất) cho những câu hỏi căn bản nhất của nhân sinh và nhân phận, và chính về khuôn dung Chúa Giêsu như đã được trình bày trong các sách Tin Mừng mà các câu hỏi này đề cập. Nếu chúng ta muốn hiểu các câu trả lời mà các thế kỷ trước này đã tìm thấy ở đây, chúng ta đi sâu vào các câu hỏi của họ, những câu hỏi phần lớn không phải là những câu hỏi của chúng ta và trong nhiều trường hợp thậm chí không minh nhiên là các câu hỏi của họ. Vì, trong một công thức khá khiêu khích của Alfred North Whitehead,

“Khi bạn phê phán (hay, ta có thể thêm, giải thích) nền triết lý của một thời đại, bạn đừng lưu ý tới những chủ trương trí thức được người trình bày nó cảm thấy cần thiết một cách minh nhiên phải bảo vệ. Sẽ có một số giả định nền tảng được tất cả những người tin theo mọi hệ thống đa dạng của thời đại ấy tiên gia định một cách vô thức. Các giả định này tỏ ra hiển nhiên đến nỗi người ta không biết chúng giả định những gì vì không có cách nào khác đặt để sự vật từng xảy ra cho chúng. Với những giả định này, một số có giới hạn các hệ thống triết lý đã trở nên khả hữu” (3).

Trong hai ngàn năm qua, ít có vấn đề nào, nếu có, đã tri chí cho thấy các “giả định nền tảng” này của mỗi thời đại như nỗ lực muốn hiểu ý nghĩa của khuôn mạo Chúa Giêsu thành Nadarét.

Tuy nhiên, chính vì lý do trên, đảo đề (converse) trong mối tương quan giữa điều Whitehead gọi là “nền triết lý của một thời đại” và hình ảnh của nó về Chúa Giêsu cũng lại đúng: cách một thời đại đặc thù mô tả Chúa Giêsu đôi khi chính là thiên tài của thời đại ấy. Bất kể như một sinh viên chuyên nghiệp hay một sinh viên tài tử về lịch sử, chúng ta, những người tìm cách hiểu và đánh giá bất cứ thành phần nào của quá khứ đều liên tục bị thất vọng, không những bởi việc không có sẵn những khoảnh khắc biểu lộ rõ nhất kinh nghiệm ấy (vì chỉ có những mảnh vụn chứ không nhất thiết là những mảnh có tính đại diện nhất, đã được truyền đến ta) mà còn bởi chúng ta thiếu những dây ăngten thích đáng để thu nhận các dấu hiệu của các thời và nơi chốn khác. Ta không thể, và cũng không nên, tén thác vào lương tri của mình

để tự ban cho mình việc phiên dịch đúng các ngoại ngữ trong quá khứ - mọi ngôn ngữ quá khứ, theo định nghĩa, đều là ngoại ngữ, cho dù quá khứ nói tiếng Anh đi nữa. Một nhạy cảm đối với sự thất vọng này là một điều tiên quyết cần thiết, nhưng nó cũng có thể trở thành một thứ bệnh nghề nghiệp của nhà sử học nào kết cục thất vọng vì đã cố gắng và trở nên một nạn nhân của điều vốn được gọi là “sự tê liệt của phân tích” (paralysis of analysis).

Một yếu tố của bất cứ phương pháp nào đề đương đầu với sự thất vọng trên hẳn phải là tìm tòi các điển hình liên tục ngay trong các thay đổi và đa dạng, và nếu có thể, tìm ra các vấn đề hay chủ đề làm tài liệu cho các thay đổi và liên tục tính ấy cùng một lúc. Ta có thể minh họa điểm vừa nói bằng cách tham chiếu lãnh vực nghiên cứu sử học khác hẳn các quan tâm của cuốn sách này. Không hề gián đoạn kể từ thời Thánh Kinh Do Thái và Homer, dầu ôliu là thành phần ăn uống, thuốc thang và giao thương chính của các dân tộc chung quanh Địa Trung Hải, đến nỗi, một trong các sử gia xã hội và kinh tế nổi tiếng nhất đương thời, Fernand Braudel, có thể định nghĩa vùng Địa Trung Hải về phương diện địa dư là “vùng trải dài từ giới hạn phía bắc của cây ôliu tới giới hạn phía bắc của cây cọ (palm). Cây ôliu đầu tiên trên đường đi nam đánh dấu điểm khởi đầu của vùng Địa Trung Hải và cây cọ chắc nịch mọc ở điểm cuối cùng” (4). Nhưng chỉ cần so sánh giữa Homer và Thánh Kinh Do Thái, ta vẫn thấy một số tính đa dạng cả theo nghĩa chiều tự lẫn nghĩa phóng dụ trong việc sử dụng dầu ôliu. Do đó, nếu người ta phải nghiên cứu lịch sử của nó như một thứ thức ăn hay một chất thẩm mỹ, như một văn hóa hay một hàng hóa, thì người ta có thể khám phá ra nhiều tính liên tục, và nhiều tính bất liên tục trong 3 thiên niên kỷ qua của thế giới Địa Trung Hải.

Tương tự như thế, lịch sử các hình ảnh về Chúa Giêsu cũng minh họa nhiều tính liên tục và bất liên tục cùng một lúc trong hai thiên niên kỷ qua. Arthur O. Lovejoy, người sáng lập ra lịch sử ý niệm như một khoa trong nền bác học Hoa Kỳ hiện đại, đã dùng nó để chỉ minh họa các tính bất liên tục. Ông viết trong *The Great Chain of Being* (Chuỗi Hữu thể Vĩ đại), “Hạn từ ‘Kitô giáo’ không phải là tên chỉ bất cứ đơn vị đơn nhất nào của loại mà sử gia của các ý niệm chuyên biệt tìm kiếm”. Vì Lovejoy coi lịch sử Kitô giáo không hề như một đơn vị đơn nhất nhưng đúng hơn như “một loạt sự kiện mà nếu gộp chung như một toàn bộ thì gần như không có gì chung cả trừ cái tên”. Dù ông sẵn sàng thừa nhận, như loạt sự kiện này buộc ông phải thừa nhận, rằng một điều chúng có chung là “lòng sùng kính đối với một người nào đó”, con người của Chúa Giêsu Kitô, ông nói thêm: “bản tính và giáo huấn của Người... đã bị quan niệm hết sức đa dạng, đến nỗi sự thống nhất cả ở đây cũng phần lớn chỉ là một đơn vị tên mà thôi” (5). Ấy thế nhưng Lovejoy cũng từng buộc phải thừa nhận rằng mỗi cách giải thích gần như bất tận, và khác nhau một cách bất tận, tên ấy đều có thể có quyền đòi một chúng nhận đầu đó trong bức chân dung (hay các bức chân dung) về Chúa Giêsu trong các sách Tin Mừng. Và do đó, có một tính liên tục trong lịch sử ấy, đúng thế; nhưng đặc tính cũng không kém nổi bật trong các cách giải thích tên ấy xưa nay vẫn là tính bất liên tục của chúng.

Một hậu quả của tính bất liên tục là sự đa dạng lớn lao và không đồng đều trong các ý niệm và hạn từ từng được dùng để mô tả ý nghĩa này, từ ngây thơ và chất phác nhất tới sâu sắc và phức tạp nhất. Theo các sách Tin Mừng, Chúa Giêsu cầu nguyện "Lạy Cha là Chúa Tể trời đất, con xin ngợi khen Cha, vì Cha đã giấu kín không cho bậc khôn ngoan thông thái biết những điều này, nhưng lại mặc khải cho những người bé mọn" (Lc 10:21). Những lời này dùng để nhắc nhở các nhà thần học và triết học rằng “sự biện phân của con người bị áp đảo đến nỗi bị ngăn cản không hiểu thấu các mâu nhiệm của Thiên Chúa, những điều chỉ ‘được

mặc khải cho những người bé mọn” (6). Nhưng những lời của Chúa Giêsu ở câu kế tiếp đưa ra tuyên bố này "Cha tôi đã giao phó mọi sự cho tôi. Và không ai biết người Con là ai, trừ Chúa Cha, cũng như không ai biết Chúa Cha là ai, trừ người Con, và kẻ mà người Con muốn mặc khải cho" (Lc 10:22). Cần đến hàng thế kỷ suy đoán và tranh cãi bởi một số tâm trí “khôn ngoan thông thái” trong lịch sử tư tưởng thăm dò các hệ luận của câu tuyên bố này (7).

Thành quả là một truyền thống siêu hình, từ Thánh Augustinô tới Hegel, giải thích Thiên Chúa Ba Ngôi như mâu nhiệm sâu sắc nhất của hữu thể. Do đó, một số hình ảnh được mô tả ở đây khá rõ ràng và đơn giản, một số khác khá tế vi và khó nắm được; nhưng các chương về cả hai khía cạnh này phải là thành phần của lịch sử. Trong phúng dụ ưa thích của các giáo phụ, các sách Tin Mừng là một con sông trong đó con voi có thể bị chết đuối nhưng con chuột lại có thể bơi lội được. Mặt khác, vì một số trong cùng những lý do này, các hình ảnh trong các chương sau của cuốn sách thường sẽ rườm rà hơn các chương trước rất nhiều; vì thiên niên kỷ thứ hai của lịch sử này là thời kỳ tiếng tăm của Kitô Giáo định chế từ từ suy giảm ở xã hội Tây Phương. Nhưng, nghịch lý thay, nó lại là một thời kỳ trong đó, vượt ra ngoài các biên giới của giáo hội có tổ chức, tầm cỡ của Chúa Giêsu như một cá nhân đã gia tăng và tiếng tăm của Người lan rộng.

Bất kể con số hỗn tạp các bức chân dung về Chúa Giêsu có tạo ra sự lu mờ nào về hình ảnh Người, đối với con mắt của một đức tin muốn quả quyết Người vẫn “là một hôm qua, hôm nay và mãi mãi”, chính sự đa dạng này là một kho báu cho lịch sử văn hóa, qua cách nó phối hợp cả tính liên tục lẫn tính bất liên tục. Mà chân dung Chúa Giêsu trong bất cứ thời kỳ nào cũng không bị giới hạn vào lịch sử đức tin mà thôi, dù nó quan trọng bao nhiêu đối với lịch sử này. Dĩ nhiên, điều thích đáng (hay, như kiểu nói trong Sách Cầu Nguyện Chung, “phù hợp, chính đáng và sinh ích”) là lịch sử đức tin ấy, nhất là lịch sử đức tin vào Chúa Giêsu Kitô, nên tạo thành một chất liệu chủ đề cho một cuộc nghiên cứu và trình bày bác học trong tư cách riêng của nó. Việc xuất hiện của khoa sử học về tín lý Kitô Giáo ở đầu thế kỷ 19 như một môn nghiên cứu lịch sử riêng, khác biệt với khoa lịch sử triết học, lịch sử giáo hội Kitô giáo, và khoa thần học tín lý, dù có liên hệ với cả ba khoa này, đã tạo thành một chương quan trọng trong lịch sử nền bác học hiện đại (8). Nhưng câu chuyện nói về diễn biến phức tạp của tín lý về Chúa Kitô, được định nghĩa như “những gì giáo hội của Chúa Giêsu Kitô tin, giảng dạy, và tuyên xưng dựa trên lời Thiên Chúa” (9) vẫn chưa bắt đầu mức cạn lịch sử ý nghĩa mà Chúa Giêsu vốn có đối với việc phát triển văn hóa con người. Vì, theo lời Tin Mừng Gioan, “từ sự viên mãn [pleroma] của Người, chúng ta đã lãnh nhận được hết ơn thánh này đến ơn thánh nọ” (Ga 1:16), một sự viên mãn đã tự chứng tỏ là không thể mức cạn cũng như không thể bị giản lược vào bất cứ công thức nào, bất luận có tính tín điều hay phản tín điều. Nói theo sự phân biệt của Werner Elert, song song với “tín điều về Chúa Kitô”, luôn luôn có “hình ảnh về Chúa Kitô” (10). Cuốn *Jesus Through the Centuries* này là một lịch sử “hình ảnh [hay các hình ảnh] về Chúa Kitô”.

Nhưng đây không phải là cuộc đời Chúa Giêsu cũng không phải là lịch sử Kitô giáo như một phong trào hay một định chế. Việc phát minh ra văn thể tiểu sử dưới danh nghĩa Cuộc Đời Chúa Giêsu, nói cho đúng, là một hiện tượng của thời cận đại, lúc các học giả đã tiến tới chỗ tin rằng nhờ áp dụng phương pháp luận của khoa chép sử có phê phán vào các tư liệu nguồn trong các sách Tin Mừng, họ có thể tái dựng được lịch sử đời Người; cuốn *Quest of the Historical Jesus* (Truy Tầm Chúa Giêsu Lịch Sử) của Albert Schweitzer vẫn còn là trình

thuật tiêu chuẩn về việc phát triển của văn thể này từ thế kỷ 18 tới thế kỷ 20. Dĩ nhiên, các cuộc tái dựng cuộc đời Chúa Giêsu ở bất cứ thời nào, bắt đầu với các tái dựng trong chính các sách Tin Mừng, sẽ được dùng như những tạo tác (artifacts) không thể thiếu về lịch sử Chúa Giêsu qua các thế kỷ. Nhưng ở đây, chúng ta không nên chỉ quan tâm tới lịch sử các ý niệm, bất luận là các ý niệm thần học hay không thần học, hay, các ý niệm phản thần học. Thí dụ, các cố gắng mô tả con người Chúa Giêsu dưới hình thức thị giác cũng là “các tạo tác” đối với câu chuyện của chúng ta. Chúng sẽ thực hiện chức năng này không những lúc, như trong thời đế quốc Byzantine của các thế kỷ thứ 8 và thứ 9 và một lần nữa thời Cải Cách thế kỷ 16, tính hợp lệ của các cố gắng này đã trở thành chủ đề cho cuộc thảo luận mãnh liệt, với nhiều hệ luận sâu rộng đối với lịch sử nghệ thuật và mỹ thuật cũng như đối với lịch sử chính trị Âu Châu, cả đông lẫn tây. Nhưng trong mỗi chương, các mô tả về Chúa Kitô trong các công trình nghệ thuật này như các thập giá bên vệ đường ở Vùng Anglô Saxông Northumbria và các bức tiểu họa thời Charlemagne hoặc các bức tranh thời Phục Hưng cũng sẽ cung cấp cho chúng ta tư liệu thô cho một lịch sử văn hóa về Chúa Giêsu, và chúng ta thường tập trung vào một điển hình của các mô tả ấy. Tương tự như thế, suốt trong cuốn sách này, chúng ta sẽ khai thác đi khai thác lại các công trình văn chương, từ cuốn *Dream of the Road* (Giấc Mơ Con Đường) bằng tiếng Anh Cổ qua cuốn *Divine Comedy* (Thần Kịch) tới câu chuyện về Quan Tòa Ly Giáo Vĩ Đại của Dostoesky trong *Brothers Karamazov* (Anh em Nhà Karamazov), để có thể đánh giá tác động của Chúa Giêsu đối với văn hóa.

Thế nhưng hạn từ văn hóa trong phụ đề “Chỗ đứng của Người trong Lịch sử Văn hóa” ở đây không hoàn toàn chỉ điều ngày nay người ta gọi là “văn hóa cao cấp” (high culture) được coi như những gì các thi sĩ, triết gia, và nghệ sĩ sáng tạo ra. Há không mỉa mai hay sao nếu một ai đó bị người cùng thời tấn công vì có liên hệ với những người bị xã hội lịch thiệp và đáng kính loại bỏ lại được giải thích hoàn toàn dựa trên sự đóng góp của họ vào việc cải thiện và làm đẹp cuộc đời và tư tưởng của giai cấp giàu có và có học? Tuy nhiên, vì văn hóa đã được dùng ở đây, nó có nghĩa gần như nó có trong khoa nhân học, bao gồm cả cuộc sống của xã hội và của nhà nước cũng như văn chương, triết học và mỹ thuật. Vì chúng ta sẽ lưu ý tới cả lịch sử chính trị, xã hội, và kinh tế của việc giải thích về Chúa Giêsu, và chúng ta phải lóng vào câu chuyện của chúng ta các điển hình trong thực hành liên tiếp việc nài tới danh Chúa Giêsu để hợp pháp hóa hoạt động chính trị, vì thực hành này đã trở thành hiển thị trong lịch sử của cả các phong trào cực đoan lẫn phản động.

Cái khung ý niệm có tính bao gồm nhất của loạt hình ảnh này đã được cung cấp bởi cặp ba cổ điển *Chân, Thiện, Mỹ*, một cặp ba tự nó đã đóng một vai trò quan trọng trong lịch sử tư tưởng Kitô Giáo (11). Tương ứng với cặp ba cổ điển, dù không hoàn toàn đồng nhất với nó, là cặp ba kinh thánh về Chúa Giêsu Kitô là *Đường, Sự Thật và Sự Sống*, như Người được mô tả là đã tự đồng nhất hóa với trong Tin Mừng Gioan (*Ga 14:6*). Công thức trong Tin Mừng Gioan này trở thành chủ đề quán xuyên (motif) cho hình ảnh tuyệt vời của Chúa Giêsu trong Nhà nguyện Tổng Giám Mục ở Ravenna: “EGO SUM VIA VERITAS ET VITA” (12). Như một văn sĩ Kitô giáo thuở xưa đã viết ở thế kỷ đầu tiên: “Đáng nói ‘Ta là Đường’... định hình chúng ta một lần nữa giống hình ảnh riêng của Người” được phát biểu, như một tác giả tiên khởi khác đã viết, trong “phẩm tính cái đẹp” (13); Chúa Kitô như Sự Thật đã tiến đến chỗ được coi như sự hoàn tất và hiện thân của mọi điều Chân Thật, “ánh sáng chân thật soi sáng mọi con người” (*Ga 1:9*); còn Chúa Kitô như Sự Sống là “nguồn suối” cho mọi điều thiện hảo chân chính (14). Do đó, bức tranh ghép ở Ravenna đã tóm lược Chúa Kitô như là Đường,

Sự Thật và Sự Sống, và đồng thời nó tóm lược Chúa Kitô như Chân Thiện Mỹ.

Trong một loạt các bài nói chuyện công cộng thực hiện ở Đại Học Bá Linh trong năm học 1899-1900, học giả nổi tiếng nhất của Đại Học này, Adolf von Harnack, đã nhận trả lời câu hỏi “Kitô giáo là gì?” Cuốn sách ghi lại các bài nói chuyện này đã đạt được một lưu hành trên 1 trăm ngàn bản ngay trong ấn bản đầu tiên, đã được dịch sang hơn một tá ngôn ngữ, và hiện vẫn còn đang được xuất bản bằng tiếng Đức và tiếng Anh (15). Phần dẫn nhập của Harnack bắt đầu bằng những lời lẽ có thể dùng làm kết luận cho phần dẫn nhập này:

“Triết gia vĩ đại người Anh, John Stuart Mill, có lần nhận định rằng nhân loại khó có thể bị quá nhắc nhở rằng có lúc đã có một người tên là Socrates. Điều ấy đúng, nhưng điều còn quan trọng hơn nữa là nhắc nhân loại nhớ rằng một người tên là Giêsu Kitô có lần đã đứng giữa họ” (16).

Các hình ảnh trong cuốn sách này đại diện cho hàng loạt các nhắc nhở như thế “qua các thế kỷ”.

Ghi chú

- (1) Thánh Athanasius, *Discourses Against the Arians*, 1.10.36
- (2) Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, bản tiếng Anh của William Montgomery (1956, New York: McMillan, 1961) tr. 4
- (3) Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World* (1925; New York: Mentor Editions, 1952) tr. 49-50
- (4) Fernand Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, bản tiếng Anh của Sian Reynolds, 2 vols. (New York: Harper and Row, 1972), 1:168
- (5) Arthur Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1936) tr.6
- (6) John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* 3.2.34. chủ biên John Thomas McNeill, 2 vols. (Philadelphia: Westminster Press, 1960) 1:581.
- (7) Xem, chẳng hạn, Thánh Athanasius, *On Luke* 10:22; Thánh Gregory thành Nyssa, *Against Eunomius* 2.4. Cũng xin xem tr.41
- (8) Jaroslav Pelikan, *Historical Theology: Continuity and Change in Christian Doctrine* (New York: Corpus Books, 1971) tr.33-67: “The Evolution of the Historical”.
- (9) Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, 4 vols. Cho đến nay (Chicago: University University Press 1971), 1:1.
- (10) Werner Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie* (Berlin Lutherisches Verlagshaus, 1957) các tr. 12-25: “Christusbild und Christusdogma”.
- (11) Xem Jaroslav Pelikan, *Fools for Christ: Essay on the True, the Good, and the Beautiful* (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1955)
- (12) Về hình ảnh này trong tương quan với những hình ảnh tương tự tại Ravenna, xem Spiro K. Kostof, *The Orthodox Baptistery of Ravenna* (New Haven: Yale University Press, 1965) tr. 67-68.
- (13) Thánh Gregory thành Nyssa, *Against Eunomius* 2.10; Thánh Augustine, *On the Trinity* 6.10.11
- (14) Thánh Augustine, *Tractates on the Gospel of John* 22.8

(15) Agnes von Zahn-Harnack, *Adolf von Harnack*, 2nd ed. (Berlin: Walter de Gruyter, 1951) tr.181-188

(16) Adolf von Harnack, *What is the Christianity?* Bản tiếng Anh của Thomas Bailey Suanders (1900; New York: Harper Torchbooks, 1957) tr. 1; trích dẫn là từ John Stuart Mill, *On Liberty*, ch.2, trong *The English Philosophers from Bacon to Mill* do Edwin A. Burt chủ biên (New York: Modern Library, 1939) tr. 967.

Chương Một: Thầy

Một ánh sáng cho vinh quang Dân Israel của Ngài

Việc nghiên cứu về chỗ đứng của Chúa Giêsu trong lịch sử văn hóa con người buộc phải bắt đầu với Tân Ước. Điều này không hẳn chỉ vì lý do dễ hiểu là mọi trình bày về Người từ thế kỷ thứ nhất trở đi đều dựa vào, hay ít nhất cho rằng được dựa vào, Tân Ước. Nhưng ta sẽ không thể hiểu được lịch sử các trình bày tiếp theo ngoại trừ bắt đầu xem xét bản chất và hình thức văn chương của các nguồn truyền lại cho ta trong 4 sách Tin Mừng. Vì việc trình bày Chúa Giêsu trong Tân Ước thực sự là một việc trình bày lại: nó giống một bộ tranh vẽ hơn là một hình chụp.

Dù không giải quyết được mọi vấn đề gai góc về tác quyền và ngày tháng, ta vẫn phải nhìn nhận rằng trong vài thập niên giữa thừa tác vụ của Chúa Giêsu và việc soạn thảo các sách Tin Mừng, ký ức về những gì Người nói và làm đã được lưu truyền giữa nhiều cộng đoàn Kitô hữu đa dạng, và có lẽ cả bên ngoài các cộng đồng này nữa, dưới hình thức truyền khẩu. Bởi thế, Thánh Tông Đồ Phaolô, viết cho một trong các cộng đồng này ở Côrintô vào khoảng năm 55 CN (nghĩa là sau cuộc đời Chúa Giêsu khoảng 20 năm hay gần như thế), đã có thể nhắc nhở họ rằng khi ngài tới thăm Côrintô trước đó ít năm, có lẽ khoảng năm 50, ngài đã, bằng lời nói “chuyển đến anh em như một điều quan trọng hàng đầu những gì tôi cũng đã tiếp nhận được” trước đó, có lẽ trong thập niên 40, liên quan đến cái chết và sự phục sinh của Chúa Giêsu (*ICr* 15: 1-7) và việc Người thiết lập Phép Thánh Thể (*ICr* 11:23-26). Nhưng điều đáng lưu ý là ngoài những lời lẽ về việc thiết lập Phép Thánh Thể ra, Thánh Phaolô, trong các thư của ngài, không trích dẫn chính xác lời lẽ Chúa Giêsu nói như ta thấy hiện nay trong các sách Tin Mừng. Ngài cũng không nhắc gì tới các biến cố trong đời sống Chúa Giêsu, ngoại trừ, như vừa nói, việc thiết lập Phép Thánh Thể, giữa biến cố Người sinh ra và chết trên thập giá. Từ các trước tác của Thánh Phaolô, ta không biết Chúa Giêsu từng giảng dạy bằng dụ ngôn và châm ngôn hay Người làm các phép lạ hoặc sinh ra từ một trinh nữ. Về những tín liệu này, ta phải tùy thuộc truyền thống truyền khẩu của các cộng đồng Kitô Giáo tiên khởi như cuối cùng đã được ghi chép lại trong các sách Tin Mừng, mọi sách này, ít nhất dưới các hình thức hiện nay, có lẽ xuất hiện sau phần lớn các thư của Thánh Phaolô.

Do đó, mọi người phải thừa nhận rằng truyền thống Kitô Giáo có trước Sách Thánh Kitô Giáo, cả về thời gian lẫn luận lý; vì có truyền thống của Giáo Hội trước khi có bất cứ Tân Ước, hay bất cứ cuốn sách nào của Tân Ước. Đến lúc, các tư liệu của truyền thống truyền khẩu tìm được đường đi vào chữ viết, chúng đã đi qua đời sống và trải nghiệm của Giáo Hội những trải nghiệm vẫn cho rằng có sự hiện diện của Chúa Thánh Thần, cũng một Thánh Thần mà các môn đệ đã thấy hiện xuống trên Chúa Giêsu lúc Người chịu phép rửa và trên các tín hữu tiên khởi vào ngày thứ 50 sau Lễ Phục Sinh, trong biến cố Ngũ Tuần. Các Kitô hữu vốn gán việc soạn thảo các sách “tân ước”, như tên họ bắt đầu gọi, cho hành động của Chúa Thánh Thần này, và cả các sách “Cựu Ước”, tên họ gọi Thánh Kinh Do Thái. Vì trình thuật các lời Chúa Giêsu nói và các biến cố đời Người và thừa tác vụ của Người đã truyền tới các phúc âm gia và những người sưu tầm trong bối cảnh này, nên bất cứ ai muốn tìm cách giải thích một hay hai lời nói, một hay hai câu truyện từ trình thuật này luôn phải đặt câu hỏi không những về vị trí của nó trong đời sống và giáo huấn của Chúa Giêsu, mà còn cả chức năng của nó trong cộng đồng ghi nhớ nữa. Mặc dù không có bảo đảm nào cho lỗi hoài nghi

cực đoan của những người chủ trương rằng khuôn mạo lịch sử của Chúa Giêsu, nếu quả có thứ khuôn mạo này, đã hoàn toàn bị mất một cách không thể cứu vãn phía sau màn khói rao giảng của Giáo Hội Kitô Giáo tiên khởi, tuy nhiên điều cần là phải bắt đầu với một đề đặt này là mọi chân dung sau này về Chúa Giêsu thực sự không phải là một chân dung dựa vào Tin Mừng nguyên thủy chưa bị chỉnh sửa, mà là một chân dung của điều đã là một chân dung trong Tân Ước rồi.

Điều hiển nhiên, và nếu phán đoán theo phần lớn lịch sử của các thế kỷ sau, gồm cả và nhất là thế kỷ 20, thì điều chắc chắn hiển nhiên, là theo các bức chân dung tiên khởi, Chúa Giêsu là một người Do Thái. Do đó, các cố gắng đầu tiên để hiểu và giải thích sứ điệp của Người đã diễn ra trong bối cảnh Do Thái Giáo, và cũng ở đây, phải bắt đầu bất cứ cố gắng nào để hiểu vị trí của Người trong lịch sử văn hóa nhân loại. Mặc dù Tân Ước được viết bằng tiếng Hy Lạp, ngôn ngữ mà Chúa Giêsu và các môn đệ của Người nói là tiếng Aram, một ngôn ngữ thuộc hệ Semitic có họ hàng với tiếng Hípri nhưng không hoàn toàn đồng nhất với nó (1). Vì việc sử dụng tiếng Hípri, cho đến lúc này, chỉ giới hạn trong việc thờ phượng và học thuật, trong khi ngôn ngữ nói của người Do Thái ở Palestine là tiếng Aram, và ở một vài trường hợp thêm tiếng Hy Lạp. Trong khi đó, nhiều người Do Thái ở những nơi họ tản cư tới (diaspora), như Alexandria, thậm chí không biết nói tiếng Aram, và dĩ nhiên cả tiếng Hípri nữa, mà chỉ nói tiếng Hy Lạp, và vì thế, đôi khi họ được gọi là những người Do Thái theo văn hóa Hy Lạp (Hellenists) (2). Có những chữ và câu tiếng Aram, được chuyển tự (transliterated) sang tiếng Hy Lạp, rải rác khắp các sách Tin Mừng và các trước tác khác của cộng đồng Kitô hữu tiên khởi, phản ảnh ngôn ngữ trong đó một số lời nói và công thức phụng vụ được lặp đi lặp lại trước khi việc chuyển sang tiếng Hy Lạp được hoàn tất trong giáo huấn và việc thờ phượng của Kitô Giáo. Đó là những chữ quen thuộc như *Hosanna*, cũng như lời than thờ của Chúa Giêsu trên thập giá “*Eloi, Eloi, lama sabachthani?*” (Lạy Chúa, Lạy Chúa tôi, sao Chúa bỏ tôi?) là câu mà trong bản Hípri nguyên thủy của Thánh Vịnh 22 có thể là “*Eli, Eli, lama azavtani?*” (3).

Trong số các chữ Aram xuất hiện trong Tân Ước này, ít nhất có bốn tước hiệu dành cho Chúa Giêsu, có thể cung cấp cho ta một số tước hiệu thuận tiện để xem xét các thành ngữ và các khung tham chiếu của Do Thái trong đó, các tín hữu đầu tiên của Chúa Giêsu dùng để nói về Người: Người là *rabbi*, hay thầy; Chúa Giêsu là *amen* hay tiên tri; Chúa Giêsu như Đấng *Méxia* hay Đấng Kitô; và Chúa Giêsu như *mar* hay Chúa.

Tước hiệu trung lập nhất và ít gây tranh cãi nhất có lẽ là *rabbi*, cùng với tước hiệu giống như thế *rabbouni* (4). Trừ hai đoạn ra, các sách Tin Mừng chỉ áp dụng chữ Aram này cho Chúa Giêsu mà thôi (5), và nếu chúng ta kết luận, và xem ra có lý, rằng tước hiệu “thầy” hay “bậc thầy” (*didaskalos* trong Tân Ước Hy Lạp) có ý định phiên dịch danh từ tiếng Aram đó, thì ta có thể an tâm nói rằng Chúa Giêsu vốn được biết và xưng hô như một *rabbi* bởi các môn đệ cận kề và nhiều người khác. Ấy thế nhưng các sách Tin Mừng, ít nhất nếu chỉ đọc hời hợt, xem ra thường hay nhấn mạnh các dị biệt, hơn là các tương đồng, giữa Chúa Giêsu và các *rabbis* khác như là các bậc thầy. Tuy nhiên, khi cuộc nghiên cứu bác học về Do Thái Giáo đương thời hay gần như đồng thời với Chúa Giêsu đang diễn tiến, cả các tương đồng lẫn dị biệt đều trở nên rõ ràng hơn. Vì một đàng, các học giả về mối tương quan giữa các sách Tin Mừng và các nguồn *rabbi* đã đạt đến một kết luận, coi như “quan sát căn bản đầu tiên” của họ, rằng “tư liệu Do Thái Giáo đã được truyền thống Kitô Giáo tiếp thu và gán cho Chúa

Giêsu”; đàng khác, sự so sánh đã cho thấy: nhiều đoạn xem ra vay mượn của các *rabbi*, trên thực tế, lại là “một điều mới mẻ khác với Do Thái Giáo” (6). Một minh họa tốt cho thấy cả hai đặc điểm này tìm thấy trong giai thoại qua đó, Tin Mừng Luca tường thuật rằng thừa tác vụ giảng dạy của Chúa Giêsu như một *rabbi* đã chính thức được phát động (Lc 4:16-30).

Thánh Luca kể với chúng ta rằng sau khi Chúa Giêsu chịu phép rửa và chịu ma quỷ cám dỗ, hai biến cố này, theo 2 Tin Mừng Mátthêu và Máccô, hợp lại với nhau chính là cuộc khai mở thừa tác vụ của Người, Người “đến Nadarét, nơi Người đã lớn lên, và tới một hội đường vào ngày Sabát, như thói quen Người vốn làm. Và Người đứng lên mà đọc”. Theo khuôn thước của phong tục *rabbi*, Người cầm lấy cuốn sách cuộn của Thánh Kinh Do Thái, đọc nó, giả thiết đưa ra một dẫn giải đoạn văn bằng tiếng Aram, rồi bình luận đoạn văn này. Lời Người đọc là chương 61 của Sách Isaia:

“Thần Khí Chúa ngự trên tôi, vì Chúa đã xức dầu tấn phong tôi, để tôi loan báo Tin Mừng cho kẻ nghèo hèn. Người đã sai tôi đi công bố cho kẻ bị giam cầm biết họ được tha, cho người mù biết họ được sáng mắt, trả lại tự do cho người bị áp bức, công bố một năm hồng ân của Chúa.”

Nhưng thay vì làm điều một *rabbi* thông thường được mong chờ làm, tức là cung cấp một bài giải thích đoạn văn nhằm so sánh và tương phản với các cách giải thích trước đó và rồi áp dụng đoạn văn vào người nghe, Người lại tiến đến chỗ tuyên bố rằng "Hôm nay đã ứng nghiệm lời Kinh Thánh quý vị vừa nghe". Mặc dù phản ứng thoạt đầu đối với lời tuyên bố quá cả gan này được cho là thán phục “Mọi người đều tán thành và thán phục những lời hay ý đẹp thốt ra từ miệng Người”, nhưng các giải thích tiếp theo của Người đã đem lại một phản ứng ngược hẳn lại, và mọi người “đầy phẫn nộ”.

Đàng sau nhiều màn kịch chống như thế giữa Chúa Giêsu như một *rabbi* và đại diện của truyền thống *rabbinic*, những điểm giống nhau, tuy thế, vẫn có thể nhận ra cách rõ ràng trong chính các hình thức qua đó, giáo huấn của Người đã xuất hiện trong các sách Tin Mừng. Một trong các hình thức quen thuộc nhất là hình thức hỏi thưa, với các câu hỏi thường được phát biểu như một câu trêu tức. Một người đàn bà có 7 chồng (tiếp nối nhau chứ không song hành); ở đời sau, nàng là vợ của ai? Liệu có hợp pháp không để một người Do Thái đạo hạnh trả thuế cho các nhà cầm quyền Rôma? Tôi phải làm gì để được hưởng sự sống đời đời? Ai là người lớn nhất trong nước trời? (7). Trong các trình thuật Tin Mừng, người đặt mỗi một câu hỏi này đều hành động như một người ngay thẳng. Đôi khi, trong những cuộc đối thoại mệnh danh là gây tranh cãi, người chống đối Chúa Giêsu là một người ngay thẳng; khi khác, người đó là một người trong số các môn đệ của Người. Điều này tạo cơ hội để Chúa Giêsu *Rabbi* nhấn mạnh trọng điểm bằng cách đảo lộn ngược câu hỏi. Có một câu chuyện xưa về một *rabbi* được một học trò đặt một câu hỏi: “Tại sao *rabbis* các thầy hay trình bày giáo huấn của các thầy dưới hình thức một câu hỏi?” Vị *rabbi* này trả lời như sau: “vậy điều gì sai với một câu hỏi?”. Đúng là một minh họa tuyệt vời của sự phạm *rabbinic* trong các sách Tin Mừng, và một minh họa liên hệ với một số vấn đề giống và khác nhau mà chúng ta đang bàn ở đây là câu chuyện sau đây:

“Đức Giêsu vào Đền Thờ, và trong khi Người giảng dạy, các thượng tế và kỳ mục trong dân đến gần Người và hỏi: ‘Ông lấy quyền nào mà làm các điều ấy? Ai đã cho ông quyền ấy?’

Đức Giê-su đáp: ‘Còn tôi, tôi chỉ xin hỏi các ông một điều thôi; nếu các ông trả lời được cho tôi, thì tôi cũng sẽ nói cho các ông biết tôi lấy quyền nào mà làm các điều ấy. Vậy, phép rửa của ông Gioan do đâu mà có? Do Trời hay do người ta?’ Họ mới nghĩ thầm: ‘Nếu mình nói: Do Trời, thì ông ấy sẽ vặn lại: Thế sao các ông lại không tin ông ấy? Còn nếu mình nói: Do người ta, thì mình sợ dân chúng, vì ai nấy đều cho ông Gioan là một ngôn sứ.’ Họ mới trả lời Đức Giê-su: ‘Chúng tôi không biết’. Người cũng nói với họ: ‘Tôi cũng vậy, tôi không nói cho các ông là tôi lấy quyền nào mà làm các điều ấy’ (Mt 21:23-27).

Tuy nhiên, đối với tác giả Tân Ước, hình thức đặc trưng hơn hết trong giáo huấn của Chúa Giêsu là dụ ngôn. Thánh Máttêu dạy ta “Mọi điều Chúa Giêsu nói với các đám đông này đều bằng dụ ngôn; quả vậy, Người không nói điều gì với họ mà không dùng dụ ngôn” (Mt 13:34). Nhưng chữ “dụ ngôn” này (*parabolē* trong tiếng Hy Lạp) lấy trong Bản Bảy Mươi, trong đó, nó được các học giả Do Thái sử dụng để dịch chữ Thánh Kinh Hípri *mashal* sang tiếng Hy Lạp. Như thế, cả ở đây nữa, trình thuật của các phúc âm gia về Chúa Giêsu như người kể dụ ngôn chỉ có nghĩa trong khuôn khổ bối cảnh Do Thái Giáo mà thôi. Các lối giải thích gần đây các dụ ngôn của Người dựa vào khuôn khổ này đã thay đổi từ nền tảng các giải thích quy ước của điểm đang được bàn tới trong khá nhiều các so sánh loại này giữa nước Thiên Chúa và một vài biến cố của đời sống con người, thường khá chất phác ở dáng bề ngoài (8). Một điển hình là dụ ngôn quen thuộc người con trai hoang đàng (Lc 15:11-32), một dụ ngôn, xét theo một số bình diện, nên gọi là dụ ngôn người con cả. Vì trọng điểm của dụ ngôn xét như một toàn bộ, một điểm thường bị các nhà chú giải Kitô Giáo bỏ qua, vì chỉ muốn nhấn mạnh đến tính độc đáo và đặc thù của Giáo Hội như người con thứ hoang đàng được người cha phụ chồi lòng sủng ái, nằm ở lời lẽ cuối cùng người cha ngỏ với người con cả, vốn đại biểu cho Dân Do Thái “Con à, lúc nào con cũng ở với cha, tất cả những gì của cha đều là của con. Nhưng chúng ta phải ăn mừng, phải vui vẻ, vì em con đây đã chết mà nay lại sống, đã mất mà nay lại tìm thấy”. Giao ước lịch sử giữa Thiên Chúa và Israel là trường cửu, và mọi dân tộc khác nay cũng đã được dẫn vào giao ước này. Dụ ngôn này của Chúa Giêsu khẳng định cả truyền thống liên tục của Thiên Chúa với Israel lẫn sự canh tân mỗi liên hệ mới của Thiên Chúa với Giáo Hội, một giao ước kép.

Sự đan đưa giữa truyền thống và canh tân, giữa việc mô tả vai trò của Chúa Giêsu như một *rabbi* và gán cho Người một thẩm quyền mới và độc đáo khiến cho việc tìm ra các tước hiệu và phạm trù phụ trội để mô tả thừa tác vụ của Người trở nên cần thiết. Trong số này, một tước hiệu xuất hiện đó là tước hiệu *tiên tri*, như trong lời tung hô trong câu truyện Chúa Nhật Lễ Lá “Đây là tiên tri Giêsu thành Nadarét miền Galilê” (Mt 21:11). Có lẽ dịch bản kích thích sự tò mò hơn cả của danh xưng này, một lần nữa, là trong tiếng Aram: “Đấng *Amen*, là Chúng Nhân trung thành và chân thật, là Khởi Nguyên của mọi loài Thiên Chúa tạo dựng” (Kh 3:14). Ngay từ thời Kinh Thánh Do Thái, chữ *Amen* đã là công thức khẳng định để kết thúc một lời cầu nguyện; chẳng hạn, trong hợp xướng hùng mạnh khi đọc lề luật trong chỉ thị cuối cùng của Môsê với dân Do Thái, mỗi câu đều kết thúc bằng “Toàn dân sẽ thưa: *Amen!*” (Đnl 27:14-26). *Amen* tiếp tục thực hiện chức năng này trong Kitô Giáo thuở đầu. Bởi thế, Thánh Giustinô Tử Đạo, khi mô tả phụng vụ của cộng đồng Kitô Giáo thế kỷ thứ hai cho các độc giả ngoại giáo của ngài, đã nói rằng cuối mỗi lời cầu nguyện, “mọi người hiện diện phát biểu sự nhất trí của mình bằng cách nói ‘*Amen*’”. Thánh nhân giải thích “chữ *Amen* này tương ứng với chữ Hípri ‘chớ gì được như vậy!’” (9).

Nhưng một khai triển nữa về ý nghĩa của chữ *Amen* trở nên rõ ràng lần đầu tiên trong Tân Ước là ở sứ điệp nổi tiếng, tức điều gọi là Bài Giảng Trên Núi. Ở đây, nó xuất hiện như điều các nhà văn phạm gọi là một tiêu từ quả quyết: “*Amēn legō hymin*: thật, ta bảo thật các ông”. Nó được dùng như thế khoảng 75 lần suốt 4 sách Tin Mừng, nhưng hoàn toàn trong các lời Chúa Giêsu nói để dẫn khởi một tuyên bố có thẩm quyền. Như một người có thẩm quyền để đưa ra những tuyên bố như thế, Chúa Giêsu quả là một tiên tri. Bất chấp cách dùng trong tiếng Anh cũng như trong tiếng Việt, chữ tiên tri ở đây không những chỉ hay thậm chí không những không chủ yếu chỉ người tiên đoán, mặc dù các lời lẽ của Chúa Giêsu có chứa đựng các tiên đoán, nhưng còn chỉ một người nói thay, một người có thẩm quyền nói nhân danh Một Người Khác. Đó là căn bản của tước hiệu trong Sách Khải Huyền, “Đấng *Amen*, nhân chứng trung thành và chân thật”; và đó cũng là lý do tại sao công thức *Amen* bắt đầu xuất hiện trong Bài Giảng Trên Núi, vốn là một văn kiện có tính đu đưa giữa truyền thống *rabbinic* và việc canh tân có tính tiên tri, ngay trong những bức tranh sớm sủa nhất về Chúa Giêsu.

Các so sánh mà các học giả Do Thái cũng như Kitô Giáo từng đưa ra giữa phương pháp giải thích từng hiện diện trong Bài Giảng Trên Núi và văn chương Do Thái Giáo thời *rabbi* đã là những tài liệu chứng minh cho sự đu đưa này. Vì chính trong Bài Giảng Trên Núi, sau các tuyên bố có tính dẫn nhập gọi là Các Môi Phúc, Chúa Giêsu được trưng dẫn đã phán rằng “Anh em đừng tưởng Thầy đến để bãi bỏ Lễ Luật hoặc các tiên tri. Thầy đến không phải là để bãi bỏ, nhưng là để kiện toàn. Vì quả thực (*Amēn*), Thầy nói cho anh em hay, trước khi trời đất qua đi, thì một chấm một phết trong Lễ Luật cũng sẽ không qua đi, cho đến khi mọi sự được hoàn thành” (Mt 5:17-18). Câu quả quyết dứt khoát về giá trị vĩnh viễn của luật Môsê như đã được ban cho Dân Israel trên Núi Sinai được tiếp nối bằng một loạt trích dẫn chuyên biệt từ Lễ Luật. Mỗi trích dẫn này được dẫn nhập bằng công thức “Anh em đã nghe Luật dạy người xưa rằng”; và mỗi câu trích dẫn như thế sau đó được tiếp nối bằng một lời nhận định mở đầu với công thức huân quyền “Còn Thầy, Thầy bảo cho anh em biết” (10). Chiều hướng của lời nhận định là tăng cường giới răn, bao gồm không những việc tuân giữ bề ngoài mà còn tinh thần bên trong và động cơ tâm hồn nữa. Tất cả các lời nhận định này đều quảng diễn lời cảnh cáo này: sự chính trực của các môn đệ Chúa Giêsu phải vượt lên trên sự chính trực của những người tuân theo các luật sĩ (Mt 5:20).

Như để củng cố vị thế đặc biệt không những là *rabbi* mà còn là *tiên tri* của Chúa Giêsu, câu kết trong Bài Giảng Trên Núi nói thế này “Khi Chúa Giêsu giảng dạy những điều ấy xong, dân chúng sững sốt về lời giảng dạy của Người, vì Người giảng dạy như một Đấng có thẩm quyền, chứ không như các kinh sư của họ. Khi Chúa Giêsu ở trên núi xuống, đám đông lũ lượt đi theo Người” (Mt 7:28-8:1). Rồi xuất hiện một số trình thuật về phép lạ. Như một nghiên cứu gần đây đã ghi nhận, trong những trình thuật này, “Thánh Máthêu đã đưa ra một điểm quan trọng khiến một lần nữa ta phải lưu ý tới chức năng của phép lạ trong truyền thống *rabbi*: dành thẩm quyền cho hoạt động của Chúa Giêsu và nhất là cách Người giải thích lễ luật” (11). Tân Ước không gán quyền làm phép lạ chỉ cho Chúa Giêsu và các môn đệ của Người mà thôi, vì Chúa Giêsu bênh vực Người chống lại lời tố cáo Người âm mưu cùng với Bengiêbun, thủ lãnh ma quỷ, bằng cách hoạnh lại “Và nếu tôi lấy quyền Bengiêbun mà trừ quỷ, thì con cái các ông lấy quyền ai mà trừ quỷ đây?” (Mt 12:27). Nhưng nó quả trưng dẫn phép lạ ra để chứng minh vị thế *rabbi-tiên tri* của Người. (Nhân khi khảo sát các tước hiệu trong tiếng Aram, ta nên lưu ý điều này: cũng có những công thức trong tiếng Aram Chúa

Giêsu dùng để thực hiện một số phép lạ: “*Ephatha*, nghĩa là ‘hãy mở ra’ để chữa một người điếc; và “*Talitha cumi*, nghĩa là “hỡi bé gái, ta truyền cho con, hãy đứng dậy”) (12).

Việc lên căn tính của Chúa Giêsu như tiên tri là một phương thế vừa để khẳng định tính liên tục của Người với các tiên tri của Israel vừa để quả quyết tính trỗi vượt họ của Người như là Đấng Tiên Tri mà việc xuất hiện đã được họ tiên báo và họ sẵn sàng nhường thẩm quyền cho. Trong Ngũ Kinh (*Đnl* 18:15-22), Thiên Chúa của Israel nói với Môsê, và qua Ông, với toàn dân, rằng Người “sẽ làm cho một tiên tri xuất hiện giữa các ngươi” mà dân phải lắng nghe. Trong bối cảnh này, đây là việc nhìn nhận thẩm quyền của Giosuê như người kế vị hợp pháp của Môsê; nhưng trong chính Tân Ước, và sau này rộng rãi hơn trong các nhà văn Kitô Giáo như Thánh Clémentê thành Alexandria khoảng năm 200, lời hứa về một đấng tiên tri sẽ đến đã được coi là chỉ về Chúa Giêsu, Đấng vốn cũng cùng tên là Giosuê (13). Người được hình dung như là đấng tiên tri nơi giáo huấn của Môsê cùng một lúc vừa được nên trọn vừa bị thay thế, như là một *rabbi* vừa thoả mãn luật Môsê vừa vượt lên trên nó. Vì, theo lời lễ Tin Mừng Gioan (*Ga* 1:17), “Lề luật được ban cho qua Môsê; ơn thánh và sự thật xuất hiện qua Chúa Giêsu Kitô”. Để mô tả sự mặc khải như thế về ơn thánh và sự thật, các phạm trù *rabbi* và *tiên tri* mà thôi không đủ. Các nghiên cứu liên quan đến các mô tả về Chúa Giêsu trong truyền thống Do Thái sau thời Tân Ước cho thấy truyền thống này có cố gắng thích ứng Người trong các phạm trù này, nhưng trong các tranh cãi với Do Thái Giáo, Kitô Giáo luôn nâng nặc cho rằng Người đã thoát ra ngoài toàn bộ hệ thống này. Và do đó, tới thời Hội Giáo xuất hiện cùng với việc họ nhận diện Người như một tiên tri lớn, lớn hơn Môsê nhiều nhưng vẫn chỉ là một tiên tri làm tiền hô cho Mohammad, một điều, đối với các nhà hộ giáo Kitô Giáo bài Hồi Giáo như Thánh Gioan thành Đamát thuộc thế kỷ thứ 8, là điều không thỏa đáng và do đó, không chính xác (14). Thành thử, ý nghĩa tiềm tàng của khuôn mạo Chúa Giêsu như cơ sở gặp gỡ giữa người Do Thái Giáo và Kitô Giáo, và giữa người Kitô Giáo và Hồi Giáo, chưa bao giờ được thể hiện.

Vì cả *rabbi* lẫn *tiên tri* đều đã nhường chỗ cho hai phạm trù khác, mỗi phạm trù cũng được phát biểu bằng chữ Aram và sau đó được dịch sang chữ Hy Lạp : *Messias*, hình thức Aram của “*Messiah*”, được dịch sang tiếng Hy Lạp là *ho Christos*, “Đấng Kitô” tức Đấng Được Xức Dầu (15); và *Marana*, “Chúa chúng tôi”, trong công thức phụng vụ *Maranatha*, “Lạy Chúa, xin hãy đến!”, dịch sang tiếng Hy Lạp *ho Kyrios* và được Thánh Phaolô cũng như mọi kinh nguyện phụng vụ thời sơ khai trích dẫn (16). Tương lai thuộc về các tước hiệu “Kitô” và “Chúa” như tên riêng dành cho Chúa Giêsu và thuộc về việc nhận diện Người là Con Thiên Chúa và là Ngôi Thứ Hai của Thiên Chúa Ba Ngôi. Không phải chỉ nhân danh một bậc thầy vĩ đại, ngay cả bậc thầy vĩ đại nhất mọi thời, mà Justinian đã cho xây đền thờ *Hagia Sophia* ở Constantinople và Johann Sebastian Mozart sáng tác *Thánh Lễ Misa B-Thứ*. Không hề có nhà thờ chánh tòa nào được xây để tôn kính Socrates. Nhưng trong diễn trình tự thiết lập mình, các tước hiệu Kitô và Chúa, ngay cả *rabbi* và *tiên tri* thường mất đi phần lớn nội dung Semitic của chúng. Đối với các môn đệ của Chúa Kitô ở thế kỷ thứ nhất, ý niệm Chúa Giêsu như một *rabbi* là điều tự nó hiển nhiên, đối với Kitô hữu thế kỷ thứ hai, nó có thể gây bối rối, đối với Kitô hữu thế kỷ thứ ba và sau đó, nó trở thành tối tăm.

Những khởi đầu của các biến đổi trên, điều Dix gọi là việc “phi Do Thái Giáo của Kitô Giáo” (17), đã hiển thị ngay ở trong Tân Ước rồi. Vì, với quyết định của Thánh Phaolô “hướng về dân ngoại” (*Cv* 13:46) sau khi đã khởi sự rao giảng tại các hội đường của thế giới Địa Trung

Hải, và sau đó, với việc cướp phá Giêrusalem của binh lính Rôma dưới quyền Titus và việc phá hủy đền thờ năm 70 CN, phong trào Kitô ngày càng trở nên ngoại đạo hơn là Do Thái Giáo nơi các thành viên và trong cái nhìn của nó. Trong khung cảnh này, như ta sẽ có nhiều dịp để lưu ý trong chương này và các chương sau, các yếu tố Do Thái trong đời sống Chúa Giêsu ngày càng trở nên có vấn đề và cần được giải thích cho các độc giả dân ngoại của các sách Tin Mừng. Người soạn Tin Mừng Gioan, chẳng hạn, thấy mình buộc phải giải thích cho việc chum nước được Chúa Giêsu biến thành rượu trong tiệc cưới Cana bằng cách nói rằng chúng có ý được dùng “theo nghi thức thanh tẩy của người Do Thái Giáo” (Ga 2:6), điều mà bất cứ độc giả Do Thái Giáo nào cũng giả thiết phải biết khỏi cần giải thích. Và sách Tông Đồ Công Vụ có thể được đọc như một loại “câu chuyện của hai thành phố”: chương đầu tiên, với Chúa Giêsu và các môn đệ sau khi Người phục sinh, có hậu cảnh là Giêrusalem, vì “Người ra lệnh cho các ông không được rời Giêrusalem”, nhưng chương cuối cùng, và do đó, cả cuốn sách như một toàn bộ, lên đến cao điểm của nó với cuộc du hành sau cùng của tông đồ Phaolô, bằng một câu đơn giản nhưng làm tăng áp huyết: “Và như thế, chúng tôi tới Rôma”.

Thánh tông đồ Phaolô thường xuất hiện trong tư duy Kitô Giáo như một người chịu trách nhiệm chính cho việc phi Do Thái Giáo của tin mừng, thậm chí của cả việc chuyển hóa con người của Chúa Giêsu từ một *rabbi* theo nghĩa Do Thái Giáo qua một hữu thể thần linh theo nghĩa Hy Lạp. Một giải thích như thế của Thánh Phaolô trở nên gần như qui điển trong một số trường phái phê bình Kinh Thánh ở thế kỷ 19, nhất là trường phái của Ferdinand Christian Baur, người coi cuộc tranh cãi giữa Thánh Phaolô và Thánh Phêrô như là một tranh chấp giữa phe Phêrô, với việc họ dùng Do Thái Giáo làm méo mó tin mừng biến nó thành một thứ lề luật mới, và phe Phaolô, với viễn kiến phổ quát về tin mừng như một sứ điệp về Chúa Giêsu gửi toàn thể nhân loại (18). Dĩ nhiên, việc mô tả như thế về cuộc chống đối giữa Thánh Phêrô và Thánh Phaolô và giữa lề luật và tin mừng thường rất hay được phát biểu bằng ngôn ngữ chống đối giữa Đạo Công Giáo Rôma (vốn phát xuất từ việc kế nhiệm Thánh Phêrô như vị giáo hoàng đầu tiên) và phe Thệ Phản (phát sinh từ việc Luther giải thích các thư của Thánh Phaolô). Trong số các thư này, thư được Luther thích hơn cả là Thư Gửi Tín Hữu Rôma; thư này đã trở thành hiến chương cho việc cho là tuyên bố độc lập khỏi Do Thái Giáo.

Tuy nhiên, kể từ đó, các học giả không những đặt bức chân dung của Chúa Giêsu trở lại khung cảnh Do Thái Giáo thế kỷ thứ nhất; mà họ còn tái khám phá ra tính Do Thái Giáo của Tân Ước nữa, và nhất là của Thánh Tông Đồ Phaolô, và đặc biệt là Thư của ngài gửi tín hữu Rôma. Theo lời Krister Stendahl, họ kết luận rằng “trong lá thư này, tập chú của Thánh Phaolô thực sự là mối liên hệ giữa người Do Thái và Dân Ngoại, chứ không phải ý niệm công chính hóa hay tiền định và chắc chắn không phải các chủ đề khác tuy thích đáng nhưng trừu tượng”. Đàng khác, đối với cách đọc lá thư kiểu này, “cao điểm của thư Rôma thực sự là các chương 9-11, nghĩa là, các suy nghĩ của ngài về mối liên hệ giữa giáo hội và hội đường, giữa giáo hội và dân Do Thái, chứ không phải giữa ‘Kitô Giáo’ và ‘Do Thái Giáo’, giữa các thái độ tin mừng ngược với các thái độ lề luật” (19). Các chương 9-11 trong thư Rôma là mô tả của Thánh Phaolô về cuộc chiến đấu của ngài đối với mối liên hệ giữa giáo hội và hội đường, kết luận với lời tiên đoán và lời hứa hẹn: “Toàn thể Ít-ra-en sẽ được cứu độ”, ta nên lưu ý cẩn thận, không phải trở lại Kitô Giáo, mà là được cứu độ, vì, như lời của chính Thánh Phaolô, “theo ơn tuyển chọn, họ là những người được yêu thương, và đó là nhờ các tổ phụ. Quả thế, khi Thiên Chúa đã ban ơn và kêu gọi, thì Người không hề đổi ý” (Rm 11:26-29).

Stendahl vốn nhận định rằng “Điều gây ấn tượng khiến ta lưu ý là: Thánh Phaolô viết trọn phần này của thư Rôma (10:18-11:36) mà không dùng tới tên Chúa Giêsu Kitô”. Thế nhưng nếu ta chấp nhận lối đọc tư tưởng của Thánh Phaolô này trong thư Rôma, thì việc ngài nhiều lần nhắc tới tên Chúa Giêsu Kitô ở những phần còn lại của Thư có một tầm quan trọng đặc biệt: từ “Chúa Giêsu Kitô, Chúa chúng ta, về phương diện xác thịt, phát sinh từ dòng dõi Đavít” ở chương đầu tới “lời rao giảng của Chúa Giêsu Kitô, nay được mạc khải và nhờ các trước tác tiên tri nay được tỏ lộ cho muôn nước cùng biết” ở câu cuối cùng của chương cuối cùng. Chúa Giêsu Kitô của Thư Rôma, như chính Thánh Phaolô nói ở một chỗ khác, “thuộc dân tộc Israel..., một người Do Thái sinh bởi người Do Thái” (Pl 3:5). Chính vấn đề phổ quát tính, vốn được coi như đặc điểm phân biệt giữa sứ điệp của Thánh Phaolô và tính đặc thù Do Thái, đối với Thánh Phaolô là điều làm cho việc Chúa Giêsu là người Do Thái trở nên cần thiết. Vì chỉ nhờ tính Do Thái của Chúa Giêsu mà giao ước của Thiên Chúa với Israel, vốn là hồng phúc nhưng không của Thiên Chúa và là lời kêu gọi bắt phản hồi của Người, đã trở thành giao ước có thể với tới được bởi mọi con người trên thế giới kể cả dân ngoại, những người “đã được tháp vào đó, và cùng được hưởng sự sống dồi dào từ rễ cây ô-liu chính”, là dân Israel (Rm 11:17).

Trong các thế kỷ sau đó, điều càng ngày càng trở nên cần thiết là phải trở lại với chủ đề trên, cho dù nhiều hình thức mô tả khác về Chúa Giêsu đã được khai triển, có nghĩa đối với các thế kỷ này hơn là bức tranh coi Người như một *rabbi*. Nhưng không một ai từng xem xét chủ đề Chúa Giêsu như một *rabbi* mà làm ngor được lịch sử sau đó của mối liên hệ giữa hội đường và giáo hội, giữa dân Chúa Giêsu vốn thuộc về và dân thuộc về Chúa Giêsu. Điều quan trọng khi xem xét lịch sử này là ghi nhớ lời nhắc nhở gần đây rằng “chúng ta không được phép phê phán quá khứ xa xôi bằng tri thức các biến cố của những thời mới gần đây của chúng ta” (20). Tuy thế, các liên hệ tôn giáo, tinh thần và chính trị giữa Kitô hữu và người Do Thái không diễn tiến như một đường kẻ đỏ dọc suốt lịch sử văn hóa. Ngay cả khi ta lưu ý, không vội vàng phê phán mọi người vì cuối cùng một Quan Án khác sẽ làm việc này và sẽ phê phán tất cả chúng ta nữa, chúng ta, những người sống trong thế kỷ 20, quả có trách nhiệm độc đáo phải ý thức được đường kẻ đỏ này, nhất là khi chúng ta nghiên cứu lịch sử các hình ảnh của Chúa Giêsu qua các thế kỷ.

Một trong các hình ảnh như thế phát xuất từ thế kỷ 20, bức Đóng Đinh Trắng của Marc Chagall, đã nói lên điểm trên một cách mạnh mẽ. Nhân vật bị đóng đinh trong bức tranh của Chagall không mang chiếc khổ không có nét gì đặc biệt, mà là chiếc *tallith* (khăn có tua) của một *rabbi* đạo hạnh. Lời tiên tri của Người “Người ta sẽ loại các con ra khỏi các hội đường; quả thế, giờ đang điểm khi bất cứ ai sát hại các con đều nghĩ họ đang phục vụ Thiên Chúa” (Ga 16:2) được coi như đang được nên trọn, một cách cực kỳ nghịch lý, khi một ai đó tự cho là môn đệ của Người nhưng lại coi việc bách hại người Do Thái như một việc phục vụ Thiên Chúa. Và nhân vật chính quả thuộc dân tộc Israel, nhưng Người cũng thuộc Giáo Hội và toàn thể thế giới, chính vì Người thuộc dân tộc Israel.

Vì vấn đề này hỏi thì dễ hơn trả lời, và trước nhất, tránh né nó dễ hơn là hỏi nó. Nhưng chúng ta phải hỏi nó: liệu có chẳng một thứ bài Do Thái đến thế, liệu có chẳng nhiều cuộc sát hại Do Thái đến thế, liệu có chẳng một Auschwitz, nếu mọi Giáo Hội Kitô Giáo và mọi gia đình Kitô hữu tập chú lòng sùng kính của mình vào các ảnh tượng của Đức Maria không như Mẹ

Thiên Chúa và Nữ Vương Thiên Đàng nhưng như một thiếu phụ Do Thái, một tên Miriam, và vào các ảnh tượng Chúa Kitô không chỉ như một *Pantocrator* mà còn như *Rabbi Jeshua bar-Joseph*, Rabbi Giêsu Nadarét, Con Vua Đavít, trong ngữ cảnh lịch sử của một Israel đau khổ và của một nhân loại đau khổ?

Ghi chú

- (1) Muốn xem một bài điểm sách ngắn nhưng hữu ích về vấn đề này, xin xem Matthew Black, “The recovery of the Language of Jesus”, trong *New Testament Studies* 3 (1956-1957) 305-313; cả cuốn chuyên đề của ông, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 3d ed. (Oxford: Clarendon Press, 1967)
- (2) Cv 6:1; 9:29
- (3) Mc 15:34; phiên bản trong Mt 27:46 hơi khác một chút, và các dị bản của các lần chuyển tự (transliterations) ở cả hai đoạn còn khác hơn nữa.
- (4) Một cách chung, xem Eric M. Meyers and James F. Strange, *Archeology, the Rabbis, and Early Christianity* (Nashville: Abingdon Press, 1981)
- (5) Các ngoại lệ xảy ra ở Mt 23:7-8 và ở Ga 3:26
- (6) Rudolf Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition*, bản dịch của John Marsh (New York: Harper and Row, 1963) tr.125-126
- (7) Mt 22: 23-33; Mt 22:15-22; Mc 10:17-22; Mt 18:1-6
- (8) Chẳng hạn xem William Oscar Emil Oesterley, *The Gospel Parables in the Light of Their Jewish Background* (New York: Macmillan, 1936)
- (9) Thánh Justin Tử đạo, *First Apology* 65.4
- (10) Mt 5:21-48
- (11) Howard Clark Kee, *Miracle in the Early Christian World: A Study in Sociohistorical Method* (New Haven: Yale University Press, 1983) tr. 188
- (12) Mc 7:34; 5:41
- (13) Cv 3:22-23; 7:37; Thánh Clement of Alexandria, *The Tutor* 1.7
- (14) Pelikan, *Christian Tradition* 2:209-210, 238-240
- (15) Ga 1:41; 4:25
- (16) 1Cr 16:22; *Didache* 10.6
- (17) Greogory Dix, *Jew and Greek. A Study in the Primitive Church* (New York: Harper and Brothers, 1953) tr. 109
- (18) Xem Peter C. Hodgson, *The Formation of Historical Theology* (New York: Harper and Row, 1966)
- (19) Krister Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles* (Philadelphia: Fortress Press, 1976), tr.4
- (20) Robert L. Wilken, *John Chrysostom and the Jews* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1983) tr.162

Chương Hai: Khúc quanh lịch sử

Khi thời gian đến hồi viên mãn, Thiên Chúa sai Con của Người đi, sinh bởi người đàn bà, sinh dưới lề luật.

Các người cùng thời của Chúa Giêsu biết Người là một *rabbi*, nhưng là một *rabbi* có thừa tác vụ và giáo huấn lấy “Tin mừng của Thiên Chúa ‘Thời kỳ đã mãn, và nước Thiên Chúa đang ở trong tầm tay; hãy thống hối và tin vào tin mừng’” (Mc 1:14-15) làm nội dung chính. Nhiều người trong số các môn đệ tiên khởi của Người thấy việc mô tả Người như một tiên tri là điều không thể tránh được, nhưng suy nghĩ thêm dẫn họ đến chỗ chuyên biệt hóa điều khác biệt trong sứ mệnh tiên tri của Người: “Thuở xưa, nhiều lần nhiều cách, Thiên Chúa đã phán dạy cha ông chúng ta qua các ngôn sứ; nhưng vào thời sau hết này, Thiên Chúa đã phán dạy chúng ta qua Thánh Tử. Thiên Chúa đã nhờ Người mà dựng nên vũ trụ, đã đặt Người làm Đấng thừa hưởng muôn vật muôn loài. Người là phản ảnh vẻ huy hoàng, là hình ảnh trung thực của bản thể Thiên Chúa. Người là Đấng dùng lời quyền năng của mình mà duy trì vạn vật” (Dt 1:1-3).

“Thời kỳ đã mãn... vào thời sau hết này”: Điều hiển nhiên từ những phát biểu như thế của các thể hệ tín hữu Kitô tiên khởi, khi họ thi hành trách vụ đi tìm một ngôn ngữ không bị suy sụp dưới sức nặng của điều họ tin có ý nghĩa về việc Chúa Giêsu xuất hiện, họ đã thấy họ cần phải sáng chế ra một thứ văn phạm về lịch sử. Các phạm trù vũ trụ và không gian, chứ không phải chỉ là các phạm trù lịch sử và thời gian, đã được khẩn trương đưa vào để phục vụ trách vụ này; và trước khi trách vụ này được hoàn tất, các môn đệ của Chúa Kitô đã khéo lo liệu biến hình các hệ thống siêu hình mà họ đã thừa hưởng từ triết học Hy Lạp. “Nhưng”, như Charles Norris Cochrane, một trong các phân tích gia khiêu khích và sâu sắc nhất của diễn trình này, từng nhận định, “sự phân rẽ giữa Kitô Giáo và chủ nghĩa Cổ Điển không ở phương diện nào rõ ràng và được nhấn mạnh bằng về phương diện lịch sử”. Ông kết luận “Quả thực, theo một nghĩa hết sức thực chất, nó đánh dấu đỉnh điểm của vấn đề giữa hai bên” (1). Nó cũng đánh dấu đỉnh điểm của vấn đề giữa giáo hội và hội đường. Tự gọi mình là Israel mới và Israel đích thực, Giáo Hội đã nhận làm của riêng sơ đồ ý nghĩa lịch sử vốn được nêu lên trong lúc giải thích việc cứu chuộc Israel do cuộc xuất hành ra khỏi Ai Cập hoàn tất, và thích ứng sơ đồ này vào việc cứu chuộc nhân loại do sự phục sinh của Chúa Giêsu từ cõi chết hoàn tất.

Như thế, giống mọi bức tranh khác trong lịch sử các mô tả về Chúa Giêsu, bức tranh này cũng phát xuất từ truyền thống Do Thái. Trong một ngôn ngữ khiến ta nhớ đến Edêkien, Đanien, và các trước tác Khải Huyền sau này của Do Thái Giáo, một trong các môn đệ tiên khởi của Người, người từng nghe Người tự gọi Người là “đầu hết và cuối hết”, nghĩa là, Chúa của lịch sử, đã tuyên bố:

“Tôi quay lại để xem tiếng ai nói với tôi. Khi quay lại, tôi thấy bảy cây đèn vàng. Ở giữa các cây đèn, có ai giống như Con Người mình mặc áo chùng và ngang ngực có thắt đai bằng vàng. Đầu Người tóc trắng như len trắng, như tuyết; mắt Người như ngọn lửa hồng; chân Người giống như đồng đỏ được tôi luyện trong lò; và tiếng Người như tiếng nước lũ. Tay hữu Người cầm bảy ngôi sao và từ miệng Người phóng ra một thanh gươm hai lưỡi sắc bén. Mặt

Người toả sáng như mặt trời chói lọi” (Kh 1: 12-16).

Ngoại trừ một số chi tiết (như giấy thay vì ‘chân giống như đồng đỏ được tôi luyện’) bức tranh khắc gỗ *Vision of Seven Candlesticks* (Thị Kiến Bảy Cây Đèn Nến) của Albrecht Durer (thế kỷ 15), với “ý nghĩa siêu thực kỳ diệu”, trong đó, “tính ba chiều của không gian được nhấn mạnh và bác bỏ cùng một lúc” (2) trông gần như thể được dùng làm căn bản cho các lời lẽ trên của Sách Khải Huyền, hơn là ngược lại. Khuôn mặt uy nghi trong tranh khắc gỗ của Durer quả thực là Chúa của lịch sử, chủ quyền trên trời và dưới đất, vĩnh hằng và thời gian, và là cả “Alpha lẫn Ômêga, khởi thủy và cánh chung” (3).

Căn cứ vào các nguồn Do Thái đương thời, ta biết rằng việc công bố của chính Chúa Giêsu về nước Thiên Chúa, cũng như các công bố như thế của các môn đệ về Người, vang dội, bằng những âm sắc khải huyền Do Thái, nổi mong chờ tha thiết được thấy cuộc chiến thắng của Thiên Chúa trên các kẻ thù của Israel, từng được hứa hẹn đã lâu và bị trì hoãn quá thường, nay đang lộ dạng. Thế hệ được Chúa Giêsu, và trước Người, Gioan Tẩy Giả, ngỏ lời công bố ấy, là thế hệ đang nhón gót “trông chờ” (Lc 3:15). Sách Công Vụ mô tả các môn đệ của Chúa Giêsu, cả sau các biến cố Thứ Sáu Tuần Thánh và Ngày Phục Sinh, vẫn hỏi Người ngay lúc Người sắp sửa lánh mặt hữu hình khỏi họ, “lạy Chúa, có phải nay là lúc Chúa phục hồi vương quốc Israel không?”. Người trả lời: “không phải là việc các con được biết thì giờ và mùa tháng mà Chúa Cha đã ấn định bằng thẩm quyền riêng của Người” (Cv 1:6-7).

Tuy nhiên, tránh né vấn đề sâu sắc nhất liên quan đến nỗi mong chờ Do Thái Giáo và Kitô Giáo tiên khởi đối với việc xuất hiện Nước Thiên Chúa bằng cách ngưng lại ở đó là điều quá dễ dàng. Vì đặc biệt trong thế kỷ 20, nền bác học Tân Ước buộc người ta phải xem xét vị thế mà nỗi mong chờ khải huyền kia vốn nắm được không những đối với các thánh giả của Chúa Giêsu mà còn cả ở trong sứ điệp của chính Chúa Giêsu nữa (4). Nhiều lần trong sứ điệp của Chúa Giêsu, lời kêu gọi thống hối và lời mời gọi thay đổi đạo đức đã lấy lời hứa hẹn *Parousia* làm cơ sở: tức việc xuất hiện của Con Người trong đám mây vinh quang nay mai sẽ kết thúc lịch sử con người và sẽ đem tới một trật tự mới của nước Thiên Chúa. Một cách chuyên biệt, các giáo huấn luân lý của Bài Giảng Trên Núi, như lệnh truyền phải chia má bên kia, ngoại trừ đối với Tolstoy, thường bị xem là một bộ luật đạo đức hoàn toàn không thực tiễn đối với cuộc sống đời thực, đã xuất hiện như một công bố những gì các môn đệ của Người phải làm trong thời gian chờ đợi ngắn ngủi xen kẽ giữa thừa tác vụ trần gian của Người và ngày tận cùng lịch sử. Theo tin mừng Mátthêu, Chúa Giêsu nói với các môn đệ của Người rằng “Các con sẽ không đi hết các thị trấn của Israel trước khi Con Người đến”; và cả ba Tin Mừng nhất lãm đều trích lời Người nói lúc gần kết thúc thừa tác vụ của Người rằng “Thật, Thầy bảo thật với các con, thế hệ này sẽ không qua đi cho đến khi mọi điều này xảy ra. Trời và đất sẽ qua đi, nhưng lời Thầy sẽ không qua đi” (5).

Nhưng thế hệ đó đã không sống để thấy tất cả những điều đó: Con Người không xuất hiện, và trời và đất không qua đi. Người ta còn dám cho rằng “trọn lịch sử ‘Kitô Giáo’ cho tới tận nay, nghĩa là, lịch sử thực sự bên trong của nó, đặt căn bản trên việc triển hạn cuộc *Parousia* này, của việc chưa diễn ra cuộc *Parousia* này, một cuộc bãi bỏ cánh chung” (6). Sự thất vọng trước niềm hy vọng khải huyền về cuộc Tái Lâm này có nghĩa gì đối với lời hứa “lời Thầy sẽ không qua đi”? Con người Chúa Giêsu làm thế nào có thể và đã duy trì ra sao thế giá của Người khi giá trị của con người đó xem ra tùy thuộc ở lời tuyên bố về sự cáo chung sắp đến

của lịch sử? Các học giả thế kỷ 20 đã tìm cách nhận diện cuộc khủng hoảng do sự thất vọng này đem tới như là chấn thương lớn của các thế kỷ đầu của Kitô Giáo và là nguồn làm xuất hiện giáo hội định chế và tín điều về con người Chúa Giêsu. Tuy nhiên, một cách khá ngạc nhiên, giả thuyết chấn thương gây ra do việc “triển hạn cuộc Tái Lâm” tìm được rất ít cùng cố nơi các nguồn thuộc thế kỷ thứ hai và thứ ba. Thay vào đó, các nguồn này cho thấy một sự kết hợp giữa một niềm hoài mong khai huyền mạnh mẽ rằng lịch sử sẽ kết thúc và việc sẵn lòng sống với viễn ảnh một lịch sử nhân bản vẫn tiếp tục, cả hai điều này đều tìm được biểu thức trong việc nhấn mạnh đến tính trung tâm của Chúa Giêsu.

Tư tưởng gia Bắc Phi Tertulianô, nhà văn Kitô hữu đầu tiên sử dụng tiếng Latinh, có thể là một minh họa cho sự kết hợp trên về cuối thế kỷ thứ hai (7). Cảnh cáo các đồng tín hữu của mình chống lại việc tham dự các buổi trình diễn hạ cấp của xã hội Rôma, Tertulianô thúc giục họ chờ đợi quang cảnh lớn lao hơn của những ngày vĩ đại đang đến, khi Chúa Kitô vinh hiển tái lâm trong một đoàn diễn hành chiến thắng giống như một người đại thắng Rôma và sẽ dẫn phía sau làm tù nhân của Người đủ các quân vương tổng trấn từng bách hại dân của Người, đủ các triết gia và thi sĩ từng chế nhạo sứ điệp của Người, đủ các tài tử và “các yếu nhân của tội lỗi” vốn nhạo cười các giới răn của Người. Và do đó, ông viết ở chỗ khác, “chúng ta không bao giờ tiến bước mà không được vũ trang... Với lời cầu nguyện, ta hãy chờ tiếng kèn của thiên thần” (8). Thế nhưng cũng một Tertulianô này, khi trả lời việc hoàng đế Rôma kết án ông tội phản nghịch, đã tuyên bố “chúng tôi cũng cầu nguyện cho các hoàng đế, cho các cộng sự viên của họ và mọi nhà cầm quyền, cho phúc lợi toàn thể giới, cho sự thắng lợi của hòa bình, cho việc trì hoãn ngày chung thẩm” (9). Những tuyên bố như thế về các hoàng đế Rôma, về một phương diện nào đó, quả là một chuẩn bị cho việc xuất hiện, vào thế kỷ thứ tư, của ý niệm hoàng đế Rôma theo Kitô Giáo, trị vì nhân danh Chúa Kitô và nhờ quyền năng của Người; nhưng trong ngữ cảnh lúc này, ta nên chú ý tới lời quả quyết: các Kitô hữu vốn cầu xin cho việc triển hạn cuộc tái lâm của Chúa Kitô.

Vì lời quả quyết trên của Tertulianô đại diện cho một cái hiểu mới mẻ về ý nghĩa của lịch sử, một cái hiểu theo đó Chúa Giêsu không phải chỉ là người kết thúc lịch sử bằng việc tái lâm trong tương lai, như thứ khai huyền ngây thơ và chiều tự vốn nghĩ, nhưng còn là Khúc Quay Lịch Sử, một lịch sử, dù vẫn còn tiếp diễn, đã được biến đổi và đảo ngược bởi lần đến đầu tiên của Người trong dĩ vãng. Tertulianô cũng được tưởng nhớ như một nhân vật chính trong lịch sử khai triển các tín điều Thiên Chúa Ba Ngôi và ngôi vị Chúa Kitô, dự ứng trong các công thức thần học của mình phần lớn các thành quả sau cùng của các cuộc tranh luận của hai thế kỷ 3 và 4. Tuy nhiên, trong các thế kỷ này, không phải chỉ có ý nghĩa thần học và tín điều của Chúa Giêsu như Con Thiên Chúa đã được đúc kết khi minh giải về tín điều Thiên Chúa Ba Ngôi mà thôi, mà cả ý nghĩa văn hóa của Chúa Giêsu như chiếc bản lề của lịch sử và do đó như căn bản cho cả việc giải thích mới về diễn trình lịch sử lẫn thuật chép sử mới.

Việc giải thích mới mẻ diễn trình lịch sử đã bắt đầu với lịch Israel, mà mục tiêu chính nay được coi là cuộc đời, cái chết và sự phục sinh của Chúa Giêsu. Điều này trở thành hiển nhiên trong việc giải thích, và thao túng, truyền thống tiên tri của Thánh Kinh Do Thái. Khi mô tả cuộc xuất hành của con cái Israel khỏi cảnh nô lệ, tiên tri Hôsê, nhân danh Thiên Chúa, đã nói rằng “Khi Israel là một đứa bé, Ta thương nó, và từ Ai Cập, Ta gọi con Ta” (Hs 11:1); nhưng trong tay tin mừng gia Kitô Giáo, những lời này trở thành lời tiên đoán việc Thánh Gia trốn qua Ai Cập để tránh âm mưu sát hại của Vua Hêrôt (Mt 2:15). Các thánh vịnh được gọi

là thánh vịnh tôn phong nhận diện Thiên Chúa như vua đích thực của Israel, dù Israel có các vua trần gian như Đavít, và thánh vịnh 96 công bố “Chúa thống trị!”; nhưng các triết gia và thi sĩ Kitô Giáo thêm vào bản văn một ám chỉ minh nhiên tới thập giá Chúa Kitô, và câu đó trở thành “Chúa thống trị từ cây gỗ”, những chữ mà sau đó, họ kết án người Do Thái đã xóa bỏ (10). Các Kitô hữu lục lợi Thánh Kinh Do Thái tìm các lời ám chỉ về Chúa Kitô, thu thập chúng thành nhiều tuyển tập và chú giải (11). Các tiên tri của Israel đã tìm được mục tiêu và cùng đích của họ nơi Chúa Giêsu.

Điều trên cũng xảy ra với vương quốc Israel, được các Kitô hữu coi như nay đã trở thành vương quốc chân chính của Thiên Chúa, mà Đấng Kitô chịu đóng đinh thống trị “từ cây gỗ”. Israel đã bị thay đổi thành một vương quốc dưới sự thống trị của Vua Saun; nhưng “khi ông bị bác bỏ và nằm xoài ngoài mặt trận, dòng dõi ông cũng bị bác bỏ để không vị vua nào phát xuất từ dòng dõi này, thì Đavít kế ngôi vương quốc, mà con trai được chủ yếu gọi là Kitô”. Vua Đavít, người “đã trở thành một loại khởi điểm và khởi đầu cho tuổi trẻ của dân Thiên Chúa” đã thiết lập Giêrusalem làm thủ đô của vương quốc; thế nhưng, ngay trong tư cách vua của “Giêrusalem trần thế” ấy, ông vẫn là “con của Giêrusalem thiên giới”. Ông nhận được lời hứa: “hậu duệ ông sẽ cai trị Giêrusalem mãi mãi” (12). Nhưng Đavít trong tư cách vua đã nhìn quá chính ông và vương quốc của ông tới vương quyền của Chúa Giêsu Kitô, nên đã tuyên bố trong Thánh Vịnh 45 mà, theo cách giải thích lịch sử của Kitô Giáo, như ngỏ cùng Chúa Kitô vua rằng “Ngôi báu Ngài, lạy Thiên Chúa, sẽ trường tồn vạn kỷ. Vương trượng Ngài, vương trượng công minh; Ngài ra điều chính trực, ghét điều gian ác. Chính vì vậy, Thiên Chúa là Thiên Chúa của Ngài đã xức dầu cho Ngài [Bản Bảy Mươi bằng tiếng Hy Lạp: *echrisein se* = tấn phong Ngài là Đấng Kitô] vượt trời các đồng liêu bằng dầu thơm hoan lạc” (Tv 45: 6-7) (*).

Như thế, Đavít gọi Người là Thiên Chúa ngay ở dòng đầu, và sau đó, đã xưng hô với Người như cả vua lẫn Đấng Kitô, vị vua chân chính được xức dầu để “trỗi vượt hơn, và khác biệt với, những vị ngày xưa vốn được xức dầu một cách tượng trưng” (13). Một cuộc duyệt lại toàn bộ lịch sử của các vương quốc Giuđa và Israel bị phân chia dựa trên điều “ơn quan phòng của Thiên Chúa hoặc ra lệnh hoặc cho phép” cho thấy dù các vị vua bắt đầu với Rehoboam, con Salômôn, “qua các lời nói và hành động khó hiểu của họ đã không tiên báo điều có thể thuộc về Chúa Kitô và giáo hội”, tuy thế họ vẫn chỉ về Đấng Kitô. Khi các vương quốc chia rẽ sau cùng được thống nhất dưới quyền một ông hoàng ở Giêrusalem, thì điều này có mục đích dự ứng về Chúa Kitô như vị vua duy nhất; thế nhưng vương quốc của họ không còn thẩm quyền hay chủ quyền gì nữa, vì “Chúa Kitô coi họ chỉ như các chư hầu của người Rôma” (14).

Lịch sử các thay đổi và các hình thức tiếp nối nhau của chức tư tế ở Israel, theo luận điểm Kitô Giáo, cũng chỉ có nghĩa khi được nhìn theo viễn tượng lấy Chúa Giêsu làm khúc quanh của nó. Chức tư tế nhà Lêvi của Aaron chỉ có tính tạm thời, không hơn không kém là một chiếc bóng mà bản chất thực, cuối cùng, nay đã xuất hiện dưới vị tư tế đích thực là Chúa Giêsu Kitô; vì “Người hằng sống muôn đời, nên phẩm vị tư tế của Người tồn tại mãi mãi” (Dt 7:24). Lời đe dọa và lời tiên tri ngỏ với Eli thượng tế (*ISm* 2:27-36) “Ta sẽ làm chỗi dậy cho Ta một tư tế trung thành: nó sẽ làm theo như lòng Ta muốn, như hồn Ta mong” đã không nên trọn trong chức tư tế và các tư tế của Israel, tất cả đều có tính tạm thời, nhưng đã xuất hiện qua Chúa Giêsu Kitô” như thầy cả thượng phẩm (15). Mặc dù trong Tân Ước, hạn từ tư tế

chưa bao giờ được nói đến một cách minh nhiên để chỉ các thừa tác viên của giáo hội Kitô Giáo, cả với các tông đồ của Chúa Giêsu trong thừa tác vụ của họ cũng thế, mà chỉ chỉ về Chúa Giêsu như một tư tế hoặc các tư tế của Cựu Ước hay mọi tín hữu đều là tư tế, nhưng chẳng bao lâu sau đó, giáo hội đã dùng hạn từ này cho hàng giáo sĩ thụ phong của mình (16). Lịch sử chức tư tế, do đó, được coi như bắt đầu với hình bóng xa xôi của Menkixêđê, người từng dâng lễ vật “bánh cùng rượu”, và sau đó, nhận được hình thức dứt khoát nơi Aaron, anh trai của Môsê; nhưng tất cả đều dẫn tới Chúa Giêsu Kitô và từ Người, dẫn tới chức linh mục của giáo hội Tân Ước và lễ hy sinh của Thánh Lễ (17).

Như thế, toàn bộ lịch sử Israel đã đạt tới khúc quanh của nó nơi Chúa Giêsu như tiên tri, tư tế và vua (18). Theo cùng cách này, Người được nhận diện như khúc quanh trong toàn bộ lịch sử của mọi quốc gia trên thế giới khi lịch sử ấy được tóm gọn trong lịch sử “chúa tể các quốc gia” là đế quốc La Mã. Mặc dù điều này trên thực tế là chủ đề quán xuyên (leitmotif) trong các thế kỷ thứ 3, thứ 4 và thứ 5, nhưng công trình đồ sộ và gây ảnh hưởng hơn cả của việc nhận diện ấy là điều mà chính tác giả cuốn sách, trong phần nói đầu, nói là “nhiệm vụ vĩ đại và gay go”, đó là cuốn “Kinh Thành Thiên Chúa” (19). Đối với nhiệm vụ định vị Chúa Giêsu trong lịch sử thế giới cũng như đối với nhiệm vụ giải thích con người và giáo huấn của Chúa Giêsu cho Dân Ngoại, Tân Ước, vì là sách chủ yếu viết bởi các Kitô hữu gốc Do Thái, nên đã cung cấp ít hướng dẫn minh nhiên hơn là việc nó định vị Người trong lịch sử Israel. Nhưng quả nó có nói Người chỉ đến khi thời gian viên mãn (20).

Phỏng theo ngôn ngữ Phaolô trên, một nhà văn Kitô giáo tiên khởi, trong một cố gắng giải thích tại sao Thiên Chúa đã chờ đợi lâu đến thế, đã chia lịch sử thế giới thành hai “thời” hay “thời đại” dựa trên “khuôn mẫu” vừa được khám phá vừa được thiết lập nơi Chúa Giêsu (21). Các người khác, cũng thế, đã cố gắng thiết lập một nối kết nào đó giữa việc Chúa Giêsu xuất hiện và lịch sử Rôma, sớm khởi đầu với các chương đầu tiên của Tin Mừng Luca với các ngôn từ nói về “sắc lệnh từ Xêda Augustô truyền ra khắp thế giới phải đăng ký” và về “năm thứ 15 thời trị vì của Xêda Tibêriô” (22). Nhưng chất xúc tác đối với việc khảo sát tương tận mỗi nối kết này là lời tố cáo cho rằng việc thay thế các thần của Rôma bằng Chúa Kitô đã giáng sự nổi giận và trừng phạt của các thần xuống thành phố và khiến cho Rôma phải sụp đổ. Vì, như Thánh Augustinô chủ trương, “không những trước khi Chúa Kitô bắt đầu giảng dạy, mà thậm chí trước khi Người được sinh ra bởi Trinh Nữ”, lịch sử Rôma đã được đặc trưng bởi “nhiều tội ác ghê tởm của các thời trước”, những cái ác, thêm vào đó, còn trở nên “không thể dung tha và rất kinh khiếp” không phải lúc Rôma bị đánh bại về quân sự mà khi nó đạt được đại thắng quân sự (23). Thực thế, “khi Carthage bị hủy diệt và cộng hòa Rôma được giải thoát khỏi lý do lớn lao khiến nó âu lo, thì đó là hàng loạt những tội ác tác hại phát sinh ngay tức khắc từ điều kiện phồn thịnh của các sự việc”, trên hết là sự tập trung “luật thêm khát” trong tay “một số ít mạnh hơn” trong khi “mọi người khác kiệt lực và mệt mỏi” phải chịu ách của họ (24). Không phải Rôma không đương đầu được với thất trận và suy thoái mà họ không đương đầu được với phồn thịnh và chiến thắng. Cho nên, việc mở rộng đế quốc Rôma, mà những kẻ tố cáo đổ lỗi cho Chúa Kitô đã đảo ngược, không tự động có ích lợi hiển nhiên cho nhân loại; vì, như câu phương ngôn năng được lặp đi lặp lại của Thánh Augustinô, “nếu công lý bị bãi bỏ, thì đế quốc còn là gì ngoài cái tên lạ chỉ sự ăn cắp (*grande latrocinium*)?” (25).

Mặt khác, theo Thánh Augustinô, người ta có thể tìm được dấu vết của nhiều thành tựu rõ

ràng vĩ đại của Rôma mà sử gia Rôma Sallust từng kể ra: tham vọng của nó và “lòng thèm muốn vinh quang” và uy thế của nó, những điều vốn hành xử như để hạn chế thói hư và vô luân (26). Thiên Chúa, Đấng hành động và được biết đến nơi Chúa Kitô, cũng sử dụng các phẩm tính này khi thi hành các mục đích của lịch sử, vốn là kết quả không do may mắn hay tình cờ hoặc quyền lực của các vì sao nhưng do “trật tự sự vật và thời gian, dấu kín khỏi chúng ta, nhưng hoàn toàn được biết rõ nơi [Thiên Chúa, Đấng]... cai trị như chúa tể và bỏ nhiệm như thống đốc” (27). Ý niệm “trật tự sự vật và thời gian”, điều mà Thánh Kinh gọi là “hàng loạt các thế hệ” được Thánh Augustinô cực lực bênh vực chống lại lý thuyết cho rằng lịch sử tự nó lặp lại, “cùng một biến cố thời gian được tái diễn bởi cùng một vòng xoay (revolutions)” và chu kỳ “định kỳ” (28). Và luận điểm giải quyết chống lại thuyết chu kỳ trong lịch sử là cuộc đời và con người Chúa Giêsu Kitô: vì “Chúa Kitô đã chết vì tội lỗi chúng ta một lần cho tất cả, và khi đã chỗi dậy, Người không còn chết nữa”, điều cũng đúng là Platông từng giảng dạy tại Academy vào một thời điểm trong lịch sử, không lặp đi lặp lại “trong vô lượng chu kỳ vẫn còn tiếp diễn” (29). Chính việc xem xét cuộc đời, cái chết và phục sinh của Chúa Kitô, như một biến cố đơn nhất và không thể lặp lại, thế nhưng cùng một lúc lại như một sứ điệp và “mâu nhiệm được công bố từ khởi nguyên nhân loại” (30) đã làm cho Christopher Dawson gọi Thánh Augustinô, tuy hơi quá đáng một chút, “không những là người sáng lập ra triết lý Kitô giáo về lịch sử” mà “thực sự còn là người đầu tiên trên thế giới khám phá ra ý nghĩa của thời gian” (31).

Như thế, thời gian và lịch sử là điều chủ yếu đối với Thánh Augustinô, chủ yếu theo nghĩa đen của chữ *crucialis*, như thuộc về *crux Christi*, thập giá Chúa Kitô (một cách dùng của chữ *crucialis* mà thực ra không có tiền lệ cổ điển và thậm chí cả giáo phụ nào, từ ngữ trong tiếng Anh có lẽ là do Francis Bacon sáng chế) (32): lịch sử cây thập giá của Chúa Kitô vừa là công trình cứu chuộc của Người vừa là gương sáng của Người để ta noi theo (33). Nhưng các biến cố trong cuộc đời Chúa Giêsu, nhìn như khúc quanh của lịch sử, không phải chỉ ảnh hưởng tới việc giải thích lịch sử này; nó còn chịu trách nhiệm đối với việc quan tâm được tái sinh lực hoá và được biến đổi trong việc viết lịch sử nữa. Mặc dù Thánh Augustinô không những soạn thảo nhiều loại văn thể khác nhau nhưng trong cuốn *Tự Thú* của mình, ngài còn tạo ra một văn thể chưa hề có tiền lệ đúng nghĩa, bất luận là cổ điển hay có tính chất Kitô giáo, tuy nhiên, ngài chưa bao giờ đặt tay viết lịch sử theo lối thuật chuyện có lẽ trừ một hai công trình gây tranh cãi có vết tích của loại lịch sử này. Nhưng hai tác giả Kitô giáo Hy Lạp thuộc thế kỷ trước Thánh Augustinô, tức Eusebiô thành Xêdarê và Athanasiô thành Alexandria có thể cung cấp tài liệu cho loại chép sử này lấy linh hứng từ cuộc đời Chúa Giêsu Kitô. Sự kiện họ đứng ở phía đối lập trong cuộc tranh luận vĩ đại của thế kỷ thứ tư về mối liên hệ giữa con người Chúa Giêsu Kitô và Thiên Tính (Godhead) khiến sự đóng góp chung của họ vào việc chép sử càng thêm đáng lưu ý.

Mặc dù Eusebiô đôi khi bị tố cáo là quá lạc quan, thậm chí còn thiếu trung thực nữa (34), nhưng công trình của ông như một sử gia của ba thế kỷ đầu thì chắc chắn đã làm ông trở thành người không thể thiếu đối với bất cứ cố gắng nào để hiểu thời kỳ này: nếu người ta lấy bất cứ cuốn sách giáo sử thời nay nào viết về thời kỳ đó rồi bỏ các dữ kiện phát xuất từ Eusebiô, thì hẳn họ chỉ còn lại rất ít điều. Trong tư cách tác giả hai cuốn sách có ý định biện hộ cho sứ điệp Kitô giáo, tức cuốn *Chuẩn Bị Tin Mừng* và cuốn *Chứng Minh Tin Mừng*, và như sử gia chính của các sách họ giáo trong các thế kỷ trước đó, Eusebiô phê phán các người đi trước vì đã chú tâm tới “các luận điểm” hơn là “các biến cố” (35). Trong cuốn *Lịch sử*

Giáo hội của ông, ông bắt tay sửa lại sự mất quân bình ấy và để làm như thế một cách cụ thể, ông đã viết lịch sử dưới ánh sáng cuộc đời Chúa Giêsu.

Trong lời nói đầu cho cuốn sách, ông trình bày 2 luận bác do những người ngoại đạo phê phán Chúa Kitô và Kitô giáo: Chúa Kitô là “người mới xuất hiện gần đây trong lịch sử loài người” và nước của Chúa Kitô “bị giấu giếm ở một ngõ ngách nào đó trên thế giới”. Nói tóm lại, Chúa Kitô “vừa mới mẻ vừa hẻo lánh”. Ông trả lời các luận bác này bằng cách, trước nhất và quan trọng nhất, là mô tả chính lịch sử của Chúa Giêsu (36). Theo Eusebiô, lịch sử này trải dài tới tận thuở ban đầu của kinh nghiệm con người, vì tất cả những ai Thiên Chúa đã xuất hiện với đều được gọi là Kitô hữu “trong sự kiện chứ không phải chỉ là cái tên” (37). Nhưng lịch sử cũng trải dài đến tận thời của tác giả; vì tất cả những ai Thiên Chúa đã xuất hiện với đều được gọi là Kitô hữu “trong sự kiện chứ không phải chỉ là cái tên” (37). Nhưng lịch sử cũng trải dài đến tận thời của tác giả; vì cũng như đối với các sử gia cổ điển cổ thời, Eusebiô tập trung vào các biến cố đương thời. Ấy thế nhưng, có một sự khác biệt căn bản: theo Eusebiô, biến cố có tính quyết định trong lịch sử ông đang thuật lại không diễn ra lúc ông đang sống, nhưng đã diễn ra trong đời sống Chúa Giêsu Kitô. Như một học giả đã viết “ông lưu tâm tới việc, dựa vào dự án của Thiên Chúa dành cho thế giới, nắm được các hệ luận lịch sử phổ quát của việc Chúa Giêsu bước vào thế giới” (38). Để trình bày rõ các hệ luận này, ông không đưa ra các luận điểm mà là các biến cố: ông viết trình thuật lịch sử mà khúc quanh của nó là “triều vua Augustô” lúc Chúa Giêsu Kitô sinh ra (39).

Là người cùng thời và đôi khi đối nghịch với Eusebiô, Thánh Athanasiô thành Alexandria, được tưởng niệm chủ yếu nhờ các công trình của ngài về thần học tín lý và bút chiến. Thế nhưng, xét về nhiều phương diện, cuốn sách gây ảnh hưởng nhất được ngài viết chỉ đề cập đến tín lý và bút chiến một cách tình cờ. Đó là cuốn *Cuộc đời Thánh Antôn*, cuốn tiểu sử viết về vị khai sáng ra phong trào đơn tu Kitô Giáo ở Ai Cập, cuốn sách mà cả những người chỉ trích Thánh Athanasiô hơn cả cũng buộc phải khen ngợi (40). Dường như cuốn sách, ít nhất một phần, được viết cho độc giả Phương Tây và lúc tác giả còn sống đã được dịch từ tiếng Hy Lạp sang tiếng La Tinh, và dưới hình thức này, đã gây ảnh hưởng lớn đối với việc trở lại của Thánh Augustinô (41). Vì mục đích hiện tại, *Cuộc đời Thánh Antôn* được coi như điển hình hàng đầu của lối viết sử mới và lối viết tiểu sử mới lấy hứng từ đời sống Chúa Giêsu trong các sách Tin Mừng.

Chắc chắn, có nhiều điểm tương tự giữa nó và các cuốn tiểu sử bằng tiếng Hy Lạp của người ngoại giáo. Cuốn nổi tiếng *Những Cuộc Đời Song Hành* của Plutarch cho ta một số tương tự này, dù những điểm khác biệt thì rõ ràng hơn nhiều. Một trong những nghiên cứu tỉ mỉ nhất về văn thể của cuốn tiếng Hy Lạp *Cuộc đời Các Thánh*, tức nghiên cứu của Karl Holl, đã đặc biệt coi các cuốn tiểu sử của Posidonius và Apollonius thành Tyana là điển hình (42). Dù mục đích của cuốn sách là trình bày Thánh Antôn như hiện thân của một lý tưởng, điều này vẫn không ngăn cản Thánh Athanasiô mô tả đời ngài bằng những hạn từ cụ thể như cuộc đấu tranh trong cuộc sống, một cuộc đấu tranh chỉ chấm dứt với cái chết. Suốt cuốn sách là một cố gắng nhằm mô tả cuộc đời Thánh Antôn như “công trình của Chúa Cứu Thế nơi Thánh Antôn” (43). Điều rõ ràng là Thánh Antôn chọn lối sống đơn tu vì ở đây, ngài có thể vâng theo giáo huấn của Chúa Giêsu cách hữu hiệu hơn cả (44). Cuộc đời Thánh Antôn đầy những câu chuyện phép lạ cũng như rất chi tiết trong việc thuật lại các bài giảng chống lạc giáo của Thánh Antôn. Johannes Quasten, sử gia hàng đầu của chúng ta về nền văn chương Kitô giáo tiên khởi, đã chính xác tóm tắt vị trí của cuốn *Cuộc đời Thánh Antôn* của Thánh Anathasiô trong lịch sử viết tiểu sử như sau:

“Không còn hoài nghi chi nữa mẫu mực cổ điển xưa về [hạnh, *Vita*] các bậc anh hùng và loại hạnh mới hơn về các bậc hiền nhân đã gợi hứng cho Thánh Athanasiô. Nhưng thành tựu vĩ đại của ngài vẫn là: ngài đúc lại các lối phát biểu được thừa hưởng này về các lý tưởng bình dân trong khuôn đúc Kitô giáo và cho thấy cũng một anh hùng tính nơi người mô phỏng Chúa Kitô được sự trợ giúp của sức mạnh ơn thánh. Như thế, ngài đã tạo ra một loại viết tiểu sử mới được dùng làm mẫu mực cho toàn bộ lối viết sử thánh bằng tiếng Hy Lạp và La Tinh sau này” (45).

Một cuốn tiểu sử thời Trung Cổ kiểu trên như cuốn *Cuộc đời Cuthbert* của Thánh Bede là điển hình của truyền thống do *Cuộc đời Thánh Anton* tạo ra; như một nghiên cứu gần đây đã nhận xét, “Chuyện thông thường là việc nhận thấy rằng một người thánh thiện như Cuthbert mô phỏng cuộc đời Chúa Kitô và các thánh, nhưng ta có khuynh hướng quên thực tại và các hệ luận của một việc mô phỏng như thế khi nói về tiểu sử” (46). Cuộc đời Chúa Giêsu trong các sách Tin Mừng là khúc quanh cho cả cuộc đời của Cuthbert (cuộc đời ngài sống) lẫn Cuộc đời Cuthbert (cuộc đời được Thánh Bede viết về).

Sau cùng, chính lịch của Âu Châu, một lịch sau đó đã trở thành lịch của hầu hết thế giới hiện đại, đã diễn biến tới chỗ nhìn nhận quan điểm trên về ý nghĩa của nhân vật Giêsu như khúc quanh của lịch sử, khúc quanh cho cả lịch sử như một diễn trình lẫn lịch sử như một trình thuật. Như chúng ta đã ghi nhận, các sử gia Kitô giáo từ Thánh Luca tới Eusebiô và sau đó đã duy trì hệ thống của Rôma trong việc định ngày tháng cho các biến cố bằng triều đại hay hoàng đế. Ngày tháng của triều đại hoàng đế, ngược lại, được trưng dẫn theo bảng niên đại (chronology), tính từ ngày đã sử Romulus và Remus thiết lập ra Rôma viết tắt là *A.U.C.* nghĩa là *Ab Urbe Condita* [từ ngày thành lập kinh thành] (vốn là tựa đề công trình của Livy mà nay ta gọi là Lịch Sử Rôma). Việc bách hại giáo hội dưới thời Diocletian, người cai trị từ năm 284 tới năm 305, đã dẫn một nhóm Kitô hữu định lịch của họ từ điều họ gọi là *Thời Các Tử Đạo*. Thí dụ, *Bảng Chú Dẫn Các Chữ Ngày Lễ của Thánh Athanasiô* (Index to the Festal Letters of Athanasius) thế kỷ thứ tư được sắp xếp theo lịch ngày tháng trong một năm của Ai Cập, nhưng định năm của Chữ Ngày Lễ đầu tiên là “năm 44 Thời Diocletian” nghĩa là Năm Của Chúa 327 (47). Đó là hệ thống lịch vẫn còn được Kitô hữu Coptic của Thánh Athanasiô ở Ai Cập, cũng như các Kitô hữu Ethiopia, duy trì.

Nhưng đến thế kỷ thứ sáu, một đan sĩ người Schyth sống ở Rôma, tên là Dionysius Exiguus (“Denis Nhỏ”) đề nghị một hệ thống mới để tính ngày. Hệ thống này không được đặt tên theo thần thoại ngoại giáo với việc thành lập ra Rôma bởi Romulus và Remus, cũng không theo Diocletian, kẻ bách hại, mà theo việc nhập thể của Chúa Giêsu Kitô, nhất là theo ngày truyền tin việc Người sinh ra cho Trinh Nữ Maria bởi thiên thần Gabrien, 25 tháng 3, năm 753 A.U.C. Vì những lý do đến nay vẫn còn mù mờ, Dionysius Exiguus tính lầm từ 4 đến 7 năm, phát sinh ra sự bất thường qua đó có khi người ta bảo Chúa Giêsu sinh ra năm 4 B.C. (trước Chúa Kitô). Tuy nhiên, bỏ ra ngoài chuyện vặt vãnh này, việc Dionysius ấn định ra “thời đại Chúa Kitô” dần dần trở thành nhất định, dù diễn trình thiết lập nó cần nhiều thế kỷ, và nay đã thành phổ quát (48). Từ đó, ngày tháng lịch sử và tiểu sử được đánh dấu là A.D. (năm của Chúa) và B.C. (trước Chúa Kitô), theo “các năm của Chúa chúng ta”. Ngay cuộc đời của kẻ Phản Kitô cũng được đặt niên biểu theo niên biểu của Chúa Kitô; các tiểu sử của kẻ thù Người cũng được viết cách này, đến nỗi ta nói tới việc Nêrông chết năm 68 A.D. và Stalin chết năm 1953 A.D. Dù sao, theo chiều hướng này, và không chỉ theo chiều hướng này, mọi

người buộc phải thừa nhận rằng vì Chúa Giêsu thành Nadarét, lịch sử không bao giờ còn như trước nữa.

(*) Bản dịch của Nhóm Các Giờ Kinh Phụng Vụ hơi khác: “Ngôi báu Thiên Chúa tặng ban cho ngài sẽ trường tồn vạn kỷ, vương trượng ngài, vương trượng công minh; ngài ưa điều chính trực, ghét điều gian ác. Chính vì vậy, Thiên Chúa là Thiên Chúa của ngài đã tôn phong ngài vượt trời các đồng liêu mà xúc cho dầu thơm hoan lạc”.

Ghi chú

- (1) Charles Norris Cochrane, *Christianity and Classical Culture: A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine* (Oxford: Clarendon Press, 1944) tr. 456
- (2) Erwin Panofsky, *The Life and Art of Albrecht Durer*, 4Th Ed. (Princeton: Princeton University Pttress, 1955) tr.56-57
- (3) Kh 21:6; 1:8.
- (4) Hai cố gắng sâu sắc nhất đề cập đến vấn đề này là Amos Wilder, *Ethics and Eschatology in the Teachings of Jesus*, rev. ed. (New York, Harper, 1950), và Rudolf Otto, *The Kingdom of God and the Son of Man*, bản dịch của Floyd V. Filson and Bertram Lee Wolff (London, Lutterworth 1938).
- (5) Mt 10:23; Mc 13:30; Lc 21:32
- (6) Schweitzer, *Quest of Historical Jesus*, tr. 360.
- (7) Jaroslav Pelikan, “The Eschatology of Tertullian”, *Church History* 21 (1952) 108-22
- (8) Tertullian, *On Spectacles* 30; *on Prayer* 29
- (9) Tertullian, *Apology* 39
- (10) Tv 96:10; Thánh Justin, *Dialogue with Trypho* 73:1; Venantius Fortunatus, *Carmina* 2.7
- (11) Thánh Irenaeus, *Proof of Apostolic Preaching*; Cyprian, *Testimonies*
- (12) Thánh Augustine, *City of God* 16.43; 17.20; 17.4
- (13) Thánh Augustine, *City of God* 17.16; Eusebius, *Ecclesiastical History* 1.3.15-15
- (14) Thánh Augustine, *City of God* 17.20-23
- (15) Thánh Augustine, *City of God* 17.5-5
- (16) Pelikan, *Christian Tradition* 1:25-26
- (17) Fred. L. Horton Jr, *The Melchizedek Tradition: A Critical Examination of the Sources of the Fifth Century A.D. and in te Epistle to the Hebrews* (Cambridge: Cambridge Univerity Press, 1976)
- (18) Eusebius, *Ecclesiastical History* 1.19; Thánh Augustine, *City of God* 17.4; John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* 2.15, McNeil ed. 1:494-503
- (19) Peter Brown, *Augustine of Hippo. A Biography* (London: Faber and Faber, 1969) tr. 299-312
- (20) Ep. 1:10; Gl 4:4
- (21) *Epistle to Diognetus* 9
- (22) Lc 2:1; 3:1; Eusebius, *Ecclesiastical History* 1.5.2
- (23) Thánh Augustine, *City of God* 2.18-19
- (24) Thánh Augustine, *City of God* 1.30
- (25) Thánh Augustine, *City of God* 4.3-4
- (26) Sallust, *Catilina* 7; Augustine, *City of God* 5.12-13
- (27) Thánh Augustine, *City of God* 4.33; 5.1; 5.11
- (28) Thánh Augustine, *City of God* 16.10; 12.18

- (29) Thánh Augustine, *City of God* 12.13; Origen, *Against Celsus* 4.67
- (30) Thánh Augustine, *City of God* 7.32
- (31) Christopher Dawson, “St Augustine and his Age” trong *St Augustine*, ed. Martin C, d’Arcy (New York: Meridian Books, 1957) tr. 69
- (32) Xem *Oxford English Dictionary*, s.v. “crecial”
- (33) Thánh Augustine, *on the Creed* 9
- (34) Martin Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas* (Bern: Paul Haupt, 1941) tr. 112-113, xem thêm tr.50
- (35) Eusebius, *Preparation of the Gospel* 1.3.6-7
- (36) Tôi đã thích ứng ở đây một số tư liệu trong cuốn sách của tôi *The Finality of Jesus Christ in an Age of Universal History* (London: Lutterworth, 1965) tr. 48-56
- (37) Eusebius, *Ecclesiastical History* 1.4.6
- (38) C.F. Georg Heinrici, *Das Urchristentum in der Kirchengeschichte des Eusebius* (Leipzig: Verlag der Durr’schen Buchhandlung, 1894) tr. 21
- (39) Eusebius, *Ecclesiastical History* 4.26.7, trích dẫn Melito thành Sardis
- (40) Eduard Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius* (Berlin: Walter de Gruyter, 1959) tr. 286 n. 3
- (41) Xem tr. 112
- (42) Karl Holl, “Die schriftstellerisch Form des griechischen Heiligenlebens”, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, 3 vols.(1928; tái bản, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964) 2.249-69
- (43) Thánh Athanasius, *Life of Anthony* 7
- (44) Thánh Athanasius, *Life of Anthony* 1-2
- (45) Johannes Quasten, *Patrology*, 3 vols. cho đến nay (Westminster, Md.: Newman Press, 1951-),3:43
- (46) Judith H. Anderson, *Biographical Truth: The Representation of Historical Persons in Tudor-Stuart Writing* (New Haven: Yale University Press, 1984) tr.21-22
- (47) Xem bản dịch và bảng hữu ích do Archibald Robettson soạn, *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Church* 4:502-03
- (48) Bruno Krusch, *Studien zur christlichen-mittelalterlichen Chronologie: Die Entstehung unserer heutigen Zeitrechnung*, 2 vol. (Berlin: Akademie des Wissenchaften, 1938) 2:59-87.

Chương Ba: Ánh sáng lương dân

Người không để mình không có nhân chứng

Reinhold Niebuhr có lần viết: “Không có gì tuyệt diệu bằng câu trả lời cho một câu hỏi không được nêu lên” (1). Ông đã dùng câu này làm căn bản phân chia các nền văn hóa nhân bản thành văn hóa “chờ mong Chúa Kitô” và văn hóa “không chờ mong Chúa Kitô”. Nhưng các môn đệ của Chúa Giêsu, khi giải thích ý nghĩa sứ điệp và công trình của Người cho thế giới trong 3, 4 thế kỷ đầu, đã cho rằng: không một nền văn hóa nào lại không chờ mong Chúa Kitô. Thành thử, trong con người và giáo huấn của Người cũng như trong cuộc sống và cái chết của Người, Chúa Giêsu đã nói lên câu trả lời cho một câu hỏi thực sự đã được khắp nơi nêu ra, tức việc Thiên Chúa đã thoả mãn hoàn toàn một khát vọng phổ quát, điều mà một trong các môn đệ đầu hết đã gọi là “cơ sở để hy vọng rằng toàn thể nhân loại sẽ trở lại và nhận ra đường về với Thiên Chúa” nhờ Chúa Giêsu Kitô “tên chung và mối hy vọng chung của chúng ta” (2).

Khi trình bày sứ điệp hy vọng chung trên cho thế giới lương dân, họ tìm cách khám phá ra các câu hỏi trong nền văn hóa La Hy có thể được tên chung Giêsu Kitô trả lời cho; như đã được tiên tri về buổi thiếu thời của mình (3), Người là “sự cứu độ Chúa đã dành sẵn cho muôn dân, là ánh sáng soi đường cho lương dân, là vinh quang của Ít-ra-en, Dân Ngài”.

Song song với các kỹ thuật tỏ ra khá thành công lúc ấy tức việc sử dụng Thánh Kinh Híp-ri để giải thích Chúa Giêsu như vinh quang của Ít-ra-en, người ta cũng tìm ra một số kỹ thuật khác để giải thích việc Người là ánh sáng mạc khải cho lương dân. Có thể xếp các kỹ thuật này thành 3 loại: các lời tiên tri không phải của Do Thái nói về Đấng Kitô; các bước đi trước của lý thuyết lương dân về Chúa Giêsu; và các tiên báo hình loại học về ơn cứu chuộc do cái chết của Người mang lại.

Dù niềm hy vọng xức dầu và lời tiên tri xức dầu vốn là những nét đặc trưng của lịch sử Do Thái, chúng không phải là sở hữu độc quyền của Ít-ra-en. Thánh Augustinô từng viết: “Ngay trong các dân tộc khác, cũng có những người được mạc khải mầu nhiệm này và họ cũng được thúc đẩy công bố nó ra” (4). Gióp, Giê-thrô, cha vợ Môsê, và cả tiên tri Balaam nữa chính là 3 “ông thánh lương dân” được nói tới trong Thánh Kinh Híp-ri mà sự hiện hữu của họ được cả các thầy *rabbis* lẫn các giáo phụ công nhận (5). Được trang bị bằng sự bảo đảm ấy trong Thánh Kinh, các nhà hộ giáo của Kitô Giáo đã tìm thấy trong các trước tác lương dân nhiều bằng chứng khác về lời tiên tri xức dầu dẫn tới Chúa Giêsu.

Có lẽ lời tiên tri cảm kích nhất và gần như quen thuộc nhất chính là lời tiên tri của thi hào La Mã Virgil trong cuốn thứ tư bộ *Eclogues* (6) của ông. Ông tiên đoán việc xuất hiện “một trật tự mới cho các thời đại”; vì “nay vị trinh nữ đã trở về” và “một nhân loại mới đang xuất hiện từ chốn trời cao”. Yếu tố của đổi thay này chính là “việc hạ sinh một con trẻ, mà với em, thời đại sắt của con người sẽ chấm dứt và thời đại vàng son sẽ bắt đầu”. Việc hạ sinh em sẽ đem lại một biến đổi cho bản chất con người; vì “Dưới sự hướng dẫn của em, mọi vết tích còn lại của yếu đuối xưa, một khi bị xua tan, sẽ giải thoát trái đất khỏi mọi sợ hãi kinh niên”.

Ngay trong thiên nhiên, cũng sẽ có thay đổi: “Hỡi em bé, vì em, trái đất, không cần canh tác, cũng sẽ tự ý tuôn trào hồng phúc. Nôi em nằm sẽ trở sinh muôn vàn hoa lá xum xuê. Rắn cũng sẽ phải chết”.

Và do đó, “Em hãy mặc lấy muôn vàn vinh dự, vì thời đã tới tầm tay, hỡi người con thân yêu của các thần, quý tử vĩ đại của Đấng Jove! Hãy nhìn xem nó đang nhảy nhót xiết bao, vòm trời hùng vĩ của thế giới, trái đất cùng đại dương, tầng trời thăm thẳm, tất cả, vâng hãy nhìn xem, tất cả đang hân hoan nhảy mừng trước thời đang tới!”

Những lời trên được dịch ở đây bằng một ngôn từ hết sức trung lập, không một chút Kinh Thánh, nhưng người ta không ngạc nhiên gì nếu các Kitô hữu tiên khởi nắm lấy chúng làm bằng chứng cho một niềm hy vọng xức dầu ở bên ngoài lãnh thổ It-ra-en. Chúng hết sức gần gũi với các lời tiên tri trong Sách Isaia, nhưng cũng vang dội các âm sắc khác của Kinh Thánh: chúng dự ứng trước “một trời mới và một đất mới”; chúng hướng về một nhân loại mới, một nhân loại gồm những công dân nước trời, chứ không phải nước thế gian; chúng tiên đoán việc loại bỏ thân phận yếu hèn cổ xưa và di truyền vốn bám lấy bản tính con người từ ngày sa ngã; chúng còn mô tả cả việc đập dập đầu con rắn, vốn là kẻ thù muôn thuở của nhân loại, như lời an ủi hứa ban cho Adam và Evà trong Vườn Địa Đàng. Tất cả những điều này đều được xảy đến nhờ sự xuất hiện của vị Trinh Nữ diệu kỳ và việc hạ sinh Con Trẻ thần thiêng, con đẻ của chính Đấng Tối Cao (7).

Trong một bài tựa là *Oration to the Saints* (Cầu cùng Các Thánh), có lẽ vào Thứ Sáu Tuần Thánh năm 313, chính Hoàng Đế Constantinô đã coi mấy vần thơ trên, được viết ra để ca ngợi Hoàng Đế Augustô, như là lời tiên tri về Chúa Giêsu. Ông trích dẫn Virgil bằng bản dịch Hy Lạp và đưa ra lời bình luận cuốn *Eclogues* từng dòng (8). Dù Thánh Giêrôm không chấp nhận lối giải thích Virgil theo nghĩa xức dầu, nhưng cũng như Constantinô, Thánh Augustinô cho rằng “Nhà thơ nổi danh nhất này nói về Chúa Kitô” (9).

Một bản nhạc phổ Thánh Lễ Kính Thánh Phaolô, được hát tại Mantua đến tận cuối thời Trung Cổ, có chứa một dã sử như sau: Thánh Tông Đồ có tới viếng mộ Virgil tại Naples và đã khóc vì không tới sớm hơn để gặp ông lúc còn sống (10). Tuy nhiên, không chỗ nào áp dụng cuốn thứ tư bộ *Eclogues* vào việc xuất hiện của Chúa Kitô rõ hơn bằng đoạn khúc thứ 22 của phần *Purgatorio* (Luyện Ngục) (11) trong đó Dante trích dẫn các vần thơ của Virgil bằng bản dịch tiếng Ý: “*Secol si rinova; torna giustizia e primo tempo umano, e progenie scende da ciel nova*” (Thời đại tự đổi mới, công lý trở lại, và thời đầu hết của con người cũng như một dòng dõi mới từ trời giáng thế) rồi thêm lời chào Virgil như sau: “*Per te poeta fui, per te cristiano*” (nhờ ngài, tôi trở thành thi sĩ, nhờ ngài, tôi trở thành người có Chúa Kitô).

Cách giải thích trên còn được củng cố hơn nữa qua việc Virgil nhắc tới thẩm quyền của nữ tiên tri La Hy của Cuma, tức Sibyl. Ông cũng nói đến bà này trong *Aeneid* rằng bà “hát những lời khó hiểu thật kinh hãi” [*horrendas canit ambages*] (12). Có khá nhiều sưu tập ghi lại các thị kiến và lời sấm của Sibyl, mà bộ quan trọng nhất bị hoả hoạn tiêu hủy năm 83 trước công nguyên, tại Capitol. Điều này đem lại cơ may khó cưỡng cho nhiều nhóm khác nhau trong các thế kỷ về sau, cả ngoại giáo, Do Thái Giáo lẫn Kitô Giáo, trong việc tự ý sửa đổi nhiều sưu tập mới và nhân cơ hội ấy lồng vào nhiều câu nói từ các sách của mình.

Một trong các nhà phê phán Kitô giáo quan trọng nhất buổi đầu từng viết rằng “tốt hơn nên dành vinh dự ấy cho Sybil”. Nhưng các Kitô hữu từng sử dụng các sách của Sibyl để hỗ trợ cho việc mình coi Chúa Giêsu là Con Thiên Chúa và đã trích dẫn các Sám Ngôn của Sibyl dù với nhiều thay đổi đáng kể (13). Họ trích dẫn chúng như những lời tiên tri có thẩm quyền như được Chúa Thánh Thần linh hứng, ít nhất ngang hàng với Kinh Thánh Hípri (14). Sách Sibyl “vừa có tính tiên tri vừa có tính thi ca” (15). Trong “Cầu cùng Các Thánh”, Hoàng Đế Constantinô có nài tới Sibyl và cho rằng mình tìm thấy trong đó một bài thơ mà các chữ đầu tạo thành câu nói “Giêsu Kitô, Con Thiên Chúa, Đấng Cứu Rỗi, Thập giá” (16). Những chữ này vốn là thơ chữ đầu (acrostic) gồm các chữ *ichthys*, có nghĩa là cá trong tiếng Hy Lạp, một biểu tượng về Chúa Kitô (17). Họ cho rằng tất cả những điều trên đã được vị nữ tiên tri ngoại giáo Rôma tiên đoán (dù, thực sự được tạo ra bởi 1 Kitô hữu nặc danh).

Ngoài việc cung cấp lời tiên tri được coi là của cô La Mã nói về việc Chúa Giêsu đến, và thậm chí cả tên của Người, truyền thống Sibyl được đặc biệt sử dụng như nguồn chứng thực việc Chúa Kitô sẽ tới phán xét vào ngày tận thế. Ngay trong hình thức chưa bị sửa đổi, các lời sấm của Sibyl vốn đã chứa nhiều lời đe dọa và cảnh cáo trước hình phạt của thần minh trong tương lai. Khi xâm nhập Do Thái Giáo và Kitô Giáo, các đe dọa này càng trở nên mạnh mẽ hơn và minh nhiên hơn. Để chứng minh cho việc Chúa Kitô sẽ đến lần thứ hai để phán xét, các nhà hộ giáo bên vực cho Kinh Tin Kính đã trích dẫn lời tiên tri của Sibyl nói rằng mọi sự dễ thay đổi và hư mất sẽ bị Thiên Chúa hủy diệt vào ngày Phán Xét Sau Cùng. Họ cũng trích dẫn sách này như bằng chứng cho thấy Thiên Chúa là nguồn gây ra đói kém, dịch bệnh, và mọi hình phạt khủng khiếp (18). Một cách đặc biệt, trong chức năng làm tiên tri báo trước việc Chúa Kitô tái lâm để phán xét kẻ sống và kẻ chết, các sấm ngôn của Sibyl rất được ưa thích trong thần học, trong các dân ca thời Trung Cổ, cả trong nghệ thuật thời này nữa, nhất là nghệ thuật Ý thời Trung Cổ và Phục Hưng (19).

Khuynh hướng trên đạt tới tột đỉnh nghệ thuật khi tại Nhà nguyện Sistine, Michelangelo vẽ lên trần 5 hình ảnh Sibyl lần lượt với 5 vị tiên tri Cựu Ước. Dù có những dị biệt về nhân mạnh như Charles de Tolnay phân tích, “sự tương liên giữa các tiên tri và Sibyl vẫn đã trở về với truyền thống văn chương và nghệ thuật xưa, trong đó, Sibyl luôn được mô tả như người tiên đoán việc Chúa Kitô giáng thế và chịu khổ nạn” (20). Dù Tolnay cho rằng “Michelangelo quan niệm các Sibyl như là tương phản với các tiên tri” nhưng cả kích thước lẫn chỗ đặt các nhân vật này của Michelangelo chỉ có nghĩa là Ông nhất trí với truyền thống khi mô tả cả Sibyl tại Delphi lẫn tiên tri Isaia như đều là các chứng tá tiên báo lần đến đầu tiên và lần đến thứ hai của Chúa Kitô. Và với lời tiên báo ấy, các câu sấm của Sibyl đã vĩnh viễn được lồng vào lời Kinh “*Dies irae*” (ngày thịnh nộ) của Thánh Tôma thành Celano, được hát tới hát lui trong muôn vãn Thánh Lễ Cầu Hồn, ít nhất cũng cho tới thời Công Đồng Vatican II:

Dies irae, dies illa, solvet saeculum in favilla, teste David cum Sibylla: Ngày thịnh nộ, ngày kinh hãi, Trời và đất tan thành tro bụi, Như lời Đavít và Sibylla phán.

Phương pháp thứ hai nhằm mô tả Chúa Giêsu như ánh sáng muôn dân là tìm trong tư tưởng ngoại giáo các dự ứng (anticipations) về học lý Kitô Giáo nói về Người. Người nổi nhất dùng phương pháp này là Thánh Clémentê Thành Alexandria vào cuối thế kỷ thứ hai. Ngài đọc nhiều và khá thông thạo nền văn chương cổ điển Hy Lạp, nhất là Homer và Platon, nhưng

ngài nhất quán coi mình là học trò trung thành của Chúa Giê-su, Thầy Dạy Tối Cao, như đã mô tả trong cuốn *Paidagos* của ngài: “Thầy Dạy của chúng ta giống như Thiên Chúa, Cha của Người, mà Người là Con, không có tội, không tì vết, với một linh hồn không đam mê; Thiên Chúa dưới hình thức con người, không vết nhơ, thừa tác viên thi hành ý muốn của Cha Người, Ngôi Lời vốn là Thiên Chúa, Đấng ở trong Chúa Cha, Đấng ngự bên hữu Chúa Cha, và là Thiên Chúa dưới hình thức Thiên Chúa. Người là hình ảnh không vết nhơ đối với ta; ta cố gắng hết sức để đồng hóa linh hồn ta với Người” (21).

Đây là một tuyên xưng minh nhiên và đầy đủ điều sẽ được coi là đức tin chính thống về Chúa Giê-su trong tương quan với Thiên Chúa mà ta có thể tìm thấy trong bất cứ nhà tư tưởng nào hồi ấy. Ngài viết thêm: “Việc Người từ đâu tới và Người là ai được Người chứng tỏ bằng điều Người dạy bảo và bằng chứng tá đời sống của Người. Người chứng tỏ rằng Người là Đấng loan báo, là Đấng hòa giải, là Đấng Cứu Rỗi chúng ta, là Ngôi Lời, là suối nguồn sự sống và bình an tràn lan khắp mặt địa cầu. Nói tóm lại, nhờ Người, cả vũ trụ trở nên đại dương ân phúc” (22).

Hay, như Eric Osborn từng diễn giải đoạn cuối trên đây: “Bất chấp sự khiêm nhường của Người, Chúa chúng ta vẫn là Ngôi Lời Thiên Chúa, Đấng Thiên Chúa thật đã được mạc khải, ngang hàng với Chúa Tể muôn loài. Người mặc lấy xác phàm và thực hiện công trình cứu rỗi con người” (23).

Nhưng đồng thời, như Osborn chỉ rõ, “sự hừng khởi cao độ và sôi nổi này [về con người của Chúa Giê-su] vẫn đã được tổng hợp với chủ thuyết Platon trong đó, Chúa Con là sự trỗi vượt cao cả nhất, hoàn hảo, thánh thiện, uy quyền, vương đế và nhân hậu nhất” (24). Vị thánh cổ vũ con người của Chúa Giê-su này cũng là người cổ vũ nền triết lý Platon, một nền triết lý mà ngài từng trao cho một sứ mệnh cao cả và thánh thiện. Ngài cho rằng: “Trước khi Chúa Giê-su đến, triết lý là điều cần thiết cho sự chính trực của người Hy Lạp”. Sở dĩ nó đóng được vai trò đó, là vì cũng một “Thiên Chúa là nguyên nhân mọi sự tốt lành”, không những của mạc khải về Chúa Giê-su trong Cựu Ước và trong Tân Ước, là điều vốn tất nhiên, mà còn của những kiến giải chói lọi mà người Hy Lạp vốn nhận được trong nền triết lý của họ. Theo ngài, “Có lẽ triết lý đã được [Thiên Chúa] ban cho người Hy Lạp một cách trực tiếp và trước nhất”, dù không vĩnh viễn, nhưng “cho đến ngày Chúa kêu gọi người Hy Lạp”. Trong thư gửi tín hữu Galát, Thánh Tông Đồ Phaolô cho rằng luật Mô-sê là một thứ dạy kèm hay “người canh giữ cho tới khi Chúa Kitô đến”. Cũng phần nào tương tự như thế, Thánh Clémentê chủ trương rằng “triết lý là một chuẩn bị, dọn đường cho [học lý] sẽ được hoàn hảo trong Chúa Kitô”, nói tóm, “một người dạy kèm đem tâm trí Hy Lạp đến cho Chúa Kitô” (25). Nói chung, như Henry Chadwick từng nói, đối với Thánh Clémentê, “cả Cựu Ước lẫn triết lý Hy Lạp đều là những người dạy kèm (tutors) đem chúng ta tới Chúa Kitô và đều là những phụ lưu của con sông cả là Kitô Giáo” (26).

Về các phát biểu trên của Thánh Clémentê, phần lớn các nhà bác học, khi chú giải về nó, bất kể là khen hay chê, đều tập trung vào điều ngài nói về triết lý, nhưng đôi khi không cẩn trọng như nhau trong việc nhận định rằng theo Thánh Clémentê, triết lý có mục đích “đem tâm trí Hy Lạp đến cho Chúa Kitô”: “Triết học thực sự”, như người Hy Lạp khám phá ra, quả đã dẫn tới “thần học thực sự” như Chúa Kitô tỏ lộ (27). Trong số nhiều dự ứng triết lý cho học lý Kitô Giáo về Chúa Kitô mà Thánh Clémentê và nhiều triết gia Kitô Giáo tiên khởi cho là có,

dự ứng quan trọng nhất có lẽ là cuốn *Timaeus* của Platon, trong đó tác giả mô tả việc sáng tạo ra thế giới đã được thực hiện như thế nào. Đối với Thánh Clémentê, những phát biểu của *Timaeus* về đấng tạo dựng như là “người cha” và về ba bình diện của thực tại thần linh quả là bằng chứng của “không điều gì khác hơn là Thiên Chúa Ba Ngôi” (28). Cuốn đối thoại này cùng với cuốn *Pháp Luật* là hai tác phẩm lớn ông viết về cuối đời và trong nhiều thế kỷ, *Timaeus* vốn được coi là cuốn được biết đến nhiều nhất trong các cuốn đối thoại của Platon thời Trung Cổ La Tinh (29). Trong cuốn này, Platon tuyên bố rằng: “người tạo dựng và là cha vũ trụ này quả là khó mà tìm ra ngài, mà có tìm ra ngài thì cũng không thể nào công bố ngài cho toàn thể nhân loại”. Nhưng ông quả quyết rằng câu hỏi căn bản nhất “mà người ta đồng ý cần phải hỏi ngay từ đầu cuộc tìm hiểu bất cứ điều nào” cũng là: “liệu điều này có luôn luôn hiện hữu mà không cần một nguồn gốc để nó trở thành hay không; hay nó đã bước vào hiện hữu, bắt đầu từ một khởi nguyên nào đó?”. Đối với câu hỏi này, Platon trả lời như sau: “Vũ trụ đã bước vào hiện hữu; vì nó có thể được nhìn thấy, sờ thấy và có một cơ thể; tất cả những điều này đều khả giác”. Phần chính của cuốn đối thoại mô tả sự xuất hiện của trật tự từ hỗn mang và cho việc này là kết quả của hành vi tạo dựng. Người tạo dựng “không hề có chút ghen tương... muốn rằng mọi sự hãy tiến đến chỗ càng giống ngài bao nhiêu càng hay bấy nhiêu”. Ông còn viết thêm: “Đó chính là nguyên lý hết sức giá trị cho việc hữu thành (becoming) và cho trật tự của thế giới” (30). Việc “hữu thành” này diễn ra nhờ hành vi của một tác nhân sáng tạo trung gian, thấp hơn Thiên Chúa tối cao nhưng cao hơn các thụ tạo, tức *Demiurge* (hóa công?), người kéo trật tự và lý tính ra khỏi hỗn mang ban sơ và do đó tạo ra “mô thể” (form) và “chất thể” (matter).

Thánh Clémentê trích dẫn rộng rãi từ *Timaeus* của Platon, trong đó có các đoạn vừa dẫn, để chứng minh rằng: “Các triết gia, sau khi nghe như thế từ Môsê, đã dạy rằng thế giới đã được tạo dựng nên” (31). Vì chắc chắn là Platon học được điều đó từ Môsê, nên Thánh Clémentê thấy mình có quyền giải thích *Timaeus* trên căn bản các chương đầu Sách Sáng Thế, điều này, đồng thời, cũng có nghĩa là giải thích Sách Sáng Thế dựa vào Platon. Chìa khóa của lối giải thích này là: Chúa Giêsu là Con Thiên Chúa; vì Platon từng viết trong *Timaeus* rằng ta chỉ có thể hiểu Thiên Chúa dựa vào “dòng dõi” của Người. Còn Chúa Giêsu thì nói rất rõ: “Không ai biết Cha ngoại trừ Con và những ai Con chọn để mạc khải về Người” (32). Do đó, đấng hóa công (*demiurge*) của *Timaeus* chính là Ngôi Lời Thiên Chúa của câu truyện trong Sách Sáng Thế hay trong tự ngôn của Tin Mừng theo Thánh Gioan, theo đó, mọi sự bước vào hiện hữu đều do Ngôi Lời Thiên Chúa. Trong tư cách Hóa Công hay Ngôi Lời và là Lý Trí Thiên Chúa tiền hữu, Chúa Giêsu đã kéo trật tự và lý tính ra khỏi hỗn mang ban sơ, và theo cả *Timaeus* lẫn Sách Sáng Thế, con người với lý tính của họ đã được tạo dựng giống hình ảnh Thiên Chúa; theo giải thích của Thánh Clémentê, vì Chúa Giêsu là “Hình Ảnh Thiên Chúa trong tư cách Ngôi Lời thần linh và vương giả, thì con người đâu có thua, vì hình ảnh của Hình Ảnh Thiên Chúa chính là trí khôn con người”; lý trí con người được đúc khuôn theo Lý Trí Thiên Chúa là chính Chúa Giêsu (33).

Phương pháp thứ ba để nhận diện Chúa Giêsu như ánh sáng lương dân là đi tìm trong lịch sử và văn chương cổ điển các con người và biến cố có tính hình loại học loan báo về Chúa Giêsu và việc cứu chuộc của Người.

Theo định nghĩa của Origen thành Alexandria thế kỷ thứ ba, “loại hình (type) là một khuôn mào xuất hiện trước chúng ta nơi các tổ phụ [Cụ Ước] nhưng được nên trọn nơi chúng ta”.

Thí dụ khi Giôsuê chiếm được Giêricô, thì công trình của Giôsuê thứ nhất, con trai của Nun này, loan báo trước cuộc cứu chuộc do Giôsuê thứ hai, là Chúa Giêsu, con trai bà Maria, thực hiện; vì trong tiếng Aram và tiếng Hy Lạp, hai tên này y hệt như nhau (34). Cũng thế “Nhu ông Mô-sê đã giương cao con rắn trong sa mạc thế nào, Con Người cũng sẽ phải được giương cao như vậy, để ai tin vào Người thì được sống muôn đời” (35).

Trong phần trình bày các luận điểm của mình về Chúa Giêsu cho một giáo sĩ Do Thái tên Trypho (rất có thể là giáo sĩ Tarphon nổi tiếng trong Sách Mishnah), Thánh Giustinô Tử Đạo chủ trương rằng bất cứ chỗ nào trong Cựu Ước có nhắc tới gỗ hay cây, thì đó chính là loại hình hay dung mạo thập giá. Nhưng khi ngài trình bày luận điểm về Chúa Giêsu cho hoàng đế Rôma là Antoninus Pius, thì ngài lại dựa vào các nguồn và thí dụ không phải của Do Thái Giáo để bênh vực chủ trương coi thập giá là “biểu tượng lớn lao nhất của quyền lực và sự thống trị” của Chúa Giêsu (36). Trong *Timaeus*, khi nhắc đến điều Iris Murdoch gọi là một trong “các hình ảnh đáng ghi nhớ nhất trong triết học Âu Châu” (37), Platon dạy rằng khi dựng nên vũ trụ, đấng hóa công (demiurge) đã “chẻ [linh hồn] thành hai và làm hai phần này bất chéo nhau ở giữa thành hình chữ Ki [X]” (38). Nhắc lại các quan điểm đã thành tiêu chuẩn của các nhà hộ giáo Do Thái Giáo và Kitô Giáo coi Platon vay mượn Kinh Thánh Hípri, Thánh Giustinô nhấn mạnh rằng Platon đã hiểu sai Mô-sê “và không nắm được đó chính là dung mạo thập giá”, tuy nhiên vẫn đã nói rằng Ngôi Lời, “quyền năng chỉ đứng sau Thiên Chúa đệ nhất, đã được đặt vắt ngang vũ trụ” (39).

Trong số các thí dụ về thập giá được Thánh Giustinô liệt kê, thí dụ đáng lưu ý nhất được ngài coi như biểu tượng cho thập giá là cây cột buồm, mà không có nó, người ta không thể vượt trùng dương. Vì biểu tượng này, một biểu tượng vốn được các thủy thủ suốt trong lịch sử Kitô Giáo luôn nhắc nhớ, đã cung cấp cho các nhà giải thích con người của Chúa Giêsu với các lương dân cơ hội khám phá ra ngay ở ngọn nguồn văn chương cổ điển một loại hình thập giá để tương hợp câu truyện *Odysseus* ở cột buồm (40) với cây sào trên đó Mô-sê treo con rắn đồng. Câu truyện đó được thuật trong cuốn 12 truyện *Odyssey* của Homer (41), trong đó, *Odysseus* nói với các bạn đồng hành để truyền lại các huấn lệnh của thần *Circe* rằng: “Trước hết, nữ thần truyền cho ta phải lánh xa các thủy nhân ngư ma quái và giọng hát cũng như bãi sinh lầy đầy hoa thơm của họ, nhưng chỉ có tôi, nữ thần bảo thế, là được lắng nghe họ, nhưng các anh phải trói tôi thật chặt bằng dây cứng gây đau để giữ cho tôi cứng đờ ở thế đứng thẳng, lưng tựa cột buồm, rồi lấy khúc dây còn lại quấn chung quanh tôi; nhưng nếu tôi khản nài các anh thả tôi ra, thì các anh càng phải cột chặt tôi hơn nữa bằng nhiều dây khác”.

Mặc dù một số các nhà văn Kitô Giáo tiên khởi, trong đó có Thánh Giustinô và Tertulianô cho rằng Platon phê phán Homer kịch liệt (42), ngay Tertulianô cũng buộc phải thừa nhận Homer là “ông hoàng của các thi nhân, là chính sống cuộn và đại dương thi ca” (43). Tuy nhiên, lại một lần nữa, chính Thánh Clémentê thành Alexandria là người biết sử dụng một cách hữu hiệu và sâu sắc nhất hình ảnh *Odysseus* tại cột buồm như một loại hình nói về Chúa Giêsu. Huấn lệnh của *Circe* gồm có 2 điều: tránh sự rù quấy ma quái của loài nhân ngư bằng cách bịt tai lại, và trói *Odysseus* vào cột buồm để chỉ một mình anh ta nghe tiếng gọi của nhân ngư nhưng sẽ thắng vượt được nó. Cả hai điều này đều áp dụng được vào các tín hữu Kitô. Họ cần xa lánh tội lỗi và làm lạc như “xa lánh mòm đất nguy hiểm, hay con quái vật *Charybdis* đầy đe dọa, hay những con nhân ngư huyền thoại”; như *Odysseus* nói với các thủy thủ (44): “Các anh phải lái nó xa khỏi nơi có khói và sóng lớn, và cố gắng để biển bớt lay

động, kéo lúc không hay biết, nó sẽ dạt theo lối ấy, và các anh sẽ đưa tất cả chúng ta vào thảm họa”.

Nhưng họ chỉ có thể làm thế nhờ Chúa Giêsu, Ngôi Lời Thiên Chúa, Odysseus Kitô Giáo: “Anh chị em hãy lái tàu ra khỏi âm nhạc của chúng và để âm nhạc đó lại phía sau, vì nó sẽ mang chết chóc lại cho anh chị em. Nhưng, nếu anh chị em muốn, anh chị em có thể là người chiến thắng đối với quyền lực của hủy diệt. Cột mình vào cây Thập giá, anh em sẽ hết bị hủy diệt. Ngôi Lời Thiên Chúa sẽ là thuyền trưởng của anh chị em, và Chúa Thánh Thần sẽ đem anh chị em tới chỗ thả neo tại vịnh nước trời” (45).

Suốt thời Byzantinô, nhiều sách chú giải Kitô Giáo về cả *Iliad* lẫn *Odyssey* đều khai triển hình ảnh này và nhờ thế, đã góp phần bảo vệ các áng văn cổ điển xưa khỏi sự tàn phá của đầu óc kỳ thị tôn giáo quá khích (46). Một cỗ quan tài (sarcophagus) Kitô Giáo thế kỷ thứ tư, làm bằng đá và hiện được bảo quản tại *Museo delle Terme* ở Rôma, trình bày hình Odysseus ở cột buồm hợp với trục căng đỡ buồm thành cây Thập giá (47). Một bài giảng cuối thời Byzantinô có đoạn như sau: “Ôi con người, đừng sợ sóng biển gào thét giữa đại dương cuộc đời. Vì Thập giá là khuôn mẫu sức mạnh không thể bẻ gãy để người đóng đinh xác thịt người vào sự sùng kính vô giới hạn đối với Đấng Chịu Đóng Đinh và như thế qua đau khổ lớn lao, người sẽ tới bến lành an nghỉ” (48). Câu chuyện Odysseus ở cột buồm đã trở thành yếu tố vĩnh viễn của loại hình Chúa Kitô nơi lương dân.

Khi dùng Kinh Thánh Hípri và truyền thống Do Thái để giải thích ý nghĩa về Chúa Giêsu, các Kitô hữu đã áp dụng cả ba phương pháp trên vào việc giải thích Môsê. Việc ông mô tả đặc tính trời buộc và hy lễ Ixaác đã trở thành một trong những hình ảnh bằng bạc nhất của ơn cứu chuộc: Thiên Chúa, và cả Abraham, đều đã sẵn sàng dâng con trai duy nhất của mình làm hy lễ (49). Trình thuật của Môsê về việc tạo dựng thế giới bằng lời Thiên Chúa chính là căn bản cho việc Kitô Giáo đồng nhất hóa Chúa Giêsu với Ngôi Lời Thiên Chúa, Đấng luôn hiện hữu với Thiên Chúa mãi mãi và là Đấng giải thích ý muốn của Người cho thế giới tạo vật (50). Và lời tiên tri của ông cho rằng một tiên tri khác, tức Giôsuê-Giêsu, sẽ xuất hiện làm người thừa kế hợp pháp của ông đã đem lại cho các Kitô hữu một căn bản để họ tuyên bố rằng “Xét về mặt tiên tri, khi dành địa vị thầy dạy hoàn hảo cho *Logos*, Môsê đã tiên báo cả tên lẫn chức vụ của thầy dạy này” (51).

Mặt khác, khi họ trình bày sứ điệp của Chúa Giêsu cho lương dân, thì Sôcrát là người giữ một chức năng giống như Môsê (52). Chính ông vốn đã là một loại hình và là người chạy phía trước của Chúa Kitô. Lời Thiên Chúa, từng xuất hiện nơi Chúa Giêsu, vốn cũng đã hoạt động nơi Sôcrát trong việc tố cáo chủ nghĩa đa thần và việc thờ ma quỷ của người Hy Lạp. Trong tư cách “một người sống hợp lý nghĩa là sống phù hợp với *Logos* [*meta Logou*]”, Sôcrát quả là “một Kitô hữu trước Chúa Kitô”, và cũng như Chúa Kitô, ông từng bị xử tử bởi các kẻ thù của lý lẽ và *Logos*. Thánh Giustinô nói: “Sôcrát bị tố giác cùng các tội như chúng ta” và như chính Chúa Giêsu (53). Về mặt học thuyết, các tác giả Kitô Giáo cũng cho rằng Sôcrát dự ứng học thuyết của tôn giáo mình, đặc biệt là học thuyết về sự sống đời đời. Vì, dù Tân Ước quả quyết rằng Chúa Giêsu “đã hủy bỏ sự chết và đem ra ánh sáng sự sống và sự bất tử trong Tin Mừng”, nhưng phần lớn các giáo phụ tiên khởi (ngoại trừ Tatian người Syria) đều cho rằng không vì thế mà chối cãi là trước Chúa Kitô, người ta đã ý thức được sự bất tử rồi (54). Chính vì thế, dựa vào Sách Thánh Vịnh và cuốn “Cộng Hòa” của Platon, Thánh

Clémentê từng đưa ra kết luận này: “Căn cứ vào đó, ta thấy linh hồn là bất tử”. Rõ ràng Kinh Thánh và triết học gặp nhau (55).

Nhưng Sôcrát và Platon còn được coi là những người giải thích Chúa Kitô như là nguồn tiên tri về Chúa Giêsu, không những về việc sinh ra đời của Người mà còn về cả cái chết trên Thập giá của Người nữa. Khi liệt kê các lời tiên tri khác nhau của lương dân nói về việc tạo dựng, về ngày Sabát và về nhiều chủ đề Kinh Thánh khác, Thánh Clémentê gặp được một lời tiên tri trong đó “Platon đã tiên đoán lịch sử cứu rỗi”. Đó là đoạn đối thoại giữa Sôcrát và Glaucon trong cuốn thứ hai của Sách “Cộng Hòa” (56). Theo Glaucon, thay vì những người vừa công chính vừa bất chính như phần lớn chúng ta, sẽ xuất hiện một người bất chính hoàn toàn bất chính, và một người công chính hoàn toàn công chính. Hãy để “người công chính cao thượng và chân chất này, người, theo lời Aeschylus, muốn là người tốt chứ không phải chỉ có vẻ tốt” bị tố cáo là người tệ hại nhất. Hơn nữa, hãy để ông “cứ như thế cho tới giờ chết nghĩa là bề ngoài bất chính mà thực sự là công chính”. Kết cuộc sẽ ra sao? Câu trả lời của Glaucon, sau khi đã tạ lỗi với Sôcrát, không là gì khác mà, theo bản dịch của Gilbert Murray, là: “Người đó sẽ bị đánh đòn, hành hạ, trói ghì, mất quàng thâm, và cuối cùng, sau khi chịu đủ mọi hành khổ, sẽ bị xâu (impaled) hay đóng đinh” (57).

Giống như Thánh Phaolô, vị Tông Đồ của lương dân, từng nói với người Hy Lạp về vị “Thiên Chúa mà các ông không biết”, thì các người kế vị ngài cũng sẽ nói với họ và nói chung với lương dân về “Đấng Giêsu mà các ông không biết”: “Do đó, Đấng các ông thờ mà không biết, tôi xin công bố Đấng ấy cho các ông” (58).

Ghi chú

- (1) Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, 2 vols. (New York: Charles Scribner's Sons, 1941-43) 2:6.
- (2) Thánh Ignatius, *Thư Êphêsô* 10.1; 1.2
- (3) *Lc* 2:32; Prosper of Aquitaine, *the Call of All Nations* 2.18.
- (4) Thánh Augustine, *Kinh Thành Thiên Chúa* 18.47.
- (5) Judith Baskin, *Pharaoh's Counsellors: Job, Jethro, and Balaam in Rabbinic and Patristic Tradition* (Chico, Calif.: Scholars Press, 1983)
- (6) Virgil, *Eclogues* 4.5-52
- (7) Hãy so sánh *Is* 61:17 (*Kh* 21:1); *Pl* 3:20; *Is* 53:5; *St* 3:15; *Is* 7:14; *Is* 9:6.
- (8) Constantine, *Oration to the Saints* 19-21.
- (9) Thánh Jerome, *Các Thư* 53.7; Thánh Augustine, *Kinh Thành Thiên Chúa* 10.27; Thánh Augustine, *Các Thư* 137.2.12.
- (10) Domenico Comparetti, *Virgil in the Middle Ages*, E.F.M. Benecke dịch (London: George Allen and Unwin Ltd. 1966) tr. 98, n.6.
- (11) Dante, *Purgatorio* 22.70-73.
- (12) Virgil, *Aeneid* 6.99.
- (13) Origen, *Against Celsus* 7.56; 7.53.
- (14) Theophilus, *To Autolykus* 2.9; Lactantius, *Divine Institutes* 1.6.
- (15) Thánh Clement thành Alexandria, *Khuyến Bảo Người Hy Lạp* 2.
- (16) Constantine, *Oration to the Saints* 18.

- (17) Thánh Augustine, *Kinh Thành Thiên Chúa* 18.23.
- (18) Thánh Justin Tử Đạo, *Hộ Giáo* (I) 20;) Thánh Clement thành Alexandria, *Khuyên Bảo Người Hy Lạp* 8.27.4.
- (19) A. Rossi, “Le Sibille nelle arti figurative italiane”, *L’Arte* 18 (1915): 272-85.
- (20) Charles de Tolnay, *The Sistine Ceiling*, vol. 2 trong cuốn Michelangelo của ông (Princeton: Princeton University Press, 1945) pp.46, 57.
- (21) Thánh Clement thành Alexandria, *Tutor* 1.2.
- (22) Thánh Clement thành Alexandria, *Khuyên Bảo* 10.110.
- (23) Eric Osborn, *The Beginning of Christian Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981) tr.219.
- (24) Osborn, *Ibid.*
- (25) Thánh Clement thành Alexandria, *Stromata* 1.5; Gl 3:24.
- (26) Henry Chadwick, *Early Christian Thought and Classical Tradition* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1966) tr.40.
- (27) Thánh Clement thành Alexandria, *Stromata* 5.9.
- (28) Thánh Clement thành Alexandria, *Ibid.* 5.14.
- (29) Raymond Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, 2d ed. (Milwood, N.J. :Kraus International Publications, 1982).
- (30) Plato, *Timaeus* 28-29, bản dịch tiếng Anh trong cuốn *Plato’s Cosmology* của Francis Macdonald Cornford (London: Routledge and Kegan Paul, 1937).
- (31) Thánh Clement thành Alexandria, *Stromata* 5.14.
- (32) Thánh Clement thành Alexandria, *Stromata* 5.13.84, có trích *Timaeus* 40 và *Luca* 10:22.
- (33) Thánh Clement thành Alexandria, *Ibid.* 5.14.
- (34) Hãy so sánh Henri de Lubac, *Histoire et esprit. L’intelligence de l’Écriture d’après Origène* (Paris: Aubier, 1950) tr.144-145.
- (35) *Ga* 3:14-15; Thánh Augustine, *Khảo Luận Về Phúc Âm Thánh Gioan* 12.11.
- (36) Thánh Justin Tử Đạo, *Hộ Giáo* (I) 55; *Đối Thoại với Trypho* 86.
- (37) Iris Murdoch, *The Fire and the Sun: Why Plato Banished the Artists* (Oxford:Clarendon Press, 1977) tr. 87.
- (38) Plato, *Timaeus* 36B.
- (39) Thánh Justin Tử Đạo, *Hộ giáo* (I) 60.
- (40) Hugo Rahner, “Odysseus am Mastbaum”, bản tóm lược tiếng Anh trong *Greek Myths and Christian Mystery* của ông, được Brian Battershaw dịch (New York: Harper and Row, 1963) tr. 371-86.
- (41) Homer, *Odyssey* 12.158-64, Richmond Lattimore dịch sang tiếng Anh (New York: Harper and Row, 1967).
- (42) Thánh Justin Tử Đạo, *Hộ Giáo* (II) 10; Tertullianô, *Hộ Giáo* 4.
- (43) Tertullianô, *To the Nations*, 1.10.
- (44) Homer, *Odyssey*.219-21.
- (45) Thánh Clement thành Alexandria, *Khuyên Bảo* 12.118.4.
- (46) Karl Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2d ed. (Munich: C.H. Beck, 1897) tr. 529-30, 538.
- (47) Josef Wilpert, *I sarcofagi cristiani antichi*, 2 vols. (Rome: Pontificio instituto de archeologia cristiana, 1919) voll, pl. 24.
- (48) Trích trong Rahner, *Greek Myths and Christian Mystery* p.381.
- (49) David Lerch, *Isaaks Opferung christlich gedeutet: Eine auslegungsgeschichtliche*

- Untersuchung* (Tubingen: J.C.B. Mohr, 1950).
- (50) George Leonard Prestige, *God in Patristic Thought* (London:SPCK, 1956) tr. 117-24.
- (51) *Đnl* 18:15-22; Thánh Clement thành Alexandria, *Tutor* 1.7.
- (52) Adlf von Harnack, “*Sokrates und die alte Kirche*” *Reden und Aufsätze*, 2 vols. (Giesen: Alfred Topelmann, 1906), 1:27-48; Geddes McGregor, *The Helmlock and the Cross: Humanism, Socrates and Christ* (Philadelphia: Lippincott, 1963).
- (53) Thánh Justin Tử Đạo, *Hộ Giáo* (I) 5,46; *Hộ Giáo* (II) 10.
- (54) *2Tm* 1:10; Jaroslav Pelikan, *The Shape of Death: Life, Death, and Immortality in the Early Fathers* (New York: Abingdon Press, 1961).
- (55) Thánh Clement thành Alexandria, *Stromata* 5.14.
- (56) Platông, *Cộng Hòa* 2.360-61.
- (57) Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion* (Boston: Beacon Press, 1951) tr.157.
- (58) *Cv* 17:23; Thánh Clement thành Alexandria, *Stromata* 5.12.

Chương Bốn: Vua các vua

Vương quốc thế gian đã trở thành vương quốc của Chúa chúng ta và của Đức Kitô của Người, và Người sẽ thống trị muôn đời

Ngay trước khi Chúa Giêsu sinh ra đời, các sách Tin Mừng đã cho chúng ta hay vị thiên thần truyền tin đã nói với Mẹ Người: “Chúa là Thiên Chúa sẽ ban cho Người ngai vàng của Đavít cha Người, và Người sẽ cai trị trên nhà Giacóp muôn đời, và triều đại của Người không bao giờ chấm dứt” (Lc 1:32-33). Sau khi Người sinh ra đời, ba nhà thông thái từ Đông Phương tới hỏi “Đấng mới sinh làm vua dân Do Thái ở đâu?” (Mt 2:2). Việc Người vào Thành Giêrusalem vào Chúa Nhật Lễ Lá nhắc các người theo Người nhớ lại lời tiên tri “này, vua các người đang đến với người, khiêm hạ và cỡi trên lưng lừa” (Mt 21:5). Khi Người chết trên thập giá vào ngày cuối cùng của cùng một tuần lễ, Phônxiô Philatô đã đặt quá trên đầu Người tấm bảng ghi bằng ba ngôn ngữ: “Giêsu Nadarét: Vua dân Do Thái” (Ga 19:19). Cuốn sách cuối cùng của Tân Ước, khi sử dụng một tước hiệu cũng từng được các vua chúa thế gian sử dụng, đã chào kính Người là “Chúa các chúa và Vua các vua” (Kh 17:14).

Thế nhưng Philatô vẫn cứ hỏi Người (Ga 18:37): “Thế ông có phải là vua không?”

Câu hỏi của Philatô có thể, và đã được, trả lời nhiều cách khác nhau. Vì tước hiệu “vua” không ở lại trên thập giá; nó di chuyển, bước vào thế giới các quốc gia và đế quốc. Và cả thập giá nữa, cũng đã di chuyển khắp nơi để trang trí cho các vương miện, cờ quạt và dinh thự công cộng của các quốc gia và đế quốc, cũng như các ngôi mộ của những người chết trong các cuộc chiến tranh của họ: như Thánh Augustinô đã nói: “Cũng chính cây thập giá trên đó Người từng bị chế giễu nay được Người in lên trán các vị vua” (1). Trước khi toàn bộ diễn trình đăng quang cho Chúa Giêsu làm vua kết thúc, nó đã biến đổi đời sống chính trị của phần lớn loài người. Như chúng ta sẽ liên tiếp được thấy trong các chương kế tiếp, phần lớn “quyền thiên định làm vua” và lý thuyết “thánh chiến” đều đã dựa vào giả thiết cho rằng Chúa Giêsu Kitô là Vua, cũng như phần lớn việc cuối cùng người ta bác bỏ cả chiến tranh lẫn quyền thiên định làm vua. Tìm lại các biến thái và hoán vị lịch sử của chức vị làm vua của Chúa Kitô trong tác động qua lại của nó với các thể tài và biểu tượng chính trị khác là hiểu được phần lớn những gì cao quý và phần lớn những gì quý quái trong lịch sử chính trị của Phương Tây: ngay chữ vạn của Quốc Xã dù có trước Kitô giáo về hình thức, cũng đã được dùng như một lời nhại tục tũn thập giá của Chúa Kitô, như tên Hakenkreuz [chữ thập ngoặc] của nó đã chứng tỏ rõ ràng. Câu hỏi “Thế ông có phải là vua không?” của Philatô, vì thế, quả vẫn tiếp tục là một câu hỏi hay.

Kèm với hình ảnh Chúa Giêsu làm Vua các vua là ước nguyện Người sắp thiết lập vương quốc của Người ở đây, trên trái đất này, trong đó, các thánh sẽ cai trị với Người hàng ngàn năm; tuyên bố cổ điển nói lên ước nguyện này là chương 12 Sách Khải Huyền. Lời tiên tri của Đanien về bốn vương quốc sẽ biến khỏi trái đất (Đn 7:17-27) nay đến lúc phải nên trọn và vương quốc thứ tư chính là đế quốc Rôma (2). Tuyên bố rằng Chúa Kitô “sẽ tiêu diệt các vương quốc trần gian và dẫn khỏi vương quốc đời đời”, một vài nhà văn của giáo hội tiên khởi liên tiếp mô tả rất chi tiết các thay đổi cả trong đời sống con người lẫn trong thiên nhiên cho thấy việc Chúa Kitô đến trong tư cách vua sẽ hoàn thành (3). Để chứng thực cho niềm hy

vọng có tính thiên niên kỷ này đối với vương quốc sắp đến này, người viết Sách Khải Huyền nghe thấy tiếng từ trời hô vang rằng “Vương quốc trần gian đã trở thành vương quốc của Chúa chúng ta và của Đức Kitô của Người và Người sẽ thống trị muôn đời” (Kh 11:15). Thế nhưng, ta nên lưu ý, như một số người chủ trương niềm hy vọng có tính thiên niên kỷ này từng lưu ý, rằng ước nguyện theo nghĩa đen đối với triều đại của Chúa Kitô không hề có tính phổ quát giữa các Kitô hữu ngay trong thế kỷ thứ hai. Do đó, Thánh Irênê nhìn nhận rằng có một số người, những người mà ngài bất đồng với, giải thích nó chỉ như một phúng dụ về sự sống đời đời trên thiên đàng, trong khi Thánh Giustinô Tử đạo thừa nhận rằng dù ngài “cũng như nhiều người khác” tin theo nghĩa đen ước nguyện vương quốc trần gian của Chúa Kitô, có “nhiều người có đức tin thuần khiết và sốt sắng và là các Kitô hữu thực sự đã nghĩ khác” (4).

Hơn nữa, cả những người thuộc phái thiên niên kỷ lẫn những người thuộc phe chống thiên niên kỷ đều đã trả lời câu hỏi của Philatô bằng cách cùng Thánh Giustinô nói rằng “quả thực, Chúa Kitô là Vua muôn thuở” (5). Phát xuất từ đại diện của Xêda Tiberiô Xêda, câu hỏi của Philatô sẽ được lặp lại nhiều lần trong các thế kỷ sau đó bởi đại diện của các Xêda khác. Thí dụ, căn cứ vào các trình thuật tử đạo của 7 người đàn ông và 5 người đàn bà ở Scillium, Bắc Phi, năm 180, rõ ràng tước hiệu “Vua các vua” khi áp dụng vào Chúa Giê-su, dưới mắt các vị tử đạo Kitô Giáo và dưới cả mắt các người hành hình họ nữa, có nghĩa một sự chống đối việc Xêda tự coi mình là vị vua tối cao (6). Do đó, đại diện của Xêda từng hỏi Thánh Polycarp thành Smyrna cùng thời đó “có hại gì đâu khi nói Xêda là chúa [Kyrios Kaisar] và dâng hương và cứu mạng sống của ông?” Nhưng theo Cuộc Tử Đạo của Polycarp, ngài đáp lại “trong 86 năm tôi làm đầy tớ (của Chúa Giê-su Kitô), và Người không bao giờ làm hại tôi chút nào. Như thế làm sao tôi có thể báng bổ Vua tôi, Đấng đã cứu vớt tôi?” (7). Cũng một câu chuyện tương tự đã được thuật lại trong Cuộc Tử Đạo của Inhaxiô, một câu chuyện nêu chân chính, còn xảy ra sớm hơn, trong đó, Inhaxiô nói thẳng vào mặt Hoàng đế Trajan “Tôi có Chúa Kitô Vua [trong tôi]... Xin cho tôi giờ đây được hưởng vương quốc của Người” (8).

Tuy nhiên, song song với những thề hứa trung thành với Chúa Giê-su như vị Vua thiên đàng hơn các vị vua trần gian, cũng vẫn có những trấn an liên tiếp của các nhà hộ giáo cho các Kitô hữu rằng điều này không khiến các môn đệ của Chúa Giê-su bất trung với các vị vua trần gian của họ. Các vị này nói với chính hoàng đế Rôma rằng “Khi hoàng đế nghe thấy chúng tôi trông mong một vương quốc, và nếu không tìm hiểu thêm, hoàng đế dám cho rằng chúng tôi nói tới một vương quốc con người”. Thực vậy, các vị nhấn mạnh: các vị không hề nói tới một vương quốc chính trị, nhưng về một vương quốc “hiện hữu với Thiên Chúa”. Vì nếu là vương quốc ở đời này và có tính cách chính trị, thì hẳn họ chẳng ngần ngại chi không chấp nhận các thỏa hiệp chính trị cần để mua sự an toàn cho họ bằng cách bác bỏ Chúa Kitô.

Đúng hơn, Chúa Kitô là “Vua vinh hiển” cuối cùng ngự trị trên sự sống con người. Đáp ứng trước vị Vua tối hậu ấy, “chúng tôi chỉ thờ phượng một mình Thiên Chúa, nhưng trong những việc khác, chúng tôi vui vẻ phục vụ hoàng đế, thừa nhận ngài là vua và là nhà cai trị” (9). Để làm bằng chứng cho lòng trung thành này, các vị trung dẫn lời cầu nguyện “cho sự an toàn của các hoàng tử chúng con” vẫn thường được dâng trong các buổi thờ phượng của Kitô hữu “lên Thiên Chúa vĩnh cửu, chân thật, hằng sống, Đấng mà họ phải luôn ao ước ân huệ của Người, trên mọi ân huệ khác... Chúng tôi cầu nguyện cho sự an ninh của đế quốc, cho việc bảo vệ hoàng gia”. Điều họ từ chối làm là coi hoàng đế như thần thánh, là xưng “Kyrios Kaisar” và thề bằng “thiên tài” của vị này (10). Các vương quốc của đời này đều do Thiên

Cửa thiết lập, chứ không phải do ma quỷ như một số lý giáo chủ trương, và do đó, đáng được tuân phục dưới mắt Thiên Chúa (11). Tóm lại, “bao lâu liên quan tới các danh dự phải có đối với các vị vua và hoàng đế”, lệnh truyền là vâng lời, vâng lời chứ không thờ ngẫu thần: “hãy trả cho Xêda những gì thuộc Xêda, và trả cho Thiên Chúa những gì thuộc về Thiên Chúa” (12). Nhưng vì Xêda, cả khi tự gọi mình là chúa, chỉ là vua hay chúa, còn Chúa Giêsu là Vua các vua và Chúa các chúa, chứ không chỉ là một trong một loạt các chúa (13), nên không có điều gì thuộc Xêda mà lại cũng không thuộc về Thiên Chúa, và thuộc về trước nhất.

Nhờ việc nghiên cứu cẩn trọng của các sử gia xã hội và chính trị gần đây về cuối thời cổ đại, chúng ta bắt đầu hiểu tốt hơn phức hợp các nhân tố chính trị, xã hội, kinh tế, tâm lý và ý thức hệ, cùng với các nhân tố tôn giáo, đã lót đường cho việc đế quốc Rôma bách hại các Kitô hữu (14). Tuy nhiên, như các học giả này cũng đã chứng minh, ta vẫn cần phải kết luận rằng hình ảnh làm Vua và làm Chúa của Chúa Giêsu liên tiếp tranh chấp với quyền tối thượng của Xêda trong tư cách vua và chúa. Các Kitô hữu không nhìn lên Chúa Giêsu như lãnh tụ của một phong trào cách mạng chính trị “từ bên dưới” nhằm kết liễu đế quốc và thay thế nó bằng một hệ thống chính trị khác. Ấy thế nhưng, bất chấp họ thành thực tuyên bố rằng mình hằng cầu nguyện để thế giới không kết thúc sớm và đế quốc được vững mạnh, họ vẫn mong đợi việc tái lâm của Chúa Kitô, một việc vốn có nghĩa “từ trên cao” sẽ đem đến sự kết liễu thế giới và do đó, kết liễu đế quốc. Việc tiếp diễn của đế quốc Rôma là trở ngại cuối cùng của việc kết liễu ấy; vì một khi Rôma sụp đổ, cả thế giới sẽ sụp đổ theo.

Một người trong số họ đã tóm tắt phức hợp trên một cách hùng hồn mà đơn giản như sau:

“Bạn có nghĩ rằng [Chúa Giêsu] được [Thiên Chúa] sai xuống, như được giả thiết như thế, để thiết lập một loại chủ quyền [tyrannis] chính trị, để gây sợ hãi và khủng bố không? Không thể đâu. Nhưng Thiên Chúa đã sai Người xuống trong sự dịu dàng và hiền từ, như một vị vua sai một người con vốn cũng là một vị vua. Thiên Chúa sai Người xuống, như [Đấng Thiên Chúa] sai Thiên Chúa xuống... Và Thiên Chúa sẽ sai Người xuống [một lần nữa] để phán xét, và ai có thể chịu được sự hiện diện của Người?... [Cho nên] các Kitô hữu không khác chi phần còn lại của nhân loại cả về nơi chốn, ngôn từ và phong tục. Vì họ không sống xa cách một nơi nào đó trong các thành phố của riêng họ mà họ cũng không sử dụng một ngôn ngữ khác, cũng không thực hành một lối sống phi thường... Nhưng dù họ sống tại các thành phố của người Hy Lạp và người bán khai như số phận mỗi người đã được định,... thì bản chất tư cách công dân của họ lại gây ngạc nhiên lớn và nhất định có tính nghịch lý. Họ sống tại đất nước của họ, nhưng chỉ như những người tạm dung (sojourners)... Mọi đất nước lạ đều là quê cha của họ và mọi quê cha của họ đều là đất nước lạ” (15).

Đó là một trong các lý do đằng sau hoàn cảnh, mà các sinh viên sau này học về Rôma đôi khi lấy làm lạ, là chính một số hoàng đế “tốt nhất”, về cả luân lý lẫn chính trị, như Marcus Aurelius hay Diocletian, là những người tạo ra các cuộc bách hại dữ dội nhất chống lại các Kitô hữu. Vì Chúa Giêsu là Vua, nên tạm thời các Kitô hữu trung thành với Xêda; nhưng cũng vì Chúa Giêsu là vua, họ không thể dành cho Xêda mức độ trung thành như các Xêda tốt nhất yêu cầu, thậm chí có lẽ còn cần nữa, để Đế quốc Rôma tồn tại, như Virgil nói nó là, *imperium sine fine*, “một đế quốc sẽ không bao giờ kết thúc”!(16)

Trong việc lên khung cho lịch sử và chính trị, một biến cố có thể xảy ra nhưng không được

các Kitô hữu dự liệu đó là khả thể Xêda có thể nhìn nhận quyền tối thượng của Chúa Kitô như Vua các vua. Tertullian từng quả quyết “Cả các Xêda cũng có thể tin Chúa Kitô, nếu các Kitô hữu có thể là các Xêda”; nhưng điều này quả là một mâu thuẫn ngay trong ngôn từ (17). Thế nhưng mâu thuẫn tinh thần ấy đã trở thành một thực tại chính trị vào thế kỷ thứ 4, khi Hoàng đế Constantinô I trở thành một Kitô hữu, tuyên thệ trung thành với Chúa Giêsu Kitô và nhận thập giá làm huy hiệu chính thức về quân sự và bản thân ông.

Vấn nạn về “sự thành thực” của việc Constantinô trở lại với Chúa Kitô là vấn đề cận đại, cả theo nghĩa nó được tranh luận rộng rãi thời cận đại lẫn theo nghĩa nó tượng trưng cho lối đặt vấn đề của thời này, một lối đặt vấn đề thực ra sai niên đại. Với những người cùng thời với ông, nó không phải là một vấn nạn nghiêm túc: cuốn *Cuộc Đời Constantinô* thời ấy của thần học gia và sử gia triều đình Eusebiô thành Xêdarê là một lời tán tụng hoàng đế được viết dưới hình thức hạnh các thánh. Nhưng trong ngành viết sử của thế kỷ 19 và 20, trình thuật ấy bị thách thức từ căn bản, và Eusebiô thậm chí còn bị bác bỏ như là “sử gia đầu tiên hoàn toàn bất lương của thời cổ đại”; vì trên thực tế, người ta có thể coi Constantinô, dựa trên nhân vật Napoléông, như “con người thiên tài vĩ đại, trong nền chính trị của mình, không hề có một cảm thức lắng lo luân lý nào và nhìn vấn đề tôn giáo hoàn toàn và chuyên nhất dưới ánh sáng chủ nghĩa thực dụng chính trị” (18).

Đàng khác, “các tài liệu không hề hoài nghi... rằng Constantinô tự coi mình là một Kitô hữu” (19). Và vì thế, có lẽ, an toàn nhất là gợi ý, như Ramsay MacMullen, rằng tinh thần của Constantinô vượt “không ngay tức khắc từ chủ nghĩa ngoại giáo qua Kitô giáo nhưng một cách tế nhị và vô cảm từ bờ rìa mờ nhạt của điều này, chứ thực sự không phải từ chính nó, qua bờ rìa của điều kia” dường như không đi qua tâm điểm của cả hai điều” (20).

Dù Constantinô không nhắc gì tới danh Giêsu Kitô cho tới tận thập niên 320, ít nhất, trong các tài liệu còn đến ngày nay, danh này đã nổi bật trong hai tái dựng lịch sử rất quan trọng của Kitô hữu về các biến cố của thập niên trước đó, nhất là về Trận Đánh tại Cầu Milvian ngày 28 tháng Mười năm 312; đó là tái dựng của Lactantius, gia sư của phủ Constantinô, qua đời năm 320; và tái dựng kia là của Eusebiô, người hoàn tất cuốn *Cuộc Đời của Constantinô* giữa cái chết của Hoàng đế năm 337 và chính cái chết của mình năm 340. Theo Lactantius, hôm trước Trận Đánh “Constantinô, trong một giấc mơ, được chỉ thị phải tạo ra một dấu hiệu thiên giới để vẽ lên khiên của binh sĩ, và với dấu hiệu đó, xông vào trận đánh. Ông đã làm theo chỉ thị” và vẽ lên khiên của binh sĩ chữ *Chi-Rho* (21). Như thế, điều xem ra rõ ràng, theo trình thuật của Lactantius về biến cố năm 312, Constantinô buộc chiến xa của mình vào ngôi sao của Chúa Giêsu Kitô, đã chiến thắng nhờ chiến thắng của Chúa Kitô, và từ đó, thi hành thẩm quyền làm vua của mình qua quyền làm vua đời đời và không thể bị hủy diệt của Chúa Giêsu.

Với Eusebiô, việc giải thích có tính lịch sử và thần học này về chiến thắng và quyền làm vua của Constantinô như một thành tựu của Chúa Kitô, Đấng Chiến thắng và là Vua nhờ dấu thập giá, đã trở thành một nền thần học trọn vẹn về lịch sử và một biện hộ cho ý niệm Đế quốc Rôma Kitô giáo (22). “Như thế, Thiên Chúa của mọi người, Đấng Cai trị Tối cao toàn bộ vũ trụ, do ý chí riêng của Người, đã bổ nhiệm Constantinô... làm hoàng tử và có toàn quyền”: đó là cách Eusebiô bắt đầu trình thuật của ông. Eusebiô tường thuật rằng Constantinô, nhiều năm sau, bằng lời thề đã kể lại cho ông nghe: ngày 28 tháng Mười năm 312, khi đang cầu nguyện, Constantinô “tận mắt thấy hình thập giá sáng láng ở trên trời, trên đầu mặt trời, và mang dòng

chữ, CHIẾN THẮNG NHỜ DẤU HIỆU NÀY [*Toutō nika*”]. Hơn nữa, toàn bộ quân sĩ của Constantinô đều mặc kích dẫu lạ xuất hiện này và “hết sức ngỡ ngàng”. Theo Eusêbiô, chỉ sau đó, mới có giấc mơ. “Rồi trong lúc ngài ngủ, Đức Kitô của Thiên Chúa hiện ra với ngài với cùng dẫu hiệu ngài đã thấy ở trên trời và truyền cho ngài làm y hệt dẫu hiệu ngài đã thấy ở trên trời, và dùng nó như một vật che chở trong mọi cuộc đụng độ với các kẻ thù của ngài”. Và Hoàng đế đã làm y như thế. Eusêbiô kết luận: “Hoàng đế không ngừng sử dụng dẫu hiệu cứu rỗi này như vật bảo vệ chống lại mọi sức mạnh đối nghịch và địch thù, và truyền lệnh các dẫu hiệu tương tự phải được rước ở đầu mọi đoàn quân của ngài”.

Mặt khác, trong phiên bản nói về cuộc chiến thắng của Constantinô trong cuốn *Lịch Sử Giáo Hội* của mình, Eusêbiô tường trình rằng sau Trận Đánh ở Cầu Milvian, Constantinô truyền đặt “dấu khổ nạn của Chúa Cứu Thế... dấu thập giá cứu rỗi” vào tay bức tượng của chính ông, một bức tượng sẽ được dựng ở Rôma để cử hành chiến thắng, với câu khắc bằng tiếng La Tinh như sau: “Nhờ dấu cứu rỗi này, thước đo thực sự của lòng can đảm, trầm đã cứu và giải thoát thành phố của các người khỏi ách bạo chúa, và phục hồi thượng viện và nhân dân Rôma, được tự do, trở lại danh tiếng và huy hoàng ngày xưa”. Rôma đã bước vào sự che chở của Chúa Kitô. Đối với Constantinô, người kế vị các Xêda Rôma, Chúa Giêsu, Vị Vua bị đóng đinh, đã trở thành không những *Christus Victor* (Chúa Kitô Chiến Thắng), mà còn là Đấng phục hồi danh dự truyền thống của thượng viện và nhân dân Rôma (23).

Constantinô đền đáp ơn huệ trên. “Như của lễ tạ ơn Cứu Chúa của mình vì các chiến thắng ngài đã nhận được đối với mọi địch thù” (24), ông đã triệu tập công đồng chung đầu tiên của Giáo Hội tại một thành phố có tên là *Nikē* (Chiến Thắng), tức Nixêa vùng Bithynia, với mục đích tái lập hòa khí cho giáo hội và đế quốc. Vấn đề căn bản tạo bất hòa là mối liên hệ giữa Thiên Chúa và Chúa Giêsu như Con Thiên Chúa: theo kiểu nói của một học giả hiện đại “Đấng thần thánh xuất hiện trên mặt đất và con người đã hợp nhất trở lại với Thiên Chúa có đồng nhất với đấng thần thánh tối cao vốn cai trị trời và đất không, hay đó chỉ là một bán thần [demigod]?” (25) Câu trả lời của Công đồng Nixêa, và của mọi nền chính thống Kitô giáo sau đó, cho câu hỏi này là tuyên xưng rằng Chúa Giêsu trong cương vị Con Thiên Chúa “đã được sinh ra chứ không phải đã được tạo thành, cùng một bản thể [homoousios] với Chúa Cha” (26). Theo Eusebiô, công thức giáo điều này là kết quả của việc đích thân Constantinô trực tiếp can thiệp vào các cuộc bàn luận của công đồng, khi “hoàng đế, được Thiên Chúa ủng hộ hơn cả, bắt đầu suy luận [bằng tiếng Latinh, với bản dịch Hy Lạp được một thông dịch viên cung cấp lúc ấy] liên quan tới nguồn gốc thần thiêng [của Chúa Kitô], và sự hiện hữu của Người trước mọi thời gian: Người gần như ở trong Chúa Cha mà không được sinh ra, trước cả lúc Người được thực sự sinh ra, Chúa Cha vẫn luôn là Chúa Cha, cũng như [Chúa Con] luôn là Vua và Đấng Cứu Rỗi” (27).

Một khi công đồng Nixêa đã chấp nhận các công thức đó, chúng trở thành lẽ luật không những cho Giáo Hội mà còn cho cả Đế Quốc nữa. Constantinô viết cho Giáo Hội Alexandria rằng “sự to lớn đáng sợ của những lời phạm thánh mà một số kẻ nói ra một cách xấu hổ liên quan đến Đấng Cứu Rỗi đầy quyền năng, sự sống và niềm hy vọng của chúng ta” nay bị lên án và dẹp bỏ; “vì điều đã được giao phó cho phán quyết của 300 giám mục không thể là gì khác hơn là tín lý của Thiên Chúa” (28). Constantinô viết cho mọi Giáo Hội trong mọi tỉnh của ông rằng: vì thế “bất cứ điều gì đã được ấn định trong các phiên họp thánh thiện của các giám mục phải được coi là dấu chỉ Thiên Ý”. Sau đó, ông đã ban hành một sắc chỉ chống lại

các người lạc giáo dựa trên căn bản đó, cấm họ không được tụ họp và trưng dụng các nhà thờ và các nơi hội họp của họ (29). Sắc chỉ này xử với các người bất đồng Kitô hữu còn nghiêm khắc hơn là đối với người ngoại giáo vì đối với những người ngoại giáo này, ông áp dụng một mức độ khoan dung đáng kể, cấm bất cứ ai “buộc người khác” phải chấp nhận Kitô Giáo (30). Việc này “được dùng làm căn bản cho mọi luật lệ sau này đối với việc lạc giáo của các hoàng đế Kitô hữu” (31). Nền tảng của lề luật này là việc khẳng định của Kinh Tin Kính Nixêa rằng Chúa Giêsu Kitô trong tư cách Chúa và Con Thiên Chúa cùng một bản thể với Chúa Cha, và lời khẳng định “vương quyền của Người không bao giờ cùng”. Chỉ những ai tuân phục “kỷ luật thánh” của Kinh Tin Kính Nixêa, như kiểu nói của Bộ Luật Theodosian của Luật Rôma, mới được quyền giữ chức vụ chính trị trong đế quốc Kitô giáo. (Vì điều này vẫn còn là luật lệ trong Đế Quốc Thánh Thiện Rôma của thế kỷ 16, nên nó là lý do chính trị, chứ không hẳn thần học, tại sao các nhà Cải Cách Thệ Phản đã đưa ra trọng điểm chứng minh lòng trung thành của họ đối với các kinh tin kính có tính Ba Ngôi). Như một kết quả của các biến cố thế kỷ thứ tư, điều cần thiết, cho thiên niên kỷ sau và xa hơn thế, phải chấp nhận Chúa Kitô là Vua đời đời nếu người ta muốn là vua đời này.

Ấy thế nhưng điều đó tự nó không giải quyết dứt khoát vấn đề chủ quyền chính trị vì vẫn có thể vạch nhiều đường nối kết giữa vương quyền đời đời của Chúa Kitô và vương quyền có thời gian của các nhà cai trị thế gian trong các khuôn mẫu khác nhau. Bắt đầu từ thế kỷ của Constantinô và ở hai kinh thành Rôma và Constantinô của ông ta, việc định tín Chúa Giêsu Kitô là Vua đã phát sinh ra nhiều lý thuyết chính trị khác nhau. Một trong các lý thuyết đó là lý thuyết Constantinô xem ra đã hành động theo, hay chắc chắn đó là lý thuyết sẽ khai triển trong 2 hay 3 thế kỷ sau trong Thế Giới Kitô Giáo Byzantinô; nó lên tới tột đỉnh trong nghề nghiệp và tư tưởng của hoàng đế Justiniano Cả. Nhận xét của Eusebiô rằng khi hoàng đế Constantinô chiêu đãi các Giám Mục trong một bữa tiệc tại công đồng Nixêa, “người ta dám nghĩ rằng đây là điềm báo trước vương quốc của Chúa Kitô” (32) nói cho ta nhiều điều còn hơn cả dự tính của tác giả. Chúa Kitô từng hứa với các môn đệ rằng Người sẽ ăn và uống lại với họ trong vương quốc của Cha Người (Mt 26:29). Khung cảnh của lời hứa này trong trình thuật của Tin Mừng về việc thiết lập Bữa Ăn Sau Cùng của Chúa, đối với phần lớn các nhà giải thích, có nghĩa là trong mỗi cử hành tưởng niệm Bữa Ăn Sau Cùng của Chúa, Chúa Kitô, qua vị linh mục cử hành, là chủ nhà và những người hiệp lễ là khách, do đó báo trước vương quốc đời đời của Chúa Kitô. Nhưng tại bữa tiệc của Constantinô, vương quốc của Chúa Kitô được báo trước khi vị hoàng đế được Thiên Chúa tấn phong là chủ nhà còn các Giám Mục là khách mời.

Nên nó cũng thuộc trật tự chính trị. Ngôn từ Constantinô dùng ngỏ cùng các Giám Mục và giáo sĩ rất tôn kính xứng hợp, nhưng đằng sau sự tôn kính đó là bàn tay cứng rắn của một người biết quyền lực thực sự nằm ở đâu. Như Eusebiô viết trong phần kết luận cuốn Lịch Sử Giáo Hội của ông, các hoàng đế, chứ không riêng Constantinô, “có Thiên Chúa, Vua vũ trụ, và Con Thiên Chúa, Đấng Cứu rỗi mọi người, là Đấng hướng dẫn và đồng minh của họ... chống lại các kẻ ghét bỏ Thiên Chúa” (33). Chúa Cha trong tư cách Vua vũ trụ đã trao quyền cho Chúa Kitô, Đấng, như chính Người nói trước khi lên trời, “mọi quyền trên trời và dưới đất đã được ban cho” (Mt 28:18). Quyền ấy đã được chuyển sang hoàng đế, bắt đầu với Constantinô; vì Chúa Kitô đã chọn thực thi quyền tối thượng của Người trên thế giới qua hoàng đế, người mà Người đã hiện ra với trong thị kiến. Hoàng đế “được Thiên Chúa đội triều thiên [theostephēs]”, một niềm tin được phản ánh trong nghi lễ đăng quang của

Byzantinô (34). Ngay từ năm 454, thượng phụ Constantinôp đã cử hành nghi lễ đăng quang cho hoàng đế Lêô I. Nhưng ở Byzantium, điều này không có nghĩa, như trong thế giới Latinh hiểu, thẩm quyền của hoàng đế phát xuất từ thẩm quyền của Đức Giáo Hoàng, thậm chí cũng không phát xuất từ thẩm quyền Giáo Hội. Ngược lại, lúc thánh hiến thượng phụ, hoàng đế Byzantinô tuyên bố “Bởi ơn thánh của Thiên Chúa và bởi quyền lực đế quốc của ta, một quyền lực phát xuất từ chính ơn thánh của Thiên Chúa, người này được bổ nhiệm thượng phụ Constantinôp”. Hoàng đế Justianô là [Thầy Cả Thượng Phẩm] Melkixêđê, là vua và linh mục cùng một lúc (35). Trong một bức tranh ghép ở cánh trung bày phía nam của Hagia Sophia ở Constantinôp, có một tranh họa nền thần học chính trị này. Chúa Kitô Vua ngự trên ngai ở trung tâm, và vị trí của Người cho thấy rõ Người là chúa tể mọi loài. Hai bên Người là hoàng đế Constantinô IX Monomachô và hoàng hậu Zoe, không có trung gian linh mục nào, vì chủ quyền của họ đến với họ cách trực tiếp từ chủ quyền của Người. [Tuy nhiên, đường kẻ ít rõ ràng trong thực tại chính trị cho bằng trong thần học chính trị; vì Constantinô là chồng thứ ba của Zoe và bức tranh ghép là bản vẽ trên da cừu nạo (palimpsest) trên đó, hình ảnh ông bị thay thế bằng hình ảnh của người tiền nhiệm). Hơn nữa, trong cuộc tranh cãi đã phá ảnh tượng, người ta thấy hiển nhiên là cả thẩm quyền của ông cũng có giới hạn: hoàng đế có thể cai trị nhân danh Chúa Kitô Vua, nhưng tốt hơn ông không được đặt tay lên các hình ảnh của Chúa Kitô, vốn là hình ảnh của Thiên Chúa.

Việc cung hiến kinh thành tái thiết Byzantium bằng tên Constantinôp, thường được gọi là Rôma Mới, vào ngày 11 tháng 5 năm 330, là kết quả quyết tâm của Constantinô nhất định kết hợp đế quốc và ước muốn thiết lập một thủ đô thực sự Kitô Giáo thay thế cho thủ đô ngoại giáo Rôma Cũ. Nhưng khi thủ đô rời Rôma về Constantinôp, ông mới thấy phần lớn hào quang của Rôma là điều không rời đi được. Cái hào quang ấy, như đã đang xảy ra, được chuyển sang tay Giám Mục Rôma. Năm 452, Đức Giáo Hoàng Lêô I đối đầu với Attila, vua người Hung, ở Mantua, và thuyết phục được ông ta dừng phong tỏa kinh thành; ngài cũng đã cứu kinh thành khỏi tay những người chiếm đóng khác (36). Trong khung cảnh ấy, các hệ luận chính trị của thẩm quyền Chúa Kitô Vua mang một ý nghĩa hoàn toàn khác ở Rôma Cũ so với ở Rôma mới. Khi Chúa Giêsu phán trước lúc Lên Trời rằng “mọi quyền trên trời và dưới đất đã được ban cho Ta”, sau đó, Người đã trao “ủy nhiệm thư vĩ đại” cho các tông đồ như các Giám Mục đầu tiên. Hơn nữa, với một vị trong số họ, tức Phêrô như giáo hoàng đầu tiên, Người vốn đã trao quyền “trời và cõi” – trời và cõi [tha] tội, nhưng, như các giải thích sau đó được tiếp tục đưa ra, trời và cõi cả thẩm quyền chính trị (37).

Việc đăng quang của Charlemagne làm hoàng đế bởi Đức Giáo Hoàng Lêô III vào Lễ Giáng Sinh năm 800 tại Nhà thờ Thánh Phêrô ở Rôma trở thành mô hình cho việc người ở Phương tây tin chủ quyền chính trị được chuyển giao như thế nào: từ Thiên Chúa xuống Chúa Kitô, từ Chúa Kitô xuống tông đồ Phêrô, từ Phêrô xuống các người kế vị ngài trên “ngai Phêrô” rồi mới từ các ngài xuống các hoàng đế và các vua. Do đó, khi Hoàng đế Henry IV bắt chấp thẩm quyền của Đức Giáo Hoàng Grêgôriô VII, vị Giáo Hoàng không ngỏ với nhà vua mà ngỏ với chính tông đồ Phêrô, tại Công Đồng Lenten năm 1076, sắc chỉ phạt tuyệt thông Henry và truất ông khỏi ngai vàng đế quốc. Cái lý thuyết vương quyền chính trị của Chúa Kitô đó đã bị chống đối, cả nhân danh quyền tự trị của trật tự chính trị lẫn vương quyền vĩnh cửu của Chúa Kitô, bởi nhiều tư tưởng gia cuối thời Trung Cổ, trong đó có Dante Alighieri. Một cách kỳ lạ, hành vi hợp pháp hóa lý thuyết duy giáo hoàng về thẩm quyền chính trị này cuối cùng đã được qui cho chính Hoàng đế Constantinô. Việc tạo hoẹt trong thế kỷ thứ 9 mà

sau này được đặt tên là *Hiến Tặng của Constantinô* (Donation of Constantine) mô tả ông như người trao cho Đức Giáo Hoàng thẩm quyền đế quốc và tài phán mãi mãi, để tạ ơn về điều Chúa Kitô thực hiện cho ông qua Đức Giáo Hoàng Sylvestriô I, người đã chữa khỏi bệnh cùi cho ông. Chúa Kitô là Vua, Giáo Hội là thể chế quân chủ, Đức Giáo Hoàng là quân vương và chính bởi thẩm quyền của ngài mà các vị quân chủ trần gian thi hành thẩm quyền của họ. Chúa Kitô từng nói với các môn đệ của Người rằng hai thanh gươm trong tay họ là “đủ” (Lc 22:38) và quả chúng đã được chứng minh như thế: Phêrô và các người kế nhiệm của ngài có cả “thanh gươm thiêng liêng” của việc cai trị Giáo Hội lẫn “thanh gươm trần thế” của việc cai trị chính trị, dù cho các ngài có thể thi hành quyền sau qua phương thế các nhà cai trị thế tục (38).

Philatô từng hỏi Chúa Giêsu “vậy ông là vua sao?” và trên tấm bảng ông gắn lên thập giá, ông cũng đã gọi Người như thế. Nhưng cả lúc họ cử hành vương quyền của Chúa Giêsu trong cảnh vênh vang chiến thắng của hoàng đế Rôma hay Giám Mục Rôma, những người vâng phục Người vẫn buộc phải xem xét các hệ luận trọn vẹn hơn của cuộc gặp gỡ giữa Chúa Giêsu Vua và Phongxiô Philatô, viên tổng trấn của nhà vua, như đã được ghi lại ở chương 18, Tin Mừng Gioan, một cuộc gặp gỡ khiến chính Philatô đã phải đặt một câu hỏi nữa: “Ông Philatô trở vào dinh, cho gọi Chúa Giêsu và nói với Người : ‘Ông có phải là vua dân Do-thái không?’ ... Chúa Giêsu đáp: ‘Nước tôi không thuộc về thế gian này...’ Ông Philatô liền hỏi : ‘Vậy ông là vua sao?’ Chúa Giêsu đáp : ‘Chính ngài nói rằng tôi là vua. Tôi đã sinh ra và đã đến thế gian nhằm mục đích này : làm chứng cho sự thật. Ai đứng về phía sự thật thì nghe tiếng tôi’. Ông Philatô nói với Người : ‘Sự thật là gì?’” (Ga 18:33-38).

Câu hỏi sau của Philatô cũng đã gọi ra thật nhiều câu trả lời khác nhau trong các thế kỷ về sau, tất cả đều do khuôn mào của Chúa Giêsu gợi ý.

Ghi Chú

- (1) Thánh Augustine, *Luận về các Thánh Vịnh* 76.7
- (2) Thánh Justin Tử đạo, *Hộ Giáo* I 31
- (3) Thánh Irenaeus, *Chống Lạc giáo*, 5.26.2; 5.33-34 (trích dẫn Papias)
- (4) Thánh Irenaeus, *Chống Lạc giáo* 5.35.1; Thánh Justin Tử đạo, *Đối thoại với Trypho* 80; xem Richard Patrick Crosland Hanson, *Allegory and Event* (Richmond, Va: John Knox Press, 1959) tr. 333-56.
- (5) Thánh Justin Tử đạo, *Đối thoại với Trypho* 135.
- (6) Martyrum Scillitanorum, Acta 6 trong *The Acts of the Christian Martyrs*, chủ biên Herbert Musurillo (Oxford: Clarendon Press, 1972) tr. 86-89.
- (7) *Martydom of Polycarp* 8-9
- (8) *Martydom of Ignatius* 2.
- (9) Thánh Justin Tử đạo, *Hộ Giáo* I 11; 51; 17.
- (10) Tertullian, *Hộ giáo* 30-32; 1Tm 2:2.
- (11) Thánh Irenaeus, *Chống Lạc giáo* 5.24.1; Rm 13:1,4,6.
- (12) Tertullian, *Luận về Thờ ngẫu thần* 15; Mt 22:21.
- (13) *ICr* 8:4-6; xem bình luận của Thánh Augustine, *Kinh Thành Thiên Chúa* 9.23.
- (14) Trước hết xem William Hugh Clifford Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early*

- Church: A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus* (Oxford: Blackwell, 1965).
- (15) *Thư gửi Diognetus* 7,5
- (16) Virgil, *Aeneid* 21.
- (17) Tertullian, *Hộ giáo* 21.
- (18) Jacob Burckhardt, *Die Zeit Constantins des Grossen* (Vienna:Phaidon, n.d.) tr.242
- (19) Hermann Doerries, *Constantine the Great*, bản dịch của Roland H. Bianton (New York: Harper Torchbooks, 1972) tr. 229-30.
- (20) Ramsay MacMullen, *Constantine* (New York: Dial Press, 1969) tr.111.
- (21) Lactantius, *On the Manner in Which Persecutors Died* 44; *Divine Institutes* 4.26-27; *Epitome* 47.
- (22) Eusebius, *Đời sống Constantine* 1.24-31.
- (23) Eusebius, *Lịch sử Giáo Hội*, 9.9.0-11.
- (24) Eusebius, *Đời sống Constantine* 1.6-7.
- (25) Adolf Harnack, *Grundrisz der Dogmengeschichte*, tái bản thứ 4 (Tubingen: J.C.B. Mohr, 1905) tr.192.
- (26) Muốn có một trình bày đầy đủ hơn về vấn đề và các trình bày thay thế, xin xem Pelikan, *Christian Tradition* 1: 172-225.
- (27) Theodoret, *Lịch Sử Giáo Hội*, 1.11-12.
- (28) Socrates, *Lịch sử Giáo Hội*, 1.9.
- (29) Eusebius, *Đời sống Constantine* 3.20, 64-65.
- (30) Eusebius, *Đời sống Constantine* 2.56-60.
- (31) Hermann Doerries, *Constantine and Religious Liberty*, bản dịch của Roland H. Bainton (New Haven: Yale University Press, 1960) tr.110.
- (32) Eusebius, *Đời sống Constantine* 3.15.
- (33) Eusebius, *Lịch sử Giáo Hội* 10.9.4.
- (34) Frank Edward Brightman, "Byzantine Imperial Coronations" *Journal of Theological Studies* 2 (1901):359-92.
- (35) *St* 14:18; *Tv* 110:4; *Dt* 7:1-17.
- (36) C. Lepelley, "S. Leon... et la cité romaine" *Revue des sciences religieuses* 35 (1961): 130-50.
- (37) *Mt* 16:18-19; xem Pelikan, *Christian Tradition* 4:81-84.
- (38) Xem Walter Ullmann, *Medieval Papalism: The Political Theories of the Medieval Anonists* (London: Methuen, 1949).

Chương Năm: Chúa Kitô Vũ trụ

Mọi sự được tạo dựng nhờ Người và cho Người. Người có trước muôn loài, và muôn loài được duy trì trong Người.

Trong một loạt khóa giảng đầu tiên có tên là *Khoa học và Thế giới Hiện đại*, một trong các vị khôn ngoan nhất của thế kỷ 20, Alfred North Whitehead, tới nói về niềm tin khoa học và triết học rằng “mọi biến cố chi tiết đều có thể nối kết với biến cố trước nó một cách hoàn toàn xác định, điển hình hóa các nguyên lý tổng quát”. Ông nói tiếp “Không có niềm tin này, các công khó nhọc tuyệt diệu của các nhà khoa học sẽ vô vọng. Chính xác tín có tính bản năng này, hoàn toàn sống động trước óc tưởng tượng của ta, tức sức mạnh thúc đẩy mọi tìm tòi khảo cứu mà có một bí quyết, một bí quyết có thể được tiết lộ”. Rồi ông đặt câu hỏi nền tảng này: “Xác tín này đã được cấy trồng một cách hiển thị ra sao vào tâm trí Âu Châu?” Câu trả lời của ông như sau:

“Khi chúng ta so sánh âm sắc tư duy này với thái độ của các nền văn minh khác khi để chúng yên bề, dường như chỉ có một nguồn duy nhất cho gốc gác của nó. Nó phải phát xuất từ việc thời trung cổ nhấn mạnh tới tính hữu lý của Thiên Chúa, được quan niệm như có năng lực bản vị của Giêhôva và có tính hữu lý của một triết gia Hy Lạp” (1).

Hình ảnh thu nhỏ của điều nhấn mạnh ấy và của việc tổng hợp các niềm tin ấy – “năng lực bản vị của Giêhôva” cộng với “tính hợp lý của một triết gia Hy Lạp” – chính là học lý thời trung cổ và Kitô giáo về Chúa Giê-su Kitô như là Ngôi Lời Nhập thể.

Tới thế kỷ thứ tư, điều trở thành hiển nhiên là trong tất cả các “tước hiệu uy nghi khác nhau dành cho Chúa Kitô” được thích ứng và tiếp nhận trong các thế hệ đầu tiên sau Chúa Giê-su (2), không tước hiệu nào có hiệu quả to lớn hơn tước hiệu *Logos* (Ngôi Lời) đối với lịch sử tư tưởng, và tước hiệu *Vua* đối với lịch sử chính trị. Thực vậy, một triết gia Kitô giáo của thế kỷ đó có thể nói tới “các tước hiệu *Logos*, có rất nhiều, rất cao siêu, và rất vĩ đại” (3) đến nỗi đã gán tất cả các tước hiệu khác như là bỏ nghĩa cho tước hiệu này. Cho tới tận nay, những người, như Ben Johnson nói về Shakespeare, có “ít tiếng Latinh, và càng ít tiếng Hy Lạp” đôi khi có thể đọc những chữ đầu tiên của Tin Mừng Gioan, *En archē ēn ho Logos*; và gần ở đầu cuốn *Faust* của Goethe, triết gia già nua Faust ngồi trong phòng đọc sách ngẫm nghĩ chính bản văn ấy và cố gắng phiên dịch nó nhiều kiểu khác nhau “Im Anfang war das Wort/der Sinn/die Kraft/die Tat”: Từ nguyên thủy đã có lời/trí/quyền năng/công việc (4). Hạn từ *Logos* có thể có bất cứ và mọi ý nghĩa này, và nhiều ý nghĩa khác nữa, như “lý trí” hay “cơ cấu” hoặc “mục đích”.

Công trình chính của thế kỷ thứ tư xem xét Chúa Giê-su như *Logos* là tín điều Ba Ngôi, như đã được tôn vinh trong kinh Tin Kính Nixêa. Suốt hầu hết lịch sử Kitô giáo, tín điều Ba Ngôi vốn là đá tảng không bị nghi vấn, và không thể bị nghi vấn, của đức tin và giáo huấn thực sự chính thống. Nó vốn cung cấp đề cương cho các nền thần học hệ thống như *Các Thế Chế* (Institutes) của John Calvin, cho các sách giáo lý và các bài giảng. Việc thờ phượng và soạn thánh ca Kitô giáo, từ *kinh Sáng Danh* của phụng vụ Latinh tới bài thánh ca thế kỷ 19 “Thánh, Thánh, Thánh” của Giám Mục Reginald Heber, thường mang lại một phát biểu tốt hơn cho

đức tin vào Chúa Ba Ngôi hơn thần học nhiều; ngay Calvin cũng nghĩ rằng kinh Tin Kính Nixêa hát tốt hơn đọc. Việc khai triển tín điều Chúa Ba Ngôi là một trang sử quan trọng, người ta có thể an toàn nói nó là trang sử duy nhất quan trọng trong lịch sử khai triển tín lý Kitô Giáo, và nó phải chiếm một địa vị quan trọng trong bất cứ trình thuật nào về lịch sử ấy. Nhưng việc đồng nhất hóa Chúa Giê-su như *Logos* cũng đã tạo ra một lịch sử trí thức, triết học và khoa học. Vì khi áp dụng tước hiệu này cho Chúa Giê-su, các triết gia Kitô giáo của các thế kỷ thứ tư và thứ năm, những người cố gắng giải trình việc Người là ai và Người đã làm gì, đã có thể giải thích Người như là manh mối thần linh dẫn vào cơ cấu thực tại (siêu hình học) và, bên trong siêu hình học, dẫn tới bí ẩn của hữu thể (hữu thể học) – tất một lời, như Chúa Kitô Vũ Trụ.

Có thể từ thế kỷ thứ tư, chúng ta có thứ công trình vĩ đại khác để giải thích Chúa Giê-su như Chúa Kitô Vũ Trụ. Một quan tài bằng đá của Kitô giáo thế kỷ ấy, hiện thuộc Viện Bảo Tàng Lateran ở Rôma, trình bày một bức tranh rất nổi về quyền tối thượng của Người đối với vũ trụ. Giữa hai sách cuộn chạm trổ công phu ở giữa trụ ngạch (frieze) bằng đá hoa cương dọc bên quan tài là chân dung ở thế ngồi của Chúa Kitô đang ngự trên ngai, ngự cao hơn các khuôn mạo ở hai bên Người. Tay trái của Người cầm một sách cuộn, còn tay phải của Người giơ lên trong cử chỉ chúc lành và tỏ uy quyền. Dưới chân Người là hình nhân hóa vũ trụ. Thánh Tông đồ Phaolô tuyên bố “Người phải thống trị cho tới lúc Người đặt mọi kẻ thù dưới chân Người. Kẻ thù cuối cùng cần tiêu diệt là sự chết” (1Cr 15:25-26). Và một lần nữa, bằng những lời nghe như một thánh ca:

“Thánh Tử là hình ảnh Thiên Chúa vô hình, là trưởng tử sinh ra trước mọi loài thụ tạo, vì trong Người, muôn vật được tạo thành trên trời cùng dưới đất, hữu hình với vô hình. Dầu là hàng dựng lực thần thiêng hay là bậc quyền năng thượng giới, tất cả đều do Thiên Chúa tạo dựng nhờ Người và cho Người. Người có trước muôn loài muôn vật, tất cả đều tồn tại trong Người. Người cũng là đầu của thân thể, nghĩa là đầu của Hội Thánh; Người là khởi nguyên, là trưởng tử trong số những người từ cõi chết sống lại, để trong mọi sự Người đứng hàng đầu. Vì Thiên Chúa đã muốn làm cho tất cả sự viên mãn hiện diện ở nơi Người” (Cl 1:15-19).

Trên một quan tài bằng đá thế kỷ thứ tư nhằm mục đích khẳng định chiến thắng của Người trên sự chết “như kẻ thù cuối cùng” qua Đấng “là trưởng tử trong số những người từ cõi chết”, chính chiều kích vũ trụ này của cả chiến thắng của Người lẫn tư cách chúa của Người đã mang hình dạng hiển thị y hệt như cũng chính chiều kích này nhận được hình dạng ý niệm cùng một lúc trong tín điều Ba Ngôi.

Những lời mở đầu Tin Mừng Gioan “từ nguyên thủy đã có Ngôi Lời” rõ ràng có ý trở thành lời diễn giải cho các lời mở đầu của Sách Sáng Thế “từ khởi thủy, Thiên Chúa tạo nên trời và đất... và Thiên Chúa phán”. Dù sao, đó cũng là cách các Kitô hữu tiên khởi đọc hai bản văn này song hành với nhau (5). Vì chính việc nói của Thiên Chúa (một cách dịch chữ *Logos*) đã làm cho thế giới khả hữu. Cũng chính việc nói của Thiên Chúa đã làm cho thế giới khả niệm: Chúa Giê-su Kitô như *Logos* là Lời của Thiên Chúa mạc khải con đường và ý chí của Thiên Chúa cho thế giới. Như một phương tiện của Mạc khải Thiên Chúa, Người cũng là tác nhân của mạc khải này, nhất là mạc khải về vũ trụ và việc tạo dựng nên nó. Tính “khả tín” của Người là điều căn bản cho mọi hiểu biết của con người (6). Cho nên, khi, trong thế kỷ thứ tư, Thánh Basilê thành Xêdarê khởi sự giải thích ý nghĩa của vũ trụ, ngài bắt đầu bằng câu

truyện sáng thế trong 6 ngày như đã được ghi trong Sách Sáng Thế và từ đó trình bày nó một cách chi tiết trong cuốn *Hexaemeron* của ngài, một tác phẩm pha trộn kỳ cục đủ cả thần học, triết học, khoa học lẫn mê tín, một tác phẩm chẳng bao lâu sau được Thánh Ambrôsiô thành Milan tiếp nhận và diễn giải bằng tiếng Latinh.

Như chúng ta đã thấy, nhiều nhà tư tưởng Kitô giáo tiên khởi đã mang vào lối giải thích của họ về trình thuật sáng thế một cái hiểu về nguồn gốc của vũ trụ vốn được lên khuôn một cách sâu xa bởi cuốn *Timaeus* của Platông, một việc sử dụng vũ trụ luận của Platông vốn nhận được nhiều tăng cường có ý nghĩa với các Kitô hữu do niềm tin của họ cho rằng Platông có đọc Sách Sáng Thế và trong cuốn *Timaeus*, ông ta đã tri nhận, dù một cách mờ mờ, rằng cơ cấu vũ trụ có hình thập giá (7). Do đó, ngay từ đầu, quan điểm Kitô giáo về sáng thế, ngay cả sáng thế nhờ *Logos*, Đấng sẽ phải trở nên nhập thể trong Chúa Giêsu Kitô, đã là điều mà các thế hệ về sau gọi là “một lý thuyết hỗn hợp”, nghĩa là, một lý thuyết mà cả mặc khải Thiên Chúa lẫn lý trí con người đều có điều để nói về. Sự tương tác giữa hai lối nhận thức, bất luận được coi như hòa hợp hay mâu thuẫn, đều giúp lên khuôn lịch sử không những của thần học mà còn của triết học và khoa học, cho tới tận 2 thế kỷ 19 và 20 (8). Đối với hầu hết các giáo phụ thế kỷ thứ Tư này, điều nối kết với nhau trong sáng thế luận vừa có tính tôn giáo vừa có tính thần học của Kinh Tin Kính Nixêa (“chúng tôi tin một Thiên Chúa, Đấng tạo thành trời đất, muôn vật hữu hình và vô hình”) và vũ trụ luận vừa có tính triết học vừa có tính khoa học của Platông và trường phái Platông (như đã được lên công thức trong *Timaeus* và các chú giải về nó, kể cả các nhà chú giải Kitô giáo) là một khẳng định nữa về nội dung của tín điều *Logos* (dù hạn từ *Logos* không xuất hiện trong Kinh Tin Kính Nixêa) khi nó tuyên xưng rằng “nhờ Chúa Giêsu Kitô, Con Thiên Chúa, mà mọi vật được tạo thành”. Tuy nhiên lời khẳng định này cũng vẽ đường ranh nơi hai lối tri nhận thực tại vũ trụ tách xa nhau.

Trường hợp điển hình cho mối tương quan giữa chúng là định nghĩa về sáng tạo như “sáng tạo từ hư vô [*creatio ex nihilo*]” (9). Định nghĩa này được điều hướng chống lại ý tưởng cho rằng vật chất là vĩnh cửu, do đó, đồng hiện hữu với Đấng Tạo Hóa (10). Dù “các triết gia Hy Lạp đã khổ công rất nhiều trong việc giải thích thiên nhiên”, điều tốt nhất họ có thể làm, trong các công trình như *Timaeus*, là “một tưởng tượng nào đó, chứ không hề một hiểu thấu rõ ràng” của “lý thuyết đầu ẩn” của Sách Sáng Thế, một sách đã được Lời Thiên Chúa mặc khải cho và qua Môsê (11). Cho nên, xem xét vũ trụ dưới ánh sáng khôn ngoan Thiên Chúa hơn là khôn ngoan trần gian có nghĩa là nhìn nhận rằng “Lời Thiên Chúa thẩm nhiệm cùng khắp sáng thế” ngay từ buổi đầu và cho tới tận nay (12). Và Lời được Thiên Chúa nói, cũng như Đấng mà Thiên Chúa nói những lời này cho “chúng ta hãy tạo nên con người giống hình ảnh chúng ta” không là ai khác hơn “đấng Cộng tác với Người, Đấng qua Người [Thiên Chúa] tạo nên mọi trật tự hiện hữu, Đấng duy trì vũ trụ bằng lời quyền năng của Người”, Chúa Giêsu Kitô *Logos* được coi như “ngôi thứ hai” của Ba Ngôi và như Chúa Kitô Vũ Trụ (13).

Đặt điều trên vào công thức súc tích của một nhà giải thích Latinh đối với tư tưởng Kitô giáo Hy Lạp, thì “chính Chúa Cha là Đấng từ Người mọi hiện hữu phát sinh. Trong Chúa Kitô và qua Chúa Kitô, Người là nguồn mọi loài. Trái ngược với mọi loài, Người tự hữu” (14). Trong một định nghĩa như thế, điều cần thiết là phải làm sáng tỏ có phải Lời Thiên Chúa nói lúc sáng thế, tức *Logos* nay hiện diện trong Chúa Giêsu, có nói, theo lời Sách Châm Ngôn: “Chúa đã dựng nên tôi lúc khởi đầu công trình của Người” (15). Vì nếu như thế, *Logos* sẽ là

tạo vật đầu tiên trong các tạo vật, tuy thế, vẫn chỉ là một tạo vật và là một phần của trật tự tạo dựng. Theo tín lý chính thống của Kitô giáo, chỉ có thể có hai khả thể hoặc là tạo vật hoặc là Đấng Tạo dựng. Đó là kết luận của nhiều cuộc tranh luận cay đắng về học lý Chúa Ba Ngôi trong thế kỷ thứ tư rằng *Logos* như Lời Thiên Chúa nói ra lúc sáng thế đã hiện diện với Thiên Chúa trước cả sáng thế, từ thuở đời đời và do đó, cùng đời đời “đồng bản thể [*homoousios*] với Đức Chúa Cha”. Trong bài trình bày nổi tiếng của ngài về sáng thế trong sách 11 cuốn *Tư Thú*, Thánh Augustinô, khi hỏi “Lạy Chúa, Ngài dựng nên trời và đất ra sao?”, đã trả lời rằng chính bằng Lời Thiên Chúa nói từ thuở đời đời và qua đó mọi tạo vật được ngỏ lời từ thuở đời đời: “Lạy Chúa, trong Nguyên thủy này, Chúa đã tạo nên trời và đất – trong Lời của Ngài, trong Con của Ngài, trong Quyền Năng của Ngài, trong Khôn ngoan của Ngài, trong Sự Thật của Ngài, nói một cách kỳ diệu, tạo dựng một cách kỳ diệu” (16).

Nhưng “*Logos* của Thiên Chúa” khi áp dụng vào Chúa Giêsu Kitô có nghĩa hơn “Lời Thiên Chúa” rất nhiều, hơn cả mặc khải Thiên Chúa; có những hạn từ Hy Lạp khác có thể nói lên sự hơn này và một số đã được sử dụng trong Tân Ước và trong các trước tác Kitô giáo tiên khởi khác. Việc sử dụng chuyên biệt danh từ *Logos* hàm nghĩa thêm rằng điều xảy ra nơi Chúa Giêsu Kitô cũng là Lý lẽ và Tâm thức của vũ trụ. Cũng trong tư duy cổ điển Hy Lạp, “không có *Logos*” (*alogos*) vốn có nghĩa không có lý lẽ hay trái với lý lẽ (17); các người lạc giáo thế kỷ thứ 2 từng chống đối việc sử dụng học lý *Logos* – và Tin Mừng Gioan vì có chứa học lý này – do đó đã được đặt tên là “*Alogoi*” và các nhà tư tưởng thế kỷ thứ tư bác bỏ tính vĩnh cửu của *Logos* đã bị tố cáo đã dạy rằng Thiên Chúa có lúc đã *alogos* là điên rồ (18). Tư duy chính thống luôn nhấn mạnh rằng “Không bao giờ có lúc nào Thiên Chúa hiện hữu mà lại không có *Logos*, hoặc Người không phải là Chúa Cha” (19). Cùng với việc các nhà tư tưởng này suy xét ý nghĩa sâu xa hơn của việc đồng nhất hóa Chúa Giêsu với *Logos* vĩnh cửu, tầm ý nghĩa vũ trụ học của *Logos* như Lý Lẽ trong khuôn khổ học lý sáng thế đã rõ nên rõ ràng hơn.

Khi đưa ra câu hỏi bóng bẩy “vậy thì sự cao cả của con người hệ ở điều gì?”, một trong số họ đã trả lời rằng nó hệ “ở việc họ là hình ảnh của Đấng Tạo Dựng”. Rồi vị này phân tích các ý nghĩa của học lý đó về mối tương quan của Chúa Kitô với sáng thế (20):

“Nếu bạn khảo sát các điểm khác qua đó vẻ đẹp của Thiên Chúa được phát biểu, bạn sẽ thấy rằng cả trong chúng nữa, việc giống hình ảnh [Thiên Chúa] mà chúng ta trình bày được hoàn toàn duy trì. Thiên tính vốn là trí (*mind*) và lời (*word*); vì ‘từ nguyên thủy đã có Ngôi Lời’ và các người theo chân Thánh Phaolô vốn có ‘trí của Chúa Kitô nói’ trong họ. Nhân tính cũng không xa các điều này; vì bạn thấy trong chính bạn cả lời lẫn hiểu, những điều vốn là bản sao chép Trí và Lời này [tức, Chúa Kitô như *Logos*]”.

Do đó, có một loại suy giữa *Logos* của Thiên Chúa, đã nhập thể nơi Chúa Giêsu, và *logos* của nhân loại, vốn nhập thể nơi mỗi con người và có thể được tri nhận với từng người từ bên trong. Nhưng vì *Logos* của Thiên Chúa, liên hệ với Chúa Cha như lời liên hệ với trí, là Hóa Công thần linh (*divine Demiurge*), qua Người, toàn bộ vũ trụ đã bước vào hiện hữu, hệ luận là “danh này [*Logos*] đã được ban cho Người vì Người hiện hữu trong mọi loài hiện hữu” (21).

Từ các mô tả trên về mối tương quan giữa vũ trụ như sáng thế của Thiên Chúa và *Logos* như

Lý Lẽ của Thiên Chúa ta có hai hệ luận cho học lý về nhận thức. Một đằng, việc đồng nhất hóa *Logos* như Lý và Trí của vũ trụ hành động để vượt thắng khuynh hướng, vốn cố hữu đối với phong trào Kitô giáo từ khởi thủy, vốn say sưa trong nghịch lý đức tin vào Chúa Kitô đến nỗi đã vinh danh cả sự vô lý. Tetullianô không bao giờ nói (hay, chính xác hơn, không bao giờ hoàn toàn nói) điều vốn được gán cho ông, *Credo quia absurdum*, “tôi tin vì nó phi lý”. Nhưng ông quả có nói “Con Thiên Chúa đã chết; đây là điều dù thế nào cũng phải tin, vì nó không có nghĩa gì cả [*quia ineptum est*]. Và Người đã được chôn cất và đã sống lại; sự kiện này là điều chắc chắn, vì nó bất khả” (22). Ông nói ở một chỗ khác rằng “Sau khi có được Chúa Giêsu Kitô, chúng ta không muốn có bất cứ cuộc tranh luận kỳ lạ nào nữa, không tìm hiểu sau khi đã được thưởng ngoạn Tin Mừng! Athens có chi ăn uống với Giêrusalem?” (23).

Xem xét chúng theo nghĩa đen và có thể giá, như đôi khi chúng được xem như thế trong lịch sử duy chiều tự và phản trí thức của Kitô giáo ở mọi thế hệ, những tâm tư như thế có lẽ đã kết liễu mọi tư duy triết học và có thể còn hoài thai bất cứ cuộc tìm hiểu có tính khoa học, cả hai đều tùy thuộc giả thuyết cho rằng có một trật tự hữu lý trong vũ trụ này. Nhưng qua hậu bán thế kỷ thứ tư, những người vẫn còn chấp nhận nghịch lý của đức tin vào Chúa Kitô có thể quả quyết tính chính đáng của diễn trình hợp lý và có thể nại tới chúng có “của đôi mắt chúng ta và luật tự nhiên” (24). Vì sáng thế, được Chúa Cha thực hiện qua Con *Logos* đòi hỏi của Người, không hề có tùy hứng hay tình cờ, cũng “không được quan niệm một cách may rủi hay vô lý”; nhưng nó “có một mục đích hữu dụng” (25). Hệ luận của khẳng định về tính hữu lý của vũ trụ này là việc bác bỏ hình thức duy tùy hứng và duy may rủi được đặc biệt đại diện bởi ngành xem tử vi (26). Có một sự khác biệt căn bản giữa nhân loại và các tạo vật khác là, vì được tạo dựng giống hình ảnh Thiên Chúa và nhờ một hành động đặc biệt của *Logos* tạo dựng, ngay thân xác con người cũng phải là *logikos*, “có khả năng lời” hay “xứng với việc sử dụng lý lẽ” hay dù sao, cũng “phản chiếu thánh nhan *Logos* tạo dựng” (27).

Tuy nhiên, niềm tin tưởng của các triết gia Kitô giáo thế kỷ thứ tư rằng Lý Lẽ thần linh biểu lộ nơi Chúa Kitô đã phú ban cho lý trí con người khả năng hiểu thấu các việc làm của bản chất thụ tạo, bị giới hạn trong việc giả thiết bằng cực kia của biện chứng: họ hiểu rõ, cũng dựa trên mặc khải nơi Chúa Kitô, nhiều giới hạn đã được đặt lên khả năng của con người trong việc hiểu thực tại tối hậu. Như thường xảy ra, chính một người lạc giáo Kitô hữu đã phục vụ như chất xúc tác cho một cách hiểu thông sáng có tính nền tảng: đó là Eunomius, một trong các triết gia Kitô giáo có khả năng nhất của thế kỷ thứ tư, đã được khá nhiều dịch thủ chính thống trung dẫn như người đã chủ trương rằng ông ta có khả năng biết yếu tính của Thiên Chúa cũng như chính Thiên Chúa tự biết Người vậy. Chúng ta không nhất thiết phải chấp nhận sự chính xác lịch sử của các trung dẫn như thế để, ngược lại, nhìn nhận rằng có rất nhiều điều về Thiên Chúa mà họ không hề biết. Đối với việc tìm hiểu các tạo vật, chỉ cần biết “tên” của chúng là hiểu được “yếu tính” của chúng, nhưng “chỉ một mình bản tính không tạo dựng [của Thiên Chúa], mà chúng ta thừa nhận nơi Chúa Cha và nơi Chúa Con cùng nơi Chúa Thánh Thần, là vượt quá mọi ý nghĩa của tên” (28). Vì “thần tính không thể được phát biểu bằng lời”; “chúng ta phác tả nó bằng các thuộc tính của nó” và nhờ thế, ‘nhận được một ý tưởng mờ mờ, yếu ớt và phiếm diện nào đó về nó’ đến nỗi “nhà thần học giỏi nhất của chúng ta” là người nói về Thiên Chúa dựa trên các mẫu kiến thức có thể có này” (29). Kết quả là điều có thể gọi là “chủ nghĩa thực nghiệm Kinh Thánh” (biblical positivism) như đã được phát biểu trong khẩu hiệu của Hilary Poitiers “Thiên Chúa phải được tin bao lâu Người nói về chính Người [*ipsi de Deo credendum est*]” (30). Và Thiên Chúa đã dứt khoát lên tiếng

trong *Logos*, nhập thể trong xương thịt lịch sử của Chúa Giêsu Kitô. Như thế, vũ trụ có thể nhận thức được một cách đáng tin cậy mà đồng thời vẫn là một mẫu nhiệm, cả hai vì *Logos* là Trí và Lý của Thiên Chúa.

Vì *Logos* nhập thể nơi Chúa Giêsu là Lý của Thiên Chúa, nên ta cũng có thể coi *Logos* như cính Cơ Cấu của vũ trụ. Theo khuôn mẫu, nay đã trở nên quen thuộc, của việc kết hợp trình thuật sáng thế trong sách Sáng Thế với lý thuyết của Platông về việc hiện hữu trước (preexistence) của các Mô Thức (Forms), Thánh Basileô thành Xêdarê đã đưa ra một mô tả gợi hình sau đây về cơ cấu này:

“Trước khi mọi hữu thể đang được chúng ta lưu ý hiện hữu, Thiên Chúa, sau khi suy nghĩ trong trí và quyết định đem vào hiện hữu điều không hề hiện hữu, đã tưởng nghĩ như nó phải được là, và đã tạo nên chất thể hòa hợp với mô thức mà Người muốn ban cho nó... Người nối kết các phần khác nhau của vũ trụ bằng những sợi dây gắn bó không thể tách rời nhau và thiết lập ra giữa chúng một hiệp thông hòa hợp hoàn hảo đến nỗi những vật xa xôi nhất, bất kể khoảng cách của chúng, vẫn kết hợp trong một mối thiện cảm phổ quát” (31).

Sự hòa hợp ấy, nối kết nguyên tử và thiên hà lại với nhau, đã được phát biểu trong một *systema* vũ trụ, tất cả được làm cho hiện hữu bởi “sự nguy nga của *Logos-Hóa Công*” (32). Ý niệm hòa hợp trong vũ trụ được phát biểu trong hạn từ Hy Lạp *systema* cũng thoáng hiện trên một trong những tuyên bố mạnh mẽ nhất của Tân Ước mà chúng ta đã trích dẫn về Chúa Kitô Vũ Trụ, như Đấng, qua Người, theo kiểu nói của Thánh Basileô, “mọi loài có sự tiếp nối và cơ cấu”, Đấng “có quyền tối thượng trên mọi thụ tạo”, trong Người, “mọi sự trên trời dưới đất được tạo dựng” và, hơn nữa, trong Người “mọi sự được duy trì cố kết với nhau [hay: được tạo thành một hệ thống vũ trụ, *synestēken*]” (33).

Việc đồng nhất hóa *Logos-Hóa Công* nơi Chúa Giêsu như nền tảng của chính cơ cấu vũ trụ và niềm tin rằng “*Logos* của Thiên Chúa ở trong toàn bộ vũ trụ” có căn bản của nó trong việc đồng nhất hóa nền tảng hơn nữa *Logos* như Tác nhân của việc tạo dựng từ hư vô, hay nói theo kiểu nói quen thuộc của Kinh Thánh và triết học, từ không hiện hữu [*nonbeing*] (34). Đấng Hóa Công có thể được mô tả như “Đấng hiện hữu [*ho ōn*]”, trong khi các tạo vật có hữu thể của chúng nhờ dẫn khởi từ Đấng Tạo Hóa và dự phần vào Đấng Tạo Hóa, chứ tự chúng “không thể tự hiện hữu được” (35). Do đó, theo nghĩa đầy đủ nhất, chỉ có Đấng Tạo Hóa mới có thể được nói là “hiện hữu” mà thôi. Vì cùng một lý do, dùng tên Cha chỉ Thiên Chúa không phải là một kiểu nói bóng bẩy (figure of speech). Chỉ bởi Thiên Chúa là Cha của *Logos-Hóa Công* mà hạn từ cha cũng có thể áp dụng cho người làm cha phạm nhân, và khi dùng như thế thì đó là một kiểu nói bóng bẩy. Theo Tân Ước, Là Cha của *Logos-Hóa Công*, Thiên Chúa là “Cha, mà từ Người, mọi gia đình trên trời và dưới đất được đặt tên” và trong các gia đình phạm nhân, cả cha mẹ và con cái đều là một “mô phỏng” của các nguyên mẫu thần thánh này của họ (36). Đây cũng là lý do tại sao *Logos* không thể là một tạo vật, kể cả là tạo vật đệ nhất đẳng; vì mọi tạo vật đều được đem vào hiện hữu từ chỗ không hiện hữu, và như tác nhân đã đem chúng ra khỏi chỗ không hiện hữu, *Logos-Hóa Công* hẳn phải “có hiện hữu” theo nghĩa trọn vẹn và không hề có tính phúng dụ của từ ngữ (37).

Do đó, chính *Logos* hiểu như Lý Lẽ của vũ trụ “đã cơ cấu hóa để nó trở thành một vũ trụ có trật tự” (38). Được tạo dựng từ không hiện hữu qua *Logos* cơ cấu hóa này, vũ trụ biểu lộ trong “trật tự và sự quan phòng” của nó sự hiện diện lên trật tự của “Logos Thiên Chúa Đấng

cao hơn hết mọi loài và cai quản mọi loài”)39). Vũ trụ không “phi lý” hay “tách biệt khỏi *Logos* [alogos]”, nhưng nó có nghĩa nhờ *Logos*. Tuy nhiên, ngược lại, việc nó bám lấy thực tại được dẫn khởi từ việc nó bám lấy *Logos*; nếu không có *Logos*, nó sẽ tuột trở về không hiện hữu mà từ đó, *Logos* từ nguyên ủy, đã đem nó vào sáng thế.

Tóm lại:

“Đáng vốn tốt lành không thể ác cảm với bất cứ điều gì. Cho nên, Thiên Chúa không ác cảm cả với hiện hữu, nhưng muốn mọi sự hiện hữu, để biểu lộ tình yêu bền vững. Thiên Chúa thấy rằng mọi bản chất tạo vật, để mặc nó với các nguyên lý riêng của nó, sẽ trôi dạt bồng bềnh và nhất định sẽ bị tan rã. Để ngăn việc này và để gìn giữ vũ trụ khỏi tan rã trở về với không hiện hữu, Thiên Chúa đã dựng nên mọi sự bằng *Logos* đòi đòi của chính Người và phú ban cho sáng thế chính hiện hữu... Thiên Chúa hướng dẫn [vũ trụ] bằng *Logos*, để nhờ sự hướng dẫn, quan phòng, và trật tự hóa của *Logos*, sáng thế có thể được soi sáng và có thể hiện tồn một cách luôn an toàn”.

Vì tội lỗi là việc quay mặt khỏi Thiên Chúa và khỏi *Logos*, nên những người tội lỗi bị đe dọa rơi trở lại hố thẳm không hiện hữu mà từ đó hành động tạo dựng của *Logos* đã kéo họ ra.

Để giải quyết và vượt qua sự đe dọa trên, *Logos*, như Cứu Chúa của vũ trụ, đã nhập thể nơi Chúa Giêsu Kitô, Đáng đã đau khổ và chết trên thập giá và sống lại từ cõi chết, chiến thắng tội lỗi, sự chết và hỏa ngục. Điều ấy cần thiết vì thế giới được *Logos* lên hình tượng nay đã trở thành thế giới sa đọa. Một đặc điểm của các triết gia Kitô giáo Hy Lạp các thế kỷ thứ tư và thứ năm là họ luôn coi nhân loại và vũ trụ gần gũi cận kề với nhau, tương phản với chủ nghĩa cá nhân Kitô giáo sau này, đặc biệt hiện rõ trong tư tưởng Tây phương. Vì đây là cách ta hiểu sáng thế qua *Logos*, thì ta cũng phải hiểu như thế trong việc chẩn đoán tình huống khó khăn của con người và phương thuốc cứu chữa của Thiên Chúa qua cùng một *Logos*, nay nhập thể trong Chúa Kitô. Do đó, không những “mọi sự được duy trì với nhau” trong Chúa Kitô *Logos* như là Cơ Cấu của vũ trụ, nhưng cũng trong *Logos* như Cứu Chúa mà “chính vũ trụ cần được giải thoát khỏi xiềng xích của sự hữu tử để bước vào sự tự do và sự huy hoàng của con cái Thiên Chúa” (41).

Phải tìm lý do khiến có sự nhân mạnh tới Chúa Kitô Vũ Trụ trong tư tưởng Đông Phương Hy Lạp nhiều hơn trong tư tưởng Tây Phương La Tinh trong các ý niệm về hữu thể và sáng thế qua *Logos* mà ta vừa duyệt qua trong các trước tác của Thánh Anathasiô và các tư tưởng gia Đông Phương thế kỷ thứ tư. Vì có thể rút tĩa được sự phân biệt giữa các nền thần triết học giải thích sự chết như là hậu quả của tội lỗi, và các nền thần triết học có xu hướng coi sự chết như hậu quả của tính thoáng qua (transiency) và vô thường (impermanence); không nhân mạnh nào hoàn toàn hiện hữu mà không có tiếng vọng của nhân mạnh kia, nhưng sự phân biệt khá rõ ràng. Nếu tội lỗi được định nghĩa như rơi trở lại không hiện hữu mà từ đó *Logos Hóa Công* đã đem nhân loại ra, thì quả là thích đáng khi mô tả số phận của linh hồn con người như “sự ác lên hình ảnh cho chính mình” và do đó như giả thiết rằng “nó làm điều gì đó” khi, bằng cách phạm tội vốn là không hiện hữu, “thực sự nó đang không làm gì cả” (42). Một linh hồn như thế bị lừa vào việc tin rằng cái không hiện hữu này là “thực tại duy nhất” và “thực tại Thiên Chúa là “không hiện hữu”. Lối đảo ngược hoàn toàn này của tính đa cực siêu hình tạo vật (created metaphysical polarity) giữa hiện hữu và không hiện hữu chính là ý nghĩa của việc sa ngã. Vì, trong công thức của Thánh Anathasiô, “do bản tính, nhân loại lệ

thuộc sự thoáng qua [phthartos] vì họ được tạo dựng từ không hiện hữu” (43). Tình từ thoáng qua với những điều liên hệ với nó có một tầm quan trọng có tính quyết định. Vì nó đặt cái hiểu về tội lỗi vào một bối cảnh thoáng qua và hư nát mà không những bản chất con người mà cả vũ trụ đều lệ thuộc, do sự kiện được tạo dựng từ không hiện hữu. Việc sa ngã của cả nhân loại lẫn thế giới đều để mất việc duy trì hiện hữu đích thực nhưng mong manh và do đó rơi vào hố thẳm. Đối với nhân loại, việc ấy càng bi thảm hơn vì chỉ có Adam và Evà, chứ không có tạo vật nào khác trên mặt đất, đã được tạo dựng theo hình ảnh Thiên Chúa, nghĩa là, theo hình ảnh *Logos* thần thánh (44). Bất chấp tuyên bố ngược lại nào, quan điểm về thân phận con người này đã tập trung vào sự chết như là tính hư thối và thoáng qua hơn là vào sự chết như tội lệ và “luơng bổng của tội lỗi” (*Rm* 6:23).

Hệ luận của quan điểm này về cuộc sa ngã của con người trong bối cảnh cuộc sa ngã của vũ trụ là cái hiểu về hoạt động cứu rỗi của Chúa Giêsu *Logos* áp dụng không những vào việc chuộc tội lệ gây ra bởi tội lỗi chống lại lề luật và thánh ý Thiên Chúa mà còn áp dụng vào việc sửa chữa sự đổ vỡ gây ra bởi việc ra xa lạ với Thiên Chúa, Đấng vốn được định nghĩa “như Đấng hằng hữu”, do đó không những vào tội lệ mà còn vào cả hữu thể học (45). Nhờ nhập thể nơi Chúa Giêsu, *Logos* đã giúp con người khả năng tự vượt quá mình và, như câu nói đầy ý nghĩa của Tân Ước, “được thông phần vào bản tính Thiên Chúa” (*2Pr* 1:4). Các giáo phụ Hy Lạp đã lần lượt viết rằng “*Logos* Thiên Chúa đã trở nên phạm nhân, để từ một phạm nhân anh em học biết phạm nhân có thể trở thành thần thánh ra sao” (46). Việc sáng tạo nguyên thủy theo hình ảnh Thiên Chúa, mà sự cao cả của con người hệ ở (47), đã được thực hiện qua *Logos*; việc sáng tạo này nay không những chỉ có thể được khôi phục, mà còn được hoàn tất và hoàn hảo qua cùng một *Logos*: việc nhập thể của Người hoàn tất việc thần hóa (deification) chúng ta. Và toan bộ vũ trụ đều dự phần vào việc hoàn tất này; vì “việc thành lập Giáo Hội là một việc tái tạo dựng thế giới” trong đó “*Logos* đã tạo dựng muôn vì tinh tú”, một trời mới và một đất mới (48).

Từ sự kiện gán việc sáng tạo ra vũ trụ cho Chúa Giêsu *Logos*, hệ luận, bởi một suy diễn nhất thiết, là *Logos* không những là đầu hết mà còn là cuối hết, mục tiêu của vũ trụ (49). Người là Alpha và Omega. Khi chuyển vị thành chìa khóa của nền triết học Kitô giáo, giáo huấn này là điều đã trở thành lòng mong đợi của Kitô giáo tiên khởi về một tận cùng sắp đến của thế giới và việc Chúa Kitô đến ngay sau đó để phán xét. Việc nhận xét rằng thời gian chuyển dịch nối tiếp nhau (in sequence) đã dẫn tới việc thừa nhận rằng thời gian cũng có một tận cùng, giống như nó đã có một khởi đầu. Do đó, “như ta giả thiết quyền năng của thánh ý Thiên Chúa là nguyên nhân đầy đủ cho các vật hiện hữu, cho việc chúng bước vào hiện hữu từ hư vô thế nào, ta cũng sẽ không dựa niềm tin của ta như thế vào tính bất cái nhiên khi nói đến việc tái hình thành thế giới trở lại cùng một sức mạnh” (50).

Bên dưới viễn kiến này về *Logos* như *telos* (cùng đích) của vũ trụ là phác thảo bi kịch lịch sử thế giới và lịch sử vũ trụ được trích dẫn trên đây từ chương 15 của thư 1 gửi tín hữu Côrintô. Chúa Giêsu đến như một con người thực sự để trở thành Adam Thứ Hai; “vì nếu tại một người mà nhân loại phải chết, thì cũng nhờ một người mà kẻ chết được sống lại”. Người làm điều này như “hoa trái đầu mùa” và sau Người, sự sống sẽ đến cho “những kẻ thuộc Đức Kitô”. Và “Sau đó mọi sự đều hoàn tất, khi Người trao vương quyền lại cho Thiên Chúa là Cha... Vì Đức Kitô phải nắm vương quyền cho đến khi Thiên Chúa đặt mọi thù địch dưới chân Người. Thù địch cuối cùng bị tiêu diệt là sự chết... để Thiên Chúa là tất cả trong tất cả”

(1Cr 15:20-28). Nhưng có thể nào một Thiên Chúa, Đấng đã đến trong Chúa Kitô, có thể thực sự là “tất cả trong tất cả” nếu vẫn còn đâu đó trong vũ trụ bất cứ tật bệnh nào mà tình yêu chữa lành của Người không với tới được? Theo Tin Mừng Gioan (Ga 1:9), nếu *Logos* là “ánh sáng thật chiếu soi mọi người”, có thể nào lại có bất cứ hố thẳm nào đen tối đến nỗi ánh sáng nay đã đến trần gian và đang chói sáng trong *Logos* lại không xuyên thấu? Là Lời Thiên Chúa, *Logos* đã nói trong sáng thế, và đã nói trong các tiên tri của Israel, và đã nói lần nữa, lần này dứt khoát, trong đời sống và giáo huấn của Chúa Giêsu. Là Lý Lẽ của Thiên Chúa, *Logos* tạo ý nghĩa từ con điên loạn của thế giới và từ quyền lực sự ác. Là Cơ Cấu Vũ Trụ, *Logos* giữ trọn lời hứa rằng sẽ có một “hệ thống” và việc kết nối giữa các yếu tố rời rạc của vũ trụ như nó được cảm nhận. Là Cứu Chúa của vũ trụ, *Logos* không giạt mắt sự tốt lành của trật tự tạo dựng khỏi nhân loại, nhưng biến đổi trật tự ấy thành một khung cảnh thích đáng cho một nhân loại đã được biến đổi. Và như Mục đích của vũ trụ, *Logos* đại diện cho niềm hy vọng rằng ngay ma quỷ cuối cùng cũng được phục hồi trọn vẹn trong “việc tái lập mọi sự [apokatastasis tôn pantōn] và với việc tái hình thành thế giới, nhân loại cũng sẽ được thay đổi từ trạng thái thoáng qua và trần thế sang trạng thái không thể hư nát và vĩnh cửu” (51).

Tuy nhiên kéo chúng ta quên, và đôi khi dường như họ đã quên, dù thường là họ nhớ, tất cả các ý niệm siêu hình này của các triết gia Kitô giáo thế kỷ thứ tư về *Lời* và *Logos* hiện hữu từ trước, đều được giả thiết phải tìm tập chú tôn giáo và luân lý của chúng, và thậm chí cả biện minh trí thức nữa, trong nhân vật lịch sử là Chúa Giêsu trong các sách Tin Mừng, trong “lời khiêm nhường [*sermo humilis*]” và trong “vinh quang việc khổ nạn của Người” trên thập giá (53). “Từ nguyên thủy đã có Ngôi Lời”: điều này có thể được nói, và thực sự đã được nói bởi nhiều tư tưởng gia chưa hề nghe nói về Chúa Giêsu thành Nadarét. Nhưng điều làm cho chân dung *Logos* hiểu như Chúa Kitô Vũ Trụ trở nên đặc biệt là việc tuyên bố rằng Ngôi Lời đã trở thành xác phàm nơi Chúa Giêsu và nơi Chúa Giêsu, Ngôi Lời nhập thể đã chịu đau khổ và chết trên thập giá (54). Ấy thế nhưng, nếu tuyên bố này đúng sự thật, thì nhiên hậu không hề có cách nào tránh được việc tuyên bố rằng không điều gì kém hơn vũ trụ là đối tượng của tình yêu đã đến qua Người. Vì Tin Mừng Gioan, một tin mừng khai mào bằng học lý *Logos*, tiếp tục quả quyết, trong một câu tuyệt diệu của nó: “Thiên Chúa yêu thế gian đến nỗi đã ban Con Một, để bất cứ ai tin vào Con của Người thì khỏi phải chết, nhưng được sống muôn đời” (Ga 3:16). Chữ “bất cứ ai” quả được hiểu là mỗi cá nhân, từng người một lúc; như chữ Hy Lạp “thế gian” trong câu này vẫn là (vũ trụ).

Ghi Chú

- (1) Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World* (1925; New York: Mentor Books, 1952) tr. 13
- (2) Ferdinand Hahn, *Christologische Hoheitstitel: Ihre Geschichte im frühen Christentum* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1963)
- (3) Thánh Gregory thành Nazianzus, *Orations* 36.11
- (4) Goethe, *Faust* 1224-37
- (5) Gregory T. Armstrong, *Die Genesis in der alten Kirche* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1962)
- (6) Thánh Gregory thành Nyssa, *On the Making of Man* 25.2
- (7) Xem các tr. 40-42 ở trên
- (8) Jaroslav Pelikan, “Creation and Causality in the History of Christian Thought” trong *Issues in Evolution*, chủ biên Sol Tax và Charles Callender (Chicago: University of Chicago

Press, 1960) tr. 329-40.

- (9) Pelikan, *Christian Tradition* 1:35-37; 3:290-91.
- (10) Thánh Gregory thành Nyssa, *On the Making of Man* 24.
- (11) Thánh Basil thành Caesarea, *Hexaemeron*, 1.2;3.8. Thánh Gregory thành Nyssa, *On the Making of Man* 8.4.
- (12) Thánh Basil thành Caesarea, *Hexaemeron* 6.1; 9.2
- (13) Thánh Basil thành Caesarea, *Hexaemeron* 9.6; St 1:26; Dt 1:2-3.
- (14) Hilary thành Poitiers, *On the Trinity* 2.6
- (15) *Châm ngôn* 8:22; Thánh Anathasius, *Discourses Against the Arians* 2.18-82.
- (16) Thánh Augustine, *Tự thú* 11.3.5-11.9.11
- (17) Trong *Thaetetus* của Platông 203, chữ này xuất hiện 2 lần, 1 lần trong mỗi nghĩa này.
- (18) Epiphanius thành Salamis, *Against All Heresies* 51.3; Thánh Gregory thành Nyssa, *the Great Catechism* 1
- (19) Thánh Gregory thành Nazianzus, *Theological Orations* 3.17
- (20) Thánh Gregory thành Nyssa, *On the Making of Man* 16.2;5.2 (Ga 1:1; 1Cr 2:16;2Cr 13.3)
- (21) Thánh Gregory thành Nazianzus, *Theological Orations* 4.20
- (22) Tertullian, *On the Flesh of Christ* 5
- (23) Tertullian, *On the Prescription Against Heretics* 7
- (24) Thánh Gregory thành Nazianzus, *Theological Orations* 2.6
- (25) Thánh Basil thành Caesarea, *Hexaemeron* 1.6
- (26) Thánh Basil thành Caesarea, *Hexaemeron* 6.5-7.
- (27) Thánh Gregory thành Nyssa, *On the Making of Man* 8.8
- (28) Thánh Gregory thành Nyssa, *Against Eunomius* 2.3
- (29) Thánh Gregory thành Nazianzus, *Theological Orations* 4.17
- (30) Jaroslav Pelikan, *Development of Christian Doctrine: Some Historical Prolegomena* (new Haven:Yale University Press, 1969) tr.129-31; Hilary, *On the Trinity* 4.14
- (31) Thánh Basil thành Caesarea, *Hexaemeron* 2.2
- (32) Thánh Gregory thành Nazianzus, *Orations* 38.10-11
- (33) Thánh Basil thành Caesarea, *On the Holy Spirit* 7; Cl 1:15-17
- (34) Rm 4:17; Thánh Anathasius, *The Incarnation of the Word* 42
- (35) Thánh Anathasius, *Discourses Against the Arians* 3.63; *Defense of the Nicene Definition* 3.11
- (36) Thánh Anathasius, *Discourses Against the Arians* 1.23; 3.19-20 (*Eph* 3:14-15)
- (37) Thánh Anathasius, *Discourses Against the Arians* 1.25
- (38) Thánh Anathasius, *Against the Heathen* 45
- (39) Thánh Anathasius, *To the Bishops of Egypt* 15
- (40) Thánh Anathasius, *Against the Heathen* 41
- (41) Thánh Anathasius, *Discourses Against the Arians* 2.63 (Cl 1:17; Rm 8:21)
- (42) Thánh Anathasius, *Against the Heathen* 7-8
- (43) Thánh Anathasius, *The Incarnation of the Word* 5
- (44) Thánh Gregory thành Nyssa, *On the Making of Man* 5.2; 30.34
- (45) Xem Pelikan, *Christian Tradition* 1.344-45; 2:10-16
- (46) Thánh Clement thành Alexandria, *Exhortation to the Greeks* 1.8.4; Thánh Anathasius, *The Incarnation of the Word* 54.3
- (47) Thánh Gregory thành Nyssa, *On the Making of Man* 6.2

- (48) Thánh Gregory thành Nyssa, *Sermons on the Song of Songs* 13
- (49) Thánh Basil thành Caesarea, *Hexaemeron* 1.3; 3.6
- (50) Thánh Gregory thành Nyssa, *On the Making of Man* 23.1' 5
- (51) Thánh Gregory thành Nyssa, *On the Making of Man* 22.5
- (52) Thánh Gregory thành Nazianzus, *Orations* 39.13; 45.26
- (53) Erich Auerbach, "'Sermo Humilis' and 'Gloria Passionis' trong *Literary Language and its Public in Latin Antiquity and in the Middle Ages*, bản dịch của Ralph Manheim (New York: Pantheon 1965) tr. 27-81
- (54) Thánh Augustine, *Tự Thú* 7.18. 24-25.

Chương sáu: Con Người

Này là người!

Từ các Tin Mừng, điều hiển nhiên là Chúa Giêsu thích tự gọi Người là “Con Người”, một danh xưng xuất hiện khoảng 70 lần trong các Tin Mừng Nhất Lãm và 11 hoặc 12 lần trong Tin Mừng Gioan (1). Trong Kinh Thánh Do Thái, hạn từ này đôi khi để chỉ nhân loại với nghĩa “con người tử sinh” (2). Nhưng đến thế kỷ thứ nhất trước C.N., cách dùng nó trong Do Thái Giáo đã mang một ý nghĩa khái huyền, và nghĩa này cũng là nghĩa trong nhiều câu nói của Chúa Giêsu: “Nhu chớp loé ra từ phương đông và chiếu sáng đến phương tây thế nào, thì cuộc quang lâm của Con Người cũng sẽ như vậy... mọi chi tộc trên mặt đất sẽ đấm ngực và sẽ thấy Con Người rất uy nghi vinh hiển ngự giá mây trời mà đến” (Mt 24: 27,30). Trong cách dùng của Kitô giáo sau Tân Ước, danh hiệu này gần như lấy lại nghĩa nguyên thủy, nhất là vì nó được sử dụng để chỉ bản tính nhân loại của Chúa Giêsu, song song với danh hiệu “Con Thiên Chúa” vốn để chỉ bản tính Thiên Chúa của Người (3).

Như thế, mặc dù ngay từ đầu Chúa Giêsu đã được các tín hữu của Người coi Đấng mặc khải mâu nhiệm bản tính Thiên Chúa, nhưng chỉ khi các suy niệm của họ về Người sâu sắc thêm, họ mới tiến tới chỗ hiểu đầy đủ rằng Người cũng đồng thời là Đấng mặc khải mâu nhiệm bản tính nhân loại, và, trong công thức của Công Đồng Vatican II, “chỉ trong mâu nhiệm Ngôi Lời nhập thể mà mâu nhiệm con người tiếp nhận được ánh sáng” (4). Theo luận lý học, dường như phải ngược lại mới đúng: chẩn đoán trước rồi mới ra đơn thuốc. Nếu luận lý học trong sách giáo lý và các bài giảng cũng như sách vở Kitô giáo về nền thần học tín lý của bất cứ thời kỳ lịch sử nào có tính hướng dẫn, thì học lý tạo dựng con người và sự sa ngã của họ phải đến trước, sau đó mới là học lý về con người và việc làm của Chúa Kitô như câu trả lời của Thiên Chúa cho nỗi khốn cùng của con người. Nhưng theo lịch sử, đó không phải là cách khai triển, vì vị trí của Chúa Giêsu như là Con Thiên Chúa, *Logos*, và như Chúa Kitô Vũ Trụ phải được minh xác trước, trước khi có bất cứ sự hiểu chín chắn nào về nỗi khốn cùng của con người. Thay vì làm cho hình phạt xứng với tội phạm, tư tưởng Kitô giáo phải đo lường độ lớn lao của tội phạm nhân bản bằng cách dùng thước đo của Đấng mà hình phạt thập giá của Thiên Chúa sẽ được áp đặt lên và như thế (chuyển qua phúng dụ nguyên thủy coi cứu rỗi như sức khỏe) làm cho việc định bệnh xứng hợp với đơn thuốc. Harnack từng viết “Rất lâu trước khi [Kitô giáo] đạt được chiến thắng cuối cùng nhờ mãi có một nền triết học gây ấn tượng về tôn giáo, sự thành công của nó đã được bảo đảm nhờ sự kiện nó hứa hẹn và cung ứng sự cứu rỗi” (5). Nhưng nó trở thành “một nền triết học gây ấn tượng về tôn giáo” khi nó rút tía các hệ luận nhất thiết cho một học lý về con người từ tin mừng cứu rỗi nhờ Chúa Giêsu Kitô của nó.

Bức tranh dữ tợn vẽ Ánh Sáng của họa sĩ tài hoa Mỹ thế kỷ 20 Siegfried Reinhardt chứng minh cho luận đề trên rằng các chiều kích trong cảnh khốn cùng của con người chỉ trở nên hoàn toàn rõ rệt dưới ánh sáng ơn cứu chuộc nó. Chúa Kitô bị đóng đinh, *Ecce Homo* (Này Là Người) xuất hiện trên đầu bức tranh, nhưng ánh sáng mà công trình này dùng đặt tên cho mình được biểu lộ trong hình Chúa Kitô phục sinh, nổi bật ở chiều kích thứ ba nhờ khuôn mặt đen đen trên thập giá. Người lác mao gai, như thể nó là chiếc trống lục lạc (tambourine), và đôi phải chú ý. Nhưng không thành công. Phá mọi qui luật thống nhất trong bức tranh, hai

nhân vật khác quay đi, một chìm vào sự ngất trí, người kia thì thổi chiếc kèn *saxophone* hướng về phía khác. Không chỉ là chuyện do sự dễ dãi với chính mình, họ quyết định làm ơn Chúa Giêsu ánh sáng thế gian. Mà đúng hơn, chính sự xuất hiện của Người, mà lần đầu tiên, mặc khải cho họ thân phận đích thực của họ. Cả nỗi khốn cùng lẫn sự cao cả nay đều trở nên hiển thị qua việc xuất hiện của ánh sáng này. Vì, theo lời Tin Mừng Gioan, “Và đây là bản án : ánh sáng đã đến thế gian, nhưng người ta đã chuộng bóng tối hơn ánh sáng, vì các việc họ làm đều xấu xa. Quả thật, ai làm điều ác, thì ghét ánh sáng và không đến cùng ánh sáng, để các việc họ làm khỏi bị chê trách” (Ga 3:19-20).

Việc định nghĩa làm thế nào sự xuất hiện của ánh sáng nên được chứng minh là việc biểu lộ bóng tối (6), việc nhận diện tội ác, và sự soi sáng của việc chữa bệnh, tất cả những việc này đều là thành tựu có tính lịch sử của Thánh Augustinô thành Hippo, vị đã qua đời một thế kỷ sau câu tuyên bố nền tảng của học lý chính thống Chúa Kitô là Ngôi Thứ Hai của Thiên Chúa Ba Ngôi “Thiên Chúa bởi Thiên Chúa, Ánh Sáng bởi Ánh Sáng” tại Công đồng Nixê Thứ hai. Công đồng Nixê thứ nhất có nhiệm vụ xác định việc Chúa Giêsu Ánh Sáng là chi trước khi Thánh Augustinô có thể xác định tại sao Người phải là điều Người là. Các lý do của diễn trình thứ tự này khá phức tạp, mà lý do không hề nhỏ nhoi trong số này là việc khai triển tri thức và tôn giáo của chính Thánh Augustinô. Nhưng bên trong và đằng sau các lý do lịch sử này là một lý do cần được tìm thấy trong chính nỗi khốn cùng của con người, một lý do được phát biểu một cách hết sức chính xác và nhiệt tình bởi đệ tử trung thành của Thánh Augustinô, một đệ tử sinh ra đời gần 12 thế kỷ sau khi Thánh Augustinô qua đời, khoa học gia người Pháp và là triết gia Kitô giáo Blaise Pascal: “Kiến thức về Thiên Chúa mà không có kiến thức về nỗi khốn cùng của con người gây ra kiêu ngạo. Kiến thức về nỗi khốn cùng của con người mà không có kiến thức về Thiên Chúa sẽ gây ra ngã lòng. Kiến thức về Chúa Giêsu Kitô tạo thành đường đi ở giữa, vì trong Người, ta tìm thấy cả Thiên Chúa lẫn nỗi khốn cùng của ta... [cả nỗi khốn cùng lẫn] sự cao cả” (7). Pascal muốn nói rằng quả dễ để bắt cứ quan điểm nào về bản tính con người nhận ra hoặc nỗi khốn cùng hoặc sự cao cả, nhưng việc phối hợp chúng trong một quan điểm và rút ra từ sự phối hợp này các hậu quả triết học và tâm lý học được chứng tỏ là khó khăn hơn. Đối với Pascal, cũng như đối với Thánh Augustinô, việc phối hợp ấy chỉ có thể thực hiện nhờ “kiến thức về Chúa Giêsu Kitô”. Khi tìm cách hiểu trang này trong lịch sử hình ảnh về Chúa Giêsu, sẽ hữu ích nếu ta dựa vào sự phân biệt do nhà tư tưởng thế kỷ 19 Friedrich Schleiermacher phát biểu; ông này tuyên bố rằng “nếu con người muốn được cứu chuộc [trong Chúa Giêsu Kitô], họ phải vừa cần sự cứu chuộc vừa có khả năng tiếp nhận ơn cứu chuộc”; quả quyết hoặc nhu cầu hoặc khả năng mà không quả quyết điều kia là “lạc giáo” (8).

Chính thiên tài của việc Thánh Augustinô hình dung Chúa Giêsu Kitô như chìa khóa mở cho ta thấy cả sự cao cả lẫn nỗi khốn cùng của nhân loại khiến ngài nối kết với nhau những điều khiến Chúa Kitô và ơn cứu chuộc trở thành khả hữu và những điều khiến Người và ơn cứu chuộc trở thành cần thiết. Do đó, “sự kiêu ngạo của con người có thể được chữa lành bằng sự khiêm nhường của Thiên Chúa” (9).

Dù phần lớn những điều Thánh Augustinô nói về nỗi khốn khó và khốn cùng của con người đều là những tầm nhìn thông sáng đặc biệt của riêng ngài, thì, trong việc sử dụng khuôn mặt Chúa Giêsu để định nghĩa sự cao cả của nhân loại, ngài đã gắn bó với những gì đã có trước ngài trong tư duy của các thế kỷ thứ 2, thứ 3 và thứ 4, vì điều này đã được Thánh Grêgôriô thành Nyssa tóm tắt: “Vây, theo tín lý của Giáo Hội, sự cao cả của nhân loại hệ ở điều gì?

Không phải trong việc giống hình ảnh thể giới tạo dựng nhưng trong việc nó là hình ảnh của bản tính Đấng Hóa Công” (10). Trong nghĩa trọn vẹn nhất của nó, đối với Thánh Grêgôriô thành Nyssa và các vị kế vị ngài hình ảnh đích thực của Thiên Chúa chính là con người tên Giêsu. Ấy thế nhưng khi Ngôi Lời thành xác phàm trong người mang tên Giêsu, thì đây là xác thịt con người chứ không phải loại xác thịt nào khác, vì nhân loại đã được tạo dựng giống hình ảnh Thiên Chúa và việc nhập thể của Chúa Kitô đã đổi mới chính hình ảnh này (11). Trong các tranh cãi của ngài về tội nguyên tổ, mặc dù Thánh Augustinô đôi lúc như thể nói tới việc hình ảnh Thiên Chúa đã bị phá hủy hoàn toàn vì sự sa ngã của Adam, nhưng khi suy nghĩ thêm về lúc cuối đời, ngài minh xác rằng tín điều về sự sa ngã không nên được giải thích “như thể con người đã đánh mất mọi sự họ có như là hình ảnh của Thiên Chúa” (12).

Vì nếu hình ảnh Thiên Chúa bị tội lỗi và sự sa ngã phá hủy hoàn toàn, thì làm gì còn bất cứ điểm tiếp xúc nào giữa bản tính nhân loại đúng nghĩa và việc nhập thể của Ngôi Lời trong bản tính nhân loại của Chúa Giêsu (13). Như thế, Chúa Giêsu không những là hình ảnh thiên tính mà còn là hình ảnh nhân tính như nó đã được dự tính từ nguyên thủy và qua Người nó đã trở thành hiện thực lúc này; theo nghĩa này, Người quả là “người lý tưởng”. Khi sai Người xuống thế gian, Thiên Chúa đã chứng tỏ Người yêu thương nhân loại sâu xa biết chừng nào; vì “Thiên Chúa cũng chẳng tiếc Con riêng của Người, nhưng đã trao nộp vì hết thảy chúng ta... lẽ nào Thiên Chúa lại chẳng rộng ban tất cả cho chúng ta?” (Rm 8:32). “Nhưng”, như Thánh Augustinô giải thích các lời lẽ này của Thánh Phaolô, “Thiên Chúa yêu thương chúng ta như chúng ta nên là, chứ không phải như chúng ta hiện là” (14). Các đường nét của thân phận tương lai này nay đã trở nên hiển thị, không phải trong nhân tính thực nghiệm mà trong nhân tính của Chúa Giêsu, Ngôi Lời nhập thể; và khi nó nhìn viễn ảnh ấy, bản tính nhân loại thực nghiệm tràn đầy hoài bão và khát mong dần bước hướng về lý tưởng đó. Do đó, “Chúa Giêsu Kitô là Đấng Trung Gian giữa Thiên Chúa và con người, không phải vì Người là Thiên Chúa cho bằng vì Người là con người” cũng như không phải chỉ là nguồn mà còn là “mục tiêu của mọi sự hoàn hảo” (15). Người vừa là Alpha vừa là Omêga.

Chúa Giêsu nhân bản không luôn giữ vị trí quan trọng này trong tư tưởng của Thánh Augustinô, ngay cả trong tư tưởng của ngài với tư cách Kitô hữu. Bởi thế, trong khảo luận lúc ban đầu của ngài là cuốn *Bậc Thầy* (The Teacher), ngài viết rằng để có được sự khôn ngoan, “chúng ta không lắng nghe bất cứ ai nói năng hay gây ồn ào bên ngoài chính chúng ta. Chúng ta lắng nghe Sự Thật vốn đang ngự trong trí khôn bên trong chúng ta, dù, tất nhiên, chúng ta được khuyến khích lắng nghe người nào đó sử dụng các ngôn từ”. Vị thầy bên trong có tên là “Chúa Kitô”, Đấng, do đó, không cần phải là con người nhân bản thực sự trong các sách Tin Mừng để thủ diễn chức năng này, nhưng hình như hành động phần nào theo lối Platông như một tuyến tập sự thật dẫu sâu bên trong linh hồn (16). Cùng một nhấn mạnh như thế cũng được tìm thấy rõ ràng ở nơi khác, như câu quen thuộc này “vậy người muốn biết gì? Tôi muốn biết Thiên Chúa và linh hồn. Không gì khác sao? Không điều gì khác thế” (17). Cuối cùng, ngài phê phán nhiều hơn học thuyết truy hoài (recollection) của Platông, và ngài nhìn nhận rằng ngài gặp khó khăn trong việc chuyển dịch từ “tính bất biến của *Logos* mà tôi biết rất rõ và không hề có bất cứ hoài nghi nào” (và là điều không cần phải là Kitô hữu để chấp nhận) sang ý nghĩa trọn vẹn của lời lẽ trong Tin Mừng Gioan “*Logos* đã mặc xác phàm”, điều, mà Thánh Augustinô thú nhận, “chỉ mãi sau này” ngài mới hiểu (18). Nhưng một khi ngài đã hiểu những lời này, Ngôi Lời đã thành xác phàm, mà lòng khiêm nhường được thuật lại trong các trình thuật của các sách Tin Mừng, thực sự đã thống trị ngôn từ của

ngài về Chúa Kitô, trong khảo luận của ngài về các *Thánh Vịnh*, mà đối với ngài, là chính tiếng nói của Chúa Kitô (19), và trong khảo luận của ngài về *Tin Mừng Gioan*, mà giáo huấn về Ngôi Lời như Đấng tiền hữu và nhập thể, ấy thế nhưng lại “thấp hèn” khiến Tin mừng này trở thành Tin Mừng “siêu phạm” nhất trong 4 Tin Mừng (20).

Cũng thế, chính từ bức chân dung Ngôi Lời tiền hữu và nhập thể trong Tin mừng Gioan mà Thánh Augustinô, cũng cùng năm ngài viết khảo luận về Tin mừng này, đã khai triển một trong những tầm nhìn tâm lý học thông sáng cao siêu nhất về nội dung của hình ảnh Thiên Chúa: đó là định nghĩa hình ảnh này như hình ảnh Thiên Chúa Ba Ngôi. Ngài đã tìm hiểu “nhiều vết chân đa dạng của Chúa Ba Ngôi”, những cách trong tâm trí con người, do chính cơ cấu của nó, vừa đơn nhất nhưng lại vừa có mối tương quan ngay trong chính mình, vừa là một lại vừa là ba, có thể được giải thích như là phản chiếu mối tương quan giữa Chúa Cha, Chúa Con và Chúa Thánh Thần (21). Điều này đã gợi hứng cho một trong các nhà văn và phê bình văn học thế kỷ 20, Dorothy L. Sayers, thăm dò “trí tưởng tượng đầy sáng tạo” như đã được phản ánh trong văn học và trong nghệ thuật, và tìm thấy các loại suy của nó với “hình ảnh sáng tạo” của Ba Ngôi, tức cơ cấu Ba Ngôi như đã được phản ánh trong các kinh tin kính lịch sử của Kitô giáo và trong tư tưởng Thánh Augustinô (22).

Theo Thánh Augustinô, một trong “các vết chân của Chúa Ba Ngôi” là tam thể hiện hữu, nhận thức và ý chí, các khả năng khác biệt nhau bên trong trí khôn (mind) nhưng vẫn chỉ là một trí khôn: “tôi hiện hữu, tôi nhận biết và tôi muốn” (23). Lại nữa “khi tôi... yêu bất cứ điều gì, có 3 thực tại có liên hệ: chính tôi, và người được yêu, và chính tình yêu” (24). Có lẽ loại suy sâu xa nhất là loại suy “trí nhớ, trí hiểu, và ý chí” vốn “không phải là 3 sự sống mà chỉ là một sự sống, không phải 3 trí khôn mà chỉ là một trí khôn” ấy thế nhưng lại không y hệt như nhau (25). Thánh Augustinô thoải mái thừa nhận sự thiếu thỏa đáng và hiển nhiên cảm thấy sự giả tạo của tất cả các dàn dựng này, kể cả chính ngôn từ trong tín lý Chúa Ba Ngôi của Giáo Hội (một điều cần thiết nếu đức tin không mãi im lặng, nhưng không thể cho rằng mình có thể cung ứng một mô tả chính xác về mầu nhiệm sự sống bên trong của Thiên Chúa) (26). Nhưng điều này chắc chắn hơn: đối với tư tưởng của một Augustinô Công Giáo, Chúa Giêsu là chìa khóa mở mầu nhiệm Ba Ngôi, và qua việc hiểu này, là chìa khóa mở mầu nhiệm trí khôn con người.

Cho dù việc thăm dò các loại suy tâm lý học về Chúa Ba Ngôi trong trí khôn con người có sâu xa và kích thích bao nhiêu đi nữa, việc đóng góp quan trọng nhất của Thánh Augustinô vào lịch sử tâm lý học con người phát xuất trong lý thuyết của ngài về tội lỗi, tức việc ngài tìm hiểu, theo ngôn từ chúng ta đã dùng trên đây, điều làm Chúa Kitô thành cần thiết hơn là điều làm Người thành khả hữu, tìm hiểu nỗi khốn khổ hơn là sự cao cả của nhân loại. Walter Lipmann đề cập trước nhất tới lý thuyết của Thánh Augustinô về tội lỗi khi, trong cột báo ngày 30 tháng 10 năm 1941 của ông, tức 4 tháng sau khi Đức Quốc Xã xâm lăng Liên Bang Xô Viết và 5 tuần trước Pearl Harbor, ông xúc động suy nghĩ về sự hiện diện bên trong bản tính con người của điều ông gọi là “sự ác lạnh lùng như đá băng” (“ice-cold evil”):

“Thế giới hoài nghi hiện đại đã từng được dạy dỗ cả 200 năm nay một quan niệm về bản tính con người trong đó thực tại sự ác, được các thời đại đức tin biết đến nhiều, đã được hạ tầng cơ sở. Hầu như tất cả chúng ta đã lớn lên trong một môi trường lạc quan dễ dãi đến nỗi hiếm khi biết nó có nghĩa lý gì, mặc dù các tổ tiên chúng ta biết nó rất rõ, qua cái ý chí ma quái.

Chúng ta sẽ phải tái khám phá sự thật bị quên lãng nhưng chủ yếu này – cùng với rất nhiều người khác là chúng ta lạc lối khi, nghĩ mình thông sáng và tiên bộ, thực ra chúng ta quá nông cạn và mù quáng” (27).

Trong lời ca ngợi đầy suy tư ấy đối với truyền thống Augustinô của “những thời đại đức tin”, Lipmann, ngay trong thời ông, đã được sự hưởng ứng của Reinhold Niebuhr. Trong các Giảng Khóa tựa là “Bản chất và Định mệnh Con người” (thực hiện năm 1939 và ấn hành trong các năm 1941-1943), học giả này đã cố gắng lập lại một cách có phê phán nền nhân học của Thánh Augustinô.

Khuôn mạo Chúa Giêsu đã đóng vai trò nào trong nền nhân học của Thánh Augustinô? Thành tố căn bản nhất trong bất cứ trả lời nào cho câu hỏi này phải được tìm thấy trong việc đánh giá cuốn *Tự Thú* của ngài và hình thức cũng như cung giọng của nó (28). Vì trong cấu trúc văn chương của nó, từ câu đầu đến câu cuối, nó là lời kinh cầu thật dài, lẽ dĩ nhiên vì thế được gọi là một tự thú, được định nghĩa như lời tố cáo chính bản thân mình và ca ngợi Thiên Chúa (29). Hứng văn chương chính của lời kinh phát xuất từ *Sách Thánh Vịnh* bằng tiếng Latinh, sách mà dường như Thánh Augustinô đã học nằm lòng và từ đó, thánh nhân đã có thể dệt nên những đoạn độc tấu hân hoan, như một loại đối âm bậc thầy (30). Nhưng vì ngài hiểu các Thánh Vịnh như tiếng nói của Chúa Kitô, hên hứng tôn giáo chính cho cuốn *Tự Thú* của ngài chính là ý thức của ngài về ơn thánh Thiên Chúa, điều mà ngài biết được nơi Chúa Kitô qua Giáo Hội Công Giáo.

Do đó, chính “trong bầu không khí thoải mái cảm nhận thánh nhan Thiên Chúa” và ơn thánh, ngài đã viết lời kinh *Tự Thú* (31). Cho dù chắc chắn có một số tự lừa dối mình trong loại tự truyện này, Thánh Augustinô đã có thể nói một cách hết sức thật thà như ngài đã nói trong *Tự Thú* vì tội lỗi được ngài xưng thú là thứ tội lỗi đã được Thiên Chúa trong Chúa Kitô tha thứ (32). Ngài phát biểu “lẽ hy sinh xưng thú của con” trước mặt Thiên Chúa, Đáng có đôi mắt nhìn thấu những chỗ khép kín nhất của tâm hồn và thực sự đã thấu suốt tâm hồn ngài, và đối với Đáng này, ngài không tài nào nói dối được. Nhưng ngài cũng phát biểu “sự xưng thú của một tâm hồn tan nát và ăn năn” trước nhan một Thiên Chúa mà ơn thánh “nhờ Chúa Giêsu Kitô Chúa chúng con” đã ban cho ngài ơn giải thoát khỏi xích xiềng tội lỗi, và vì vậy, với Đáng này, ngài không cần phải nói dối. Chính Chúa Kitô, như là “chính sự sống của chúng con”, Đáng “đã mang lấy cái chết của chúng con”, chính với Đáng này, Thánh Augustinô thừa “linh hồn con xưng thú, và Người chữa lành nó vì nó đã phạm tội chống lại Người” (33). Và trong một loạt câu thân thưa với Chúa Kitô rải rác khắp cuốn *Tự Thú*, Thánh Augustinô đã phát biểu một cách sùng kính điều ngài quả quyết và bệnh vực ở chỗ khác như là tín điều: Chúa Giêsu Kitô là Con Thiên Chúa, nguồn mọi ơn thánh, cơ sở của lòng trông cậy, và là đối tượng xứng đáng để cầu nguyện, thờ lạy và tuyên xưng (34).

Như thế, đứng trước nhan Thiên Chúa nơi Chúa Kitô và thăm dò cả linh hồn lẫn trí nhớ của riêng ngài, Thánh Augustinô, trong *Tự Thú*, tập chú vào các tội lỗi thời trai trẻ, ít nhất hai trong số này đáng lưu ý nhiều về tâm lý học. Một trong các tội này, được mô tả ở đầu cuốn 3, là “mê việc yêu thương” nhưng không biết bản chất đích thực của tình yêu” (35). Như T.S. Elliot đã diễn giải lời lẽ của Thánh Augustinô (36):

“Rồi con tới Carthage

Bùng bùng, bùng bùng, bùng bùng, bùng bùng
Ôi lạy Chúa, xin Chúa giật con ra
Ôi lạy Chúa, xin Chúa giật con ra
Bùng bùng”

Nếu nhục dục được định nghĩa, theo cả Kinh thánh Do Thái lẫn Tân Ước, không phải như ham mê tình dục tự nhiên mà như xu hướng coi người khác chủ yếu như đối tượng làm tình, thì việc Thánh Augustinô thăm dò ngọn lửa tính dục ẩn khuất xem ra ít kỳ quặc hơn là thoát nhìn (37). Song song với những cực đoan không thể chối cãi trong ngôn từ của ngài về ham muốn sắc dục, ngay cả khi nói đến ham muốn sắc dục bên trong hôn nhân, nhưng cùng một lúc ngài đã bác bỏ quan niệm lạc giáo cho rằng “hôn nhân và dâm dật là hai điều xấu, mà điều xấu thứ hai thì xấu hơn” và thay thế nó bằng một nguyên tắc Công Giáo chính thống này: “hôn nhân và tiết dục là hai điều thiện, nhưng điều thiện thứ hai tốt hơn”, một nguyên tắc, bất chấp một độc giả hiện đại có thể nghĩ gì về nó, đều có bảo đảm cả trong giáo huấn của Chúa Kitô lẫn trong giáo huấn của Thánh Phaolô cũng như trong giáo huấn của những người hiền sĩ ngoại giáo cuối thời cổ đại (38). Luận điểm có tính giải quyết ủng hộ tính thánh thiện của hôn nhân, đối với Thánh Augustinô, phát xuất từ một số phát biểu của Thánh Phaolô “Hỡi các người chồng, hãy yêu thương vợ mình, như Chúa Kitô yêu thương Giáo Hội và hiến mình cho Giáo Hội... Vì đây là bí tích vĩ đại [magnum sacramentum], và tôi cố ý nói Chúa Kitô và Giáo Hội” (39). Hôn nhân là một bí tích của Chúa Kitô và của Giáo Hội.

Tội khác được nhắc đến trong Tự Thú từng khiến tâm lý học chú ý nhiều là câu chuyện thời danh về cây lê ở phần kết cuốn thứ hai (40). Chánh án Holmes nhận định về câu chuyện này như sau: “Chuyện kỳ cục là thấy có người biến việc ăn cắp cây lê ở tuổi thiếu niên thành cả một trái núi” (41). Nhưng khi đọc kỹ toàn bộ đoạn này mới hay: ký ức của Thánh Augustinô về biến cố này cung cấp cho thánh nhân một cơ hội để thăm dò những chiều sâu đầy bí nhiệm của động lực làm điều ác. Các trái lê chẳng có chi đặc biệt hấp dẫn đối với ngài, ngài cũng không thấy chúng ngon để ăn; ngài quả chẳng cần chi đến chúng. Điều ngài thực sự cần là cướp lấy chúng, và sau khi thỏa mãn nhu cầu này, ngài đã ném chúng đi cho heo ăn. Cho dù ngài có thể không làm điều đó nếu không có sự xúi giục của bạn bè, nhưng ngài không yêu thích tình bạn bè này mà chỉ yêu thích chính hành vi ăn cắp. Khi, lúc tóm lược biến cố này, ngài nói đến việc “trở nên cho chính mình một mảnh đất không hoa trái”, thì quả ngài đã nhắc lại câu chuyện ở Vườn Địa Đàng, theo lối viết văn hóa phúng vụ rất đặc trưng của ngài, và điều mà một thi sĩ kiêm thần học gia người Anh vốn chịu ảnh hưởng nặng nề của Thánh Augustinô gọi là

“ Trái
Của cây cấm, mà nếm vị tử sinh của nó
Đã đem chết chóc vào trần gian, và mọi khôn cùng của ta,
Với việc mất Địa Đàng, cho tới lúc một Người vĩ đại hơn
Phục hồi chúng ta, và lấy lại chỗ ngồi hạnh phúc” (42).

Chính “Người vĩ đại” tức Chúa Giêsu Kitô này, trong ‘hoa trái’ của Người, linh hồn, được giải thoát khỏi ách độc tài tội lỗi phi lý, nay có thể hân hoan (43). Cho nên, Người là Adam Thứ hai, qua Người, on thánh của Thiên Chúa đã thắng vượt tội lỗi và cái chết từng đến với nhân loại qua Adam Thứ nhất (44).

Như thế, dù học lý của Thánh Augustinô về nỗi khốn cùng của nhân loại, theo một nghĩa nào đó, quả có tính bản thân cao độ và rõ ràng là một tự truyện, ngài đã giận dữ bác bỏ bất cứ gợi ý nào cho rằng ngài chỉ ngoại suy từ các quan điểm và kinh nghiệm bản thân và tổng quát hóa các điều này thành thân phận phổ quát (45). Đúng hơn, ngài chỉ tìm cách giải thích điều người ta vốn có thể thừa nhận là thân phận phổ quát, về phương diện thực nghiệm. Vì, như một số người từng nghĩ, nếu mọi hữu thể nhân bản đều hoàn toàn cân bằng giữa điều thiện và điều ác và do đó đối diện với cùng một chọn lựa như Adam và Eva (46), thì làm thế nào người ta giải thích được việc theo thống kê mọi con người nhân bản thường hay làm cùng một chọn lựa như Adam và Eva đã làm, nghĩa là nghiêng về điều ác và chống lại điều thiện? (47). Ở đây, ta không chối cãi có thể “trên trái đất vẫn có những người chính trực, những con người vĩ đại, can đảm, khôn ngoan, trong sạch, kiên nhẫn, đạo hạnh, nhân từ”; thế nhưng, họ không thể “không có tội” (48). Ai thánh thiện hơn các thánh và các tông đồ? “Ấy thế mà Chúa [Giêsu] vẫn dạy họ phải thưa trong kinh nguyện của họ ‘xin tha nợ chúng con’” (49).

Chỉ có một ngoại lệ tuyệt đối là Chúa Giêsu Kitô như Đấng Trung Gian giữa Thiên Chúa công chính và nhân loại tội lỗi; và, nói theo một sáo ngữ nhưng trong trường hợp của Người không sáo ngữ chút nào, Người là ngoại lệ chứng minh quy lệ (50). Vì chính tư thế của Người như Cứu Chúa vô tội đã chứng minh sự cần thiết của ơn cứu rỗi, và bất cứ ai bác bỏ tính phổ quát của tội lỗi, để nhất quán, buộc phải bác bỏ tính phổ quát của ơn cứu rỗi và sự trung gian đã hoàn tất nơi Người. Đối với Thánh Augustinô, điều này là luận điểm dứt khoát trong cuộc phân tích của ngài về thân phận con người. Đối với mọi con người “bình thường”, sự chết không những phổ quát mà còn ngoài ý muốn: có thể có sự chọn lựa nào đó về việc chết lúc này hay chết lúc khác, nhưng không hề có sự chọn lựa chết hay không chết. Ngoại lệ là Chúa Giêsu Kitô, Đấng tự bản chất không tử sinh nhưng đã “chết vì những kẻ tử sinh” và do đó, là người duy nhất có thể nói về chính mình “tôi hy sinh mạng sống mình để rồi lấy lại. Mạng sống của tôi, không ai lấy đi được, nhưng chính tôi tự ý hy sinh mạng sống mình. Tôi có quyền hy sinh và có quyền lấy lại mạng sống ấy. Đó là mệnh lệnh của Cha tôi mà tôi đã nhận được” (51). Cái nhìn thông sáng gây ảnh hưởng nhất của Thánh Augustinô về bản chất con người và tâm lý học, ý niệm tội nguyên tổ, do đó, không những là một cách nói về nỗi khốn cùng của nhân loại, mà còn là phương thế để nhìn nhận và ca ngợi tính độc đáo của Chúa Giêsu.

Bất kể sự nhạy cảm và sự thành thực trong nội quan rõ ràng của Thánh Augustinô trong *Tự Thú*, hình như ta có thể an tâm mà nói rằng có lẽ ngài sẽ không thể có được tầm nhìn thông sáng đó nếu không có sự soi sáng của Chúa Kitô, nhờ lý luận ngược lại từ việc chữa trị đến việc chẩn đoán. Sự chứng thực hơn nữa cho giả thuyết đó phát xuất từ việc ngài sử dụng tín điều Hạ sinh Đồng trinh (52). Việc quả quyết rằng Chúa Giêsu được hạ sinh bởi Trinh Nữ Maria không cần người cha phạm nhân xuất hiện trong hai Tin Mừng Mátthêu và Luca, dù không có lời giải thích chuyên biệt nào về ý nghĩa của nó; nhưng nó không xuất hiện trong hai Tin Mừng kia, cả trong các thư của Thánh Phaolô, người mà câu tuyên bố Chúa Kitô “được một người đàn bà sinh ra” mang ý nghĩa: Chúa Giêsu là người một cách trọn vẹn và chân thực (53), nhưng không ngụ ý bất cứ điều gì và bất cứ cách nào về chức phận làm cha nhân bản. Vẫn chỉ có Thánh Augustinô và vị thầy của ngài là Thánh Ambrôsiô là rút từ việc Hạ sinh Đồng trinh câu kết luận cho rằng vì “chỉ có Chúa Giêsu được hạ sinh cách này nên không cần phải tái sinh”, còn tất cả những ai được sinh ra cách thông thường, như thành quả của việc giao hợp tính dục của cha mẹ họ, thấy đều cần được tái sinh trong Chúa Kitô qua

Phép Rửa (54). Câu tuyên bố của Thánh vịnh gia “này tôi được sinh ra trong tội lệ và mẹ tôi thụ thai tôi trong tội lỗi” đã được phát biểu trong lúc ý thức được ơn tha thứ nhờ “cùng một đức tin” vào Chúa Kitô mà nay được Giáo Hội Công Giáo tuyên xưng (55). Đó là lý do tại sao Thánh Augustinô đặt tựa đề cho khảo luận của ngài là *Về Ôn Thánh của Chúa Kitô và Tội Nguyên Tổ*; vì ngài thấy việc nhận thức ơn thánh của Chúa Kitô sẽ không thể hiểu được nếu không có nhận thức về tội nguyên tổ, nhưng ngài cũng thấy rằng nhận thức về tội nguyên tổ sẽ không thể chịu đựng được nếu không có nhận thức về ơn thánh của Chúa Kitô.

Chúa Giêsu là ngoại lệ tuyệt đối được Thánh Augustinô gán cho luật phổ quát của tội nguyên tổ. Tuy nhiên, có một ngoại lệ khác được ngài xem xét: Đức Maria, Mẹ Đồng Trinh của Chúa Giêsu. Sau khi bác bỏ luận điểm cho rằng một số vị thánh khác, cả nam lẫn nữ, cũng hoàn toàn vô tội, Thánh Augustinô viết tiếp: “Chúng ta phải trừ Thánh Nữ Đồng Trinh Maria, về ngài, tôi không muốn nêu nghi vấn nào cả khi tụng tới chủ đề tội lỗi, vì lòng tôn kính đối với Chúa; vì nhờ Người, chúng ta biết không biết dư tràn ơn thánh bao nhiêu để chiến thắng tội lỗi đã được thông ban cho ngài, người đã có công thụ thai và sinh hạ Đấng chắc chắn không có tội” (56). Thành quả của ngoại lệ mới thêm vào này đã gây hiệu quả sâu xa không những đối với lòng sùng kính và thần học, mà còn đối với cả nghệ thuật và văn chương mãi 15 thế kỷ kế tiếp. Phải gần một ngàn năm sau trước khi một Công Đồng của Giáo Hội (Công Đồng Basel năm 1439) mới định nghĩa tín điều cho rằng giữa các kẻ tử sinh, một mình Đức Maria được thụ thai vô nhiễm nguyên tội, dù cho Công Đồng này được thấy là không có quyền định nghĩa việc này. Bởi thế, mãi tới năm 1854, Đức Giáo Hoàng Piô IX mới biến tín điều này thành bắt buộc, rằng “vì công nghiệp của Chúa Giêsu Kitô, Đấng Cứu Rỗi của toàn thể nhân loại” trong đó có ngài, Đức Maria đã được phép trở thành ngoại lệ đối với tính phổ quát của tội nguyên tổ” (57). Nhưng trước khi trở thành một tín điều, việc thụ thai vô nhiễm của Đức Maria đã thực sự là chủ đề của hàng ngàn bức tranh và bài thơ trong đó, với nhiều sắc thái vô tận, câu của Thánh Augustinô “vì lòng tôn kính đối với Chúa” đã tìm được biểu thức trong việc sử dụng khuôn mạo Đức Maria như một phương thế để tôn vinh khuôn mạo Chúa Giêsu: chủ đề quen thuộc của các họa sĩ cuối thời Trung Cổ, việc đội triều thiên cho Đức Maria, chẳng hạn, cho thấy ngài tiếp nhận vương miện từ tay Con Thần thiêng của mình. Ngược lại, bất cứ khi nào lòng sùng kính hoặc suy đoán nào tôn vinh Chúa Kitô là Chúa và là Vua một cách khiến Người xa rời Người quê ở Nadarét, thì Đức Maria đều trở thành người thay thế cho Người: nhân bản, đầy cảm thương và dễ với tới. Và lúc ấy, lòng sùng kính cũng như suy đoán về ngài không còn được thực hiện “vì lòng tôn kính đối với Chúa” nữa.

“Hãy biết mình nguoi” là một câu phương châm viết trên đền thờ sấm ngôn ở Delphi. Như việc nói kết sấm ngôn Delphi với tiên tri Isaia gợi ý (58), nhiều người khác trước Thánh Augustinô đã áp dụng khẩu hiệu ấy, thường gán nó cho Socrates, vào nhu cầu phải tự hiểu mình dưới sự soi sáng của Chúa Kitô, và Etienne Gilson chắc chắn đúng khi nói về điều ông gọi là “chủ nghĩa Socrát Kitô Giáo”; nhưng điều có ý nghĩa là trong ngữ cảnh ấy ông nhắc trước nhất tới “suy đoán tâm lý học sâu sắc của Thánh Augustinô” (59). Các suy đoán này phát sinh từ các nhu cầu hiện sinh của thánh nhân, nhưng chúng đã dẫn ngài tới Chúa Giêsu, “Lời khiêm hạ”, và tới “vinh quang khổ nạn của Người” (60). Ở đây mà thôi, ngài đã có thể đối đầu, hiểu thấu và phát biểu rõ các nhu cầu này, vì Chúa Giêsu của Thánh Augustinô là chìa khóa cho thấy nhân loại là gì và nhờ Chúa Giêsu, họ có thể trở nên gì. Như ngài đã viết ở những lời mở đầu của cuốn *Tự Thú*:

“Lạy Chúa, Chúa cao cả và rất xứng đáng được ca ngợi... và con người mong muốn được ca ngợi Chúa, vì họ là thành phần sáng thế của Chúa – con người, kẻ mang theo mình tính tử sinh, chứng tá của tội lỗi họ... Chúa đã dựng nên chúng con cho chính Chúa, và trái tim chúng con sẽ mãi tồn tại cho tới khi được an nghỉ trong Chúa... Lạy Chúa, con kêu cầu Chúa, bằng đức tin của con, đức tin Chúa đã ban cho con, đức tin Chúa đã linh hứng trong con qua nhân tính của Con Chúa”.

Ghi chú

- (1) Trong số nhiều tác phẩm khác, xin xem Carl H. Kraeling, *Anthropos and the Son of Man* (New York: Columbia University Press, 1927)
- (2) Như trong Tv 8:4 (xem Dt 2:6-9) và nhất là trong Ezekiel trong đó Nó xuất hiện khoảng 90 lần để chỉ chính nhà tiên tri.
- (3) Muốn biết điển hình song đối sớm sủa nhất, xin xem Thánh Inhaxiô, *Thư Gửi Tín Hữu Êphêsô*, 20.2.
- (4) Hiến Chế Mục Vụ Giáo Hội trong Thế Giới Ngày Nay, *Gaudium Et Spes* 22.
- (5) Adolf von Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, bản tiếng Anh của James Moffatt, 2 cuốn (London: Williams and Norgate, 1908) 1:108.
- (6) Xem thảo luận về vấn đề này của Thánh Augustine, *Tractates on the Gospel of John* 12.13.
- (7) Blaise Pascal, *Pensées* 526, 431
- (8) F.D.E. Schleiermacher, *The Christian Faith*, bản tiếng Anh của H.R. Mackintosh và J.S. Stewart (Edinburg: T. and T. Clark, 1928) tr. 98
- (9) Thánh Augustine, *Enchiridion* 108.
- (10) Thánh Gregory thành Nyssa *Về Việc Dựng Nên Con Người* 16.2
- (11) Xin xem Gerhart B. Ladner, *The Idea of Reform: Its Impact on Christian Thought and Action of the Fathers* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1959) tr.185-203
- (12) Thánh Augustine, *Retractations* 1.25.68; 2.24.2
- (13) Thánh Augustine, *Reply to Faustus The Manichean* 24.2
- (14) Thánh Augustine, *On the Trinity* 1.10.21
- (15) Thánh Augustine, *Ten Homilies on the First Epistle of John* 4:5-6; 10:6; *Tractates on the Gospel of John* 82.4; *Confessions* 10.43.68
- (16) Thánh Augustine, *The Teacher* 38.
- (17) Thánh Augustine, *Soliloquies* 2.7
- (18) Thánh Augustine, *On the Trinity* 12.25.24; *Confessions* 7.18.24-25
- (19) William C Barcock, “The Christ of the Exchange: A Study in Christology of Augustine’s Enarrationes in Psalmos” Ph.D. diss., Yale University, 1971.
- (20) Thánh Augustine, *Tractates on the Gospel of John* 36.1-2
- (21) Thánh Augustine, *On the Trinity* 12.4.4
- (22) Dorothy Leigh Sayers, *The Mind of the Maker*, New York: Harcourt, Brace, 1941) tr.33-41
- (23) Thánh Augustine, *Confessions* 13.11.12
- (24) Thánh Augustine, *On the Trinity*, 9.2.2.
- (25) Thánh Augustine, *On the Trinity* 10.11.17 – 12.19

- (26) Thánh Augustine, *On the Trinity* 7.4.7; 15.12.43-44
- (27) Ronald Steel, *Walter Lipmann and the American Century* (Boston: Little, Brown, 1980).
- (28) Về cuốn *Confessions*, xin xem Peter Brown, *Augustine of Hippo* tr.158-81 và các trước tác trích dẫn ở đây.
- (29) Thánh Augustine, *Confessions* 6.6.9
- (30) Xem George Nicolaus Knauer, *Die Psalmenzitate in Augustins Kinfessionen* (Gottingen: Vandenhoeck und Rupretch, 1955)
- (31) Albert C. Outler, “Introduction” to Augustine, *Confessions* (Philadelphia: Westminster Press, 1955) tr.17
- (32) Thánh Augustine, *Confessions* 2.7.15
- (33) Thánh Augustine, *Confessions* 5.1.1; 7.21.17; 4.12.19
- (34) Một trong các câu thân thưa nổi tiếng nhất này tìm thấy ở cuối cuốn 10, *Confessions* 10.43.68-70
- (35) Thánh Augustine, *Confessions* 3.1.1
- (36) T.S. Eliot, “The Waste Land” 307-11, trong *Collected Poems 1909-1935* (New York: Harcourt, Brace 1936)
- (37) Xem C. Klegeman, “A Psychoanalytic Study of the Confessions of St Augustine”, *Journal of the American Psychoanalytic Association* 5 (1957):469-84.
- (38) Thánh Augustine, *On the Good of Marriage* 8; Mt 19:12; 1Cr 7:1-5; E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (Cambridge: Cambridge University Press, 1965) tr. 29-30
- (39) Thánh Augustine, *On Marriage and Concupiscence* 1.21.23-1.22.24; *On Continence* 22-23. (Bản Thánh Kinh Latinh dịch câu Eph 5:25-32 là “bí tích” (sacrament) chứ không “mầu nhiệm” (mystery).
- (40) Thánh Augustine, *Confessions* 2.4.9-2.10.18
- (41) Oliver Wendell Holmes jr gửi Harold J. Laski ngày 5 tháng 1 năm 1921, Holmes-Laski *Letters: The Correspondence of Mr. Justice Holmes and Harold J. Laski*, 1916-35; hiệu đính Mark DeWolfe Howe, 2 cuốn, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953) 1:300
- (42) Milton, *Paradise Lost* 1.1-5
- (43) Thánh Augustine *Confessions* 13.26.39-40
- (44) Thánh Augustine, *On the Spirit and the Letter* 6.9
- (45) Thánh Augustine, *On Marriage and Concupiscence* 2.12.25
- (46) Thánh Augustine, *On Nature and Grace* 7.8
- (47) Thánh Augustine, *On the Spirit and the Letter* 1.1
- (48) Thánh Augustine, *On the Forgiveness of Sins* 2.13.18
- (49) Thánh Augustine, *Against Two Letters of the Pelagians* 3.5.14-15
- (50) Thánh Augustine, *On Perfection in Righteousness* 21.44; 12.29
- (51) Ga 10:17-18; Thánh Augustine, *Tractates on the Gospel of John* 47.11-13; *On the Psalms* 89.37
- (52) Xem Pelikan, *Christian Tradition* 1:286-90
- (53) Gl 4:4; Thánh Irenaeus, *Against Heresies* 3.22.1
- (54) Thánh Augustine, *Enchiridion* 14.48
- (55) Thánh Augustine, *On the Grace of Christ and Original Sin* 2.25.29; Tv 51:5
- (56) Thánh Augustine, *On Nature and Grace* 36-42
- (57) Pelikan, *Christian Tradition* 4:38-50
- (58) xem tr.38 ở trên
- (59) Thánh Basil thành Caesarea, *Hexaemeron* 9.6; Etienne Gilson, *L’esprit de la philosophie*

médiévale, xuất bản lần 2 (Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1944) tr.218-19
(60) Xem tr. 242, ghi chú số 53 trên đây.

Chương bảy: Hình ảnh chân thực

Người là hình ảnh của Thiên Chúa vô hình

Chiến thắng của Chúa Giêsu Kitô trên các thần minh của Hy Lạp và Rôma ở thế kỷ thứ tư đã không triệt hạ nghệ thuật tôn giáo (1) như cả bạn lẫn thù mong đợi. Trái lại, trong 15 thế kỷ tiếp theo, nó chịu trách nhiệm đối với việc triển nở ồ ạt và kỳ diệu tính sáng tạo có lẽ vô sánh trong toàn bộ lịch sử nghệ thuật. Chuyện này đã diễn ra cách nào và tại sao? Làm thế nào Chúa Giêsu biến chuyển từ một phản đề hoàn toàn của mọi mô tả thần linh bằng hình ảnh trở thành linh hứng cụ thể nhất và quan trọng nhất của những mô tả này – và cuối cùng biện minh chính về lý thuyết cho chúng?

Trong Thập Điều của Môsê, mà giá trị vĩnh cửu của nó được các Kitô hữu chấp nhận (2), việc cấm nghệ thuật tôn giáo, coi nó như thờ ngẫu thần, hết sức minh nhiên và toàn diện: “Người không được tạc tượng, vẽ hình bất cứ vật gì ở trên trời cao, cũng như dưới đất thấp, hoặc ở trong nước phía dưới mặt đất, để mà thờ” (Xh 20:4). Trích dẫn các lệnh cấm như thế trong Thánh Kinh Do Thái cũng như ý kiến của các nhà tư tưởng ngoại giáo như Cicero, người cho rằng “các thần minh mà con người tôn thờ đều giả tạo”, các người theo chân Chúa Giêsu cho rằng họ chỉ tham gia với cả Do Thái Giáo lẫn những hiền nhân bậc nhất của ngoại giáo để bác bỏ các hình ảnh, nhưng họ khiển trách nhiều người ngoại giáo thông sáng, vì chủ nghĩa tôn thờ giai cấp ưu tú nên đã không nhất quán trong việc cho phép “những người tầm thường và dốt nát” giữ các hình ảnh về mình (3). Hơn thế nữa, họ còn vượt xa Do Thái Giáo trong việc bài bác cả ý niệm kiến trúc tôn giáo: “Thiên Chúa, Đấng dựng nên thế giới và mọi loài trong đó, là Chúa của trời và đất, không sống trong các đền đài do con người làm ra” (4). Họ áp dụng lệnh cấm ảnh tượng không những vào những người thờ ngẫu tượng mà cả vào các nghệ sĩ tạo ra chúng, những người thực hành thứ “nghệ thuật đánh lừa” và họ ca tụng những người “từ khước ngắm nhìn các đền thờ và bàn thờ” (5). Do đó, trong một phản kháng đối với ngoại giáo và một cách nào đó đối với cả Do Thái Giáo, nhân danh mạc Khải thần thiêng, họ cho rằng mình đang công bố một Thiên Chúa vượt lên trên mọi cố gắng của bàn tay con người muốn tô vẽ ra các ảnh tượng thánh; vì linh hồn thuần lý mới là “hình ảnh của Thiên Chúa” (6). Không có cả ảnh tượng thánh lẫn các nơi thánh; thậm chí cả những nơi Chúa Giêsu sinh ra và được chôn cất cũng không sở đắc được bất cứ sự thánh thiện đặc biệt nào (7).

Nhờ cuộc nghiên cứu khảo cổ tại Dura Europos, thực hiện trong thế kỷ 20, nay ta biết, đến mức các thế hệ học giả trước đây không biết, rằng lệnh cấm tuyệt đối các ảnh tượng trong luật Môsê không ngăn cản Do Thái Giáo cùng thời với Kitô Giáo tiên khởi tạo ra các hình ảnh thánh và trưng bày chúng tại các nơi thờ phượng. Theo Carl Kraeling, “Hội đường Dura, với các trang trí của nó là một trong các đền đài cao quý nhất và thích đáng nhất của Do Thái Giáo cổ thời” và “các tranh vẽ ở Dura có thể xứng đáng được coi là tiền thân của nghệ thuật Byzantine” (8). Kraeling phân biệt công trình của hai nghệ sĩ tại hội đường Dura; một người được ông gọi thuộc “phái biểu tượng” (symbolist), một điều không có gì đáng ngạc nhiên, nhưng người kia được ông gọi thuộc phái “đại diện” (representationalist). Người ta thậm chí còn gợi ý rằng các nguyên mẫu minh họa [của các ảnh tượng tại Dura] đã tô màu rực rỡ cho các bản chép tay Hy Lạp của tư liệu Thánh Kinh: các bản dịch như Bản Bảy Mươi chẳng hạn;

các diễn giải bằng tiếng Hy Lạp các sách biệt lập hoặc các phần Thánh Kinh; hay các loại trước tác Hy Lạp khác, như các anh hùng ca hoặc các bi kịch hoặc lịch sử, do các người Do Thái chịu ảnh hưởng văn hóa Hy Lạp sáng tác dựa trên các chủ đề Thánh Kinh (9). Thế nhưng trong phần kết luận công trình của mình, Kraeling lại cảnh cáo:

“Một cuộc nghiên cứu truyền thống văn chương cẩn thận cho thấy các Kitô hữu, sau khi đã chấp nhận Thánh Kinh của Dân Do Thái, đã phải vật lộn với cùng một lệnh cấm sử dụng các ảnh tượng vốn khiến người Do Thái thời hậu Macabê lao tâm nhiều, và không tìm được giải pháp dễ dàng nào. Cả sau khi Do Thái Giáo Palestine đã tìm được đường dẫn tới một giải thích cấp tiến hơn về giới răn của Thánh Kinh, các văn sĩ Kitô Giáo vẫn còn duy trì một chủ trương bảo thủ hơn trong cuộc thảo luận của họ về nó” (10).

Do đó, bất chấp các song hành đầy thách thức và không thể chối cãi giữa thực hành nghệ thuật của Kitô giáo tiên khởi và của Do Thái giáo chịu ảnh hưởng văn hóa Hy Lạp, ở cả Palestine lẫn ở ngoại quốc, ta không thể giải thích việc khai triển Kitô giáo chỉ đơn giản bằng việc thích ứng người Do Thái. Làm thế là quá đơn giản hóa các đặc điểm đặc biệt và các vấn đề đặc biệt của cả hai bên. Đối với Kitô giáo tiên khởi, các đặc điểm và vấn đề đặc biệt này rõ ràng là các đặc điểm và vấn đề có liên hệ đến cuộc đời và con người Chúa Giêsu. Dù từng đối đầu với các vấn đề này ngay từ đầu (11), nhưng chỉ khi phải đối đầu với thách thức sử dụng các ảnh tượng trong thế kỷ thứ tám và thứ chín, các nhà giải thích Byzantine chính thống về con người và sứ điệp của Chúa Giêsu mới buộc phải nói rõ một nền mỹ thuật toàn diện có tính triết lý và thần học dựa trên con người của Chúa Giêsu, một nền mỹ thuật trong đó, tính hợp lệ của việc vẽ hình ảnh đáng thần thiêng có được vị trí thích đáng của nó (12).

Nền tảng của mọi xem xét các vấn đề trong nền mỹ thuật của ngành ảnh tượng Byzantine là việc đồng thanh khẳng định của Tân Ước và của các giáo phụ thời Giáo Hội sơ khai rằng, theo một nghĩa đặc biệt và độc đáo, “hình ảnh Thiên Chúa chính là *Logos* của Người, Con chân thực của Trí, *Logos* thần thiêng, ánh sáng nguyên mẫu của ánh sáng” như Thánh Clémentê thành Alexandria đã viết trong việc khai triển về chủ đề do Thư gửi tín hữu Côlôxê gợi ý (13); vì, như trong công thức của Vladimir Lossky, “chính trong bối cảnh Nhập Thể (nói đúng hơn: do sự kiện, do biến cố Nhập Thể) mà việc tạo dựng con người theo hình ảnh Thiên Chúa mới nhận được trọn giá trị thần học của nó (14). Theo Whitehead, như đã ghi nhận ở đầu cuốn sách này, nếu chúng ta phải tìm trong bất cứ cuộc tranh cãi nào trong quá khứ “các giả định nền tảng mà đồ đệ của mọi hệ thống khác nhau của một thời đại vô thức cùng giả dụ” (15), thì giả định cho rằng Chúa Giêsu Kitô là hình ảnh độc đáo của Thiên Chúa được chia sẻ bởi các nhà đề xuất của cả hai bên của cuộc tranh cãi của thế kỷ thứ 8 và thứ 9 về hình ảnh. Nhưng từ giả định thần học này về Chúa Giêsu Kitô, họ đã rút ra các kết luận ngược nhau hoàn toàn về nghệ thuật thánh.

Việc áp dụng sớm nhất giả định này vào vấn đề nghệ thuật tôn giáo phát xuất từ những người chống đối ảnh tượng (16). Constantia, em gái Hoàng đế Constantinô viết cho Eusêbiô thành Xêdarêa xin ảnh Chúa Kitô. Ngài trả lời: “tôi không biết điều gì đã thôi thúc bà yêu cầu để hình ảnh Chúa Cứu Thế của chúng ta được vẽ ra. Bà muốn Hình ảnh nào của Chúa Kitô? Là hình ảnh đích thực và không thay đổi, mô tả khuôn dung Người thực sự, hay là hình ảnh Người mặc lầy vì chúng?” (17). Các lựa chọn được Eusêbiô trình bày đã cần trọng xem xét các hệ luận của chúng đối với ngành ảnh tượng. Trong việc ngạc nhiên đối với việc

Constantia lưu tâm tới ảnh tượng Chúa Kitô, Eusêbiô rõ ràng không thể nào tưởng tượng được việc một ai đó lại có thể lưu tâm đến một ảnh tượng về khuôn mặt mà Chúa Kitô “mặc lấy vì chúng ta khi Người mang lấy vẻ bề ngoài ‘của hình thức nô lệ’”, vì đó chỉ có tính thoáng qua chứ không có gì liên quan vĩnh viễn cả, mặc dù, có lẽ, một nhân chứng tận mắt nào đó ở Giêrusalem, người từng thấy Chúa Giêsu bằng xương bằng thịt ở thế kỷ thứ nhất, có thể đã vẽ một hình ảnh như thế về Người, thậm chí nếu kỹ thuật cho phép, còn có thể đã chụp hình Người. Nhưng đó vẫn không phải là “hình ảnh đích thực” của Đấng là Hình Ảnh Đích Thực. Với Eusêbiô, hình ảnh “đích thực” của Hình Ảnh ấy phải là hình ảnh bất biến, vì chỉ có hình ảnh ấy “mới vẽ được khuôn mặt Người một cách chân thực” mà thôi. Và hình ảnh ấy, theo định nghĩa, là chuyện không thể có. Do đó, theo Eusêbiô, các đòi hỏi của tín lý chân chính về con người Chúa Kitô loại bỏ mọi mưu toan vẽ hình ảnh.

Eusêbiô trở thành “ca trưởng (coryphaeus) và thành trì” (18) của những người chủ trương phi ảnh tượng (iconoclast) của thế kỷ thứ 8 và nhất là thế kỷ thứ 9, vì ngài đã đặt vấn đề Chúa Kitô như hình ảnh vào tâm điểm cuộc tranh cãi về ảnh tượng. Khi áp dụng ý niệm Chúa Kitô như hình ảnh vào vấn đề, các người phi ảnh tượng đã nại đến thế giá của các công đồng thế kỷ thứ 4, trong đó, tư cách Chúa Giêsu như hình ảnh Chúa Cha đã được lên công thức một cách dứt khoát. Cách duy nhất một hình ảnh về Chúa Kitô là hình ảnh đích thực cũng cùng một cách y như Chúa Kitô là Hình ảnh Đích thực của Chúa Cha. Công đồng Nixêa năm 325 đã xác định ý nghĩa của tư thế Chúa Kitô như hình ảnh đích thực của Chúa Cha trong Ba Ngôi Thiên Chúa bằng các tuyên bố rằng Người “cùng bản thể” (one in being) với Đấng Người là hình ảnh (19). Do đó, theo Hoàng đế Constantinô V, một hình tượng của Chúa Kitô có thể không phải là hình ảnh đích thực của Người ngoại trừ nó cũng “cùng bản thể” với Người, cùng một cách như Chúa Kitô Con Thiên Chúa cùng bản thể với Chúa Cha (20). Hiển nhiên, không tác phẩm nghệ thuật nào do bàn tay con người tạo ra, thậm chí cả các hình ảnh tạo ra không phải bằng tay, tức bởi các thiên thần (21), có bao giờ hy vọng thoả mãn được điều kiện ấy. Hình ảnh duy nhất của Chúa Kitô có thể được cho là “cùng bản thể” với Chúa Kitô theo cùng một nghĩa như Chúa Kitô cùng bản tính với Chúa Cha là Thánh Thể, vốn chứa sự hiện diện thực sự của mình và máu Chúa Kitô. Theo Constantinô, Bánh của Phép Thánh Thể thực sự là “hình ảnh của mình Người, mang mô thức xác thịt Người và trở nên một loại hình của mình Người” (22). Phái phi ảnh tượng chủ trương rằng “điều đã đặt định cho chúng ta là Chúa Kitô phải được mô tả bằng hình ảnh, nhưng chỉ như giáo huấn thánh thiện từng được thánh truyền lưu truyền dạy ‘Hãy làm việc này mà nhớ đến Ta’. Cho nên, điều hiển nhiên là không được phép mô tả Người bằng một hình ảnh hay thi hành một tượng niệm Người theo một cách khác, vì lối mô tả [trong Phép Thánh Thể] là chân thực và lối mô tả này là thánh thiêng” (23). Như thế, Phép Thánh Thể, như một hình ảnh mà mọi người phải nhất trí là cùng bản thể với nguyên bản của nó, loại bỏ mọi điều khác vốn được gọi là hình ảnh của Chúa Kitô.

Sau Công Đồng Nixêa năm 325, công đồng quan trọng nhất của Giáo Hội là Công Đồng Canxêdoan năm 451, trong đó, mối tương quan giữa bản tính Thiên Chúa và bản tính nhân loại nơi Chúa Kitô đã được ấn định trong một công thức, đối với thế kỷ 15, tiếp tục là định tín của niềm tin chính thống đối với con người Chúa Giêsu (24). Dựa vào các công thức của Canxêdoan, các người chống đối ảnh tượng nhấn mạnh rằng Chúa Kitô, như Hình ảnh Chân thực của Thiên Chúa, “vượt quá mọi mô tả, mọi thấu hiểu, mọi thay đổi, và mọi thước đo” vì tính siêu việt như thế vốn là đặc điểm của Thiên Chúa (25). Dường như họ muốn chủ trương

rằng qui luật này, áp dụng cho cả các phép lạ và sự đau khổ của Chúa Giêsu trong thời gian Người mang xác thịt, có nghĩa “mô tả bằng hình ảnh là điều không hợp lệ” (26). Tuy nhiên, bất kể tư thế của Chúa Kitô có thể là gì “trước cuộc khổ nạn và phục sinh”, các họa sĩ sau này, dù sao, cũng không có quyền mưu toan vẽ chân dung Người lúc này; vì lúc này, “thân xác Chúa Kitô không thể hư nát, đã được hưởng tính bất tử” (27). Nại tới tín điều chính thống về Chúa Kitô, như đã được Canxêđoan xác định, như gồm hai bản tính, bản tính Thiên Chúa và bản tính nhân loại, trong một ngôi vị đơn nhất, họ phát biểu việc chống đối các hình tượng về Chúa Kitô dưới hình thức một tam đoạn luận phân biệt (disjunctive syllogism). Những người vẽ hình ảnh Chúa Kitô một là họ tô vẽ thiên tính của Người bằng một hình ảnh, hai là họ không tô vẽ: nếu họ tô vẽ, họ vi phạm bản tính cốt yếu của nó vốn vượt quá sự mô tả và giới hạn; nếu họ không tô vẽ, họ đã tách biệt hai bản tính của Chúa Kitô và do đó chia rẽ ngôi vị đơn nhất của Người. Trong cả hai trường hợp, họ đều phạm tội phạm thượng và lạc giáo chống lại ngôi vị Chúa Kitô như đã được định tín bởi các Công Đồng chính thống của Giáo Hội, nhất là các Công Đồng Nixêa và Canxêđoan. Như Hoàng đế Constantinô V, có lẽ là lý thuyết gia sâu sắc nhất của phe phi ảnh tượng, đã nói “nếu ai tạo ảnh tượng của Chúa Kitô... người ấy chưa thực sự hiểu thấu sự sâu sắc của tín điều về sự kết hợp không thể nào tách biệt của 2 bản tính Chúa Kitô” như đã được xác định bởi 2 Công Đồng này (28).

Nằm bên dưới sự phi báng việc dùng nghệ thuật tô vẽ Chúa Giêsu Kitô này, người ta thấy rõ có một sự tởm gớm rất sâu xa đối với các khía cạnh vật chất và thể lý trong con người của Người: “Điều hạ giá và làm mất ý nghĩa là mô tả Chúa Kitô bằng những trình bày vật chất. Vì người ta nên tự hạn chế vào việc quan sát [Người] bằng tâm trí... qua việc thánh hóa và chính trực” (29). Bằng cách hướng tầm nhìn của người xem chỉ vào các phẩm tính “hạ giá và làm mất ý nghĩa” này của con người có tên Giêsu, việc vẽ Người bằng hình ảnh nhất thiết làm ta sao lãng khỏi điều vốn rất quan trọng về Người, tức các phẩm tính siêu việt hơn là các phẩm tính nội tại của Người. Như các người bên vực Tin Mừng chống lại người Hy Lạp từ lâu vốn trích dẫn những người Hy Lạp khôn ngoan nhất để nhấn mạnh rằng các đòi hỏi của truyền thống Platông và Tin Mừng Gioan, “Thiên Chúa là tinh thần và những ai thờ phượng Người phải thờ phượng Người trong tinh thần và chân lý” đã bị vi phạm bất cứ khi nào hình ảnh thể lý bề ngoài thay thế cho tinh thần và bất cứ khi nào sự lừa dối của ảnh tượng thay thế cho chân lý (30). Do đó, các Kitô hữu chống đối ảnh tượng tại Byzantium các thế kỷ thứ 8 và thứ 9 có đằng sau họ cả một lịch sử sáng chói, Do Thái, Hy Lạp và cả Kitô Giáo, về cuộc tranh đấu để giải thoát việc trình bày thể thần thiêng khỏi việc trình bày thể lý bất xứng về cùng thể thần thiêng này. Chúa Giêsu Kitô là Hình ảnh Đích thực, mọi hình ảnh khác đều sai lạc” (31).

Những người bên vực các ảnh tượng nói với phe phi ảnh tượng (32), “Chúng tôi tham gia với quý vị trong việc tuyên bố rằng Chúa Con là Hình ảnh Thiên Chúa Cha. Theo câu nói của Whitehead, đây là giả thiết nền tảng được mọi người ủng hộ thuộc các hệ thống khác nhau của thời đại đó đưa ra. Nhưng Chúa Giêsu Kitô, Đấng là Hình Ảnh Đích Thực, là Đấng đã trở thành phạm nhân, và do đó là thể lý và vật chất, bởi việc nhập thể và sinh hạ từ Trinh Nữ Maria, và do đó, một ảnh tượng Kitô giáo không phải là một ngẫu tượng mà là hình ảnh của Hình Ảnh: trong yếu tính, đó là trường hợp đối với nghệ thuật Kitô giáo (33). Hệ luận hợp luận lý của quan điểm về Chúa Kitô được trình bày trong truyền thống Chính Thống, vì điều này vốn được phe bài ảnh tượng trung dẫn, là một biện minh cho việc trình bày Chúa Kitô trong các hình ảnh. Lý lẽ bên vực cho các hình ảnh trong nghệ thuật Kitô giáo đã được đưa

vào bối cảnh của toàn bộ lý thuyết về ảnh tượng, một lý thuyết một lần nữa đã minh họa sự tổng hợp khéo léo các viễn tượng Thánh Kinh và triết học, ngôn ngữ Do Thái và ngôn ngữ Hy Lạp, từng được chúng tôi nhấn mạnh nhiều lần. Mọi thực tại, cả thần thánh lẫn phàm nhân, đều đã tham dự, cách này hay cách khác, vào điều có thể gọi là chuỗi hình ảnh vĩ đại. Vì quả là sai lầm khi cho rằng các ảnh tượng là một điều mới mẻ được phát minh gần đây bởi những người muốn tìm cách đưa lại việc thờ ngẫu thần trở lại với các Giáo Hội. Ai đã phát minh ra các ảnh tượng? Thánh Gioan thành Đamát (34) đã trả lời “Chính Thiên Chúa là Đấng đầu tiên” đã làm việc đó. Thiên Chúa là Đấng tạo ảnh tượng thứ nhất và nguyên thủy của vũ trụ.

Trong ý nghĩa nền tảng nhất của chữ ảnh tượng, Con Thiên Chúa duy nhất là Hình Ảnh của Thiên Chúa, “Hình Ảnh sống động, Đấng là hình ảnh của Người trong chính bản tính của mình, Đấng là hình ảnh của Chúa Cha vô hình, không hề khác chi Người” ngoại trừ việc là Con chứ không phải Cha (35). Như Thư gửi Tín hữu Côlôxê từng viết “Người là hình ảnh của Thiên Chúa vô hình” (Cl 1:15). Việc thờ phượng Chúa Con vì thế không phải là thờ ngẫu thần, vì, trong công thức được trích dẫn nhiều của Thánh Basilê thành Xêdarê, “vinh dự dành cho hình ảnh [Chúa Con] được chuyển qua nguyên mẫu [Chúa Cha]” (36). Mọi hình ảnh khác trong chuỗi hình ảnh đều có quyền được gọi là “hình ảnh” nhờ một thứ tham dự nào đó vào việc tạo hình đầu hết và đời đời bên trong Thiên Chúa Ba Ngôi. Ngay Chúa Thánh Thần cũng là hình ảnh Chúa Con, vì “không ai có thể nói ‘Chúa Giêsu là Chúa’ ngoại trừ nhờ Chúa Thánh Thần” (1Cr 12:3). Cho nên, tách biệt hẳn với lịch sử con người, vẫn đã có, trong chính đời sống Thiên Chúa, việc tạo hình ảnh và việc biểu lộ hình ảnh, nói lên màu nhiệm trong mối tương quan đời đời của Cha, Con và Thánh Thần. Theo nghĩa này, Con Thiên Chúa, trước khi nhập thể, không những chỉ là “hình ảnh của Thiên Chúa vô hình” mà còn là “hình ảnh vô hình của Thiên Chúa vô hình” không được biết đến và không thể được biết đến ngoại trừ khi Người quyết định làm cho Người thành được biết đến và hữu hình.

Theo nghĩa đệ nhị đẳng và phát sinh (derivative), hình ảnh có thể được dùng để chỉ “các hình ảnh hay mô hình trong Thiên Chúa của những điều sẽ được Người tạo dựng”. Vì Thiên Chúa là Đấng tuyệt đối và bất biến, “không hề có biến đổi” (Gcb 1:17), nên Người, trong tư cách Nghệ Sĩ – Sáng Tạo của vũ trụ, không trực tiếp tạo dựng các thể đặc thù của thế giới thực nghiệm. Thay vào đó, việc tạo dựng hệ ở việc thiết kế các hình ảnh và mô hình này, những thứ người ta có thể gọi là “các tiền định” [proorismos = predeterminations] của thế giới thực nghiệm (37). Trước khi bất cứ thực tại đặc thù nào bước vào hiện hữu thể đúng nghĩa, thấy đều, trong tư cách hình ảnh, được tiền định bên trong “ý định [boulē]” của Thiên Chúa và theo nghĩa này, nó đã nhận được thực tại. Thực tại có trước thực nghiệm này tìm được thí dụ hay nhất trong công trình của một kiến trúc sư nhân bản, người, “trước khi căn nhà được xây dựng, đã phóng chiếu trong tâm trí mình hình ảnh sơ đồ và họa đồ của điều sẽ hiện hữu”. Đối với truyền thống Tân Platông Kitô giáo do các triết gia thế kỷ thứ tư phát biểu, các hình ảnh của một điều thực nghiệm chưa hiện hữu đều được tạo nên bởi và qua *Logos*, tức Đức Kitô vũ trụ, vì “Nhờ Ngôi Lời, vạn vật được tạo thành, và không có Người, thì chẳng có gì đã được tạo thành được tạo thành” (Ga 1:3). Thiên Chúa tạo dựng thế giới mà ta thấy qua *Logos*, vốn là Hình Ảnh của Người, Đấng, đến lượt Người, đã mời gọi các hình ảnh mà từ đó thế giới này sẽ phát xuất trở thành các mô thức (forms) theo triết lý Platông.

Mặc dù toàn bộ thế giới tạo vật, theo nghĩa này, đều là hình ảnh của Thiên Chúa, hoặc có lẽ

chính xác hơn, đều là hình ảnh của Hình Ảnh Thiên Chúa, tạo vật nhân bản có quyền đặc biệt đáng được tước hiệu vinh dự này. Vì trong câu truyện tạo dựng của Sách Sáng Thế, Thiên Chúa của Israel được tường thuật tạo dựng con người giống hình ảnh của Người. Hơn nữa, Người chỉ làm thế sau khi đã bàn hỏi với chính Người: “Ta hãy tạo dựng con người giống hình ảnh Ta, theo họa ảnh Ta” (St 1:26). Dù số nhiều tiếng Do Thái trong Sách Sáng Thế có nghĩa gì chẳng nữa, các nhà chú giải Kitô giáo, gần như “tù thủở ban đầu”, đã cho rằng chúng dùng để chỉ lời bàn hỏi giữa Chúa Cha và Chúa Con trong mầu nhiệm Ba Ngôi (38); và Thánh Augustinô thậm chí còn dùng chúng làm nền tảng cho giả thuyết đầy kích thích của ngài, như đã nhắc trên đây, rằng chính hình ảnh của Thiên Chúa nơi con người cũng có tính ba ngôi trong cơ cấu (39). Vì hình ảnh Thiên Chúa Hóa Công trong con người tạo vật là một thí dụ của một hình ảnh “nhờ mô phỏng” phản chiếu lại nơi cơ cấu sự sống và tư duy nhân bản chính bản chất của Thiên Chúa, Đấng tạo hình ảnh. Như thế, Thiên Chúa, Đấng, trong luật Sinai, cấm việc tạo hình ảnh, chính Người đã tạo ra hình ảnh trong chính tạo vật sau đó bị cấm trở thành người tạo hình ảnh; và cuộc bút chiến chống hình ảnh trong suy tư Kitô giáo tiên khởi thường đã dựa vào chính lý luận này, là Thiên Chúa hằng sống không thể có gỗ hay đá làm hình ảnh tương xứng của mình, nhưng chỉ có linh hồn hữu lý của tạo vật tối cao mới là hình ảnh của Người mà thôi (40). Do đó, giới răn không được tạo hình ảnh không đặt nền tảng trên việc coi thường hình ảnh mà là trên việc coi trọng hình ảnh: vì hình ảnh thích đáng của Thiên Chúa chỉ có thể là một thứ phải cao quý như linh hồn con người, nên ta sẽ làm nhục cả Thiên Chúa, Đấng tạo hình ảnh, lẫn con người, là hình ảnh, khi ta mưu toan thay thế nó bằng một hình ảnh kém giá trị hơn.

Thêm vào các việc sử dụng chữ hình ảnh trên đây, những việc sử dụng ta có thể gọi là siêu hình, còn có cách sử dụng lịch sử nữa. Vì cung cách tâm trí con người được xây dựng, nó không tri nhận được thực tại thiêng liêng ngoại trừ thông qua việc sử dụng các hình ảnh thể lý. Nó cũng không thể mô tả ngay cả các “thụ tạo” phi vật lý (nonphysical), như các thiên thần, ngoại trừ bằng cách sử dụng ngôn ngữ “vật lý” (41). Chính Kinh Thánh cũng phải thích nghi cách nói của mình cho phù hợp với đặc điểm của tư duy và ngôn ngữ con người, bằng cách trình bày nội dung siêu phàm của mình bằng các loại suy đơn sơ và thậm chí chất phác. Vì không có cuộc khổ công tâm trí nào có thể nhờ các loại suy này mà có được một viễn kiến tri thức và thiêng liêng về Thiên Chúa; đúng hơn, “những gì người ta không thể nhìn thấy được nơi Thiên Chúa, tức là quyền năng vĩnh cửu và thần tính của Người, thì từ khi Thiên Chúa tạo thành vũ trụ, trí khôn con người có thể nhìn thấy được qua những công trình của Người” (Rm 1:20). Do đó, trong các thực tại hữu hình của thế giới thực nghiệm và lịch sử này, có những hình ảnh của hữu thể siêu việt của Thiên Chúa, và việc không tránh được là sử dụng các thực tại tạm thời này làm ẩn dụ cho các thực tại vĩnh cửu, như các hình ảnh và biểu tượng cho Ba Ngôi Thiên Chúa đã chứng tỏ.

Như việc sử dụng của Kinh thánh cũng đã chứng tỏ, với thời gian, các hình ảnh lịch sử thuộc loại này chuyển động theo cả hai hướng, diễn tả hoặc “những điều sẽ còn phải hiện hữu trong tương lai” hoặc “những điều đã diễn ra rồi trong quá khứ”. Theo cách đọc nó của Kitô Giáo, Kinh thánh Do thái đầy những hình ảnh và dự ứng điều sẽ được nên trọn với việc xuất hiện của Chúa Giêsu. Chúng có thật trong và tự chúng: Israel quả có vượt qua Biển Đỏ trong cuộc xuất hành khỏi Ai Cập, vào một ngày mà việc tìm tòi lịch sử, ít nhất trên nguyên tắc, có thể ấn định được. Nhưng đồng thời, đó cũng là các hình ảnh của điều sẽ diễn ra: việc vượt qua Biển Đỏ là “tiên trưng” (type) của phép rửa Kitô giáo. Một đàng, có những hình ảnh giống

nhau nhằm để được dùng làm “đài kỷ niệm các biến cố quá khứ, một số thành tựu kỳ diệu hay một nhân đức nào đó, để tôn vinh và tôn danh cùng tưởng niệm” Một cuốn sách lịch sử được viết ra làm sách tưởng niệm các biến cố quá khứ chính là loại hình ảnh như thế, vì mục đích của nó là thông tri cho các thế hệ đến sau biết những điều đã xảy ra và nhờ thế dạy dỗ chúng về đức hạnh và thói hư. Các hình ảnh không phải chữ viết để tưởng nhớ các biến cố hay các nhân vật lịch sử, từ trong nội tại, không khác chi các sách lịch sử; thực thể, chúng là “những cuốn sách dành cho người không biết chữ” chỉ khác Kinh Thánh về hình thức, không khác về nội dung (42).

Tuy nhiên, giữa hai loại hình ảnh trên đây, tức loại siêu hình và loại lịch sử, có một hố phân cách vĩ đại và cố định. Bao lâu hố phân cách này còn đó, thì biện minh duy nhất có thể có đối với nghệ thuật tôn giáo là biện minh giáo huấn được diễn tả trong câu “những cuốn sách cho người không biết chữ”. Thờ ngẫu thần là một cố gắng vô dụng của con người thờ phượng toan tính vượt qua hố phân cách này, bằng cách cho rằng một hình ảnh có tính nghệ thuật và lịch sử, được treo trên tường hay cầm trong tay, trên thực tế, là hình ảnh có tính vũ trụ và siêu hình thực sự gắn gũi với Đệ Nhất Nguyên Nhân của vũ trụ. Việc cảm tạo hình tượng trong Giới Răn Thứ Hai là xác quyết và hạn chế của Thiên Chúa muốn duy trì hố phân cách. Nhưng hố phân cách ấy, thực ra là mọi hố phân cách, kể cả việc phân cách giữa thể hữu hình và thể vô hình, giữa thời gian và vĩnh cửu, đã được bắc cầu khi *Logos* trở thành xác phàm. Việc nhập thể của *Logos* vũ trụ và siêu hình trong con người dưới thể gian này và có tính lịch sử của Chúa Giêsu Nadarét cung cấp điều người ta chỉ có thể gọi là mẫu nối vốn thiếu trong chuỗi hình ảnh vĩ đại. Sự nguy hiểm đặt sai chỗ tính cụ thể, qua đó, việc thờ ngẫu thần đã trực giác đúng bản sắc các hình ảnh trong trừu tượng nhưng lại thi hành sai lạc trong cụ thể, nay đã bị thay thế bởi các biến cố cụ thể trong đời sống của Chúa Giêsu như đã được mô tả trong các sách Tin Mừng, như đã được Thánh Gioan thành Đamát thuật lại trong điều giống như một danh mục đã được hợp lý hóa các ảnh tượng thời Byzantin (43).

“Vi Đấng, do tính ưu việt của bản chất, vốn vượt trên mọi khối lượng, mọi kích thước và độ lớn, Đấng hữu thể vốn mang hình (form) Thiên Chúa, nay, bằng việc mang lấy hình nô lệ, đã tự giao ước đi vào khối lượng và kích thước và sở hữu một căn tính vật lý, không còn ngăn ngại chi trong việc vẽ hình ảnh và trình bày cho mọi người xem Đấng đã quyết định để mình được nhìn thấy: việc Người từ trời xuống thế không thể nào tả xiết; việc Người sinh ra từ Trinh Nữ; việc Người chịu phép rửa ở Sông Giócđăng; việc Người hiển dung trên Núi Tabo; việc Người chịu thống khổ để chúng ta thoát khỏi đau khổ; các phép lạ vốn nói lên bản tính và hành động Thiên Chúa của Người khi chúng được thực hiện qua hành động của thân xác (phàm nhân) của Người; việc mai táng, phục sinh, và lên trời nhờ đó, Đấng Cứu Rỗi đã hoàn tất ơn cứu rỗi cho chúng ta – đã mô tả mọi biến cố ấy, cả bằng lời lẫn bằng màu sắc, cả bằng sách vở lẫn hình ảnh”.

Như thế, Thiên Chúa, Đấng vốn ngăn cấm nghệ thuật tôn giáo bị coi như cố gắng ngẫu thần muốn mô tả Đấng Thần Thiêng dưới hình thức hữu hình, nay có sáng kiến tự mô tả mình trong hình thức hữu hình và làm như thế không phải bằng ẩn dụ hay ký ức mà đích thân và hoàn toàn theo nghĩa đen, “bằng xác thịt”. Thể siêu hình đã trở thành thể lịch sử, và *Logos* vũ trụ, Đấng vốn là hình ảnh đích thực của Chúa Cha từ thuở đời đời nay trở thành một phần của thời gian và có thể mô tả bằng hình ảnh ngôi vị thần nhân của mình vì ngôi vị này sẽ thực hiện các biến cố của lịch sử cứu rỗi. Việc tạo dựng Adam và Eva theo hình ảnh Thiên Chúa

vốn là dự ứng cho việc Chúa Giêsu, Adam Thứ Hai, xuống thế và cho việc Đức Maria, Eva Thứ Hai, xuất hiện, đến nỗi việc mô tả Chúa Kitô và Mẹ của Người đồng thời là sự mô tả hình ảnh đích thực của Thiên Chúa trong nhân tính. Hình ảnh diễn tả Người trong tính chuyên biệt cá nhân của ngôi vị độc đáo của Người không phải là nhân tính trừu tượng. Tuy nhiên, nhân tính của Chúa Giêsu được mô tả trong các ảnh tượng, và do đó, nhân tính của các thánh của Người và của mọi người được làm cho sống ở trong Người, đều là một nhân tính thấm nhiễm sự hiện diện của Thiên Chúa: theo nghĩa này, chính thân thể “được thần hóa” của Chúa Kitô đã được mô tả, và cách nói hết sức đặc trưng của Chính Thống Giáo Đông phương về ơn cứu rỗi được ban cho nơi Chúa Kitô phải được gọi là “thần hóa” (deification, theōsis trong tiếng Hy Lạp) (44). Sự mô tả bằng ảnh tượng đã được thiết kế rất tốt để thực thi cả hai chủ đề này cùng một lúc: chuyên biệt hóa và thần hóa, và do đó, là điều một trong các nhà giải thích ảnh tượng sâu sắc nhất của thế kỷ 20, Evgenii Nikolaevich Trubetskoi, vốn gọi là ‘học lý màu sắc’ hay “việc chiêm niệm bằng hình ảnh” (45).

Một hình ảnh về Chúa Kitô Toàn Năng (Christ Pantocrator), Chúa Kitô Tối Thượng, có lẽ đã có từ thế kỷ thứ sáu và có lẽ được sản xuất tại Constantinople, đã hiện thân chính sự kết hợp tính chuyên biệt và việc thần hóa ấy. Nó thuộc một nhóm nhỏ nhưng quan trọng được bảo quản tại Đan Viện Catherine trên Núi Sinai. Một trong các hệ quả của tính triệt để mà những người chống ảnh tượng vốn dùng trong việc thực thi nhiệm vụ của họ chính là số lượng ít ỏi các ảnh tượng có trước thời kỳ chống ảnh tượng hiện còn lại (46). Trong số này, bức ảnh Chúa Kitô Toàn Năng hiện nay giữ một vị trí đặc biệt khi nó được khám phá ra dưới các lớp sơn sau này từng che phủ nó. Đây là khuôn mặt người chuyên biệt nhưng trong đó, như André Grabar từng nói, “Nhà nghệ sĩ đã thực hiện được một hiệu ứng xa cách và phi thời gian, một biểu thức bằng hình ảnh vẽ nên bản tính Thiên Chúa”. Tuy nhiên, ông nói tiếp, nhà nghệ sĩ lại đã thành công trong việc sử dụng “các nét trừu tượng hóa cùng một lúc với các nét có tính duy tự nhiên hơn” một cách tinh tế đến nỗi ông “đã có thể truyền tải bằng hình ảnh tín điều hai bản tính của Chúa Kitô, vừa là Thiên Chúa vừa là người” (47). “Thiên Chúa Toàn Năng, Đấng *Logos* [ho Pantocratōr Theos Logos]” từ lâu vốn là một trong các tước hiệu của Chúa Kitô (48). Bằng cách mô tả sự kết hợp bất khả phân giữa bản tính phi thời gian của Đấng Toàn Năng và bản tính lịch sử của Chúa Giêsu Nadarét, bức ảnh thời Byzantine về Chúa Kitô Toàn Năng này thành công trong việc ý niệm hóa Đấng vốn là hiện thân không những của Đấng Chân Thật trong giáo huấn của Người và Đấng Tốt Lành trong đời sống của Người, mà còn là hiện thân của Đấng Đẹp Đẽ trong hình thể Người như là “người đẹp đẽ nhất trong con cái loài người” (Tv 45:2).

Trong bộ ba Mỹ, Chân, Thiện ấy, vốn được nhắc tới ở phần dẫn nhập Sách này như một cách nói lên nhiều khía cạnh trong ý nghĩa của Chúa Giêsu đối với nền văn hóa nhân bản, Mỹ cần nhiều thời gian hơn cả để diễn biến. Một trong các sách sớm nhất của Thánh Augustinô, nay đã mất ngoại trừ những trích dẫn thỉnh thoảng được ngài nhắc đến nó, có tên là *Về Đấng Đẹp Đẽ và Cân Đối* (On the Beautiful and Fitting) (49). Trong một đoạn đáng ghi nhớ nhất trong cuốn *Tự Thú* của ngài, ngài kêu lên “Con đã yêu Chúa quá muộn, lạy Chúa, Đấng Đẹp Đẽ luôn cổ xưa, luôn mới mẻ, con đã tiến đến chỗ yêu Chúa quá muộn màng!” (50). Tuy nhiên, nếu Thánh Augustinô được kể là có một lý thuyết về Đấng Đẹp Đẽ, thì điều này thành công nhất trong phân tích của ngài về ngôn ngữ và ý nghĩa của nó, liên kết với mỹ học của ngài về các dấu chỉ (51), và khảo luận *Về Âm Nhạc* của ngài, cả hai đã lên khuôn cho lý thuyết và thực hành mỹ học thời Trung Cổ ở Phương Tây Latinh cả hàng nghìn năm.

Nhưng về việc biện minh nghệ thuật thánh của Kitô giáo, chỉ đến thế kỷ thứ chín và tại Phương Đông Hy Lạp, việc khám phá và áp dụng ý nghĩa sâu sắc nhất của con người Chúa Giêsu mới xuất hiện. Như các nhà chống ảnh tượng đã nhìn thấy một cách hết sức rõ ràng, Mỹ đã là (và vẫn còn là) điều tinh tế và nguy hiểm nhất trong bộ ba: các nguy hiểm trong việc đồng nhất Đấng Thánh với Đấng Chân (thuyết duy tri thức) và với Đấng Thiện (thuyết duy luân lý) đã liên tiếp xuất hiện trong lịch sử Do Thái Giáo và Kitô Giáo, nhưng điều đáng lưu ý là cả Điều Răn Thứ hai lẫn sứ điệp của các tiên tri Do Thái đều đã đặc biệt đơn cử việc đồng nhất Đấng Thánh với Đấng Mỹ như là con cám dỗ đặc biệt để phạm tội. Việc phát biểu một nền mỹ học phù hợp với thực tại của con cám dỗ này đòi phải có sự tinh vi của triết và thần học. Ngoài ra, dĩ nhiên, cũng phải có sự gọi hứng của nghệ thuật tôn giáo, một sự gọi hứng không chỉ thuộc loại giáo khoa, trước khi có bất cứ biện minh mỹ học nào như thế; và thách thức triết thần học tinh vi đối với nghệ thuật tôn giáo là điều cần thiết trước khi bất cứ cuộc bênh vực nào cho nó có thể có. Tất cả các điều này, gọi hứng, thách thức và biện minh, cuối cùng đã được cung cấp bởi con người Chúa Giêsu, Đấng đến để được coi như cả cơ sở cho tính liên tục trong nghệ thuật lẫn nguồn cho việc canh tân nghệ thuật, và do đó, trong một ý nghĩa mà chính thánh Augustinô cũng không có ý định, được coi như “vẻ đẹp luôn cổ xưa, luôn mới mẻ”.

Ghi chú

- (1) Origen, *Chống Celsus* 7.65-67; Arnobius, *Lý lẽ Chống Ngoại Đạo* 1.38-39
- (2) Thánh Irenaeus, *Chống Các Lạc giáo* 4.16.4
- (3) Lactantius, *Các Thể chế Thần linh* 2.2-4
- (4) Cv 17:24; Arnobius, *Lý lẽ Chống Ngoại Đạo* 6.3-5
- (5) Tertullian, *Về Việc Thờ Ngẫu Thần* 4; Thánh Clement thành Alexandria, *Huấn dụ cho Tín hữu Hy Lạp* 4.
- (6) Origen, *Chống Celsus* 7.65
- (7) Thánh Gregory thành Nyssa, *Thư* 2.
- (8) Carl H. Kraeling, *The Synagogue*, ấn bản 2, lời tựa của Jaroslav Pelikan (New York: KTAV Publishing House, 1979) tr. 384.
- (9) Harold R. Willoughby, bài duyệt sách trên *The Synagogue* của Carl H. Kraeling. *Journal of Near Eastern Studies* 20 (January 1961): 56.
- (10) Kraeling, *The Synagogue* tr.399
- (11) Muốn có 1 tiểu luận sâu sắc, xem Hans von Campenhausen, “The Theological Problem of Images in the Early Church” trong *Tradition and Life in The Church*, bản tiếng Anh của A.V. Littledale (Philadelphia: Fortress Press, 1968); các tr. 171-200.
- (12) Muốn có vài ý tưởng gợi ý, xem Gervase Matthew, *Byzantine Aesthetics* (New York: Viking Press, 1964).
- (13) Cl 1:15; Thánh Clement thành Alexandria, *Huấn dụ cho Tín hữu Hy Lạp* 10.
- (14) Vladimir Lossky, *In the Image of God*, bản tiếng Anh của John Erikson và Thomas E. Bird, dẫn nhập của John Meyendorf (Tuckahoe, N.Y.: Saint Vladimir’s Seminary Press, 1974) tr.136
- (15) Whitehead, *Science and Modern World*, tr.49-50.
- (16) Về xem xét của thế kỷ thứ tư về vấn đề, xem Georges Florovsky, “Origin, Eusebius, and

- the Iconoclastic Controversy”, *Church History* 19 (1950): 77-96.
- (17) Eusebius, *Thư cho Constantia*, trích dẫn Pl 2:7.
- (18) Nicephorus, *Biện giáo Vĩ Đại hơn Cho Các Hình ảnh Thánh* 12.
- (19) Xem các tr.52-53 trên đây
- (20) Nicephorus, *Biện giáo Vĩ Đại hơn Cho Các Hình ảnh Thánh* 1.15
- (21) Thánh John thành Giêrusalem, *Chống Constantinus Cabalinus* 4.
- (22) Nicephorus, *Bác bỏ Các Người Chống Ảnh Tượng* 2.3.
- (23) Thánh Theodore thành Studios, *Bác bỏ Các Bài thơ của những người chống Ảnh tượng* 1.10.
- (24) Pelikan, *Christian Tradition* 1:263-66
- (25) Thánh John thành Giêrusalem, *Chống Constantinus Cabalinus* 4.
- (26) Thánh John Thành Đamát, *Về Các Ảnh Tượng* 3.2
- (27) Nicephorus, *Bác bỏ Các Người Chống Ảnh Tượng* 3.38
- (28) Nicephorus, *Bác bỏ Các Người Chống Ảnh Tượng*, 1.42; 2.1
- (29) Thánh Theodore thành Studios, *Bác bỏ Các Bài thơ của những người chống Ảnh tượng*, 1.7
- (30) Ga 4:24; xem Origen, *Về các Nguyên lý đệ nhất đẳng* 1.1.4
- (31) Nicephorus, *Bác bỏ Các Người Chống Ảnh Tượng* 3.18
- (32) Nicephorus, *Bác bỏ Các Người Chống Ảnh Tượng* 3.19
- (33) Thánh Theodore thành Studios, *Bác bỏ Các Bài thơ của những người chống Ảnh tượng* 1.16
- (34) Thánh John Thành Đamát, *Về Các Ảnh Tượng* 3.26.
- (35) Sau đây là bản tóm lược và giải thích một cách đặc biệt của Thánh John thành Đamát Về Các Ảnh Tượng 1. 9-13; 3:18-23.
- (36) Thánh Basil, *Về Chúa Thánh Thần* 18.45.
- (37) Pseudo-Dionysius người Areopagite, *Về Các Tên của Chúa* 1.5
- (38) Thánh Justin Tử đạo, *Đối thoại với Trypho* 62.
- (39) Thánh Augustine, *Về Thiên Chúa Ba Ngôi* 7.6.12
- (40) Origen, *Chống Celsus* 7.65; xem tr.41 trên đây
- (41) Thánh Gregory thành Nazianzus, *Thuyết Văn Thần Học* 2.31
- (42) Thánh John thành Đamát, *Về Các Ảnh Tượng* 1.
- (43) Thánh John thành Đamát, *Về Các Ảnh Tượng* 3.8.
- (44) Pelikan, *Christian Tradition* 2:10-16
- (45) Evgenii Nicolaevich Trubetskoi, *Icons :Theology in Color*, bản tiếng Anh của agertrude Vahar (New York: Saint Vladimir’s Seminary Press 1973)
- (46) Xem Ernst Kitzinger, “The Cult of Images before Iconoclasm”, *Dumbarton Oaks Papers* 7 (1954):85-150
- (47) André Grabar, *Early Christian Art: From the Rise of Christianity to the Death of Theodosius*, bản tiếng Anh của Stuart Gilbert và James Emmons (New York: Odyssey Press, 1968), “Catalogue” tr. 15.
- (48) Thánh Clement Thành Alexandria, *Trợ Giáo [Tutor]*3.7
- (49) xem Thánh Augustine, *Tự Thú* 4.13.20
- (50) Thánh Augustine, *Tự Thú* 10.27.38
- (51) Thánh Augustine, *Về Học Lý Kitô Giáo* 2.1.1-2

Chương tám: Chúa Kitô chịu đóng đinh

*Ước chi tôi chẳng hãnh diện về điều gì, ngoài thập giá Chúa Giêsu Kitô, Chúa chúng ta !
Nhờ thập giá Người, thế gian đã bị đóng đinh vào thập giá đối với tôi, và tôi đối với thế gian*

Các người theo Chúa Giêsu từ rất sớm đã đi đến kết luận cho rằng Người sống để chết, cái chết của Người không hề là việc gián đoạn sự sống của Người mà là mục đích tối hậu của nó (1).

Dù đọc một cách đại lượng nhất, các sách Tin Mừng cũng chỉ cho ta tín liệu về non một trăm ngày trong đời sống Chúa Giêsu; nhưng đối với hai hay ba ngày cuối đời Người, chúng cung cấp cho ta một khung cảnh rất chi tiết, gần như từng giờ. Và cao điểm của khung cảnh này là trình thuật Thứ Sáu Tuần Thánh và 3 giờ trên thập giá. Kinh Tin Kính Các Tông Đồ và Kinh Tin Kính Nixêa thừa nhận điều này khi chúng di chuyển thẳng từ việc Người được sinh hạ “bởi Nữ Trinh Maria” qua việc Người bị đóng đinh thời “Phôngxiô Philatô”. Điều được nói về nhà quý tộc Cawdor trong Macbeth có thể hết sức đúng đối với Chúa Giêsu “Không gì trong đời ngài/trở nên ngài như việc rời bỏ nó” (2).

Trước nhất, chính Tông đồ Phaolô là người đã nói đến vị thế khác biệt của cái chết trên thập giá. Ngài viết “Ước chi tôi chẳng hãnh diện về điều gì, ngoài thập giá Chúa Giêsu Kitô, Chúa chúng ta ! Nhờ thập giá Người, thế gian đã bị đóng đinh vào thập giá đối với tôi, và tôi đối với thế gian” (Gl 6:14). Nhưng tin mừng thập giá vốn bàng bạc trong Tân Ước và nền văn chương Kitô giáo buổi sơ khai. Chúa Kitô là “Chiên Thiên Chúa, Đấng gánh tội trần gian” (Ga 1:29). Lời tiên tri của chương 53 Sách Isaia về người tội tớ đau khổ “bị thương tích vì tội phạm của chúng ta, bị nghiền nát vì lỗi lầm của chúng ta” được giải thích là nói về Chúa Giêsu trên thập giá (3). Việc sử dụng dấu thập giá, như dấu hiệu của bản sắc và như phương thế xua trừ ma quỷ, không được nhắc đến như thế trong Tân Ước; nhưng nó xuất hiện rất sớm trong lịch sử Kitô Giáo, và khi được nói đến, nó đã được coi là việc đương nhiên. Tertullianô tuyên bố rằng “Ở mỗi bước và chuyển động ra phía trước, ở mỗi lúc đi vào và đi ra... Ở mỗi hành động thông thường của đời sống hằng ngày, chúng ta đều làm dấu ấy trên trán chúng ta” và dấu thập giá trở thành chứng cứ hàng đầu cho thấy sự hiện hữu của một truyền thống không được ghi chép là: mọi người đều tuân giữ mặc dù không được truyền lệnh trong Kinh Thánh (4). Những người không thuộc về Giáo Hội không thể không lưu ý việc thực hành này. Hoàng đế Julian, người mà các Kitô hữu gọi là “Kẻ Bỏ Đạo” vì ông đã từ bỏ Kitô giáo của tuổi thiếu thời, đã phàn nàn với các Kitô hữu thế kỷ thứ tư rằng “các người đã thờ lạy miếng gỗ chữ thập và vẽ hình nó trên trán các người và khắc nó lên phía trước nhà các người” (5); trong một tiểu thuyết được đọc nhiều nhất xuất bản trong Thế Chiến II, khi một con tàu bị đánh thủy lôi và sắp sửa chìm, một thủy thủ thấy một thủy thủ khác “tự làm dấu chữ thập, và nhớ ra anh ta là một người Công Giáo Rôma” (6); vào ngày 15 tháng 3 năm 1897, Gustav Mahler, khi thăm viếng Mạc Tư Khoa, nhận xét rằng người dân của nó “cực kỳ cuồng tín. Mỗi hai bước, lại có một tượng ảnh hoặc một nhà thờ, và mọi khách qua đường đều dừng lại, đấm ngực, và làm dấu chữ thập như thói quen ở Nga” (7) (“thói quen” làm như thế ở Nga, lẽ dĩ nhiên, là từ vai phải qua vai trái, thay vì từ vai trái qua vai phải như ở Tây Phương, và những người thích truyện trinh thám sẽ nhớ ra rằng nhiều điệp viên Tây Phương có giọng nói đặc Nga nhưng bị lộ tẩy chỉ vì lúc ở bàn ăn, làm dấu thập giá sai kiểu).

Như Mahler đã nhận xét ở Nga thời Nga hoàng, dấu thập giá Chúa Giêsu Kitô bằng bạc khắp nền văn hóa và truyện dân gian của các quốc gia Âu Châu thời Trung Cổ: nền văn chương, âm nhạc, nghệ thuật, và kiến trúc của họ hơn bất cứ biểu tượng nào khác. Để đem lại ít nhất một tính gắn bó nào đó cho những hình thức pha trộn của ảnh hưởng thập giá trong nền văn hóa thời Trung Cổ, điều hữu ích là lưu ý tới sự phân biệt vốn phát xuất từ Thánh Tông Đồ Phaolô. Ngài viết “Chúng tôi rao giảng Đấng Kitô bị đóng đinh... sức mạnh và sự khôn ngoan của Thiên Chúa” (1Cr 1:23-24). Vì, sau cùng, như Thánh Augustinô thấy trong lúc giải thích các từ ngữ này, mặc dù, không có sự phân chia rõ ràng trong cách sử dụng của Kinh Thánh giữa sức mạnh và sự khôn ngoan của Thiên Chúa, nhưng sự phân biệt quả có ích (8).

Như sức mạnh của Thiên Chúa, dấu thập giá là bùa chống sự ác. Hạnh các thánh thời Trung Cổ, cả Đông Phương lẫn Tây Phương, đều đầy rẫy các câu chuyện nói đến sức mạnh kỳ diệu của nó. Trong một ngụy thư Tông Đồ Công Vụ, chẳng hạn, việc làm dấu thập giá trên chiếc cửa đang khóa khiến nó được mở ra cách lạ lùng để các tông đồ bước vào; và trong một Hạnh Tử Đạo, nó đã thành công trong việc làm một con chó hết sữa (9). Thánh Augustinô tường thuật rằng một người đàn bà ở Carthage, bị chứng ung thư vú, “trong một giấc mơ, được dạy đứng chờ người đàn bà đầu tiên ra khỏi giếng rửa tội sau khi được rửa tội, và xin bà ta làm dấu Chúa Kitô (dấu thập giá) trên vết thương của mình. Bà làm theo và được khỏi bệnh ngay lập tức” (10). Remaclus, một nhà truyền giáo Kitô hữu thế kỷ thứ bảy, làm dấu thập giá trên một con suối dâng kính các thần minh ngoại giáo, lập tức đuổi được các thần minh này đi và thanh tẩy nguồn nước (11). Trong thực hành luật pháp thời Trung Cổ, “cách thử tội bằng thập giá [judicium crucis]” đã trở thành một phương thế để giải quyết các tranh chấp; do đó, một bộ luật thế kỷ thứ 8 đã dự liệu “nếu một người đàn bà cho rằng chồng bà không bao giờ ở với bà [tức là cuộc hôn nhân không bao giờ được hoàn hợp], hãy để họ tới cây thập giá; nếu đứng như thế, hãy để họ ly thân” (12). Trong một số nền văn chương bình dân, đặc biệt thường xuyên là các câu chuyện về việc thập giá đã cung cấp việc chữa lành các bệnh tật và thương tích ra sao. Chỉ nhìn thấy thập giá cũng đủ chữa cơn sốt hay làm dịu cơn cuồng loạn. Chúng ta thấy nhiều tường trình về những chứng chảy máu ngoài chiến trường hay trong các cuộc thi đấu của hiệp sĩ mà không chiếc băng nào có thể cầm máu được ngoại trừ thập giá. Đôi khi thập giá còn thành công cả trong việc làm người chết sống lại. Trong văn chương bình dân của người Slav và vùng Transylvania, tượng chịu nạn có sức mạnh đặc biệt trừ ma hút máu người, được mô tả sống động trong Dracula, cả tiểu thuyết lẫn phim ảnh.

Như thí dụ sau cùng gợi ý, ta thấy có một sự liên kết mật thiết giữa việc dùng thập giá này (nhiều việc, ít ra, chắc chắn gần như ma thuật) và niềm tin thời xưa và thời trung cổ đối với sự hiện hữu và sức mạnh của ma quỷ. Trong 1 bài thơ trào phúng quen thuộc trích từ *Shirley Jackson Case*, “bầu trời xuống thấp trên thế giới cổ thời”. Việc mô tả tiếp nối như sau:

“Lưu thông khá nặng nề trên xa lộ giữa trời và đất. Các thần minh và thần trí dày đặc bầu không khí trên cao, nơi các ngài luôn ở thế sẵn sàng can thiệp vào vụ việc của những kẻ tử sinh. Và quyền lực ma quỷ, xuất phát từ thế giới hạ cấp hoặc là cư ngụ tại các vùng xa xôi hẻo lánh trên trái đất luôn là một đe dọa không ngừng đối với phúc lợi con người. Toàn bộ thiên nhiên đang sinh động – sinh động với các lực lượng siêu nhiên”.

Có thể nói được rằng, Kitô giáo thời trung cổ đã tăng cường niềm tin trên vào sức mạnh của

ma quỷ, nhưng nó cũng cung cấp nhiều bùa phép để phá vỡ sức quyền rũ của nó: nước thánh, các thánh tích (relic), các câu thần chú, Minh Thánh, và trên hết, dấu thập giá. Những điều này đã trở thành cỗ xe chuyên chở quyền lực Thiên Chúa chống lại ma quỷ. Trong số này, thập giá đồng thời với việc được dùng như một thứ bùa hộ mạng đầy ma lực nhưng, vì luôn được liên kết chặt chẽ với việc đóng đinh Chúa Giêsu, nên có thể hành động như một nhắc nhở, ít nhiều hữu hiệu, rằng quyền lực chống ma quỷ và bệnh tật không hề ở bùa hộ mạng hay cử chỉ, mà đó thực sự là quyền năng của Thiên Chúa, một vị Thiên Chúa đã xuống thế trong cuộc đời và cái chết của Chúa Giêsu để phá vỡ quyền lực sự ác.

Trường hợp đặc biệt là quyền năng có sẵn trong thánh tích cây thập giá thực sự. Những thánh tích này không được biết đến trong ba thế kỷ đầu tiên, nhưng trong thập niên 350, người ta bắt đầu nhắc đến chúng (14). Mặc dù Eusebiô thành Xêdarê, nguồn thông tin quan trọng nhất của chúng ta về Constantinô và gia đình ông, không hề nhắc đến việc này, nhưng việc khám phá ra cây thập giá ở Giêrusalem được gán cho Thánh Helena, mẹ của Hoàng đế Constantinô, trong khá nhiều dịch bản đã sử khác nhau. Ở một căn phòng bên dưới Nhà Thờ Mộ Thánh hiện nay, người ta nói bà đã tìm thấy, không phải một mà là ba cây thập giá. Nhờ linh hứng của Chúa, bà giải quyết được việc xác định cây nào là cây đích thực bằng cách đặt từng cây vào thân xác người đã chết: cây nào phục sinh người chết hẳn phải là cây thập giá đích thực (15). Sau khi đã khám phá ra cây thập giá, nhà biên niên sử Socrates Scholasticus nói với chúng ta:

“Mẹ của hoàng đế xây tại chỗ mộ Chúa một nhà thờ lộng lẫy... Ở đấy, bà để lại một phần cây thập giá, đặt trong một hộp bằng bạc, làm đồ tưởng nhớ cho những ai muốn được nhìn thấy nó. Phần còn lại bà gửi cho hoàng đế; ông này, vì tin chắc rằng thành phố sẽ an toàn được an ninh khi gìn giữ thánh tích, nên, một cách tư riêng, đã cho lồng nó vào chính bức tượng của mình... ở Constantinople... Hơn nữa, các chiếc đinh dùng để đóng các bàn tay của Chúa Kitô vào thập giá (vì mẹ ông, sau khi cũng đã tìm thấy chúng ở mộ thánh, đã gửi về cho ông) được Constantinô lấy và làm thành giải cương ngựa và chiếc nón sắt dùng cho các viên chinh quân sự của ông” (16).

Nhưng hai mảnh này của thập giá đích thực, một ở Giêrusalem và một ở Constantinople, không phải là những mảnh duy nhất. Ngay từ năm 350, chúng ta đã thấy Thánh Cyrilô thành Giêrusalem vốn đã xác quyết với những kẻ bác bỏ việc đóng đinh rằng “cả thế giới từ đó đã tràn đầy các mảnh của cây thập giá” (17). Chúng ta đã nghe nhắc đến những mảnh gỗ này ở Cappadocia và Antiokia trong hậu bán thế kỷ thứ tư, và đến đầu thế kỷ thứ năm, ở Gaul; giữa thế kỷ này, thượng phụ Juvenal của Giêrusalem đã gửi một mảnh cho Đức Giáo Hoàng Lêô I ở Rôma. Đức Giáo Hoàng Grêgôriô I, người đã qua đời năm 604, tặng một mảnh cho nữ hoàng Lombards là Theodelinde, và cho Recared I, Vua người Visigoths, người đã trở lại Công Giáo. Việc khám phá ra (hay “phát kiến” như trong tiếng Latinh và một cách vô ý cả tiếng Anh nữa thường gọi) cây thập giá của Helena đã trở thành một ngày trong lịch Giáo Hội thời Trung Cổ, triều đại Carolingian, và được tuân giữ vào ngày 3 tháng 5 (cho tới khi bị bãi bỏ khỏi nghi lễ Latinh năm 1960, lúc có Công Đồng Vatican II). Chính cây thập giá đích thực bị người Ba Tư chiếm giữ thế kỷ thứ 7 và được hoàng đế Heraclitus lấy lại, nhưng tới thế kỷ 12, nó được Giám Mục Giêrusalem đem ra trận tuyến và bị thất lạc, ngoại trừ các mảnh, mà với chúng, như lời Thánh Cyrilô thành Giêrusalem nói, “cả thế giới” quả được làm đầy thời Trung Cổ, cho tới khi, như câu nói bông đùa từng nói, người ta có thể tái thiết toàn bộ thành

phố Giêrusalem bằng các mảnh của cây thập giá đích thực.

Như tường thuật trong Lịch Sử Giáo Hội của Socrates đã minh xác, người ta tin thập giá chính là “quyền năng của Thiên Chúa” không những xua đuổi bệnh tật và các nguy hiểm khác, mà trước hết, còn ở ngoài mặt trận nữa. Mà quyền năng này cũng không bị giới hạn vào cây thập giá đích thực mà thôi: sau chiến thắng tại Cầu Milvian, Constantinô đã ra lệnh cờ thập giá phải được đem đi đầu mỗi đoàn quân của ông khi ra trận. *Ho nikopoios stauros*, “cây thập giá ban chiến thắng” như Eusebiô gọi nó, đã trở thành một phù hiệu quân sự cả trên bộ lẫn dưới biển (18). Với sự giúp đỡ của “hoả lực Hy Lạp” nổi tiếng (hình như là tổng hợp của lưu huỳnh, nitrát kali, và dầu mỏ, dù công thức vẫn còn là một bí quyết của Byzantine) và với tài chuyên môn về chiến thuật của khoa học quân sự Byzantine, thập giá quả có mang lại chiến thắng; và địa điểm chiến lược của thành phố Constantinople đã che chở nó chống lại kẻ xâm lăng cả hàng nghìn năm. Ở Phương Tây, cũng thế, người ta vốn nghĩ thập giá là nguồn che chở trong chiến tranh, và đến cuối thế kỷ 11, nó trở thành biểu tượng chính của các cuộc viễn chinh Palestine dưới danh xưng thập tự chinh: “Lãnh thập giá” có nghĩa là lên đường tham gia thập tự chinh.

Người ta tin thập giá có mọi sức mạnh chiến thắng vì nó vốn là dụng cụ cho cuộc chiến thắng lớn nhất, cuộc chiến thắng có tính vũ trụ của quyền lực Thiên Chúa trên quyền lực ma quỷ trong cái chết và sự phục sinh của Chúa Giêsu. Thánh Gioan thành Đamát nói rằng “lời của thập giá có tên là quyền năng Thiên Chúa vì sức mạnh của Thiên Chúa, tức chiến thắng sự chết của Người, đã được mặc khải cho chúng ta qua nó” (19). Những dịch bản sớm nhất của ý niệm mô tả chiến thắng này như thủ thuật của Thiên Chúa trên ma quỷ, sự chết, và tội lỗi, một liên minh thù nghịch vốn giam giữ nhân loại trong ách nô lệ. Một trong các hình ảnh nổi bật nhất, và cũng có vấn đề hơn cả, về thủ thuật này mô tả ma quỷ và các đồng minh của nó như một con cá không lồ nuốt trứng mọi hữu thể nhân bản từ thời Adam. Khi nhân tính của Chúa Kitô được ném xuống giếng, cá tưởng nó cũng giống như mọi nạn nhân khác cần phải được nuốt trứng. Nhưng ẩn dấu trong cái mời bản tính nhân loại của Chúa Kitô là chiếc lưỡi câu bản tính Thiên Chúa của Người, đến nỗi khi ma quỷ nuốt lấy nuốt để người mang tên Giêsu trên thập giá, hẳn bị thần tính của Người xuyên qua làm chết đứng. Hẳn buộc phải ợ nhân tính của Chúa Giêsu ra, và với nhân tính của Người là tất cả những ai Chúa Giêsu đã nhận là của Người; và sự chết cùng ma quỷ, từng thống trị loài người, nay chính chúng bị thống trị. Cho nên, nhờ thập giá, giải phóng và chiến thắng đã tới.

Dưới hình thức tế vi và tinh vi hơn, lý thuyết thập giá này đã trở thành ẩn dụ của *Christus Victor* (Chúa Kitô Chiến Thắng) mà Gustaf Aulén đã lấy làm tựa đề cho một cuốn sách nói về ý nghĩa của thập giá. Ở đây, trong điều Aulén không ngần ngại gọi là lý thuyết “cổ điển” về việc thập giá cứu vớt ra sao, thập giá trở thành dấu chỉ việc Thiên Chúa xâm nhập lãnh thổ thù địch và “trận đấu tay đôi kỳ diệu” (*mirabile duellum*) qua đó, Chúa Giêsu Kitô hoàn tất ơn cứu rỗi cho nhân loại (20). Bỏ đi các khía cạnh thô thiển hơn của ẩn dụ đánh lừa trước đó, chủ đề *Christus Victor* vẫn giữ lại lời giải thích cho rằng các kẻ thù của Thiên Chúa và của con người chính là những kẻ thù mà Chúa Kitô trên thập giá phải chống trả. Cái chết của Chúa Kitô trên thập giá, do đó, là sự đầu hàng đối với các kẻ thù này và quyền lực của chúng, mà trước chúng, Người tỏ ra yếu đuối. Nhưng Người đưa tất cả các kẻ thù này vào mồ với Người. Lúc phục sinh, Chúa Kitô được giải thoát khỏi quyền lực của chúng, còn chúng thì phải ở lại mãi trong mồ. Dù lời giải thích về thập giá như quyền lực của Thiên Chúa này nổi

bật tại Hy Lạp Đông Phương hơn là tại thế giới Latinh Tây Phương, nhưng nó không bao giờ mất dạng ở Tây Phương cả; và theo Aulén, chính Phong Trào Cải Cách đã phục sinh nó. Như thế, điều gọi là Bài Tán Tụng Phục Sinh (Bài Tán Tụng thứ Tư) “Christ lag in Todesbanden” của Johann Sebastian Bach chính là bài cử hành Chúa Kitô Chiến Thắng, và trong Cuộc Khổ Nạn Theo Thánh Gioan của Bach, các lời hấp hối trên thập giá, ‘mọi sự đã hoàn tất!’ trở thành dịp cho đoạn nhạc giọng nam cao cất lên “Der Held aus Juda siegt mit Macht Und schliesst den Kampf: ‘Es ist vollbracht’” (Kìa, Sư tử Giuđa chiến thắng dũng mãnh và nay kẻ chiến thắng đã kết thúc trận đấu: ‘mọi sự đã hoàn tất!’)

Như hành động của quyền lực Thiên Chúa biểu lộ nơi Chúa Kitô Chiến Thắng, thập giá được giải thích như việc thi hành, trên vũ đài vũ trụ và trong lịch sử thế giới, cuộc chiến đấu gây ấn tượng sâu sắc giữa Thiên Chúa và các kẻ thù của Người để dành tương lai của nhân loại (21). Bất kể đâu là lợi điểm hay yếu điểm thần học của nó, lý thuyết xá tội (atonement) này có lợi điểm, về nghệ thuật và âm nhạc thời Trung Cổ, trong khả năng nối kết thập giá với phục sinh như hai phần của cùng một hành động đơn nhất. Trong âm nhạc phụng vụ thời Trung Cổ, sự nối kết ấy mang hình thức đặt Thứ Sáu Tuần Thánh và Ngày Phục Sinh vào tương phản lớn nhất hơn hết: Thứ Sáu Tuần Thánh là ngày duy nhất trong năm phụng vụ khi hy tế Thánh Lễ không được cử hành, vì vào ngày đó, chính hy tế nguyên ủy của thập giá trên Đồi Canvatiô được tưởng niệm (22). Theo một truyền thống đã có ít nhất từ thời Origen, tiền bán thế kỷ thứ 3 (23), nghệ thuật Trung Cổ mô tả việc đóng đinh diễn ra ngay tại nơi sọ của Adam được chôn cất; và các cuộc rước kiệu và diễn kịch phụng vụ thời Trung Cổ đều đã duy trì chủ đề quán xuyên (motif) Chúa Kitô Chiến Thắng luôn sống động ngay cả khi nền thần học Latinh không còn khả năng xử lý nó một cách thỏa đáng nữa vì nó chỉ còn mỗi một lo lắng là giải thích cái chết của Chúa Kitô như một hành vi đền tội (satisfaction) (24).

Một trong các bài thơ sớm nhất trong tiếng Anh, *The Dream of the Rood* (Giấc Mơ Thập Giá) đã đề cập thập giá mô tả “Người Anh Hùng Trẻ” leo lên nó để chiến đấu với cái chết và, tuy không chống nổi trận chiến đấu, nhưng vẫn ở thế thượng phong. Qua thế kỷ thứ sáu, nhà thơ Venantius Fortunatus đã đặt hai lời giải thích gây ấn tượng về thập giá vào hai bài thơ tiếng Latinh mà sau này sẽ trở thành một phần tiêu chuẩn của âm nhạc và thi ca Mùa Chay thời Trung Cổ (25). Một bài ông được gọi hứng viết khi, năm 569, Hoàng đế Byzantine là Justin II gửi một mảnh của cây thập giá đích thực cho Rhadegund, nữ hoàng người Frank. Nó được dùng làm thánh thi rước mảnh thập giá ấy khi nó tới:

*Vexilla regis prodeunt
Fulget crucis mysterium*

Cờ quạt hoàng gia đi trước
Thập giá chói lợi ánh đuốc nhiệm màu

Bài thứ hai làm Chúa Kitô Chiến Thắng còn minh nhiên hơn nữa;

*Pange lingua, gloriosi proelium certaminis
et super crucis tropaeo dic triumphum nobilem,
qualiter redemptor orbis immolatus vicerit.*

Miệng lưỡi ơi hãy hát ca trận chiến vinh quang
Hãy ngợi ca kết cục vinh thắng.
Giờ đây trên thập giá, chiến tích,
Hãy vang lên bài ca chiến thắng;
Hát rằng Chúa Kitô, Đấng cứu thế,
Như nạn nhân đã chiến thắng ra sao.

Một thể văn khác cũng có thể được thích ứng vào cây thập giá là thể thơ *carmen figuratum* tức thể thơ hình (figured poem). Nó kết hợp các hình thức thi ca và hình thể bằng cách thay đổi chiều dài các dòng thơ bằng cách xếp đặt thành những hình dạng đã định trước, sau đó có thể được bỏ tức bằng các hình dạng khác. Thập giá rất thích hợp với loại thể thơ này. Thuộc loại thể thơ về cây thập giá này, bài nổi tiếng nhất là bài thơ của học giả và tác giả thế kỷ thứ 9, Robanus Maurus, *De laudibus sanctae crucis* (Ngợi Ca Thánh Thập Giá) trong đó chủ đề nổi bật nổi tiếng về “ca ngợi” là chủ đề Chúa Kitô Chiến Thắng (26). Phần lớn các câu thơ của nó được trình bày dưới hình thức các “đường kẻ ô” vuông, mỗi ô gồm một số chữ bằng với số hàng trong bản văn của câu thơ ấy, một phương pháp giúp các cây thập giá với các cánh dài bằng nhau có thể được chồng lên bản văn. Một khai triển thêm nữa, lúc đó, có thể là việc sắp xếp các biểu tượng truyền thống của bốn tác giả Tin Mừng: người cho Máttêu, sư tử cho Máccô, bò mộng cho Luca và chim ưng cho Gioan (*Kh* 4:6-10), theo hình thập giá.

Là biểu tượng cho quyền năng Thiên Chúa, thập giá cũng được dùng làm dấu chỉ sự khôn ngoan của Người, một sự khôn ngoan, vì “sự điên rồ của Thiên Chúa” theo công thức của Thánh Phaolô, khôn ngoan hơn bất cứ sự khôn ngoan được tán tụng nào của con người (*ICr* 1:25). Tertullianô thì viết rằng “Sự khôn ngoan của thế gian là sự điên rồ của Thiên Chúa thế nào, thì sự khôn ngoan của Thiên Chúa cũng là sự điên rồ trong lòng quý trọng của con người như thế” (27). Khi tìm cách tán dương thập giá như sự khôn ngoan, các nhà văn và nghệ sĩ Kitô giáo thời Trung Cổ thường khổ công miệt mài trong tính “điên rồ” của nó. Đó là điểm có giá trị đằng sau công thức đã trưng dẫn trên đây và thường được sai lầm gán cho Tertullianô, “Tôi tin nó vì nó phi lý”, và nhất là đằng sau ngôn ngữ hết sức nghịch lý trong các phát biểu của Thánh Augustinô như sau:

“Sự dị hình của Chúa Kitô lên hình dạng cho anh em. Nếu Người không tự ý bị dị hình, anh em đã không lấy lại được hình dạng anh em đã đánh mất. Cho nên, Người đạ bị dị hình khi bị treo trên thập giá. Nhưng sự dị hình của Người là sự xinh đẹp của chúng ta. Cho nên, trên đời này, ta hãy trung thành với Chúa Kitô dị hình” (28).

Việc luật lệ của Constantinô cấm không được sử dụng nó làm phương thể thi hành án tử hình cho thấy rõ các Kitô hữu, trong khi ca tụng thập giá như “cờ quạt hoàng gia”, không bao giờ quên rằng trước nhất, nó vốn là dụng cụ tra tấn, một giá treo cổ, và do đó, trong ngôn ngữ Tân Ước (*ICr* 1:23), là một ô nhục và là một xúc phạm (29). Trên hết, chính mâu nhiệm của tiếng kêu bị bỏ rơi trên thập giá, theo lời trích thánh vịnh “Lạy Chúa là Thiên Chúa của con, sao Chúa bỏ rơi con?” đã gợi lên sự hãi sợ và rụng rời của nó (30). Cho nên, bước đầu của khôn ngoan là chấp nhận mâu nhiệm này: Đáng mà người ta tin có “cùng bản thể với Chúa Cha” đã bị Cha của Người bỏ rơi trên thập giá, bất kể theo nghĩa nào ta có thể tưởng nghĩ ra.

Khi người ta nói đến thập giá như sự khôn ngoan, họ thường trưng dẫn Chúa Giêsu trên thập

giá như điển hình của sự kiên nhẫn và bác ái ngay giữa đau khổ: “Anh em được Thiên Chúa gọi để sống như thế. Thật vậy, Đức Ki-tô đã chịu đau khổ vì anh em, để lại một gương mẫu cho anh em dõi bước theo Người. Người không hề phạm tội; chẳng ai thấy miệng Người nói một lời gian dối. Bị nguyên rủa, Người không nguyên rủa lại, chịu đau khổ mà chẳng ngấm đê, nhưng một bề phó thác cho Đấng xét xử công bằng” (1Pr 2:21-23). Một trong các cuốn sách được đọc rộng rãi nhất thời Trung Cổ là cuốn *Moralia* của Đức Giáo Hoàng Grêgôriô I, viết vào cuối thế kỷ thứ 6; đây là cuốn sách đồ sộ trình bày về Sách Gióp, xem xét đau khổ của “vị thánh ngoại giáo” của Cựu Ước này theo cung cách qua chúng khiến người ta chú ý tới các đau khổ làm gương của Chúa Giêsu. Một nhà văn thế kỷ thứ 8 đã đơn giản định nghĩa Kitô hữu là “người bắt chước và bước theo Chúa Kitô trong mọi sự” (31). Và trong một thiên sử thi gồm 7 cuốn nói về Thiên Đàng đã mất và Thiên Đàng tìm lại (một công trình không hề đe dọa sự vĩ đại của John Milton, nhưng hiện thân được phần lớn lòng đạo đức và cảm xúc của thời Trung Cổ) do tu viện trưởng Odo của Cluny sáng tác trong thế kỷ thứ 9, Chúa Kitô, Đấng đến cứu trần gian khỏi chứng kiêu căng, “đã dạy điều này đặc biệt qua những sự việc Người thực hiện một cách khiêm nhường nhất, vì Người nói rằng ‘Ta hiền lành, tất cả các con hãy học điều này nơi Ta’” (32).

Tuy nhiên, việc tiếp tục nhấn mạnh tới sự kiện noi gương Chúa như nền tảng của đức khôn ngoan đích thực không bao giờ là trọn bộ nội dung khôn ngoan. Chúa Kitô không chỉ là một trong các thánh nhân cần phải noi theo; đức khôn ngoan của thập giá Người còn hơn một gương sáng. Suy nghĩ sâu xa hơn về ý nghĩa của thập giá dẫn ta tới việc xem xét xem làm thế nào chúng ta có thể biện minh cho đường lối của Thiên Chúa đối với con người. Chính hình dáng của thập giá cũng đã biểu tượng có sự thấu hiểu của nó về mọi đường lối của Thiên Chúa, thanh dọc và thanh ngang tượng trưng cho chiều cao và chiều rộng của vũ trụ, và điểm hội tụ của nó nơi đầu của Chúa Kitô tựa vào tượng trưng cho sự thống nhất hóa và hoà điệu tối hậu của mọi sự trong Chúa Kitô chịu đóng đinh (33). Vì thập giá, một đàng, là chứng cứ hiển nhiên nhất của quyền lực sự ác trên thế giới; như Đức Giáo Hoàng Grêgôriô Cả đã nhắc nhở một đồng nghiệp giữa các đau khổ của ngài, Chúa Giêsu đã nói với các kẻ bắt Người trong Vườn Diếtsimani, “đây là giờ của các ông, và quyền lực bóng tối” (34). Nhưng thập giá, đồng thời, còn là chứng cứ tối hậu cho thấy thánh ý và đường lối của Thiên Chúa cuối cùng sẽ thắng thế, bất kể kế hoạch của con người có thể âm mưu muốn làm gì. Như Giuse từng nói với các anh em của mình ở Ai Cập thế nào, thì nhờ sự khôn ngoan của Thiên Chúa nơi thập giá, nay người ta cũng có thể nói với toàn thể thế giới “các ông dự tính điều ác chống lại tôi; nhưng Thiên Chúa dự tính điều ấy cho điều tốt, để nó diễn ra khiến nhiều người được sống như họ đang sống bây giờ” (35). Sự khôn ngoan đích thực, sự khôn ngoan của thập giá, hệ ở khả năng giữ cho cả hai điều này ở lại với nhau, không làm ngơ sự hiện diện và quyền lực của điều ác, như thứ lạc quan hời hợt vốn bị cám dỗ làm, cũng không cho phép sự hiện diện và quyền lực của điều ác triệt tiêu quyền tối thượng của Thiên Chúa duy nhất, như chủ thuyết nhị nguyên đầy tính định mệnh vốn có xu hướng làm (36). Như thế, ơn quan phòng của Thiên Chúa, một ơn mà triết gia Kitô giáo Boethius đã định nghĩa trong tương quan với định mệnh (mà không nhắc chi tới Kinh Thánh hay Chúa Kitô) như “chính loại hình [type] Thiên Chúa, ngự trong Đấng Thống Trị Tối Cao, vốn sắp xếp mọi sự”, trong tay nhà thần học kiêm triết gia Tôma Aquinô, đã trở thành một phần của việc ngài khảo sát hoạt động của Thiên Chúa trong tương quan với thế giới, một cuộc khảo sát mà nền tảng tối hậu là chính tình yêu nhưng không của Thiên Chúa (37).

Như thế, sự khôn ngoan của thập giá là việc tiết lộ không những nền luân lý nhân bản mà còn cả tình yêu Thiên Chúa nữa. Đặt điều này ở tâm điểm việc ông mô tả điều Chúa Kitô đã thực hiện bằng cuộc sống và cái chết của Người, Peter Abelard, trong một tiểu luận dưới hình thức bài giảng tựa là “Thập Giá”, đã nhấn mạnh rằng tình yêu Thiên Chúa nơi Chúa Kitô nằm ở bên ngoài “khả năng của chúng ta trong việc chia sẻ cuộc thống khổ của Chúa Giêsu bằng sự đau khổ của chúng ta và bước theo Người bằng cách vác thập giá riêng của chúng ta” (38). Do đó, ông nhấn mạnh rằng quả là không hợp tình hợp lý khi tố cáo ông đã giảng dạy rằng Chúa Kitô chỉ cung cấp một gương sáng để ta bắt chước, như thể việc bắt chước này là điều khả hữu để các khả năng của bản tính con người không cần giúp đỡ vẫn có thể đạt được. Trái lại, ý nghĩa nền tảng của sự khôn ngoan của thập giá là ý nghĩa chứa trong lời lẽ Chúa Giêsu nói trong Tin Mừng Gioan: “không có tình yêu nào lớn hơn tình yêu của người hiến thân vì bằng hữu” (Ga 15:13). Một tình yêu như thế chỉ có thể có cơ sở và nguồn gốc nơi Thiên Chúa; nhưng từ Thiên Chúa, nó đã đến với nhân loại, và nó thực hiện việc này qua thập giá. Vì “nhờ đức tin chúng ta tỏ cùng Chúa Kitô, tình yêu gia tăng nơi chúng ta, nhờ tin chắc rằng Thiên Chúa nơi Chúa Kitô đã kết hợp bản tính ta với Người và nhờ đau khổ trong bản tính ấy, Người đã chứng tỏ với chúng ta tình yêu cao cả mà Người từng nói tới”. Không nơi nào khác ngoài Chúa Giêsu và thập giá Người ra, ta thấy rõ bản chất đích thực của tình yêu. Cho nên, mục đích của thập giá là đem lại sự thay đổi nơi kẻ tội lỗi, làm tan tấu lòng băng giá bằng hơi ấm của tia nắng yêu thương Thiên Chúa. Chúa Kitô không chết trên thập giá để thay đổi cõi lòng của Thiên Chúa (vốn không bao giờ thay đổi), như một số ngôn từ đạo hạnh về thập giá bị Abelard chỉ trích muốn hàm ngụ, nhưng “để mặc khái tình yêu [của Thiên Chúa] cho chúng ta hoặc để thuyết phục chúng ta việc chúng ta phải yêu thương Người xiết bao, Đấng đã không buông tha cả Con Một của Người” vì chúng ta” (39). Tình yêu đích thực là tình yêu tự hy sinh, và Thiên Chúa đã chứng tỏ nó một cách độc đáo bằng cách để mặc Con Một Mình chết trên thập giá. Điều này biểu lộ bản chất đích thực của tình yêu và tính thăm sâu của tình yêu Thiên Chúa, nhờ đó làm cho tình yêu con người, kể cả tình yêu tự hy sinh, trở thành khả hữu.

Các người phê bình Abelard thấy ngôn ngữ như thế về sự khôn ngoan của thập giá vừa không chính xác vừa không thỏa đáng. Lẽ dĩ nhiên, Chúa Kitô chịu đóng đinh là gương sáng kiên nhẫn, mọi người đều đồng ý như thế; và không ai bác bỏ điều này: thập giá Chúa Kitô là mặc khái tối cao của tình yêu Thiên Chúa, và quả thực là mặc khái của chính định nghĩa về tình yêu, bất luận là tình yêu Thiên Chúa hay tình yêu con người. Vấn đề là liệu ngôn ngữ này có thấu triệt sự khôn ngoan của thập giá hay liệu một xem xét sâu sắc hơn về thập giá sẽ dẫn ta tới một cách suy nghĩ và nói năng khác về nó. Cách khác này tìm được phát biểu dứt khoát trong một công trình vào hàng gây nhiều ảnh hưởng nhất trong tư duy Trung Cổ, *Tại Sao Thiên Chúa Trở Thành Phàm Nhân (Cur Deus Homo)* của Thánh Anselmo thành Canterbury. Hơn mọi khảo luận khác giữa Thánh Augustinô và Phong Trào Cải Cách về bất cứ học lý nào của đức tin Kitô Giáo, khảo luận của Thánh Anselmô lên khuôn một quan điểm không phải chỉ của người Công Giáo Rôma, mà của phần lớn người Thệ Phản mà nhiều người trong số này đã lớn tiếng ca ngợi ngài hết lời vì đã không nhận rằng lối hiểu của họ về sự khôn ngoan của thập giá không phát xuất từ ngài, nhưng đã gán nó cho chính Kinh Thánh (40).

Cuốn *Tại Sao Thiên Chúa Trở Thành Phàm Nhân* của Thánh Anselmô phát xuất từ việc xem xét chủ đề “khôn ngoan của thập giá” vì một lý do khác nữa. Trong đó, như chính ngài cho biết, ngài đã khai triển luận điểm của ngài “như thể Chúa Kitô không hiện hữu [*remoto*

Christo]], cho rằng mình chỉ dựa vào một mình lý trí mà thôi. Giả thiết làm nền của tư duy Thánh Anselmô là sự nhất quán của Thiên Chúa và vũ trụ, điều mà Thiên Chúa không hề vi phạm bằng các hành vi tùy tiện (arbitrary), vì các hành vi như thế phá hoại trật tự luân lý của chính vũ trụ (41). Hạn từ Thánh Anselmô dùng chỉ trật tự luân lý này là “sự chính trực” (rectitudo). Chính trực hệ ở việc trả lại cho mỗi người lượng vinh dự họ đáng có. Dù được tạo dựng để tham dự vào sự chính trực ấy, nhân loại đã từ khước dành cho Thiên Chúa vinh dự xứng đáng và đã sa ngã phạm tội. Vị Thiên Chúa này không thể làm ngơ hay tha thứ bằng sắc lệnh (fiat), mà không vì thế vi phạm “sự chính trực” và trật tự luân lý; đó chính là đòi hỏi của công lý Thiên Chúa, điều mà Thánh Anselmô có lẽ sẽ định nghĩa là “Thiên Chúa coi trọng chính Người”. Thế nhưng, cả khôn ngoan phàm nhân lẫn mặc khải Thiên Chúa đều nói rõ điều này: Thiên Chúa là vị Thiên Chúa không những của công lý, mà còn là vị Thiên Chúa của thương xót, Đáng vốn tuyên bố “Ta chẳng vui gì khi kẻ gian ác phải chết, nhưng vui khi nó thay đổi đường lối để được sống” (Edk 33:11).

Theo lý luận của Thánh Anselmô, đó chính là thế lưỡng nan của Thiên Chúa mà chỉ có sự khôn ngoan của thập giá mới cung cấp lời giải đáp. Vì công lý Thiên Chúa, sau khi công bố việc vi phạm thánh ý luân lý là việc đáng chết, đã đụng độ với lòng thương xót của Thiên Chúa, một lòng thương chỉ muốn sự sống chứ không muốn sự chết. Kẻ phạm tội, là con người, không thể trả giá hình phạt ngoại trừ bị tan biến đời đời; Đáng chỉ muốn tha thứ, là Thiên Chúa, không thể làm thế ngoại trừ triệt hạ trật tự luân lý của vũ trụ. Chỉ một hữu thể có khả năng trả giá hình phạt (nhờ là phạm nhân) nhưng có khả năng thực hiện một việc trả có giá trị vô cùng (nhờ là Thiên Chúa) mới có thể cùng một lúc thực thi các mệnh lệnh của lòng Thiên Chúa thương xót và thoả mãn các đòi hỏi của công lý Thiên Chúa. Đàng khác, việc trả này phải tự nguyện, và không thể thực hiện bởi một người chính mình mắc nợ nó, bởi như thế không ích lợi gì cho người khác. Do đó, Thiên Chúa phải trở thành phạm nhân, và hơn nữa, phải chết trên thập giá, để chu toàn các mục đích của công lý Thiên Chúa và đồng thời đền bù công lý của Thiên Chúa và nhờ thế duy trì “sự chính trực”. Ta có thể nói, cái chết của Người trên thập giá khiến Thiên Chúa có khả thể tinh thần để tha thứ.

Còn về ẩn dụ Chúa Kitô Chiến Thắng, ở đây, chúng ta không quan tâm đến tính thoả đáng hay không thoả đáng thần học trong học lý đền tội của Thánh Anselmô, nhưng quan tâm tới ảnh hưởng của nó đối với ý nghĩa văn hóa của việc mô tả Chúa Giêsu như “Đấng Kitô chịu đóng đinh”. Nếu ẩn dụ này mang lại biểu thức cho các âm sắc gây ấn tượng của văn chương và nghệ thuật, thì ẩn dụ này đã hiện thân được các chủ đề phát xuất từ cơ cấu và thực hành của cả Giáo Hội lẫn xã hội thời Trung Cổ ở Tây Phương. Hạn từ đền tội (satisfaction) để diễn tả hành vi diễn ra trên thập giá phát xuất từ thực hành thống hối và giáo luật của Giáo Hội: một tội nhân, thực sự đã ăn năn vì tội lỗi của mình, và đã xưng các tội ấy và được ban ơn giải tội, tuy nhiên vẫn phải làm một việc đền bù (restitution) cho điều tội lỗi đã lấy mất. Tội lỗi của cả loài người có tầm cỡ vũ trụ thế nào, thì cái chết của Chúa Kitô trên thập giá cũng là hành vi đền bù và bồi thường cỡ đó; hành vi đền tội của con người sau đó được gắn vào hành vi này. Hơn nữa, hệ thống đền tội của Giáo Hội cũng có thể chứa đựng các yếu tố phỏng theo dân luật, trong đó, theo đòi hỏi *wergild* ở Đức ngày xưa, người ta buộc phải bồi thường cho một tội ác phù hợp với thế đứng của người bị thương tổn trong xã hội. Trong trường hợp này, vì Thiên Chúa là bên bị thương tổn, nên chỉ có thứ *wergild* được trả bởi một vị vừa là Thiên Chúa vừa là phạm nhân mới là thoả đáng. Nhờ đạt được định nghĩa này về *remoto Christo*, Thánh Anselmô đã có thể trình bày nó như “sự khôn ngoan của thập giá”, rất thích hợp với

toàn bộ tình huống phạm nhân và là điều có thể tri nhận bằng cả lý trí phạm nhân lẫn mặc khải Thiên Chúa. Ngài nói “Cho nên, rõ ràng chúng ta đã đến với Chúa Kitô, Đấng chúng ta tuyên xưng vừa là Thiên Chúa vừa là phạm nhân và đã chết vì chúng ta” (42).

Cho nên, ở mọi bình diện nền văn hóa của nó, xã hội Trung Cổ, bất luận ở Đông Phương hay ở Tây Phương, đều bàng bạc với dấu thập giá, hiểu cả theo nghĩa chiều tự lẫn nghĩa bóng bẩy. Do đó, bất kể uy tín lịch sử bất cứ ai cũng sẵn sàng dành cho câu phát biểu của Thánh Cyrilô thành Giêrusalem, một câu phát biểu đã trích dẫn trên đây rằng “Khắp thế giới đầy các mảnh của cây thập giá”, ta vẫn có thể thấy trong thời Trung Cổ sự nên trọn của một phát biểu khác, bề ngoài khiêm nhường hơn nhưng thực ra quá mức hơn, trong đoạn thứ nhất của cuốn đầu tiên do người đồng thời nhưng có tuổi hơn Thánh Cyrilô, là Thánh Athanasiô thành Alexandria khi ngài mới 22 tuổi: “quyền lực thập giá Chúa Giêsu Kitô đã tràn ngập thế gian” (43).

Ghi chú

1. Xem tình tiết Emmaus cho thấy nhiều điều, *Lc* 24:13-35, tóm lược “Tin Mừng của 40 ngày”
2. Shakespeare, *Macbeth* 1.4.7.
3. *Is* 53:5; *Cv* 8:26-39; cũng nên xem *Mt* 8:17
4. Tertullian, *The Chaplet* 3; Thánh Basil thành Caesarea *On The Holy Spirit* 27.66
5. Julian, *Against the Galileans* 194D, Loeb Classical Library ed. 3:373.
6. Nicholas Monsarrat, *The Cruel Sea* (1951; New York: Giant Cardinal ed. 1962) p. 219.
7. Gustav Mahler to Ana von Mildenburg, 15 March 1897, trong *Selected Letters of Gustav Mahler*, ed. Knud Martner (New York: Farrar, Straus, Giroux, 1979) p.215
8. Thánh Augustine, *On the Trinity*, 7.1.1
9. *Acts of Andrew and Matthew*, 19; *Martyrdom of Nereus and Archilleus* 13.
10. Thánh Augustine, *City of God* 22.8
11. Heriger thành Lobbes, *Life of Remaclus* 12.
12. Thí dụ này và những thí dụ khác trong J.F. Liermeyer, *Mediae Latinitatis Lexicon Minus* (Leiden: E.J. Brill, 1976) s.v. “crux.”
13. Shirley Jackson Case, *The Origins of Christian Supernaturalism* (Chicago: Chicago University Press, 1946) p.1.
14. Xem cuộc thảo luận thận trọng của Henri Chirat, *New Catholic Encyclopedia* s.v. “Cross, Finding of Holy” với đầy đủ tài liệu về một số tham chiếu và dẫn sử.
15. Sulpicius Severus, *Chronicle*, 2.34.4
16. Socrates Scholasticus, *Ecclesiastical History* 1.17
17. Thánh Cyril thành Jerusalem, *Catechetical Lectures* 4.10; 10.19; 13.4
18. Eusebius, *Life of Constantine*, 1.41
19. Thánh John thành Đamát, *The Orthodox Faith* 4.11
20. Gustaf Aulén, *Christus Victor: An Historical Study of The Three Main Types of Idea of Atonment*, bản tiếng Anh của A.G. Hebert, Jaroslav Pelikan viết dẫn nhập (New York: Macmillan, 1969) p. 4-7
21. Thánh Athanasius, *On the Incarnation* 29.1
22. William J. O’Shea, *The Meaning of the Holy Week* (Collegeville, Minn. : Liturgical Press.

1958)

23. Origen, *Commentary on Matthew 27.32*
24. Karl Young, *The Drama of the Medieval Church*, 2 vols (Oxford: Clarendon Press, 1933)
25. Frederic James Edward Raby, ed., *The Oxford Book of Medieval Latin Verse* (Oxford: Oxford University Press, 1959) pp.74-76
26. Xem giải thích thiên kiến nhưng xúc tích của Max Manitius, *Geschichteder lateinischen Literaturdes Mittelalters*, 3 vols (Munich: C.H. Beck'sche Buchhandlung, 1911-31), 1:295-96)
27. Tertullian, *Against Marcion 2.2*
28. Thánh Augustine, *Sermons 44.6.6.*
29. Sozomen, *Ecclesiastical History 1.8*
30. Mt 27:46; Mc 15:34; Tv 22:1; Xem Pelikan, *Christian Tradition 1:245-46* để biết một số tuyên bố đại biểu.
31. Priminus, *Scarapsus 13.*
32. Odo thành Cluny, *Occupatio 5.559-62; Mt 11:29.*
33. Thánh John thành Damascus, *The Orthodox Faith 4.11*
34. Lc 22:53
35. St 50:20; xem các chú giải của Cassian, *Conferences 3.11*
36. So sánh Thánh Augustine, *Against Two Letters of the Pelagians 3.9.25*
37. Boethius, *The Consolation of Philosophy 4.6*; Thánh Thomas Aquinas, *Summa Theologica I.q.23 a.4*
38. Abelard, *Sermons 12*
39. Abelard, *Commentary on Romans 2; Rm 8:32*
40. Xem Pelikan, *Christian Tradition*, 3:106-57; 4:23-25, 156-57, 161-63
41. Gerald Phelan, *The Wisdom of Saint Anselm* (Latrobe, Pa. :Saint Vincent's Archabbey, 1960) pp.30-31
42. Thánh Anselm, *Why God Became Man 2.15*
43. Thánh Anathasius, *Against The Heathen 1.*

Chương Chín: Vị Đan sĩ Thống trị Thế giới

Họ bỏ mọi sự và theo Người

“Ai muốn theo Tôi, hãy từ bỏ mình và vác thập giá mình mà theo Tôi” (Mc 8:34): các lời này của Chúa Giêsu trong các sách Tin Mừng, ngay từ đầu, vốn là lời hiệu triệu bước vào kỷ luật và việc bỏ mình để làm môn đệ cho tất cả những ai muốn cố gắng bước chân theo Người (1). Nhưng đầu thế kỷ thứ sáu, chúng đã trở thành hiến chương của phong trào đơn tu trong Kitô giáo Phương Tây, một phong trào từ bỏ thế gian vì Chúa Kitô, và tiếp theo đó là chinh phục thế giới nhân danh Chúa Kitô, Vị Đan Sĩ thống trị thế giới.

Câu nói trên cũng lên khuôn hình ảnh Chúa Giêsu như vị Đan sĩ hoàn thiện, Đáng có quyền ban lời hiệu triệu như thế vì chính Người đã tuân giữ nó vô điều kiện. Vì, theo một nghĩa độc đáo, Người đã từ bỏ mình và vác lấy thập giá mình. Không kẻ thù hay bằng hữu nào thành công trong việc làm trệch hướng Người khỏi việc từ bỏ mình này và từ bỏ thế gian. Khi Tên Cám Dỗ dâng cho Người “mọi vương quốc trần gian và vinh quang của chúng” (như thể Tên Cám Dỗ có quyền ban phát), Người đã giậm dũ từ chối (Mt 4:8-10); khi những người thấy các phép lạ của Người “sắp đến bắt Người đem đi mà tôn làm vua”, Chúa Giêsu đã lánh mặt (Ga 6:15); và khi thủ lĩnh các Tông đồ tìm cách ngăn Người đừng vác thập giá, Chúa Giêsu đã quở mắng ông bằng những lời gay gắt nhất trong các Sách Tin Mừng (Mt 16:23): “Hỡi Satan hãy xéo khỏi mặt Ta!”. Mặc dù có những đoạn tương phản lối sống của Người với lối sống nhiệm nhặt hơn của Gioan Tẩy giả (Lc 7:31-35), mệnh lệnh căn bản của lối sống đơn tu vẫn không kém căn bản đối với chân dung của Chúa Giêsu trong cả bốn sách Tin Mừng. Thế nhưng, nhờ việc từ bỏ thế gian của Người, Người đã chinh phục thế gian và thiết lập vương quốc vĩnh viễn của Người, trong đó, Người mời gọi các kẻ theo Người chia sẻ bằng cách cũng từ bỏ mình, vác thập giá mình mà theo Người.

Như thế, các đan sĩ bắt đầu tự lên khuôn mình theo Chúa Kitô. Nhưng đến lúc họ hoàn thành, họ cũng đang lên khuôn Chúa Kitô theo họ. “Chúa Kitô Đan Sĩ” là một chủ đề xuyên suốt được nhắc đi nhắc lại trong nhiều sách chép tay và sách bàn thờ đơn tu Thời Trung Cổ, cũng như trong các phóng tác hiện đại về truyền thống đơn tu này. Một điển hình thế kỷ 20 là bức tượng có tên là *Pax Christi* (Bình an Chúa Kitô), mô tả Chúa Kitô vận áo choàng có mũ trùm đầu vốn là tu phục hiện nay của các đan sĩ dòng Biển Đức (mặc dù khởi thủy không hề có tu phục đặc biệt cho các đan sĩ Dòng này) (2), chân đi giép. Người có râu và lông mày rậm, ngoài ra, rất phong độ. Người cầm sách Tin Mừng ở tay trái, giữa sách có Thập giá và 4 vòng tròn cho 4 tin mừng gia. Người chúc bình an bằng tay phải. Cả cách ăn mặc lẫn cuốn sách cho thấy rõ cùng một lúc Người đọc lời hiệu triệu từ bỏ thế gian, vác thập giá, và theo Người, vì chỉ bằng cách vâng theo lời hiệu triệu này mới có *Pax Christi*. Cả đối những ai không, hoặc không thể, từ bỏ xã hội để bước vào đan viện, lời hiệu triệu vẫn là cả một thách thức lẫn một lời hứa hẹn.

Theo một nghĩa nào đó, phong trào đơn tu Kitô giáo có trước cả Kitô Giáo vì đã từng có những nhà ẩn sĩ và cộng đoàn đơn tu trong các môi trường Do Thái Giáo và cả ngoại giáo nữa trong đó Kitô giáo phát triển (3). Cả ba hình thức của phong trào đơn tu, ngoại giáo, Do Thái Giáo và Kitô Giáo, đều phát xuất từ sa mạc Ai Cập. Tại đó, vốn có Therapeutae, một

cộng đồng đơn tu Do Thái Giáo được Philo, nhà thần học Do Thái Giáo ở Alexandria và là người sống cùng thời với Chúa Giêsu, mô tả trong khảo luận của ông tựa là *Về Đời Sống Chiêm Niệm* (4). Cộng đồng Therapeutae giống các cộng đồng đơn tu Kitô giáo tiên khởi đến nỗi sử gia Giáo Hội thế kỷ thứ tư là Eusebiô đã giải thích mô tả của Philo như một trình thuật về một nhóm Kitô hữu ở thế kỷ thứ nhất và dùng nó để chứng minh tính cổ xưa tông truyền của phong trào đơn tu Kitô giáo (5). Và ngay thế kỷ trước, một số sử gia vẫn còn ngỡ ngàng bởi sự giống nhau ấy đến nỗi đã tìm cách vạch trần việc khảo luận của Philo chỉ là trò lừa bịp của Kitô giáo thế kỷ thứ 3, một lý thuyết “đã được đại đa số học giả tiếp nhận” (6). Ngày nay, ai cũng chấp nhận tính chân thực và tư cách tác giả của Philo đối với khảo luận *Về Đời Sống Chiêm Niệm*, những điều càng được củng cố hơn nữa nhờ các mô tả về phong trào đơn tu Do Thái Giáo trong *Các Sách Cuộn Biển Chết*. Do đó, khảo luận hiện nay được coi như bằng chứng cho thấy tại Ai Cập đã có nhiều động lực khổ hạnh trước cả phong trào khổ hạnh Kitô giáo.

Phong trào khổ hạnh Kitô giáo tại Ai Cập hẳn tìm được biểu thức lâu đời nhất trong lối sống và việc làm của Thánh Anton Ai Cập, người đã sống từ giữa thế kỷ thứ ba tới giữa thế kỷ thứ tư, và trong cuốn *Hạnh thánh Anton* gây nhiều ảnh hưởng soạn sau khi ngài qua đời bởi người bạn của ngài là Thánh Anathasiô, Giám Mục Alexandria. Dù được Thánh Anathasiô soạn bằng tiếng Hy Lạp, cuốn tiểu sử này, ít nhất một phần, được viết cho các độc giả phương Tây, và chẳng bao lâu sau khi xuất hiện, nó đã được dịch sang tiếng Latinh để phục vụ các độc giả này (7). Một trong các độc giả Tây Phương của nó, sau đó trong cùng thế kỷ, hình như là Thánh Augustinô (8). Vị thánh này sau đó đã thiết lập một cộng đoàn đơn tu của riêng ngài và viết cho cộng đoàn này một lá thư cuối cùng đã trở thành nền tảng cho điều gọi là *Luật Của Thánh Augustinô* (dù chính Luật này rõ ràng không do ngài viết mà do một trong các học trò của ngài viết) (9). Tuy nhiên, tài liệu gây ảnh hưởng hơn hết cho phong trào khổ hạnh Phương Tây và là một trong các tài liệu gây ảnh hưởng hơn hết đối với nền văn minh Tây Phương, chắc chắn là *Luật của Thánh Biển Đức Thành Nursia*, viết vào thế kỷ sau đó. Nó cung cấp cho ta chứng từ hùng hồn để giải thích phong trào đơn tu như một cách để hiểu ý nghĩa đời sống và con người Chúa Giêsu, và do đó, để nhận diện hình ảnh Chúa Giêsu như Vị Đan Sĩ thống trị thế giới. Vì mục đích trung tâm của *Luật Thánh Biển Đức* là dạy đan sĩ tập sinh cách làm thế nào “tự bỏ mình để theo Chúa Kitô”, làm cách nào “tiến bước trong đường lối [của Chúa Kitô] lấy Tin Mừng làm sách hướng dẫn của chúng ta”, và, nhờ kiên trì trong đời sống đơn tu, biết cách “kiên nhẫn chia sẻ cuộc khổ nạn của Chúa Kitô và từ nay trở đi đáng được kết hợp với Người trong Nước của Người”, trong một công thức đơn nhất “không trân quý bất cứ điều gì hơn tình yêu Chúa Kitô [*nihil amori Christi praeponere*]” (10). Đàng khác, tình yêu Chúa Kitô còn thay đổi một trong những thức đầy căn bản từng dẫn đến việc xuất hiện phong trào đơn tu ngay từ đầu. Một nhà sử học về phong trào đơn tu Tây Phương từng viết rằng “thăm sâu trong ý thức đơn tu là sự cô tịch (*solitude*)”. Nhưng, ông viết tiếp, “nhưng điều khó chịu là bạn khám phá ra rằng thăm sâu trong ý thức Kitô giáo là phương châm bạn phải tiếp đón các khách lạ như họ là Chúa Kitô, và thực sự họ là Chúa Kitô”. Cho nên, trích dẫn Tin Mừng (*Mt 25:35*), Thánh Biển Đức viết rõ trong Luật của ngài “mọi khách khứa đến với đan viện phải được tiếp đón như Chúa Kitô” (11).

Tóm lại, Thánh Biển Đức định nghĩa đời sống của đan sĩ như một cuộc tham dự vào đời sống của Chúa Kitô. Cả ba nhân đức đặc biệt đơn tu vốn làm nên lời khấn của đan sĩ, khó nghèo, khiết tịnh, và vâng lời, đều dựa vào Chúa Kitô như mẫu mực và hiện thân của chúng. Trong

một cảnh sau này trở thành thông thường trong các cuốn tiểu sử đơn tu suốt thời Trung Cổ, Thánh Anton vừa xuất hiện trong nhà thờ thì “Tin Mừng được tuyên đọc, và ngài nghe thấy Chúa phán với người thanh niên giàu có ‘muốn hoàn thiện, anh hãy đi, bán hết những gì anh có và cho người nghèo, và anh sẽ được kho tàng trên trời; sau đó đến theo Tôi’. Và Thánh Anton, như thế... đoạn đó được đọc riêng cho ngài, đã lập tức ra khỏi nhà thờ và tặng hết của cải của tổ tiên cho dân làng” (12). Tương tự như thế, việc thánh Anton thành công giữ được đức khiết tịnh của ngài đã được giải thích như “cuộc chiến đấu của ngài chống ma quỷ, hay đúng hơn chiến thắng này là công trình của Chúa Cứu Thế nơi Thánh Anton” (13). Và nhân đức vâng lời đối với đan viện trưởng, vốn là nền tảng trong *Luật của Thánh Biển Đức*, tìm được bảo đảm nơi chức vụ đan viện trưởng như một người “được quý mến trong việc thay thế Chúa Kitô trong đan viện, được chính danh Người kêu gọi” và theo gương Chúa Kitô, Đấng đến không để làm theo ý mình, mà là ý Thiên Chúa, Đấng đã sai Người” (14). Do đó, ngay cả khi danh Chúa Giêsu không được minh nhiên nhắc đến, lối sống được đan sĩ vâng theo vẫn được coi là *vita evangelica*, lối sống do Tin Mừng vạch ra, vì đó là lối sống đã được Chúa Kitô thực hành trước nhất và sau đó được Người truyền lệnh. Mọi điều đan sĩ làm đều là một áp dụng thực tế của *vita evangelica*, cách này hay cách khác.

Mặc dù thúc đẩy khổ hạnh vốn hiện diện trong phong trào Kitô giáo ngay từ đầu, sau khi được phát biểu rõ, chẳng hạn, bởi Thánh Tông Đồ Phaolô (*ICr 7:1-7*), không phải là chuyện tình cờ khi nó đạt tới chỗ nổi bật, trong đời sống các đan sĩ như Thánh Anton, vào chính lúc Giáo Hội làm hòa với đế quốc Rôma và thế giới. Một phần cái giá Giáo Hội phải trả cho nền hòa bình này là việc cần thiết phải làm hòa với những người không thể, hay dù sao, không hết sức coi trọng sứ điệp của Giáo Hội, nhưng sẵn lòng với việc sống như Kitô hữu cũng như sẵn lòng với việc sống như người ngoại giáo, miễn là điều này không làm họ mất mát nhiều quá. Nay, vì làm một Kitô hữu trên danh nghĩa dễ dàng hơn làm một người ngoại giáo trên danh nghĩa, nên quần chúng, những người bắt đầu đổ xô vào nhà thờ, không còn mưu cầu việc trở thành “các lực sĩ” cho Chúa Kitô nữa; nhưng đó lại chính là hạn từ Thánh Anathasiô dùng để mô tả Thánh Anton khổ hạnh, người chịu một cuộc huấn luyện nghiêm ngặt để có thể đua tranh và thắng cuộc thi đấu của Chúa Kitô chống ma quỷ, thế gian và xác thịt (15). Các lực sĩ đơn tu này, như một học giả phát biểu, “không những chạy trốn khỏi thế gian theo mọi nghĩa của từ ngữ, mà họ còn chạy trốn khỏi Giáo Hội trần tục” (16). Giải thích theo nghĩa này, phong trào đơn tu của thế kỷ thứ tư và thứ năm là một cuộc phản kháng, nhân danh giáo huấn chân chính của Chúa Giêsu chống lại một phó sản gần như không thể tránh được của cuộc dàn xếp Constantinô, tức việc tục hóa và hạ thấp tiêu chuẩn làm môn đệ vốn được nêu ra trong các sách Tin Mừng.

Do đó, du nhập vào đời sống và giáo huấn Giáo Hội là tiêu chuẩn nước đôi của việc làm môn đệ, dựa trên việc phân rẽ lệnh truyền của Chúa Giêsu thành “giới răn”, những điều “hàm nghĩa nhất thiết”, có tính bó buộc đối với mọi người, và “lời khuyên hoàn thiện” có tính “để tùy chọn” nghĩa là cuối cùng chỉ bó buộc đối với các lực sĩ đơn tu mà thôi (17). Chúa Giêsu nói trong Tin Mừng, “nếu anh muốn hoàn thiện, hãy đi bán những gì anh có và cho người nghèo”; trong cùng chương này, Người cũng nói về những người “đã tự ý làm mình trở thành hoạn quan vì nước trời” (*Mt 19:21, 12*). Cả với những người này cũng không có giới răn nào đặt để những điều cần thiết để được cứu rỗi, mà đúng hơn chỉ là lời khuyên nên hoàn hảo; và để điều này được sáng tỏ, Người đã minh nhiên nói thêm vào điều đó dự khoản phải hy sinh hôn nhân vì nước trời. “Ai có khả năng tiếp nhận điều này, hãy tiếp nhận nó”. Điều chắc chắn

là Giáo Hội Trung cổ đã định tín hôn nhân là bí tích, một dấu hiệu thánh thiêng qua đó, ơn thánh Thiên Chúa được thông truyền, trong khi ấy, Giáo Hội chưa bao giờ biến việc sống độc thân hay lời khấn đơn tu thành một bí tích như thế, mặc dù các chức thánh hay việc truyền chức linh mục, một việc, trong truyền thống Tây Phương, đòi phải sống độc thân (dù ở Byzantium thì không), là một trong 7 bí tích. Tuy bài giảng trên núi đòi người nghe phải “hoàn thiện” (Mt 5:48); nhưng ý nghĩa của hoàn thiện thì càng ngày càng được tìm kiếm không phải trong đời sống gia đình và việc làm hàng ngày của tín hữu Kitô giáo trong lòng xã hội, nhưng trong đời sống các đan sĩ nam nữ, những người được dành cho từ ngữ tu sĩ theo nghĩa hẹp của thuật ngữ này.

Thế nhưng sự phản kháng chống một Giáo Hội đã bị tục hóa này đã trở thành phương thế chinh phục chính Giáo Hội ấy, cũng như chinh phục thế giới mà Giáo Hội vốn đã làm hòa với. Dấu ấn đáng lưu ý nhất của cuộc chinh phục đơn tu này trong Giáo Hội Byzantine là việc đòi hỏi các Giám Mục phải sống độc thân. Tại các công đồng có sự can dự của toàn thể Giáo Hội, kể cả công đồng thứ nhất thuộc loại này tại Nixêa năm 325, các đại diện của Đông Phương nhất quán chống lại các giáo phẩm Tây Phương muốn biến việc sống độc thân thành một đòi hỏi đối với toàn bộ hàng giáo sĩ giáo xứ: những người đàn ông có vợ có thể được phong chức mặc dù những người đàn ông đã phong chức không được lấy vợ (18). Đến tận cuối thế kỷ thứ tư, ngay một số Giám Mục ở Đông Phương vẫn có vợ và vẫn sống với vợ sau khi đã đảm nhiệm chức vụ Giám Mục; thí dụ, Thánh Grêgôriô thành Nagiendu (Nazianzus), người nổi danh là “thần học gia” và cuối cùng trở thành thượng phụ Constantinople, vốn là con trai của Grêgôriô Già, Giám Mục Nagiendu, người đã là một linh mục khi con trai sinh ra (19). Nhưng bắt đầu từ thế kỷ đó, luật lệ tại các tỉnh Đông Phương của Giáo Hội bắt đầu nói rõ rằng dù hàng giáo sĩ giáo xứ tiếp tục có vợ, nhưng các Giám Mục thì buộc phải sống độc thân. Như đã được đưa vào dân luật trong Bộ luật Julian, luật lệ này cấm các người cha gia đình không được ứng cử vào chức Giám Mục, cho phép một người đàn ông có vợ nhưng không có con được ứng cử với điều kiện người này và vợ phải ly thân (20). Như điều gọi là Công Đồng Trullan của Giáo Hội Đông Phương năm 692 nói rõ, điều này thường có nghĩa là người vợ phải vào một tu viện (21).

Thực thế, việc phối hợp qui định này: độc thân phải có đối với Giám Mục, nhưng hôn nhân được phép đối với hàng giáo sĩ coi xứ, đem lại cho các đan sĩ gần như độc quyền được làm Giám Mục trong các Giáo Hội đông Phương. Một Tổng Giám Mục Hy Lạp thế kỷ 15 đã nói về điều này như sau:

“[Phong trào đơn tu] được cấp ban một uy thế và danh tiếng đến nỗi trên thực tế, toàn thể Giáo Hội xem ra được cai trị bởi các đan sĩ. Do đó, nếu chịu khó tìm hiểu, bạn khó thấy bất cứ người nào từng được thăng thưởng vào hàng giáo phẩm thánh thiêng mà lại phát xuất từ thế gian (rõ ràng bao gồm hàng giáo sĩ triều như một phần của “thế gian”); vì hàng giáo phẩm này dành riêng cho các đan sĩ. Và bạn biết rằng nếu một số người được cử nhiệm vào các chức vụ thánh (Giám Mục hay Thượng Phụ), thì Giáo Hội qui định rằng trước nhất họ phải mang y phục đơn tu đã” (22).

Do đó, thông thường, một Giám Mục hay một Thượng Phụ xuất thân từ một cuộc sống đơn tu. Nếu một linh mục giáo xứ không lấy vợ hay góa vợ được chọn làm Giám Mục, thì, ít nhất từ thế kỷ 18, ngài khấn các lời khấn đơn tu trước khi được tấn phong. Và khi, như trường hợp

tai tiếng của học giả Photius, người được chọn làm thượng phụ Constatinople năm 858, việc chọn rơi vào một tín hữu giáo dân, kết quả là “toàn bộ thế giới đơn tu đã đồng thanh từ khước vâng phục tân Thượng Phụ” (23).

Trong các tranh chấp liên quan đến ảnh hưởng trong thế kỷ trước việc bầu Photius, các đan sĩ Byzantine đã đóng một vai trò quan trọng, đúng hơn, có tính quyết định, như những người ủng hộ ảnh hưởng và như những người khích động, thúc đẩy quần chúng chống lại các kẻ thù của ảnh hưởng, kể cả các kẻ thù có địa vị cao cả nhất như hoàng đế và thượng phụ. Một cách đầy ý nghĩa, sau các tranh cãi về ảnh hưởng, luật lệ ban hành qui định các ứng viên thượng phụ và Giám Mục phải là các đan sĩ, hay phải trở thành các đan sĩ. Những người đã chạy trốn thế gian, một thế gian vốn có mặt trong Giáo Hội, nay chiếm quyền thống trị Giáo Hội, một Giáo Hội vốn hiện diện trong thế gian.

Địa vị nổi bật của các đan sĩ trong Nền Chính Thống Đông Phương tiếp tục duy trì tính hiển thị của nó trong hai hậu duệ văn chương nổi tiếng của nền Chính Thống ấy trong thế kỷ 19, đó là Dostoevsky và Tolstoy. Vì khuôn mặt Cha Zossima trong *Anh Em Nhà Karamazov* là hiện thân và là vận động viên cho lý tưởng đơn tu của Byzantium và Nga, một lý tưởng đạt tới tốt đỉnh nơi các *starets* hay trưởng thượng:

“Hỡi các vị sẽ hết sức ngạc nhiên nếu tôi nói rằng những người khiêm nhường và khao khát cầu nguyện trong cô tịch ấy có lẽ sẽ một lần nữa cứu nước Nga! Bởi vì những người sống trong cảnh thanh tịnh, quả thực đã chuẩn bị sẵn sàng 'cho một ngày và một giờ, cho một tháng và một năm'. Sống cô tịch, họ giữ được hình ảnh Chúa Kitô huy hoàng và không hề bị xuyên tạc, trong sự thật thuần khiết của Thiên Chúa, do các Cha đời xưa, các tông đồ, các vị tử đạo để lại và khi cần, họ sẽ phơi bày hình ảnh ấy trước các niềm tin đang lung lay của thế gian. Ý tưởng ấy thật là vĩ đại. Ngôi sao ấy sẽ ngời sáng ở phương Đông” (24).

Tolstoy, cũng thế, tuy bác bỏ Nền Chính Thống Nga còn triệt để hơn Dostoevsky, nhưng vẫn xuất hiện như “một đan sĩ Hy Lạp chân chính” (25). Do đó, T.G. Masaryk, người coi các phát biểu của Cha Zossima trong *Anh Em Nhà Karamazov* như “phần chủ yếu của cuốn sách” đi xa hơn bằng cách nhận xét rằng Dostoevsky và Tolstoy, bất chấp các dị biệt quyết liệt trong niềm tin và ý thức hệ giữa họ với nhau, đã có “sự tương đồng về quan điểm” trong việc họ chấp nhận “lý tưởng khắc khổ đơn tu” mà họ chia sẻ với “môi trường Giáo Hội học của họ” (26).

Ở Tây Phương Latinh, sự nghiệp của Chúa Giêsu Đan sĩ trong việc phát triển phong trào đơn tu suốt trong thời Trung Cổ là lịch sử của nhiều phong trào cải cách nối tiếp nhau. Mỗi một phong trào này đều có ý hướng đem sự trẻ trung hóa lại cho lý tưởng đơn tu, cải tân Giáo Hội và ngôi vị Giáo Hoàng; và cứu chuộc cùng thanh lọc xã hội trung cổ qua việc canh tân Giáo Hội và ngôi vị Giáo Hoàng như thế. Cuộc biến hóa tri thức và định chế của các phong trào cải cách này trong gần đúng một ngàn năm giữa Thánh Biển Đức Thành Nursia (người đã thành lập đan viện Monte Cassino năm 529) và Martin Luther (người vốn gia nhập Đan Viện Các Ân Sĩ Augustinô tại Erfurt năm 1505) là câu chuyện có tầm quan trọng khôn lường đối với lịch sử Châu Âu và thế giới (27). Rất nhiều lần, chính mô thức nguyên thủy Chúa Kitô Đan Sĩ, và người đan sĩ như kẻ mô phỏng mô thức này, đã lên sinh lực cho các phong trào cải cách này. Một cách nào đó, đã có cả một sự lặp lại khuôn mẫu khiến người ta ngỡ ngàng, khi

mỗi cuộc cải cách đơn tu lên tiếng phản đối sự xuống dốc và trì trệ nơi các đan viện, thiết lập các cơ cấu hành chính và kỷ luật mới để đảo ngược xu thế xuống dốc này, thịnh hành được một hay hai thế kỷ, rồi lại tự chứng tỏ là để mình rơi vào cùng những xu thế xuống dốc và trì trệ y hệt: Bênêđictô thành Aniane thời Charles I (1625–1649); Odo thành Cluny và phong trào cải cách Cluny một thế kỷ hay gần như thế sau đó; khoảng một thế kỷ sau đó, cuộc canh tân đơn tu khởi đầu tại Citeaux, một cuộc canh tân nhờ đời sống mạnh mẽ và tư duy qui Kitô của Thánh Bernard đã truyền bá sứ điệp Citeaux khắp Âu Châu; rồi các thầy dòng của các thế kỷ 12 và 13 trong lòng tận tụy cải cách của họ; và, để phản ứng lại Phong Trào Cải Cách Thế Phán và dưới cảm hứng của một nền huyền nhiệm Kitô tăng cường ở Tây Ban Nha thế kỷ 16, Dòng Tên.

Tuy nhiên, trong mỗi trường hợp, ta nên lưu ý không những cải cách một lần nữa trở nên cần thiết, nhưng một lần nữa nó còn khả hữu, vì năng lực biến đổi của lý tưởng được tượng trưng bởi khuôn mặt Chúa Kitô Đan Sĩ tự khẳng định lấy mình và vì Chúa Giêsu lại trở lại một lần nữa “và xua đuổi mọi kẻ mua bán trong đền thờ” (Mt 22:12), ít nhất trong một thời gian.

Qua các phong trào cải cách trong nền đơn tu trung cổ, việc chinh phục Giáo Hội của đơn tu tìm cách làm nó trở nên trọn vẹn hơn nữa. Ngay ở đầu thế kỷ thứ tư, các công đồng miền ở Tây Ban Nha đã đòi hàng giáo sĩ giáo xứ phải sống độc thân, và đến cuối thế kỷ đó, một loạt giáo hoàng và công đồng đã biến đòi hỏi này thành phổ quát.

Tuy nhiên, chỉ mấy thế kỷ sau, khi phong trào đơn tu chiếm được vị thế nổi bật trong cơ cấu tổ chức của Giáo Hội Tây Phương, người ta mới có thể chấp pháp đòi hỏi này một cách nghiêm ngặt và nhất quán. Việc chấp pháp này có liên hệ với công trình của Hilderbrand, nhà cải cách và là đan sĩ thế kỷ 11 (mặc dù một số học giả cho rằng ngài không phải là một đan sĩ đúng nghĩa), người nắm quyền Giáo Hoàng ở hậu trường cả 1 phần 4 thế kỷ trước khi trở thành Giáo Hoàng năm 1073, lấy hiệu là Grêgôriô VII (28). Việc huấn luyện của ngài dưới ảnh hưởng của Dòng Cluny, với lòng tận tụy muốn tận diệt thói nát từng lây nhiễm phong trào đơn tu Biển Đức, đã gây hứng cho ngài trong các chương rình cải cách Giáo Hội. Cuộc cải cách Cluny đã thuyết phục ngài tin chắc rằng cách để đem Giáo Hội và ngôi Giáo Hoàng tới chỗ sống phù hợp theo ý muốn của Chúa Kitô là phục hồi đời sống đơn tu trở lại các lý tưởng ban đầu của nó, rồi áp dụng các lý tưởng này vào đời sống nói chung của cả Giáo Hội. Thành tố căn bản của chương trình cải cách này là việc nghiêm ngặt chấp pháp lối sống độc thân của giáo sĩ, một lối sống có thể được định nghĩa, trong một công thức mới đây được Đức Giáo Hoàng Gioan Phaolô II tiếp nhận, như một mô phỏng Chúa Giêsu Kitô qua đó, “linh mục là người sống một mình để các người khác không phải sống một mình” (29). Trong khung cảnh xã hội và chính trị của thế kỷ 11, đó là phương thế bảo đảm tính độc lập kinh tế của linh mục và giám mục trước các thẩm quyền thế tục, và do đó sự lệ thuộc của các ngài vào Giáo Hội và ngôi Giáo Hoàng. Ấy thế nhưng, điều hiển nhiên từ các thư từ của Đức Giáo Hoàng Grêgôriô VII là trong việc cải tổ hành chánh chức linh mục và giám mục này, ngài thấy một điều gì đó còn quan trọng hơn thế: đó là cuộc canh tân thiêng liêng của việc Giáo Hội hoàn toàn tận hiến đối với Chúa Kitô.

Và sự tận hiến và tùy thuộc mới mẻ trên, ngược lại, sẽ là phương thế để tái chinh phục thế giới cho Chúa Kitô. Hiến chương của phong trào đơn tu Kitô giáo, lời lẽ của Chúa Kitô về việc từ bỏ mình, vác thập giá mình và theo Người, xuất hiện trong Tin Mừng Máthêu chỉ ít

câu sau hiến chương về ngôi Giáo Hoàng, lời Chúa Giêsu phán với Phêrô “Thầy nói cho con hay, con là Phêrô [Petros] và trên phiến đá [petra] này, Thầy sẽ xây Giáo Hội của Thầy, và các quyền lực sự chết sẽ không thắng được nó. Thầy ban cho con chìa khóa nước trời, và bất cứ điều gì con cầm buộc trên mặt đất cũng sẽ bị cầm buộc ở trên trời, và bất cứ sự gì con cởi trên mặt đất cũng sẽ được cởi ở trên trời” (Mt 16:18-19). Trích dẫn những lời này, Đức Grêgôriô VII đặt để các điều khoản để tái chinh phục thế giới và đế quốc cho Chúa Kitô:

“Vậy giờ đây, hãy nói cho tôi hay, các vua chúa có là luật trừ đối với qui luật này hay không? Há họ cũng không thuộc đoàn chiên mà Con Thiên Chúa vốn ủy thác cho Thánh Phêrô hay sao? Ai, tôi xin hỏi, có thể tự coi mình như đứng ngoài quyền lực của Phêrô trong việc được ban thẩm quyền phổ quát ngăn cấm và cho phép này, có lẽ chỉ trừ đối với những người từ chối không mang ách của Chúa [Giêsu], người, thay vào đó, đã tự tòng phục gánh của ma qui và là người từ khước được kể vào số đoàn chiên của Chúa Kitô?” (30).

Và trong cuộc đối đầu nổi tiếng với hoàng đế Henry IV ở Canossa năm 1077 (trong đó, chiến thuật của hoàng đế có thể thắng trận đấu nhưng chiến lược của Đức Giáo Hoàng là thắng cuộc chiến tranh), Đức Grêgôriô VII, sau khi bị Hoàng đế gọi là “Hildebrand, hiện không phải Giáo Hoàng mà là một đan sĩ giả hiệu”, đã tái khẳng định thẩm quyền cầm buộc và tha thứ tội lỗi do Chúa Kitô ban để ban ơn giải tội cho Henry. Hildebrand đan sĩ đã chinh phục không những Giáo Hội và ngôi Giáo Hoàng, mà còn cả đế quốc và thế giới nữa, nhân danh Chúa Giêsu Đan Sĩ.

Tuy nhiên, có lẽ cuộc chinh phục đáng kể nhất thuộc loại này chỉ đến hơn một nửa thế kỷ sau, khi vị đan viện trưởng dòng Citeaux được bầu làm Giáo Hoàng với tên hiệu Eugêniô III năm 1145. Ngài là học trò của Thánh Bernard, Đan viện trưởng Đan viện Clairvaux, nổi tiếng vì lòng sùng kính huyền nhiệm đầy sốt mến đối với Chúa Kitô như Chàng Rể của Linh Hồn. Với người con trong Chúa Kitô nay trở thành người cha của ngài trong Chúa Kitô, Thánh Bernard đã đề tặng khảo luận cảm kích nhất trong lịch sử của cả phong trào đơn tu trung cổ lẫn của ngôi Giáo Hoàng trung cổ, *Về Việc Xem Xét* (On Consideration) (31). Dựa vào sự phân biệt đơn tu giữa đời sống chiêm niệm và đời sống hoạt động, Thánh Bernard khuyên người học trò cũ của mình đừng để các chi tiết hành chánh của ngôi Giáo Hoàng làm ngài đi trệch khỏi điều quan trọng nhất trong Giáo Hội: con người của Chúa Giêsu Kitô. Thánh nhân thúc giục người học trò cũ, Giáo Hoàng không nên trở thành người kế vị Constantinô mà là đáng kế vị Phêrô. Vì các lý tưởng đơn tu của chiêm niệm và học hỏi không hề là những chuyện vô can tới việc cai quản Giáo Hội, nhưng là chuyện chính đối với việc này. Việc sử dụng sau đó khảo luận của Thánh Bernard bởi các nhà cải cách Giáo Hội thuộc đủ xu hướng trong các thế kỷ 15 và 16 cho thấy lý tưởng đơn tu về việc từ bỏ mình vì Chúa Kitô quả đã chinh phục thế giới ra sao cho Chúa Kitô (32).

Một trong các chinh phục đơn tu cho Chúa Kitô lâu dài nhất là công trình truyền giáo trung cổ. Việc Kitô giáo hóa các bộ lạc man dã Germanic, Slavic, và Âu Á từng du cư vào Âu Châu là một thành tựu gần như hoàn toàn của các đan sĩ. Như Lowrie J. Daly từng viết:

“Điều hiển nhiên trong lịch sử trở lại của các dân tộc man dã là công trình truyền giáo vĩ đại của các đan sĩ. Bất kể là việc truyền giáo do Byzantium phái đi hay việc truyền giáo do Rôma cử nhiệm, bất luận nó phát xuất từ Ái Nhĩ Lan Celtic hay từ các lãnh thổ Anh vừa trở lại, các

nhà truyền giáo đều là các đan sĩ. Thành tựu kỳ diệu chinh phục các dân tộc Teutonic và Slavic cho Kitô giáo và sau đó cho văn minh phát sinh từ các hy sinh bản thân liên tục và lao công anh hùng của hàng trăm đan sĩ khắp các miền Âu Châu” (33).

Các học giả Thệ phản cũng đã thừa nhận rằng danh Chúa Giêsu Kitô đáng lẽ phần lớn không được Âu Châu và Mỹ Châu biết đến “nếu không có các đan sĩ” (34). Do đó, “các tông đồ cho người Slav” là các Thánh Cyril và Methodius ở thế kỷ thứ 9, là các đan sĩ Byzantine; và khi tuyên xưng các ngài như “các thánh bổn mạng chung của Âu Châu” cùng với Thánh Bênêđictô, Đức Giáo Hoàng Gioan Phaolô II, một lần nữa, đã nhìn nhận sự đóng góp có tính quyết định của các đan sĩ, cả tây lẫn đông Phương, vào việc giảng truyền và mở rộng Kitô giáo. Ngược lại, việc bãi bỏ các dòng đơn tu bởi các nhà cải cách thế kỷ 16 chắc chắn phải bị coi như lý do chính của việc (gần như, dù không hoàn toàn) đánh mất toàn bộ mệnh lệnh truyền giáo trong phần lớn Phong Trào Thệ Phản trong hơn hai thế kỷ (35).

Không có dấu mốc nào cho thấy Thánh Biển Đức dự kiến một vai trò truyền giáo nào cho các đan sĩ của ngài khi thành lập đan viện Monte Cassino. Cũng không có điều gì trong Luật dòng, ngay cả dự khoản nói về việc dành một phần mỗi ngày cho việc “đọc sách thiêng liêng” (36) sẽ nhất thiết dẫn tới một trong các chinh phục vĩ đại nữa cho phong trào đơn tu Biển Đức, tức việc nó thống trị thế giới bác học trong nhiều thế kỷ; vì “không một phán đoán bất kể là thuận lợi hay không thuận lợi đối với việc học tập hay nghiên cứu chữ nghĩa được tìm thấy trong Luật của Thánh Biển Đức” (36). Có lẽ người ta bắt đầu hiểu được việc bằng cách nào Chúa Kitô Đan Sĩ đã hoàn toàn chinh phục thế giới bác học thời trung cổ nhờ việc xem xét, trong các ấn bản tiêu chuẩn hiện đại, không biết bao nhiêu công trình thời xưa sở dĩ hôm nay còn tồn tại với chúng ta là nhờ chúng được sao chép bởi các đan sĩ trong các phòng sao chép của họ thời trung cổ. Và việc này đúng không những đối với các công trình của các giáo phụ và các thánh Kitô giáo, mà còn đối với công trình của các tác giả cổ điển và ngoại giáo nữa. Sự tận hiến gần như ngẫu tượng của nhiều đan sĩ đối với học thuật, như được mô tả trong tác phẩm *Tên Hoa Hồng* (Name of the Rose) của Umberto Eco, được tóm tắt ở gần cuối cuốn sách đó bằng một tán thán đầy tính chung cục (apocalyptic) của nhân vật chủ đạo, William thành Bakersville, sau một trận hỏa hào đã tiêu hủy mọi sách vở của đan viện: “Đó là thư viện lớn nhất của thế giới Kitô giáo. Nay tên Phản Kitô thực sự đang hoành hành, vì không còn việc học tập nào còn ngăn cản được hắn nữa” (38). Tên Phản Kitô bị giới hạn bởi thư viện đơn tu ấy vì thư viện ấy tượng trưng cho việc tâm trí phải phục vụ việc làm môn đệ Chúa Kitô, điều mà một khảo luận của Etienne Gilson gọi là “Trí khôn phục vụ Chúa Kitô Vua” (39).

Dù là các nhà truyền giáo và các học giả tận tụy đến bao nhiêu, các đan sĩ vẫn không bao giờ quên, hoặc như chúng ta đã nói về thế kỷ thứ tư, đôi lúc họ quên, nhưng mỗi lần họ quên, họ đều nhất quán được nhắc nhở rằng việc họ phục vụ vị Vua này trước hết phải được thực hiện trong việc thờ phượng mẫu nhiệm Chúa Kitô và trong việc noi gương Chúa Giêsu. *Opus Dei*, “công việc của Thiên Chúa” đã là và hiện là hạn từ Biển Đức chỉ việc cầu nguyện và cử hành phụng vụ của đan viện, chứ không phải bất cứ sinh hoạt nào khác của cộng đoàn hay của đan sĩ cá nhân. Dù chính Thánh Biển Đức chỉ là một giáo dân và không thiết lập một dòng đơn tu bao gồm những người đàn ông sẽ thụ phong linh mục, nhưng việc phong chức cho các đan sĩ đã trở thành khuôn mẫu hết thời này qua thời nọ, hậu quả là “đời sống hoạt động” tại các nơi truyền giáo, các giáo xứ, và trường học đe dọa lấn át “đời sống chiêm niệm”. Thành thử điều

cần thiết là nhấn mạnh với các cộng đoàn đơn tu một lần nữa đâu là “sứ mệnh truyền giáo” đệ nhất hạng của họ: trong công thức của Luật Thánh Biển Đức đã nhắc trên đây: “không trân quý bất cứ điều gì hơn tình yêu Chúa Kitô” (40). Chính trong lúc thực thi sứ mệnh ấy mà phong trào đơn tu Biển Đức, thời Trung Cổ, và một lần nữa trong thế kỷ 20, tại các đan viện như St John ở Hoa Kỳ, Solesmes ở Pháp, và Beuron và Maria Laach ở Đức, trở thành tác nhân chính cho việc canh tân và cải tiến phụng vụ, nghệ thuật phụng vụ, và âm nhạc thánh, với nhiều hoa trái hiển hiện, từ Công đồng Vatican II, trong mọi giáo xứ Công Giáo khắp thế giới.

Suốt trong cuộc thảo luận này về Chúa Giêsu Đan Sĩ, chưa hề có nhắc nhớ minh nhiên nào về một con người thời Trung Cổ, đúng hơn mọi thời lịch sử, người đã là hình tượng hoàn hảo nhất của lý tưởng Chúa Kitô chinh phục thế giới bằng việc từ bỏ thế giới vì Chúa Kitô: Thánh Phanxicô thành Assisi, người mà Dante không ngần ngại đặt bút viết “một mặt trời lại rực rỡ chiếu sáng thế giới (*nacque al mondo un sole*)”. Lý do của việc bỏ sót này là trọn một chương, tựa là “Mô Hình Thần Thiêng và Nhân Bản”, sẽ được dành cho Thánh Phanxicô như một *alter Christus* (Chúa Kitô Khác). Tuy nhiên, cũng với Thánh Phanxicô thành Assisi như đan sĩ mà chương này cần được kết thúc, vì mọi người nhất thiết nghĩ đến hình ảnh Thánh Phanxicô trước nhất khi nghe Chúa Giêsu phán “ai muốn theo Thầy, người ấy hãy từ bỏ mình, vác thập giá mình mà theo Thầy” (Mc 8:34).

Ghi Chú

- (1). Một điển hình thế kỷ thứ hai, xem Thánh Irenaeus, *Against Hereses* 4.5.4.
- (2). Xem Thánh Benedict thành Nursia, *Luật* 55
- (3). Mervin Monroe Deems, “The Sources of Christian Ascetism” trong *Environmental Factors in Christian History*, ed. John Thomas McNeill et al. (Chicago: University of Chicago Press, 1939) tr.149-66.
- (4). Xem ấn bản và cuộc thảo luận, vẫn hữu ích, của Frederick Cornwallis Conybeare, *Philo: About the Comtemplative Life or the fourth book of the Treatise concerning the Virtues* (Oxford:Clarendon Press, 1895)
- (5) Eusebius, *Ecclesiastical History* 2.17.
- (6) Hugh Jackson, Lawlor and John Ernest, Leonard Oulton, eds, *The Ecclesiastical History, by Eusebius*, 2 vols. (London: SPCK, 1954) 2:67.
- (7) Gérard Garitte, *Un Témoin Important du Text de la Vie de S. Antoine par St Anathase* (Brussels: Palais des Académies, 1939). Cũng nên xem tr. 3 ở trên.
- (8) Thánh Augustine, *Confessions* 8.6.15.
- (9) Xem John Compton Dickinson, *The Origins of the Austin Canon and Their Introduction into England* (London: SPCK 1950) tr. 255-72.
- (10) Thánh Benedict, *Luật* 4; lời nói đầu.
- (11) Owen Chadwick, *The Making of the Benedictine Ideal* (Washington D.C.: Saint Anselm’s Abbey, 1981) tr. 22; Thánh Benedict, *Luật* 53.
- (12) Thánh Anathasius, *Life of Anthony* 2; Mt 19:21.
- (13) Thánh Anathasius, *Life of Anthony* 7.
- (14) Thánh Benedict, *Luật* 2, 5; *Ga* 6:38.
- (15) Thánh Anathasius, *Life of Anthony* 12.

- (16) Adolf von Harnack, “Das Monchtum. Seine Ideale und seine Geschichte” trong *Reden und Aufsätze* 1:101.
- (17) Việc phân biệt được tóm tắt đánh thép trong Thánh Thomas Aquinas, *Summa Theologica* II.q.108.a.4.
- (18) Socrates Scholasticus, *Ecclesiastical History* 1.11.
- (19) Thánh Gregory thành Nazianzus, *Orations* 12, dịp ngài đảm nhiệm chức Giám Mục phó thành Nazianzus.
- (20) Corpus Juris Civilis: *Codex Justianus* 1.3.47; *Novellae* 6.1;123.1.
- (21) Thượng hội đồng Trullan, điều 48.
- (22) Thánh Symeon thành Thessalonica, *On the Priesthood*.
- (23) Francis Dvornik, *The Photian Schism. History nad Legend* (Cambridge, Cambridge University Press, 1948) tr.63-64; có lẽ nên nói thêm rằng không phải chỉ vì ngài là một giáo dân.
- (24) Fyodor Dostoevsky, *The Brothers Karamazov* b.6, “The Russian Monk” Ch. 3, “Conversations and Exhortations of Father Zossima”; chữ in nghiêng là của tôi.
- (25) Harnack, “Das Monchtum” tr.111.
- (26) Thomas Garrigue Masaryk, *The Spirit of Russia*, 3 vols (London: George Allen and Unwin, 1967-68) 3:15, 204.
- (27) Các chương “The Religious Orders” và “Fringe Orders and Anti-Orders” trong Richard W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, vol. 2 The Pelikan History of the Church (Harmondsworth: Penguin Books, 1970) tr.214-358, chiếm gần nửa cuốn sách nhỏ đó.
- (28). Xem đặc biệt Walter Ullmann, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages: A Study in the Ideological Relation of Clerical to Lay Power*, 2nd ed. (London: Methuen, 1962) tr. 262-309.
- (29) *Be Not Afraid! André Fossard in Conversation with Pope John Paul II*, bản tiếng Anh của J.R. Foster (New York: Saint Martin’s Press 1984) tr. 150.
- (30) Đức Gregory VII gửi Giám Mục Hermann thành Metz, 15 March 1081, trong *Das Register Gregors VII*, ed. Erick Gaspar, 2 vols. (Berlin: Weidmann 1920-23) 2:544.
- (31) Elizabeth T. Kennan, “The ‘De Consideratione’ of St Bernard of Clairvaux in the Mid-Twelfth Century: A Review of Scholarship”, *Traditio* 23 (1967): 73-115.
- (32) Xem Pelikan, *Christian Tradition* 3:300; 4:71.
- (33) Lowrie J. Daly, *Benedictine Monasticism. Its Formation and Development through the 12th Century* (New York: Sheed and Ward, 1965) tr. 135-36.
- (34) Kenneth Scott Latourette, *A History of the Expansion of Christianity*, 7 vols. (New York: Harpers and Brothers, 1938-1945) 2:17; 3:26).
- (35) Jaroslav Pelikan, *Spirit versus Structure* (New York: Harper and Row, 1968) tr. 52-56.
- (36) Thánh Benedict, *Luật* 48
- (37) Jean Leclercq, *The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture*, bản tiếng Anh củ Catharine Misrahi (1961; New York: Mentor Omega Books, 1962) tr.31.
- (38) Umberto Eco, *The Name of the Rose*, bản tiếng Anh của William Weaver (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1983) tr.491.
- (39) *Modern Catholic Thinkers*, ed. Aloysius Robert Caponigri (New York: Harper and Brothers, 1960) tr. 495-506.
- (40). Thánh Benedict, *Luật* 4; xem Colman J. Barry, *Worship and Work* (Collegeville, Minn:

Liturgical Press, 1956) tr. 85.
(41) Dante, *Paradiso* 11.50.

Chương Mười: Chàng Rể của Linh Hồn

Người yêu là của tôi và tôi là của chàng

Giêsu ơi, Người Yêu của Linh hồn con ơi,
Hãy để con tựa vào lòng Chúa
Khi nước tràn gần
Khi bão vẫn còn hung hăng

Charles Wesley viết bài thánh ca quen thuộc bằng tiếng Anh trên sau cuộc trở lại của Gioan, em trai ông năm 1738, khi tâm hồn ông “ấm lên cách lạ lùng” trong lúc đọc “Lời tựa Thư Thánh Phêrô Gửi Tín hữu Rôma” của Martin Luther. Từ đó, như nhà nghiên cứu thánh ca John Julian từng nói, “tiếng tâm của nó gia tăng với thời gian, và ít có tuyển tập nào loại bỏ nó” (1). Tuy nhiên, như chính Julian nhận xét sau đó, “đoạn mở đầu của bài thánh ca này đã khiến nhiều người thắc mắc... Thắc mắc thứ nhất là áp dụng hạn từ “Người Yêu” vào Chúa chúng ta”, một điều mà nhiều duyệt xét đã đổi thành “Giêsu ơi, nơi nấu ả của linh hồn con ơi” hay “Giêsu ơi, Đấng Cứu Vớt linh hồn con ơi”. Vài năm trước đó, bá tước Nikolaus von Zinzendorf, sáng lập viên Nhà Thờ Moravian ở Herrnhut (mà từ đó, Wesley tiếp nhận một số gọi húng, có lẽ cho cả bài thánh ca này nữa), đã sáng tác một bài thánh ca không kém nổi tiếng “Seelenbrautigam, O du Gottes Lamm!” (2).

Lý lẽ bênh vực tính hợp pháp của việc gọi Chúa Giêsu là “Người Yêu của linh hồn con” hay “Chàng Rể của linh hồn con” đứng vững hay sụp đổ là do tính hợp pháp, cả về tâm lý lẫn tôn giáo, của toàn bộ kinh nghiệm huyền nhiệm, và sau đó, do việc đánh giá các danh xưng phụ đặc thù của nó mà người ta quen gọi là “nền huyền nhiệm Kitô” (Christ-mysticism) (3). Theo một định nghĩa tạm đưa ra để làm việc, huyền nhiệm học có thể được nhận diện như là “trải nghiệm tức khắc được nên một với Thực Tại Tối Hậu” (4). Dù không phải là một hiện tượng phổ quát, ít nhất nó cũng là một hiện tượng được phân bố rộng rãi tới hầu hết các chủng tộc trên địa cầu và hầu hết các tôn giáo của nhân loại. Trong một số tôn giáo, nhất là Ấn Giáo và sau đó, Phật Giáo vì phát xuất từ các nguồn Ấn Giáo, huyền nhiệm học rất gần với tâm điểm cái hiểu có tính qui phạm về truyền thống tôn giáo phát xuất từ các nhà giải thích chính, đến nỗi sự phân biệt giữa huyền nhiệm học và tôn giáo trở nên khó mà nhận diện. Trong các tôn giáo khác, chẳng hạn trong một số xu hướng của Khổng Giáo, các yếu tố huyền nhiệm học, nếu có, xem ra có vẻ khó nắm hơn nhiều.

Trong Kitô giáo, huyền nhiệm học Kitô là điều xuất hiện khi nhân vật Giêsu Nadarét trở thành đối tượng của trải nghiệm huyền nhiệm, tư duy huyền nhiệm và ngôn ngữ huyền nhiệm. Đứng trong hàng ngũ các tiên tri liên tiếp nhau của Israel, Chúa Giêsu, qua các sứ điệp của Người, vốn được giải thích như là phản đề của hầu hết những điều vốn được gọi là huyền nhiệm. Vì, trong phân biệt dí dỏm của Abraham Joshua Heschel, một tác giả với nhiều nghiên cứu bác học cả về các tiên tri Israel lẫn các nhà huyền nhiệm vĩ đại của Do Thái Giáo, “Điều quan trọng trong các hành vi huyền nhiệm là một điều gì đó xảy ra; điều quan trọng trong các hành vi tiên tri là một điều gì đó được nói ra” (5). Tuy nhiên, văn chương tiên tri của Kinh Thánh Do Thái, từ thị kiến khai mở của Isaia tới các xuất thần khai huyền của Êdékien và Đanien, đầy rẫy những điều nghe ra rất giống với trải nghiệm huyền nhiệm, tư duy huyền nhiệm, và ngôn ngữ huyền nhiệm. Đàng khác, trong Do Thái Giáo hậu kinh thánh,

các yếu tố này thường đã đóng một vai trò nổi bật (6).

Mặc dù truyền thống huyền nhiệm bên trong Do Thái Giáo không thể bị làm ngơ, tuy nhiên, điều thích đáng là cần phải nhận định rằng việc xuất hiện của huyền nhiệm học Kitô liên hệ gần gũi nhất không phải với truyền thống này, mà với điều, như Gregory Dix từng phát biểu, và trên đây chúng ta từng gọi là “phi Do Thái hóa Kitô Giáo”. Và không phải trong các thửa vườn Do Thái mà là trong các thửa vườn Hy Lạp, Giáo Hội đã vun sỏi những bông hoa thanh tú nhất, mà cũng nguy hiểm và gây ra nhiều vấn nạn nhất, của nền huyền nhiệm Kitô. Vì phần lớn từ vựng huyền nhiệm học, dù được dùng trong lòng sùng kính con người Chúa Giêsu, vẫn đã phát xuất từ các nguồn Tân Platông (7). Cái hiểu về con đường đạt tới mối tương quan với Thực Tại Tối Hậu như một cuộc đi lên (*anagōgē*), cũng như lối liệt kê cổ điển 3 bước của cuộc đi lên huyền nhiệm này như thanh luyện (*katharsis*), soi sáng (*ellampsis*) và kết hợp (*henōsis*), tất cả đều có thể tìm thấy nguồn nơi Proclus, nhà hệ thống hóa vĩ đại của phái Tân Platông thế kỷ thứ năm CN; và qua ông, phần lớn phát xuất từ Plotinus, và cuối cùng từ chính Platông. Dù cả Plotinus lẫn Proclus đều là những người phê phán Kitô giáo, họ cũng nợ tôn giáo này khá nhiều; và, ngược lại, các địch thủ Kitô giáo của họ cũng chia sẻ phần lớn chủ nghĩa Tân Platông với họ, nhất là chính các yếu tố của viễn kiến huyền nhiệm.

Cho nên, không lạ lùng gì khi vào thế kỷ thứ sáu, xuất hiện một bộ trước tác bằng tiếng Hy Lạp xem ra đã pha trộn các yếu tố Kitô giáo và Tân Platông vào với nhau một cách gần như không thể phân biệt nổi và bộ trước tác đó mang tên *Dionysius Hội viên Areopagô* (*Dionysius the Areopagite*). Người có tên Dionysius này, theo trình thuật của Tông Đồ Công Vụ, là người đàn ông duy nhất được nêu tên cùng với các phụ nữ “tham gia và tin” ở Athens, đáp lại lời rao giảng của Tông Đồ Phaolô; sang thế kỷ thứ hai, dường như ông được biết như là Giám Mục đầu tiên của Giáo Hội Kitô giáo ở Athens; đến thế kỷ thứ sáu, bỗng nhiên ông cho xuất bản bộ sách khổng lồ gồm các suy tư Kitô giáo Tân Platông; và sang thế kỷ thứ chín, ông được nhận diện là Thánh Denis, thánh bổn mạng của nước Pháp và là Giám Mục thế kỷ thứ ba của Paris (8). Được chứng thực với ngần ấy các thành tích hết sức gây ấn tượng chỉ thiếu tính tông đồ, tư duy của vị Ngụy Danh-Dionysius này được chấp nhận là chân chính gần như không ai phản đối vào thế kỷ thứ sáu và duy trì được vị thế ấy suốt cả một thiên niên kỷ, không bị ai bác bỏ, không hề bị nghiêm túc thách thức cho tới các thế kỷ 15 và 16.

Con người Chúa Giêsu chiếm vị trí ra sao trong các sơ đồ huyền nhiệm được trình bày trong các trước tác nguy danh này của người mang tên Dionysius Hội viên Areopagô? Câu trả lời không dễ dàng. Vì, dù, theo lời một sử gia hàng đầu về tư duy Byzantine, “chắc chắn Dionysius... có nhắc đến tên Chúa Giêsu Kitô và tuyên xưng niềm tin của ông vào việc nhập thể”, nhưng phải nhận rằng “cấu trúc trong hệ thống của ông hoàn toàn độc lập với việc ông tuyên xưng đức tin của mình. ‘Chúa Giêsu’ đối với ông là... ‘nguyên lý, yếu tính... của mọi sự thánh thiện và của mọi nghiệp vụ thần thiêng’”, chứ không theo bất cứ nghĩa trung tâm và quyết định nào như con của Đức Maria và là người Nadarét (9).

Tuy nhiên, bất kể tư cách Chúa Giêsu trong huyền nhiệm học Kitô giáo Tân Platông của Ngụy Danh-Dionysius có ra sao, lịch sử sau đó của nền huyền nhiệm Kitô được gọi hứng bởi nó cho thấy một tổng hợp phức tạp và tinh tế giữa các yếu tố Tân Platông và Kinh Thánh. Thành tựu của tổng hợp này là công trình lịch sử của Hiên Tu Maximus thế kỷ thứ bảy, người khởi đầu công trình của mình tại Constantinople nhưng sống phần lớn đời mình trong lưu đày

tại tây Phương (10). Đến lúc Âu Châu bắt đầu nổi danh, nghĩa là vào thời Charlemagne thế kỷ thứ chín, tư duy và hình ảnh huyền nhiệm mới đại biểu cho tổng hợp ấy và ta nên lưu ý điều này: cả Hiên Tu Maximus lẫn Ngụy Danh-Dionysius đều được dịch từ tiếng Hy Lạp sang tiếng Latinh thời Charlemagne và do đó sẵn có cho tây Phương. Phần lớn nền huyền nhiệm Kitô của thời Trung Cổ và sau đó đều phát xuất từ việc du nhập vào tây Phương, ở thế kỷ thứ chín, nền văn chương Tân Platông và Kitô giáo này, vừa của Dionysius vừa của Maximus, cùng một lúc.

Dù Ngụy Danh-Dionysius chắc chắn là nguồn của nó, phần lớn gợi hứng của nền huyền nhiệm Kitô là việc giải thích Diễm Ca (Bài Ca Salômôn) như một ẩn dụ Kitô giáo. Như phần lớn các học giả ngày nay nhất trí, bất luận họ là Do Thái, Công Giáo hay Thệ phản, Diễm ca khởi thủy là những vần thơ ca ngợi tình yêu giữa một người đàn ông và một người đàn bà. Nhưng suốt trong lịch sử của nó, thực ra, nó đã được đọc một cách ẩn dụ, và thậm chí, nó còn được lồng vào quy điển kinh thánh Do Thái theo cùng một cách. Bảo vệ tính qui điển của nó tại công đồng Jamnia năm 90 CN, là Công Đồng nhằm ổn định qui điển Kinh Thánh Do Thái, giáo sĩ nổi danh Aqiba tuyên bố “Cả thế giới không xứng đáng với ngày Diễm Ca được ban cho Israel, vì toàn bộ Sách Thánh đều thánh thiện, nhưng Diễm Ca thánh thiện hơn hết”. Từ lối giải thích này phát xuất qui luật được các giáo sĩ Do Thái công bố: “ai lấy rền [trills] giọng nói khi đọc Diễm Ca trong một nhà tiệc và coi nó như một loại bài ca thì không được dự phần vào đời sau” (11).

Liệu việc ẩn dụ hóa Diễm Ca có trước tư cách qui điển của nó trong Do Thái giáo hay không thì đây là vấn đề còn đang tranh luận giữa các học giả; nhưng đến thời các nhà giải thích Kitô giáo nhận trách nhiệm hiểu biết nó, thì dứt khoát nó là một ẩn dụ, và mãi là như thế cho tới thời cận đại. Như Jean Leclercq từng lưu ý, Bài Ca Salômôn là “cuốn sách được đọc nhiều nhất, và thường được chú giải trong môi trường đan viện trung cổ” hơn cả 4 sách Tin Mừng. Và mặc dù, theo phân biệt của Lecleq, chú giải kinh viện đối với cuốn sách “phần lớn nói đến các mối tương quan của Thiên Chúa với toàn thể Giáo Hội,... đối tượng của chú giải huyền nhiệm đúng hơn là các mối tương quan của Người với mỗi linh hồn, sự hiện diện của Chúa Kitô trong đó, sự kết hợp thiêng liêng thể hiện qua đức ái” (12). Bản chú giải Kitô giáo đầy đủ và sớm nhất về nó hiện chúng ta có phát xuất từ Origen thế kỷ thứ ba, tiếp theo là bản của Thánh Grêgôriô thành Nyssa thế kỷ thứ tư; nhưng bản chú giải vĩ đại nhất phát xuất từ Thánh Bernard thành Clairvaux thế kỷ 12, gồm 86 bài giảng bao trùm 2 chương đầu và phần đầu chương ba (13).

Đọc qua con mắt ẩn dụ hóa của Thánh Bernard, Diễm Ca trở thành trình thuật về Chúa Giêsu như Chàng Rể của Linh Hồn. “Nhờ linh hứng trên cao, [Vua Salômôn] hát ca ngợi Chúa Kitô và Giáo Hội của Người, on yêu đương thánh thiện, và bí tích hôn nhân trường cửu; và đồng thời, ngài phát biểu các khát vọng sâu đậm nhất của linh hồn thánh thiện” (14). Do đó, ngài tuyên bố, “*ipsum saltem hominem homo hominibus loquor*: trong tư cách một con người phạm nhân, tôi nói về Người như một con người phạm nhân đối với một con người phạm nhân khác” (15). Lời tuyên bố đó dẫn ngài rải khắp mọi giai đoạn của cuộc đời và nhục hình của Chúa Kitô trong các sách Tin Mừng, “mọi quan tâm và trải nghiệm đáng đót của Chúa tôi”: thời thơ ấu, lao động, rao giảng, cầu nguyện, ăn chay, thập giá, và được chôn cất của Người, tất cả đều là một chú giải về lời lẽ của Diễm Ca (1:13), “Người yêu của tôi đối với tôi là một túi mọc đượ” (16). Vì mọc đượ vốn là một ẩn dụ cho nỗi thống khổ của Người, nên

hoa huệ được ca ngợi trong Diễm Ca tượng trưng cho vinh quang và mọi phước lành “trong mọi biến cố đời Người” (17). Và do đó, “nụ hôn” được Diễm Ca nói đến là “chính người mang tên Giêsu Kitô” dùng miệng ban nụ hôn; và qua bản tính nhân loại của Người, nhân loại đón nhận nụ hôn đó (18). Thánh Bernard viết “Chính Người với ngôn từ sống động và mạnh mẽ với tôi là một nụ hôn... đem lại niềm vui, tiết lộ bí quyết” (19). Linh hồn đáp trả lời mời mọc của Chàng Rể mình và theo chàng vào phòng hoa chúc yêu đương. Tình yêu của chàng dành cho linh hồn, như đã được phát biểu trên thập giá, trở thành nguồn và đối tượng tình yêu của linh hồn dành cho chàng: “chính tình yêu này rù quyến tình âu yếm của tôi cách dịu ngọt hơn, đòi hỏi nó cách công chính hơn, gìn giữ nó bằng những sợi dây thân thiết hơn và bằng một sức mạnh dữ dội hơn” (20). Kết thúc của cuộc trao đổi yêu đương này giữa linh hồn và Chàng Rể của Linh Hồn chính là thành tựu của cuộc kết hợp được cử hành bằng lời lẽ nàng dâu linh hồn (*Diễm Ca* 2:16):

*Người yêu của tôi là của tôi và tôi là của chàng,
Chàng cho đàn chiên của chàng gặm cỏ giữa đồng huệ.*

Như một chú giải trước đó về câu trên từng viết, “nói xong, hai người nên một: Thiên Chúa đến với linh hồn, và ngược lại, linh hồn kết hợp với Thiên Chúa. Vì linh hồn thốt lên, ‘Người yêu của tôi là của tôi và tôi là của chàng, Chàng cho đàn chiên của chàng gặm cỏ giữa đồng huệ’. [Tôi là] của chàng Đấng đã biến đổi bản tính phạm nhân của chúng ta từ lãnh vực những hình hài mờ tối (shadowy appearances) qua lãnh vực chân lý tối hậu” (21).

Ý niệm huyền nhiệm đi lên cung cấp khuôn khổ cho một trong những tuyệt tác phẩm của nền huyền nhiệm học Kitô thời Trung Cổ, *Hành Trình của Linh Hồn Đi Vào Thiên Chúa (Itinerarium mentis in Deum)* của Thánh Bonaventura (22). Tâm trí bắt đầu nơi nó hiện hữu, giữa những tạo vật hữu hình của thế giới khả giác. Nhưng càng ngắm nghía các tạo vật này, nó càng tràn ngập ngỡ ngàng và trọng kính và khát mong lên cao hơn. Việc nó chiêm ngưỡng chính nó, vì là “gương của tâm trí ta”, làm nó tràn ngập khát khao được cảm nghiệm Thiên Chúa nhiều hơn và cao hơn (23). Bị tội lỗi giữ chân lại, nó khát khao được tha thứ và ơn thánh. Bị đêm tối thế gian làm cho mù lòa, một đêm tối do chính nó tạo ra và do ma quỷ rảo quanh, nó hoài mong ánh sáng trường cửu. Do đó, từng giai đoạn liên tiếp nhau, tâm trí chuyển dịch từ tạo vật lên Đấng Tạo Dựng. Để làm được việc này, nhà huyền nhiệm phải thừa nhận không những năng lực của trí khôn, mà cả các giới hạn của nó, và phải thừa nhận thể chủ vị của ý chí, của ước mong, của tình yêu. Theo Thánh Bonaventura, đối với mỗi giai đoạn của cuộc đi lên huyền nhiệm hay *itinerarium* này, “cây thang” của bản tính phạm nhân nơi Chúa Giêsu đều có tính quyết định (24). Chúng ta đi lên từ chân Người tới các vết thương ở cạnh sườn Người tới đầu Người, xưa kia đầy mao gai nay đầy vinh quang chói lọi. Bằng ngôn ngữ Diễm Ca, Chúa Giêsu mời gọi linh hồn đến với Người và ở lại với Người. Thánh Bonaventura lý luận rằng “nếu hình ảnh là một họa ảnh được phát biểu” thì “trong Chúa Kitô, Con Thiên Chúa, Đấng là hình ảnh của Thiên Chúa vô hình từ bản tính”, nhân loại có thể “vươn tới một điều hoàn thiện” (25).

Như thế, 3 giai đoạn của cuộc đi lên huyền nhiệm, thanh tẩy, soi sáng, và kết hợp, dễ dàng được thích ứng với hình ảnh Chúa Kitô như Chàng Rể của Linh Hồn. Trước khi linh hồn có thể dám hy vọng có được đối tượng khát mong của mình, nó phải được thanh tẩy khỏi mọi vết nhơ và nhận được ơn tha thứ tội lỗi. Nhưng nó cũng cần được thanh tẩy khỏi các bận bịu

lo toan cho chính cái bản ngã xác thịt của nó, với vật chất và mọi sự thuộc giác quan. Vì tính xác thịt bẩm sinh của mọi hữu thể phàm nhân, “Thiên Chúa Ngôi Lời đã thành xác phàm [*Verbum caro factum est*]” nghĩa là trở thành “xác thịt” theo nghĩa đen. Vì chỉ có thể, Người mới có thể “lôi cuốn vào tình yêu cứu rỗi đối với xác thân thánh thiêng của Người mọi tình âu yếm của những con người xác thịt, những con người vốn không thể yêu thương cách nào khác hơn cho bằng cách xác thịt, và do đó, từng bậc, lôi cuốn họ vào tình âu yếm tinh tuyền và thiêng liêng” (26). Chúa Giêsu chuyển dịch từ thời thơ ấu tới thời trưởng thành, để ban phát sự thanh tẩy này cho mọi lứa tuổi của nhân sinh (27): do đó, bằng một tổng hợp hoàn hảo, Thánh Bernard đã hòa lẫn bước đầu tiên của cuộc đi lên huyền nhiệm, tức thanh tẩy, với trình thuật Tin Mừng về cuộc sống phàm nhân của Chúa Giêsu.

Bước thứ hai của cuộc đi lên huyền nhiệm là soi sáng, và việc này cũng đã sử dụng ẩn dụ quen thuộc của Kinh Thánh coi Chúa Giêsu như Ánh Sáng. Điều này được điển hình hóa đặc biệt trong lời lẽ của Thánh Nữ Julian Norwich, người mà David Knowles gọi là “về các phẩm tính tâm và trí, một trong những người đàn bà Anh nổi tiếng nhất, có lẽ thực sự nổi tiếng nhất, thời bà” (28). Đối với Thánh Julian, “ánh sáng là Thiên Chúa, Đấng Dựng nên ta, Chúa Cha, và Chúa Thánh Thần trong Chúa Giêsu Kitô Cứu Chúa của chúng ta” (29). Sự đau khổ và thập giá của Chúa Giêsu trở thành con đường để vượt thắng điều bà gọi là “bóng tối của tội lỗi” và “mù lòa” của linh hồn (30). Vì, bà nói, bóng tối của tội lỗi “không có tính cách một bản thể cũng như phân tử của hữu thể” và tự nó, không phải là một thực tại mà là một việc thiếu ánh sáng, vì sự ác chỉ là việc thiếu sự thiện và không hiện hữu như thế. Vì linh hồn tự nó không biết điều này, nên nó sống trong bóng tối như thể nó có thực. Chỉ với sự xuất hiện của ánh sáng là Chúa Giêsu và với sự mặc khải về đau khổ của Người, quyền lực của bóng tối không có thực này mới trở nên hiển nhiên và do đó mất hết ách cầm giữ của nó (31). Các nguồn sáng tự nhiên của thế giới tự nhiên cũng mất hết sức cầm giữ của chúng khi ánh sáng này áp đảo chúng. Như một nhà huyền nhiệm Anh khác, Robert Herrick (32), từng viết:

*Và những điều đôi mắt tôi thường thấy
Mọi lúc, chúng
Sẽ biến mất trong Biển Đời Đời mênh mông.*

*Nơi trắng sẽ không bao giờ còn xoay vần;
Các vì sao; nhưng nó,
Và Đêm đen, sẽ
Chết chìm trong Ngày vô tận.*

Và sau thanh tẩy và soi sáng, kết hợp sẽ đến. Ở đây, ngôn ngữ của Tin Mừng Gioan thích hợp đặc biệt để nền huyền nhiệm học Kitô sử dụng. Chúa Giêsu nói với các môn đệ trong Tin Mừng này rằng “Hãy ở trong Thầy, và Thầy ở trong các con” (Ga 15:4); và trong lời cầu nguyện thượng tế của Người trong đêm bị phản bội, Người nài xin Cha Người cho các kẻ theo Người “để chúng nên một; thậm chí như Cha, lạy Cha, Cha ở trong Con, và Con ở trong Cha, để chúng cũng ở trong chúng ta” (Ga 17:21). Khi những lời Chúa Giêsu nói như thế được phối hợp với lời lẽ của Diễm Ca đã trích trên đây, “Người Yêu của tôi thuộc về tôi, và tôi thuộc về chàng”, thì sự kết hợp đời đời giữa Chúa Giêsu và Chúa Cha trong mầu nhiệm Ba Ngôi chí thánh và không thể phân chia trở nên cơ sở cho điều mà lòng sùng kính Thêphan sẽ gọi là *unio mystica*, tức sự kết hợp huyền nhiệm giữa Chàng Rể và nàng dâu, giữa

Chúa Kitô và linh hồn.

Không áp đặt một sự cứng nhắc nào trên nó, người ta vẫn có thể đọc *Thần Kịch (Divine Comedy)* của Dante Alighieri như một tôn vinh ba giai đoạn này, dĩ nhiên, không như thể ba *cantiche* về *Inferno*, *Purgatorio*, *Paradiso* (ba ca khúc về Hỏa ngục, Luyện ngục, Thiên đàng) tương ứng với thanh tẩy, soi sáng, và kết hợp, vì chúng vốn không tương ứng (vì không giai đoạn nào trong ba giai đoạn này có thể có trong hỏa ngục); nhưng ba chủ đề này đánh dấu các bước đi lên của linh hồn, và do đó là việc đi lên của nhà thơ. Việc từng bước đọc *Purgatorio* nói về các phương thế nhờ đó mỗi một trong số 7 tội trọng được thanh tẩy nhờ thống hối và ơn thánh của Chúa Kitô gần như một phân tích lâm sàng điều các nhà huyền nhiệm gọi là *via purgationis* (con đường thanh tẩy). Do đó, ở khổ thơ 17, với nhiều âm vang của Thánh Augustinô, tội lỗi có nguồn gốc ở chỗ vô trật tự “do quá độ hay do thiếu sót” tình yêu mà với nó và vì nó mà tâm hồn con người đã được tạo nên (33). Như thế, việc thanh tẩy hệ ở việc tái lập trật tự cho tình yêu phù hợp với ý muốn của Thiên Chúa. Việc soi sáng được nền huyền nhiệm học Kitô kiếm tìm được tuyên xưng ngay ở những dòng mở đầu của *Paradiso*:

*La gloria di colui che tuto move
per l'universo penetra e risplende
in una parte più e meno altrove.
Nel ciel che più della sua luce prende
fu'io.*

Tạm dịch:

*Vinh quang của Đấng chuyển dịch mọi sự
thấm nhập vũ trụ và chiếu rọi
chỗ nhiều chỗ ít.
Tôi ở trên trời nơi tiếp nhận ánh sáng của Người nhiều nhất.*

Và ở khổ thơ kết thúc *Paradiso*, thứ “luce eterna che sola in te sidi” (ánh sáng vĩnh cửu chỉ có ở trong Người) đã tràn ngập tâm trí nhà thơ. Để lại đằng sau các đòi hỏi của trí khôn, như các nhà huyền nhiệm kiểu Thánh Bonaventura vốn cho ai cũng phải làm thế, ông hướng về ý chí và các hoài mong của nó, điều sẽ đem ông tới hài hòa và kết hợp với Tình Yêu Thiên Chúa:

*Ma già volgeva il mio disio e'l velle,
Sì come rota ch'igualmente e mossa,
L'amor che move il sole e l'altre stelle,*

Tạm dịch:

*Nhưng nay ý muốn và ý chí tôi,
giống bánh xe vốn quay theo chuyển động tron tru
đang được chuyển vận bởi Tình Yêu chuyển vận mặt trời và tinh tú.*

Các thể tài thanh tẩy, soi sáng, và kết hợp huyền nhiệm với Chúa Kitô Chàng Rể của Linh Hồn cũng đã lên khuôn cho các mô tả đời sống các thánh cả trong văn chương lẫn nghệ thuật. Nhiều mô tả loại này xuất hiện trong hạnh các thánh nữ, cả thời Trung Cổ lẫn thời Phục Hưng và Baroque (34). Thánh nữ Margaret thành Cortina, Dòng Phanxicô thế kỷ 13, “Mađalêna tân thời”, là một điển hình đặc biệt đáng lưu ý, và các tiết lộ và trải nghiệm huyền nhiệm của bà phát sinh từ việc quay trở lại với Chúa Kitô tiếp theo cái chết bi thảm của một thanh niên quý tộc, người mà bà từng sống chung ngoài hôn nhân trong 9 năm. Tiểu sử chính thức của bà trong Hạnh Các Thánh kể với chúng ta rằng “bà nghe thấy Chúa Giêsu Kitô gọi bà một cách dịu dàng” và “khi được nâng lên cõi cực kỳ ngất trí, bà mất hết ý thức và chuyển động” (35). Trải nghiệm này đã được mô tả cách sống động trong cuốn *Cuộc Ngất Trí của Thánh Margaret thành Cortina* của Giovanni Lanfranco viết khoảng năm 1620, trong đó, “thánh nữ, chìm đắm trong một cơn hoàn toàn ngất trí và được các thiên thần nâng đỡ” mắt dõi nhìn Chúa Kitô đang ngự trên ngai mây do các thiên thần chống đỡ” (36). Dựa vào khoa ảnh tượng và hạnh các thánh, xem ra không quá đáng khi thấy một điều gì đó “hơn là gợi ý về một trải nghiệm dục năng được thăng hoa” trong “chuyển động phấn khích của áo quần bị nhàu và ánh sáng cùng bóng tối giao thoa nhanh và lung linh” trong mô tả của Lanfranco về “các xúc cảm mãnh liệt của bà” (37).

Thái độ của các nhà huyền nhiệm và tư tưởng thời Trung Cổ đối với các khuynh hướng trên của nền huyền nhiệm Kitô không hề ngây thơ hay thiếu phê phán, và nhiều người trong số họ tìm cách kiềm chế các nguy hiểm có thể có. Như có chứng cứ trong nghệ thuật Kitô giáo và các chú giải huyền nhiệm Kitô giáo về Diễm Ca, điều hiển nhiên nhất trong các nguy hiểm này là tính gợi dục (eroticism). Dù sao, Diễm Ca vẫn là văn thơ tình, và là văn thơ tình hết sức minh nhiên, dù người ta đọc nó một cách ẩn dụ; và ẩn dụ này dễ dàng lật ngược trở thành sự gợi dục mà nó tìm cách vượt lên trên (38). Như chính người hiệu đính của chúng nhận định, trong nhiều văn thơ của những người hát đạo, “việc tôn thờ đức bà gợi lên một thứ thờ ngẫu thần thánh mẫu (mariolatry) trong văn chương; nhưng tình yêu được tôn vinh, dù chải chuốt bao nhiêu, vẫn có tính ngoại tình” (39). Do đó, những lời ca ngỏ cùng Trinh Nữ Diễm Phúc Maria và những lời ca ngỏ cùng tình nhân thường trở thành lẫn lộn (interchangeable), với những dòng sùng kính được sử dụng để che dấu, hay, đúng hơn, để che dấu và do đó biểu lộ, lòng thèm khát thực sự của nhà thơ đối với tình yêu đức bà của ông. Hạn từ “linh hồn” thuộc giống cái trong hầu hết các ngôn ngữ Âu Châu: *psychē* trong tiếng Hy Lạp, *anima* trong tiếng Latinh và các hậu duệ của nó, *Seele* trong tiếng Đức, *dusha* trong các ngôn ngữ Slavic. Điều này càng làm dễ dàng hơn việc chuyển vị các ẩn dụ về Chàng Rể của Linh Hồn thành các hình ảnh gợi dục cao độ. Mà việc nhấn mạnh đến căn tính Chúa Giêsu Chịu Đón Đỉnh như Chàng Rể cũng không bảo vệ ta chống lại các hình ảnh như thế. Thánh nữ Julian rất thận trọng, khi bà tuyên bố rằng “giác cảm tính (sensuality) của chúng ta chỉ có nơi Ngôi Thứ Hai, là Chúa Giêsu Kitô, mà thôi” để đặt các tuyên bố như thế trong bối cảnh tín lý đã hoàn toàn được khai triển về Chúa Ba Ngôi (40). Nhưng trong một số bài thánh ca và lời cầu nguyện ngỏ cùng Chúa Kitô Chịu Đón Đỉnh (chẳng hạn, các thánh ca và lời cầu nguyện của Giáo Hội Moravian ở Herrhut), vết thương cạnh sườn Người trở thành đối tượng sùng kính và ước ao được kết hợp nhưng mang âm hưởng gợi dục rõ ràng. Đường phân chia giữa xúc cảm và giác cảm hết sức dễ dàng bị làm mờ, và cả đường phân chia giữa tình yêu như *agapē* của Chúa Kitô và tình yêu như *erōs* dành cho Chúa Kitô cũng thế; làm mờ cả hai đường phân chia này cùng một lúc đều dễ dàng như nhau.

Cũng dễ dàng làm ngơ, nhất là cuối thời Trung Cổ, là đường phân chia giữa nền huyền nhiệm Kitô và chủ nghĩa phiếm thần (pantheism) (41). Lòng khát khao được kết hợp với đấng thần thiêng xem ra thường trở thành lòng khát khao được xóa đi sự phân cách giữa Đấng Tạo Dựng và tạo vật. Nền huyền nhiệm Do Thái Giáo thường giải quyết vấn đề này, nhưng đối với nền huyền nhiệm Kitô giáo, con cảm dỗ này xem ra càng âm ỉ hơn. Vì chính nền chính thống được nài ra để chống lại các xu hướng này, ngay tại tâm điểm, vẫn có tín điều cho rằng trong ngôi vị Chúa Giêsu, như Thánh Bonaventura từng chủ trương, có sự kết hợp Nguyên lý đầu hết với nguyên lý trót hết... con người trường cửu và con người tạm thời” (42). Điều này có thể được hiểu là ở nơi Người, việc phân biệt giữa Đấng Tạo Dựng và tạo vật đã bị vượt qua, thậm chí có khi còn bị xóa bỏ nữa. Mục đích và thành tựu của nền huyền nhiệm Kitô đã được phát biểu rõ trong lời lẽ của Tân Ước: “hiện giờ chúng ta là con Thiên Chúa; nhưng chúng ta sẽ như thế nào, điều ấy chưa được bày tỏ. Chúng ta biết rằng khi Đức Ki-tô xuất hiện, chúng ta sẽ nên giống như Người, vì Người thế nào, chúng ta sẽ thấy Người như vậy” (1Ga 3:2). Có thể giải thích câu này như một lời hứa rằng tình trạng tạo vật của linh hồn, nay bị cầm tù trong nhà tù thân xác, sẽ được tróc ra khi linh hồn bay bổng “từ một mình tới Đấng Một Mình”. Nhiều nhà huyền nhiệm của thế kỷ 15 từng bị tố cáo, nhất là bởi các nhà huyền nhiệm chân chính, đã nuôi dưỡng một cánh chung học trong đó, mọi sự, sau khi phát xuất từ Thiên Chúa, sẽ được tái hấp thụ tan hòa vào Thiên Chúa (43).

Cũng mặc nhiên trong nhiều luồng huyền nhiệm Kitô, từ thời Trung Cổ và nhất là trong phái Sùng Tín (pietist) của Phong Trào Thệ Phản, là chủ nghĩa cá nhân; theo lời một nhà phê bình cực đoan, “giữa cuộc chiến đấu để có được tình yêu vô vị kỷ, nền huyền nhiệm tự chứng tỏ mình là hình thức tinh chế nhất, là tuyệt đỉnh của lòng sùng tín lấy mình làm trung tâm” (44). Như đã lưu ý trên đây, truyền thống kinh viện trong các chú giải huyền nhiệm về Diễm Ca hiểu nó như một khảo luận về mối tương quan giữa Chúa Kitô và Giáo Hội, y hệt như truyền thống *rabbinic* coi nó như một ẩn dụ của mối tương quan giữa Thiên Chúa và Dân Israel. Nhưng trong truyền thống đơn tu, nó thường trở thành ẩn dụ về Chúa Kitô và linh hồn cá thể. “Người yêu của tôi thuộc về tôi và tôi thuộc về chàng” trở thành cách mô tả chính mối tương quan bản thân riêng tư của tôi với Chúa Giêsu. Và mối tương quan của Người với tôi, loại bỏ, hay ít nhất giảm thiểu, các người khác. Một bài ca tôn giáo tình cảm ướm át nổi tiếng đã phát biểu chủ nghĩa cá nhân một cách không hề lúng túng:

*Tôi tới vườn một mình
Khi sương còn trên những cánh hồng
Và tôi nghe có tiếng
Rớt vào tai tôi,
Con Thiên Chúa tỏ hiện.
Và Người sánh vai tôi cùng trò chuyện với tôi,
Và Người thỏ thẻ tôi là của riêng Người.
Và chúng tôi chia sẻ niềm vui, khi nấn ná ở đó,
Không ai biết bao giờ.*

Là tình cảm ướm át hay siêu phạm, nền huyền nhiệm Kitô vẫn liên tiếp là điển hình tối cao của việc, trong tam đức cô điển Chân Thiện Mỹ, Mỹ có khả năng mô tả Người cách hữu hiệu nhất và cũng quyen rũ nhất. Đáp ứng những khát mong sâu thẳm nhất của tinh thần con người muốn vươn tới ý nghĩa siêu việt và thành toàn chân chính, trải nghiệm thanh tẩy, soi

sáng và kết hiệp với “Đấng Cứu Chúa Đẹp Đẽ” đã thành công trong việc cao thượng hóa mọi giác cảm tự nhiên và nâng nó lên hàng phương thể của ơn thánh: không điều gì còn cần phải là phàm tục, mọi sự đều có thể có tính bí tích. Nhưng trong diễn trình này, điều đôi khi chúng ta có tính quá cảm dỗ là quên đi Thiện và Chân trong ánh sáng lóa mắt của Mỹ, hay “hoà tan các biến cố lịch sử vào cảm nghiệm tôn giáo” với nguy cơ thực sự là “không hẳn từ bỏ tín điều Nhập Thể, mà là hạ thấp giá trị của nó” tạo ra cả “một đầm lầy trình bày thiêng liêng hóa không hề có cơ sở hợp pháp trong thực tại lịch sử” (45). Tự tách mình như nó ra khỏi nghĩa văn phạm đúng nghĩa của bản văn kinh thánh, nên giải thích huyền nhiệm rất dễ bị thương ở điểm này. Nhưng vấn đề xuất hiện trong nền huyền nhiệm Kitô giữa thời Trung Cổ thế nào, thì vào cùng thời gian đó, cũng đã xuất hiện thứ chủ quan tính mới mẻ nhằm đảo ngược nền huyền nhiệm này như vậy. Vì nhân vật đứng ở đỉnh cao của việc phát triển nền huyền nhiệm Kitô đồng thời lại là đầu nguồn cho cuộc đánh giá mới mẻ về Chúa Giêsu Lịch Sử của Nadarét như là Mô Hình Thần Thiêng và Nhân Bản.

Ghi chú

1. John Julian, *A Dictionary of Hymnology*, 2d ed. (1907; New York: Dover Publications, 1957) tr. 590-91.
2. Julian, *A Dictionary of Hymnology* tr.1038
3. Chúng tôi dựa nhiều vào cuộc thảo luận của David Knowles, *The English Mystical Tradition* (New York: Harper and Brothers, 1961) tr. 1-38.
4. Ở đây, chúng tôi mượn định nghĩa trong mục “Mysticism”, *Encyclopedia Britannica*, 14th ed.
5. Abraham Joshua Heschel, *The Prophets* (New York: Harper and Row, 1963) tr.364.
6. Gershom Gerhard Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (Jerusalem: Schocken Publishing House, 1941).
7. Jean Daniélou, *Platonisme et Théologie mystique: Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse* (Paris: Aubier, 1944).
8. Cv 17:34; Eusebius, *Ecclesiastical History* 3.4.11; 4.23.3; Hilduin of Saint Denis, *Vita Dionysii*.
9. John Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought* (Washington D.C., and Cleveland: Corpus Books 1969) tr. 81.
10. Xem Jaroslav Pelikan, “Introduction” to *Maximus Confessor, Classics of Western Spirituality* (New York: Paulist Press, 1985) tr. 1-13.
11. Marvin H. Pope, *Song of Songs. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible (Garden City, N.Y., Doubleday, 1977)tr. 18-19.
12. Leclercq, *Love of Learning* tr. 90-91.
13. Xem trình bày bác học trong Etienne Gilson, *The Mystical Theology of Saint Bernard*, bản tiếng Anh của Alfred Howard Campbell Downes (London: Sheed and Ward, 1940).
14. Thánh Bernard, *Canticles* 1.4.8
15. Thánh Bernard, *Canticles* 22.1.3
16. Thánh Bernard *Canticles* 43.3
17. Thánh Bernard, *Canticles* 70.7
18. Thánh Bernard, *Canticles* 2.2.3
19. Thánh Bernard, *Canticles* 2.1.2

20. Thánh Bernard, *Canticles* 20.2.
21. Thánh Gregory thành Nyssa, *Sermons on the Song of Songs* 6
22. Etienne Gilson, *The Philosophy of St Bonaventure*, bản tiếng Anh của IltydTrethowan and F.J. Sheed (New York: Sheed and Ward, 1938)
23. Thánh Bonaventure, *The Soul's Journey into God* 2.13, ed. Ewert Cousins, *Classics of Western Spirituality* (New York: Paulist Press, 1978) tr. 77.
24. Thánh Bonaventure, *The Soul's Journey into God* 4.2, ed. Ewert Cousins tr.88
25. Thánh Bonaventure, *The Soul's Journey into God* 6.7, ed. Ewert Cousins tr.108-09.
26. Thánh Bernard, *Canticles* 20.6
27. Thánh Bernard, *Canticles* 66.10
28. Knowles, *English Mystical Tradition*, tr.135
29. Thánh Julian thành Norwich, *The Revelations of Divine Love*, bản tiếng Anh của James Walsh (New York: Harper and Brothers, 1961) tr. 206
30. Thánh Julian thành Norwich, *The Revelations of Divine Love*, bản tiếng Anh của James Walsh, tr.186
31. Thánh Julian thành Norwich, *The Revelations of Divine Love*, bản tiếng Anh của James Walsh, tr. 91-92.
32. Robert Herrick, “Eternitie” trong *The Oxford Book of English Mystical Verse* ed. D.H.S. Nicholson and A.H.E. Lee (Oxford: Clarendon Press, 1917) tr.20-21
33. Dante, *Purgatorio* 17.96
34. Muốn xem dẫn nhập tổng quát, nhưng mất tiếng vì sử dụng không phê phán các hạn từ như “ảo giác cuồng nhiệt”, xem Henry Osborn Taylor, *The Mediaeval Mind. A History of the Development of Thought and Emotion in the Middle Ages* 4th ed. 2 vols (London: Macmillan, 1938) 2:458-86.
35. Acta Sanctorum, February (Paris: Victor Palme, 1865) 3:308.
36. Mariella Liverani, “Margherita da Cortina: Iconographia” trong *Bibliotheca Sanctorum*, 12 vols. (Rome: Istituto Giovanni XXIII nella Pontificia Università Lateranense 1961-69) 8:772.
37. John Rupert Martin, *Baroque* (New York: Harper and Row, 1977) tr. 102-03.
38. Xem tường trình chi tiết “Các Giải Thích Diễm Ca” trong, Pope, *Song of Songs*, tr.89-229.
39. Thomas G, Bergin, *Dante* (New York: Orion Press, 1965) tr. 46.
40. Thánh Julian thành Norwich, *The Revelations of Divine Love* 58, bản tiếng Anh của James Walsh, tr. 159-60
41. Friedrich von Hugel, *The Mystical Element of Religion as Studied in Saint Catherine of Genoa and Her Friends* 4th ed. 2vols. (London: J.M. Dent and Son, 1961) 2:309-40.
42. Thánh Bonaventure, *The Soul's Journey into God* 6.5, ed. Ewert Cousins tr.107
43. Pelikan, *Christian Tradition* 4:63-68
44. Anders Nygren, *Agape and Eros*, bản tiếng Anh của Philip S. Watson (Philadelphia: Westminster Press, 1953) tr. 650.
45. Hanson, *Allegory and Event*, tr.283.

Chương Mười Một: Mô hình Thần thiêng và Nhân bản

Hãy mang ách của Thầy và học với Thầy

Nếu một cuộc thăm dò công luận đi hỏi một nhóm đại diện gồm những người có hiểu biết và chịu suy tư “nhân vật lịch sử nào trong quá khứ hai ngàn năm hiện thân trọn vẹn nhất cuộc đời và giáo huấn của Chúa Giêsu Kitô?”, thì người thường được nhắc đến nhiều nhất hẳn phải là Thánh Phanxicô thành Assisi (1). Câu trả lời, thậm chí, còn thường xuyên hơn nữa nếu người được thăm dò không thống thuộc bất cứ Giáo Hội nào. Và có lẽ đó cũng là câu trả lời mà nhiều người cùng thời với ngài hay, dù sao, những người sống cùng một thế kỷ hay gần như thế sau ngài, đáp lại một câu hỏi như thế. Vì nơi Thánh Phanxicô thành Assisi, việc mô phỏng cuộc đời Chúa Giêsu và vâng theo giáo huấn của Người (một giáo huấn, ít nhất trên nguyên tắc, có tính trói buộc đối với mọi tín hữu) đạt tới một trình độ trung thành đến nỗi đã đem lại cho ngài một danh hiệu, cuối cùng được Đức Giáo Hoàng Piô XI chính thức công bố: “Chúa Kitô thứ hai [alter Christus] (2).

Rất ít điều trong cuộc sống đầu đời cho thấy Giovanni di Bernardone sẽ chiếm lĩnh bất cứ vị trí nào như thế trong lịch sử. Sinh năm 1181 hay 1182 trong gia đình thương gia ở Assisi, ngài hoài mong trở thành một hiệp sĩ và một sự nghiệp nghĩa hiệp. Thay vào đó, ngài đã hoán cải để trở thành hiệp sĩ của thập giá Chúa Kitô và là “sứ giả của Đại Vương” (3). Các lý do của bất cứ cuộc hoán cải nào cũng thường phức tạp hơn các giải thích về sau của chính người hoán cải hoặc đệ tử của họ. Quả là như thế với Thánh Phaolô và Thánh Augustinô, và cũng quả như thế với Thánh Phanxicô.

Từ các tài liệu về cuộc đời Thánh Phanxicô, những tài liệu từng được nghiên cứu tỉ mỉ, điều hiển nhiên là cuộc biến đổi của ngài không hề là một giây phút lóe sáng lóa mắt đơn nhất, nhưng là một chuyển dịch tiệm tiến từ lối sống cũ sang cái hiểu mới về chính ngài và sứ mệnh ở trên đời của ngài. Cũng không kém hiển nhiên là ở tâm điểm cuộc biến đổi này có con người của Chúa Giêsu lịch sử như là Mô Hình Thần Thiêng và Nhân Bản. Một ngày kia, khi đang cầu nguyện, Thánh Phanxicô bỗng thấy khuôn mặt Chúa Kitô chịu đóng đinh, và thị kiến này ở lại mãi với ngài suốt đời. Ngài hiểu thị kiến này có nghĩa Chúa Kitô kêu gọi chính bản thân ngài bằng lời lẽ của các sách Tin Mừng, vốn trở nên quá quen thuộc suốt trong các thế kỷ của lịch sử đơn tu “Ai muốn theo Thầy, người ấy hãy từ bỏ mình, vác thập giá mình mà theo Thầy” (Mt 16:24) (4).

Đó là điều Thánh Phanxicô đã thực hiện. Tiểu sử chính thức của ngài tường trình rằng “từ lúc đó trở đi, ngài khai triển một tinh thần khó nghèo, bằng một cảm thức khiêm tốn, và một thái độ cảm thương sâu xa” (5). Lời mời gọi vác thập giá và theo Người của Chúa Kitô bao gồm chỉ thị chuyên biệt “hãy đi sửa lại căn nhà [Giáo Hội] đang hư nát của Thầy”. Thoạt đầu, Thánh Phanxicô giải thích lệnh truyền này theo nghĩa đen, tức đảm nhiệm việc sửa lại một số ngôi nhà thờ ở vùng chung quanh cần được phục hồi. Nhưng dần dà ngài mới hiểu ra rằng “căn nhà” mà Chúa Kitô kêu gọi ngài tái thiết không phải là đền thánh này hay nhà thờ xứ nọ, mà là chính Giáo Hội của Chúa Kitô trên trái đất. Nội dung chính của sứ mệnh này được tỏ lộ cho Thánh Phanxicô vào ngày 24 tháng Hai năm 1209, một ngày được các đệ tử của ngài

đánh dấu hàng năm, cùng với các lễ kỷ niệm khác về cuộc đời của ngài. Vào ngày đó, Thánh Phanxicô tri nhận lời lẽ Chúa Giêsu nói khi lần đầu tiên sai 12 tông đồ ra đi lúc còn thừa tác trên trần gian (khác với việc sai đi sau khi Người đã sống lại như được tường trình trong *Mt* 28:19-20) như cũng nói với chính ngài “khi đi, các con hãy nói ‘Nước Trời đã đến gần’. Đừng mang vàng, cũng đừng mang bạc, hoặc đồng trong dây lưng các con” (*Mt* 10:7, 9) (6). Bất chấp tính khắc khổ của đời đời này, hay, nói cho đúng hơn, chính vì tính khắc khổ này, mà Thánh Phanxicô lập tức lôi cuốn được người theo, sẵn sàng chia sẻ lối sống triệt để theo Tin Mừng này: thoát đầu chỉ có 5, rồi 12 người; nhưng tới năm 1221, ít nhất có 3 ngàn người. Ngôi nhà thờ nhỏ bé Thánh Maria Các Thiên Thần (Santa Maria degli Angeli), bình dân có tên là Portiuncula gần Assisi, là một trong các ngôi nhà thờ được Thánh Phanxicô trùng tu. Đến lúc đó, theo lời Thánh Bonaventura, nó trở nên “nơi Thánh Phanxicô lập Dòng Anh Em Hèn Mọn do linh hứng Thiên Chúa” (7). (Nó cũng là nơi Thánh Phanxicô qua đời ngày 3 tháng 10 năm 1226).

Giống Thánh Biển Đức và nhiều vị sáng lập đơn tu khác suốt thời Trung Cổ, Thánh Phanxicô soạn thảo luật đơn tu cho nhóm nhỏ những người theo ngài. Nó được Đức Giáo Hoàng Innôcentê III phê chuẩn ngay sau khi được soạn tác, nghĩa là vào năm 1209 hay 1210. Tuy nhiên, việc phê chuẩn của Đức Giáo Hoàng không hề được viết ra. Đàng khác, chính luật thứ nhất cũng không tồn tại dưới dạng văn bản, và chúng ta phải dựa vào nhiều trình thuật khác nhau (có khi trái ngược nhau) về nội dung của nó. Nhưng từ các trình thuật này, điều rõ ràng là trong nó, Thánh Phanxicô tránh các kê đơn dài dòng về cơ cấu hay tác phong cho Dòng; ngài thích “sử dụng phần lớn các lời lẽ của Tin Mừng thánh thiện” hơn (8). Nhưng lối giải thích này bỏ qua nhân tố có tính quyết định trong cung cách dòng được tổ chức và cai quản: chính nhân cách của Thánh Phanxicô. Các nguồn còn tồn tại đến nay buộc ta phải kết luận rằng sự hiện diện của ngài là một sự hiện diện gần như ma thuật. Chính sự hiện diện này lôi cuốn các đệ tử từ nhiều vùng khác nhau và thuộc nhiều giới khác nhau. Họ đến vì sức lôi kéo như nam châm của Thánh Phanxicô, và họ đến vì thẩm quyền Tin Mừng của Chúa Giêsu Kitô, và hai lý do này chỉ là một trong mắt họ. Vì Thánh Phanxicô tôn sùng điều mà người viết tiểu sử đầu tiên của ngài, Thomas thành Celano, gọi là “đức khiêm nhường nhập thể” của Chúa Kitô (9).

Lòng tôn sùng Chúa Kitô đó mang hình thức cố ý sống phù hợp với các chi tiết đời Người “trong mọi sự”. Việc sống phù hợp này theo nghĩa đen và toàn diện đến nỗi các người theo Thánh Phanxicô trong các thế hệ tiếp theo đã khai triển một hình thức văn chương đặc biệt, gọi là tiểu sử kép. Cuốn *Các Cuộc Đời Song Song* của Plutard được rất nhiều người đọc đã viết về các vĩ nhân của Hy Lạp và La Mã bên cạnh nhau, chẳng hạn, Alexander Đại Đế và Julius Caesar, so sánh và tương phản họ và rút ra một bài học luân lý. Tiểu sử kép về Chúa Giêsu và Thánh Phanxicô đưa phương pháp này tiến thêm một bước. Trong cả hai điển hình, các nguồn hiện có, 4 sách Tin Mừng và các hạnh Thánh Phanxicô, khá vụn vặt và, trong tư cách các tiểu sử, ít thoả mãn đối với một đệ tử muốn biết mọi sự về Thầy mình. Cách để thoả mãn khát mong này là lấy đời sống song song điền vào khoảng trống; vì Thánh Phanxicô là người mô phỏng Chúa Kitô hơn hết mọi người nên có thể biết nhiều hơn về vị này bằng cách nghiên cứu cuộc đời của vị kia.

Chứng cứ cảm kích nhất của sự song hành giữa cuộc đời của Chúa Giêsu và của Thánh Phanxicô hiển nhiên xuất hiện về gần cuối đời Thánh Phanxicô, tức vào tháng 9 năm 1224.

Theo thói quen, ngài đi tĩnh tâm tại Alvernia (tiếng Ý là La Vernia), một ngọn núi giữa Arezzo và Florence, nơi ngôi nhà nguyện Kính Thánh Maria Các Thiên Thần đã được xây cho các tu sĩ Phanxicô mấy năm trước. Theo gương Chúa Giêsu trong sa mạc trước khi bị cám dỗ (Mt 4:2), Đấng cũng đã theo gương Môsê (Xh 34:28), Thánh Phanxicô sống 40 ngày trên núi. Vào ngày Lễ Tôn Vinh Thập Giá tức ngày 14 tháng 9, hay gần ngày đó, ngài được một thị kiến. Ngài thấy một thiên thần, một luyện thần (seraph) có 6 cánh (Is 6:1-13), và giữa các cánh của luyện thần, Thánh Phanxicô bỗng phát hiện khuôn mạo Chúa Giêsu chịu đóng đinh. Người bị thị kiến trần ngật, và rồi, theo lời người viết tiểu sử Ngài là Thánh Bonaventura, “Khi thị kiến qua đi, nó để lại trái tim ngài bùng bùng lửa mến và in vào thân thể ngài một hoạ ảnh lạ lùng. Ở đó và lúc đó, các vết đinh bắt đầu xuất hiện ở tay và chân ngài, y hệt như ngài thấy chúng trong thị kiến Đấng bị Đóng Đinh vào Thập Giá. Tay và chân ngài như đâm thấu qua ở giữa bằng đinh... Sườn phải của ngài xem ra như thể bị đâm thấu bằng lưỡi đồng và được đánh dấu bằng một vết theo sống động thành thoảng lại rướm máu” (10).

Từ câu phát biểu của Thánh Tông Đồ Phaolô, câu mà các đệ tử của Thánh Phanxicô sẽ nhớ lại, “tôi mang trên thân xác tôi các dấu [tiếng Hy Lạp là *stigmata*] của Chúa Giêsu” (Gl 6:17), các dấu này được gọi là “stigmata” (11). Trong *Paradiso*, Dante đề Thánh Tôma Aquinô, vốn là một tu sĩ Dòng Đa Minh, chứ không phải Dòng Phanxicô, gọi chúng là “con dấu cuối cùng” (l’ultimo sigillo) (12).

Dường như Thánh Phanxicô là người đầu tiên trong lịch sử được in 5 dấu, nhưng từ đó trở đi, có một số người khác: theo một cuộc kiểm kê (13), có đến 300 người được chứng minh như thế. Ngày nay, chỉ có người hoài nghi đến không trị nổi mới tra vấn tính chính xác lịch sử của các trình thuật cho rằng Thánh Phanxicô thực sự mang các dấu trong cạnh sườn ngài. Ít nhất, một số trường hợp gần đây đã được chứng thực trọn vẹn, đôi khi bởi cả các y sĩ không phải là tín hữu. Tuy nhiên, các trường hợp như thế liệu có thể gán cho một phép lạ hay cho một tự kỷ ám thị thì là một vấn đề khác. Dù sao, có những trường hợp có bút tích đàng hoàng về những người Hồi Giáo dường như cũng có những dấu vết thương mà tiên tri Mohammed vốn có lúc ở chiến trường. Xem ra sẽ vô đoán nếu gán những điều này cho tự kỷ ám thị nhưng lại cho là phép lạ trường hợp các Kitô hữu cùng có một trải nghiệm tương tự. Bất kể câu trả lời đúng đắn cho thể lưỡng nan này có thể ra sao, gần như ai cũng thừa nhận rằng việc in năm dấu của Thánh Phanxicô là một trường hợp đặc biệt, một loại đặc biệt xét theo nhiều cách. Về căn bản, lý do tính độc đáo của nó là tính độc đáo của chính Thánh Phanxicô như “một Kitô thứ hai”: Nếu có ai thích đáng được mang trong mình các dấu đinh của Chúa Kitô chịu đau khổ, thì người đó hẳn phải là Thánh Phanxicô. Rõ ràng Thánh Phanxicô không coi các dấu đinh như một dịp để khoe mình; thực vậy, ngài thậm chí noi gương Chúa Kitô (Mt 16:20) bằng cách giữ cho căn tính của ngài không ai biết đến (14). Đến cả việc coi các dấu đinh như một hình thức hàng đầu của việc noi gương Chúa Kitô ngài cũng không làm. Vị trí vinh dự, hay thiếu vinh dự, đúng hơn thuộc đức khó nghèo.

Đức khó nghèo luôn là nét trội vượt trong nước Thiên Chúa như Chúa Giêsu đã tri nhận, đã sống và đã công bố (15). Trong Tin Mừng Mátthêu, Chúa Giêsu từng nói “Chồn có hang, chim chóc có tổ, nhưng Con Người không có chỗ đặt đầu” (Mt 8:20). Như ta đã nhận xét trên đây, với việc phát triển của phong trào đơn tu Kitô Giáo, đức khó nghèo trở thành dấu ấn của các lực sĩ của Chúa Kitô cố gắng thực thi một cách trọn vẹn hơn các lời khuyên hoàn thiện

vốn vượt quá khả năng của các tín hữu bình thường sống trong thế gian. Cùng với đức khiết tịnh và vâng lời suốt đời, lời khẩn khó nghèo được Luật đòi hỏi nơi mọi dòng đơn tu, đòi hỏi nơi các cá nhân, chứ không nhất thiết nơi chính dòng tu. Suốt thời Trung Cổ, việc phân biệt này là nguồn gây ra nhiều khó khăn và thối nát. Các đan viện thu tích rất nhiều đất đai, các thư viện của họ được mở rộng, và các kho vàng và quý kim của họ biến họ thành các địch thủ của các nhà đại quý tộc của Âu Châu. Những nhà chiêm biếm và luân lý thích tương phản điều này với câu nói của các môn đệ trong Tin Mừng “Thầy coi, phần chúng con, chúng con đã bỏ mọi sự mà theo Thầy!” (Mc 10:28).

Thánh Phanxicô thực hiện một cuộc đánh đổ triệt để các hàm hồ của truyền thống đơn tu trên. Ấn bản viết thứ hai Luật của ngài mô tả các người theo ngài bằng ngôn từ của Tân Ước, như “những lữ khách và những lữ hành trên trần gian”, hoàn toàn tách mình ra khỏi vòng vây bạo chúa mà các cửa của cải vật chất vẫn thường bủa trên những người sở hữu chúng (16). Cơ sở của việc tách mình này là việc noi gương Chúa Kitô theo nghĩa đen và nghiêm ngặt tuân giữ giáo huấn của Người. Đức nghèo khó không phải chỉ là việc không có của cải, nhưng là một sự thiện tích cực, “Nữ Hoàng Các Nhân Đức” vì tính đồng nhất của nó với Chúa Kitô và Đức Mẹ (17). Một trong các dã sử tiên khởi về Thánh Phanxicô, được phổ thông hóa trong một số tranh vẽ, mô tả ngài đi tìm nghèo khó trong các khu rừng khi ngài gặp một phụ nữ hỏi ngài đang làm gì ở đây. Khi nghe ngài giải thích “tôi đi tìm nghèo khó, vì tôi đã vứt bỏ giàu có, và tôi đi tìm và gọi nàng cho tới khi tôi gặp được nàng”, người phụ nữ cho ngài hay tên nàng là *Paupertas*, Mệnh Phụ Nghèo! Ngài quyết tâm lấy nàng làm cô dâu của mình, và cuộc hôn nhân được chính Chúa Kitô cử hành.

Tuy nhiên, sẽ là một lầm lẫn lớn khi giải thích sự tách mình của người tu sĩ Phanxicô khỏi sự giàu sang vật chất như một biểu thức của việc ghét bỏ thế giới vật chất và tự nhiên. Hoàn toàn trái lại: Thánh Phanxicô thành Assisi là người chịu trách nhiệm tái khám phá thiên nhiên, và ngài du nhập vào Kitô Giáo thời Trung Cổ một sự vui hưởng tích cực lĩnh vực tự nhiên như chưa từng có ai trước đó đã làm như vậy. Chesterton từng nói rằng như thể Âu Châu, lần đầu tiên buộc phải bước qua đường hầm thanh tẩy, trong đó, nó được tẩy sạch việc thờ phượng thiên nhiên đầy hạ phẩm giá mà nó vốn thừa hưởng từ các nguồn vừa cổ điển vừa man rợ, để lúc này đây, nơi Thánh Phanxicô, “con người được tước bỏ khỏi linh hồn mình mảnh rác thờ phượng thiên nhiên cuối cùng, và có thể trở về với thiên nhiên” (18). Trong ca khúc nổi tiếng Anh Mặt Trời của ngài, công trình đầu tiên trong lịch sử văn chương bình dân Ý đại loại, Thánh Phanxicô ca hát rằng:

*Lạy Chúa, xin ngợi ca Chúa ngàn trùng, vì tất cả những gì Chúa đã dựng nên,
Và trước nhất, lạy Chúa, Anh Mặt Trời
Người mang ngày đến.*

Mặt trăng là chị gái của ngài, gió là em trai; và, trong khổ thơ khác nói là được thêm vào ở giờ cuối cùng đời ngài, “Chị Chết” cũng là một quà phúc từ Thiên Chúa (19). Nhiều ca khúc nổi tiếng nhất ca ngợi Thiên Chúa đã ban cho ta thiên nhiên, kể cả ca khúc nổi tiếng “All Things Bright and Beautiful” của Cecil Frances Alexander, đều lấy hứng từ chất liệu của Thánh Phanxicô.

Dưới một hình thức nghịch lý, thái độ coi trọng thế giới tạo dựng nói trên cũng hiện diện

trong cách Thánh Phanxicô nghĩ và nói đến thân xác con người. Ở một bình diện, việc nói xấu các khía cạnh thể lý của bản tính con người đi xa đến nỗi gần như ai cũng thấy là quá đáng. Ngài trộn tro vào thức ăn của ngài để làm cho nó đừng quá ngon miệng, và ngài “lao mình xuống chiếc mương đầy nước đá” khi bị cám dỗ về sinh lý chẳng hạn (20). Ấy thế nhưng, ngay những cực đoan trong việc ép xác khổ hạnh này cũng là một phần trong quan điểm toàn diện của ngài về trần gian và cuộc sống. Tất cả đều thuộc cam kết của ngài muốn bước chân theo Chúa Kitô và vác thập giá, vì ngài luôn nhớ lời Thánh Tông đồ Phaolô: “những ai thuộc về Chúa Giêsu Kitô đều đóng đinh xác thịt mình cùng với các đam mê và thèm muốn của nó. Nếu chúng ta sống nhờ Chúa Thánh Thần, chúng ta cũng hãy nhờ Chúa Thánh Thần mà bước đi” (Gl 5:24-25). Mục đích của các hành vi tự ép xác này là để ra kỷ luật cho thân xác nhằm một mục tiêu cao hơn. Có một điều gì đó hơn là những tương tự phiến diện giữa những nhà khổ hạnh như Thánh Phanxicô và các lực sĩ ngày nay, những người có nét mặt dứt khoát, bắt các bắp thịt làm việc quá sức, khuấy phục mọi dây thần kinh, và trừng phạt thân xác họ, chỉ để thắng giải. Thánh Phanxicô như thể nói theo Thánh Phaolô “Họ làm thế để nhận được vòng hoa mau hư, nhưng chúng tôi nhận được vòng hoa không hề hư nát. Tôi bắt thân thể phải chịu cực và phục tùng” (1Cr 5:25, 27).

Hệ luận trực tiếp của việc khám phá thiên nhiên và đồng hóa nỗi đau khổ trong thân xác mình với các đau khổ của Chúa Kitô là một ý thức mới mẻ và sâu sắc hơn về nhân tính của Chúa Kitô, như đã được tỏ lộ trong việc Người sinh ra và chịu đau khổ. Các người thao chân Thánh Phanxicô tin rằng như thể “Chúa Hải Đòng Giêsu bị lãng quên trong trái tim nhiều người” nhưng “đã được đem trở lại sự sống một lần nữa nhờ Thánh Phanxicô” (21). Nếu nay Chúa Giêsu, sau cùng, cần được coi trọng hết sức, Người hẳn phải có một hình ảnh chân chính ở đây trong lịch sử con người. Cho nên, cả khởi đầu cuộc sống phạm nhân của Chúa Giêsu Kitô lẫn lúc kết thúc nó đều tìm được các hình thức mới để phát biểu qua đời sống và việc làm của Thánh Phanxicô. Việc cử hành Lễ Giáng Sinh đến khá chậm trong việc khai triển lịch Kitô giáo, sau các ngày lễ khác đã được thiết lập từ lâu (22). Tầm quan trọng ngày một tăng của nó có lẽ liên hệ tới việc ngày một nhấn mạnh thêm của các thế kỷ thứ năm và thứ sáu về nhân tính đích thực và đầy đủ của Chúa Kitô. Theo Thomas Celano, Thánh Phanxicô “giữ sinh nhật của Chúa Hải Đòng Giêsu một cách say mê không thể nào tả được, hơn hẳn các ngày lễ khác” (23). Như một đóng góp chính của ngài vào việc giữ ngày lễ này, năm 1223, ngài dựng một *presepio* hay máng cỏ tại làng Greccio vùng Umbria, nơi thánh lễ nửa đêm được cử hành vào Vọng Lễ Giáng Sinh năm đó, với Thánh Phanxicô, trong tư cách phó tế, giảng “về việc sinh hạ của vị Vua nghèo, Đáng ngài gọi là Bé Thơ Bêlem một cách đầy yêu thương dịu dàng” (24).

Dù thể tài đức tin vào Chúa Kitô của Thánh Phanxicô quan trọng bao nhiêu đi nữa đối với lịch sử nghệ thuật và lịch sử sùng kính, ấn tượng lâu dài nhất ngài để lại trong cả hai lãnh vực này phát xuất từ việc ngài tập trung vào Chúa Giêsu của thập giá. Ngài biến thành của ngài quyết tâm của Tân Ước “không biết điều gì khác ngoại trừ Chúa Giêsu Kitô và là Chúa Giêsu Kitô chịu đóng đinh” (1Cr 2:2). Suốt cuộc sống của ngài, Thánh Phanxicô tự đồng hóa mình với các biến cố thống khổ của Chúa Kitô, đến nỗi có lẽ có thể tái dựng gần như toàn bộ lịch sử Tin Mừng về cuộc Khổ Nạn từ các màn cá thể trong đó Thánh Phanxicô từng được mô tả như người tham dự.

Thánh Bonaventura từng viết rằng “Chúa Kitô bị treo trên thập giá, nghèo khó và trần truồng

và hết sức đau đớn, và Thánh Phanxicô muốn được giống như Người trong mọi sự” (25). Thánh Phanxicô cố gắng đồng hình đồng dạng với Chúa Kitô và mô phỏng Người cách hoàn hảo cả lúc sống cũng như lúc chết. Mỗi tương quan giữa tri nhận đương thời về Thánh Phanxicô và hình ảnh Chúa Kitô hỗ tương đến nỗi câu truyện của thầy dòng được in 5 dấu dẫn tới một ý thức sâu sắc hơn về Mô Hình Thần Thiêng và Nhân Bản của ngài. Chúa Kitô của Thánh Phanxicô không phải là Đấng mà ở trong Người sự hiện diện và quyền năng của Thiên Chúa đã đánh thuốc mê bản tính nhân loại của Người đến nỗi sự đau đớn của thập giá không ảnh hưởng gì tới Người cả. Đúng hơn, như Tân Ước đã viết “chúng ta không có một vị thượng tế không thể không có thiện cảm với các yếu đuối của chúng ta, nhưng có một vị thượng tế, về mọi phương diện đã bị cám dỗ như ta, tuy không có phạm tội” (Dt 4:15). Trải nghiệm của Thánh Phanxicô như Chúa Kitô thứ hai, và nhất là việc ngài đồng hình đồng dạng với thập giá có giá trị đem lại cho ngành họa và thi ca một tính duy thực mới mẻ khi chúng rọi lên hình dạng cho niềm xác tín căn bản này là trong đau khổ và cái chết của Chúa Giêsu trên thập giá, cả màu nhiệm sự sống thần thiêng lẫn màu nhiệm sự sống nhân bản đều trở thành tổ tường.

Tuy nhiên, không phải việc đồng hình đồng dạng với Chúa Kitô chịu đóng đinh, mà là việc đồng hình đồng dạng với sự khó nghèo của Người mới là vấn đề gây tranh cãi nhiều nhất trong nghị trình của Thánh Phanxicô. Qua cả hành động của bản thân ngài trong tương quan với Mệnh Phụ Nghèo và qua ngôn ngữ trong các huấn thị của ngài với các đệ tử, Thánh Phanxicô nói rõ ràng việc ngài hoàn toàn nghiêm túc xây dựng lời khấn khó nghèo (26). Chúa Kitô, Đức Mẹ, và các tông đồ đều đã từ bỏ mọi quyền sở hữu tiền bạc và tài sản; cho nên, tuyệt đối nghèo khó là điều yếu tính của việc hoàn thiện theo Tin Mừng. Sau khi Thánh Phanxicô qua đời, một phái trong các đệ tử, sau này được gọi là phái Tâm Linh (Spirituals), nhấn mạnh rằng chủ trương này là chủ trương duy nhất có thể chấp nhận được, vì Luật Dòng và Chúc Thư của Thánh Phanxicô đều được Thiên Chúa linh hứng. Phối hợp việc nhấn mạnh này với việc tố cáo Giáo Hội và các định chế của Giáo Hội đã thỏa hiệp với tinh thần thế tục, một số người trong phái này tiến tới chỗ tự coi mình như những người tiên phong của một “Giáo Hội tâm linh” mới, trong đó, sự tinh tuyền của Tin Mừng, như được Thánh Phanxicô “vị thiên thần với sách Tin Mừng vĩnh cửu” (Kh 14:6) loan báo, sẽ được phục hồi và đức khó nghèo tuyệt đối sẽ thắng thế. Phái ôn hòa hơn trong các đệ tử của Thánh Phanxicô, đôi khi được gọi là Viện Tu (Conventuals), không chủ trương đặt để một phản đề triệt để như thế giữa Giáo Hội định chế và “Giáo Hội tâm linh”. Họ tìm được người giải thích quân bằng hơn cả nơi Thánh Bonaventura, nhà thần học, nhà triết học, văn sĩ huyền nhiệm học, và vị thánh của Dòng Phanxicô; lối giải thích lại có tính qui phạm của vị này đối với Luật Dòng và Tiêu sử chính thức của Thánh Phanxicô, nhằm thay thế mọi tiêu sử trước đó, đã làm cho phong trào của Thánh Phanxicô được Giáo Hội chấp nhận và làm cho Thánh Bonaventura, như ngài thường được gọi, trở thành “sáng lập viên thứ hai của Dòng Anh Em Hèn Mọn”.

Cuộc tranh cãi trên về đức khó nghèo đã mang lại nhiều hậu quả chính trị bất ngờ. Không điều gì xem ra phi trần tục và phi chính trị, đúng ra, hoàn toàn duy lý tưởng, hơn lý thuyết cho rằng vì Chúa Kitô, Đức Mẹ và các Tông đồ đã thực hành đức khó nghèo tuyệt đối, nên bản phận của Giáo Hội là phải theo gương các ngài mà từ bỏ việc sở hữu bất cứ điều gì. Thế nhưng, do một trong những nghịch lý kỳ lạ mà với nó, lịch sử, nhất là lịch sử Giáo Hội, đã được làm nên, chủ trương phi trần gian này đã tạo nên một liên minh với nhiều giới duy tục triệt để khác nhau của thế kỷ 14, những người lúc ấy đang cố gắng khẳng định quyền bính

của nhà nước trên quyền bính của Giáo Hội. Triết gia và thần học gia sáng chói của Dòng Phanxicô, William Ockham tấn công Đức Giáo Hoàng Gioan XXII đã thay đổi các đòi hỏi của Luật Dòng và Chúc Thư của Thánh Phanxicô về đức nghèo khó. Trong tranh chấp sau đó, Ockham tìm được sự che chở chính trị tại triều đình của Hoàng Đế Rôma Thánh Thiện, Louis Bavaria, người lúc đó đang dấn thân vào cuộc tranh chấp với ngôi Giáo Hoàng về các đặc quyền liên hệ của Giáo Hội và Nhà Nước. Tiếp nhận một số luận điểm của Ockham và thích ứng chúng một cách thực ra hoàn toàn không Phanxicô chút nào và là cách chính Ockham, vốn là một giáo phẩm tận tụy và (do đó tự nhận mình là) một người Công Giáo chính thống, vốn không có ý định, hoàng đế và các người ủng hộ ông tự khoác cho mình vai trò giải phóng Giáo Hội chân chính khỏi gánh nặng tài sản và quyền lực. Do đó, trong diễn trình này, hình ảnh về Chúa Giêsu như thế đã góp phần vào việc lên công thức cho các nguyên tắc sáng lập và “các giá trị thế tục” của triết lý chính trị cận đại (27). Điều này quá cách quá xa với Thánh Phanxicô năm dẫu và việc ngài tìm cách sống đơn giản theo Tin Mừng.

Ngay trong bầu khí sóng gió chính trị của cuối thời Trung Cổ, việc tìm kiếm tính chân chính của Tin Mừng ấy vẫn tiếp tục gây ảnh hưởng trên tâm hồn và cuộc sống con người. Dù các sự gia đôi khi có xu hướng nhấn mạnh tới các trận chiến chính trị của thời đại đến loại bỏ mọi điều khác, việc Thánh Phanxicô tận hiến cho Chúa Kitô như là Mô Hình Thần Thiêng và Nhân Bản, vẫn là một thể tài, xét theo nhiều cách, có tính phổ quát cũng như lâu bền hơn. Đầu thế kỷ 15, xuất hiện một cuốn sách có tựa đề là *Giương Phức Chúa Kitô*, mà nhiều người cho là đạt được số lượng lưu hành hơn bất cứ cuốn sách nào trong lịch sử, chỉ trừ Kinh Thánh. Cuốn sách, trước đây vốn nặc danh, thường được gán cho nhà huyền nhiệm học vùng Sông Rhine, Thomas à Kempis, qua đời năm 1471. Bất kể ai là tác giả của cuốn sách, nhân vật chính của nó nhất định là Chúa Giêsu Kitô. Nó khuyên người ta (trong bản dịch tiếng Anh thế kỷ 16) rằng “con hãy luôn đặt trước mắt con hình chịu đóng đinh”; và nó kêu lớn, hoàn toàn trong tinh thần Phanxicô “Lạy Thiên Chúa, chúng con không còn việc gì khác để làm, ngoại trừ hết lòng ngợi khen Chúa chúng con là Chúa Giêsu Kitô” (28). Ngay ở chương đầu, sách đã công bố “Hãy để việc học hỏi tối cao của chúng ta hướng về cuộc đời Chúa Giêsu Kitô”. Việc học hỏi này là nền tảng cho cả việc tự biết mình cách chính xác lẫn việc chân nhận thực tại Thiên Chúa. Biết đủ các tín lý của Giáo Hội hay các câu nói của Kinh Thánh cũng vẫn không đủ, “vì bất cứ ai hiểu lời lẽ xuyên của Chúa Kitô, nếu muốn hưởng trọn được hương vị của chúng, đều cần phải học cách làm cho đời mình đồng hình đồng dạng với đời của Người”. Một lần nữa, việc Thánh Phanxicô tôn vinh Chúa Giêsu như Mô Hình Thần Thiêng và Nhân Bản tự khẳng định như một phương thức thay thế cho tính tự mãn của lòng đạo qui ước.

Và nó cứ thế tiếp diễn. Năm 1926, kỷ niệm ngày qua đời lần thứ 700 của Thánh Phanxicô, 2 triệu khách hành hương đã tới Assisi. Dĩ nhiên, đa số họ là các chi thể sốt sắng của Giáo Hội, những người, như Thánh Bonaventura và cả chính Thánh Phanxicô nữa, tin rằng lòng trung thành với Giáo Hội định chế và việc noi gương Chúa Kitô không hề bất tương ứng với nhau, nhưng nâng đỡ lẫn nhau và cuối cùng đồng nhất với nhau. Mặt khác, bất kể ý định nguyên thủy của ngài có ra sao, Thánh Phanxicô cũng đã trở nên thánh quan thầy của số đông ngày càng gia tăng trong thế giới hiện đại những người nay trở nên tôn sùng Chúa Giêsu hơn dù mỗi ngày mỗi xa cách Giáo Hội hơn, những người nhìn ra một tranh chấp không thể nào hòa giải giữa Kitô Giáo của giáo hội học và giáo huấn luôn có tính liên quan của Tin Mừng,

hay, như họ thường phát biểu, giữa tôn giáo của Chúa Giêsu và tôn giáo về Chúa Giêsu. Những gia hộ trong đó không có hình ảnh hay tượng ảnh tôn giáo nào, không có cả cây thập giá, tuy nhiên vẫn có một tấm lắc (plaque), đôi khi được làm cho đa cảm, với Lời Nguyện Của Thánh Phanxicô rất quen thuộc “Lạy Chúa, xin biến con thành khí cụ bình an của Chúa”. Và lối giải thích về Thánh Phanxicô, một lối giải thích đã và đang gây ảnh hưởng hết sức rộng rãi thời hiện đại, không phải là lối giải thích chính thức của Giáo Hội dựa vào Thánh Bonaventura, mà là lối giải thích của Paul Sabatier, người tin rằng sứ điệp nguyên thủy của Thánh Phanxicô đã bị sàng lọc bởi các đệ tử sau này, nhất là Thánh Bonaventura, nhằm làm cho ngài được Giáo quyền chấp nhận (29). Các học giả ngày nay có thể bớt hoài nghi hơn Sabatier về dịch bản chính thống về Thánh Phanxicô, nhưng cả họ cũng phải dựa nhiều vào các tìm tòi và ấn bản của ông để lập luận chống lại ông.

Tính hàm hồ man mác khắp toàn bộ tiểu sử Thánh Phanxicô và tinh thần Phanxicô. Đó là thể tài của một trong man vắn đã sử lâu đời nhất về Thánh Phanxicô, được cô đọng trong một bức tranh được gán cho Giotto. Sau khi nhận được mặc khải của Chúa Kitô kêu gọi ngài bỏ lối sống cũ bước qua lối sống mới theo Tin Mừng, Thánh Phanxicô tới Rôma để lãnh phép của Đức Giáo Hoàng, một việc cần làm trong bất cứ việc thành lập dòng tu mới nào. Như đã lưu ý trên đây, Thánh Phanxicô nhận được phép này, không phải bằng văn bản, mà bằng lời nói, vào năm 1209 hay 1210. Nhưng ít nhất theo đã sử và bức tranh của Giotto, phép ấy đã diễn ra cách rất đáng lưu ý. Mặc dù hết sức cảm kích trước sự thánh thiện của Thánh Phanxicô và trước sức mạnh của việc ngài dẫn thân theo Tin Mừng, Đức Giáo Hoàng Innôcentê III đã hoãn câu trả lời cho đơn xin phép cho tới khi ngài tham khảo ý kiến các hoàng tử của Giáo Hội, tức các vị Hồng Y. Một số vị trong Hồng Y đoàn phát biểu không hay về Thánh Phanxicô, nhất là các song hành hiển nhiên giữa các giảng thuyết của một số phong trào lạc giáo ngoại quốc trên lãnh thổ và sứ điệp tuyệt đối nghèo khó của ngài để vâng theo Chúa Kitô, Mô Hình Thần Thiêng và Nhân Bản. Nhiều vị khác tỏ ra tích cực hơn trong các phản ứng của họ.

Dĩ nhiên, cuối cùng, quyết định hoàn toàn tùy thuộc Đức Giáo Hoàng. Đêm sau đó, Đức Giáo Hoàng Innôcentê III có một giấc mơ (đây là lý do tại sao một trong các tên đặt cho bức bích họa của Giotto là *Giấc Mơ Của Đức Giáo Hoàng Innôcentê III*). Hai nhân vật nổi bật trong bức bích họa, Thánh Phanxicô phía trái và Đức Giáo Hoàng Innôcentê III phía phải. Đức Giáo Hoàng, được hai vệ binh đứng hầu, đang ngủ trên chiếc giường có màn trướng. Dù trong giấc ngủ, ngài vẫn đội mũ tể (miter) biểu hiệu chức vụ Giám Mục của ngài, cũng như một áo choàng sang trọng. Thánh Phanxicô, đối tượng giấc mơ của Đức Giáo Hoàng, trái lại mặc chiếc áo vải thô vốn đã trở thành đặc điểm của ngài, với dây thừng thắt lưng và đi chân đất. Cánh tay trái của ngài chống nạnh, nhưng với cánh tay phải, ngài nâng một tòa nhà, chính là vương cung thánh đường Thánh Gioan ở Latêranô, vốn được hoàng đế Constantinô I dâng cúng cho Giáo Hội và là tòa thẩm quyền của Đức Giáo Hoàng trong tư cách Giám Mục Rôma. Ngôi nhà thờ nghiêng một góc nguy hiểm, và, trong giấc mơ của Đức Innôcentê III, có nguy cơ sụp đổ nếu không có người thanh niên này đến cứu. Can cứ vào thị kiến trong giấc mơ, Đức Giáo Hoàng đã chấp nhận đơn xin và chuẩn nhận Luật dòng thứ nhất.

Sự tương phản không thể nào rõ nét hơn được. Ở đây là người quyền thế nhất từng ngự trên Ngai Thánh Phêrô, người mà Tiểu sử đầu tiên của Thánh Phanxicô gọi là “danh tiếng, học rộng, nổi tiếng về tài ăn nói, đầy nhiệt tâm đối với công lý trong những điều mà chính nghĩa

đức tin Kitô giáo đòi hỏi” (30). Ngài chỉ mới 37 tuổi khi làm Giáo Hoàng năm 1198, và trong gần 2 thập niên, đã lèo lái Con Thuyền Thánh Phêrô với một bản năng vững chãi chỉ cho những điều cần thiết. Một người với nhân cách không chê trách vào đâu được và rất có tài hùng biện, trước khi được bầu làm Giáo Hoàng, ngài vốn đã tin rằng Giáo Hoàng, trong tư cách kế vị Thánh Phêrô, là người mà Chúa Kitô đã ngỏ những lời này: “Trên đá này, Thầy sẽ xây Giáo Hội của Thầy” (Mt 16:18). Sau khi được bầu, ngài cố gắng sống đúng những gì ngài vốn tin về ngôi Giáo Hoàng, và ngài đã thành công. Ngài tin rằng, Giáo Hoàng “kém hơn Thiên Chúa nhưng lớn hơn con người”, làm trung gian giữa hai chủ thể. Tại Công đồng lớn nhất trong Giáo Hội thời Trung Cổ, được tổ chức năm 1215 tại Latêranô, ngài được chào kính là “chúa thế gian” (*dominus mundi*). Tính liên tục của Giáo Hội, mà không có nó, xét theo phương diện lịch sử, sẽ không có Tin Mừng, và không có Phanxicô thành Assisi, và sự hiện diện cùng quyền lực của Chúa Kitô trở nên hiển thị, gần như rõ mớ được, dưới triều Giáo Hoàng của Đức Innôcentê III. Và ở phía kia bức tranh của Giotto, là khuôn mặt đơn giản của người thanh niên thành Assisi, lúc ấy ở cuối tuổi 20. Mắt chàng hướng lên trời và dường như không cần vận dụng sức, đã một vai đỡ cả sức nặng của Nhà Thờ Latêranô, và thế giới. Bức tranh của Giotto và lịch sử sau đó kết hợp buộc người ta phải đặt câu hỏi, dù không cần phải trả lời:

Ai trong hai vị thực sự là “Đại Diện của Chúa Kitô?”

Ghi chú

- (1) Phần lớn các bản văn liên hệ đều lấy từ St Francis of Assisi: *Writings and Early Biographies*, ed. Marion Alphonse Habig (Chicago: Franciscan Herald Press 1972).
- (2) Đức Pius XI, Thông điệp *Rite Expiatis* (30-04-1926)
- (3) Thomas thành Celano, *First Life of Saint Francis* 7.16, Habig ed. p.242.
- (4) Thánh Francis thành Assisi, *Rule of 1221* 1, Habig ed. p.31.
- (5) Thánh Bonaventure, *Major Life of Saint Francis* 1.6. Habig ed. p.639.
- (6) Thomas thành Celano, *First Life of Saint Francis* 9.22, Habig ed. p.246-47.
- (7) Thánh Bonaventure, *Major Life of Saint Francis* 2.8. Habig ed. p.645-46.
- (8) Thomas thành Celano, *First Life of Saint Francis* 13.32, Habig ed. p.254.
- (9) Thomas thành Celano, *First Life of Saint Francis* 30.84, Habig ed. p.299.
- (10) Thánh Bonaventure, *Major Life of Saint Francis* 13.3. Habig ed. p.731.
- (11) Thomas thành Celano, *First Life of Saint Francis* 4.98, Habig ed. p.312.
- (12) Dante, *Paradiso* 11.107.
- (13) *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 15 vols (Paris: Librairie Letouzey at Ane, 1903-50) s.v. “stigmatisation”.
- (14) Thomas thành Celano, *First Life of Saint Francis* 4.95-96, Habig ed. p.310, 326.
- (15) Leander E. Keck, “The Poor among the Saints in Jewish Christianity and Qumran” *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 57 (1966) 57-78.
- (16) Thánh Francis thành Assisi, *Rule of 1223* 6, Habig ed. p.61; Dt 11:13; 1Pr 2:11.
- (17) Thánh Francis thành Assisi, *Rule of 1221* 9, Habig ed. p.39; Thánh Bonaventure, *Major Life of Saint Francis* 7.1. Habig ed. p.680.
- (18) Gilbert Keith Chesterton, *Saint Francis of Assisi* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1931) p.51.

- (19) Thánh Francis, *The Canticle of Brother Sun*, Habig ed. p.130-31.
- (20) Thomas thành Celano, *First Life of Saint Francis* 19.51, 16.42 Habig ed. p.272, 264.
- (21) Thomas thành Celano, *First Life of Saint Francis* 30.86, Habig ed. p.301.
- (22) Oscar Cullmann, “The Origins of Christmas” trong *The Early Church*, ed. A.J.B. Higgins (Philadelphia: Westminster Press, 1956) p. 17-36.
- (23) Thomas thành Celano, *Second Life of Saint Francis* 151.199, Habig ed. p.521
- (24) Thánh Bonaventure, *Major Life of Saint Francis* 10.7. Habig ed. p.711.
- (25) Thánh Bonaventure, *Major Life of Saint Francis* 14.4. Habig ed. p.739.
- (26) Thánh Francis thành Assisi, *Rule of 1221* 8, *Rule of 1223* 6; Habig ed. p.38, 60.
- (27) Alan Gewirth, *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1951) pp. 78-85, 295-96.
- (28) Thomas à Kempis, *Imitation of Christ* 1.25 (London: Everyman’s Library, 1910) pp.56-57.
- (29) A.g. Little, “Paul Sabatier, Historian of St. Francis” trong *Franciscan Papers, Lists and Documents* (Manchester:University of Manchester, 1929) pp.179-88.
- (30) Thomas of Celano, *First Life*, 13.33; Habig ed. p. 255.

Chương Mười Hai: Con Người Phổ Quát

Vì sự thật ở trong Chúa Giêsu, nên anh em hãy nên mới trong tinh thần tâm trí anh em, và mặc lấy bản tính mới.

“Khám phá Thế giới và Con người” và “Phát triển Cá nhân” là hai thể tài chính của Phong Trào Phục Hưng trong các thế kỷ 14, 15 và 16, như Jacob Burckhardt, nhà giải thích hiện đại nổi tiếng nhất của phong trào này, từng phát biểu:

“Thời Trung Cổ, cả hai phía của ý thức con người, tức phía nhìn vào bên trong và phía nhìn ra bên ngoài, đều nằm mơ hay nửa ngủ nửa tỉnh dưới một tấm màn chung. Tấm màn này được dệt bằng đức tin, ảo tưởng, và các thiên kiến trẻ con, qua đó, thế giới và lịch sử được khoác cho nhiều sắc màu kỳ lạ...[Nhưng trong phong trào Phục Hưng ở Ý] phía chủ quan... tự khẳng định...: con người trở thành một cá nhân tâm linh, và nhận ra mình như vậy. Hãy coi các kiểu nói *uomo singolare* và *uomo unico* như các giai đoạn cao hơn và cao nhất của việc phát triển cá nhân” (1).

Burckhardt không nói việc thay đổi trên là do việc bác bỏ thẩm quyền của nhân vật Giêsu; nhưng điều đáng lưu ý là, trong bối cảnh này, ông không hề nhắc chi tới Chúa Giêsu cả.

Tuy nhiên, nghịch lý thay, chính ý niệm và danh xưng Phục Hưng (*rinascimento*, tái sinh), bất chấp nguồn gốc tối hậu của nó là đâu, đã đi vào ngữ vựng của nền văn minh Âu Châu chủ yếu nhờ giáo huấn của Chúa Giêsu (2). Tin Mừng Gioan cho thấy Chúa Giêsu nói với Nicôđêmo rằng “thật, quả thật, tôi nói cho ông hay, trừ khi sinh ra một lần nữa [*renatus* trong Bản Phổ Thông], người ta không thể thấy nước Thiên Chúa” (*Ga* 3:3). Và ở gần cuối Sách Khải Huyền được gán cho cùng vị Thánh Tông Đồ Gioan, Chúa Giêsu “Đấng ngự trên ngai, phán “này đây, Ta làm mọi sự ra mới” (*Kh* 21:5). Mặc dù họ đặt việc “sinh ra mới” của Phong Trào Phục Hưng ở thế tương phản với sự suy đồi biểu kiến của Gôtích hay man rợ thời Trung Cổ, các nhà duy nhân bản của Phong Trào Phục Hưng không chịu lép vế bất cứ người trình bày thần học Trung Cổ nào trong việc họ ca ngợi Chúa Giêsu và lòng tôn sùng đối với Người. Thực tế, Erasmus thành Rotterdam, khi trích dẫn đoạn Tin Mừng Gioan vừa dẫn, đã làm cho việc đồng nhất Phong Trào Phục Hưng với con người Chúa Giêsu càng minh nhiên hơn nữa. Trong lời nói đầu của ấn bản “Tân Ước Hy Lạp” năm 1516 của mình, ông viết “Triết lý của Chúa Kitô, một triết lý chính Người gọi là ‘tái sinh’ [*renescentia*], đâu là gì khác hơn là việc phục hồi bản tính [nhân loại] trở lại sự tốt lành nguyên thủy lúc nó được tạo dựng” (3). Cuốn *Vita Nuova* (đời sống mới) của Dante dường như cũng thăm dò cùng một thể tài đổi mới và “sự sống mới” này. Cho nên, trong công thức khá thích hợp của Kanrad Burdach, “Phong trào Phục Hưng, một phong trào từng thiết lập ra một ý niệm mới về nhân tính, nghệ thuật, và sinh hoạt văn chương và bác học” xuất hiện “không phải để chống lại Kitô giáo” cũng như phần lớn thuật chép sử hiện đại như Burckhardt từng tưởng tượng, “nhưng xuất hiện từ cái sinh khí trọn vẹn của việc phục hồi tôn giáo” (4). Từ đó, chính danh hiệu Con Người Phổ Quát, một danh hiệu đã được biết, cả trong các tạp chí bình dân, như là một khẩu hiệu của Phong Trào Phục Hưng (5), và là danh hiệu các nhà duy nhân bản không những sử dụng mà còn cố gắng hiện thân, có thể dùng như một tóm lược nói về thể đứng được tư duy và nghệ thuật Phục Hưng dành cho Chúa Giêsu, như là Đấng duy nhất có thể

được gọi là *uomo singolare* và *uomo unico* theo nghĩa hẹp nhất và toàn diện nhất. Vì “Con Người Phổ Quát” trong truyền thống Kitô giáo vốn đã là danh hiệu của Người từ lâu (6) và trong phong Trào Phục Hưng, nó đã trở thành của riêng họ.

Nỗ lực coi Phong Trào Phục Hưng như một cuộc nổi loạn của phái duy thiên nhiên chống lại các ý tưởng truyền thống và trung cổ về Chúa Kitô như tín lý nhập thể và ý niệm hai bản tính, thần thiêng và nhân bản, dường như đã trở thành gần như qui điển nơi các sử gia thế kỷ 19 của nghệ thuật Phục Hưng. Về nguồn gốc các giải thích này cũng như về phần lớn nguồn gốc của cả lịch sử tư tưởng lẫn lịch sử mỹ thuật trong thế kỷ 19, chúng ta phải tìm tới Goethe. Tiểu luận của ông về bức tranh *Last Supper* của Leonard da Vinci, viết bằng tiếng Đức năm 1817 và công bố bằng bản dịch tiếng Anh, sau đó, chỉ 4 năm, đã coi việc Leonard mô tả Chúa Giêsu như là “cố gắng mạnh bạo nhất nhằm gắn bó với thiên nhiên, trong khi, cùng một lúc, đối tượng có tính siêu nhiên” với kết quả là “sự uy nghi, ý muốn không bị kiểm soát, quyền năng của Thần Tính” không được nói lên (7). Trong cuốn sách gây ảnh hưởng rộng rãi *The Renaissance. Studies in Art and Poetry*, Walter Pater, trong khi thừa nhận mình mang ơn Goethe, tuy nhiên đã đưa ra kết luận riêng của mình là “dù [Leonard da Vinci] liên tục xử lý các đối tượng thánh thiêng, ông là người phạm tục nhất trong các họa sĩ”. Cho nên, Pater tìm cách giải thích *Last Supper* của Leonardo, dù nó xử lý một trong các chủ đề thánh thiêng nhất, như là một bức tranh trong đó, việc thiết lập Bữa Tiệc Ly của Chúa Giêsu trong đêm Người bị phản bội chỉ cung cấp “cái cơ cho một loại công trình đưa người ta ra ngoài lãnh vực các liên tưởng qui ước”. Gợi hứng của công trình này là chủ nghĩa duy thiên nhiên, duy thẩm mỹ hoàn toàn tách biệt với các thể tài, theo qui ước, vẫn được liên kết với hình ảnh Chúa Giêsu:

“Ở đây là một cố gắng nữa để búng một thể tài có sẵn ra khỏi lĩnh vực liên tưởng theo qui ước của nó. Sau mọi khai triển huyền nhiệm của thời Trung Cổ, điều lạ là cố gắng coi Phép Thánh Thể, không như Mình Thánh lu mờ trên bàn thờ, nhưng như người sắp từ giã bằng hữu mình... Vasari cho rằng chiếc đầu của nhân vật chính không bao giờ được hoàn tất. Nhưng hoàn tất hay không hoàn tất, hay một phần do hiệu quả của việc nó dần dần bị lu mờ đi với thời gian, đầu của Chúa Giêsu vẫn đã thấm tẩm tình cảm của cả nhóm – những bóng ma qua đó bạn nhìn thấy bức tường, mờ ảo như bóng những lá cây trên bức tường vào một buổi chiều mùa thu. Khuôn mặt đó nguyên tuyền có tính mờ ảo, mang tính bóng ma (spectral) hơn hết” (8).

Tuy nhiên, gần đây hơn, các sử gia về nghệ thuật Phục Hưng đã tiến tới chỗ giải thích điều được cho là chủ nghĩa duy thiên nhiên này một cách tinh tế và sâu sắc hơn. Do đó, một chuyên khảo bởi sử gia nghệ thuật Leo Steinberg về việc các họa sĩ Phục Hưng đã mô tả ra sao tính dục của Chúa Giêsu đã tiếp nhận một chủ đề đáng lẽ có thể dẫn tới chủ nghĩa duy cảm (sensationalism), nhưng thay vào đó, đã liên kết chủ đề này với các chủ đề quán xuyên chính trong tín lý nhập thể như “tâm điểm (centrum) của nền chính thống Kitô giáo”. Nó lập luận rằng không giống như nhiều tiền thân của nó trong lịch sử Kitô giáo, “nền văn hóa Phục Hưng không những đẩy mạnh nền thần học nhập thể (như Giáo Hội Chính Thống Hy Lạp cũng đã làm) mà nó còn phát triển các mô thức có tính đại biểu thoả đáng để phát biểu nền thần học này nữa”. Cho nên, nó kết luận “chúng ta có thể coi nghệ thuật Phục Hưng như giai đoạn trước hết và sau hết của nghệ thuật Kitô Giáo với tư cách có thể đòi hỏi cho mình trọn vẹn tính chính thống của Kitô giáo” (9). Mặc dù có thể có vấn đề với lối giải thích này về các

hệ luận thần học của các ảnh tượng Byzantine, lối giải thích này vẫn mạnh mẽ hơn nhiều đối với Chúa Kitô của Phong Trào Phục Hưng, một lối giải thích trong đó, lịch sử nghệ thuật và lịch sử trí thức cùng đến với nhau.

Một trong nhiều bức chân dung Phục Hưng về Chúa Giêsu như Con Người Phổ Quát có thể phối hợp cách tuyệt vời với một số chủ đề quán xuyên và “hình ảnh” mà chúng ta đang thảo luận xuyên suốt sách này là bức “Chúa Cứu Thế” (*The Savior*) của Kyriakos Theotokopoulos, người mà hậu thế gọi là El Greco. Người mẫu cho bức chân dung là một thanh niên Do Thái ở Toledo, vì El Greco muốn coi trọng căn tính Do Thái của Chúa Giêsu. Rõ ràng là ông đã học được phong cách vẽ chân dung từ các bậc thầy của Phong Trào Phục Hưng Ý, nhất là từ sự phụ của ông là Titian. Nhưng điều làm cho bức chân dung này cách biệt với nhiều bức chân dung khác cùng thời là một đặc tính khác: “ánh sáng trong các bức tranh của ông gần như không có bất cứ điều gì chung với ánh sáng ban ngày. Nó đại diện cho một loại ‘bùng nổ màu sắc siêu nhiên’ như René Huyghe đã nhận định... Nó được mô tả như “một loại trải nghiệm tâm linh tỏa ra từ con mắt linh hồn đầy đức tin của El Greco” (10). Chúa Giêsu này quả thực là một nhân vật lịch sử, và Người quả thực là người Do Thái; nhưng Người được vẽ hình một cách như vẫn đứng trong truyền thống ảnh tượng Byzantine, trong tư cách Chúa Giêsu Hiện Dung. Và tất cả những điều này tràn ngập tinh thần huyền nhiệm Kitô Tây Ban Nha của thế kỷ 16, nền huyền nhiệm mà El Greco vốn làm việc trong bầu khí của nó. Kết quả là một tổng hợp tuyệt diệu nhiều truyền thống nghệ thuật, huyền nhiệm và thần học khác nhau, một tổng hợp làm cho sự hiện diện của nó được cảm nhận cùng khắp viễn tượng Phục Hưng về Chúa Giêsu như Con Người Phổ Quát.

Một phát ngôn viên đại biểu cho quan điểm Phục Hưng này về Con Người Phổ Quát là Donato Acciaiuoli, một nhà duy nhân bản và chính khách, thuộc một trong các gia đình nổi danh nhất Florence. Trong một bài giảng ngày 13 tháng 4 năm 1468, bàn về cùng một chủ đề như bức tranh của Vinci, ông trình bày Phép Thánh Thể khác hẳn “nhiều cuộc tìm hiểu tinh tế mà các tiến sĩ [kinh viện] vốn làm liên quan đến chất thể, mô thức, nguyên nhân tác thành và nguyên nhân mục đích của nó, và việc bản thể của bánh và rượu biến đổi ra sao để trở thành thân thể hết sức thực sự của Chúa Kitô”. Nhưng sẽ là một việc lỗi thời nghiêm trọng khi hiểu một tranh luận như thế chống nền thần học kinh viện có tính triết lý như là việc bác bỏ tín lý chính thống về việc nhập thể của Con Thiên Chúa trong con người mang tên Giêsu. Trái lại, Acciaiuoli tái khẳng định tín lý đó một cách thành thực và mạnh mẽ dù ông tách mình ra khỏi chủ trương kinh viện (hay như chính ông nói, ra khỏi sự bóp méo và biến chất không cần thiết):

“Chúa Giêsu Kitô, Cứu Chúa của chúng ta, thừa các cha quý mến, sau khi thụ hưởng bản tính nhân loại bởi việc trước nhất mang xác phàm của chúng ta và sau đó qua suốt đời sống Người trong việc giảng dạy người ta và truyền bá học thuyết của Người nơi các người nghe, trong việc giải thoát người yếu đuối và làm người chết sống lại, trong việc tha tội và trong những việc làm thánh thiện nhất, đã hiện mình như điển hình độc đáo của mọi thứ nhân đức”.

Cho nên, như Trinkaus nhận định, đối với Donato, Phép Thánh Thể là “mô thức quan trọng nhất qua đó Chúa Kitô củng cố đức tin vào giáo thuyết của Người, như là việc tưởng niệm cuộc Nhập Thể thần thiêng nhờ đó và qua đó, Chúa Kitô trở thành bậc thầy vĩ đại của loài người”. Trong lòng tôn kính Chúa Giêsu như “bậc thầy và gương mẫu”, Donato Acciaiuoli

quả đã tham dự cuộc phục hồi của Thánh Phanxicô (hay, có lẽ hay hơn, cuộc phục hưng của ngài) đối với bức chân dung của Tin Mừng và đối với Chúa Giêsu vốn được ca ngợi trong cùng một thế kỷ bởi cuốn *Guong Phức Chúa Kitô*. Như thế, “quả là khó và chủ yếu là vô đoán nếu tách quan điểm của các nhà nhân bản về bản tính nhân loại ra khỏi cách tiếp cận đặc biệt của họ đối với tôn giáo (đặc biệt, bức tranh của họ về Chúa Giêsu), hay, mặt khác, làm ngược lại” (11).

Dante Alighieri, mà chỗ đứng trong lịch sử huyền nhiệm Kitô đã được khảo sát trên đây, cũng chiếm một chỗ đứng quan trọng trong lịch sử tranh ảnh Phục Hưng về Chúa Giêsu. Các quán quân của thời Trung Cổ và Phục Hưng có thể tranh luận về việc người nào trong số họ có nhiều ảnh hưởng đối với Dante; nhưng vì các mục đích hiện tại của chúng ta, như Jacob Burckhardt đã thừa nhận, điều cần phải nhấn mạnh là “ở mọi điểm chủ yếu” trong các giải thích có hệ thống của ông về Phong Trào Phục Hưng Ý, “nhân chứng đầu tiên phải nêu ra là Dante”, có lẽ một cách hùng biện hơn cả trong trình bày của Burckhardt về chính lý tưởng *l'uomo universale*, Con Người Phổ Quát (12). Tuy nhiên, đến một mức mà Burckhardt vẫn chưa đánh giá thỏa đáng, gọi hứng của Dante cho lý tưởng đó, cũng như cho cả thi ca và sự nghiệp chính trị của ông, là điều không thể tách biệt khỏi con người của Chúa Giêsu.

Gọi hứng đó làm cho sự hiện diện của nó được cảm nhận trong chính tựa đề cuốn sách đầu tiên của Dante, *Vita Nuova*. “Đời sống mới” mà nó đề cập có ý nói trước nhất đến tuổi trẻ Dante vì nhà thơ cũng dùng cùng một cụm từ trong *Divine Comedy* để mô tả các năm đầu đời của ông (13). Nhưng giản lược ý nghĩa của nó vào giai đoạn đó mà thôi không hẳn đúng cho chính cụm từ và cho lập luận của công trình, vì các hình ảnh tinh tế và cách chơi chữ nhiều lớp lang của nó. Do đó, trong *Vita Nuova*, Dante giới thiệu một phụ nữ tên Giovanna (Gioanna), người tình của “người bạn đầu tiên” của ông, Guido Cavalcanti; tên gọi đùa của cô là Primavera (Xuân). Nhưng ở đây, người ta bảo Dante rằng sở dĩ Giovanna được gọi là Primavera vì, trong tư cách người loan báo cho Beatrice, *nàng đến đầu tiên* (“prima verrà”). Như thế, theo một nghĩa nào đó, tên của nàng phát xuất từ tên gọi đùa của nàng, và nàng được gọi là Giovanna để tôn vinh Thánh Gioan Tẩy Giả, người cũng đã đến trước như người được sai đến để loan báo việc xuất hiện của Chúa Kitô (14). Do đó, chính Beatrice, như sự nhập thể của tình yêu, theo kiểu nói của Singleton, là “một loại suy và ẩn dụ của Chúa Kitô” (15).

Nếu đó là điều Beatrice thực sự là “ngay trong *Vita Nuova*” thì hẳn “trong *Commedia*, nàng hẳn trở thành biểu tượng của thần học, ngành học được ơn thánh soi sáng, thậm chí chính đức tin Kitô giáo” (16). Gần cuối *Purgatorio*, nàng hứa với Dante rằng “với em mãi mãi anh sẽ là một công dân của Rome ấy nơi Chúa Kitô ngự, một ‘người Rôma’”, nghĩa là thiên đàng (17). *Paradiso*, xuyên suốt, là một toàn cảnh lời hứa ấy được nên trọn. Như “hướng dẫn viên dụ dàng và quý yêu” của nhà thơ (18), Beatrice có chức năng hướng dẫn ông, và độc giả, đến với Chúa Kitô và Mẹ Người, những Đấng không bao giờ có thể tách rời nhau và đôi khi hầu như không tài nào có thể phân biệt được. Trong lời Beatrice nói với Dante sau đây, Đức Maria là “bông hồng trong đó Ngôi Lời Thiên Chúa đã trở thành xác phàm” nhưng giống như mọi thứ hoa trong “vườn” Thiên Chúa, ngài cũng “nở rộ dưới các tia sáng của Chúa Kitô” chứ không phải do năng lực của chính ngài (19). Ngài là “bông hoa xinh đẹp mà tôi luôn kêu cầu sáng chiều”, bông hoa mà tình yêu thiên thần vẫn ca hát rằng nó sẽ “lượn quanh ngài, hỡi Đức Bà Thiên Quốc, cho đến lúc ngài theo chân Con ngài và thậm chí làm cho lãnh giới cao nhất có

tính thần thiêng hơn bằng cách bước vào đó” (20). Chính giữa luồng thánh ca dâng kính Nữ Vương Thiên Đàng, *Regina Coeli*, ấy mà Thánh Phêrô và Giáo Hội chiến thắng nhận được “kho tàng chiến thắng dưới Con Thiên Chúa hiển dương và Đức Maria” (21). Dựa trên những cảnh tượng như thế như ba khổ thơ sau cùng, mô tả Thiên Cung với Thánh Bernard thành Clairvaux và Đức Nữ Trinh, một số học giả nổi danh về Dante đã gợi ý rằng tập chú của *Paradiso* là tập chú vào Đức Maria hơn là vào Chúa Kitô, Đấng, ở cuối bài thơ, dường như đã trở thành siêu việt đến nỗi với tới không được. Sau khi đã dành cho “Beatrice một vị trí trong diễn trình cứu độ khách quan... một yếu tố phá vỡ tín lý của Giáo Hội”, Dante dường như đã hòa lẫn Beatrice và Đức Maria thành nguyên mẫu “người nữ muôn thuở” của Goethe và người thay thế cho Chúa Giêsu Kitô (22). Nhưng nếu đó là ẩn tượng của một số học giả, thì nó vẫn không phải là ý định của nhà thơ (23). Vì dù cho ông ngậy ngất trước khúc thơ dâng kính Đức Maria, ông vẫn mô tả dung nhan ngài như “khuôn mặt giống Chúa Kitô” (24). Bằng đôi mắt, ngài hướng dẫn nhà thơ chú ý tới “Ánh sáng trường cửu” nhờ đó chính ngài được soi sáng, và tới Tình Yêu trường cửu, nhờ đó, ngài được cứu vớt và nâng đỡ, Ánh Sáng và Tình Yêu chỉ phát xuất qua Chúa Giêsu, Con Người Phở Quát, Con Thiên Chúa và Con Đức Maria (25).

Dante cũng rút tĩa từ nhân vật Giêsu để xây dựng lý thuyết chính trị của ông. Vốn thuộc phe Ghibelline, ông ủng hộ quyền của đế quốc chống lại các đòi hỏi trần thế của ngôi giáo hoàng. Lý lẽ thần học biện minh cho các đòi hỏi này là việc Chúa Kitô ủy nhiệm cho Thánh Phêrô, trao cho ngài chìa khóa nước trời, để “bất cứ điều gì [*quodcumque*]” ngài buộc hay tha ở dưới đất, bất luận trong Giáo Hội hay trong nhà nước, cũng được cầm hay tha ở trên trời (*Mt* 16:18-19). Nhưng Dante nhấn mạnh rằng Chúa Kitô không có ý định để chữ “bất cứ điều gì” này bị hiểu là “tuyệt đối” và bất phân biệt, nhưng có nghĩa nó “phải liên quan đến một loại sự việc đặc thù mà thôi”, tức là, quyền ban ơn xá tội và tha thứ” (26). Mặc dù tín lý kinh thánh về việc dựng nên một nhân loại duy nhất theo hình ảnh Thiên Chúa hàm nghĩa một chính quyền thế giới duy nhất là điều tốt nhất, nhưng điều này không có nghĩa ngôi vị Giáo Hoàng có cả thẩm quyền tinh thần lẫn trần đời hay nó nên hành xử như một chính quyền thế giới (27). Vì con người được dựng nên cho hai mục tiêu “hạnh phúc ở đời này... và hạnh phúc ở cuộc sống trường cửu” (28). Hạnh phúc ở đời sống trường cửu là hồng phúc và thành quả của Chúa Kitô và của sự đau khổ của Người; nhưng ngay giữa lúc Người đang đau khổ, cũng chính một Chúa Kitô này đã phán với Phongxiô Philatô: “Nước Tôi không thuộc thế gian này” (*Ga* 18:36).

Theo Dante, không nên coi điều ấy, như chủ nghĩa duy tục sau này sẽ chủ trương, “như thể Chúa Kitô, vốn là Thiên Chúa, không phải là chúa tể của thế gian này”; đúng hơn, nó có nghĩa “như một gương sáng cho Giáo Hội”, Người không thi hành quyền thống trị các vương quốc trần gian (29). Như thế, sẽ công bình hơn cho chủ trương của Dante trong *De Monarchia* (Về Chế Độ Quân Chủ) khi nói rằng điều có vấn đề với ông là mối tương quan giữa hai nhóm câu nói của Chúa Giêsu, cả hai đều có thẩm quyền, và vấn đề quen thuộc thuộc khoa giải thích là quyết định xem câu nói nào phải được giải thích dưới ánh sáng của câu nào. Ông lý luận rằng, điều trung thành nhất đối với thánh ý Thiên Chúa như đã phát biểu rõ ràng trong cuộc sống và giáo huấn của Chúa Giêsu là để Giáo Hội là Giáo Hội và đế quốc là đế quốc, chứ không được bắt tính cách chủ yếu của người này phụ thuộc người kia. Mặt khác, như Kantorowics đã nhận xét rất đúng:

“Tính nhị nguyên của mục đích không nhất thiết hàm nghĩa sự mâu thuẫn trong các lòng trung thành hay thậm chí một phản đề. Không hề có phản đề giữa ‘nhân bản’ và ‘Kitô hữu’ trong công trình của Dante, người đã sáng tác trong tư cách Kitô hữu và ngỏ lời với xã hội Kitô giáo, và là người, trong đoạn cuối của cuốn *De Monarchia*, đã nói rõ ràng rằng ‘theo một cách nào đó [*quodammodo*], hạnh phúc từ sinh được sắp đặt hướng tới hạnh phúc bất tử” (30).

Cả với điều đó, tầm quyền cao nhất của ông là on mạc khai vốn xuất hiện nơi Chúa Giêsu Kitô. Tuy thế, phần lớn các học giả Phục Hưng có lẽ đều gặp nhau ở phán đoán cho rằng “nếu chúng ta cố gắng đánh giá sự đóng góp tích cực của nền học giả nhân bản vào nền thần học Phục Hưng, ta phải nhấn mạnh trước hết tới các thành quả của họ trong điều có thể gọi là nền ngữ học thánh thiêng” (31). “Nền ngữ học thánh thiêng” theo nghĩa này tham dự vào ‘việc phục hồi văn hóa cổ thời’ tổng quát hơn, như Burckhardt đã gọi, trong đó, các nhà duy nhân bản Phục Hưng đã vướng vào. Burckhardt gợi ý rằng “nếu không nhờ sự hào hứng của một số nhà sưu tập thời ấy, những người đã không từ bất cứ cố gắng nào hay thiếu thốn nào trong các cuộc tìm kiếm của họ, thì chắc chắn chúng ta chỉ sở hữu được một phần rất nhỏ nền văn chương, đặc biệt của Hy Lạp, mà hiện chúng ta đang có trong tay” (32). Nhiệt tâm đối với nền văn chương cổ điển thời cổ không phải chỉ là niềm hoài cổ hay thu tích học hỏi, dù cả hai điều này chắc chắn đều có đó. Đúng hơn nó được đặt cơ sở trên niềm xác tín rằng nguồn gốc chính gây ra sự hời hợt và mê tín hiện nay là sự ngu dốt về quá khứ cổ điển và do đó, việc phục hồi quá khứ này sẽ là liều thuốc cứu chữa. Khẩu hiệu vì thế là “Ad fontes!” (“trở về nguồn!”).

Mặc dù “các nguồn” cổ điển trên bằng cả tiếng Latinh lẫn Hy Lạp, với Cicero có lẽ là tác giả quan trọng nhất, nhưng sự canh tân vĩ đại do chủ nghĩa nhân bản của Phong Trào Phục Hưng khởi xướng đã kích thích người ta nghiên cứu văn chương Hy Lạp. Petrarch tiếp nhận sách viết tay của Homer từ Nicholas Sygeros thành Constantinople và rất quý hóa nó, nhưng không bao giờ học để đọc được nó, đến nỗi, như chính ông viết trong lá thư gửi cho người tặng sách, điều “chắc chắn là một thú vui, nhưng không ích lợi gì, khi xem người Hy Lạp trong bộ quần áo riêng của họ” (33). Câu chuyện cảm kích này có thể nhắc nhở ta rằng *Iliad* và *Odyssey* phần lớn không được ai biết đến thời Trung Cổ, ngoại trừ như là bối cảnh làm nền cho Aeneid. Nhưng khi các học giả Hy Lạp từ Constantinople di cư tới Tây Phương, mang theo các sách cổ điển chép tay của họ, họ quả đã giúp kích thích người ta biết đến các tác giả Hy Lạp (34). Tuy nhiên, danh sách các tác giả này không những chỉ bao gồm các triết gia, thi sĩ, kịch tác gia cổ điển Hy Lạp, mà còn bao gồm các giáo phụ và nhà soạn nhạc thánh ca Hy Lạp nữa (35). Trên hết, một bản văn Hy Lạp mà mọi người háo hức muốn học để đọc được là Tân Ước bằng tiếng Hy Lạp. Vì tiếng Hy Lạp của Homer và Platông phần lớn không được ai biết đến trong hầu hết thời Trung Cổ thế nào, thì phần lớn các nhà thần học và giảng thuyết hàng đầu thời Trung Cổ đều không có khả năng đọc bản văn nguyên thủy của Tân Ước một cách có thể giá như vậy. Ngay Thánh Augustinô cũng thế, sự hiểu biết của ngài về tiếng Hy Lạp Kinh Thánh và giáo phụ cũng rất giới hạn. Dù có thiên tài về khoa giải thích, ngài cũng đã không đưa ra được các phán đoán độc lập về ngữ học của riêng mình hoặc sử dụng được các học giả Kitô giáo nói tiếng Hy Lạp là những người thuộc một ngôn ngữ vốn là ngôn ngữ nguyên thủy của Tân Ước. Hoàn cảnh này phát sinh ra một “sự ‘cô lập huy hoàng’ sẽ có những hậu quả rất đáng kể đối với nền văn hóa của Giáo Hội Latinh” (36). Thánh Tôma Aquinô, cũng thế, trong các giải thích của ngài, ngài lệ thuộc vào bản dịch Latinh của Kinh

Thánh, và đôi khi vào bản dịch sai. Chẳng hạn, ngài đã bước theo các người đi trước trong việc áp dụng câu 5:32 của thư Êphêso nói về hôn nhân: “đây là một màu nhiệm vĩ đại” mà bản Phổ Thông vốn dịch là “*Sacramentum hoc magnum est*” như bằng chứng kinh thánh chứng minh hôn nhân là một trong bảy bí tích của Giáo Hội (37).

Việc tái thu nhận Tân Ước Hy Lạp của các học giả Phương Tây trong các thế kỷ 15 và 16 đem đến một việc duyệt xét có hệ thống về ngữ học mọi bản văn đã từng được sử dụng làm bằng chứng như thế. Người tiên phong trong chiến dịch này là học giả người Ý Lorenzo Valla, người vốn là “nhà nhân bản độc đáo và gây ảnh hưởng nhiều nhất trong số các nhà nhân bản Ý” (38). Trong cuốn châm biếm *Tán Dương Thánh Tôma Aquinô* (*Encomium of Saint Thomas Aquinas*), ông kêu gọi phải từ chối nghĩa kinh viện trở về thời cổ đại Kitô giáo chân chính do Thánh Augustinô và các giáo phụ khác đại diện, nhưng trên hết, trở về chính Tân Ước (39). Cuốn *Chú Giải Tân Ước* (*Annotations on the New Testament*) của Valla không phải là cuốn chú giải tổng thể và có hệ thống về các sách Tin Mừng và các thư, nhưng gồm các ghi chú không liên tục về văn phạm và ngữ học của một số bản văn khác nhau. Ông tấn công việc đồng hóa ngây ngô hạn từ nguyên thủy trong tiếng Hy Lạp *mystērion* với hạn từ Latin *sacramentum*, vì thực sự hạn từ này không hề có ý nói đến các hành động nghi thức của Giáo Hội do Chúa Kitô thiết lập, nhưng có ý nói đến sự thật này: Thiên Chúa trước đây vốn dấu ẩn nhưng nay đã mặc khải trong Chúa Kitô. Tương tự như thế, lời kêu gọi, mà với nó Chúa Giêsu đã bắt đầu rao giảng, không nói như thời Trung Cổ đọc sai, là “hãy làm việc đền tội [*Poenitentiam agite*]”, mà là “Hãy ăn năn” (*repent*) nghĩa là “hãy hồi hướng tâm trí các ngươi lại”; và lời thiên thần chào Trinh Nữ Maria, *kecharitōmenē* trong tiếng Hy Lạp không hẳn có nghĩa “đầy ơn thánh (*gratia plena*)” như Kinh Kính Mừng vốn đọc, mà có nghĩa là “rất được sủng ái” (*highly favored*) (40).

Mặc dù việc Valla áp dụng khoa ngữ học thánh vào các bản văn Hy Lạp của Tân Ước gây tranh cãi vào thời ông và, cùng với việc các nhà Cải Cách sử dụng loại ngữ học ấy, giúp kích thích Công Đồng Trent biên bản Phổ Thông bằng tiếng Latinh trở thành bản văn chính thức của Kinh Thánh, không phải Valla, mà là đồng nghiệp nổi tiếng hơn của ông là Erasmus thành Rotterdam, người đã nâng việc phục hồi sứ điệp nguyên thủy của Chúa Giêsu, dựa vào các nguồn tiếng Hy Lạp, lên hàng một chương trình tổng thể cải cách Giáo Hội và phục hưng thần học. Ông làm thế vào năm 1505 khi cho công bố cuốn *Chú Giải Tân Ước* của Valla, với lời nói đầu của chính ông được gọi là “Lời dạy khai mạc của Erasmus như là Giáo sư toàn quyền ngỏ cùng Thế giới Kitô giáo” (41). Ông nhấn mạnh, thần học phải đặt cơ sở trên văn phạm. Quả là “*Ad fontes*”: kiến thức Tân Ước trong nguyên bản Hy Lạp là điều có tính yếu tính cho một nhà giải thích sứ điệp của các sách Tin Mừng. Tân Ước nguyên thủy bằng tiếng Hy Lạp phải được giải phóng khỏi mọi dịch sai trong Bản Phổ Thông, các giải thích sai do các nhà thần học sau đó áp đặt, và các sai lạc về bản văn do các người sao chép đưa vào. Để đạt mục tiêu này, năm 1516, Erasmus cho công bố cuốn sách quan trọng nhất của ông, *Novum Instrumentum*, bản in đầu tiên Tân Ước bằng tiếng Hy Lạp, một cuốn sẽ cách mạng hóa mãi mãi hình ảnh Chúa Giêsu trong nền văn hóa Tây Phương. Ảnh hưởng hiển nhiên nhất của nó có thể phát sinh nhờ Phong Trào Cải Cách Thệ Phản, nhưng việc nghiên cứu Tân Ước bằng tiếng Hy Lạp thì không hề chỉ giới hạn nơi người Thệ Phản. Vì không những các nhà nhân bản Công Giáo La Mã như Valla và Erasmus, mà cả một vị giáo phẩm trỗi vượt của Giáo Hội Công Giáo La Mã ở Tây Ban Nha, Đức Hồng Y Ximénez, Tổng Giám Mục Toledo và sáng lập viên của Đại Học Alcalá, cũng cổ vũ việc nghiên cứu ấy, tạo ra cả một việc in ấn

Sách Thánh phong phú đa ngôn ngữ, tức cuốn *Thánh Kinh Bằng Nhiều Thứ Tiếng Của Đại Học Complutense* (The Complutensian Polyglot Bible) gồm 6 cuốn; phần Tân Ước của nó đã in năm 1514, 2 năm trước cuốn *Novum Instrumentum*, nhưng chỉ lưu hành sau cuốn của Erasmus.

Mặc dù Erasmus được tưởng nhớ nhất nhờ cuốn Tân Ước bằng tiếng Hy Lạp và các tác phẩm châm biếm của ông, nhất là cuốn *Ca Ngợi Diên Rô* (The Praise of Folly) năm 1509, nhưng cũng trong các công trình này, ông dần thân vào ơn gọi suốt đời ông là dùng ngữ học thánh làm phương thế khám phá và tái khám phá *philosophia Christi* “Triết lý của Chúa Kitô”. Trong *Ca Ngợi Diên Rô*, ông kêu gọi các vị Giáo Hoàng coi trọng tước hiệu “đại diện Chúa Kitô” của các ngài và “bắt chước đức khó nghèo, các trách vụ, giáo huấn, thập giá, và sự dũng dũng của Người đối với tiện nghi”; vì điều hiển nhiên từ việc đọc các sách Tin Mừng là “toàn bộ giáo huấn của Chúa Kitô không khắc ghi điều gì mà chỉ là đức hiền lành, sự khoan dung, và không quan tâm tới chính sự sống của mình” (42). Một cách hùng biện hơn cả, ông trình bày triết lý của Chúa Kitô này trong cuốn *Enchiridion militis Christiani* (Thủ Bản của Hiệp Sĩ Chúa Kitô) xuất bản năm 1503. Thẻ tài chính của nó là “Hãy biến Chúa Kitô thành mục đích duy nhất của đời bạn. Hãy dành cho Người hết mọi hứng khởi của bạn, hết mọi cố gắng của bạn, hết mọi nhàn rỗi cũng như mọi bận bịu của bạn. Và đừng coi Chúa Kitô chỉ như một lời nói, một biểu thức trống rỗng, nhưng đúng hơn như đức ái, như sự đơn sơ, kiên nhẫn và trong trắng – tóm lại, trong mọi sự Người đã dạy chúng ta”. Vì Chúa Giêsu là “nguyên mẫu duy nhất của sự tốt lành” (43).

Chúa Giêsu chân chính, do đó, là Chúa Giêsu của các sách Tin Mừng, mà cuộc đời và giáo huấn cần được nghiên cứu dựa vào các nguồn nguyên thủy trong Tân Ước bằng tiếng Hy Lạp. Trong phần kết luận của cuốn *Enchiridion*, Erasmus bênh vực việc phối hợp *philosophia Christi* và chủ nghĩa nhân bản Kitô giáo chống lại “một số kẻ gièm pha nghĩ rằng tôn giáo đích thực chẳng có chi liên quan với các môn nhân văn [*bonae literae*]” hay với “việc hiểu biết tiếng Hy Lạp và tiếng Latinh” (44). Nhưng chính nhờ việc nghiên cứu có tính nhân bản các sách Tin Mừng, bằng cách sử dụng cùng các phương pháp văn chương và bác học ngữ học mà các nhà nhân bản đồng nghiệp của Erasmus vốn áp dụng vào các bản văn khác của cổ thời cổ điển, độc giả có thể khám phá ra ý nghĩa của các sách Tin Mừng và nhờ thế học được “lời lẽ sự sống” do Chúa Giêsu nói ra, những lời “tuôn ra từ một linh hồn không bao giờ, dù chỉ một lúc, tách biệt khỏi thần tính, và một mình chúng phục hồi chúng ta trở lại sự sống muôn đời” (45). Các sách Tin Mừng là chìa khóa để biết Chúa Giêsu. Tuy nhiên, cùng một lúc, điều ngược lại cũng đúng: Chúa Giêsu là chìa khóa để biết ý nghĩa của các sách Tin Mừng và của Sách Thánh nói chung. Thay vì “mãi bằng lòng với chữ viết trống không” dù cho nó có vững chãi về bản văn và chính xác về văn phạm, độc giả nên “bước vào các mâu nhiệm sâu xa hơn” vốn chỉ có đó qua con người Chúa Giêsu. Vì “không ai biết Chúa Con ngoài Chúa Cha và bất cứ người nào Chúa Con chọn để mạc khải Người” (46).

Trong cố gắng muốn gỡ con người và sứ điệp của Chúa Giêsu ra khỏi các biến thái mà các nhà thần học kinh viện đã áp đặt lên chúng, Erasmus đã quay trở lại với “chủ nghĩa Socrát Kitô giáo” của nhiều nhà văn Kitô giáo tiên khởi. Châm ngôn “hãy tự biết mình” là một châm ngôn được nhiều nhà văn cổ điển cổ thời “tin là được trời gửi đến”, nhưng một Kitô hữu phải chấp nhận nó vì nó rất ăn ý với sứ điệp Kinh Thánh và giáo huấn của Chúa Giêsu. Vốn là “tác giả của khôn ngoan và Chính Người là Sự Khôn Ngoan hiện thân, là Ánh sáng đích thực,

Đấng một mình phá tan đêm đen điên rồ trần gian”, Chúa Giêsu Kitô từng dạy rằng “triều thiên khôn ngoan là các người tự biết mình” (47). Do đó, sứ điệp của Người là mạc khải từ chính Thiên Chúa, không có mạc khải này, chỉ có “điên rồ” và bóng tối. Thế nhưng Erasmus cũng đưa ra lời kêu gọi này: “Đường Chúa Kitô là đường có lý và hợp luận lý nhất ta phải bước theo... Khi bạn từ bỏ thế gian để theo Chúa Kitô, bạn không bỏ mất điều gì cả. Đúng hơn, bạn đổi nó để lấy một điều tốt hơn nhiều. Bạn đổi bạc lấy vàng, đổi đá lấy quý kim” (48). Và, để duy trì “chủ nghĩa Socrát Kitô giáo” này, ông “tiến cử phái Platông một cách cao độ nhất” trong tất cả các phái cổ điển, “không những vì tư tưởng của họ mà còn vì cách họ phát biểu rất gần với cách phát biểu của các sách Tin Mừng” (49). Vì sự hòa hợp ấy với những điều tốt đẹp nhất từng được dạy và biết đến ở khắp mọi nơi là điều đã làm cho Chúa Giêsu thành Con Người Phổ Quát.

Việc rõ ràng đánh đồng *philosophia Christi* với triết lý ngoại giáo này đã khiến Martin Luther xác tín rằng Erasmus không nghiêm túc trong việc tán thành sứ điệp Kinh Thánh, nhưng trong yếu tính là một kẻ hoài nghi, “một Epicurus” và một người dạy luân lý. Vì có quá nhiều sử gia của Phong Trào Cải Cách và sử gia của tín lý Kitô giáo là sản phẩm của gia tài Lutherô, nên họ có khuynh hướng theo chân Luther trong phán đoán này. Nhưng khi làm thế, họ không những đọc sai Erasmus mà còn làm chứng gian chống lại ông. Như một nhà giải thích Erasmus từng nhận định, “phần làm lẫn, hiểu sai cho là tính phù phiếm ngoại giáo trong thời nghiêm túc, đã phản bội Erasmus” (50). Vì khi qua đời ngày 12 tháng 7 năm 1536, Erasmus, trung thành đến cùng với *philosophia Christi* và với Giáo Hội do Con Người Phổ Quát thiết lập, không phải như Giáo Hội hiện là mà như Chúa Giêsu muốn nó là, đã lãnh nhận các bí tích của Giáo Hội ấy, dầu thánh của phép xức dầu và của ăn đàng (*viaticum*) cho chuyến hành trình sau cùng và chết miệng còn đọc Kinh cầu cùng Chúa Giêsu, kinh mà ông lặp đi lặp lại “*O Jesu misericordia, Lạy Chúa Giêsu, xin thương xót; Domine libera me, Lạy Chúa xin giải thoát con*” (51).

Ghi Chú

- (1) Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, bản tiếng Anh của Samuel George Chetwynd Middlemore, 2 vols (1929; New York: Harper Torchbooks, 1958) 1:143 và ghi chú 1; in ngả trong nguyên bản.
- (2) Harold Rideout Willoughby, *Pagan Regeneration* (Chicago: University of Chicago Press, 1929) tr. 287-88.
- (3) Erasmus, Paracelsus, *In Christian Humanism and the Reformation: Selected Writings of Erasmus*, ed. John C. Olin (New York: Fordham University Press, 1975) tr. 100.
- (4) Konrad Burdach, “Sinn und Ursprung der Worte Renaissance und Reformation” *Reformation Renaissance Humanismus*, 2nd ed. (Berlin and Leipzig: Gebruder Paetel, 1926) tr. 83.
- (5) Webster’s *Third New International Dictionary of the English Language Unabridged* s.v “Renaissance” (trích dẫn Horizon Magazine).
- (6) Xem Pelikan, *Christian Tradition*, 2: 75-90
- (7). Goethe, “Observations on Leonard da Vinci’s celebrated Picture of the Last Supper” in *Goethe on Art*. Ed. John Gage (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1980) tr. 192.

- (8). Walter Pater, *The Renaissance. Studies in Art and Poetry: The 1893 text*, ed. Donald H. Hill (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1980) tr 93-95.
- (9) Leo Steinberg, *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and in Modern Oblivion* (New York: Pantheon, 1983) tr.71-72
- (10) *Treasures of the Vatican* (New Orleans: Archdiocese of New Orleans, 1984) tr. 57
- (11) Charles Trinkaus, *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 vols (Chicago: University of Chicago Press, 1973) 2:644-50.
- (12) Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance* 1:151; xem cả 1:147
- (13) Dante: *Purgatorio* 30.15
- (14) Dante, *Vita Nuova* 24, trong Mark Musa, *Dante's "Vita Nuova": A Translation and an Essay* (Bloomington: Indiana University Press, 1973) tr. 52.
- (15) Charles S. Singleton, *An Essay on the "Vita Nuova"* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1949) tr. 112.
- (16) Bergin, *Dante*, tr.85.
- (17) Dante, *Purgatorio* 32.101-02
- (18) Dante *Paradiso*, 23.34
- (19) Dante *Paradiso*, 23.71-74
- (20) Dante *Paradiso*, 23.106-08
- (21) Dante *Paradiso* 23.133-39.
- (22) Ernst Robert Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, bản tiếng Anh của Willard R. Trask (Princeton: Princeton University Press, 1973) tr.372-73
- (23) Muốn có một cuộc thảo luận cần trọng, nên xem Etienne Gilson, *Dante and Philosophy*, bản tiếng Anh của Vaid Moore (New York: Sheed and Ward, 1949) tr. 1-80.
- (24) Dante *Paradiso* 32.85-86.
- (25) Dante *Paradiso* 33.43; 33.135
- (26) Dante, *On World-Government or De Monarchia*, bản tiếng Anh của Herbert W. Schneider (New York: Liberal Arts Press, 1957) tr.64
- (27) Dante, *De Monarchia* 1.8 Schneider ed. tr. 11
- (28) Dante, *De Monarchia* 3.16 Schneider ed. tr. 78
- (29) Dante, *De Monarchia* 3.15 Schneider ed. tr. 77
- (30) Ernst H. Kantorowics, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology* (Princeton: Princeton University Press, 1957) tr. 464.
- (31) Paul Oskar Kristeller, *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and Humanistic Strains* (New York: Harper Torchbooks, 1961) tr. 79
- (32) Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance* 1.196
- (33) Petrarch to Nicholas Sygeros, 10 tháng Giêng 1354, trong *Letters from Petrarch*, ed. Morris Bishop (Bloomington: Indiana University Press, 1966) tr. 153
- (34) Deno J. Geanakoplos, *Greek Scholars in Venice. Studies in the Dissemination of Greek Learning from Byzantium to Western Europe* (Cambridge Mass., Harvard University Press, 1962)
- (35) Xem Pelikan, *Christian Tradition* 4:76-78
- (36) Peter Brown, *Augustine of Hippo* tr.271
- (37) Thánh Thomas Aquinas, *Summa Theologica* 3.44; Pelikan, *Christian Tradition* 3:212; 4:295
- (38) Charles Trinkaus, "Introduction" to Valla trong *Renaissance Philosophy of Man* ed. Ernst Cassirer et al. (Chicago: University of Chicago Press, 1948) tr.147

- (39) Hanna Holborn Gray, “Valla’s Encomium of St Thomas Aquinas and the Humanist Conception of Christian Antiquity” trong *Three Essays* (Chicago: University of Chicago Press, 1978) tr. 23-40
- (40) Về tất cả các đoạn này xin xem Pelikan, *Christian Tradition* 4:308-09.
- (41) E. Harris Harbison, *The Christian Scholar in the Age of Reformation* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1956) tr. 85.
- (42) Erasmus, *The Praise of Folly*, trong *The Essential Erasmus*, ed. John Patrick Dolan (New York: New American Library, 1964) tr. 157, 165.
- (43) Erasmus, *Enchiridion* 2.4, 2.6; Dolan ed. tr. 58, 71
- (44) Erasmus, *Enchiridion* kết luận; Dolan ed. tr. 93
- (45) Erasmus, *Enchiridion* 1.1; Dolan ed. tr. 33
- (46) Erasmus, *Enchiridion* 1.2; Dolan ed. tr. 38; Lc 10:22
- (47) Erasmus, *Enchiridion* 1.3; Dolan ed. tr. 42, 40. Xem tr. 81 bên trên
- (48) Erasmus, *Enchiridion* 2.3; Dolan ed. tr. 56-57
- (49) Erasmus, *Enchiridion* 1.2; Dolan ed. tr. 36
- (50) Marjorie O’Rourke Boyle, *Christening Pagan Mysteries: Erasmus in Pursuit of Wisdom* (Toronto: University of Toronto Press, 1981) tr.92
- (51) Roland H. Bainton, *Erasmus of Christendom* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1969) tr. 272.

Chương Mười Ba: Tầm Gương của Đấng Trường Cửu

Ai thấy Thầy là thấy Chúa Cha

Phong trào cải cách nổ ra như một lời kêu gọi thẩm quyền Giáo Hội định chế trở lại với thẩm quyền của Chúa Giêsu lịch sử. Ngày 31 tháng 10 năm 1517, Martin Luther, một tu sĩ Dòng Thánh Augustinô và tiến sĩ thần học của Đại Học Wittenberg cho dán 95 chủ đề, thách thức mọi người dự cuộc tranh luận. Chủ đề đầu tiên như sau: “Nhân danh Chúa Giêsu Kitô, Chúa chúng ta. Amen. Khi Chúa và là Thầy chúng ta, Đức Giêsu Kitô, phán ‘hãy ăn năn’ (paenitentiam agite) (Mt 4:17), Người muốn trọn cuộc sống của các tín hữu là cuộc sống ăn năn thống hối” (1). Lời kêu gọi này đối với sứ điệp của Chúa Giêsu trong các sách Tin Mừng là một áp dụng trực tiếp khoa ngữ học thánh và nền học giả Tân Ước của các nhà duy nhân bản Kitô giáo như Valla và Erasmus vào đời sống bí tích của Giáo Hội. Trước khi cuộc đời ông kết thúc, Martin Luther, trong công trình của ông như một nhà thần học và giải thích Kinh Thánh, đã rao khắp không những các sách Tin Mừng mà còn hầu hết các sách Cựu Ước và Tân Ước. Đặc biệt, các thư Thánh Phaolô trở thành tập chú của ông, nhất là trong các tranh luận về học lý công chính hóa nhờ đức tin. Như chính ông diễn tả trong *Bào Chữa Cho Đời Sống Mình* (Apologia pro vita sua) viết chỉ trước khi ông qua đời một năm, Luther trở thành Nhà Cải Cách khi ông cân nhắc ý nghĩa lời Thánh Phaolô viết trong thư Rôma 1:17: “Trong [Tin Mừng] sự chính trực của Thiên Chúa được mạc khải qua đức tin cho đức tin; như có lời chép ‘người công chính sống nhờ đức tin’” (2).

Ông hết sức bối rối trước vấn đề làm thế nào có thể là nội dung của Tin Mừng Chúa Kitô, trong tư cách “tin mừng”, mà lại nói rằng Thiên Chúa là thẩm phán công chính, thưởng người lành và phạt người dữ: Chúa Giêsu có thực sự cần phải đến để mạc khải thông điệp khủng khiếp như thế hay không? Rồi ông bỗng hiểu thấu ra rằng ‘sự công chính của Thiên Chúa’ mà Thánh Phaolô nói đến không phải là sự công chính mà nhờ đó Thiên Chúa công chính trong chính Người (sự công chính thụ động) mà là sự công chính nhờ đó, nhờ Chúa Giêsu Kitô, Thiên Chúa làm cho người tội lỗi ra công chính (sự công chính hoạt động) qua việc tha thứ tội lỗi trong việc công chính hóa. Luther nói rằng khi khám phá ra điều đó, dường như cửa thiên đàng đã mở tung cho ông.

Do đó, để hiểu Luther và phong trào Cải Cách như một chương trong lịch sử Giáo Hội và lịch sử thần học, điều chắc chắn thích đáng là tập trung vào công trình của ông như người giải thích Thánh Phaolô, mặc dù có lẽ không bỏ qua công trình của ông trong các phần khác của Kinh Thánh như nhiều cuộc thảo luận về ông đã cho thấy. Nhưng điều Luther và các nhà Cải Cách khác học được từ Thánh Phaolô trước hết là “không biết điều gì ngoài Chúa Giêsu Kitô và là Đấng chịu đóng đinh” (1Cr 2:2). Công chính hóa bởi ơn thánh nhờ đức tin là việc phục hồi mối tương quan đúng đắn với Thiên Chúa đã được Người hoàn thành qua cuộc đời, cái chết và sự phục sinh của Chúa Giêsu: đó là khẳng định trung tâm của Phong trào Cải cách. Trong một câu đặc trưng của Luther, Chúa Giêsu là “tám gương cho lòng hiền phụ [của Thiên Chúa] mà nếu tách khỏi Người, chúng ta không thấy gì ngoài vị thẩm phán cuồng nộ và khủng khiếp” (3). Đối với Calvin cũng thế, “Chúa Kitô là tám gương nhờ đó chúng ta phải, và có thể chắc chắn chiêm ngắm chính việc chúng ta được lựa chọn” (4). Heinrich Bullinger, đồng nghiệp ở Zurich của Calvin, trong một tuyên xưng chính thức của Giáo Hội

Cải Cách, đã nói rằng “Hãy để Chúa Kitô thành tấm gương trong đó chúng ta chiêm ngắm sự tiền định của chúng ta” (5).

Như thế, “tấm gương” quả là “ẩn dụ chủ chốt” trong tư tưởng Cải Cách (6). Và đo đó, cách người Cải Cách giải thích nhân vật Giêsu như Tấm Gương Của Đấng Trường Cửu có tính trung tâm đối với cả các thành tựu tôn giáo của Phong trào Cải Cách lẫn các đóng góp văn hóa của họ. Đồng thời, điều hiển nhiên là các nhà Cải Cách thấy đều tìm thấy nhiều phản chiếu khác nhau trong Tấm Gương này. Họ thấy đều nhất trí trên nguyên tắc với sự đồng thuận phổ quát cho rằng Chúa Giêsu, trong tư cách Tấm Gương của Đấng Trường Cửu, là chính sự mạc khải của Chân, Thiện, Mỹ (mặc dầu không luôn luôn cho rằng một từ vựng triết lý trừu tượng như thế là điều thích hợp bao nhiêu). Tuy nhiên, họ chỉ thực sự nhất trí với nhau về ý nghĩa của việc Người là Tấm Gương của Đấng Chân Thật: Chúa Kitô là sự mạc khải chân thật của điều Luther gọi là “Thiên Chúa dấu ẩn [*Deus absconditus*]” và nguồn của Chân Lý thần thiêng như đã được trình bày trong Sách Thánh. Không kém Luther, Calvin cũng xác tín rằng để biết Thiên Chúa một cách đích thực, điều cần là nhìn vào sự mạc khải đã xuất hiện nơi Chúa Giêsu, Tấm Gương của Đấng Chân Thật. Trích dẫn lời Tân Ước, “ánh sáng tỏ bày cho thiên hạ biết vinh quang của Thiên Chúa rạng ngời trên gương mặt Chúa Kitô”

(2Cr 4:6), ông giải thích rằng “khi [Thiên Chúa] xuất hiện trong hình ảnh này, hình ảnh của Người, như thể Người tự làm cho Người ra hữu hình; trong khi, trước đây, diện mạo Người mờ mờ ảo ảo, như bị phủ bóng” (7).

Như Karl Holl từng nói, ám chỉ không những Luther mà toàn bộ phong trào Cải Cách của thế kỷ 16, “Phong trào Cải Cách, trên thực tế, đã làm giàu mọi lãnh vực văn hóa” (8). Lãnh vực chính trong số này, một đảng, là văn chương, nghệ thuật và âm nhạc, được Chúa Giêsu như tấm gương của Đấng Mỹ linh hứng, và đảng khác, là trật tự chính trị, được Chúa Giêsu như tấm gương của Đấng Thiện soi chiếu. Tất cả các lãnh vực này cảm nghiệm được một cuộc hồi sinh và canh tân khắp Châu Âu Cải Cách và không một Giáo Hội Cải Cách nào có độc quyền đối với bất cứ lãnh vực nào. Tuy thế, một dị biệt sắc nét xuất hiện giữa hai nhà Cải Cách chính, Luther và Calvin, và giữa hai truyền thống Cải Cách chính, truyền thống Luthêrô và truyền thống Cải cách, về các định nghĩa Chúa Giêsu như Tấm gương của Đấng Mỹ và Tấm gương của Đấng Thiện; vì Calvin và những người theo ông hoài nghi đối với các khả thể thờ ngẫu tượng ở định nghĩa đầu, trong khi Luther và các người theo ông cho thấy họ cực kỳ do dự trước các hệ luận chính trị của định nghĩa sau. Sự liên quan văn hóa và xã hội của những dị biệt này về ý nghĩa chính xác của việc Chúa Giêsu như Tấm gương, một điều chắc chắn không phải không có liên quan tới các dị biệt thần học về tín lý, đã có tầm quan trọng thậm chí xa rộng rất nhiều trong lịch sử 4 thế kỷ qua.

Mặc dù đóng góp thần học chính của Luther chắc chắn là học lý của ông về công chính hóa, nhưng thành tựu văn học quan trọng nhất của ông không kém chắc chắn là bản dịch Tân Ước của ông từ tiếng Hy Lạp sang tiếng Đức, một việc được ông hoàn thành trong khoảng thời gian 11 tuần lễ từ giữa tháng 12 năm 1521 tới đầu tháng 3 năm 1522. Cuối cùng, dĩ nhiên, ông sẽ dịch trọn bộ Kinh Thánh, nhưng việc ông dịch Tân Ước đã làm nên lịch sử; với rất nhiều sửa duyệt, nó đã được xuất bản đến cả trăm lần trong lúc ông còn sống, và vô vàn ấn bản sau đó. Ngay đối với những người dừng dừng hay lên tiếng báo động đối với nền thần học của ông, cũng phải nhìn nhận rằng ông có thiên tài về ngữ học; thực vậy, một vài kẻ thù

về thần học của ông trong 2 thập niên sau đó đã phải ca ngợi thiên tài ngôn ngữ học của ông đến độ đã vay mượn của ông rất nhiều trong các bản dịch Kinh Thánh của họ sang tiếng Đức (9). Trong lúc bình luận về bản dịch Tân Ước năm 1521, Heinrich Bornkamm không nói quá khi nói đến “sự khác nhau giữa sự bay bướm như cánh đại bàng trong ngôn ngữ của Luther và kiểu chép chính tả của các người tiền nhiệm thời Trung Cổ”, và do đó, đã kết luận rằng Luther “hoàn toàn phụ thuộc ở chính ông trong trách vụ đổ Tân Ước vào khuôn đích thực của ngôn ngữ Đức”. Ông viết thêm rằng “Đấng Quan Phòng diệu kỳ đã đặt Luther, điêu khắc gia vĩ đại nhất của ngôn ngữ Đức” vào thật đúng lúc và đúng nơi để thực hiện các đóng góp có tính lịch sử vào việc tạo ra tiếng Đức cận đại (10). Tiếng Latinh chỉ thực sự đạt được tư thế ngôn ngữ thế giới khi Bản Kinh Thánh Phổ Thông của Thánh Giêrôm mở ra một chương mới cho lịch sử ngôn ngữ (11). Cũng như thế, các bản dịch Kinh Thánh khác nhau của Cải Cách sang ngôn ngữ bình dân, với bản dịch của Luther đi tiên phong, đã trở nên các khúc quanh cho ngôn ngữ của họ, một diễn trình từ đó vẫn tiếp diễn với nhiều ngôn ngữ khác nữa.

Trong bản dịch các sách Tin Mừng của Luther, cũng như trong các bài giảng của ông về các sách Tin Mừng còn được lưu truyền (gồm cả hàng ngàn hay nhiều hơn thế), cả giáo huấn và cuộc đời Chúa Giêsu đều được trình bày với những chi tiết sống động (12). Bằng cách bác bỏ các phương pháp truyền thống trong việc giải thích có tính ẩn dụ đối với cả Cựu Ước và đặc biệt đối với Tân Ước, vì chúng biến Kinh Thánh thành “cái mũi bằng sáp” mà ai cũng có thể bóp méo bất cứ theo hướng nào, ông chăm chú dựng lại lịch sử Chúa Giêsu của các sách Tin Mừng và làm Người sống với các người nghe Người (13). Lời bình luận của Heinrich Heine cho rằng Luther “người có thể la mắng giống như bà hàng cá, cũng có thể dịu dàng như một mệnh phụ mẫn cảm” (14) không chỗ nào thích đáng hơn là trong bản dịch và các dẫn giải các sách Tin Mừng của Luther và trong các trình thuật ông dựa vào để giảng thuyết. Thay vì chuyển vị ngôn ngữ của các sách Tin Mừng thành chìa khóa để hiểu các thư Thánh Phaolô, một điều người ta cho rằng ông có thể làm và một số học giả cho rằng ông đã làm, ông ráng hết sức trong việc để mỗi tin mừng gia, hay đúng hơn để Chúa Giêsu theo mỗi tin mừng gia, nói bằng cung giọng riêng biệt. Vì mặc dù ông nhấn mạnh rằng “phải từ bỏ ý niệm cho rằng có 4 sách Tin Mừng và chỉ có 4 tin mừng gia” vì thực sự chỉ có một Tin Mừng duy nhất (15), ông vẫn không ngừng rút ra các so sánh và tương phản giữa các cách một số sách Tin Mừng xử lý các chủ đề đặc thù (16).

Hậu quả là một việc mô tả Chúa Giêsu bằng một văn phong tươi mát đến độ Người trở thành một người đồng thời với thế kỷ 16. Với các khán giả thương hại Chúa Giêsu Hải Đồng và sự nghèo khổ của Người “ước chi tôi ở đó! Tôi sẽ mau mắn xiết bao để giúp đỡ Chúa Hải Đồng!”, Luther sẽ bảo: “Sao bạn không làm ngay lúc này đi? Bạn có Chúa Kitô ngay trong khu phố của bạn mà” (17). Lời khuyên quen thuộc trong Bài Giảng Trên Núi hãy xem huệ ngoài đồng và chim chóc trên trời (Mt 6:26-27), trong tay Luther, trở thành một diễn từ về việc Chúa Giêsu “Làm chim trời trở thành các hiệu trưởng và giáo viên của chúng ta. Quả là một niềm hồ thẹn lớn lao và lâu dài đối với chúng ta khi, trong Tin Mừng, một con sẻ bắt lượm lại trở thành một nhà thần học và một vị giảng thuyết cho những người khôn ngoan nhất...., như thể Người muốn nói với chúng ta: ‘Này, hỡi người là con người đáng thương hại người có nhà có cửa, có tiền bạc và tài sản... Ấy thế nhưng không thể tìm được bình an’ (18).

Các dịch thủ của Chúa Giêsu nghe ra rất giống như các dịch thủ của Martin Luther, và độc giả đôi khi cần phải được nhắc nhở rằng ngôn ngữ nguyên thủy của các sách Tin Mừng

không phải là tiếng Đức mà là tiếng Hy Lạp. Cả trong khoa giải thích của Calvin nữa, giống như khoa giải thích của Luther, các cảnh trong trình thuật Tin Mừng nhận được tính trực tiếp và sức mạnh thách thức khi trở thành hữu hình như trong lối trình bày sống động về cuộc gặp gỡ giữa Chúa Giêsu và người đàn bà bên giếng chẳng hạn (19).

Sức mạnh văn chương mà với nó, Luther đã có thể biến Chúa Giêsu thành người cùng thời, nói lên ý niệm của ông về Chúa Giêsu như Tấm gương của Đấng Mỹ. Trong hội họa, Luther cố gắng truyền dẫn vào nghệ thuật tôn giáo của cuối thời Trung Cổ cách ông hiểu ý nghĩa thực sự của sứ điệp chân chính trong các sách Tin Mừng: đó đặc biệt là nhân tính của Chúa Giêsu, Đấng vốn là Tấm Gương của Đấng Trường Cửu. Cho nên, khi ông phê phán các họa sĩ Trung cổ vẽ Trinh Nữ Maria, không phải vì đã làm sai lạc nghĩa đen của các sách Tin Mừng khi vẽ ngài mặc y phục hiện đại và trong khung cảnh đương thời, mà vì vẽ ngài một cách “không còn gì (thấp hèn) trong ngài để khinh khi, mà chỉ có điều vĩ đại và cao cả”; điều đáng lý ra họ nên làm, như chính ngài đã tự nói trong kinh Ngợi Khen, là chỉ cho thấy “sự giàu sang vô lượng của Thiên Chúa đã kết hợp ra sao với phận nghèo nàn hoàn toàn của ngài” (20). Albrecht Dürer chia sẻ các ý niệm của Luther và phản ảnh chúng trong nghệ thuật của ông; tiểu sử của ông nói đến “một cuộc hoán cải, cả trong đề tài lẫn văn phong” diễn ra trong đức tin và cuộc sống của Dürer qua việc ông chấp nhận giáo huấn của Luther mà hậu quả của nó là “một con người trước đây từng làm nhiều hơn bất cứ ai trong việc khiến thế giới Phương Bắc làm quen với tinh thần của Cổ thời ngoại giáo đích thực nay thực tế đã từ bỏ đề mục thể tục chỉ trừ các soi sáng của khoa học, hồ sơ ghi chép và lối vẽ chân dung của du khách” (21).

Để phù hợp với việc Luther sẵn lòng dùng ngành họa làm phương tiện đạt được tính đương thời với Chúa Kitô của các sách Tin Mừng như Tấm Gương của Đấng Trường Cửu, Lucas Cranach Con (the Younger) nhiều lần đã mô tả các biến cố trong các sách Tin Mừng như thể Martin Luther đích thân hiện diện lúc chúng xảy ra. Bức vẽ thành công nhất của Cranach thuộc loại này có lẽ là bức Bữa Tiệc Ly, được thực hiện tại nhà thờ Thánh Maria ở Dessau-Mildensee và được cung hiến năm 1565. Như muôn vàn bức tranh trước đó, Chúa Giêsu được mô tả đang thiết lập Bữa Tiệc Ly, và 12 môn đệ ngồi quanh bàn vận y phục như của người thị thành Đức thế kỷ 16, kể cả Giuđa với 30 đồng tiền bạc. Nhưng đột nhiên, giữa nhóm người ngồi bàn là các khuôn mặt không thể lẫn lẩn được của Martin Luther, của đồng nghiệp ông ở Wittenberg, Philip Melancthon, và của hoàng tử Anhalt. Như thế, một cách hoàn toàn không bối rối, các biến cố của thế kỷ thứ nhất đã được chuyển vị tới thế kỷ 16.

Có lẽ không ở đâu tính đương thời trong việc Luther biên cải Tin Mừng cảm kích và có tính thuyết phục bằng trong khung cảnh Tin Mừng thuật lại sự thống khổ và cái chết của Chúa Giêsu trong Cuộc Khổ Nạn Theo Thánh Mátthêu và Cuộc Khổ Nạn Theo Thánh Gioan của Johann Sebastian Bach. Như một trong các sử gia sâu sắc nhất về tinh thần hiện đại đã nhận xét, ý nghĩa đích thực của Luther và Phong Trào Cải Cách “không thể nào được đánh giá đầy đủ nếu chỉ dựa vào các công trình thần học tín lý (dogmatics). Các tài liệu của nó là các trước tác của Luther, sách thánh ca của Giáo Hội, âm nhạc thánh của Bach và Handel, và cơ cấu sinh hoạt cộng đồng trong Giáo Hội” (22). Một trong các mục của cương lĩnh Cải Cách trong việc canh tân đời sống Giáo Hội là, cùng với việc phiên dịch Sách Thánh sang tiếng bình dân và việc đem lại sinh lực cho việc giảng giải dựa trên các bản dịch này, là việc soạn các bài thánh ca bình dân cho cộng đoàn hát. Một số nhóm Cải Cách phản đối việc tạo ra các bài

thánh ca mới; họ thích dựa vào các dẫn giải của “Sách Các Bài Ca Thiên Chúa” hơn, tức sách thánh vịnh, và đã tạo ra các tuyệt tác như Sách Thánh Vịnh Geneva và Sách Thánh Vịnh Bay (Bay Psalm Book). Nhưng Luther “không ủng hộ ý kiến cho rằng tin mừng nên tiêu hủy và làm tàn rụi mọi thứ nghệ thuật, như một số nguy tôn giáo chủ trương”. Ông nói thêm, ông “thích thấy mọi thứ nghệ thuật, nhất là âm nhạc, được sử dụng để phụng sự Đấng đã ban chúng và tạo ra chúng” (23). Tiếp nhận và phát triển phong thái thánh ca và sách thánh ca từng xuất hiện cuối thời Trung Cổ, ông đã đem lại cho nó sinh khí mới và các sách thánh ca Luthêrô, lúc đạt tới cao điểm của nó trong công trình của các thi sĩ và soạn giả như Paul Gerhardt, trở thành một trong những kỳ công văn hóa chính của phong trào Cải Cách.

Chính thiên tài của Bach đã kết hợp, trước nhất trong các khúc nhạc phổ theo vần thơ (cantata) sau đó trên qui mô lớn hơn trong các bản Khổ Nạn (Passions), hai yếu tố Cải Cách sau đây: bản văn Tin Mừng trong bản dịch của Luther và sách thánh ca của phái Luthêrô. Kết quả là các thính giả cảm nghiệm được ý nghĩa đời sống và cái chết của Chúa Giêsu như Tấm Gương của Đấng Trường Cửu một cách tươi mát và mạnh mẽ khôn sánh. Theo lời của Nathan Söderblom, “Âm nhạc của các bản Khổ Nạn, được tạo ra trong lòng Giáo Hội, và cảm nghiệm được một chiều sâu mới, một phong phú mới, và một cường độ mới ở thế kỷ 16, tạo nên theo cách riêng của nó một phụ khoản quan trọng nhất chưa từng có thêm vào các nguồn mạch khai trong Cựu và Tân Ước. Nếu bạn hỏi về Tin Mừng thứ năm, tôi không do dự đề cử việc giải thích lịch sử cứu rỗi khi nó đạt tới tột đỉnh nơi Johann Sebastian Bach. Bản Cuộc Khổ Nạn Theo Thánh Máthêu và bản Thánh Lễ Trong Cung Thứ B cho chúng ta một tầm nhìn thấu suốt vào mâu nhiệm khổ nạn và cứu rỗi” (24).

Bach quả là tin mừng gia thứ năm.

Tuy nhiên, sẽ là một vi phạm tới tính trung thực lịch sử và tính liêm chính đại kết khi ta tập trung vào Chúa Giêsu như là Tấm Gương của Đấng Trường Cửu trong các nền văn hóa Cải Cách mà bỏ qua sự hiện diện có tính biến đổi của nhân cách Người trong cuộc phục sinh tôn giáo và văn hóa được cổ vũ trong thế kỷ 16 bởi cuộc Cải Cách Công Giáo. Sự hiện diện của Chúa Kitô là thể tài trung tâm của một trong các tuyệt tác của phong trào Cải Cách Công Giáo ở Tây Ban Nha, cuốn *Các Tên Chúa Kitô* của Luis de León. Hiển nhiên như tựa đề của nó, cuốn sách tự trình bày như là một tiếp nối và mở rộng cuốn *Về Các Tên Thần Thiêng* của Nguy-Dionysius Thành Areopagô, một cuốn sách vốn đóng một vai trò gây ảnh hưởng rất lớn trong lịch sử huyền nhiệm học Kitô thời Trung Cổ. Luis de León dường như đã kết luận rằng nay là lúc phải nói minh nhiên về Chúa “Kitô” trong nền huyền nhiệm Kitô, và cho biết rõ ý nghĩa các tên của Người. Ông nói trong cuốn 1 rằng “Các tên mà Kinh Thánh dành cho Chúa Kitô thì rất nhiều, giống như các nhân đức và thuộc tính của Người” (25). Suốt phần còn lại của khảo luận, tác giả trình bày kiến thức tiếng Do Thái của ông để phân tích một vài tên khác nhau được nhắc đến trong một số bản văn của Kinh Thánh Do Thái, về căn bản, có 10 tất cả, có thể áp dụng cách thích đáng vào Chúa Giêsu. Ông viết “Tinh thần Chúa Giêsu thâm thấu và thay đổi” linh hồn con người và nhân cách con người; vì “trong Chúa Giêsu Kitô, như trong một chiếc giếng sâu, như trong một đại dương bao la, chúng ta tìm được kho tàng của Hiện Hữu” (26). Kho tàng đó mang lại “vẻ đẹp” và “nhân đức” qua “luật mới Chúa Giêsu ban cho chúng ta” (27). Mục đích và thành toàn của đời sống con người là tìm thấy kho tàng này và sống vâng theo “các luật mới”.

Nền huyền nhiệm Kitô được León lên tiếng đạt được nhiều cao điểm lớn hơn nữa cả về linh đạo lẫn sức mạnh văn học trong các bài thơ của Thánh Gioan Thập Giá, người mà nhiều sử gia và nhà phê bình văn học coi như thi sĩ tinh tế nhất của ngôn ngữ Tây Ban Nha. Giống Dante, ngài vừa là một thi sĩ vừa là một triết gia, một người thông thạo tư duy của Thánh Tôma Aquinô, cố gắng giải quyết các căng thẳng giữa trí hiểu và ý chí, giữa kiến thức Thiên Chúa và tình yêu Thiên Chúa. Giải đáp xuất hiện với ngài trong con người Chúa Giêsu như Tấm Gương của Đấng Trường Cửu, Đấng vừa là cơ sở cho kiến thức về Thiên Chúa vừa là sự mạc khải về Người. Trong *Các Ca Khúc của Linh Hồn* (Canciones de el alma), ngài thăm dò “con đường phủ định thiêng liêng” (28), là con đường, như ta đã thấy, từng là nền tảng triết học cho phái tân Platông Kitô Giáo nói tiếng Hy Lạp của thế kỷ thứ tư khi họ thăm dò ý nghĩa của Chúa Kitô Vũ Trụ. Nhưng kiến thức về Chúa Kitô, dù sâu sắc nhờ đường phủ định, vẫn tự nó không đủ: tình yêu Chúa Kitô phải tiếp theo. Do đó, trong bài trữ tình “Về Chúa Kitô và Linh Hồn”, ngài dùng tình trạng khó xử của một người tình trẻ tuổi “mang tình yêu trong trái tim như một vết thương tàn hại” như một ẩn dụ cho mối tình huyền nhiệm giữa linh hồn và Chúa Kitô (29). Hai thể tài nhận thức và yêu thương giao thoa trong bài thơ độc giọng (ballad) “Về Nhập Thể” (30) trong đó, Thánh Gioan Thập Giá nhắc lại cuộc đàm thoại giữa Chúa Giêsu và Cha trên trời của Người về cô dâu huyền nhiệm trần thế mà Chúa Cha đã chọn cho Người. “Tình yêu hoàn hảo” sẽ thành toàn trong cuộc kết hợp giữa Chúa Giêsu và nàng dâu này. Nhưng cùng một lúc, Chúa Giêsu thừa với Thiên Chúa Cha:

Quyền năng Cha, đáng tuyên dương xiết bao
 Lý lẽ Cha dịu dàng, trí khôn Cha sâu sắc xiết bao?
 Con sẽ chuyển lời cho thế gian,
 Tin tức thuộc loại mới hẳn:
 Tin tức đẹp đẽ và bình an
 Quyền tối cao vô hạn.

Như thế, trí khôn và lý lẽ của Thiên Chúa, *Logos* thần thiêng, và tình yêu cùng ý chí Thiên Chúa, Chàng rể thần thiêng, cùng hiện diện với nhau trong Chúa Giêsu, Tấm gương của Đấng Trường Cửu.

Với các ý niệm nền tảng trong hình ảnh này của Chúa Giêsu như Tấm gương của Đấng Mỹ... Luther đáng lẽ ít gặp khó khăn, vì chính ông đã sử dụng các ẩn dụ tương tự. Nhưng khi đến lúc phải định nghĩa Chúa Giêsu như Tấm gương của Đấng Thiện đối với trật tự chính trị, Luther lại chống lại việc tìm cách làm cho con người và sứ điệp của Chúa Giêsu có tính đương thời hay có liên quan cách trực tiếp nào đó. Một số nhà cải cách triệt để thuộc thế kỷ 16, trong việc tái xác định các đòi hỏi của việc làm môn đệ, đã kêu gọi phải có sự biến đổi toàn bộ hệ thống xã hội, kinh tế, và chính trị. Họ tin rằng không gì kém điều đó là cần thiết để đem xã hội tới chỗ đồng hình đồng dạng với thánh ý Thiên Chúa đã được loan báo trong lề luật của Kinh Thánh, vốn đã được tóm lược trong Bài Giảng Trên Núi. Trong các bài giảng của ông trong các năm 1530-32 trình bày toàn bộ Bài Giảng Trên Núi này, Luther tấn công những người “không phân biệt được cách chính xác giữa phạm tục và thiêng liêng, giữa vương quốc của Chúa Kitô và vương quốc của thế gian”. Họ đã không nhận ra rằng trong Bài Giảng Trên Núi, Chúa Giêsu “không can thiệp vào trách nhiệm và thẩm quyền của chính phủ, nhưng Người dạy các Kitô hữu cá nhân phải đích thân sống ra sao, ngoài chức vụ và thẩm quyền chính thức của họ ra”. Vì “không có việc tránh né nó, Kitô hữu phải là một người thể

tục loại nào đó” (31). Trong tư cách như thế, Kitô hữu không nên mưu toan dùng giáo huấn của Chúa Giêsu hay lề luật của Kinh Thánh mà cai trị quốc gia. Điều này thực hiện tốt nhất dựa trên không phải mạc khải mà là lý trí, bởi việc làm luật “theo gương người Saxon [Sachsenspiegel]”, chứ không phải các lệnh truyền của Chúa Giêsu, Tấm gương của Đấng Trường Cửu. Chúa Giêsu cấm các lời tuyên thệ, chính phủ thì đòi hỏi chúng; và cả hai đều đúng, mỗi người ở trong lãnh vực của mình. Người ta không cần phải là Kitô hữu mới cai trị một cách hợp công lý và người giải thích sứ điệp của Tin Mừng, trong chính tư cách ấy, không hề có bất cứ thông sáng đặc biệt nào hiểu thấu các điểm chuyên biệt của điều gọi là cai trị hợp công lý. Do đó, dù về phương diện chính trị ông có nhiều liên hệ, và phong trào Cải Cách chắc chắn cũng thế, khi qua đời năm 1546, ông đang dấn thân vào việc làm môi giới giải quyết cuộc tranh chấp giữa các ông hoàng, Luther, trong tư cách người trình bày các sách Tin Mừng, không khai triển một “nền chính trị học Kitô giáo” vì đó không phải là lý do Chúa Giêsu xuống thế gian.

Đề có được một khảo luận về nền chính trị học Kitô giáo thời Cải Cách, và là nền chính trị học, đặc biệt đối với thế giới nói tiếng Anh, có thể tái định nghĩa bản chất của chính phủ từ trong nền tảng, ta không nên hướng về Wittenberg mà nên hướng về Geneva. Vì, ngoại trừ những vấn đề tín lý như tiền định kép và bản chất sự hiện diện của mình và máu Chúa Kitô trong Bữa Ăn Tối của Chúa, sự dị biệt chính giữa cuộc cải cách của Luther và cuộc cải cách của Calvin nên được tìm thấy ở đây trong việc xác định ý nghĩa chính trị và xã hội trong hình ảnh Chúa Giêsu như Tấm Gương của Đấng Thiên. Calvin không bằng lòng như Luther trong việc tin tưởng các nhà cai trị thế tục tự tìm được hướng dẫn của chính họ về lý lẽ và truyền thống luật lệ, dù những điều này rất quan trọng như là các thành tố cai trị tốt đẹp. Trong chương kết thúc khảo luận *Institutes* của mình, ông nhìn nhận rằng “Nước thiên liêng của Chúa Kitô và quyền tài phán dân sự là hai điều hoàn toàn khác biệt” (32). Nhưng trong đoạn kế tiếp, ông lại quả quyết rằng:

“Bao lâu ta còn sống giữa con người, chính phủ dân sự vẫn còn mục đích được chỉ định của nó là trân quý và bảo vệ việc thờ phượng Thiên Chúa, bảo vệ tín lý lành mạnh về lòng đạo đức và lập trường của Giáo Hội, thích ứng đời sống ta vào xã hội con người, đào tạo tác phong xã hội của ta hợp với sự chính trực dân sự, hoà giải chúng ta với nhau và cổ vũ hoà bình và thanh bình chung” (33).

Do đó, các thẩm phán phải “bắt thẩm quyền đã ủy thác cho họ tùng phục Chúa Kitô để một mình Người [Chúa Giêsu Kitô] cao hơn hết” (34). Phù hợp với điều này, Ông thúc giục “Chủ tịch và thẩm phán của các cuộc bầu cử của chúng ta” phải là Thiên Chúa. Thiên Chúa đã đặt để trong lề luật của Người cách nhà nước và xã hội phải hoạt động ra sao, và các thẩm phán phải cai trị thế nào để đạt được các mục đích này. Do đó, chính do lời ông nhấn mạnh, mà thẩm phán đoàn cai trị Geneva, tức Công đồng gồm Hai Trăm Người, đã thề hứa ngày 2 tháng 2 năm 1554 “sẽ sống theo phong trào Cải Cách, quên hết mọi hận thù và nuôi dưỡng sự hoà hợp”. Hơn nữa, “sống theo Phong trào cải cách” hàm nghĩa họ tìm cách đem luật Geneva hoà hợp với lời và ý muốn của Thiên Chúa, như đã được phản chiếu trong luật của Sách Thánh và trên hết, trong con người và sứ điệp của Chúa Giêsu, để, như Calvin viết trong *Institutes*, “một mình Chúa Giêsu cao hơn hết”.

Nhưng nếu chính phủ phải có được lòng trung thành như thế với Chúa Kitô như Tấm gương

của Đấng Thiên, thì điều cốt yếu là lời Thiên Chúa phải được rao giảng và dạy dỗ trong mọi chân lý và sự tinh tuyền của nó và được áp dụng cách cụ thể vào trọn đời sống của cá nhân và xã hội. Trên nguyên tắc, ý niệm Cải Cách về chức linh mục phổ quát của mọi tín hữu chắc chắn có nghĩa là không những hàng giáo sĩ mà cả hàng giáo dân, không những các nhà thần học mà cả các thẩm phán, cũng đều có khả năng đọc, hiểu và áp dụng giáo huấn của Kinh Thánh. Tuy nhiên, một trong các đóng góp vào phong trào Cải Cách của khoa ngữ học thánh nơi các nhà nhân bản Kinh Thánh là việc họ nhấn mạnh rằng, thực hành thường mâu thuẫn với ý niệm linh mục phổ quát: vì Kinh thánh phải được hiểu dựa vào bản văn nguyên thủy chân chính, viết bằng tiếng Do Thái và tiếng Hy Lạp, bản văn mà phần lớn chỉ có hàng giáo sĩ và các nhà thần học mới thấu hiểu cách đúng đắn mà thôi. Như thế, thế giá bác học của hàng giáo sĩ Cải Cách đã thay thế thế giá giáo sĩ của hàng giáo sĩ trung cổ. Do đó, về phương diện chức năng, việc mưu cầu một hình thức chính phủ có khả năng thể hiện được ý muốn mà Thiên Chúa đã mạc khải cho xã hội qua Chúa Giêsu Kitô như Tấm Gương dẫn tới một hệ thống đôi khi được gọi là “thần trị”. John T. McNeill tìm cách minh giải thần trị phải hiểu theo nghĩa nào và không theo nghĩa nào:

“Hạn từ ‘thần trị’ đôi khi được áp dụng ở Geneva vào thời Calvin, nhưng nay, đối với nhiều người, hạn từ này khá mơ hồ. Nhiều người (trong đó, ta có thể thêm, nhiều giáo sĩ) lẫn lộn ‘thần trị’ (theocracy), luật lệ của Thiên Chúa, với ‘giáo sĩ trị’ (hierocracy, luật lệ giáo sĩ)... Calvin ước mong các thẩm phán, như các tác nhân của Thiên Chúa, có lãnh vực hoạt động riêng của họ. Nhưng ý thức ơn gọi của ông mạnh mẽ và năng lực tâm trí của ông vượt xa năng lực tâm trí của các cộng tác viên chính trị đến độ cuối cùng ông đã leo lên tới độ bậc thầy” (35).

Hơn nữa, nhờ cách hiểu của Calvin về chính quyền dân sự và nhiệm vụ của nó trong việc lên khuôn xã hội dựa theo luật của Chúa Kitô, mà khi các người theo ông cuối cùng lập được một xã hội có thể thể hiện nhiệm vụ đó, thì giả định của xã hội ấy là: luật của Chúa Kitô quả có một sứ điệp, và thường là một sứ điệp rất chuyên biệt và cụ thể, cho cả người cai trị lẫn người được cai trị. Các bài giảng về bầu cử của các nhà thần học Puritan ở New England thời thuộc địa đều dựa trên giả định này (36). John Cotton tuyên bố “điều tốt hơn là khối thịnh vượng chung nên được lên khuôn theo mẫu thiết lập ra nhà Thiên Chúa, tức Giáo Hội của Người, hơn là bất Giáo Hội thích ứng với nhà nước dân sự” (37). Và, như một học giả đã nhận định về câu phát biểu của Cotton, “mọi người Puritan đều nhất trí” (38). Một trong số ít người không nhất trí với giả định này là Roger Williams. Ông này bác bỏ tính liên tục giữa “chính phủ” Kinh Thánh, bất kể là vương quốc Israel hay vương quốc Thiên Chúa do Chúa Giêsu công bố, và “luật các thánh” do phái Puritan chủ trương (39). Xét theo nhiều cách, như chương sau này về Chúa Giêsu, Đấng Giải Phóng sẽ gợi ý, chính Abraham Lincoln, trong cuộc tranh chấp về nạn nô lệ, đã tìm thấy sự sai lầm trong giả định truyền thống (40). Và, cũng theo Lincoln, thẩm quyền dứt khoát cho việc này là con người của Chúa Giêsu như Tấm Gương của Đấng Trường Cửu, Đấng đã cung cấp cả việc biện minh cho “thần trị” lẫn việc bác bỏ nó cách ý nghĩa nhất trong hai truyền thống có nguồn gốc từ Phong Trào Cải Cách.

Ghi chú

(1)Martin, *Ninety-five Theses* 1, trong *Luther's Works: American Edition*, ed. Jaroslav

- Pelikan and Helmut Lehman, 55 Vols, (Saint Louis and Philadelphia: Concordia Publishing House and Fortress Press, 1955-), 31:25.
- (2) Luther, *Preface to Latin Writings*, trong *Luther's Works* 34:336-37.
- (3) Luther, *Large Catechism*, 2.3.65
- (4) John Calvin, *Institutes of Christian Religion* 3.24.5 ed. John Thomas McNeill, 2 vols. (Philadelphia: Westminster Press, 1960) 2.970
- (5) *Second Helvetic Confession* 10. Về các thí dụ khác, xem Pelikan, *Christian Tradition*, 4.167, 230-32, 240-41.
- (6) Brian A. Gerrish, *The Old Protestantism and the New. Essays on the Reformation Heritage* (Chicago: University of Chicago Press, 1982) tr. 150-59.
- (7) Calvin, *Institutes of Christian Religion* 3.24.5 ed. John Thomas McNeill ed. 1:424.
- (8) Karl Holl, *The Cultural Significance of the Reformation*, bản tiếng Anh của Karl and Barbara Hertz and John H. Lichtblau (New York: Meridian Books, 1959) tr. 151
- (9) Michael Reu, *Luther's German Bible* (Columbus, Ohio: Lutheran Book Concern, 1934) tr. 180-81.
- (10) Heirich Bornkamm, *Luther's World of Thought*, bản tiếng Anh của Martin H. Bertram (Saint Louis: Concordia Publishing House, 1958) tr.273-83.
- (11) Auerbach, *Literary Language and Its Public*, tr.45-50.
- (12) Một số lượng đáng kể các bài giảng này về các Tin Mừng Máthêu và Gioan có thể tìm thấy trong các cuốn 21-24 của *Luther's Works*.
- (13) Jaroslav Pelikan, *Luther The Expositor. Introduction to The Reformer's Exegetical Writings* (Saint Louis: Concordia Publishing House, 1959) nhất là các tr. 89-108.
- (14) Heinrich Heine, *Religion and Philosophy in Germany*, bản tiếng Anh của John Snodgrass (Boston: Beacon Press, 1959) tr. 46.
- (15) Luther, *Preface to the New Testament*, trong *Luther's Works* 35:357.
- (16) Xem một trong các thí dụ, *Sermons on the Gospel of John*, trong *Luther's Works*, 22:37-38.
- (17) *The Martin Luther Christmas Book*, ed. Roland H. Bainton (Philadelphia: Westminster Press, 1948) tr. 38.
- (18) Luther, *The Sermon on the Mount*, trong *Luther's Works*, 21:197-98.
- (19) Calvin, *The Gospel According to St John* 1-10, bản tiếng Anh của Thomas Henry Louis Parker (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1959) tr.89-103.
- (20) Luther, *Magnificat*, trong *Luther's Works* 21:323.
- (21) Panofsky, *Life and Art of Albrecht Durer*, tr. 199.
- (22) Wilhelm Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, xuất bản lần 7 (Stuttgart: B.G. Teubner, 1964) tr. 515.
- (23) Luther, *Preface to Wittenberg Hymnal of 1524*, trong *Luther's Works*, 53:316
- (24) Nathan Soderblom, *Kristi Pinas Historia* (Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokforlag, 1928) tr. 430-31, bản dịch cung cấp bởi Conrad Bergendoff.
- (25) Luis de León, *The Names of Christ*, bk.1, ed. Manuel Durán and William Kluback, Classics of Western Spirituality (New York: Paulist Press, 1984) tr. 42.
- (26) Luis de León, *The Names of Christ*, bk.3, ed. Manuel Durán and William Kluback, Classics of Western Spirituality (New York: Paulist Press, 1984) tr. 303, 366
- (27) Luis de León, *The Names of Christ*, bk.2, ed. Manuel Durán and William Kluback, Classics of Western Spirituality (New York: Paulist Press, 1984) tr. 202.
- (28) *The Poems of St John of the Cross*, ed. John Frederick Nims, 3rd ed. (Chicago: University

- Of Chicago Press, 1979) tr. 18-19
- (29) *The Poems of St John of the Cross*, ed. John Federick Nims, 3rd ed. (Chicago: University Of Chicago Press, 1979) tr. 40-44.
- (30) *The Poems of St John of the Cross*, ed. John Federick Nims, 3rd ed. (Chicago: University Of Chicago Press, 1979) tr. 68-71
- (31) Luther, *Sermon on the Mount*, trong *Luther's Works* 21:105-09
- (32) Calvin, *Institutes of the Christian Religion* 4.20.1, McNeill ed., 2:1486
- (33) Calvin, *Institutes of the Christian Religion* 4.20.2, McNeill ed., 2:1487
- (34) Calvin, *Institutes of the Christian Religion* 4.20.5, McNeill ed., 2:1490.
- (35) John Thomas McNeill, *The History and Character of Calvinism* (New York: Oxford Universtiy Press, 1954) tr. 185.
- (36) Xem Perry Miller, *Orthodoxy in Massachusetts 1630-1650* (Boston: Beacon Press, 1959) tr. 245-53
- (37) H. Richard Niebuhr, *The Kingdom of God in America* (New York: Harper and Brothers, 1937) tr. 80.
- (38) Winthrop S. Hudson, *The Great Tradition of the American Churches* (1953; New York: Harper Torhcbooks, 1963) tr.49.
- (39) Xem Kerry Miller, *Roger Williams: His Contribution to American Tradition* (New York: Atheneum, 1953) tr.38.
- (40) Sidney E. Mead, *The Lively Experiment: The Shaping of Christianity in America* (New York: Harper and Row, 1963) tr. 72-89.

Chương Mười Bốn: Hoàng tử hòa bình

Một Con Trẻ được sinh ra cho chúng ta, một Bé Trai được ban cho chúng ta... và tên của Người sẽ được gọi là ... Hoàng Tử Hòa Bình

Một trong các tên của Chúa Kitô được Luis de León, theo tinh thần Cải Cách Công Giáo, dùng đặt cho khảo luận của ông chính là “Hoàng Tử Hoà Bình” (1). Tên này vốn trích từ lời tiên tri Isaia (Is 9:6): “Một Con Trẻ được sinh ra cho chúng ta, một Bé Trai được ban cho chúng ta... và tên của Người sẽ được gọi là ... Hoàng Tử Hòa Bình”. Tên này càng thích hợp trong thời Cải Cách cũng là thời của Chiến Tranh Tôn Giáo, để nhấn mạnh một lần nữa rằng Chúa Giêsu, trong tư cách Hoàng Tử Hòa Bình, luôn kêu gọi những người theo Người thuộc mọi thời đại hãy tìm kiếm con đường hòa bình chứ không phải con đường chiến tranh. Một trong các nhà lãnh đạo sau cùng của Phong Trào Cải Cách, John Amos Comenius (Jan Amos Komensky), người, cùng với giáo hội và dân tộc Moravian của ông, từng chịu nhiều hậu quả khốc liệt của Chiến Tranh Tôn Giáo, đã nhấn mạnh rằng Chúa Giêsu Kitô là “Đấng giải phóng duy nhất có thực chất, giải thoát ta khỏi mọi ách nô lệ về linh hồn và thể xác (Ga 8:32-36). Vì các vị vua chúa trần gian không hề biết gì tới con đường hoà bình, nên thay vì vương trượng họ đã thu tích grom, giáo, bánh xe, dây thừng, cung nỏ, tên lửa, và tù trưởng để làm mình được sợ chứ không được yêu. Đó có phải là điều được vị Thầy tốt nhất trong các vị thầy dạy dỗ không? Điều đó có phát xuất từ giáo huấn của Đấng đã không truyền cho những kẻ theo mình điều gì khác ngoài tình yêu, tình âu yếm và giúp đỡ lẫn nhau?” (2).

Câu hỏi này được nêu ra một cách hết sức thích hợp đối với mọi hậu duệ của Phong Trào Cải Cách, bất luận hệ phái, vào năm 1667, đúng 100 năm sau ngày Luther đưa ra 95 luận điểm của ông. Vì đúng lúc ấy, Phong Trào Cải Cách đã một lần nữa đặt ra rất nhiều câu hỏi tương đã được giải đáp vĩnh viễn từ lâu, trong đó có vấn đề chiến tranh.

Cũng như đối với nhiều câu hỏi khác, phong trào này giải đáp câu hỏi liên quan tới con người và giáo huấn Chúa Giêsu dạy gì về chiến tranh bằng cách đưa ra hàng loạt các học thuyết. Một số học thuyết ấy phản ánh các quan điểm lịch sử về chiến tranh. Một số khác trình bày các quan điểm đối mới hay các quan điểm thay thế hẳn. Hình loại học cổ điển ba chiều có tính lý thuyết về “Chúa Giêsu và chiến tranh” trong loạt học thuyết ấy có thể gom thành: lý thuyết “chiến tranh chính nghĩa”, lý thuyết “thập tự chinh” và ý thức hệ chủ hòa. Đối với mỗi loại lý thuyết này, họ đều đưa ra những lời của Chúa Giêsu để biện minh.

Trong thế kỷ 16, có lẽ tác phẩm được lưu hành rộng rãi nhất bên vực cho lý thuyết chiến tranh chính nghĩa như là điều “vị Thầy tuyệt hảo nhất” đã giảng dạy chính là khảo luận của Luther. Khảo luận này dùng để trả lời cho vấn nạn được chính Luther nêu ra: “Liệu đức tin Kitô Giáo, một đức tin nhờ đó ta được kể là công chính trước mặt Thiên Chúa, có đi đôi với việc đi lính, tham chiến, đâm chém và giết chóc, cướp phá và thiêu đốt, như luật quân đội đòi ta phải làm đối với các kẻ thù của ta trong thời chiến không? Việc ấy có tội lỗi và bất chính không? Nó có đem lại cho ta một lương tâm xấu trước mặt Thiên Chúa không? Có phải Kitô hữu chỉ nên làm điều tốt và yêu thương, chứ đừng giết ai, đừng gây hại cho ai không?” (4).

Câu giải đáp của Luther nhất quán với cả nền thần học lẫn lý thuyết chính trị của ông. Nên nhớ: ông từng phân biệt hai vương quốc, vương quốc thiêng liêng của Chúa Kitô và vương quốc trần gian ở đời này, song song với việc ông phân biệt một đảng là chức vụ công một đảng là con người tư. Hai sự phân biệt ấy giúp ông cái khung cần thiết để ông giải quyết sự mâu thuẫn giữa nền đạo đức học tuyệt đối yêu thương được Chúa Giêsu loan báo và bốn phận cụ thể của sinh hoạt chính trị và cả của việc phục vụ quân đội nữa. Tình yêu tuyệt đối là bốn phận của mọi người theo chân Chúa Giêsu trong tư cách con người; nhưng không được coi nó là qui phạm trong việc qui định các bốn phận của chức vụ công mà cũng một người theo chân Chúa Giêsu ấy có thể phải đảm nhiệm, và do đó, các bốn phận ấy không lệ thuộc cùng một mệnh lệnh kia. Bởi thế, theo Luther, việc xuất hiện của Chúa Giêsu và nền đạo đức học của Người về Nước Thiên Chúa không phá đổ các cấu trúc của thẩm quyền chính trị trong xã hội con người, cả cấu trúc của chức vụ người lính trong việc tham chiến.

Cũng theo Luther, bản chất của cả hai vương quốc đã được chính Chúa Giêsu trình bày rõ trong câu Người nói với Philatô (câu mà chính Dante cũng dùng trong *De Monarchia*): “Nước tôi không thuộc trần gian này; nếu nước tôi thuộc trần gian này, thì các thuộc hạ của tôi đã chiến đấu rồi” (*Ga* 18:36). Một đảng, những lời này hàm nghĩa: Chúa Kitô không muốn can thiệp vào nước trần gian cùng với các cấu trúc của nó, vì nước của Người thuộc một trật tự khác, và do đó, hành động quân sự không phải là phương thế thích hợp để bảo vệ nước của Chúa Kitô. Nhưng, theo cách đọc của Luther, điều ấy cũng có nghĩa là: “chiến tranh không sai” xét ngay trong nó và tự nó, vì đảng khác, Chúa Giêsu nói rằng trong các vương quốc trần gian, các thuộc hạ của Người, trong tư cách công dân, có quyền chiến đấu.

Tương tự như thế, cả Calvin lẫn Luther đều biện luận rằng (5) đối với các binh sĩ đến hỏi ông “còn chúng tôi, chúng tôi phải làm gì?”, Thánh Gioan Tẩy Giả không nói với họ rằng bốn phận của họ là phải từ bỏ chức vụ đánh nhau và chém giết đầy tội lỗi ấy đi; ngài chỉ nói: “đừng cướp bóc ai bằng bạo lực hay tố cáo gian, hãy bằng lòng với số lương của mình” (*Lc* 3:14). Tóm lại, theo Luther, “ngài ca ngợi nghề lính, nhưng đồng thời ngăn cấm các lạm dụng của nghề này. Nhưng các lạm dụng này không ảnh hưởng gì tới chức vụ”. Thành thử ra, việc Chúa Giêsu đến trần gian chính là để đem đến một mệnh lệnh hoàn toàn mới, mệnh lệnh phải yêu thương trong đau khổ; nhưng mệnh lệnh này không được ngỏ với Philatô và các sĩ quan khác của Đế Quốc Rôma đương thời cũng như các binh lính, bất kể là ngoại giáo hay Kitô Giáo, những người có bốn phận phải tuân phục các mệnh lệnh thuộc chức vụ công của họ (6).

Luther còn sử dụng lối giải thích khôn khéo đối với một câu nói khác của Chúa Giêsu mà xem ra Người muốn áp dụng nền đạo đức yêu thương triệt để và việc ngăn cấm các môn đệ mình không được sử dụng võ lực. Đó là lúc tại Vườn Diếtsimani, Thánh Phêrô tìm cách bảo vệ Chúa Giêsu chống lại những người đến bắt Người bằng cách dùng gươm đánh một người trong bọn họ, ngài bị Chúa Giêsu quở: “Hãy tra gươm vào vỏ; vì kẻ nào dùng gươm sẽ bị diệt vì gươm” (*Mt* 26:52). Xét bề mặt, những lời ấy rõ ràng nói đừng dùng gươm, lại còn thêm lời đe dọa rằng việc dùng như thế, nhiên hậu, sẽ đem bạo lực tương tự đến cho bất cứ người thực hành bạo lực nào. Như thế, mệnh lệnh của Chúa Giêsu xem ra đã mở rộng và áp dụng xa hơn lời Thiên Chúa phán với dân Israel trong Đệ Nhị Luật (*Dnl* 32:35), mà chính Thánh Phaolô đã trích dẫn (*Rm* 12:19): “Anh em thân mến, đừng tự mình báo oán, nhưng hãy để cho cơn thịnh nộ của Thiên Chúa làm việc đó, vì có lời chép: Đức Chúa phán: Chính Ta sẽ báo oán, chính Ta sẽ đáp trả”. Nhưng theo lý thuyết hai vương quốc của Luther, lời cảnh cáo trong câu

nói của Chúa Giêsu thực sự có nghĩa như sau: grom đây là tài sản thuộc về Thiên Chúa (godly estate) chỉ có Người mới được quyền sử dụng để trả thù: “Tất cả những ai dùng grom (trong tư cách người tư chức không phải là người thi hành chức vụ công) đều sẽ bị diệt bởi grom”; grom chỉ được sử dụng bởi người có chức vụ công, bất kể là lý hình hay binh lính, ngoại giáo hay Kitô hữu. Luther kết luận: “Do đó, chắc chắn và rõ ràng chính do Ý Thiên Chúa, mà grom giáo và luật lệ trần gian cần được sử dụng để trừng phạt kẻ ác và bảo vệ người ngay”; nó cũng được cả Kitô hữu sử dụng (7).

Còn về việc ngăn cấm của Chúa Giêsu trong Bài Giảng Trên Núi “đừng xét đoán” (Mt 7:1), cả điều này cũng phải được hiểu dưới ánh sáng của lời tuyên bố “Chính Ta sẽ báo oán” (Rm 12:19) (8). Thay vì ngăn cấm chiến tranh và sử dụng vũ lực, mệnh lệnh của Chúa Giêsu buộc các người theo chân Người phải tôn trọng trật tự chính trị đã được thiết lập. Họ phải làm điều đó kể cả khi các nhà cai trị bất chính hay áp bức. Vì “nếu ông vua này không giữ cả luật Chúa lẫn luật của quốc gia, há bạn lại tấn công, kết tội và trả thù ông ta hay sao?”. Đó chính là điều Chúa Giêsu ngăn cấm trong Bài Giảng Trên Núi. Xem đó, đủ thấy Luther coi nền đạo đức của Chúa Giêsu như lời lên án cách mạng, chứ không lên án chiến tranh. Vì theo định nghĩa của ông, cách mạng là một hành động bất chính, trong khi chiến tranh là dụng cụ của hòa bình. Như thế, theo Pelikan, với cái hiểu của họ về các hệ luận của nền đạo đức tình yêu nơi Chúa Giêsu đối với nạn đề chiến tranh, chính dòng Cải Cách, bất luận là phái Luther, phái Calvin hay phái Anh Giáo, đều đã gắn bó với truyền thống “chiến tranh chính nghĩa” của Thánh Augustinô và Thánh Tôma Aquinô (9).

Thánh Augustinô vốn bác bỏ chủ nghĩa quân phiệt của Rôma với việc họ vinh danh bạo lực quân sự. Ngài đã dùng chiến tranh làm bằng chứng cho việc con người nhân bản có thể còn tàn ác và khát máu hơn thú dữ (10). Tuy nhiên, dường như có đôi chút miễn cưỡng, ngài đã nhượng bộ mà cho rằng có thể có những cuộc chiến tranh chính đáng, nhất thiết phải có vì những lầm lạc của con người; nhưng ngài thêm ngay rằng, ngay trong những trường hợp như thế, người ta vẫn phải “than phiền về sự cần thiết phải có những cuộc chiến chính đáng” chứ không nên vinh danh chúng” (11). Ngài khai triển quan điểm này một cách chi tiết hơn trong một lá thư gửi cho viên thống đốc Kitô Giáo của Tỉnh Châu Phi, người từng tham khảo ý kiến của ngài về các bản phạt chính trị của ông ta, trong đó có bản phạt tuyên chiến. Thánh Augustinô cảnh cáo ông rằng: “Hòa bình phải là mục tiêu cho các ý nguyện của ông”, do đó “chỉ được tuyên chiến khi cần thiết và chỉ tuyên chiến để mong Thiên Chúa, nhờ đó, mà giải thoát con người khỏi tình thế khẩn trương và gìn giữ họ trong hòa bình”. Đối với Thánh Augustinô, ưu tiên hòa bình chứ không phải chiến tranh là điều nền tảng: “Không được tìm hòa bình để châm ngòi chiến tranh, nhưng tuyên chiến để có hòa bình”. Chiến tranh chính nghĩa là cuộc chiến tranh có mục tiêu và ý định đạt hòa bình. Hệ luận là: ngay khi tuyên chiến, môn đệ Chúa Kitô vẫn phải “trân quý tinh thân của người kiến tạo hòa bình. Và luận chúng dứt điểm cho lối giải thích về chiến tranh và hòa bình này chính là lời Chúa Giêsu nói trong Các Mối Phúc của Bài Giảng Trên Núi (Mt 5:9): “Phúc cho người kiến tạo hòa bình” (12).

Khi suy tư về chiến tranh, Thánh Tôma Aquinô cũng trích dẫn lời trên của Chúa Giêsu và nhiều đoạn Tân Ước khác. Ngài cũng phân biệt con người tư và chức vụ công. Ngài đã hệ thống hóa định nghĩa của Thánh Augustinô về chiến tranh chính nghĩa bằng cách đưa ra 3 điều kiện cho loại chiến tranh đó: người tuyên chiến phải là người có thẩm quyền làm việc

đó; phải có lý do chính đáng; và phải tiến hành cuộc chiến tranh ấy với một “ý định đúng đắn” nghĩa là thắng tiến điều thiện và thực hiện hòa bình. Lời của Chúa Giêsu trong Bài Giảng Trên Núi: “Đừng chống cự người ác” (Mt 5:39) là lời có giá trị tối hậu cho các môn đệ của Chúa Giêsu trong tư cách con người tự; “tuy nhiên, đôi lúc vì ích chung, con người cần phải hành động cách khác” để thi hành một chức vụ công (13). Sau này, các đồ đệ của Thánh Tôma còn thêm điều kiện thứ tư, một điều kiện thật quan trọng đối với cuộc tranh luận gần đây về chiến tranh hạt nhân, đó là: chiến tranh phải được tiến hành “debito modo” nghĩa là bằng các phương tiện thích đáng (14).

Khi giải thích việc cần có chiến tranh chính nghĩa dù Chúa Giêsu dứt khoát bác bỏ bạo lực và vinh danh hòa bình, các nhà Cải Cách như Luther phần lớn chỉ lặp lại lý thuyết thời Trung Cổ của Thánh Augustinô và Thánh Tôma Aquinô. Tuy nhiên, họ cũng có thêm quan điểm riêng của họ về ý nghĩa đạo đức và chính trị của Tin Mừng. Một trong những điểm Luther khác biệt căn bản với nền thần học Trung Cổ về chiến tranh là quan niệm về thập tự chinh. Như một giải pháp cho tính hàm hồ luân lý của chiến tranh, thập tự chinh đã in hình Thập giá Chúa Giêsu lên chính nghĩa “Hòa Bình và Chiến Tranh Thần Thánh” (15). “Mang Thập giá” có nghĩa là lên đường tham chiến chống lại Thổ Nhĩ Kỳ ở Palestine, bằng cách mang thập giá bằng vải đỏ trên vai chiếc áo choàng ngoài. Dù có những bất nhất nghiêm trọng giữa các trình thuật của một số nguồn khác nhau về bài giảng của Đức Giáo Hoàng Urbanô II tại Công Đồng Clermont ngày 27 tháng 11 năm 1095, điều xem ra rõ ràng là ngài có hứa sẽ tha tội và ban ơn toàn xá cho những ai đeo Thập giá ra trận. Ngoài ra, ngài còn mô tả cái chết của các binh lính mang Thập giá nằm xuống tại trận tiền chống lại người Thổ Nhĩ Kỳ vô đức tin như là việc tham dự vào nỗi thống khổ và cái chết của Chúa Kitô. Ruciman cho rằng: lòng hăng say tham gia thập tự chinh nhân danh Chúa Giêsu này “đã luôn cung cấp cho người ta lý do bào chữa cho việc sát hại kẻ thù của Thiên Chúa” và chính nó cũng đã dẫn tới việc thảm sát (pogrom) chống lại người Do Thái; nó còn dẫn tới điều ông gọi là “sự phản bội lớn lao của thế giới Kitô Giáo” tức việc cướp phá Constantinople của các thập tự quân Kitô Giáo trong lần thập tự chinh thứ tư năm 1204, một “tội ác chống nhân loại” và là một “hành vi điên khùng vĩ đại về chính trị” cũng như trắng trợn bác bỏ giáo huấn của Đấng mà nhân danh Người họ đã ra trận và đeo thập giá của Người (16).

Đến thời Cải Cách, bầu khí đã thay đổi đáng kể. Có một sử gia đã nói hơi quá rằng “qua thế kỷ 16, ý niệm thập tự chinh đã lui vào quên lãng” (17). Thực ra, phải nói như một học giả khác: “Ý niệm thập tự chinh vẫn tiếp tục ám ảnh trí tưởng tượng của các ông hoàng Tây Phương cho tới thế kỷ 17” (18). Điều roi vào gần như quên lãng là khả thể thực tế của một thập tự chinh phá qua Palestine để giải phóng Đất Thánh khỏi tay “phường ngoại đạo”; vì nay, “phường ngoại đạo” còn rõ ràng trở thành mối đe dọa lúc đó cho chính Âu Châu Kitô Giáo nữa. Thực vậy, năm 1453, Constantinople, thủ đô đế quốc Byzantine, mà trước đây vốn là nạn nhân của Kitô Giáo Tây Phương hiếu chiến vào năm 1204, đã rơi vào tay người Thổ Ottoman, những người, trong suốt 3/4 thế kỷ sau đó luôn đe dọa Trung Âu: Belgrade vào tay họ năm 1520, Vienna lâm nguy, và vào năm 1526, tại trận Mohacs, đội quân Hungary và vua Louis II của nó đầu hàng trước sức mạnh cao hơn của đoàn quân Thổ. Nhờ việc sáng chế ra máy in cách đó ít năm, các sách vở tuyên truyền về hiểm họa Thổ đã được phân phát rộng rãi khắp Trung Âu, cũng có một số sách vở kêu gọi thỏa hiệp và hòa hoãn, nhưng đa số kêu gọi chiến tranh và phục hồi hình thức thập tự chinh thuở trước, lần này không chĩa mũi dùi vào những người Thổ xâm lăng Palestine mà vào những người Thổ dám chĩa mũi kiếm vào chính

trái tim thế giới Kitô Giáo. Tất cả những điều này xảy ra đúng vào lúc Phong Trào Cải Cách rõ ràng đang hướng mũi kiếm vào chính Thế Giới Kitô Giáo, chia rẽ các lực lượng Kitô Giáo giữa lúc họ cần đoàn kết để chống kẻ thù chung. Sự trùng hợp của hai mối đe dọa là dịp để triệu tập công nghị của Đế Quốc Rôma Thánh Thiện tại Augsburg vào năm 1530. Chính trong công nghị này, Tuyên Tín Augsburg đã biện minh cho chính nghĩa của Phong Trào Cải Cách Luther.

Tuyên tín trên đã làm cho quan điểm của phe Cải Cách thành chính thức. Quan điểm này cho rằng “mọi chính phủ trên thế giới và mọi qui định cũng như luật lệ đã có đều được Thiên Chúa thiết lập và ban bố”. Người Kitô hữu hoàn toàn hợp pháp khi “dùng gươm trừng phạt những kẻ làm bậy” và “tham dự các cuộc chiến tranh chính đáng”. Một cách chuyên biệt, tuyên tín này quả quyết rằng Hoàng Đế Charles V được phép “noi gương Đavít một cách lành mạnh và hợp ý Thiên Chúa để gây chiến chống lại người Thổ” (19). Nhưng sự song đối giữa Hoàng Đế Rôma Thánh Thiện và vị quân vương xưa của Israel không cho phép ông trở thành vị chúa tể thần trị (theocratic ruler), tức người cai trị và tuyên chiến nhân danh Chúa Giêsu. Do đó, lý do đưa ra để chấp nhận cuộc chiến chống người Thổ không phải là lý tưởng thập tự chinh về một cuộc chiến thần thánh nhân danh thập giá Chúa Kitô; đúng hơn, trong tư cách giữ chức vụ vương giả, giống Vua Đavít xưa, Charles V có quyền, thậm chí có nhiệm vụ phải “bảo vệ và che chở thần dân của mình”. Khảo luận năm 1526 của Luther về cuộc chiến tranh với người Thổ cũng có cùng một chủ trương như thế. Sẽ là một lầm lỗi khi truyền giảng thập tự chinh và thúc giục “hoàng đế, trong tư cách bảo vệ Giáo Hội và bênh vực đức tin” cầm vũ khí chống lại người Thổ; ngược lại, cầm vũ khí chống lại người Thổ chỉ nên coi là bổn phận của các nhà cai trị Âu Châu, “bất kể họ là Kitô hữu hay không”, để chu toàn nghĩa vụ ở trên đời của họ là cai trị (20). Khi biện minh cho cuộc chiến chống người Thổ, chính dòng Cải Cách bác bỏ lý tưởng thập tự chinh nhưng nhấn mạnh tới lý thuyết chiến tranh chính nghĩa: cuộc chiến tranh như thế là hợp pháp bởi một Chúa Giêsu từng nhìn nhận Phôngxiô Philatô và Xêda có quyền bính từ Thiên Chúa (*Ga 19:11*), chứ không phải bởi một Chúa Giêsu từng bị đóng đinh dưới thời Phôngxiô Philatô và đã trao quyền bính vào tay các môn đệ và Giáo Hội của Người (*Mt 28:19-20*).

Lạ một điều là sự so sánh gần nhất với lý tưởng thập tự chinh trong thời Cải Cách không phát xuất từ phía Công Giáo Rôma cũng như phong trào chính dòng Thệ Phản, mà là từ một trong các lãnh tụ cánh tả của Phong Trào Cải Cách Cực Đoan là Thomas Muentzer (21). Ông này xác tín rằng “Chúa Kitô và các tông đồ” đã thiết lập ra một đức tin tinh ròng, nhưng liền sau đó, đức tin ấy đã bị hủ hóa, đến nỗi “Viên Đá Quý Giêsu Kitô” mà đáng lý ra trên đó Giáo Hội đã phải được xây dựng thì đã bị các môn đệ giả của Người “hoàn toàn chà đạp”. Muentzer, trong một bài giảng ngày 13 tháng 7 năm 1524, mà nhà hiệu đính của ông gọi rất đúng là một bài giảng đáng lưu ý nhất thời Cải Cách, đã tuyên bố một cuộc trả thù cho viên Đá Quý Giêsu Kitô ấy, một viên đá “sắp giáng xuống và đập nát mọi kế sách của lý trí [mà thôi] và làm chúng ra tro đất”. Vì Chúa Giêsu vốn cảnh cáo: “Đừng nghĩ rằng Ta đến đem lại bình an cho thế gian; Ta không đến đem lại bình an, nhưng là gươm giáo” (*Mt 10:34*). Mặt khác, Người còn “truyền lệnh một cách long trọng [qua miệng người quý tộc trong dụ ngôn 10 nén bạc] rằng ‘còn bọn thù địch của tôi kia... hãy dẫn chúng lại đây và giết chết trước mặt tôi’” (*Lc 19:27*). Nhưng tại sao Hoàng Tử Hoà Bình mà chính Muentzer xưng tụng là “Con Dị dạng của Thiên Chúa” lại có thể đưa ra một lệnh truyền sắt máu như thế?

“À, là bởi vì chúng đã phá đổ sự cai trị của Chúa Kitô... Bây giờ, nếu các bạn muốn là những nhà cai trị đích thực, các bạn phải bắt đầu cai trị từ gốc rễ, và như chính Chúa Kitô đã truyền, phải loại các kẻ thù của Người ra khỏi hàng ngũ tuyển chọn. Vì các bạn là phương thế cho cùng đích ấy. Các bạn thân mến, đừng nói với chúng tôi những chuyện đùa bỡn về việc phải sử dụng quyền lực của Thiên Chúa ra sao mà không cần tới grom giáo của quý bạn. Nếu không, grom giáo của quý bạn sẽ rì xết trong bao!”.

Lệnh của Chúa Giêsu không là gì khác mà chính là một cuộc cách mạng Kitô Giáo, một loại thánh chiến mới (22). Muentzer bị bắt và bị xử tử một năm sau đó; nhưng tinh thần của ông thì tiếp tục sống, qua chủ nghĩa khai huyền (apocalypticism) chính trị cực đoan của nhóm Những Người Thuộc Quân Chủ Chế Thứ Năm nổi lên từ Phái Thanh Giáo Anh thế kỷ 17, và qua các cố gắng của một số Kitô hữu thế kỷ 20 ở Đông Âu và Thế Giới Thứ Ba. Đối với những người này, Muentzer và nhiều nhà cách mạng Kitô Giáo khác đã trở thành các giáo phụ theo nghĩa đen và là những tiếng nói chân chính của điều mà một trong các nhà trình bày thần học giải phóng gọi là “Kitô học của triết lý hành động cách mạng” (23).

Thần học của Muentzer về thánh chiến đã kết thúc trong cuộc hỗn loạn của Chiến Tranh Nông Dân; lý thuyết chiến tranh chính nghĩa của Luther kết thúc trong thảm họa của Chiến Tranh Ba Mươi Năm. Mặt khác, cả thánh chiến lẫn chiến tranh chính nghĩa cũng đều không đưa ra được câu trả lời cho sự lưỡng nan về Chúa Giêsu và chiến tranh trong câu hỏi của Comenius: “Đó có phải là điều được vị Thầy tốt nhất trong các vị thầy dạy dỗ không?”. Đối với sự lưỡng nan này, câu trả lời duy nhất chân thực và mới mẻ (nhiều người cho là rất cũ) trong hai thế kỷ 16 và 17 phát xuất đầu tiên từ Erasmus, sau đó từ một số người trong phái Tái Thanh Tây (Anabaptist), Phái Chấn Động (Quakers) và nhiều nhóm hòa bình của Cải Cách Triệt Đẽ, những người làm chứng rằng theo con người và giáo huấn của Chúa Giêsu, thánh chiến không hề thánh thiện và chiến tranh chính nghĩa không hề có chính nghĩa (24). Dù đôi lúc, họ sử dụng tới các luận điểm của lý trí và của nền luân lý nhân bản phổ quát để đả phá chiến tranh, nhưng chính thần học và nhất là Kitô học, một Kitô học sống và hành động hơn là một Kitô học lý thuyết, mới tạo thành tâm điểm cho các luận chứng của họ (25).

Nền tảng của luận chứng trên là định nghĩa về yếu tính của Kitô Giáo như “việc làm môn đệ” (26). Phái Tái Thanh Tây, khi tranh luận với Phái Cải Cách Thụy Sĩ tại Zofingen, đã cho rằng: “Trong chương thứ 9 Tin Mừng Mátthêu, Chúa Kitô tới với người thu thuế Mátthêu và nói với ông ‘hãy theo Ta’ (Mt 9:9)”. Làm sống lại lời kêu gọi của Tân Ước phải hoàn toàn dứt bỏ quá khứ như một điều kiện trở thành môn đệ, họ bác bỏ bất cứ tiêu chuẩn làm môn đệ bên ngoài nào như tham dự các nghi thức của giáo hội định chế cũng như đọc các công thức tuyên tín của giáo hội này. Các tiêu chuẩn bên ngoài và các phương thế gọi là ơn thánh phải tùy thuộc vào con người Chúa Giêsu; vì “Chúa Kitô mới là phương thế; không ai có thể biết Người thực sự ngoại trừ bước chân theo Người trong cuộc sống của mình”. Dù có nhiều gần gũi giữa Phái Tái Thanh Tây và phong trào đơn tu thời Trung Cổ (Luther quen gọi những người tái thanh tây là tân đan sĩ), nhưng việc theo chân Chúa Kitô trong lối làm môn đệ triệt để ấy còn đi xa hơn cả việc làm môn đệ từng được diễn tả trong Sách Gương Phức Chúa Kitô (Imitation of Christ) và các sách đạo đức của đan viện. Vì trong thần học Tái Thanh Tây về việc làm môn đệ, Chúa Giêsu vừa là gương sáng vừa là nguyên mẫu (exemplar): dĩ nhiên, Người là gương sáng của việc phải sống ra sao cuộc sống thánh thiện hoàn toàn phù hợp với các đòi hỏi của lề luật và ý muốn của Thiên Chúa, nhưng còn là một nguyên mẫu cho cách

thể thể hiện cách sống ấy một cách cụ thể trong thế giới. Và cách đó chính là “đường thập giá”, trên đó các môn đệ phải theo chân Chúa Giêsu bước vào sự chết và từ sự chết bước vào sự sống (27). Một trong những tài liệu gây xúc động sâu sắc nhất từng phát xuất từ bất cứ nơi nào trong Phong Trào Cải Cách chính là các trình thuật tử đạo của người Tái Thanh Tẩy, những người được chính kẻ thù mô tả là “bước tới pháp trường như thể đi vào cuộc khiêu vũ” vì họ coi pháp trường và giàn thiêu xử tử như cơ may, nhờ thập giá, được tham dự vào sự sống, sự chết và sự sống lại của Chúa Giêsu.

Mệnh lệnh hàng đầu trong định nghĩa về việc làm môn đệ ấy chính là việc hoàn toàn phó thác cho thánh ý Thiên Chúa bằng cách vâng theo và noi gương Chúa Giêsu, điều mà người Tái Thanh Tẩy gọi là “tính thụ động” hay “việc đầu hàng” (yielding). Hoàn toàn trái ngược với chủ nghĩa tranh đấu cách mạng của những người như Thomas Muentzer, người tin lành Tái Thanh Tẩy tin rằng mình được mời gọi bước vào một cuộc sống đầu hàng, hoàn toàn tùng phục Thiên Chúa, một cuộc sống được chính Chúa Kitô sống. Họ không buộc phải cố gắng tái lên khuôn thế giới bên ngoài và trật tự trần tục, biến nó thành một xã hội theo Kitô Giáo phù hợp với thánh ý Chúa Giêsu. Họ chỉ cần trở nên “đoàn chiên bé nhỏ” được Chúa Giêsu nói với (Lc 12:32), một cộng đồng chân chính của những môn đệ đạo hạnh và của giáo hội đích thực. Cho nên, trái ngược một cách rõ rệt với lối giải thích của Luther về tính thụ động của cuộc sống Kitô Giáo, họ kêu gọi các môn đệ đích thực của Chúa Giêsu hãy tách mình ra khỏi thế gian và cuộc sống thế gian. Nhờ lý thuyết hai vương quốc, Luther phân biệt được các nhiệm vụ của Kitô hữu trong tư cách công dân và các nhiệm vụ của họ trong tư cách môn đệ. Cả hai thứ nhiệm vụ ấy đều cần thiết, theo cách Luther đọc Tin Mừng; nhưng, trong các đoạn như Bài Giảng Trên Núi, Chúa Giêsu chỉ nói tới các nhiệm vụ sau, và để yên không nói gì tới các cấu trúc bên ngoài của chính quyền và tư cách công dân, như việc phục vụ trong quân đội, trong đó các môn đệ của Người phải tham gia trọn vẹn. Dựa vào sự phân biệt riêng của mình về vương quốc Chúa Kitô và vương quốc thế gian, người Tái Thanh Tẩy tán công lối phân biệt của Luther, coi nó tránh né cả cái giá làm môn đệ lẫn con đường thập giá mà nó dẫn tới: Chúa Giêsu thực sự là Hoàng Tử Hòa Bình.

Chính trong ngữ cảnh hình tượng ấy về Chúa Giêsu, người Tái Thanh Tẩy chủ hoà đã đề xướng ra lối giải thích của họ về chiến tranh và việc dùng võ lực với lời tuyên bố súc tích sau đây trong Bầy Điều năm 1527 của họ, thường được gọi là Tuyên Tín Schleithem: “Chúng tôi nhất trí như sau về gươm giáo: gươm giáo được Thiên Chúa sắp xếp bên ngoài sự hoàn thiện của Chúa Kitô. Nó trừng phạt và xử tử kẻ dữ, và bảo vệ và che chở người lành. Trong Lê Luật (Cựu Ước), gươm giáo được sắp đặt để trừng phạt kẻ dữ và xử tử họ, còn nay, cũng gươm giáo đó được sắp đặt để các thẩm phán thế gian sử dụng. Còn trong sự hoàn thiện của Chúa Kitô, chỉ có việc cảnh cáo đừng phạm tội nữa và cùng lắm vạ tuyệt thông, chứ không xử tử bất cứ xác phạm nào...” (28).

Bất chấp các lời tố cáo theo qui ước chống lại nó trong các cuộc bút chiến của các đối thủ của nó, chủ trương trên có thể là bất cứ điều gì nhưng không phải là chủ nghĩa vô chính phủ. Nhắc lại lời Tân Ước vốn được truyền thống dùng để hợp pháp hóa chính quyền “Mọi người hãy tuân phục quyền bính cai trị. Vì không có quyền bính nào không từ Thiên Chúa mà có và các quyền bính đang hiện hữu đều được Thiên Chúa thiết lập”, phái Tái Thanh Tẩy nhìn nhận rằng Thiên Chúa đã thiết lập ra chính quyền, nhưng là một chính quyền mà ngay câu sau cho hay “không được mang gươm giáo một cách vô ích” (Rm 13:1-4). Người Tái Thanh Tẩy

không có ý định lật đổ các thẩm quyền cai trị, mà hỗ trợ họ. Điều họ chống đối là ý niệm cho rằng môn đệ Chúa Giêsu trở thành thẩm phán và sử dụng tới gươm giáo. Vì chính quyền được thiết lập “bên ngoài sự hoàn thiện của Chúa Kitô” và những ai hiện đang sống “trong sự hoàn thiện của Chúa Kitô” phải sử dụng các biện pháp kỷ luật như ngăn cấm và vạ tuyệt thông, chứ không dùng gươm giáo, làm phương thế thi hành thánh ý Thiên Chúa.

Cũng một ý niệm tương tự về “sự hoàn thiện của Chúa Kitô” đã đem đến giai đoạn kế tiếp cho lịch sử chủ hòa trong Kitô Giáo. Hội Thân Hữu (Society of Friends), khởi đầu tại Anh và sau đó tại Mỹ, đã đưa ra một lý thuyết công phu hơn về thần học để chống lại việc tham gia vào chiến tranh. Đó là thành tựu của Robert Barclay, nhà thần học hệ thống và là nhà hộ giáo chính của phong trào Chấn Động (Quaker). Barclay sẵn sàng nhìn nhận rằng đối với “các thẩm phán hiện nay trong thế giới Kitô Giáo” chiến tranh không hề “hoàn toàn bất hợp pháp”; vì họ vẫn còn ở “rất xa sự hoàn thiện của Kitô Giáo”. “Nhưng”, ông nói tiếp “đối với những ai Chúa Kitô đem tới đây, thì dùng gươm giáo để bảo vệ mình là bất hợp pháp, họ phải tín thác vào Chúa trước nhất”. Vì họ vốn được Thần Khí Chúa Kitô hướng dẫn để nhận ra sự không nhất quán có tính nền tảng giữa việc chiến tranh và “lề luật Chúa Kitô”. Việc thực sự vâng theo lề luật Chúa Kitô đòi buộc Người Chấn Động không được gây chiến, nhưng “chịu để mình bị phá phách, bị bắt giam, cầm tù, đày ải, đánh đập, và xử tệt, mà không cưỡng lại, tín thác vào một mình Thiên Chúa, rằng Người sẽ bảo vệ ta, và dẫn ta theo đường thập giá mà vào nước của Người”. Không thành vấn đề khi đa số những người cho rằng mình là môn đệ Chúa Kitô nhưng lại muốn múa gươm và xông ra trận, nhưng Thiên Chúa “dẫn ta vào nước của Người” không bằng con đường đa số mà là bằng “con đường thập giá” của Chúa Giêsu, Hoàng Tử Hòa Bình (29).

Tuy nhiên, hình ảnh Chúa Giêsu như Hoàng Tử Hòa Bình không phải là chủ đề nổi bật của nghệ thuật tranh ảnh Kitô Giáo thời Cải Cách. Lý do một phần vì nhiều Kitô hữu chủ trương chủ hòa vốn không ưa việc sử dụng tranh ảnh trong giáo hội. Nhưng xét một cách nội tại, cũng vì một lý do khác là khó có thể kịch tính hóa khuôn mặt Chúa Giêsu như Hoàng Tử Hòa Bình. Vì vào thế kỷ 19, chỉ có một Bản Giao Hưởng Số Chín trong khi có tới hàng tá sáng tác phẩm như Nhịp Bước Quân Hành (Marche Militaire) và Khúc Đạo Đầu 1812. Các mô tả hữu hiệu nhất về Hoàng Tử Hòa Bình đã nhờ một nghịch lý bất ngờ mà thành. Như bức họa vẽ cho tác phẩm cuối cùng của nền văn chương Phục Hưng Ý, tức cuốn “Jérusalem Délivrée” (Giêrusalem Giải Phóng), của Torquado Tasso (30), đã mô tả đủ những điều được Comenius nhắc đến trên đây trong bài “Thiên Thần Hòa Bình” của ông: gươm, giáo, bánh xe, dây thừng, cung nỏ, tên lửa, và tù trường”. Thực vậy, nó mang các chủ đề nhất quán của những mô tả như sau về các Thập Tự Quân:

“Một số mang áo giáp sơ mi, một số mang áo giáp dài,
Một số mặc áo giáp ngắn, một số mặc áo giáp ngực,
Một số mặc áo giáp toàn thân một số mặc áo giáp không tay,
Mọi người đều mau chóng mang vũ khí,
Mỗi binh lính đều theo người hướng dẫn thông thường của mình
Phát cao biểu ngữ trong làn gió nhẹ
Cờ hoàng gia giương cao hướng lên trời
Thập giá khải hoàn trên tử thi ngoại giáo” (30).

“Thập giá khai hoàn” vốn là biểu tượng thánh thiêng của mọi Kitô hữu, bất kể là chủ hòa hay thập tự quân. Tuy nhiên, người chủ hòa coi nó như chiến thắng chống lại áo giáp và vũ khí, chứ không chiến thắng nhờ chúng: Chúa Giêsu, Hoàng Tử Hòa Bình, đã nắm lấy lưỡi gươm và đập bể nó từ tay binh lính, và nâng nó lên trời để vẽ thành cây thập giá.

Liên quan tới toàn bộ lịch sử các hình ảnh về Chúa Giêsu, điều đáng lưu ý là: một số những người tán công truyền thống sử dụng hình ảnh Chúa Giêsu để biện minh cho chiến tranh cũng đồng thời là những người kịch liệt theo đuổi chiến dịch công kích các tín điều truyền thống về con người của Chúa. Một số người thuộc phái Tái Thanh Tẩy, như David Joris, đã trở thành những người phản công tín điều Chúa Ba Ngôi (Antitrinitarians), và một số nhấn mạnh của phái Chấn Động về lý trí và “ánh sáng bên trong” đã dẫn tới việc bác bỏ tính chính thống Kitô Giáo. Những người bên vực cả lý thuyết chiến tranh chính nghĩa lẫn lý thuyết hai bản tính trong Chúa Kitô tuyên bố là họ tìm thấy nhiều điều không nhất quán trong học lý đem Chúa Giêsu ra làm thẩm quyền thần thánh để chống lại chiến tranh, trong khi lại bác bỏ một cách có hệ thống nhiều phẩm tính thần thánh mà truyền thống vốn dành cho Người. Vì nếu Chúa Giêsu, trong tư cách Chúa, có quyền tuyệt đối truyền cho người ta phải tuân phục một cách triệt để, ngăn cấm người ta không có cả quyền tự vệ, và còn hủy bỏ cả những đòi hỏi căn bản của nhà nước và xã hội, thì hẳn Người phải là một ai đó vượt trên gấp bội những công thức Kitô học đầy tính đơn giản hóa mà phái Tái Thanh Tẩy và phái Chấn Động vốn dành cho Người.

Luận chứng trên nhất định là có giá trị. Tuy nhiên, các bản Tin Mừng được cả hai bên cùng đọc có chứa một dụ ngôn trong đó Chúa Giêsu tương phản việc nói điều đúng và làm điều đúng một cách khác nữa: “Các ông nghĩ sao? Người kia có hai con trai; ông tới nói với đứa con thứ nhất, ‘này con, hôm nay con đi làm vườn nho cho ta đi’. Hẳn trả lời, ‘không, con không đi đâu’; nhưng sau đó hẳn hối hận và đã đi làm. Rồi ông tới nói với đứa con thứ hai cùng một điều như đã nói với đứa con thứ nhất; hẳn trả lời, ‘vâng, con sẽ đi’, nhưng đã không đi. Ai trong hai đứa con đó làm theo ý cha mình?” (Mt 21: 28-31)

Ghi chú

- (1) Louis de León, *Names of Christ*, cuốn 2, Durán-Kluback hiệu đính tr.212-39.
- (2) John Amos Comenius, *The Angel of Peace* 9, bản tiếng Anh của Walter Angis Morison, New York: Pantheon Books, không ngày tháng.
- (4) Luther, *Whether Soldiers, Too, Can Be Saved*, trong *Luther's Works* 46:95.
- (5) John Calvin, *Institutes of Christian Religion* 4.24.11-12, McNeill hiệu đính 2:1499-1501
- (6) Luther, *Whether Soldiers, Too, Can Be Saved*, trong *Luther's Works* 46:97.
- (7) Luther, *Temporal Authority: To What Extent It Should Be Obeyed*, trong *Luther's Works* 45:87.
- (10) Thánh Augustine, *City of God* 3.14; 12.22.
- (11) Thánh Augustine, *City of God* 19.7.
- (12) Thánh Augustine, *Epistles* 189.2.
- (13) Thomas Aquinas, *Summa Theologica* 2.2.40.
- (14) John Courtney Murray, ‘Remarks on the Moral Problem of War’, *Theological Studies* 20 (1959): 40-61.

- (15) Steven Runciman, *A History of Crusades*, 3 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1951-1954, 1:83-92
- (16)) Steven Runciman, *A History of Crusades*, 3 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1951-1954), 3:7; 2:287; 3:130.
- (17) Hans Pfeffermann, *Die Zusammenarbeit der Renaissancepapste mit den Turken* (Winterthur: Mondial Verlag, 1946)
- (18) Aziz S. Atiya, 'The Ftermath of the Crusades' trong *A History of the Crusades*, Kenneth M. Setton chủ biên, 5 vols. (Madison: University of Wisconsin Press, 1955-1975), 3:660.
- (19) *Augsburg Confession* 16.1-2; 21.1.
- (20) Luther, *On War against the Turks*, trong *Luther's Works* 46:186-88.
- (21) Xem Eric W. Gristch, *Reformer without a Church: The Life and Thought of Thomas Muentzer* (Philadelphia: Fortress Press, 1967)
- (22) Thomas Muentzer, 'Sermon before he Prince' trong *Spiritual and Anabaptist Writers*, George Huntston Williams (Philadelphia: Westminster Press, 1957) tr.50-53, 65-66.
- (23) George Casalis, *Correct Ideas Don't Fall from the Skies; Elements for an Inductive Theology*, Jeanne Marie Lyons và Michael John dịch (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books,, 1984) tr.114.
- (24) Xem George Huntston Williams, *The Radical Reformation* (Philadelphia: Westminster Press, 1962).
- (25) Harold S. Bender, "The Pacifism of the Sixteen-Century Anabaptists", *Church History* 24 (1955) 119-31.
- (26) Pelikan, *Christian Tradition* 4:313-22
- (27) Ethelbert Stauffer, "The Anabaptist Theology of Maryrdom", *Mennonite Quaterly Review* 19 (1945) 179-214.
- (28) Xem Hans J. Hilderbrand, *The Reformation* (New York: Harper and Row, 1964), tr.235-38.
- (29) Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace*, tr,157-65.
- (30) Torquato Tasso, *Jerusalem Delivered*, Edward Fairfax dịch (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1962), tr.21.

Chương Mười Lăm: Thầy dạy lương tri

Ánh sáng thật soi sáng mọi người

Thời đại Lý Trí, Phong trào Ánh sáng của các thế kỷ 17 và 18, hình ảnh chính thống Kitô giáo về Chúa Giêsu Kitô bị tấn công một cách trầm trọng và đòi được duyệt lại một cách triệt để. Trong nhiều cố gắng của thời kỳ này để xử lý Người, cố gắng nổi tiếng nhất là những mưu toan ban đầu nhắm vào tiểu sử Chúa Giêsu, điều mà Albert Schweitzer (hay đúng hơn dịch giả bản dịch tiếng Anh của ông) gọi là “cuộc truy tầm Chúa Giêsu Lịch Sử”. Nhưng cuộc truy tầm Chúa Giêsu Lịch Sử của Phong Trào Ánh Sáng chỉ trở thành khả hữu và cần thiết khi triết lý Ánh Sáng hạ bệ Chúa Kitô Vũ Trụ (1).

Năm 1730, ở London, xuất hiện cuốn thứ nhất của tác phẩm *Christianity as Old as the Creation, or, The Gospel, a Republication of the Religion of Nature*, của Matthew Tindal. Nếu chúng ta phán đoán qua hàng trăm câu trả lời ông đưa ra, Tindal dường như đã tấn công chính Tin Mừng của Chúa Giêsu Kitô. Trên thực tế, ông, hay ít nhất ông nghĩ ông bênh vực nó, nhưng chỉ theo cách ông tin là nó được mở ra cho ông lúc này, tức là đánh đồng yếu tính của Tin Mừng với lý trí và tôn giáo tự nhiên và nhận diện yếu tính Chúa Giêsu như Thầy dạy Lương tri (common sense). Một trong các nhân tố được ông trung dẫn để hỗ trợ luận điểm cho rằng cần phải có một lối hiểu mới về Chúa Giêsu là việc bỏ các phép lạ làm bằng chứng cho tính độc đáo của con người của Người và giá trị sứ điệp của Người. Gần suốt lịch sử Kitô giáo, điều xem ra có thể thực hiện được là lập luận dựa trên chứng cứ có tính lịch sử gần như không thể tranh cãi về các phép lạ. Bất cứ nghi vấn nào về tính khả tín của các câu chuyện phép lạ trong Kinh Thánh quả đều bị bác bỏ như là “một bác khước một là đối với sự kiện có một năng lực thần thiêng hai là đối với sự kiện năng lực này can dự vào vụ việc con người” (2). Chúa Giêsu “nhận được thẩm quyền cho chính Người nhờ các phép lạ”, vì mục đích của các phép lạ là “để Người được tin” (3). Tất nhiên, nhiều nhà bênh vực Kitô giáo từ lâu vốn ý thức rõ tính hàm hồ của các bằng chứng ấy, bị coi như một lập luận luẩn quẩn (in circle): tính khả tín lịch sử trong các câu chuyện phép lạ dựa vào tín lý thần học về bản tính Thiên Chúa của Chúa Giêsu, mà bản chất này, ngược lại, được chứng thực bởi khả thể phép lạ vốn giả thiết có tính khoa học và triết học. Nhưng lập luận vòng tròn này hữu hiệu, dù chỉ khi nào vòng tròn này không bị đứt đoạn. Ngược lại, nếu nó bị đứt đoạn, thì chỉ nên đứt đoạn ở một số lãnh vực: triết học, lịch sử, và thần học, chứ không ở mọi lãnh vực cùng một lúc. Ta phải lần lượt xét từng lãnh vực một và hệ luận đối với hình ảnh về Chúa Giêsu.

Mặc dù việc tri nhận Chúa Giêsu như *Logos* và Đấng Kitô Vũ Trụ đã trở thành một trong những nguồn triết lý cho tư tưởng khoa học cận đại, tư tưởng khoa học của các thế kỷ 17 và 18 đã từ từ sới mòn nó. Isaac Newton cung cấp cho ta chứng cứ quan trọng nhất của việc thay đổi này. “Nền thần học tiêu cực” của các giáo phụ Hy Lạp xưa tiếp tục sống còn nơi Newton: Ông nói ở phần kết luận cuốn sách nổi tiếng nhất của ông rằng “như người mù không có ý niệm gì về màu sắc thế nào, chúng ta cũng không có ý niệm gì về cách Thiên Chúa vô cùng thông minh tri nhận và hiểu biết mọi sự như thế”. Nhưng ông cũng tuyên bố xác tín của ông, như một mục trong triết lý tự nhiên có cơ sở, một triết lý có thể “nói về [Thiên Chúa] từ những vẻ bề ngoài của sự vật” rằng không thể gán “hệ thống tuyệt đẹp của mặt trời, các hành tinh, và sao chổi” cho một “sự tất yếu siêu hình mù quáng”, nhưng “chỉ có thể phát xuất từ dự

định và quyền lực của Một Hữu Thể thông minh và quyền năng” Đáng cai quản mọi loài “không như linh hồn của thế giới mà như Chúa Tể muôn loài” (4). Ở một nơi khác, ông quả quyết, không hề có “mâu thuẫn” trong việc nhìn nhận rằng, là Nguyên Nhân Thứ Nhất, Thiên Chúa có thể “thay đổi các định luật của Thiên Nhiên” (do đó xem ra thừa nhận có phép lạ) nhưng đồng thời vẫn có thể giả định rằng thế giới “một khi đã hình thành...có thể tiếp diễn bởi các định luật ấy trong nhiều thời đại” (do đó xem ra bác bỏ khả thể phép lạ) (5). Trong các trước tác của ông về thần học và giải thích Kinh Thánh, Newton chấp nhận các câu chuyện về phép lạ của Kinh thánh là đúng sự thật, nhất là các câu chuyện được gán cho Chúa Giê-su, nhưng các phép lạ không dẫn đến hình ảnh chính thống về Chúa Kitô Vũ Trụ. Vì ông bác bỏ các học lý truyền thống về Chúa Ba Ngôi và con người của Chúa Giê-su, coi chúng như bất tương hợp với cả lý trí lẫn Kinh Thánh, và, giống như John Milton, dạy rằng Chúa Giê-su phụ thuộc vào Chúa Cha, một chủ trương khiến ông bị coi là theo phái “Ariô” (6).

Chỉ còn việc phải bác bỏ chính các phép lạ, coi chúng như một bằng chứng không thể chấp nhận. David Hume quả quyết rằng “trong suốt lịch sử, không tìm thấy bất cứ phép lạ nào được chứng thực bởi đủ số người có lương tri, có giáo dục và học hỏi mà không bị chất vấn, đủ bảo đảm để chúng ta khỏi bị ảo tưởng nơi chúng” (7). Phản ảnh thói quen của Phong Trào Ánh Sáng trong việc hạ giá toàn bộ Kitô Giáo về phương diện lịch sử bằng cách tấn công Đạo Công Giáo Rôma, ông nhắc đến một số được coi là phép lạ, trong quá khứ và hiện tại, “của Hy Lạp cổ, Trung Hoa, và Công Giáo Rôma” nhưng hoàn toàn im lặng đối với các phép lạ trong các Tin Mừng, thích xem xét các phép lạ trong Ngũ Kinh hơn. Bằng cách quả quyết rằng không phải lý lẽ mà là đức tin mới là nền tảng của “tôn giáo thánh thiện nhất của chúng ta”, ông kết luận bằng cách lập luận rằng đức tin là phép lạ vĩ đại nhất, và quả tình, là phép lạ duy nhất.

“Xét chung, chúng ta có thể kết luận rằng Kitô Giáo không những được lưu ý trước nhất nhờ các phép lạ, nhưng cả ngày nay, cũng không thể được bất cứ người có lý trí nào tin nếu không có phép lạ. Một mình lý trí mà thôi không đủ để thuyết phục chúng ta tin tính chân thực của nó: và bất cứ ai được Đức Tin đánh động mà bằng lòng tin nó, đều ý thức có một phép lạ tiếp diễn trong chính con người họ, một điều đảo ngược mọi nguyên tắc của trí hiểu của họ, và mang lại cho họ một quyết tâm tin điều trái ngược với phong tục và kinh nghiệm”.

Trong bối cảnh trên, các phép lạ của Chúa Giê-su mất hết năng lực để chứng minh Người là ai. Vì, như Goethe đã đặt vào miệng Faust câu nói này “phép lạ là con đẻ yêu quý nhất của đức tin [Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind]” hơn là ngược lại (8).

Do đó, phép lạ là một vấn đề cho cả khoa học (thường gọi là triết học tự nhiên) lẫn lịch sử. Trong khảo sát của Edward Gibbon về 5 nguyên nhân lịch sử làm Kitô giáo chiến thắng đế quốc Rôma, phép lạ là nguyên nhân thứ ba. Gibbon dùng vấn đề phép lạ để mô tả cách “cả tin” (credulity) và “cuồng tín” vốn rất thịnh hành trong phong trào Kitô Giáo của 3 thế kỷ đầu tiên. Ông nhận xét một cách tinh quái rằng “trong cuộc tranh cãi tốt đẹp và quan trọng này, nhiệm vụ của một sử gia không kêu gọi ông phải lòng phán đoán riêng của ông” vào vấn đề liệu các phép lạ có tiếp tục hay không sau thời các tông đồ. Và một cách còn tinh quái hơn, ông đã kết thúc chương bằng cách xem xét cả các phép lạ thời các tông đồ, nhất là các phép lạ do chính Chúa Giê-su thực hiện. Ông viết “làm thế nào ta có thể bào chữa việc thiếu lưu ý một cách lười lỉnh của thế giới Ngoại giáo và triết học vào các bằng chứng vốn được bàn tay

Toàn Năng trình bày, không phải vì lý lẽ của chúng, mà vì các ngữ nghĩa của chúng”. Vì, ông viết tiếp “thời Chúa Kitô, các tông đồ và các môn đệ đầu tiên của các vị, học lý các vị giảng dạy được xác nhận bởi rất nhiều các chuyện thần kỳ... Các định luật tự nhiên thường bị đình chỉ vì lợi ích của Giáo Hội”. Rồi, bằng cách tập chú vào phép lạ ngoạn mục nhất, ông dí dỏm tố cáo các nhà văn cổ điển đã “thiếu sót nhắc tới hiện tượng vĩ đại nhất mà đôi mắt trần tục từng được mục kích từ lúc tạo thiên lập địa... bóng tối siêu tự nhiên trong biển cố Thụ Nạn” khi mặt trời bị phủ kín suốt trong 3 tiếng đồng hồ vào Thứ Sáu Tuần Thánh khi Chúa Giêsu bị treo trên thập giá (9).

Cùng trong một tinh thần như thế, Gibbon đã tự chế, không liệt kê thẩm quyền luân lý và tôn giáo nổi bật của nhân vật Giêsu Kitô như một trong năm “nguyên nhân đệ nhị đẳng của việc phát triển nhanh chóng Giáo Hội Kitô Giáo” nhưng, để làm “câu trả lời hiển nhiên nhưng thỏa đáng” cho toàn bộ câu hỏi, ông cho rằng chiến thắng của Kitô Giáo (hay, như ông gọi sau này, “chiến thắng của chủ nghĩa man rợ và tôn giáo”) là “nhờ bằng chứng đầy thuyết phục của chính học lý, và nhờ ơn quan phòng thông trị của Tác Giả vĩ đại của nó”. Tuy nhiên, việc xem xét câu trả lời này vượt quá “nhiệm vụ của sử gia”. Thay vào đó, ông muốn đặt Kitô giáo tiên khởi vào một cuộc phân tích lịch sử có tính khảo cứu và xét theo nhiều khía cạnh, có tính phá phách. Trong các chương sau đó, ông thảo luận việc xuất hiện và phát triển của học lý Ba Ngôi, nhất là tuyên tín cho rằng Chúa Kitô có “cùng bản thể với Chúa Cha”, và lịch sử của học lý nhập thể (10). Nhưng chỉ trong tương quan tới các cuộc tranh cãi thần học về con người và các bản tính của Chúa Kitô, ông mới nói một điều gì đó có ý nghĩa về cuộc đời của Chúa Giêsu, nhưng sau đó đã bác bỏ nó trong một đoạn văn duy nhất:

“Những bạn đồng hành quen thuộc của Đức Giêsu Nadarét nói chuyện với bằng hữu và đồng bào của họ, những người, xét về mọi hành động thuộc đời sống lý trí và động vật, xem ra thuộc cùng loại như chính họ. Sự tiến triển của Người từ tuổi thơ sang tuổi trẻ và người lớn được đánh dấu bằng việc gia tăng tầm thước và sự khôn ngoan; và, sau một cơn hấp hối đau đớn cả trong tâm trí lẫn nơi cơ thể, Người đã tắt thở trên thập giá. Người sống và chết để phục vụ nhân loại... Những giọt nước mắt Người nhỏ ra vì một người bạn và quê hương Người có thể được trân trọng coi như bằng chứng trong sáng nhất về nhân tính của Người” (11).

Giờ đây, như một học giả thế kỷ 20 từng gợi ý, điều có thể đúng là việc gọi “sự lôi cuốn độc đáo của nhân vật chính của Kitô giáo như đã được trình bày trong các Tin Mừng Nhất Lãm... là nhân tố đệ nhất đẳng trong thành công của Kitô giáo” chỉ là “sản phẩm của chủ nghĩa duy tâm (idealism) và nhân đạo (humanitarianism) của thế kỷ 19” (12). Tuy nhiên điều này không có nghĩa lịch sử về cuộc đời và cái chết, các giáo huấn và phép lạ, sự tiền hữu (preexistence) và được tôn vinh, của Chúa Giêsu không nổi bật trong chiến thắng của phong trào Kitô giáo. Nhưng sử gia Gibbon lại không xử lý với lịch sử này.

Các sử gia khác thời Gibbon ít do dự hơn. Thực vậy, cố gắng nhằm tái dựng tiểu sử của Chúa Giêsu từ các dữ kiện trong các sách Tin Mừng, vào ngay lúc Gibbon cho xuất bản cuốn đầu tiên của ông ta vào năm 1776, sẽ trở thành bận tâm hàng đầu của các học giả và những nhà trí thức khác ở nhiều lãnh thổ khác nhau. Vì năm 1778, triết gia và là nhà phê bình văn học người Đức Gotthold Ephraim Lessing cho xuất bản một khảo luận mang tên *Liên Quan Đến Ý Hướng của Chúa Giêsu và Các Giáo Huấn của Người*, như cuốn cuối cùng của bộ sách

gồm 7 cuốn tựa là *Wolfenbüttel Fragments* của một tác giả nặc danh. Khảo luận này mở ra cuộc tranh luận về sứ điệp và mục đích chân chính của Chúa Giêsu, một cuộc tranh luận vốn tiếp diễn đến nay đã hai thế kỷ và chưa cho thấy dấu hiệu nào sẽ ngưng lại. Tác giả của khảo luận, cũng như của 6 cuốn *Fragments* trước đó, chính là Hermann Samuel Reimarus, người vào lúc qua đời đã để lại một tác phẩm đồ sộ tựa là *Hộ giáo cho Những Người Thuần Lý Thờ Phụng Thiên Chúa*. Trong đó, ông bênh vực nền triết lý duy thần về tôn giáo, với nhiều cảm tình gần gũi với triết lý của Tindal, chống lại học lý truyền thống của Kitô giáo về Đấng Tạo Hóa và tạo thế, và ông nhấn mạnh rằng Chúa Giêsu của các sách Tin Mừng “không dạy mầu nhiệm hoặc tín điều nào mới mẻ cả hoặc có ý định giảng dạy chúng”. Vì, “Nếu Chúa Giêsu muốn trình bày học lý lạ lùng về ba ngôi khác nhau trong cùng một bản tính Thiên Chúa... sao Người lại phải giữ im lặng về nó cho tới sau khi sống lại?” (13). Thành công của Chúa Giêsu và sứ điệp của Người không được qui cho các phép lạ, vốn là điều “không đáng để lưu ý” hay việc tỏ lộ các điều gọi là mầu nhiệm như Chúa Ba Ngôi, nhưng qui cho các động lực và nguyên cơ hoàn toàn tự nhiên, “một lý lẽ hoạt động và vốn từng hoạt động một cách tự nhiên đến nỗi ta không cần bất cứ phép lạ nào mới làm cho mọi chuyện trở nên khả niệm và rõ ràng. Chính làn gió mạnh thực chất (Cv 2:2) đã mau chóng mang mọi người lại với nhau. Đó chính là ngôn ngữ nguyên ủy thực sự đã tiến hành các phép lạ” (14).

Cuộc tranh cãi do việc Lessing công bố tác phẩm của Reimarus, dĩ nhiên, thuộc lịch sử thần học và nền bác học Tân Ước, nhưng nó trải dài quá giới thần học và do đó, cũng liên quan đến việc chúng ta khảo sát vị trí của Chúa Giêsu trong lịch sử văn hóa. Một thế kỷ sau Lessing, một nhà văn học người Đức khác và, như Leander Keck từng gọi ông, “một cự thần học gia”, là David Friedrich Strauss, một lần nữa đã tập chú vào Reimarus để bảo vệ việc ông trình bày ý niệm “huyền thoại” như một phương thể tìm ra nhân vật khó nắm bắt bên trong và phía sau các trình thuật Tin Mừng (15). Cuốn *Cuộc Đời Chúa Giêsu* của Strauss, xuất bản lần đầu năm 1835-36, đã được phổ biến khắp thế giới, cả trong giới bình dân lẫn giới học thuật, khi nó được dịch sang tiếng Anh (nặc danh) bởi một nữ học giả trẻ người Anh là Mary Ann Evans, người, năm 1854, cũng sẽ dịch tác phẩm *Yếu Tính Kitô Giáo* của Ludwig Feuerbach; bà này được biết đến nhiều hơn qua bút hiệu George Eliot (16). Như người viết tiểu sử của bà ghi chú về bản dịch tác phẩm Feuerbach của bà, “Ít cuốn sách nào của thế kỷ 19 đã có một ảnh hưởng sâu xa hơn đối với tư duy tôn giáo ở Anh” (17). Và chính sự bạo dạn của Reimarus đã chuẩn bị đường để Strauss có được ảnh hưởng sâu xa đó, trước nhất ở Đức và sau đó ở Anh và Hoa Kỳ.

Như tư tưởng của Lessing và sự lưu ý của George Eliot đối với cuốn *Cuộc Đời Chúa Giêsu* của Strauss cho thấy, việc đi tìm Chúa Giêsu lịch sử không giới hạn nơi các học giả Kinh Thánh và thần học Đức mà tên tuổi đã tạo thành bản nội dung của cuốn “Cuộc Truy tầm Chúa Giêsu Lịch Sử” của Albert Schweitzer. Hơn thế nữa, như Otto Pflieger từng nhận định, đối với cả các nhà thần học, “việc khảo sát các chi tiết văn chương của các sách Tin Mừng” trở thành nổi bật “đến nỗi việc quan tâm tới các vấn đề tối cao của lịch sử tin mừng dường như không còn được ai nhìn ra nữa” (18). Nhưng ở hậu bán thế kỷ 18 và đầu thế kỷ 19, cuộc truy tầm Chúa Giêsu Lịch Sử đã trở thành một ơn gọi đối với các nhà trí thức khác, ít nhất cũng giống như đối với các nhà thần học và học giả Tân Ước. Trong việc đi tìm các cách mới mẻ để hiểu thực tại, chứng thực nền luân lý, và tổ chức xã hội, lúc mà nền chính thống cũ đã mất hết tư thế, họ tự đảm nhiệm việc tái giải thích các tác phẩm cổ điển chính của nền văn hóa Tây Phương một cách khiến sứ điệp của chúng được thời đại mới tiếp cận.

Nếu sự hợp nhất siêu hình với Thiên Chúa trong Ba Ngôi và mạc khải lạ lùng từ trên cao không còn tạo thế giá cho sứ điệp của Chúa Giêsu nữa, thì sự hoà hợp giữa sứ điệp của Người và những gì tốt đẹp nhất trong túi khôn nhân bản khắp nơi có thể tạo được điều đó. Trong khi người khác chỉ thấy một phần, thì “Người thấy đời sống một cách đều đặn và Người thấy nó một cách toàn diện” (như Matthew Arnold vốn nói về Sophocles); nhưng cách Người làm thế nằm trong thế liên tục với toàn bộ kinh nghiệm nhân bản.

Do đó, các học giả của Phong Trào Ánh Sáng truy tầm Chúa Giêsu Lịch Sử cùng một lúc cũng đã dần thân vào điều có thể gọi là cuộc truy tầm Homer Lịch sử và cuộc truy tầm Socrates lịch sử, cũng như cuộc truy tầm Môsê lịch sử. Non hai thập niên sau khi công bố khảo luận của Reimarus về Chúa Giêsu trong các sách Tin Mừng, Friedrich August Wolf, một trong các nhà tiên phong của nền học giả cổ điển cận đại, viết cuốn *Prolegomena ad Homerum* (Dẫn nhập vào Homer). Trong đó, ông lập luận rằng Homer không phải là tên của một thiên tài thi ca cá thể nào đã sáng tác ra *Iliad* và *Odyssey*, nhưng là tên đặt cho nhiều nguồn nay được thu thập thành những vần thơ anh hùng ca đó. Phương pháp của Wolf giống nhiều kỹ thuật được dùng bởi các học giả khác trong việc nhận diện nhiều nguồn khác nhau đã được thu thập thành Ngũ Kinh và giống nhiều cố gắng tìm ra các tầng lớp khác nhau bằng cách lọc qua các sách Tin Mừng. Nhiều học giả cùng thời đã cố gắng một lần nữa nhằm giải quyết vấn đề mang tính Socrate; nhưng, như Jaeger nói:

“Schleiermacher là người đầu tiên phát biểu tính phức tạp trọn vẹn của vấn đề lịch sử này trong một câu hỏi cô đọng đơn nhất”. Trong một phát biểu khá gợi ý về vấn đề liên hệ giữa Các Tin Mừng Nhất Lãm và Tin Mừng Gioan, mà ông đích thân đề cập đến trong các Giảng Khóa của ông về Cuộc Đời Chúa Giêsu, Schleiermacher, người phiên dịch Platông sang tiếng Đức, đã đặt câu hỏi: “Socrates còn có thể đã là chi, ngoài những điều Xenophon nói ông là, không mâu thuẫn với các phẩm tính đặc trưng và qui luật sống mà Xenophon quả quyết tuyên bố là của Socrates, và ông phải đã là chi, để đem lại cho Platông sự thúc đẩy và sự biện minh trong việc mô tả ông như ông là trong các cuộc đối thoại” (19).

Các song đối giữa Socrates và Chúa Giêsu đã được đưa ra trong các thế kỷ thứ hai và thứ ba, như ta đã thấy trước đây. Và một lần nữa trong phong trào Ánh Sáng, các song đối này chắc chắn không phải chỉ có tầm quan trọng về văn học mà thôi. Cả Socrates lẫn Chúa Giêsu đều là những vị thầy xuất chúng; cả hai vị đều thúc đẩy và thực hành tính đơn giản trong đời sống; cả hai vị đều được coi như người phản bội tôn giáo của cộng đồng mình; không vị nào viết lách chi; cả hai vị đều bị hành hình; và cả hai vị đều trở thành chủ đề cho các truyền thống khó hay không thể hoà giải được. Tuy nhiên, việc nghiên cứu các song đối này còn đi xa hơn chính các điểm tương tự gây ngạc nhiên ấy. Vì, các nhà tư tưởng của phong trào Ánh Sáng vốn coi Socrates như bằng chứng cho sự hiện diện của một đức khôn ngoan và sức mạnh luân lý, mà vì vượt quá các giới hạn mạc khải vốn cho là của Kinh Thánh, nên hẳn phải phát xuất từ Đấng Thiên Chúa mà Chúa Giêsu vốn gọi là Cha. Nếu, như tự ngôn của Tin Mừng Gioan quả quyết, Lời-Logos từng nhập thể nơi Chúa Giêsu Nadarét là “ánh sáng thật chiếu soi mọi người” (Ga 1:9), bất luận là người Do Thái hay Kitô hữu, người Hy Lạp hay ngoại giáo, thì Socrates khiến cho việc giới hạn hoạt động mạc khải của Thiên Chúa, có lẽ cả hoạt động cứu rỗi của Người, vào lịch sử dân Israel và lịch sử Giáo Hội trở nên cực kỳ khó khăn. Và nếu Thiên Chúa chân thật từng lên tiếng và hành động qua Socrates, thì điều này rõ ràng có nghĩa chân lý thần thiêng có tính phổ quát. Nếu nó có tính phổ quát, thì cả Socrates lẫn Chúa Giêsu hẳn phải đã dạy rằng nó như thế.

Mặt khác, ngay những người sẵn sàng thừa nhận sức mạnh của song đôi cũng quan tâm đến việc nhận diện tính trội vượt và khác biệt của con người và giáo huấn của Chúa Giêsu, chỉ có điều là người ta có khả năng tìm ra đâu là con người đích thực và đâu là giáo huấn chân chính của Người, đằng sau bức màn của các tông đồ và tác giả tin mừng. Joseph Priestley, nhà khoa học và học giả, đã đảm nhiệm việc gỡ Chúa Giêsu Lịch sử ra khỏi mớ bòng bong gồm các nguồn từng nói về Người bằng cách viết một tác phẩm khá dài tựa là *Các Sửa Đổi Sai Lạc của Kitô giáo* (*The Corruptions of Christianity*) và thu thập *Một Hòa Hợp Các Sách Tin Mừng* (*A Harmony of the Gospels*). Trong một tác phẩm khác, một cuốn sách mỏng gồm 60 trang nói tới các tương đồng và dị biệt giữa Chúa Giêsu và Socrates, ông cố gắng tỏ ra công bằng với tính vĩ đại về triết học và tầm vóc về luân lý của Socrates, nhưng giảm nhẹ về khía cạnh trội vượt có tính yếu tính của Chúa Giêsu:

“Khi so sánh nhân cách, giáo huấn luân lý, và toàn bộ tiểu sử của Socrates và Chúa Giêsu, tôi nghĩ, ta không thể không ngạc nhiên một cách hợp lý trước ưu thế lớn lao của tôn giáo mạc khải, chẳng hạn như tôn giáo của người Do Thái và các Kitô hữu, trong việc soi sáng và mở rộng tâm trí con người, và đem lại cho họ sự trội vượt cao hơn về nhân cách. Điều này mà thôi có thể giải thích sự khác nhau giữa Socrates và Chúa Giêsu, và các môn đồ của mỗi vị; nhưng hoàn cảnh duy nhất này quá đủ cho mục đích” (20).

Đối với Priestley, Chúa Giêsu không còn là Đấng Kitô Vũ Trụ nữa hay Ngôi Hai Thiên Chúa Ba Ngôi, nhưng Người là bậc thầy được Thiên Chúa linh hứng, một cách mà đến Socrates cũng không sánh được.

Cuốn *So Sánh Socrates và Chúa Giêsu* (*Socrates and Jesus Compared*) của Priestley, cũng như các tác phẩm khác của ông về thần học và nghiên cứu Kinh Thánh đã gây một ảnh hưởng sâu xa đối với một người chắc chắn nổi tiếng nhất trong tất cả những người tham dự cuộc truy tầm Chúa Giêsu Lịch Sử (mặc dù Schweitzer không nhắc nhiều đến tên ông): đó là Thomas Jefferson, tổng thống thứ ba của Hiệp Chúng Quốc. Mà sự tò mò của Jefferson về vấn đề Chúa Giêsu và các sách Tin Mừng cũng không phải chỉ là một trong số gần như vô tận các thú giải trí (hobbies) bác học và khoa học trong đó, trí thông minh rộng lớn và sắc sảo của ông dẫn bước vào; đúng hơn, Jefferson quan tâm tới các vấn đề này gần như suốt cả cuộc đời trưởng thành của ông. Như Daniel Boorstin từng nhận xét, ông xác tín rằng “một Kitô được tinh lọc có thể cổ vũ sự lành mạnh về luân lý trong khung cảnh thực tế của Nước Mỹ thế kỷ 18” (21). Bởi thế, ông đã hành xử cả như một chính khách và một nhà triết học khi ông đảm nhiệm việc khám phá (hay tái khám phá) ra thứ Kitô giáo được tinh lọc đó, và kết quả khám phá của ông đã góp phần hình thành ra truyền thống Hoa Kỳ.

Viết ở tuổi giữa 40, ông thú nhận rằng “ngay từ những ngày đầu đời” ông đã cảm thấy “sự khó khăn trong việc hòa hợp ý niệm Độc Nhất và Tam Vị” trong tín lý truyền thống của Kitô giáo. Theo phán đoán của ông, các tín lý như Tam Vị là điều không cần thiết để giải thích về Chúa Giêsu Kitô, Đấng là “người, sinh bất hợp pháp, có trái tim nhân từ, và một tâm trí hăng hái, người khởi đầu không có cao vọng (pretensions) thần tính, kết cục đã tin các cao vọng đó, và đã chịu tử hình vì tội dấy loạn bằng cách bị chết treo theo Luật Rôma”. Và cũng không đủ khi chỉ bác bỏ truyền thống tín điều và phụng vụ của Kitô Giáo chính thống hay tái lập sự điệp của Kinh Thánh. Jefferson xác tín rằng không được tự động đánh đồng Kitô giáo tinh lọc

mà ông truy tầm, tức sứ điệp chân thực của Chúa Giêsu, với toàn bộ nội dung các Sách Tin Mừng, và do đó, điều cần là rút sứ điệp đó ra từ hình thức hiện nay của các bản văn. Xác tín này phát sinh ra hai cố gắng riêng biệt nhằm đạt được điều chính ông gọi là “rút điều thực sự của Người ra khỏi đồng rác vốn chôn vùi nó, để dàng phân biệt bởi nét huy hoàng của nó so với nét rác rưởi của những người viết tiểu sử Người, và càng tách biệt càng tốt như kim cương ra khỏi đồng phân” (22).

Cố gắng đầu tiên được thực hiện tháng Hai năm 1804, khi Jefferson làm tổng thống. Làm việc ở Tòa Bạch Ốc, “một cách quá hấp tấp” (như sau này ông thú nhận), ông hoàn tất nhiệm vụ trong “hai hoặc ba đêm mà thôi ở Washington sau khi hoàn tất nhiệm vụ buổi tối là đọc thư từ và báo chí trong ngày”. Như tấm hình chụp bản sao nguyên thủy trang đầu tiên cho thấy, mô phỏng lối chữ viết tay của chính Jefferson, tác phẩm mang tựa đề “The Philosophy of Jesus Christ” (Triết lý của Chúa Giêsu Kitô). Tựa đề phụ quả quyết rằng tác phẩm này “rút ra từ trình thuật về cuộc đời và học thuyết của Người như Mátthêu, Máccô, Luca và Gioan trình bày” và điều được ông trình bày là “một bản tóm tắt Tân Ước dành cho những người Thổ Dân (indians) không biết với những vấn đề sự kiện hoặc đức tin vượt quá trình độ thấu hiểu của họ”. Bất chấp ông có ám chỉ người “Thổ Dân” khi dùng chữ “Indians” hay chỉ các đối thủ chính trị của ông, ông vẫn tự đảm nhiệm việc cắt xén từ hai bản in Tân Ước bằng tiếng Anh những câu nói được ông coi là chân chính, vì, như ông nói, chúng “để được phân biệt” với “rác rưởi” của các tác giả Tin Mừng.

Một thời gian lâu sau khi rời chức tổng thống, Jefferson trở lại với việc tìm tòi Tân Ước, và có lẽ, vào mùa hè năm 1820, hoàn thành một công trình thu thập nhiều tham vọng hơn, tựa là “The Life and Morals of Jesus of Nazareth Extracted textually from the Gospels in Greek, Latin, French & English” (Cuộc đời và Nền Luân Lý của Chúa Giêsu Nadarét rút từ bản văn của Các Sách Tin Mừng bằng tiếng Hy Lạp, Latinh, Pháp và Anh). Bản văn được trình bày bằng bốn cột song song trong 4 thứ tiếng, được ráp nối theo một thứ tự được ông phác thảo trong bản mục lục sơ khởi. Điều bị ông bỏ đi, xét về nhiều phương diện, nói với ta nhiều hơn là những điều được ông trình bày. Cả đoạn đầu cũng như đoạn cuối của trình thuật Tin Mừng đều bị ông xóa bỏ. Tự ngôn của Tin Mừng Gioan biến mất, các trình thuật truyền tin, sinh hạ đồng trinh, và việc các thiên thần hiện ra với các người chăn chiên cũng thế. Trình thuật của ông kết thúc với việc nói phần đầu của Tin Mừng Gioan 19:42 với phần cuối của Mátthêu 27:60 “Họ đặt Chúa Giêsu ở đó và lăn tảng đá lớn trước cửa mồ, rồi trở đi”. Không nhắc chi tới phục sinh. Trong cuốn *Triết Lý Của Chúa Giêsu*, Luca 2:40 được trích trọn vẹn “Còn Hài Nhi ngày càng lớn lên, thêm vững mạnh, đầy khôn ngoan, và on thánh Thiên Chúa ở trên cậu”. Nhưng trong cuốn *Cuộc đời và Nền Luân Lý của Chúa Giêsu*, ông đã xóa bỏ khỏi cả bốn ngôn ngữ, câu cuối cùng “và on thánh Thiên Chúa ở trên cậu” (23). Như người hiệu đính dịch bản Tin Mừng của Jefferson từng viết, một cách khá nhẹ nhàng nhưng không kém phần hữu hiệu, “mặc dù nhiều học giả Kinh Thánh lồi lạc nản lòng trước thách thức gỡ rối nhiều lớp lang của Tân Ước, nhà duy lý Jefferson hết sức tự tin khả năng phân biệt của ông giữa các giới điều thực và giả của Chúa Giêsu” (24).

Chúa Giêsu, Đấng xuất hiện từ phương pháp phân biệt giữa thực và giả này, là Thầy Dạy Lương Tri, hoặc theo lời Jefferson, “Nhà Cải Cách vĩ đại nhất trong Mọi Nhà Cải Cách của tôn giáo suy đồi nhất của đất nước mình”. Nội dung sứ điệp của vị này là nền luân lý tuyệt đối yêu thương và phục vụ, một nền luân lý không lệ thuộc cả các tín điều Chúa Ba Ngôi lẫn

hai bản tính nơi Chúa Kitô hoặc lệ thuộc chủ trương cho rằng vị này có ơn linh hứng độc đáo từ Thiên Chúa, nhưng tự nó được các người nghe thừa nhận bởi giá trị nội tại của nó. Nhưng như một nghiên cứu về ông nhận định, Jefferson có “một quan niệm về các chân lý hiển nhiên rất phù hợp với nền huấn luyện tổng quát, các sách ông đọc, và các khuyến cáo của ông, và ngôn ngữ ông dùng cả trong và của Tuyên Ngôn [Độc Lập]”; nhưng “các chân lý” ông coi là “hiển nhiên” vừa “chuyên biệt hơn” vừa “lẫn lộn hơn” các chân lý được một số người cùng thời với ông đề xuất (25). Hiển nhiên, nguồn gốc cho cả tính chuyên biệt lẫn tính lẫn lộn là việc ông hiểu “triết lý” và “luân lý” chứa đựng trong sứ điệp của Chúa Giêsu trong tư cách Thầy Dạy Lương Tri. Nhiều yếu tố này trong hình ảnh của phong trào Ánh Sáng về Chúa Giêsu đã được tóm lược cách súc tích trong lá thư nổi tiếng của đồng nghiệp Jefferson là Benjamin Franklin, viết cho Ezra Stiles, chủ tịch Cao Đẳng Yale, vài tuần trước khi chết:

Về Chúa Giêsu Nadarét, ý kiến của tôi về người mà ông đặc biệt ước muốn, tôi nghĩ hệ thống triết lý và luân lý, như Người để lại cho chúng ta, là hệ thống tốt nhất thế giới từng đã thấy và còn được thấy; nhưng tôi cảm thấy rõ nó vốn nhận được một số thay đổi làm nó ra sai lạc, và cùng với phần lớn những nhà bất đồng hiện nay tại Anh, tôi vốn có một số hoài nghi về thần tính của Người, dù đây là một vấn đề tôi không muốn nói tới một cách giáo điều, vì chưa bao giờ nghiên cứu về nó, và tôi nghĩ hiện không cần phải bận bịu với nó khi tôi hy vọng chẳng bao lâu sẽ có dịp biết sự thật cách đỡ rắc rối hơn. Tuy nhiên, tôi thấy chẳng hại chi khi tin điều đó, nếu niềm tin này mang lại hậu quả tốt, như có thể nó đã mang lại, khi làm cho học lý của Người được tôn kính hơn và tuân giữ tốt hơn” (26).

Có lẽ điều chính xác là cho rằng “ít người Hoa Kỳ nào khác thời ông có thể nói” được điều trên (27), nhưng đối với Franklin và Jefferson, sứ điệp lương tri ấy đã đủ, và người ta có thể đọc cuốn *Poor Richard's Almanak* như một thu thập về nó. Nhưng đối với nhiều người khác, điều ấy một là quá nhiều hai là quá ít, hoặc có lẽ cả hai.

Ghi Chú

- (1) Xem Peter Gay, *The Enlightenment : An Interpretation* , 2 vols. (New York: Alfred A. Knopf, 1966-69) 1:256-321.
- (2) Thánh Augustine, *City of God*, 10.18.
- (3) Thánh Augustine, *On the Benefit of Believing* 14.32.
- (4) Isaac Newton, *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, bk. 3, “The System of the World” General Scholium.
- (5) Newton, bk. 3, pt.1.
- (6) Edwin A. Burt, *The Metaphysical Foundations of Modern Science*, 2d ed. (1932; Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1954) tr. 283-302.
- (7) David Hume, *Enquiry concerning Human Understanding*, se.10, pt. 2, trong *The English Philosophers from Bacon to Mill*, ed. Edwin A. Burt (New York: Modern Library, 1939) tr. 657-67.
- (8) Goethe, *Faust* 766.
- (9) Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, ed. John

- Bagnell Bury, 7 vols. (London: Methuen, 1896-1900) 2:28-31, 69-70.
- (10) Gibbon, *Decline and Fall*, 2:335-87; 5:96-168.
- (11) Gibbon, *Decline and Fall*, 5:97-98.
- (12) Arthur Darby Nock, *Conversion: The Old and The New in the Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (Oxford: Oxford University Press, 1933) tr. 210.
- (13) Hermann Samuel Reimarus, *Fragments*, bản tiếng Anh của Ralph S. Fraser, ed. Charles H. Talbert (Philadelphia: Fortress Press, 1977) tr. 72, 95-96.
- (14) Reimarus, *Fragments*, tr.269.
- (15) Leander E. Keck, ed., *The Christ of Faith and Jesus of History*, của David Friedrich Strauss (Philadelphia: Fortress Press, 1977) tr. xxxiii.
- (16) David Friedrich Strauss, *The Life of Jesus Critically Examined*, 5th ed., dẫn nhập của Otto Pfleiderer (London: Swan Sonnenschein, 1906).
- (17) Gordon Haight, *George Eliot: A Biography* (New York: Oxford University Press, 1968) tr.59
- (18) Otto Pfleiderer, "Introduction" to English Translation of Strauss, *Life of Jesus*, tr. xxi.
- (19) Werner Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, bản tiếng Anh của Gilbert Highet, 3 vols. (New York: Oxford University Press, 1943-45) 2:21.
- (20) Joseph Priestley, *Socrates and Jesus Compared* (Philadelphia, 1803) tr. 48.
- (21) Daniel J. Boorstin, *the Lost World of Thomas Jefferson* (Boston: Beacon Press, 1960) tr.156.
- (22) Jefferson to William Short, 31 October 1819, trong *Jefferson's Extracts from the Gospels*, ed. Dickinson W. Adams (Princeton: Princeton IUniversity Press, 1983) tr. 388.
- (23) Adams, *Jefferson's Extracts*, tr.60; tr.135 và ghi hú (tr.300).
- (24) Adams, *Jefferson's Extracts*, tr. 27-28.
- (25) Gary Wills, *Inventing America: Jefferson's Declaration of Independence* (New York: Vintage Books, 1979) tr.191.
- (26) *Benjamin Franklin's Autobiographical Writings*, ed. Carl Van Doren (New York: Viking Press, 1945) tr. 784.
- (27) Henry F. May, *The Enlightenment in America* (New York: Oxford University Press, 1976) tr. 128-29.

Chương Mười Sáu: Thi sĩ của Thần khí

Giữa thế nhân, ngài vô song tuyệt mỹ, nét duyên tươi thắm nở môi ngài

Khi Shakespeare đặt vào miệng Hamlet câu “này Horatio, trên trời và dưới đất có nhiều sự vật hơn là được mơ tưởng trong triết lý của bạn” (1), có lẽ ông đã dự ứng lời quả trách của phần đông tư tưởng và văn học thế kỷ 19 đối với các người đi trước họ trong thế kỷ 18: khi giản lược màu nhiệm vào lý lẽ và hạ siêu việt xuống hàng lương tri, chủ nghĩa duy lý của thế kỷ 18 đã hạ bệ mê tín chỉ để cho sự tầm thường lên ngôi. Theo lời René Wellek, điều thế kỷ 19 thay thế cho chủ nghĩa duy lý là: “dù xem ra sẽ thất bại và bị thời đại ta bác bỏ, họ vẫn cố gắng đồng nhất hóa chủ thể với đối tượng, hoà giải con người với thiên nhiên, ý thức với vô thức bằng thi ca, điều vốn là ‘kiến thức đầu hết và cuối cùng’” (2). Wellek định nghĩa phong trào Lãng mạn như thế, để trả lời cố gắng của Lovejoy muốn chứng minh rằng “chữ ‘lãng mạn’ đã tiến đến chỗ có nghĩa rất nhiều điều đến nỗi, tự nó, nó không có nghĩa chi nữa” (3). Vì mục đích hiện nay của chúng ta, chúng ta nên coi là “lãng mạn” các cố gắng của nhiều nhà văn và tư tưởng gia thế kỷ 19 muốn đi quá bên kia cuộc truy tầm Chúa Giêsu Lịch sử để tìm một Chúa Giêsu, Đấng, theo công thức của Wellek, nhờ đồng nhất hóa chủ thể với đối tượng và hoà giải con người với thiên nhiên, ý thức với vô thức, nên có thể gọi là *Thi Sĩ của Thần Khí*.

Như đề thông báo thế kỷ 18 đã kết thúc, nhà giải thích hàng đầu người Đức về lối hiểu đức tin của Phong trào Lãng mạn đối với Chúa Kitô, tức Friedrich Schleiermacher, được trích dẫn ở chương trước, năm 1799, đã công bố cuốn *On Religion. Speeches to its Cultured Despisers* (Về Tôn Giáo. Các Diễn Từ cho Những Người Có Văn hóa Ghét Bỏ Nó) (4). Năm 1806, ông tiếp tục cho xuất bản một loại đối thoại kiểu Platông về Chúa Kitô tựa là *Christmas Eve Celebration* (Cử hành Vọng Giáng sinh) và, năm 1819, trở thành “người đầu tiên công khai thuyết trình về chủ đề cuộc đời Chúa Giêsu”, biến chủ đề này thành chủ đề cho các giảng khóa học thuật tại Đại Học Bá Linh giữa các năm 1819 và 1832, mặc dù cuốn sách phát xuất từ các ghi chép của sinh viên về các giảng khóa này đến năm 1864 mới xuất bản (5). Thành tựu lâu dài nhất của Schleiermacher về thần học hệ thống là cuốn *The Christian Faith* (Đức tin Kitô giáo), xuất bản trong các năm 1821-22 (6). Trong số các nhà văn Anh, người loan truyền phong trào Lãng mạn Đức sâu sắc nhất và quan trọng nhất có lẽ là Samuel Taylor Coleridge, người qua đời cùng một năm với Schleiermacher (7). Cuốn *Aids to Reflection* (Trợ cụ Suy tư) năm 1825 và cuốn xuất bản sau khi ông qua đời tựa là *Confessions of an Inquiring Spirit* (Tự thú của Một Tinh thần Tìm hiểu) trình bày bằng một thể văn xuôi đầy tính triết lý và thần học một số ý tưởng vốn được ông phát biểu bằng thi ca, nhất là sau khoảng năm 1810, khi ông thấy mình tiến lại gần hơn các niềm tin Kitô giáo lịch sử.

Coleridge, ngược lại, là sức mạnh lớn thúc đẩy việc phát triển trí thức và tâm linh của Ralph Waldo Emerson, người thuộc thế hệ sau và có lẽ là nhà tư tưởng gây nhiều ảnh hưởng nhất tại Hoa Kỳ thế kỷ 19 (8). Dù thừa nhận gợi ý có tính cải chính của Lovejoy là “nên học cách dùng chữ ‘Phong trào Lãng mạn’ ở số nhiều” (9), ta vẫn cần được phép nói một cách tổng quát rằng mỗi người trong số ba người Đức, Anh và Hoa Kỳ này, qua cách riêng của họ, đã đóng vai trò phát ngôn viên cho tinh thần văn chương và triết học của Phong trào Lãng mạn thế kỷ 19, và mỗi người trong số họ đều tìm cách nhập thân tinh thần đó nơi con người Chúa

Giêsu.

Giống người duy lý, họ đều thấy không thể nào chấp nhận các trình thuật Tin Mừng về phép lạ của Chúa Giêsu như các chân lý lịch sử theo nghĩa đen. Tuy nhiên, thay vì giải thích theo nghĩa loại bỏ chúng, họ cố gắng nhập thân chúng vào một thế giới quan có tính tổng thể hơn (10). Như Coleridge từng phát biểu, “điều nay chúng ta coi là phép lạ ngược với kinh nghiệm thông thường”, với cái nhìn thấu suốt hơn, sẽ được nhìn bằng một lòng sùng kính cao hơn như thành phần hoà hợp của một phép lạ lớn lao và phức tạp, khi phản đề giữa kinh nghiệm và niềm tin được tổng hợp vào tính hợp nhất của lý trí trực quan” (11). Cả cuộc tấn công thế kỷ 18 của Phong trào Ánh sáng chống lại ý niệm phép lạ như những vi phạm tới luật tự nhiên lẫn nền hộ giáo thần học bên vực phép lạ đều không nắm được trọng điểm; vì, theo câu nói trong cuốn sách đầu tiên của Emerson xuất bản năm 1836, ở cả hai phía, “nhà thông thái trở thành phi thi ca” khi không hiểu ra điều này: “đoán mò thường hữu hiệu hơn một quả quyết không thể bàn cãi và, giấc mơ có thể dẫn ta vào bí mật của thiên nhiên sâu xa hơn cả trăm thí nghiệm được nhất trí” (12).

Trong cuộc truy tìm “tính hợp nhất của lý trí trực quan” vượt quá các phản đề giữa tự nhiên và phép lạ hoặc giữa kinh nghiệm và niềm tin, họ nhìn nhận rằng Chúa Giêsu là vấn đề chủ chốt, và họ tin rằng, Người cũng là nguồn để giải đáp vấn đề. Điều người ta vốn gọi là “thái độ luôn thay đổi của Coleridge đối với Chúa Kitô” là cố gắng phá tan thế lưỡng nan do thế kỷ 18 đưa ra (13). Tương tự như thế, trong các giảng khóa của ông về *Cuộc Đời Chúa Giêsu*, Schleiermacher vút bỏ như là không hữu ích “sự tương phản giữa siêu nhiên và tự nhiên mà chúng ta thường bao gồm trong hạn từ ‘phép lạ’ dựa trên từ vựng kinh viện” (14). Các phép lạ quan trọng như “các dấu chỉ” và “kỳ công” trong đó không phải việc đình chỉ luật tự nhiên, mà là “ý nghĩa” mới là thành tố hàng đầu. Cho nên, khi đương đầu với các trình thuật phép lạ của các sách Tin Mừng, người viết tiểu sử Chúa Giêsu có nhiệm vụ phải nối kết chúng với các chủ đề chính của đời sống và việc làm của Người:

“Việc làm càng được hiểu như một hành vi luân lý về phía Chúa Kitô và chúng ta càng thiết lập được sự so sánh giữa cách Chúa Giêsu chu toàn một thành quả và cách người khác chu toàn, ta càng có khả năng hiểu thấu các hành vi như những thành phần chân chính của đời sống Chúa Giêsu. Càng ít hiểu chúng như các hành vi luân lý về phía Chúa Kitô và đồng thời, chúng ta càng ít khám ra các so sánh, chúng ta càng ít có khả năng hình thành bất cứ ý niệm nào về trình thuật và hiểu được các dữ kiện nó dựa vào” (15).

Dựa trên điều đó, Schleiermacher cảm thấy có thể xếp loại các trình thuật về phép lạ dưới nhiều phạm trù khác nhau và xử lý nội dung lịch sử trong mỗi phạm trù này.

Nội dung chính của tiểu sử Chúa Giêsu, trong cuốn *Cuộc Đời*, là “việc khai triển” nơi Người một “ý thức Thiên Chúa” (God-consciousness), một ý thức, một đàng, có tính “hoàn hảo”, khi so sánh với ý thức Thiên Chúa nơi người khác, và do đó độc nhất về mức độ, nhưng, mặt khác, xét về nền tảng, không khác về loại (16). Dễ hiểu là việc thảo luận về chủ đề này tiếp liền ngay sau việc xem xét các vấn đề vốn gắn liền với tín điều chính thống về hai bản tính, tức bản tính Thiên Chúa và bản tính con người, và việc bàn đến ý thức Thiên Chúa nơi Chúa Giêsu có thể được coi như một thay thế cho tín điều này. Do đó, trong việc phát triển riêng của Schleiermacher, cuốn *Cuộc Đời Chúa Giêsu* tạo nên một bước quá độ từ hình ảnh phần

nào có tính tán tụng (dithyrambic) về Chúa Giêsu trong bài cuối cùng của cuốn *Các Diễn Từ về Tôn Giáo* năm 1799 tới bức chân dung được khai triển trọn vẹn và tinh tế hơn nhiều trong cuốn *Đức Tin Kitô Giáo* của các năm 1821-22. Trong cuốn *Các Diễn Từ*, Schleiermacher nhấn mạnh rằng điều khác biệt về Chúa Giêsu không phải là “sự tinh ròng trong giáo huấn luân lý của Người” cũng không phải là “cá tính độc đáo của Người, tức sự kết hợp chặt chẽ của quyền năng cao cả với sự dịu dàng gây xúc động” vì cả hai điều này đều hiện diện nơi mọi bậc thầy tôn giáo vĩ đại; nhưng “yếu tố thực sự thần linh là sự rõ ràng rực rỡ mà các tư tưởng vĩ đại do Người đến để trình bày đã đạt được trong linh hồn Người”, tức là, “điều hữu hạn nào cũng đòi một trung gian cao hơn để có thể phù hợp với Thần Tính; và với một con người sống dưới quyền năng hữu hạn và đặc thù..., ơn cứu rỗi phải được tìm thấy trong ơn cứu chuộc” (17). Do đó, Thi sĩ của Thần Khí này là sự hoàn thành chủ đề đã được loan báo ở đầu cuốn *Các Diễn Từ*:

“Như một hữu thể nhân bản, tôi nói với các bạn về các bí mật thánh thiêng của nhân tính theo cái nhìn của tôi, về điều ở trong tôi khi tôi đi tìm điều chưa biết một cách hết sức hăng hái của tuổi trẻ, về điều từ lúc đó tôi vốn suy tư và trải nghiệm, về những dòng suối sâu thẳm nhất trong hữu thể tôi, những dòng suối mãi mãi cao cả nhất trong tôi, bất luận tôi bị các đổi thay của thời gian và nhân tính tác động ra sao” (18).

Đến lúc viết cuốn *Đức Tin Kitô Giáo* vào 2 thập niên sau đó, Schleiermacher đã tiến tới chỗ định nghĩa Chúa Giêsu như “nguyên mẫu [Urbild]” của nhân tính chân chính trong tương quan của nó với Thiên Chúa, và ý thức về Người: ông cho hay, nơi Chúa Giêsu Kitô, “nguyên mẫu hẳn đã trở nên hoàn toàn có tính lịch sử... và mỗi khoảnh khắc lịch sử của cá nhân này hẳn mang thể nguyên mẫu trong nó” (19).

Vì “ý thức Thiên Chúa” như thế và linh hứng Thiên Chúa vốn được biểu lộ hết sức mạnh mẽ nơi các nghệ sĩ và thi sĩ, kinh nghiệm thẩm mỹ cung ứng các phạm trù thích đáng nhất để giải thích nhân vật Giêsu. Trong công trình lúc đầu của ông về cuộc đời và giáo huấn Chúa Giêsu, tức cuốn *The Spirit of Christianity and Its Fate* (Tinh thần Kitô Giáo và Số Phận của Nó), Hegel định nghĩa “chân lý” như “vẻ đẹp được trình bày một cách trí thức” và do đó, ông thấy “tinh thần Chúa Giêsu” như “một tinh thần được nâng cao hơn luân lý” (20). Dĩ nhiên, Chúa Giêsu vốn là một linh hứng đối với các nghệ sĩ, thi sĩ và nhạc sĩ từ buổi đầu của Kitô giáo. Điều khiến thế kỷ 19 ra khác biệt so với truyền thống phổ quát này là cố gắng làm cho lối hiểu thi ca và nghệ thuật đó về Chúa Giêsu thay thế cho lối hiểu tín điều, luân lý và cả lịch sử nữa. Bài thơ mạnh mẽ của William Blake, *The Everlasting Gospel* (Tin Mừng Muôn Thuở), một bài thơ ông không bao giờ hoàn tất, giống các cố gắng khác cùng thời trong việc khám phá lại Chúa Giêsu chân chính, Đáng vốn bị chôn vùi dưới truyền thống và tín điều: Chúa Giêsu của Blake, như hiện thân của điều ông gọi là “thi ca”, bác bỏ bằng lời và bằng hành động mọi tính qui ước của tôn giáo quyền quý và trường giả. Đây là một khẳng định lại hình ảnh có yếu tính khai huyền về Chúa Giêsu, chính là nét trong sứ điệp Tin Mừng mà Phong trào Ánh sáng đã cố gắng dẹp bỏ, cùng với ý niệm phép lạ (21). Hơn nữa, trong trường hợp Blake, cụm từ “lối hiểu thi ca và nghệ thuật” về Chúa Giêsu mang một ý nghĩa đặc biệt, vì Blake tạo ra một loạt chân dung về Chúa Giêsu trong đó, phản đề giữa tự nhiên và siêu nhiên đã được vượt qua. Do đó, trong tác phẩm *Chúa Kitô Hiện Ra với Các Tông Đồ Sau Khi Phục Sinh*, được vẽ ngay trước lúc từ thế kỷ 18 chuyển sang thế kỷ 19, ánh sáng quanh nhân vật chính rõ ràng thuộc một trật tự khác với trật tự tự nhiên, thế nhưng các vết thương trong bàn

tay và cạnh sườn Chúa Kitô thì có đó để chứng tỏ sự đồng nhất giữa Đấng Sống Lại và Chúa Giêsu lịch sử, Đấng mà các môn đệ từng biết như một phần của thế giới tự nhiên. Theo gợi ý của Martin Butlin, vì các vết thương và vì “sự đối lập giữa vị tông đồ trẻ tuổi chiêm ngưỡng Chúa Kitô sống lại với thái độ thờ lạy và các tông đồ khác cúi đầu trước Người như thể Người là một ngẫu tượng”, nên người ta “nghiêng về phía coi việc này như một cách chuyên biệt nói đến Ông Tôma Hoài Nghi” (22). Và cũng nên thêm rằng, Ông Tôma Hoài Nghi, xét về nhiều phương diện, đã trở thành thánh bổn mạng của Phong trào Ánh Sáng.

Vì, quả là là một kết luận vội vã và hơi hợt nếu chỉ căn cứ vào các khám phá khoa học về thế giới vật chất mà giả thiết rằng nay mọi màu nhiệm đã bị trừ khử khỏi nó rồi. Nếu màu nhiệm đức tin không có ý nghĩa gì với những ông Tôma Hoài Nghi của con cháu thế kỷ 18, thì màu nhiệm cái đẹp hẳn phải có ý nghĩa. Trong một đoạn nổi tiếng (và đôi khi bị chế giễu) từng được gọi là “một hình ảnh nôm nống với mọi khả thể mát mát... ít là một hình ảnh hơn là một hứa hẹn được muôn đời lặp lại” (23), Emerson đã diễn tả rõ màu nhiệm cái đẹp như sau:

“Đứng trên đất tro tơi, đầu tôi được tắm gội trong bầu khí thanh thản và được nâng lên không gian vô tận, mọi tính ích kỷ ti tiện biến mất. Tôi trở thành nhãn cầu trong veo; tôi chẳng là chi; tôi nhìn thấy tất cả; các luồng nước của Hữu Thể Phổ Quát lưu chuyển qua tôi; tôi là phần hay phân tử của Thiên Chúa... Tôi là tình nhân của thể vô hạn và của vẻ đẹp trường sinh” (24).

Vì như ông tiếp tục nói ở mấy câu sau đó, “Người Hy Lạp xưa gọi thế giới là kosmos, vẻ đẹp. Cơ cấu mọi sự vật hoặc năng lực tạo hình (plastic power) của đôi mắt con người được cấu tạo đến nỗi những hình thức đệ nhất đẳng như bầu trời, núi non, cây cối, động vật, đem lại cho chúng ta một sáng khoái ngay trong chúng và vì chúng. Nên, như ông nói trong giảng khóa đầu tiên của ông, Emerson tìm cách “ngắm nhìn Thiên Nhiên bằng con mắt Nhà Nghệ Sĩ” vì chỉ bằng cách này, ông mới có thể “học được từ Nhà Nghệ Sĩ, Đấng mà máu Người đang đập trong các huyết mạch chúng ta, Đấng mà khiếu thưởng thức của Người đang trào dâng trong tri nhận cái đẹp của chúng ta” (25). Trong và ở dưới ý thức con người, sự hiện diện của việc họ cảm nhận được lẽ huyền nhiệm của cái đẹp quả đã tạo thành lối hiểu của Emerson về điều mà các nhà kinh viện thời Trung cổ gọi là *analogia entis* (loại suy hữu thể) giữa Đấng Tạo Dựng và tạo vật, mà nay đã trở thành *analogia Naturae*, (loại suy Thiên Nhiên).

Hơn cả những điều đã phát biểu trong các giảng khóa của Schleiermacher về Cuộc đời Chúa Giêsu hay trong Chủ nghĩa Lãng Mạn nơi trước tác thời trẻ của Hegel về buổi đầu của Kitô giáo, loại chủ nghĩa thẩm mỹ do Emerson chủ trương đã lên khuôn cho việc trình bày tiểu sử Chúa Giêsu công bố vào năm 1863 bởi một người Pháp cùng thời với Emerson, tức Ernest Renan, một tác phẩm được gọi một cách hơi cường điệu là “công trình nổi tiếng và có giá trị lâu dài nhất chưa hề được viết về chủ đề này” (26). Hơn 6 ngàn bản của cuốn sách đã được bán hết ngay 6 tháng đầu tiên. Cuốn *Vie de Jésus* (Cuộc Đời Chúa Giêsu) là một tán dương đối với điều chính ông gọi là “thi ca linh hồn, đức tin, tự do, nhân đức, sùng kính” như Chúa Giêsu, Thi sĩ của Thần khí, đã từng nói đến (27). Ông viết “Con người siêu phàm này, Đấng hàng ngày vẫn chủ trì số phận thế giới, chúng ta có thể gọi là thần thiêng” không theo nghĩa từng được tin điều chính thống về hai bản tính sử dụng, nhưng vì “việc thờ phượng Người sẽ không ngừng cải tân tính tươi trẻ của nó, câu truyện đời Người sẽ làm người đời không ngừng rơi lệ, các đau khổ của Người sẽ làm mềm lòng những trái tim đẹp đẽ nhất” (28).

Renan viết như một sử gia; ông vốn được bổ nhiệm làm giáo sư tại Collège de France (Học Viện Pháp Quốc) năm 1862, dù bị buộc phải từ chức năm 1864. Tuy nhiên, trong tư cách sử gia, ông viện dẫn mâu thuẫn mỹ thuật làm thuốc giải độc chữa các tàn phá của chủ nghĩa hoài nghi lịch sử duy lý. Ông nhấn mạnh rằng điều cần là sử gia phải hiểu đức tin “đã quỳ gối và thỏa mãn lương tâm con người” ra sao, nhưng điều cũng cần thiết không kém là không nên tin vào nó nữa, vì “đức tin tuyệt đối không tương hợp với lịch sử thành thực”. Nhưng ông tự an ủi mình bằng niềm tin cho rằng “tránh việc gắn bó mình với bất cứ hình thức nào vốn lôi kéo việc thờ lạy của con người không có nghĩa là tước mất của mình việc thưởng thức những gì vốn tốt và đẹp ở trong chúng” (29). Nên phải gắn bó với Chúa Giêsu.

Nhiều cố gắng nhằm mô tả con người Chúa Giêsu theo khuôn khổ trên, kể cả cố gắng của Renan, đã thất bại về vấn đề luân lý. Dù rất cố gắng, họ vẫn không thể đem lại với nhau Đấng Chân, Đấng Thiện, và Đấng Mỹ, hay nối kết phạm trù nền tảng của họ trong việc đánh giá Chúa Giêsu về phương diện thẩm mỹ với sự tha thiết có tính tiên tri vốn hiện diện một cách không thể làm lẫn trong lời hiệu triệu làm môn đệ của Người. Với Emerson, cuộc khủng hoảng phát xuất nhân cuộc xung đột về nạn nô lệ trong các thập niên trước khi xảy ra Cuộc Nội Chiến, một thời điểm mà người viết tiểu sử ông, bắt chước tựa đề của cuốn thứ nhất bộ lịch sử Thế Chiến II của Churchill, đã gọi là “Con Bão Đang Tập Trung” (30). Trong tiểu luận đầu tiên của *Essays: Second Series of 1844*, tựa là “The Poet”, ông đã cố gắng đem lại với nhau Đấng Chân, Đấng Thiện, và Đấng Mỹ. Ở đó, ông viết “Vũ trụ có 3 đứa con, sinh cùng một lúc”. Ông viết tiếp “Trong thần học”, 3 đứa con này được gọi là “Cha, Thánh Thần, và Con” nhưng “ở đây, chúng ta sẽ gọi các vị là Đấng Biết, Đấng Làm và Đấng Nói”. Ông giải thích “Các vị lần lượt đại diện cho tình yêu cái chân, tình yêu cái thiện, và tình yêu cái đẹp”. “Cả ba đều bình đẳng”, ông nói thêm, rõ ràng ám chỉ tín điều Ba Ngôi, tín điều bị ông bác bỏ. Nhiệm vụ của thi sĩ là làm người nói và đặt tên, và đại diện cho cái đẹp. Trong nhiệm vụ ấy, ông đứng trong liên tục tính với Thiên Chúa. “Vì thế giới không được vẽ hay trang trí, nhưng từ nguyên khởi, vốn đẹp đẽ; và Thiên Chúa đã không tạo ra một số sự vật đẹp đẽ, Nhưng Đấng Đẹp vốn là Đấng dựng nên vũ trụ”. Vì Chúa Giêsu là Thi Sĩ của Thần Khí, nên nay thi sĩ phải là Ngôi Thứ Hai mới của Chúa Ba Ngôi, qua Người, Đấng Đẹp vốn là Đấng dựng nên vũ trụ sẽ rời sáng qua suốt, biểu lộ tính hợp nhất theo yếu tính với Đấng Chân và Đấng Mỹ. Nhưng ở cuối tiểu luận, Emerson cho rằng “tôi tìm nhà thi sĩ mà tôi mô tả vô vọng... Thời gian và thiên nhiên ban cho ta nhiều hồng phúc, nhưng chưa ban cho ta con người hợp thời, tôn giáo mới, đấng hoà giải, mà mọi vật đang mong đợi” (31). Emerson kết thúc bài thơ của ông tựa là “Give All to Love”, xuất bản trong cuốn *Poems* năm 1847 (32), bằng những dòng sau đây:

*Hãy nồng nhiệt biết rằng
Khi bán thân ra đi
Thần minh sẽ xuất hiện.*

Nhưng ở chỗ “bán thân” Giêsu ra đi, không “thần minh”, không Thi sĩ mới nào của Thần Khí tới để hợp nhất Thiện, Chân và Mỹ.

Nền luân lý của Chúa Giêsu cũng không thể được điều chỉnh trong phản ứng của phong trào Lãng Mạn đối với phong trào Ánh Sáng. Bất chấp các cố gắng dũng cảm của Schleiermacher và Renan, Chúa Giêsu Lịch Sử vẫn không hoàn toàn phù hợp với các phạm trù của họ. Như

Karl Barth từng viết, “Chúa Giêsu Nadarét không thích hợp chút nào đối với nền thần học này... Yếu tố lịch sử trong tôn giáo, yếu tố khách quan, Chúa Giêsu, là đứa con có vấn đề (Sorgenkind = problem child) đối với thần học gia, một đứa con tạo vấn đề cần phải luôn được dành cho lòng kính trọng và phần nào đã nhận được lòng kính trọng này, nhưng vẫn là một đứa con tạo vấn đề” (33). Trong lời phê phán này, Barth đã lặp lại các nhận định của David Friedlich Strauss, người từng nhận xét rằng mặc dù tựa đề các giảng khóa của Schleiermacher là *Cuộc Đời Chúa Giêsu*, nhưng thực ra “ông chỉ dùng tên ‘Kitô’ gần như xuyên suốt” thay vì tên “Giêsu” (34). Albert Schweitzer cũng đã lặp lại cùng một phê phán (35). Strauss phản đối một phần cố gắng của Schleiermacher, nhất là trong cuốn *Đức Tin Kitô Giáo*, khi phối hợp việc nghiên cứu lịch sử có tính phê phán về Chúa Giêsu của các sách Tin Mừng với thái độ khẳng nhận đối với Chúa Kitô của các tín điều Giáo Hội, một nhiệm vụ bị Strauss coi như bất khả và đặc biệt không trung thực. Nhưng cả đối với Karl Barth, người đã thi hành cùng một nhiệm vụ ấy một cách bất cứ ai thuộc thế kỷ 20 cũng không thể so sánh được, chân dung lãng mạn của Chúa Giêsu, như Schleiermacher trình bày, là một thất bại hết sức rõ rệt.

Tuy nhiên, ngược lại, Barth tỏ ra thù nghịch đối với các cố gắng hộ giáo nơi Strauss và trong cuốn *Các Diễn Từ về Tôn Giáo* của Schleiermacher, mà phụ đề cho thấy rõ nó muốn ngỏ “với những người ghét [tôn giáo] có văn hoá”. Vì lời kêu gọi này với những người có văn hóa ghét tôn giáo, Schleiermacher của các *Diễn Từ* đã sẵn sàng cắt và xén, chỉnh sửa và bỏ bớt, dù việc này có nghĩa là phải làm ngơ hoặc bóp méo các yếu tố chính của truyền thống Kitô giáo. Barth cho rằng “Ngay văn phong đầy nghệ thuật của cuốn *Các Diễn Từ* cũng phải được hiểu ‘có tính hộ giáo’ theo nghĩa này, Schleiermacher, như chính ông có lần nói, như một người chơi nhạc hơn là một người trình bày lý lẽ, đã tự làm cho mình ăn khớp với ngôn ngữ” của người nghe. Barth kết luận:

“Như một nhà hộ giáo cho Kitô giáo, ông thủ diễn việc đó như một nghệ sĩ bậc thầy thủ diễn chiếc vĩ cầm của mình, [lựa] những cung giọng và lối chơi dù không thích thú lắm, nhưng ít nhất cũng chấp nhận được, đối với người nghe của mình. Schleiermacher không nói như một người phục vụ vấn đề (mặc khải Kitô giáo) một cách có trách nhiệm, nhưng như phong thái của một nghệ sĩ bậc thầy, muốn chơi thế nào thì chơi” (36).

Và với Barth, Chúa Giêsu Lịch Sử, “đứa con gây vấn đề”, là điển hình chủ chốt của xu hướng trên.

Từ cung thánh ưu tuyển của Giáo Hội và nền thần học tín điều của nó, người ta chắc chắn sẽ nêu ra nhiều câu hỏi nghiêm túc về việc vẽ ngắn lại viễn ảnh tín lý về con người của Chúa Giêsu Kitô theo thứ hộ giáo duy giản lược đó. Nhưng sức lôi cuốn của những bức chân dung như thế về Chúa Giêsu nơi phần lớn công chúng của thế kỷ 19 xem ra không ai chối cãi, nhất là vào thời điểm khi Chúa Kitô truyền thống của Giáo Hội và của tín điều không còn nói với họ nữa. Chủ nghĩa Lãng mạn, theo nghĩa dùng ở đây, xuất hiện, một phần vì chính cuộc khủng hoảng đức tin liên kết với việc truy tầm Chúa Giêsu Lịch sử. Hơn nữa, trong việc thi hành cụ thể như một quan điểm đối với quá khứ và như một phương pháp hiểu quá khứ này, phong trào Lãng mạn của thế kỷ 19 chứng minh rằng nó có một dây trời (antenna) nhạy bén với các tín hiệu của quá khứ ấy hơn chủ nghĩa duy lý là chủ nghĩa vốn tìm cách đòi độc quyền tước hiệu “lịch sử”. Chẳng hạn, khó mà thấy việc ý thức hiện nay của chúng ta về nền

văn hóa và tư tưởng của thời Trung Cổ đã phát triển ra sao như nó đã phát triển, nếu nó không có sức mạnh bằng bạc đối với phong trào Lãng Mạn, ngay vào thời điểm lúc các nghiên cứu về thời Trung cổ trở nên nổi bật như một lãnh vực nghiên cứu. Năm 1845, Philip Schaf, một điển hình hàng đầu của phong trào Lãng Mạn trong nền thần học Hoa Kỳ, xuất bản cuốn *Principle of Protestantism* (Nguyên Tắc Của Phong Trào Thệ Phản), trình bày chi tiết lý thuyết của ông về việc phát triển có tính lịch sử và bao gồm Phong Trào Thệ Phản vào lý thuyết này (37). Cùng năm, [Thánh] John Henry Newman, người đôi khi được liên kết với phong trào Lãng Mạn, công bố tác phẩm tạo lịch sử của ngài tựa là *Essay on Development* (Tiểu luận và Phát triển), một tác phẩm đóng vai trò lớn trong cả việc “tái khám phá truyền thống” lẫn “phục hồi truyền thống” (38). Phong trào Lãng Mạn tạo công lý nhiều hơn phần lớn phong trào Hiện Sinh hiện đại đối với chiều sâu và chiều phức tạp của quá khứ, và do đó, làm quá khứ ấy sống động, ít nhất, đối với các thánh giả có cùng các giả định Lãng Mạn.

Vào tối ngày tốt nghiệp, Chúa Nhật, 15 tháng 7 năm 1838, Ralph Waldo Emerson, theo lời mời của lớp lớn tại Trường Thần Học Harvard, đã đọc một bài diễn văn gây tai tiếng cả vùng New England và ông bị cấm trở lại Harvard gần suốt 30 năm trời (39). Trong bài diễn văn này, ông đã tấn công “Kitô giáo lịch sử” vì đã “tiếp tục... nói quá đáng một cách có hại về con người Chúa Giêsu” khi, đúng ra, “linh hồn không biết ai cả”. Thay vì thúc giục “[các bạn] nên sống theo Luật vô hạn có trong các bạn, và phù hợp với Vẻ Đẹp vô hạn mà trời và đất vốn phản chiếu cho các bạn trong mọi hình thức đáng yêu”, bài diễn văn yêu cầu “các bạn phải bắt bản tính của các bạn phụ thuộc bản tính Chúa Kitô; các bạn phải chấp nhận các giải thích của chúng tôi, và tiếp nhận chân dung của Người như người tầm thường vẽ ra”. Điều này ngược với mệnh lệnh đòi “mọi người phải mở rộng tới trọn vòng vũ trụ” không phải bằng “bất cứ ưa thích nào mà chỉ là các ưa thích đối với tình yêu tự phát”.

Nhưng nó cũng ngược với bức chân dung chân chính của Chúa Giêsu. “Học thuyết và ký ức của Người” vốn bị “bóp méo” một cách trầm trọng ngay thời của Người, và càng bị bóp méo hơn nữa trong “các thời tiếp theo”. Những vần thơ của Người đã được hiểu theo nghĩa đen, và các “hình thái tu từ của Người đã chiếm đoạt vị thế chân lý của Người”. Giáo Hội đã không nói cho ta biết sự khác nhau giữa tản văn và thi ca, và những người tuyên xưng mình như những người chính thống bước theo chân Người đe dọa các đối thủ thần học của họ, khi nói rằng “Đây là Chính Giêhôva từ trời xuống thế. Tôi sẽ giết anh nếu anh bảo Người là người phạm”. Dĩ nhiên, “Người nói đến các phép lạ” nhưng chỉ vì “Người cảm thấy đời con người là một phép lạ... và Người biết rằng phép lạ hàng ngày này càng sáng lạng khi con người càng lên cao”. Tuy nhiên, trong miệng lưỡi các nhà thần học và giáo phẩm, “chữ Phép Lạ... cho ta một cảm tưởng sai lạc; đó là con Quái Vật” thay vì là “một với cỏ ba lá trước gió và mưa rơi”. Hậu quả của một bóp méo như thế chính là việc giảng thuyết theo qui ước của Kitô giáo. Emerson cho biết “có lần tôi nghe một vị giảng thuyết cảm dỗ tôi đến nỗi tôi phải nói tôi sẽ không đi nhà thờ nữa. Tôi nghĩ, người ta đi tới chỗ họ có thói quen lui tới, nếu không, không linh hồn nào sẽ vào đền thờ vào buổi chiều”. Ông bảo, những vị giảng thuyết như thế “không thấy rằng họ làm cho tin mừng của Người trở thành hết hân hoan, và cắt đứt Người khỏi mọi chìa khóa dẫn tới vẻ đẹp và mọi thuộc tính nước trời”.

Sứ điệp chân thật của Chúa Giêsu, Thi Sĩ Của Thần Khí, khác với điều trên xiết bao. “Cuộc hoán cải đích thực, Chúa Kitô đích thực, nay cũng như mọi lúc, phải được thực hiện bằng việc tiếp nhận các cảm tình tươi đẹp”. Các cảm tình tươi đẹp này không giới hạn vào Chúa

Giêsu của các sách Tin Mừng, nhưng chúng đạt được đỉnh cao của chúng ở đó, chính vì chúng có tính phổ quát:

“Chúa Giêsu Kitô thuộc giống nòi tiên tri đích thực. Người nhìn thấy màu nhiệm của linh hồn bằng đôi mắt mở lớn. Được lôi cuốn bởi sự hòa điệu xít xao của nó, mê mẩn trước vẻ đẹp của nó, Người sống trong nó, và để hữu thể Người ở đó. Trong suốt lịch sử, một mình Người biết đánh giá cao nét cao cả của con người. Người là người duy nhất biết chân thực với những gì có trong bạn và trong tôi. Người thấy Thiên Chúa tự nhập thể trong người phạm, và mọi người lên đường một lần nữa để sở hữu Thế Giới của Người. Trong niềm hân hoan đầy xúc động tuyệt vời, Người nói, “Ta là thần thiêng. Qua Ta, Thiên Chúa hành động; qua Ta, Người nói. Muốn thấy Thiên Chúa, hãy thấy Ta; hay hãy thấy người, khi người suy nghĩ như Ta suy nghĩ lúc này”.

Do đó, Emerson tiếp tục cho rằng “Nhiệm vụ của bậc thầy đích thực là chỉ cho chúng ta thấy Thiên Chúa đang hiện hữu, chứ không phải đã hiện hữu; Người đang nói, chứ không phải đã nói”. Nếu không, “Kitô giáo đích thực, một đức tin giống niềm tin của Chúa Kitô vào tính vô hạn của con người, sẽ biến mất”. Ông kết luận bằng cách hy vọng rằng “Vẻ Đẹp tối cao từng làm say mê linh hồn những người Phương Đông này” trong Kinh Thánh “cũng sẽ nói với những người Phương Tây”, chỉ cho thấy “Điều Nên Làm, tức Nghĩa Vụ, chỉ là một với Khoa Học, với Vẻ Đẹp, và với Niềm Vui”. Cho nên, ông thúc giục các tân thừa tác viên của Chúa Giêsu Kitô: “Quý vị, những nhà thơ sơ sinh của Chúa Thánh Thần, quý vị hãy ném về phía sau quý vị mọi thứ đồng dạng (conformity) và làm quen với những người trực tiếp biết thần tính”. Vì đó là điều thực sự trung thành với con người và sứ điệp của Chúa Giêsu, Thi Sĩ của Thần Khí.

Nhưng việc đề cập một cách thi ca về con người của Chúa Giêsu cũng có thể tiến theo một hướng khác hẳn nữa, không hẳn nhằm bác bỏ đức tin lịch sử của Nền Chính Thống đối với Người nhưng là để khẳng định nó. Một trong những điển hình hữu hiệu nhất là cảnh trong cuốn *Crime and Punishment* (Tội Ác và Hình Phạt) của Dostoevsky trong đó, Raskolnikov yêu cầu Sonia đọc cho mình nghe câu truyện phục sinh Ladarô (40). Trước đó, chàng từng hôn bàn chân nàng với lời giải thích “anh không cúi đầu trước em, anh cúi đầu trước mọi đau khổ của nhân loại”. Rồi cầm cuốn Tân Ước bằng tiếng Nga lên và yêu cầu nàng tìm trình thuật về Ladarô. Anh khẩn khoản yêu cầu càng “đọc đi!”, rồi khẩn thiết nhắc lại lời yêu cầu một lần nữa, nhưng nàng do dự. Dần dà, chàng hiểu nàng phối hợp việc do dự đọc nó cho chàng với “một ước nguyện dằn vặt muốn đọc và đọc cho chàng” và điều này khiến chàng càng thúc giục nàng hơn nữa. Khi đọc các câu trong chương mười một Tin Mừng Gioan, nàng như thể “thực hiện lời tuyên xưng công khai”. Trước hết, việc Sonia đọc trình thuật Tin Mừng “tạo lại một cách cuồng nhiệt niềm hoài nghi, sự chỉ trích và khiển trách” của những người từ khước việc chấp nhận Chúa Kitô. Nhưng khi đọc đến phép lạ phục sinh Ladarô, nàng “lạnh người và run rẩy đến xuất thần, như thể nàng nhìn thấy nó tận mắt”. Cây nến lung linh tỏa những ánh lửa bập bùng lên “tên sát nhân và con gái điếm đang cùng nhau đọc sách thánh một cách lạ lùng”, những người được Dostoevsky rõ ràng coi là Madalêna mới và Ladarô mới. Và kết quả là Raskolnikov biết chàng phải thú nhận với nàng việc chàng giết ông già chủ tiệm cầm đồ. Khi cuối cùng chàng làm việc đó, nàng cho chàng biết chàng phải làm gì: “ngay lúc này... anh phải hôn mặt đất mà anh đã làm cho như nước!” Chính vì Sonia biết rõ câu truyện của Tin Mừng đúng sự thật, nên qua câu truyện phép lạ Chúa Giêsu phục

sinh Ladarô, Raskolnikov tiến đến chỗ ý thức chân chính được chính mình và cảm nhận được sự gần gũi với mặt đất, với điều René Wellek, trong định nghĩa của ông về phong trào Lãng Mạn đã trích dẫn trên đây, gọi là việc hoà giải của con người với thiên nhiên, ý thức với vô thức, chủ thể với đối tượng. Ý nghĩa thi ca trọn vẹn của việc hoà giải và đồng nhất hóa với Chúa Kitô này trở nên hiển nhiên do một mục bất thường trong ghi chú của Dostoevsky cho cuốn tiểu thuyết (41):

Bây giờ, hãy hôn Kinh Thánh, hãy hôn nó, bây giờ hãy đọc.

[Ladarô tiến ra.]

[Và sau đó khi Svidrigaylov đưa tiền cho nàng]

“Chính tôi [là] Ladarô đã chết, nhưng Chúa Kitô đã phục sinh tôi”.

N.B. Sonia theo Người lên Gògôtha, bốn mươi bước đằng sau.

Và Chúa Kitô ấy cũng là Thi Sĩ của Thần Khí.

Ghi Chú

(1) Shakespeare, *Hamlet* 1.5.166-67

(2) René Wellek, “Romanticism Re-examined” trong *Concepts of Criticism* (New Haven: Yale University Press, 1963) tr. 221

(3) Arthur O. Lovejoy, *Essays in the History of Ideas* (New York: Braziller Press, 1955), tr. 232.

(4) Friedrich Schleiermacher, *On Religion. Speeches to Its Cultured Despisers*, bản tiếng Anh của John Oman (1893; New York: Harper Torchbooks, 1958).

(5) Jack C. Verheyden, “Introduction” to Friedrich Schleiermacher, *The Life of Jesus*, bản dịch của S. Maclean Gilmour (Philadelphia: Fortress Press, 1975) tr. x.

(6) Schleiermacher, *The Christian Faith*, bản tiếng Anh của H.R. Mackintosh and J.S. Stewart (Edinburgh: T and T Clark, 1928).

(7) Samuel Taylor Coleridge, *The Complete Works*, ed. W.G. T. Shedd, 7 vols. (New York: Harper, 1956).

(8) *The Complete Essays and Other Writings of Ralph Waldo Emerson*, ed. Brooks Atkinson (New York: Modern Library, 1940).

(9) Lovejoy, *Essays*, tr. 235.

(10) Xem J. Robert Barth, *Coleridge and Christian Doctrine* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969) tr.37-42.

(11) Coleridge, *The Friend*, trong *Works* 3:468.

(12) Emerson, *Nature*, Atkinson ed. tr.37.

(13) James D. Boulger, *Coleridge as Religious Thinker* (New Haven: Yale University Press, 1961) tr. 175.

(14) Schleiermacher, *Life of Jesus*, tr. 190-229

(15) Schleiermacher, *Life of Jesus*, tr. 205.

(16) Schleiermacher, *Life of Jesus*, tr. 87-122.

(17) Schleiermacher, *On Religion*, tr. 246.

(18) *On Religion*, tr. 3.

(19) Schleiermacher, *The Christian Faith*, chương 90.

- (20) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Early Theological Writings*, bản tiếng Anh của T. M. Knox (Chicago: University of Chicago Press, 1948) tr. 196, 212.
- (21) Harold Bloom, *Blake's Apocalypse*, 2nd ed. (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1970).
- (22) *The Painting and Drawing of William Blake*, ed. Martin Butlin, 2 vols. (New Haven: Yale University Press, 1981), Text, tr.175-76.
- (23) Harold Bloom, *Figures of Capable Imagination* (New York: Seabury Press, 1976) tr.50.
- (24) Emerson, *Nature*, Atkinson ed. tr. 6, 9.
- (25) Ralph Waldo Emerson, *Early Lectures*, 3 vols. (Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1961-72) 1:73.
- (26) John Haynes Holmes, "Introduction" to Ernest Renan, *The Life of Jesus* (1864; New York: Modern Library, 1927) tr. 23.
- (27) Renan, *Life of Jesus*, tr. 69
- (28) Renan, *Life of Jesus*, tr. 392-93
- (29) Renan, *Life of Jesus*, tr. 65.
- (30) Gay Wilson Allen, *Waldo Emerson. A Biography* (New York: The Viking Press, 1981) tr. 570-92.
- (31) Emerson, *Essays: Second Series*, Atkinson ed. tr. 321, 338.
- (32) *Poems*, Atkinson ed. tr. 775.
- (33) Karl Barth, *Die Protestantische Theologie im. 19 Jahrhundert* (Zurich: Evangelischer Verlag, 1947) tr. 385, 412-13.
- (34) David Friedrich Strauss, *The Christ of Faith and The Jesus of History*, bản tiếng Anh của Leander E. Keck (Philadelphia: Fortress Press, 1977) tr. 37.
- (35) Schweitzer, *Quest*, tr. 67.
- (36) Barth, *19 Jahrhundert*, tr. 397-99.
- (37) James Hasrings Nichols, *Romanticism in American Theology* (Chicago: University of Chicago Press, 1961) tr. 107-39.
- (38) Jaroslav Pelikan, *The Vindication of Tradition. The 1983 Jefferson Lecture in the Humanities* (New Haven: Yale University Press, 1984) tr. 3-40.
- (39) Emerson, *An Address*, Atkinson ed. tr. 64-84.
- (40) Fyodor Dostoevsky, *Crime and Punishment* 4.4.
- (41) *The Notebooks for "Crime and Punishment"* ed. Edward Wasiolek (Chicago: University of Chicago Press, 1967) tr. 231.

Chương Mười Bảy: Đấng Giải Phóng

Không còn chuyện phân biệt Do-thái hay Hy-lạp, nô lệ hay tự do, đàn ông hay đàn bà; nhưng tất cả anh em chỉ là một trong Đức Kitô.

Chính để chúng ta được tự do mà Đức Kitô đã giải thoát chúng ta. Vậy, anh em hãy đứng vững, đừng mang lấy ách nô lệ một lần nữa.

Đôi khi khó thấy nơi Chúa Giêsu của cả chủ nghĩa duy lý lẫn chủ nghĩa lãng mạn lý do tại sao Người có bao giờ chịu đóng đinh. Hình ảnh về Người đã bị tinh thần của thời đại thích ứng rất nhiều. Chẳng hạn, một trong những cuốn sách được đọc rộng rãi nhất xưa nay bằng tiếng Anh, tức cuốn *In His Steps* (Theo Bước Chân Người) của Charles Monroe Sheldon xuất bản năm 1896, là một mô tả đầy tính lý tưởng hóa về sự thành công trong thương trường và trong xã hội, một thành công đang chờ đón một cộng đồng Hoa Kỳ trong đó, mọi người quyết định bước chân theo Chúa Giêsu một cách nghiêm túc. Chắc chắn, một điển hình về tính thực tiễn tuyệt vời như thế, một bậc thầy về tính hữu lý đầy thuyết phục như thế, một khuôn mặt đẹp đẽ trong sáng như thế hẳn phải hấp dẫn đối với thế kỷ thứ nhất cũng như đối với thế kỷ 18 và 19.

Ấy thế nhưng, cùng nhà văn Nga thế kỷ 19, mà trình thuật trong *Crime and Punishment* về Sonia và Raskolnikov cùng nhau đọc truyện Tin Mừng về việc phục sinh Ladarô đã đem lại một phát biểu hết sức sinh động cho việc tri nhận Chúa Giêsu như Thi Sĩ của Thần Khí, cũng phát biểu, có lẽ còn sâu sắc hơn bất cứ ai trước đó và kể từ đó, ý nghĩa của Chúa Giêsu, Đấng Giải Phóng, như Đấng mà thế kỷ thứ nhất, hay bất cứ thế kỷ nào của lịch sử con người, buộc phải bác bỏ. Dostoevsky thực hiện điều này trong viễn kiến của Ivan Karamazov về Đại Quan Tòa Dị Giáo (Grand Inquisitor) (1). Chúa Kitô trở lại trần gian và được nghênh đón bởi những người được Người chúc phúc bằng sự hiện diện và các phép lạ của Người. Nhưng một lần nữa, Người lại bị bắt, lần này bởi lệnh của Đại Quan Tòa Dị Giáo, Hồng Y tổng giám mục của Seville và là người bệnh vực đức tin, và bị đối chất bởi phát ngôn viên này của một Kitô giáo định chế từng thành công sửa lại mọi sai lạc Người đã làm lúc còn trên dương thế. Trong một bức khắc gỗ nổi danh của William Sharp, hai người đứng ở một thế tương phản đầy kịch tính. Hình dáng dữ tợn của Quan Tòa Dị Giáo già nua, mặc áo giáo sĩ, được chiếu sáng, đối diện với Chúa Giêsu Tù Nhân. Gương mặt Chúa Giêsu không trông rõ vì Người quay về phía Quan Tòa Dị Giáo, quay lưng lại người xem; nhưng đó là khuôn mặt đen tối của một Tù Nhân, không phải khuôn mặt được chiếu sáng của Quan Tòa Dị Giáo, một khuôn mặt nổi bật bức tranh. Vì Chúa Giêsu, thực sự, là Chúa Giêsu Đấng Giải Phóng. Như Quan Tòa Dị Giáo nhìn nhận khi nhắc lại 3 câu hỏi mà Satan “thần khôn ngoan và đáng sợ, thần tự hủy và không hiện hữu” đã ngỏ cùng Chúa Giêsu lúc cám dỗ Người trong Hoang Địa. “Vì trong 3 câu hỏi này, toàn bộ lịch sử tiếp sau đó của nhân loại, như thể, được đem lại với nhau kết thành một toàn bộ duy nhất, và được loan báo trước, và trong đó, mọi mâu thuẫn lịch sử chưa được giải quyết của bản chất nhân loại đã được thống nhất”.

Câu hỏi đầu tiên của Satan, “Nếu ông là Con Thiên Chúa, hãy truyền cho các viên đá này thành các ổ bánh mì” (Mt 4:3), trình bày một lựa chọn giữa việc biến các viên đá thành bánh mì, để “nhân loại khỏi chạy theo ông như một đoàn cừu, biết ơn và vâng phục” và “một lời hứa hẹn tự do nào đó, sự tự do mà trong tính đơn sơ và tính vô kỷ luật tự nhiên của họ, đến

hiều họ cũng không thể có”; “vì không có điều gì khó hỗ trợ đối với con người và xã hội hơn tự do”. Chúa Giêsu quyết định làm Đấng Giải Phóng hơn là Vua Bánh Mì, nhưng trong điều này, Người đã bị hiểu lầm. Tự do được Người hứa hẹn không phải chỉ dành cho giai cấp ưu tú. Từ lúc có sự hiểu lầm này, các kẻ theo Người đã nắm được quyền lực thế gian, cả trong Giáo Hội lẫn Nhà Nước, để “đặt tự do của họ dưới chân ta, mà nói, ‘Hãy biến chúng tôi thành nô lệ của ngài, nhưng hãy nuôi sống chúng tôi’”. Khi Quan Toà Dị Giáo kết thúc nhận định của mình về cơn cám dỗ của Chúa Giêsu,

“Ông đợi một thời gian để Tù Nhân của ông trả lời ông... Nhưng [Chúa Giêsu] bỗng nhiên im lặng tiến lại gần người đàn ông già, và nhẹ nhàng hôn đôi môi già hết máu của ông ta. Câu trả lời của Người chỉ có thế. Người đàn ông già rung mình. Môi ông động đậy. Ông bước về phía cửa, mở nó ra, và nói với chính mình ‘đi khuất đi, đừng đến nữa... đừng đến nữa, đừng bao giờ, đừng bao giờ nữa’. Và ông ta để Người đi vào ngõ hẹp tối tăm của thị trấn. Tù Nhân đi khỏi”.

Và Dostoevsky (hay, đúng hơn, Ivan Karamazov) ngầm cho thấy như thế, Người không bao giờ trở lại nữa.

Bên cạnh những bức chân dung qui ước nói về Chúa Giêsu như trụ cột của hiện trạng (status quo) nơi nhà nước và Giáo Hội, vẫn có truyền thống liên tiếp mô tả Người, vào thời của Người và mọi thời tiếp sau đó, như là Đấng Giải Phóng. Điều ấy rõ ràng đến nỗi nhiều người cùng thời với Người đã coi Người như Đấng thách thức mọi hệ thống xã hội và đòi nó phải giải trình trước phiên tòa của Thiên Chúa. Nhưng trước hết, trong các thế kỷ 19 và 20, vị Tiên Tri của thế kỷ thứ nhất, Đấng vôn rao giảng công lý của Thiên Chúa như có chiều hướng chống lại các kẻ áp bức của nhân loại, mới trở thành Chúa Giêsu Đấng Giải Phóng. Và Chúa Giêsu Đấng Giải Phóng trở thành, và trong thời đại ta đã trở thành và hiện là, một lực lượng chính trị lật đổ các đế quốc, kể cả thứ gọi là đế quốc Kitô giáo. Hiến chương và nghị trình giải phóng nơi Chúa Giêsu Kitô đã được lên khuôn trong điều gọi là Đại Hiến Chương Tự Do Kitô Giáo, tức thư Thánh Phaolô gửi tín hữu Galát: “Không còn chuyện phân biệt Do-thái hay Hy-lạp, nô lệ hay tự do, đàn ông hay đàn bà; nhưng tất cả anh em chỉ là một trong Đức Ki-tô... Chính để chúng ta được tự do mà Đức Ki-tô đã giải thoát chúng ta. Vậy, anh em hãy đứng vững, đừng mang lấy ách nô lệ một lần nữa” (2). Không còn là Do Thái hay Hy Lạp; không còn là nô lệ hay tự do; không còn là nam hay nữ, mỗi thứ trong tư thế lịch sử của nó, cả ba thứ cầm tù này nguyên ủy được biện minh nhân danh Chúa Kitô Tạo Dựng và là Chúa trong tư cách thuộc về trật tự tự nhiên và luật tự nhiên, nhưng cuối cùng đã bị thách thức, và kết cục đã bị vượt qua, nhân danh Chúa Giêsu Đấng Giải Phóng.

Từ thế kỷ 17 đến thế kỷ 19, lý lẽ thử thách dai dẳng nhất để giải quyết thế lưỡng nan phức tạp trong tính liên quan của tước hiệu Chúa Giêsu Đấng Giải Phóng đối với trật tự xã hội là cuộc tranh luận về nạn nô lệ (3). Cả hai phía đều nại tới bản văn Kinh Thánh và thế giá của con người Chúa Giêsu. Như Abraham Lincoln đã nói trong Lễ Nhậm Chức Lần Thứ Hai, ngày 4 tháng 3 năm 1865, cả hai phía “cùng đọc một Kinh Thánh, và cầu nguyện với cùng một Thiên Chúa; nhưng mỗi bên khấn cầu sự giúp đỡ của Người chống lại bên kia”. Mặt khác, như ông đã vạch ra, “điều xem ra lạ lùng là bất cứ người nào cũng dám cầu xin sự giúp đỡ của Thiên Chúa công chính để vắt bánh mì của mình từ mồ hôi trán người khác”. Nhưng ông nói thêm, bằng cách trích dẫn giới răn của Chúa Giêsu trong Bài Giảng Trên Núi, “chúng ta

đừng xét đoán để khỏi bị xét đoán” (Mt 7:1). Nhưng trên hết, chính ý thức tin rằng “vì con người là hữu hạn nên họ không bao giờ có thể biết chắc một cách tuyệt đối rằng mình cảm nhận đúng thánh ý của Thiên Chúa vô hạn” đã làm cho “Abraham Lincoln trở thành trung tâm lịch sử Hoa Kỳ theo nghĩa đích thực” (4). Đối với một nhà chủ trương bãi bỏ (abolitionist) như James Russell Lowell, chủ bút tờ Anti-Slavery Standard và là nhà văn học sáng chói của vùng New England, thế giá của Chúa Giêsu đối với tình thế ít mơ hồ hơn (5). Đối đầu với các hệ quả cuộc chiến tranh với Mễ Tây Cơ vì tương lai nô lệ, ông lớn tiếng chống lại sự bất công của cả nạn nô lệ lẫn chiến tranh, trong một bài thơ viết năm 1845, một bài thơ, trong hơn 100 năm sau, đã trở thành chiến ca của Tin Mừng Xã Hội:

Mọi người mọi nước
Đến lúc phải quyết định,
Trong cuộc chiến sự chân với sự giả,
Cho sự thiện hay sự ác;
Một số chính nghĩa vĩ đại, Đấng tân Mêxia của Thiên Chúa,
Mỗi người cung ứng tuổi nở hoa hay tuổi tàn rụi,
Và sự lựa chọn mãi mãi diễn ra
Giữa bóng tối và ánh sáng.

Nhờ ánh sáng các tử đạo
Tôi luận tìm bàn chân chảy máu của Chúa Giêsu,
Vật vờ leo lên mãi những đồi Canvari mới
Với cây thập giá không bao giờ lui bước;
Cơ hội mới dạy những bốn phận mới,
Thời gian khiến điều tốt xưa trở thành thô vụng;
Những ai muốn theo kịp chân lý
Vẫn cứ phải leo lên, tiến lên phía trước.

Do đó, một đảng, Robert Sanderson, một Giám Mục Anh Giáo ở thế kỷ 17, tuyên bố rằng các Kitô hữu “không nên thừa nhận bất cứ ai làm Chủ Tể Tối Cao của chúng ta, cũng không nên để mình bị cai trị hoàn toàn hay tuyệt đối bởi ý chí của bất cứ người nào... nhưng chỉ bởi Chúa Kitô, Chúa và Chủ ta ở trên trời”. Nhưng mặt khác, trong cùng bài giảng ấy, ngài lại bác bỏ bất cứ giải thích nào về quyền chúa tể tối cao của Chúa Kitô đối với mọi ông chủ trần gian diễn tiến “như thể Chúa Kitô hay các Tông Đồ của Người nhằm mục đích... làm giảm bớt các gân cốt... vốn cột thành một cơ thể... tứ chi và nhiều thành phần làm nên các xã hội con người” và điều đó bao gồm các gân cốt của nạn nô lệ (6).

Việc đặt cạnh nhau hai tuyên bố trên trong cùng một bài giảng về điều nó có nghĩa gì, và không có nghĩa gì, khi gọi Chúa Giêsu là Đấng Giải Phóng, rất dễ được lặp đi lặp lại trong các trước tác của cuộc tranh luận về nạn nô lệ. Tuy nhiên, sự căng thẳng được chúng đại diện không độc đáo đối với thời hiện đại, vì dường như nó đã có trong chính các mô tả của Tin Mừng về Chúa Giêsu rồi. Trong số những người tự coi mình là người theo chân Chúa Giêsu, từ lâu vẫn cảm thấy khó chịu đối với định chế nô lệ. Họ thừa nhận rằng vì sự xuất hiện của Người “nạn nô lệ mất hết việc cho mình là một cần thiết nội tại phát xuất từ cơ cấu bản chất con người” (7). Thánh Augustinô phát biểu rõ sự khó chịu này khi ngài tuyên bố ý định nguyên thủy của Đấng Tạo Dựng là “tạo vật có lý trí của Người không có quyền làm chủ trên

bất cứ điều gì mà chỉ trên các tạo vật không có lý trí mà thôi, con người không thống trị con người, nhưng con người chỉ thống trị thú vật mà thôi”. Cho nên, nạn nô lệ không phải là một định chế tự nhiên do Thiên Chúa tạo ra, nhưng nó là kết quả của việc loài người sa vào tội lỗi” (8). Nhưng trong thế giới sa ngã, nơi cần phải chấp nhận các thiếu sót trong các định chế của con người, nạn nô lệ cũng cần được dung túng, và không nên nại tới thẩm quyền của Chúa Kitô Giải Phóng để biện minh cho việc lật đổ nó bằng sức mạnh cách mạng. Chứng từ thuyết phục nhất biện hộ cho chủ nghĩa bảo thủ xã hội như thế tìm thấy trong thư Thánh Phaolô gửi Philêmon. Trong đó, cũng vị tông đồ này, người từng công bố Đại Hiến Chương “không còn nô lệ hay tự do nữa” đã thông báo cho Philêmon, một người chủ nô lệ, rằng ngài gửi Onesimus, một nô lệ trốn thoát, trả về cho ông, để “không làm điều gì không có sự đồng ý của anh”; nhưng ngài hy vọng Philêmon “được lại người này vĩnh viễn, không như nô lệ, nhưng hơn một người nô lệ, như một người anh em”, điều mà John Knox hiểu là Onesimus có thể trở thành một Kitô hữu rao giảng Tin Mừng (9). Mặc dù, theo lời Giám Mục Lightfoot, “chữ ‘giải phóng’ dường như run run trên môi miệng ngài” (10), Thánh Phaolô bác bỏ việc buộc Philêmon phải giải phóng Onesimus như một bổn phận của Kitô hữu (*Pl* 14-16), và ngài không đề cập (cách này hay cách khác) đến vấn đề tổng quát trong thái độ của Kitô giáo đối với nạn nô lệ như một thể chế.

Những ai tiếp tục thấy thể chế ấy có thể dung túng được, do đó, có thể cho rằng lá thư đó là điều Tân Ước đã nói: nói đúng ra, cả trong Cựu Ước lẫn trong Tân Ước, việc sở hữu một con người khác chắc chắn không chống lại luật” (11). Như việc trả thuế cho Xêda (*Mt* 22:21), ở đây cũng thế, Tân Ước dường như coi là đương nhiên việc có nạn nô lệ trong xã hội. Thậm chí nó còn sử dụng việc này như một loại suy để so sánh với mối liên hệ của tín hữu đối với quyền chúa thượng của Chúa Kitô, cũng như mối liên hệ của kẻ có tội đối quyền chúa tể của ma quỷ (12). Thành thử, sử dụng lời nói của Chúa Giêsu như một vũ khí chống nô lệ không chính đáng gì hơn việc sử dụng lời nói của Người về Nước Thiên Chúa làm cơ sở để lên án mọi vương quốc trần gian là tiếm quyền. Nhưng tinh thần của lá thư gửi Philêmon, nếu không phải chính lá thư, quả có nghi vấn thể chế nô lệ, và các hoàn cảnh mới quả có dạy các bổn phận mới. Cho nên dù Giáo Hội “để cho [thể chế nô lệ] tồn tại, nhưng vẫn ý thức trọn vẹn tính bất nhất giữa thể chế này và sự tự do và bình đẳng nội tại vốn là lý tưởng của Kitô giáo” (13). Chỉ là vấn đề thời gian, dù quả là một thời gian dài, trước khi việc thừa nhận sự bất nhất ấy giữa việc dung túng nạn nô lệ và việc công bố Chúa Giêsu như Đấng Giải Phóng tạo được hành động dứt khoát.

Việc tái khám phá Chúa Giêsu Giải Phóng không chỉ giới hạn trong cuộc tranh luận về nạn nô lệ, hay trong tư duy Anh và Mỹ. Có lẽ việc tái khám phá nổi tiếng khắp nơi trong thế kỷ 19 là của Lev Tolstoy. Trong cuốn tiểu thuyết *Resurrection* (Phục Sinh) của ông, mà bản không bị kiểm duyệt được xuất bản 2 thập niên sau *Anh Em Nhà Karamazov*, cùng một tương phản giữa Đấng Giải Phóng và Quan Tòa Dị Giáo đã xuất hiện, một lần nữa trong một nhà tù, nơi một khách vắng lai “ngạc nhiên thấy bức Tượng Chịu Nạn treo ở một hốc tường, ông ta tử hỏi ‘tượng ở đây để làm gì?’, tâm trí ông tự động liên kết hình ảnh Chúa Kitô với việc giải phóng, chứ không với việc giam cầm” (14). Sứ điệp của cuốn *Resurrection* của Tolstoy là giáo huấn của Chúa Giêsu có ý định được hiểu theo nghĩa chiều tự. Chương cuối cùng của cuốn tiểu thuyết là một lời bình luận về một số phần trong các sách Tin Mừng, trên hết, là các mệnh lệnh của Bài Giảng Trên Núi, trong đó, người chủ đạo “vẽ cho mình điều cuộc đời này có thể là nếu người ta được dạy phải vâng theo các mệnh lệnh này”. Sự phấn khích và ngất

trí, lúc ấy xâm chiếm ông, “như đã xâm chiếm số rất đông những người đọc các sách Tin Mừng”, thuyết phục ông rằng “bổn phận duy nhất của con người là chu toàn các mệnh lệnh này, đến nỗi ý nghĩa hữu lý duy nhất của đời người hệ ở việc đó”. Trong cái ngộ ra đó, “đường như, sau một cuộc đau buồn và đau khổ lâu dài, bỗng nhiên ông tìm được bình an và giải phóng” (15).

Một khảo cứu bác học chuyên đề của sử gia văn học Xôviết G.I. Petrov từng nhận xét “Khi tiểu thuyết *Resurrection* ra đời năm 1899, nó là dịp không vui và bối rối cho chính phủ và giới cao cấp của Giáo Hội” (16). Kitô giáo cấp tiến của Tolstoy bị Giáo Hội Chính Thống Nga ra vạ tuyệt thông nhưng việc ông tái giải thích sứ điệp của Chúa Giêsu cũng đã lôi kéo sự chú ý sùng đạo của hàng ngàn người cả bên trong lẫn bên ngoài Nga và cả Nền Chính Thống nữa. Họ hành hương tới Yasnaya Polyana để viếng thăm nhà tiên tri của tân Kitô giáo này, và họ viết cho ông từ khắp nơi trên thế giới. Ngay George Bernard Shaw cũng thư từ với ông về nền “thần học” của riêng ông ta, mặc dù Tolstoy coi là xúc phạm sự khiêm nhã của Shaw khi đối sử với Tin Mừng, vì “vấn đề về Thiên Chúa và sự ác là điều quá quan trọng đến không thể nói đùa giỡn được” (17). Như Isaiah Berlin từng phát biểu, trong các tiểu thuyết của ông, “Tolstoy tri nhận thực tại trong tính đa dạng của nó, như một hợp tuyển các thực thể riêng biệt mà quanh đó và trong đó ông thấy rất rõ và sâu sắc như chưa từng có”. Nhưng trong triết lý và thần học của ông, “ông chỉ tin vào một toàn bộ rộng lớn duy nhất, đơn nhất” điều cuối cùng ông phát biểu như “nền đạo đức học Kitô giáo đơn giản ly dị khỏi bất cứ nền thần học hay siêu hình phức tạp nào..., sự cần thiết phải trục xuất mọi điều không chịu suy phục một tiêu chuẩn rất tổng quát, rất đơn giản nào đó: như, các nông dân muốn gì và không muốn gì, hoặc các sách Tin Mừng công bố điều gì tốt” Hai tiêu chuẩn thường như nhau đối với Tolstoy (18). “Đừng chống cự người ác, trái lại, nếu bị ai vả má bên phải, thì hãy giơ cả má bên trái ra nữa (Mt 5:39). Các quan điểm cấp tiến của Tolstoy về việc áp dụng từng chữ các lời lẽ này của Chúa Giêsu, đối với phần lớn các tiên tri của giải phóng và các mệnh thường quân của người bị áp bức, xem ra ở đỉnh cao của tính không thực tiễn (impracticality), một thứ đầu hàng bất công, quả là “thuốc phiện lê dân”.

Ngoại lệ là viên luật sư trẻ gốc Ấn Độ ở Nam Phi, người chịu ảnh hưởng mạnh mẽ nền triết lý tôn giáo và đạo đức của Tolstoy. Cuốn *The Kingdom of God Is within You* (Nước Thiên Chúa Ở Trong Các Ngươi) của Tolstoy, một cuốn ông sẽ viết sau này, “tràn ngập tôi. Nó để lại một ấn tượng lâu dài trên tôi. Trước lối suy tư độc lập, nền luân lý sâu sắc, và tính nói thật của cuốn sách này, mọi cuốn sách (Kitô giáo khác) ... xem ra đều vô nghĩa” (19). Sau đó, ông còn thiết lập một công xã Tolstoy ở Nam Phi năm 1910, năm Tolstoy qua đời. Tolstoy viết một lá thư (bằng tiếng Anh) cho người ái mộ mình này ở Nam Phi ngày 7 tháng 9 năm 1910, chỉ 2 tháng trước ngày qua đời. Ngoại trừ một số nhận định cá nhân ngắn gọn gửi cho bạn bè và gia đình ra, đây quả là lá thư cuối cùng, gần như một chúc thư tôn giáo và triết lý cuối cùng của ông:

“Càng sống, và nhất là nay khi cảm thấy rõ ràng sắp sửa qua đời, tôi muốn nói với nhiều người khác điều tôi cảm nhận một cách hết sức thâm thía, và điều theo ý kiến tôi hết sức quan trọng, tức là điều được gọi là bất đối kháng, nhưng là điều trong yếu tính chẳng là gì khác hơn là giáo huấn yêu thương không bị bóp méo bởi các giải thích sai lệch... Luật này được công bố bởi mọi hiền triết của thế giới, Ấn Độ, Trung Hoa, Do Thái, Hy Lạp và La Mã. Tôi nghĩ nó được phát biểu rõ ràng nhất bởi Chúa Kitô.... Toàn bộ nền văn minh Kitô giáo, hết

sức sáng chói ngoài mặt, đã lớn lên trên một sự hiểu lầm và mâu thuẫn rõ ràng, lạ lùng và đôi khi hữu thức nhưng thường là vô thức [về giáo huấn chân chính của Giêsu Giải Phóng]... Suốt 19 thế kỷ, nhân loại theo Kitô giáo đã sống cách này... Có một mâu thuẫn rõ ràng đến nỗi chẳng sớm thì muộn, có lẽ rất sớm, nó sẽ bị vạch trần và sẽ kết liễu một là việc chấp nhận Kitô giáo vốn cần thiết cho việc duy trì quyền lực hai là sự hiện diện của một đạo quân và trọn bạo lực nâng đỡ nó, điều cũng rất cần để duy trì quyền lực” (20).

Chính phủ “Anh của ông, cũng như chính phủ Nga của chúng tôi”, với việc trung thành gắn bó của họ vào quyền chúa tể của Chúa Giêsu Kitô, sẽ phải đối diện với sự mâu thuẫn này và các hậu quả của nó.

Tên của người học trò và thư tín Ấn độ của Tolstoy ở Nam Phi chính là Mohandas K. Gandhi. Triết lý của ông ta về điều Erik Erikson gọi rất đúng là “bất bạo động đấu tranh” (militant non-violence) là một pha trộn các yếu tố của Ấn giáo cổ truyền, mà thoạt đầu ông vốn bác bỏ nhưng sau đó đã nhìn một cách thuận lợi hơn, và các yếu tố của Kitô giáo, hay nói chuyên biệt hơn, của giáo huấn Chúa Giêsu. Các giải thích của Tolstoy giúp ông hiểu sứ điệp chân chính của Chúa Giêsu, trong và đằng sau Kitô giáo cổ truyền mà ông và các đồng bào Ấn độ của ông đã học được từ các nhà truyền giáo. Và nhờ thế, “một tập hợp các nhà kinh tế học thấy mình được thuyết giáo (‘có lẽ ông coi việc can dự của tôi như một đi trạch đáng hoan nghênh khỏi con đường đã bước’) về Chúa Giêsu” (21). Đến lúc Gandhi qua đời như một vị tử đạo vào ngày 30 tháng 1 năm 1948, lịch sử đã ứng nghiệm lời tiên tri của Tolstoy. “các đế chế “Anh của ông” và “Nga của chúng tôi”, cả hai vốn cho là mình hiện thân cho các giá trị Kitô giáo trong chính phủ, đã bị lật nhào bởi các lực lượng tự cho là quán quân giải phóng và bất bạo động, dù không phải là niềm tin truyền thống của Kitô giáo vào sứ điệp của Chúa Giêsu Giải Phóng.

Tuy thế, Gandhi tiếp tục có nhiều đệ tử tin vào tin mừng bất bạo động của ông theo tinh thần của Chúa Giêsu Giải Phóng. Họ nên học điều này là bước chân theo Chúa Giêsu Giải Phóng, và theo Mahatma Gandhi, có thể tạm thời dẫn họ, như đã dẫn chính Gandhi, tới cuộc diễn hành chiến thắng giống cuộc diễn hành vào Chúa Nhật Lễ Lá (Mt 21:1-11). Nhưng cuối cùng, nó có thể dẫn họ đến chỗ đối đầu với giới quyền uy (Establishment), một đối đầu tiếp liền ngay sau việc chiến thắng (22). Và có thể có một số người mà nẻo đường theo chân Chúa Giêsu Giải Phóng (nói theo tựa sách của Sheldon) “theo gót chân Người” sẽ dẫn họ vượt qua trọn khoảng cách từ Chúa Nhật Lễ Lá qua Thứ Sáu Tuần Thánh, cho con đường chiến thắng trở thành con đường thập giá và việc noi gương Chúa Kitô mang một hình thức hoàn toàn theo nghĩa đen, nói theo Tân Ước, là “trở nên đồng hình đồng dạng với Người trong cái chết của Người” (23). Một trong số những người này là Martin Luther King Jr., người, giống như Gandhi, đã tử vì đạo bởi viên đạn của kẻ sát nhân ngày 4 tháng Tư năm 1968.

Triệt để đồng hình đồng dạng với cuộc đời Chúa Giêsu, và thậm chí với cả cái chết của Người nữa, và vâng theo một cách cách mạng mệnh lệnh của Người không hề xa lạ đối với các truyền thống đặc thù mà từ đó, Martin Luther King vốn phát xuất. Cả như một người Mỹ Da Đen lẫn như một người Baptist Mỹ tin mình cũng thuộc dòng dõi tinh thần của những người Tái Tẩy (Anabaptist) thế kỷ 16 ở Lục Địa, ông đều là hậu duệ của những bậc cha ông, trong lịch sử, vốn là nhóm thiểu số bị khinh miệt và thường bị buộc phải học “cái giá làm môn đệ” là chịu bị áp bức và thậm chí chết chóc. Giống nhiều nhà lãnh đạo Thệ Phán, ông

xuất thân từ một gia đình có nhiều người làm mục sư, và trong nhiều năm sau này, ông hay nhắc lại việc nghe các câu chuyện và lời nói của các sách Tin Mừng trong nhà thờ và trong gia đình trước khi học đọc chúng ở trường. Quyết định cuối cùng của ông trong tư cách một sinh viên chưa tốt nghiệp bước chân theo cha và ông nội gia nhập thừa tác vụ Kitô giáo đã đưa ông vào chủng viện thần học rồi vào trường cấp bằng tiến sĩ. Các nghiên cứu học thuật của ông phát triển nơi ông các nguyên tắc thần học, triết học và luân lý sẽ lên khuôn đời ông, lên khuôn sứ điệp của ông, xác định nghề nghiệp công khai của ông, và đem ông đến cái chết.

Mặc dù nhiều cuốn sách ông nghiên cứu khi còn là một chủng sinh và sinh viên tiến sĩ đều là những tựa sách tiêu chuẩn mà phần lớn các sinh viên thần học Thệ Phản thời ấy quen đọc, luận án của ông bàn về học lý Thiên Chúa trong tư tưởng Paul Tillich và Henry Nelson Wieman: một tên tuổi nổi bật trong danh sách các sách đọc của ông nhưng vắng mặt đối với hầu hết các danh sách khác là Mohandas K. Gandhi, mà cái chết vào năm 1948 trùng hợp với kỳ thi tuyển vào đại học của ông ở chủng viện. Gandhi, trong khi sử dụng các phương tiện bất bạo động trong cuộc chiến đấu giải phóng Ấn Độ khỏi chủ nghĩa thực dân dưới thời đế quốc Anh, vốn tỏ ý hy vọng rằng nhờ người da đen Mỹ, “sứ điệp tinh tuyền bất bạo động sẽ được chuyển tới khắp thế giới”. Một Kitô hữu da đen có ảnh hưởng ở Hoa Kỳ mang nợ nhiều ở Gandhi là Howard Thurman (24). Nhờ triết lý của Gandhi, Thurman đã đạt tới, thậm chí vượt quá, sứ điệp của Chúa Giêsu, một sứ điệp mà Gandhi vốn dựa vào, mô tả Chúa Giêsu như Đấng Giải Phóng, đặc biệt của những ai bị tước mất cơ hội và thành tựu. Nhưng chính Mordecai Johnson, một nhà giảng thuyết và tư tưởng gia da đen hàng đầu khác, người mà bài giảng tại Chủng Viện Thần Học Crozer ở Philadelphia đã đem người sinh viên thần học trẻ đối diện với tư tưởng của Gandhi như một hệ thống đương thời có hiệu quả một cách ưu việt. Ông cho hay chính Johnson đã gợi dậy nơi ông xác tín rằng Gandhi là “người đầu tiên trong lịch sử biết sống đạo đức yêu thương của Chúa Giêsu cao hơn tương tác đơn giản giữa các cá nhân”. Nhiều năm sau này, trong cuốn sách sau cùng của ông, ông vẫn trích dẫn Gandhi để chống lại “nền triết học chủ hư vô” (nihilistic philosophy) và căm thù vốn đe dọa biến cuộc cách mạng của ông thành “đổ máu và bạo động”. King tuyên bố “điều mới mẻ về phong trào của Mahatma Gandhi ở Ấn độ là ông phát động một cuộc cách mạng hy vọng và tình yêu, hy vọng và bất bạo động”(25).

Lỗi giải thích ấy về giáo huấn của Chúa Giêsu như một nền đạo đức học tình yêu chủ trương bác bỏ bạo lực và vượt quá chủ nghĩa cá nhân nói lên nền tảng tri thức và luân lý của tư tưởng và hành động nơi King. Vì cần cả hai hành động và tư tưởng. Bài Giảng Trên Núi, tức bài giảng ông từng học ở chủng viện như một bản văn Kinh Thánh, đã trở nên, trong các năm tháng trưởng thành làm thừa tác vụ, một sách giáo khoa cho hoạt động tranh đấu xã hội và chính trị. Như ông nhớ lại vào những năm sau này:

“Khi tôi tới Montgomery trong tư cách mục sư, tôi không hề có bất cứ chút ý nghĩ nào là sau này mình sẽ liên lụy tới một cuộc khủng hoảng trong đó việc đối kháng bất bạo động có thể áp dụng được. Tôi cũng không khởi đầu cuộc biểu tình phản đối hay gợi ý về nó. Tôi chỉ đáp lại lời kêu gọi của người dân muốn có một phát ngôn viên. Khi cuộc biểu tình bắt đầu, tâm trí tôi, một cách có ý thức hay vô thức, được đẩy trở lại với Bài Giảng Trên Núi, với giáo huấn tuyệt vời của nó về tình yêu, và với phương pháp đề kháng bất bạo động của Gandhi” (26).

Gandhi và Bài Giảng Trên Núi là gợi hứng liên tiếp của ông. Âm điệu của Bài Giảng Trên

Núi, như chính ông học được suốt trong các kinh nghiệm nhằm giải thích nó, vang lên trong mọi bài diễn thuyết và tài liệu công khai của ông. Tài liệu sâu sắc nhất trong số này có lẽ là “Lá Thư Gửi Từ Nhà Tù Birmingham” của ông, viết xong ngày 16 tháng 4 năm 1963, trong đó, ông nói lên niềm hy vọng có tính tiên tri rằng “một ngày kia, Miền Nam sẽ biết rằng khi những con cái Thiên Chúa bị tước đoạt gia sản này ngồi quanh quán ăn trưa, họ thực sự đang đứng lên vì những điều tốt đẹp nhất trong giấc mơ Hoa Kỳ, và vì các giá trị thánh thiêng nhất của gia tài Do Thái – Kitô giáo” (27).

Điều ấy nghe có vẻ ngây thơ đối với những người phê phán ông và cả một số người ủng hộ ông nữa, cũng như đối với phần lớn các nhà giải thích bác học và thần học về giáo huấn của Chúa Giêsu và Bài Giảng Trên Núi, những vị, đến lúc đó, đã phần nào đạt được sự nhất trí cho rằng sứ điệp của Chúa Giêsu là một “cánh chung nhất quán”. Nhưng giải thích của King về Bài Giảng Trên Núi, thực ra, đã được suy tư cẩn thận và là một chiến lược tinh vi cao độ. Năm 1959, ông và vợ, Bà Coretta Scott King, đi hành hương Ấn Độ, quê hương của Gandhi, nơi họ thấy một số thành quả cụ thể đã được Mahatma “ngây thơ” thu hái được. Qua “bất bạo động đấu tranh”, Gandhi đã hoàn thành một cuộc giải phóng mà những cuộc nổi dậy nhiều lần tại Ấn Độ trước đây, từ cuộc Binh biến Sepoy năm 1857 và sau đó, đã không thu hái được. King báo cáo, “khi tôi rời Ấn Độ, xác tín hơn bao giờ hết rằng đối kháng bất bạo động là vũ khí hiệu nghiệm nhất sẵn có cho những người bị áp bức trong cuộc chiến đấu giành tự do của họ”. Ông nói thêm về thành tựu có tính lịch sử của Gandhi, “Quả là một điều tuyệt diệu được thấy các kết quả của chiến dịch bất bạo động” (28).

Trong loạt chiến dịch bất bạo động của chính ông trong một thập niên sau, Martin Luther King đem triết lý ấy ra thử nghiệm. Ngay nhiều người theo ông, cả da đen lẫn da trắng, cũng thúc giục ông rằng thời dành cho bất bạo động đã qua đi rồi, sứ điệp giải phóng trong Bài Giảng Trên Núi không thể thành công như “vũ khí hiệu nghiệm nhất sẵn có cho những người bị áp bức trong cuộc chiến đấu giành tự do của họ”. Ông liên tiếp công nhận rằng càng ngày ông càng thấy luận điểm của họ có tính thuyết phục hơn, sự mất kiên nhẫn của họ có tính lôi cuốn hơn, các chiến lược hành động trực tiếp của họ có tính cảm dỗ nhiều hơn. Nhưng lần nào, kết cục ông cũng tái khẳng định cam kết nền tảng của ông với tính thực tiễn của giáo huấn trong Bài Giảng Trên Núi, coi nó như một chương trình chính trị nhằm giải phóng người da đen Hoa Kỳ. Ở tâm điểm chương trình này là viễn kiến coi xã hội con người như một “cộng đồng của những người thương yêu nhau” (beloved community) (29). Ông mô tả cộng đồng này một cách chi tiết đặc biệt trong cuốn *Stride toward Freedom* (Bước Dài Hướng Tới Tự Do) (30). Đó phải là một xã hội trong đó, trong bộ ba tiêu chuẩn công lý, quyền lực, và tình yêu, định nghĩa có tính lịch sử về công lý dần dần trở thành một thực tại qua việc tình yêu làm dịu (moderation) quyền lực. Ông biết điều này không diễn ra một cách đột ngột và ông thực tiễn đủ để nhìn nhận rằng có rất nhiều cá nhân mà mệnh lệnh yêu thương của Tin Mừng không thay đổi được; chỉ có pháp luật, và việc chấp hành pháp luật, mới có thể thay đổi họ. Nhưng ông học được từ Gandhi rằng “tương tác giữa các cá nhân mà thôi” không phải là ý nghĩa sâu sắc nhất “của đạo đức học tình yêu của Chúa Giêsu”, bất chấp hàng thế kỷ giải thích. Đúng hơn, đạo đức học tình yêu cần phải thấm sâu và cải tổ các cơ cấu của chính xã hội và, qua các cơ cấu này, tạo nên một bối cảnh yêu thương và công lý mà qua quyền lực ngay cả người ngoan cố nhất cũng phải sống theo.

Khi một học giả lỗi lạc của nền văn chương da đen Mỹ được hỏi tại sao Martin Luther King

không trở thành một người Macxít và tại sao những người theo ông không chấp nhận triết lý bất bạo động của ông, đã do dự trả lời: “Vì sức mạnh quá thắng thế của nhân vật Giêsu”. Đây cũng là lý do để có câu trả lời tích cực, dù đến hết sức chậm, câu trả lời mà sứ điệp của King vốn kêu gọi nơi các Kitô hữu da trắng. Hiển nhiên, vẫn còn một nhóm lớn không trả lời kiểu này, và Martin Luther King Jr., đã trở thành nạn nhân của họ, như từ lâu ông đã biết thế. Nhưng trong cái chết của mình, ông đã thực hiện điều ông biết lúc còn ở trên đời, rằng ông được kêu gọi bước theo chân Một Người Khác. Và do đó, khi nhận Giải Nobel Hoà Bình năm 1963, ông nhắc lại, một lần nữa, các giới điều và lời hứa của Chúa Giêsu trong tin mừng giải phóng như đã được liệt kê trong Bài Giảng Trên Núi:

“Khi các năm tháng qua đi và khi ánh sáng chói chang của sự thật tập chú vào thời đại diệu kỳ chúng ta đang sống trong này, các người đàn ông và đàn bà sẽ biết các trẻ em sẽ được dạy rằng chúng ta đang có một lãnh thổ đẹp đẽ hơn, một dân tộc tốt đẹp hơn, một nền văn minh cao quý hơn, vì những con cái này của Thiên Chúa sẵn lòng ‘chịu đau khổ vì công chính’”.

Bất chấp tính hàm hồ của nó, thuộc thần học cũng như chính trị, lối đọc như thế đối với sứ điệp của Chúa Giêsu tiếp tục gây cảm hứng cho chiến dịch giải phóng con người. Đặc biệt trong Thế Giới Thứ Ba, Chúa Giêsu Giải Phóng đang được đặt ở thế chống lại mọi thứ Quan Tòa Dị Giáo, bất kể là thánh thiêng hay phàm tục. Nhưng nay, Người được coi như đảo ngược lời tuyên bố khởi thủy của Người (Mt 4:4) để đọc là: con người không sống nguyên nhờ Lời Chúa, mà còn sống nhờ cơm bánh nữa, như chế tài không những bất bạo động đấu tranh mà cả hành động trực tiếp, như không những chúc lành cho đức nghèo khó thiêng liêng vốn chờ mong thiện ích siêu nhiên ở đời sau mà còn lãnh đạo người nghèo của thế giới này tới các thiện ích tự nhiên ở cuộc sống này và ở thế giới này. Đó là điều Casalis gọi là “Kitô học của triết lý hành động cách mạng” (christology of revolutionary praxis) (31). Sự tương phản giữa hình ảnh này về Chúa Giêsu Giải Phóng và các hình ảnh trước đây về cùng một Chúa Giêsu Giải Phóng có lẽ trở nên hiển hiện hơn nếu ta so sánh hai phiên bản trong Tân Ước về cùng một Mối Phúc. Như các người ủng hộ lối giải thích phi chính trị về Chúa Giêsu Giải Phóng lúc nào cũng chỉ ra, phiên bản quen thuộc hơn trong Tin Mừng Máthêu đọc như sau: “Phúc cho người nghèo khó trong tinh thần, vì nước trời là của họ” (Mt 5:3). Thế nhưng, nền thần học giải phóng dựa trên nhắc nhở cho rằng trong Tin Mừng Luca, Chúa Giêsu kêu lớn tiếng “Phúc cho người nghèo...nhưng khôn thay cho các người những kẻ giàu có” (Lc 6:20, 24) (32). Nhưng nếu dã sử của Dostoevsky về Quan Tòa Dị Giáo là bức chân dung sâu sắc nhất về Chúa Giêsu Giải Phóng, thì chính Cuộc Chiến Tranh Hoa Kỳ giữa các Tiểu Bang đã khơi dậy không những việc Lincoln nhìn nhận tính hàm hồ khi trích dẫn Chúa Giêsu như một thẩm quyền cho hành động chính trị chuyên biệt, mà cả lời kêu gọi kích thích nhất phải sống và chết nhân danh Chúa Giêsu Giải Phóng. Tháng hai năm 1862, Julia Ward Howe, dựa vào hình ảnh Chúa Giêsu của phong trào Lãng Mạn, đã cho xuất bản cuốn “Ca Khúc Chiến Đấu Của Nền Cộng Hòa”:

“Giữa những bông huệ đẹp tươi, Chúa Kitô ra đời bên kia biển cả,
Với vinh quang trong lòng Người hiền dung bạn và tôi;
Người đã chết để làm con người nên thánh thiện thế nào,
Ta cũng hãy chết để làm con người được tự do như vậy,
Trong khi Thiên Chúa tiếp tục tiến bước”

Ghi chú

- (1) Dostoevsky, *The Brothers Karamazov* 5.5.
- (2) *Gl* 3:28; 5:1.
- (3) Muốn có một tường thuật ngắn, xin xem John Francis Maxwell, *Slavery and the Catholic Church* (London: Barry Rose, 1975) nhất là các trang 88-125.
- (4) Mead, *Lively Experiment*, tr. 73.
- (5) Xem Julian, *Dictionary of Hymnology*, 2:1684.
- (6) David Brion Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture* (Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1966) tr. 199-200.
- (7) Wilhelm Gass, *Geschichte der christlichen Ethik*, 3 vols. (Berlin: G. Reimer, 1881-87) 1:226.
- (8) Thánh Augustine, *City of God* 19.15.
- (9) John Knox, *Philemon among the Letters of Paul*. (Chicago: University of Chicago Press, 1935) tr. 46-56.
- (10) J.B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon* (London:Macmillan, 1900) tr.321.
- (11) Isaac Mendelsohn, *Slavery on the Ancient Near East: A Comparative Study* (New York:Oxford University Press, 1949).
- (12) *Rm* 6:16; *Ga* 8:34; *2Pr* 2:19.
- (13) Ernst Troeltsch, *The Social Teachings of the Christian Churches*, bản dịch của Olive Wyon, 2 vols. (1931; New York: Harper Torchbooks, 1960) 1.133.
- (14) Lev Nikolaevich Tolstoy, *Resurrection*, pt. 1, chap.41
- (15) Tolstoy, *Resurrection*, pt. 3, chap.28.
- (16) G.I. Petrov, *Otluchenie L'va Tolstogo od Tserkvi* (Việc Tách rời của Lev Tolstoy khỏi Giáo Hội) (Moscow: Isdatyelstvo "Zannie", 1978) tr. 28.
- (17) Tolstoy to Shaw, 9 May 1910, trong *Tolstoy's Letters*, ed. R.K. Christian, 2 vols., (New York: Charles Scribner's Sons, 1978) 2:700.
- (18) Isaiah Berlin, "The Hedgehog and the Fox", *Russian Thinkers*, ed. Henry Hardy and Aileen Kelly (New York: Penguin Books, 1978) tr.51-52.
- (19) Mohandas K. Gandhi, *An Autobiography: The Story of My Experiments with Truth*, bản dịch của Mahadev Desai (Boston: Beacon Press, 1957) tr.137-38.
- (20) Tolstoy to Mohandas K. Gandhi, 7 September 1910, *Letters* 2:706-08.
- (21) Erik Erikson, *Gandhi's Truth: On the Origins of Militant Non-violence* (New York: Norton, 1969) tr.281.
- (22) *Mt* 21:12-17; *Mt* 23.
- (23) *Pl* 3:10.
- (24) Howard Thurman, *Jesus and the Disinherited* (New York: Abingdon-Cokesbury Ptness, 1949).
- (25) Martin Luther King, Jr., *Where Do We Go from Here: Chaos or Community?* (Boston: Beacon Press, 1968) tr. 44.
- (26) Martin Luther King, Jr., *Stride toward Freedom* (New York: Harper and Brothers, 1958) tr.101.
- (27) David Levering Lewis, *King: A Critical Biography* (1970;in lại, Baltimore: Penguin Books, 1971) tr. 191.

- (28) Lewis, *King* tr.105.
- (29) Kenneth L. Smith and Ira G. Zepp, Jr., *Search for the Beloved Community: The Thinking of Martin Luther King, Jr.* (Valley Forge, Pa.: Judson Press, 1974).
- (30) King, *Stride toward Freedom*, tr. 102-06, 189-224.
- (31) Casalis, *Correct Ideas Don't Fall from the Skies*, tr.114.
- (32) Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1973).

Chương Mười Tám: Người thuộc về thế giới

Cả ở Giêrusalem, và khắp miền Giuđêa, và Samaria, và tới tận cùng thế giới.

Nadarét, trong lời nói bình dân Anh, là một thị trấn quê mùa, một ngôi làng vô danh. Nghe gần như một phương ngôn khi, trong Tin Mừng Gioan, Nathanaen lên tiếng hỏi (Ga 1:46): “Từ Nadarét, làm sao có cái gì hay được?”. Như thế, Chúa Giêsu Nadarét chỉ là một người nhà quê, một người tỉnh lẻ. Bất kể biến cố chạy qua Ai Cập thuở mới sinh có tư thế lịch sử nào, lúc trưởng thành, Người chưa bao giờ bước chân ra khỏi quê hương Do Thái. Theo khả năng hiểu biết của chúng ta, Người cũng không rành bất cứ ngôn ngữ quốc tế nào như La Tinh hay Hy Lạp, mặc dù cả hai thứ tiếng này được Tin Mừng Gioan tường thuật đã xuất hiện trong tấm bảng đóng lên thập giá của Người (Ga 19:20). Tham chiếu duy nhất cho thấy Người từng viết bất cứ điều gì bằng bất cứ ngôn ngữ nào là đoạn Người cúi xuống dùng ngón tay viết lên cát. Nhưng tình tiết này phát xuất trong một đoạn bị hoài nghi về tính chân chính của bản văn, mà phần lớn các bản chép tay lồng đầu đó vào Tin Mừng Gioan (Ga 8:6, 8). Người nói đến việc “thủ lãnh các dân thì dùng uy mà thống trị dân, những người làm lớn thì lấy quyền mà cai quản dân” (Mt 20:25), nhưng đó là hiện tượng diễn ra trong một thế giới quá xa rời thế giới của Người. Và ngay cả khi, trong lần hiện ra sau khi phục sinh, Người được tác giả Sách Tông Đồ Công Vụ trình bày như có nhắc tới thế giới bên ngoài, thì cũng với âm sắc tỉnh lẻ, Người đã phân chia thế giới thành những khu vực chung quanh và mọi sự ở những nơi khác: “anh em sẽ là chứng nhân của Thầy tại Giêrusalem, trong khắp các miền Giuđê, Samari và cho đến tận cùng trái đất” (1). Do đó, những kẻ thị thành gièm pha Người trong đế quốc Rôma đã có thể mỉa mai bảo rằng Người xuất hiện “ở một xó xỉnh nào đó trên trái đất” chứ đâu có chường mặt ra thế giới thực (nói theo kiểu nói hiện đại thích đáng hơn) (2).

Chúa Giêsu Nadarét có thể là một người tỉnh lẻ, nhưng Chúa Giêsu Kitô thì không thế, Người là người Thuộc Về Thế Giới. Với một trái rộng về địa dư phá đổ bất cứ điều gì mà cả những kẻ thị thành gièm pha Người trong thế giới ngoại đạo hay, về vấn đề này, tác giả Sách Công Vụ trong Kitô giáo cũng không tưởng tượng nổi, danh Người đã vượt ra ngoài “cái xó xỉnh nào đó trên trái đất” để trở thành vang dội “đến tận cùng thế giới”. Như lời diễn giải Thánh Vịnh 72 của Isaac Watts:

“Chúa Giêsu thống trị bất cứ nơi nào mặt trời
Xoay cùng khắp tháng ngày liên tiếp,
Vương quốc Người trải dài từ bờ này tới biển nọ
Cho tới lúc mặt trăng hết còn tròn khuyết.
Nhân dân và lãnh thổ mọi ngôn ngữ
Ca tụng tình yêu Người bằng những bài ca dịu ngọt nhất” (3).

Khi bài ca này được phổ biến năm 1719, việc mở rộng một cách đáng kể ảnh hưởng chưa từng thấy của Người chỉ mới bắt đầu. Vì sự gia tăng lớn lao như thế, lịch sử việc mở rộng Kitô giáo nổi tiếng nhất viết bằng tiếng Anh đã dành 3 trong số 7 cuốn riêng cho thế kỷ 19, gọi nó là *the Great Century* (Thế Kỷ Vĩ Đại) (4). Mặt trời không bao giờ lặn trên đế quốc của Chúa Giêsu Vua, Con Người Thuộc Thế Giới.

Không phải là tình cờ, thế kỷ vĩ đại mở rộng truyền giáo của Kitô giáo, xét về nhiều phương diện, cũng là thế kỷ vĩ đại của chủ nghĩa thực dân Âu Châu (5). Giống như trong các thế kỷ trước của việc hoán cải Kitô giáo, nhà truyền giáo và nhà quân sự đôi khi sánh vai nhau, mỗi bên phục vụ mục đích của bên kia, và không luôn theo cách hoặc tinh thần phù hợp với tinh thần Chúa Kitô. Phương pháp trung cổ nhằm thi hành các sứ vụ Kitô giáo đôi khi là chinh phục bộ lạc bằng chiến tranh và sau đó buộc trọn quân đội của bộ lạc phải chịu rửa tội tại một dòng sông gần nhất (6). Khuôn mẫu này tiếp tục xuất hiện trong các sứ vụ cận đại, dù có nhiều dị biệt về phương pháp. Thành thử, mặc dù Chúa Giêsu sống tại Cận Đông, nhưng sứ điệp của Người đã được truyền tới các dân tộc trên thế giới và các hải đảo như một tôn giáo Âu Châu, theo cả nghĩa một tôn giáo xuất phát từ Âu Châu lẫn, đôi khi, một tôn giáo nói về Âu Châu. Thực vậy, vào cuối “thế kỷ vĩ đại” và trước Thế Chiến Thứ Nhất, một phương ngôn đầy khiêu khích đã được tạo ra, dường như của Hilaire Belloc, cho rằng: “Đức tin là Âu Châu và Âu Châu là Đức Tin” (7).

Việc đồng hóa Âu Châu với “đức tin” một đảng hàm nghĩa: những ai chấp nhận sự thống trị kinh tế, chính trị và quân sự của Âu Châu và những ai sống theo nền văn minh Âu Châu đều cảm thấy bị áp lực phải hoán cải theo đức tin của Âu Châu vào Chúa Giêsu Kitô. Tuy nhiên, nó cũng hàm nghĩa: đức tin vào Chúa Giêsu Kitô phải tuân theo các điều kiện của Âu Châu, phải tiếp nhận hay bác bỏ chúng, và các hình thức được nó chấp nhận, về cả tổ chức, đạo đức, tín lý, lẫn phụng vụ, phải là các hình thức nó đã thu đạt được trong khuôn thước Âu Châu với những thích ứng cần thiết nhưng càng ít càng tốt.

Mặc dầu nó đã trở thành một phần của sự khôn ngoan qui ước trong phần lớn nền văn chương phản thực dân đương thời, cả ở Đông Phương lẫn ở Tây Phương, vẫn là một việc quá đơn giản hóa khi bác bỏ các sứ vụ truyền giáo, coi chúng không hơn không kém cái áo khoác che phủ chủ nghĩa đế quốc da trắng. Việc quá đơn giản hóa này đã bỏ qua các thực tại sử học, tôn giáo và chính trị suốt lịch sử truyền giáo của Kitô giáo trong “thế kỷ vĩ đại” và lâu trước nữa khi, nhân danh Chúa Kitô, các nhà truyền giáo Kitô Giáo đã hết sức cố gắng tìm hiểu và học cách tôn trọng tính độc đáo đặc thù của các nền văn hóa họ gặp gỡ. Ngoài ra, nên ghi nhận rằng về phương diện lịch sử, có sự khác biệt rõ rệt về khía cạnh này giữa phương pháp truyền giáo của các Giáo Hội Đông Phương và Tây Phương. Khi hai Thánh Cyril và Methodius tới giảng đạo cho người Slav ở thế kỷ thứ 9, các vị không những đã phiên dịch Kinh Thánh mà còn phiên dịch cả phụng vụ Đông Phương sang tiếng Slavonic nữa (8). Trái lại, khi tới Anh giảng đạo năm 597, Thánh Augustinô thành Canterbury đã mang theo không những sứ điệp của Tin Mừng, thẩm quyền của Tòa Rôma, mà còn cả phụng vụ thánh lễ La Tinh nữa, và buộc các tân tòng phải chấp nhận chúng như một điều kiện trở lại với đức tin vào Chúa Kitô (9). Trong khi các nhà truyền giáo nói tiếng Hy Lạp như hai thánh Cyril và Methodius không dạy các môn đệ người Slav học đọc tiếng Hy Lạp, thì các nhà truyền giáo Tây Phương có nghĩa vụ cung cấp cho các dân tộc họ đưa vào đạo chút ít tiếng Latinh và các phương tiện để học nó. Thời Charlemagne, “việc dùng tiếng Latinh phổ biến khắp nơi và không tránh được đã tập trung vào phụng vụ và lời viết” và tiếng Latinh trở thành “một ngôn ngữ hoàn toàn giả tạo”. Tuy nhiên, nó cũng là “phương tiện duy nhất của đời sống trí thức” và một lần nữa, khá tình cờ đối với diễn trình và khá vô tình, trở thành con đường dẫn vào gia tài văn hóa Rôma và nền văn chương cổ điển La Tinh trước thời Kitô giáo (10).

Tuy nhiên, điển hình nổi tiếng nhất cho thấy việc Kitô giáo thấu hiểu và tôn trọng nền văn

hóa bản địa là ở việc làm của một nhà truyền giáo Công Giáo La Mã chứ không hẳn của một nhà truyền giáo Chính Thống Giáo Đông Phương: Đó là trường hợp linh mục Dòng Tên, Matteo Ricci, tại Trung Hoa. Ngài được một nhà sử học hiện đại người Anh gọi là “một trong những con người đáng lưu ý và xuất sắc nhất trong lịch sử” (11). Thế hệ Dòng Tên đầu tiên, dưới sự lãnh đạo và gọi hứng của Thánh Phanxicô Xaviê, đã làm cho sứ vụ truyền giáo của họ tại Trung Hoa thành mục ưu tiên trong nghị trình của họ. Nhưng khi thực thi sứ vụ, các tu sĩ Dòng Tên đã theo khuôn mẫu thời trung cổ của Giáo Hội Phương Tây phương thức thời Trung Cổ, du nhập phụng vụ thánh lễ của Giáo Hội Rôma, ngăn cấm bất cứ thổ ngữ Trung Hoa nào trong việc thờ phượng, và buộc phải dùng tiếng Latinh. Với việc Ricci tới Macao năm 1582, chiến lược ấy đã được duyệt lại một cách đáng kể. Cha Ricci đã ăn mặc theo lối các nhà sư Phật Giáo, sau đó, là y phục của nho sĩ và trở thành một thế giá nổi tiếng cả trong khoa học tự nhiên cũng như lịch sử và văn chương Trung Hoa.

Sự yên bác đó đã giúp ngài trình bày con người và sứ điệp của Chúa Giêsu như là một thực hiện trọn vẹn các khát vọng có tính lịch sử của nền văn hóa Trung Hoa, giống như cách các giáo phụ tiên khởi trình bày Chúa Giêsu như đỉnh cao của đức tin La Hy vào *Logos* và như cách Tân Ước trình bày Người như sự nên trọn của niềm mong chờ Đấng Mêxia của người Do Thái. Đối với Cha Ricci, người Trung Hoa “chắc chắn sẽ trở thành Kitô hữu, vì cốt lõi học thuyết của họ không có điều chi ngược với cốt lõi đức tin của Công Giáo, mà đức tin Công Giáo cũng không cản trở họ chút nào, nhưng thực sự giúp họ đạt được sự yên ổn và hòa bình cho đất nước họ, là điều mà sách vở của họ vẫn đặt thành mục tiêu” (12).

Tuy nhiên, ngay lúc sinh thời của ngài và nhất là trong các năm có vụ tranh cãi về tính hợp pháp của “phong trào duy thích ứng” (accommodationist) sau khi ngài qua đời năm 1610, Cha Ricci bị tố cáo là đã làm tổn thương tính độc nhất trong con người của Chúa Giêsu. Nhưng việc gia tăng chú ý nhiều hơn tới công trình của ngài đã làm rõ điều này là, dựa vào các trước tác thần học bằng tiếng Trung Hoa như cuốn *The True Meaning of the Lord of Heaven* (Thiên Chúa Thực Nghĩa) năm 1603, cha Ricci là và luôn là một tín hữu Công Giáo chính thống và chính nền chính thống này đã thúc đẩy ngài coi trọng tính chính trực của các truyền thống Trung Hoa (13). Mặc dù với một can dự ít gây ấn tượng vào tư tưởng và văn hóa bản địa hơn Ricci, các nhà truyền giáo cả Công Giáo lẫn Thệ Phản của thế kỷ 19 thường tìm cách tổng hợp việc dân thân để phúc âm hóa nhân danh Chúa Giêsu với lòng tôn trọng sâu xa (và có tính luôn đào sâu thêm) đối với văn hóa bản địa và các truyền thống bản địa nơi các dân tộc họ được sai đến.

Giống như trong quá khứ, các sứ bộ truyền giáo Kitô Giáo, trong hai thế kỷ 19 và 20, can dự vào nhiều thay đổi xã hội cũng như các thay đổi về thống thuộc tôn giáo. Một trong những thay đổi quan trọng nhất trong hai thế kỷ này đối với việc phát triển văn hóa trong tương lai của các dân tộc có lẽ là việc liên kết chặt chẽ giữa việc truyền giáo và chiến dịch biết đọc biết viết trên thế giới. Công trình lớn cho thấy tầm quan trọng của thành tựu ấy đối với lịch sử các dân tộc Slav là chính mẫu tự mà phần lớn người Slav dùng để viết chữ; mẫu tự này vốn được gọi là Cyrillic để vinh danh Thánh Cyril, “vị tông đồ của người Slav” vào thế kỷ thứ 9, người, theo tương truyền, đã cùng anh mình là Thánh Methodius sáng chế ra nó, bằng cách phối hợp lối viết Hy Lạp cộng với một số chữ cái Hípri vì tính phức tạp của âm vị (phonemes) của người Slav. Do đó, không những chỉ giữa người Slav của thế kỷ thứ 9, mà còn giữa cả những người vốn được gọi là ngoại giáo ở thế kỷ 19, hai yếu tố nền tảng của văn

hóa truyền giáo trong hơn 1 thiên niên kỷ vẫn là việc phiên dịch Kinh Thánh, nhất là Tân Ước, và việc giáo dục trong các trường học truyền giáo. Tại hết quốc gia này đến quốc gia khác ở Châu Phi và Nam Hải, các nhà truyền giáo Kitô giáo, khi đến nơi, đều thấy không ngôn ngữ bản địa nào có chữ viết và do đó điều cần là muốn phiên dịch Lời Chúa phải giúp cho các ngôn ngữ này có hình thức viết. Cho nên, trong nhiều trường hợp, các cố gắng đầu tiên, của người bản địa hay của người ngoại quốc, để hiểu một ngôn ngữ một cách khoa học đều phát xuất từ các nhà truyền giáo Kitô Giáo. Họ thu thập các từ điển đầu tiên, viết các sách văn phạm đầu tiên, khai triển các mẫu tự đầu tiên. Do đó, có điều này là tên riêng quan trọng đầu tiên được viết trong các thứ chữ này hẳn là tên Chúa Giêsu, với lối đọc được thích ứng tùy theo cấu trúc ngữ âm của mỗi ngôn ngữ, như đã diễn ra trong mọi ngôn ngữ ở Âu Châu. Các hội Kinh Thánh Thệ Phản, nhất là Hội Kinh Thánh Anh và Ngoại Quốc và Hội Kinh Thánh Hoa Kỳ đều có nguồn gốc nơi các phái bộ truyền giáo Kitô giáo thế kỷ 19. Suốt trong hai thế kỷ 19 và 20, họ đã xuất bản ít nhất phần Tin Mừng, đôi khi cả phần còn lại của Tân Ước và toàn bộ Kinh Thánh trong hơn một nghìn ngôn ngữ khác nhau, nghĩa là trung bình hơn 5 ngôn ngữ mới mỗi năm (14).

Các trường học do các hội truyền giáo Thệ Phản và các Dòng Tu Công Giáo cũng có liên hệ mật thiết với công trình trên và thường điều hành như các trung tâm phiên dịch Kinh Thánh và nghiên cứu ngữ học nằm ở bên dưới (15). Đồng thời họ dạy con em các tân tòng, và bất cứ trẻ em nào, học ngôn ngữ Tây Phương cũng như nền văn hóa Kitô Giáo Tây Phương của giáo hội từng gửi các nhà truyền giáo tới. Việc này thường dẫn tới trạng thái nước đôi đối với nền văn hóa bản địa, một nền văn hóa mà các thầy cô ở các trường truyền giáo muốn nắm vững nhân danh Chúa Kitô, và họ cũng muốn thanh lọc nhân danh Người. Vì các dã sử và tập tục bản địa thường bị coi là đượm tinh thần và mê tín của ngoại giáo, nên các trường học này cho rằng mình không có sứ mệnh truyền bá chúng; tuy nhiên họ vẫn phải học hỏi chúng, nếu không để dạy chúng, thì cũng để giảng dạy sứ điệp của Chúa Giêsu. Trong các hội ký của các nhà lãnh đạo Á Phi, những người phần lớn xuất thân từ các trường này, khi đả kích chủ nghĩa thực dân Kitô Giáo, thường cảm thấy có bồn phận phải nói lên sự cay đắng cũng như những tố cáo này nọ về việc đánh mất căn cội dân tộc mà họ cho là phước sản của nền giáo dục Kitô Giáo và của các trường học để quốc tại cánh đồng truyền giáo hay tại ngay chính quê hương họ. Jawaharlal Nehru, chẳng hạn, người vốn được giáo dục tại Harrow và Cambridge, cho rằng mình đã trở thành, theo câu tiếng Anh hùng biện của ông, “một pha chế kỳ cục giữa Đông và Tây, lạc lõng ở khắp mọi nơi, không nơi nào là nhà cả” và cảm thấy một sự tha hóa sâu xa giữa ông và tôn giáo của người dân Ấn bình thường, một sự tha hóa ông chưa bao giờ hồi phục được (16). Nehru có thể đã nói thay cho nhiều thế hệ tại nhiều quốc gia, trong đó có nhiều Kitô hữu nhiệt tâm nhưng cũng không thiếu những người Á Phi mất gốc, quả là “lạc lõng ở khắp mọi nơi, không nơi nào là nhà cả”. Như thế, phần nào theo nghĩa đen, trong đời sống của toàn bộ nhiều nền văn hóa chứ không chỉ các gia đình cá thể, đã ứng nghiệm sự tha hóa được mô tả trong câu nói của Chúa Giêsu trong Tin Mừng: “Thầy đến để gây chia rẽ giữa con trai với cha, giữa con gái với mẹ, giữa con dâu với mẹ chồng. Kẻ thù của mình chính là người nhà” (Mt 10:35-36).

Như thế, chính Chúa Giêsu bị nhìn như một nhân vật Tây Phương và trong nghệ thuật tôn giáo ở buổi đầu của “các giáo hội trẻ trung hơn” này, Người thường tiếp tục được mô tả theo những mẫu mực của nền văn chương tin mừng và sùng đạo của các phong trào truyền giáo ở Âu Châu, ở Anh, ở Hoa Kỳ. Tuy nhiên, bắt đầu với Ricci, và có thể sớm hơn, nghệ thuật Kitô

Giáo tại các xứ truyền giáo nhìn ra nhu cầu phải trình bày khuôn mặt của Chúa Giêsu trong một hình thức sao cho tương đắc với đoàn thánh giả mới của Người. Chính vì thế, vì mục đích của mình, Ricci thích ứng một bức tranh lấy từ bức khắc của một người tên Anthony Wierix trình bày Chúa Giêsu và Thánh Phêrô sau biến cố Phục Sinh (*Ga 21*) thành bức tranh Thánh Phêrô đi trên nước (*Mt 14*) (17). Một thể tài tương tự đã xuất hiện trong bức *The Stilling of the Tempest* (Dẹp Yên Gió Bão) của Monika Liu Ho-Peh, một nghệ sĩ có tên họ Trung Hoa và tên riêng Kitô giáo theo tên mẹ của Thánh Augustinô. Ở đây, Chúa Giêsu người Trung Hoa, đứng ở mũi thuyền khiển trách sóng biển và truyền lệnh “Im đi! Câm đi!” (*Mc 4:39*), trong khi các môn đệ người Trung Hoa, phần lớn có râu, như trong nghệ thuật Tây Phương, nhưng với nhiều nét Đông Phương, đang lo sợ căng thẳng, cật lực chèo lái và chống đỡ chiếc buồm tả tơi. Các nguy hiểm sóng bão trên biển khơi rất quen thuộc với các nhà truyền giáo và các cộng đoàn của họ và phép lạ chứng tỏ quyền tối thượng của Chúa Giêsu trên các sức mạnh của thiên nhiên nói nhiều đến thân phận họ.

Tuy nhiên, các nhà truyền giáo cũng sớm nhận ra, đôi khi một cách minh nhiên tại cánh đồng truyền giáo hơn là tại nhà, rằng việc đem hình ảnh Chúa Giêsu đến cho thế giới không Kitô Giáo mà thôi không đủ, dù đó là những hình ảnh có nét bản địa, cả các lời nói về Người cũng không đủ, dù đó là những lời bằng tiếng bản địa. Ngay ở thời Chúa Giêsu cũng thế, chúng cũng không đủ, nên Người đã làm người chữa bệnh chứ không phải chỉ là thầy dạy dỗ. Tương tự như thế, sứ vụ truyền giáo của các môn đệ Người trong thế kỷ thứ hai và thứ ba vốn là một sứ vụ giúp đỡ và chữa lành, chứ không chỉ tin mừng hóa mà thôi. Vì hạn từ “cứu rỗi”, trong tiếng Hy Lạp là *sotēria* còn tiếng La Tinh là *salus*, cả các ngôn ngữ từ nó mà ra, *Heil* trong Đức ngữ chẳng hạn, vốn có nghĩa là “sức khỏe”. Như Harnack từng ghi nhận:

“Việc giảng dạy của Kitô giáo đã tìm đường đi vào thế giới đang khao khát sự cứu rỗi này. Lâu ngày trước khi đạt được chiến thắng sau cùng của mình nhờ một nền triết học gây ấn tượng về tôn giáo, thành công của nó đã được bảo đảm bởi sự kiện này là đã hứa hẹn và cung ứng sự cứu rỗi – một nét trong đó nó vượt xa mọi tôn giáo và giáo phái khác. Nó làm nhiều hơn việc chỉ đặt Chúa Giêsu có thực chống lại một Aesculapius tượng tượng của đất mơ. *Một cách cố ý và cố ý thức, nó mặc lấy hình thức ‘tôn giáo cứu rỗi hay chữa lành’, hay ‘thuốc chữa linh hồn và thân xác’ và đồng thời thừa nhận rằng một trong các nhiệm vụ chính của mình là tận tình chăm sóc người bệnh thể xác*” (18).

Mô tả sắc cạnh như thế về toàn bộ tin mừng cứu rỗi nhờ Chúa Giêsu áp dụng vào các thế kỷ 19 và 20 cũng dễ dàng như áp dụng vào các thế kỷ thứ 2 và thứ 3. Trong thế kỷ thứ 3, Origen từng mô tả Chúa Giêsu, “*Logos* và quyền lực chữa lành [therapeia] trong chính Người”, như là người “có quyền lực mạnh hơn bất cứ sự dữ nào trong linh hồn” (19). Và chương sau cùng của Tân Ước đã mô tả Kinh Thành Thiên Chúa với ngai của Chúa Giêsu Kitô Chiên Thiên Chúa và cây sự sống, và giải thích rằng “*Lá của cây dùng làm thuốc chữa lành các dân tộc*” (*Kh 22:2*).

Trong một thời đại mà việc chữa lành các dân tộc khỏi các tàn hại của nghèo đói, bệnh tật và chiến tranh đã trở nên một mệnh lệnh luân lý chủ chốt, Chúa Giêsu Chữa Lành đã đến chiếm một chỗ đứng quan yếu. Chính là để biểu hiệu cho chỗ đứng ấy của Chúa Giêsu mà theo các điều khoản của Công Ước Geneva năm 1864 về Việc Cải Thiện Điều Kiện Người Bị Thương và Ốm Đau Của Các Đạo Quân Ngoài Mặt Trận, cơ quan quốc tế được lập ra để thi hành

mệnh lệnh luân lý ấy đã lấy tên “Hội Hồng Thập Tự”; biểu tượng của nó, dựa vào việc đảo ngược các màu của lá cờ Thụy Sĩ: là thập giá đỏ trên nền cờ trắng. Tuy nhiên, mối liên kết giữa việc tin mừng hóa nhân danh Chúa Giêsu và sứ mệnh giúp đỡ và chữa lành cũng đã trở thành đề tài tranh luận, nhất là khi bước sang thế kỷ 20. Cuộc tranh luận này xuất hiện khi người ta bình luận về nghĩa đen của câu Chúa Giêsu phán trong Tin Mừng: “Ai cho các con một ly nước để uống vì danh Thầy, vì các con thuộc về Đấng Kitô, Thầy bảo thật với các con, người ấy không mất phần thưởng đâu” (20). Hầu như thời đại nào cũng có những con người chỉ quan tâm tới việc nêu danh Chúa Giêsu, minh giải ý nghĩa tín lý và thần học của Người, và bênh vực ý nghĩa ấy chống lại các thù địch, nhưng họ chỉ nêu danh mà không cho đi một ly nước nào. Ấy thế nhưng lại có những người sẵn sàng cho đi một ly nước, cung cấp việc chữa lành và cải thiện số phận những người hẩm hiu nhưng không minh nhiên nêu danh Chúa Kitô. Phải chăng câu nói ấy của Chúa Giêsu có nghĩa là: mỗi cách đáp ứng lời kêu gọi của Người này chỉ vâng theo một phần của mệnh lệnh kép này? Trong việc trả lời cho câu hỏi ấy, phần lớn cuộc tranh luận về trách nhiệm hàng đầu của các môn đệ Chúa Kitô trong thế giới hiện đại tập chú quanh việc tách biệt hai yếu tố của cùng một mệnh lệnh.

Một nét mỗi ngày mỗi trôi vượt hơn là đã có sự nhân mạnh tới việc hợp tác hơn là việc đua tranh giữa các môn đệ Chúa Kitô và những người bước chân theo các bậc thầy dạy Đạo ngày xưa. Những người theo Chúa Giêsu nào cổ vũ sự hợp tác như thế nhấn mạnh rằng họ cũng dần thân đối với tính phổ quát của con người và sứ điệp của Chúa Giêsu không kém những người chủ trương các phương pháp truyền thống dùng tin mừng hóa để chinh phục. Nhưng họ lập luận rằng tính phổ quát của Chúa Giêsu không tự thiết lập trong thế giới qua việc lãng quên bất cứ yếu tố ánh sáng và sự thật nào vốn đã được ban bố cho các dân tộc trên thế giới. Vì bất kể nguồn tức khắc và có tính lịch sử của sự thật ấy có như thế nào chăng nữa, thì nguồn tối hậu của nó cũng vẫn là Thiên Chúa, cùng một Thiên Chúa mà Chúa Giêsu vốn gọi là Cha; nếu không, việc tuyên xưng tính duy nhất của Thiên Chúa chỉ là trống rỗng. Việc người ta chỉ trích nhiều yếu tố trong Kitô Giáo lịch sử, nhất là chủ nghĩa giáo điều và chủ nghĩa đế quốc văn hóa, dẫn tới gợi ý cho rằng tôn giáo này cần phải học hỏi nhiều, cũng như cần phải giảng dạy nhiều, trong cuộc gặp gỡ với các niềm tin khác. Chúa Giêsu đúng là Người Của Thế Giới, nhưng Người chỉ là thế vì Người làm cho khả hữu việc đánh giá một cách sâu sắc hơn trọn vẹn phạm vi của mạc khải Thiên Chúa ở bất cứ chỗ nào nó xuất hiện trong lịch sử thế giới, và dưới ánh sáng của lịch sử này, chính ý nghĩa và sứ điệp của Người, ngược lại, thủ đắc một ý nghĩa sâu sắc hơn. Trong giảng khóa Gifford năm 1931 của Tổng Giám Mục Nathan Söderblom, ta đọc được kiểu nói khá nghịch lý sau đây: tính độc đáo của Chúa Kitô như Đấng mạc khải lịch sử, như Ngôi Lời thành xác phàm, và màu nhiệm Canvariô” vốn là “đặc tính độc đáo trong yếu tính Kitô giáo”, buộc ta phải khẳng định rằng: “Thiên Chúa đã tự mạc khải Người trong lịch sử, cả bên ngoài lẫn bên trong Giáo Hội” (21). Tuy nhiên, tuyên bố đầy đủ nhất cho chủ trương trên chính là phúc trình đầy suy tư và khá đồ sộ tựa là *Re-thinking Missions: A Layman's Inquiry after One Hundred Year* (Suy nghĩ lại Các Sứ Vụ Truyền Giáo: Cuộc Tìm Hiểu của Một Giáo Dân sau Một Trăm Năm), công bố năm 1932, của Ủy Ban Đánh Giá đại diện cho 7 hệ phái Thệ Phản Mỹ.

Sau khi thực hiện một cuộc khảo sát sâu rộng các phái bộ truyền giáo khắp thế giới, nhất là tại Á và Phi Châu, các tác giả của “Cuộc Tìm Hiểu của Giáo Dân” này, trong 7 cuốn dữ kiện, đã duyệt xét tình thế truyền giảng tin mừng và phục vụ thế giới của Kitô giáo, đã khuyến cáo khá nhiều tái duyệt sâu rộng, không những về chiến lược chuyên biệt mà còn cả về triết lý

nằm bên dưới nữa. Họ kết luận rằng nhấn mạnh tới tính đặc thù của Chúa Giêsu và tính tuyệt đối trong sứ điệp của Người, dù có lẽ cần thiết, nhưng chỉ nên là yếu tố tạm thời trong chương trình truyền giáo. Như một sứ gia truyền giáo đã tóm lược chủ trương của phúc trình trên như sau:

“Nó chủ trương rằng nhiệm vụ của nhà truyền giáo ngày nay là nhìn ra những cái hay nhất nơi các tôn giáo khác, giúp tín hữu các tôn giáo này khám phá, hay tái khám phá, những gì tốt đẹp nhất trong truyền thống riêng của họ, hợp tác với các yếu tố tích cực và sinh động nhất nơi các truyền thống khác để canh tân xã hội và thanh tẩy lối phát biểu tôn giáo. Không nên nhằm mục tiêu cải đạo, nghĩa là lôi kéo các tín hữu của tôn giáo này gia nhập tôn giáo khác hay cố gắng tạo ra một thứ độc quyền Kitô Giáo nào đó. Hợp tác phải thay thế gây hấn. Mục tiêu tối hậu, bao xa ta có thể nhận ra, là giúp các tôn giáo khác nhau thoát ra khỏi sự cô lập của họ để bước vào tình hiệp thông thế giới trong đó mỗi tôn giáo tìm được chỗ đứng thích đáng của mình” (22).

Một duyệt xét mạnh mẽ như thế về cái hiểu truyền thống của Kitô Giáo, một cái hiểu vốn cho rằng “Không có ơn cứu rỗi nơi một ai khác ngoài [Chúa Giêsu], vì không có một danh nào dưới gầm trời [ngoài danh Chúa Giêsu] được ban cho con người mà nhờ đó họ được cứu rỗi” (Cv 4:12), tất nhiên, sẽ tạo nên một cuộc tranh luận hăng say, một cuộc tranh cãi sâu rộng nhất là nó xuất hiện vào đúng lúc nền thần học của Karl Barth, một lần nữa, nhấn mạnh tới tính độc đáo của Chúa Giêsu và tính trung tâm trong các đòi hỏi của Người.

Những đề nghị như thế về việc tái định nghĩa tính phổ quát của Chúa Giêsu cũng xuất hiện đúng vào lúc các học giả Tây Phương bắt đầu lưu ý tới ngôn ngữ và văn hóa của các truyền thống tôn giáo khác. Điều này không có gì ngạc nhiên, vì nhiều người trong số các học giả này vốn có liên hệ hoặc về gia đình hay về giáo dục hay về cả hai với các sứ bộ truyền giáo. Con cái các nhà truyền giáo Thệ Phán, cũng như chính các nhà truyền giáo, dẫn đầu việc giải thích các nền văn hóa Đông Phương cho Âu Châu và Mỹ Châu. Các công trình nghiên cứu bác học về ngữ học, mà nguyên thủy, vốn là những chuẩn bị cần thiết cho việc phiên dịch các sách Tin Mừng sang hơn một nghìn ngôn ngữ, nay đã trở thành cây cầu chuyên chở các nhà du hành Tây Phương theo hướng ngược lại. Năm 1875, nhà Ấn Độ Học uyên bác người Đức, Friedrich Max Müller, giáo sư tại Oxford, bắt đầu cho xuất bản bộ *Sacred Books of the East* (Các Sách Thánh Thiêng của Đông Phương), lên tới 51 cuốn. Bộ sách này mở kho tàng của các nhà hiền triết tôn giáo Đông Phương, nhất là các nhà hiền triết Ấn Độ, cho các độc giả không thể sử dụng các nguồn nguyên thủy. Cũng gần cùng thời gian ấy, song song với Cuộc Trưng Bày Thế Giới Về Kha Luân Bố tại Chicago năm 1893 để kỷ niệm 400 năm ngày Kha Luân Bố tìm ra Tân Thế Giới, người ta đã tổ chức ra Nghị Viện Tôn Giáo Thế Giới. Mục đích của Nghị Viện này là tìm hiểu các hệ luận tôn giáo phát sinh từ nhận thức này: nhân loại không phải chỉ gồm người Âu Châu và do đó không phải chỉ là Kitô Giáo, nhưng có tính hoàn cầu và phổ quát. Bất kể các thành công ngoạn mục của các sứ bộ truyền giáo Kitô Giáo trong hai thế kỷ 19 và 20, điều không thể chối cãi là bách phân Kitô hữu trong tổng số dân số thế giới vẫn tiếp tục suy giảm, và do đó, không thể quan niệm được rằng giáo hội Kitô Giáo và sứ điệp Kitô Giáo một ngày kia sẽ chinh phục được toàn bộ dân số thế giới và thay thế hết các tôn giáo khác của nhân loại. Nếu Chúa Giêsu quả là Người Của Thế Giới, thì phải thực hiện điều đó bằng cách khác.

Có lẽ văn kiện đáng lưu ý nhất phát sinh từ cảm thức có tính đào sâu về tính phổ quát mới

này không phải là bộ *Re-thinking Missions* của năm 1932, nhưng là một sắc lệnh công bố vào một phần ba thế kỷ sau đó, nghĩa là vào ngày 28 tháng 10 năm 1965. Đó chính là Tuyên Ngôn về Mối Liên Hệ của Giáo Hội với Các Tôn Giáo Không Phải Kitô Giáo, tức Tuyên Ngôn *Nostra Aetate* của Công Đồng Vatican II. Với một số đoạn văn súc tích nhưng hết sức gây chú ý, sắc lệnh này mô tả cuộc truy tầm tôn giáo và các giá trị tâm linh vốn hoạt động trong các tôn giáo nguyên sơ, trong Ấn Giáo, trong Phật Giáo và trong Hồi Giáo, và trong một quả quyết có tính lịch sử, Công Đồng tuyên bố như sau: “Giáo Hội Công Giáo không hề phủ nhận những gì là chân thật và thánh thiện nơi các tôn giáo đó. Với lòng kính trọng chân thành, Giáo Hội xét thấy những phương thức hành động và lối sống, những huấn giới và giáo thuyết kia, tuy rằng có nhiều điểm khác nhau với chủ trương mà Giáo Hội duy trì, nhưng cũng thường đem lại ánh sáng của Chân Lý, Chân Lý chiếu soi cho hết mọi người. Tuy nhiên Giáo Hội rao giảng và có bổn phận phải kiên trì rao giảng Chúa Kitô, Đấng là ‘đường, sự thật và sự sống’, nơi Người, con người tìm thấy đời sống tôn giáo sung mãn và nhờ Người, Thiên Chúa giao hòa mọi sự với chính Người” (23).

Hai câu trích Tin Mừng Gioan trong sắc lệnh rõ ràng đã nhận diện được vấn đề. Vì chính trong Tin Mừng này, Chúa Giêsu nói về Người như là “đường, sự thật và sự sống” và Người nói rằng không ai đến được với Chúa Cha nếu không qua Người. Nhưng rồi cũng chính Tin Mừng này cung cấp cho ta bìa ký (epigraph) cho tính phổ quát của bức chân dung về Chúa Giêsu của Phong Trào Ánh Sáng; vì trong Tự Ngôn, Tin Mừng Gioan công bố rằng: *Logos* - Lời Thiên Chúa, nhập thể trong Chúa Giêsu, chiếu sáng cho hết mọi người bước vào trần gian. Khi trung dẫn thế giá của cả hai đoạn trích đó, Công Đồng Vatican II đã cùng một lúc khẳng định cả tính phổ quát lẫn tích đặc thù và đặt cơ sở cho cả hai đặc tính đó ở nhân vật Chúa Giêsu.

Một vấn đề đặc biệt tại Công Đồng Vatican II và khắp thế giới Kitô Giáo, nhất là từ Thế Chiến Hai, là mối liên hệ giữa Kitô Giáo và đức tin phát sinh ra nó, tức Do Thái Giáo. Nạn Diệt Chủng Do Thái xảy ra trên các lãnh thổ vốn chiều danh được coi như của Kitô Giáo. Đàng khác, hồ sơ các giáo hội Kitô Giáo chống đối việc này không hề là một trang đẹp đẽ nhất trong lịch sử Kitô giáo. Trong số các người Công Giáo và Thệ Phản tại Đức, có những người, như Tân Ước nói về sự can dự của Tông đồ Phaolô trong vụ tử đạo của Stêphanô, đã “tán thành cái chết” của người Do Thái (Cv 8:1), và nhiều người khác (xem ra, nếu nhìn trở lui) không hề miễn cảm trước tình thế bi thảm của họ. Công Đồng Vatican II tuyên bố “rất lấy làm đau lòng vì sự thù ghét, bách hại, và biểu lộ chủ nghĩa bài Do Thái bất cứ thời nào và do nguồn nào”, một điều xem ra bao gồm cả những nguồn chính thức của giáo hội trong quá khứ (24). Công Đồng cũng lên án bất cứ mưu toan nào đổ tội giết Chúa Giêsu “cho hết mọi người Do Thái thời đó, cũng như cho người Do Thái thời nay” bằng cách nhấn mạnh rằng “không nên trình bày người Do Thái như bị Thiên Chúa phế thải và nguyên rủa”.

Việc tái suy nghĩ về mối liên hệ giữa Kitô giáo và Do Thái giáo như trên một phần là hậu quả của nỗi kinh hoàng của thế giới đối với Nạn Diệt Chủng Do Thái nhưng một phần cũng nhờ việc thâm hậu hóa cái hiểu và sự suy tư của Kitô Giáo. Kết quả là việc Kitô giáo xem xét lại một cách nền tảng tư thế của Do Thái Giáo từ thế kỷ thứ nhất. Điều nghịch lý là thời Quốc Xã bài Do Thái và diệt chủng Người Do Thái cũng là thời trong đó các Kitô hữu bắt đầu thâm hiểu tính Do Thái trong con người của Chúa Giêsu, của các Tông Đồ, và của chính Tân Ước, một cái hiểu đã được Vatican II phát biểu một cách minh nhiên. Năm 1933, năm khởi

đầu thời đại Quốc Xã tại Đức, đã xuất hiện (cũng tại Đức) cuốn đầu tiên của một công trình Kinh Thánh có lẽ có ảnh hưởng hơn cả trong suốt thế kỷ 20, đó là bộ *Theological Dictionary of the New Testament* (Từ Điển Thần Học Về Tân Ước) do Gerhard Kittel chủ biên (25). Có lẽ tổng quát hóa có tính bác học và thần học quan trọng nhất rút ra từ hàng trăm đề mục trong Bộ Từ điển này của Kittel là: Không thể hiểu giáo huấn và ngôn từ của Tân Ước, trong đó, có giáo huấn và ngôn từ của chính Chúa Giêsu, tách biệt khỏi ngữ cảnh Do Thái Giáo. Một lần nữa, bất kể một số đoạn gay gắt nói về người Do Thái, Tin Mừng Gioan cũng đã thuật lại rằng, khi nói trong tư cách người Do Thái với người không phải là Do Thái, Chúa Giêsu khẳng định rằng: “Các người thờ Đấng các người không biết; còn chúng tôi thờ Đấng chúng tôi biết, vì ơn cứu độ phát xuất từ dân Do Thái” (Ga 4:22). Rồi trong câu kế tiếp, Người nói một cách trực tiếp: “Nhưng giờ đã đến - và chính lúc này đây giờ những người thờ phượng đích thực sẽ thờ phượng Chúa Cha trong thần khí và sự thật”. Một lần nữa ta lại thấy chủ đề phổ-quát-cùng-đặc-thù khi cả hai đều đặt cơ sở trong nhân vật Giêsu Người Do Thái.

Do một tổng hợp lạ kỳ mọi luồng tư tưởng đức tin và bác học tôn giáo, với không kém ảnh hưởng mạnh mẽ của chủ nghĩa hoài nghi và chủ nghĩa tương đối tôn giáo, tính phổ-quát-cùng-đặc-thù của Chúa Giêsu đã trở thành một vấn đề không riêng của Kitô hữu trong thế kỷ 20 mà còn của cả nhân loại nữa. Các chương cuối cùng của sách này cho thấy: chính khi giáo hội có tổ chức sa sút, thì việc tôn kính đối với Chúa Giêsu đã gia tăng. Vì tính thống nhất và đa dạng trong các bức chân dung về “Chúa Giêsu qua các thế kỷ” cho người ta thấy nơi Người, ta tìm được nhiều điều vượt quá lòng mong ước trong triết học và Kitô học của các thần học gia. Trong Giáo Hội, nhưng cũng vượt quá Giáo Hội, con người và sứ điệp của Người, theo thánh Augustinô, là một “vẻ đẹp lúc nào cũng xưa nhưng lúc nào cũng mới” (26), và nay, Người đã thuộc về cả thế giới.

Ghi chú

- (1) Cv 1:8
- (2) Eusebius, *Ecclesiastical History* 1.4.2
- (3) Xem Julian, *Dictionary of Hymnology* 1:601 và giải thích ở đó về vị trí của thánh vịnh này trong lịch sử truyền giáo ở Nam Hải.
- (4) Kenneth Scott Latourette, *A History of the Expansion of Christianity*, 7 Vols. (New York: Harper and Brothers, 1939-45)
- (5) Arthur Schlesinger Jr., “The Missionary Enterprise and Theories of Imperialism” trong *The Missionary Enterprises in China and America*, ed. John K. Fairbank (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1974) tr. 336-73
- (6) Karl Holl, “Die Missionsmethode der alten und die der mittelalterlichen Kirche”, trong *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, 3 vols. (1928; in lại, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964) 3:117-29
- (7) Hilaire Belloc, *Europe and the Faith* (New York: Paulist Press, 1921) tr. viii
- (8) Francis Dvornik, *Byzantine Missions among the Slavs* (New Brunswick, N.Y.: Rutgers University Press, 1970) tr. 107-09
- (9) Venerable Bede, *Ecclesiastical History of the English People* 22.
- (10) Auerbach, *Literary Language and its Public* tr.120-21

- (11) Joseph Needham, *Science and Civilization in China, Introductory Considerations*, 2d ed. 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1961) tr. 148
- (12) Trích bởi Jonathan D. Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci* (New York: Viking Press, 1984) tr.210
- (13) Tôi chỉ biết Ý Nghĩa Đích Thực trong bản dịch tiếng Pháp nặc danh, Entretien d'un lettre chinois et d'un docteur européen, sur le vraie idée de Dieu, trong *Lettres Édifiantes et curieuses* 25 (1811): 143-385.
- (14) Tư liệu này đã được thu thập trong *The Book of a Thousand Tongues*, do Eric M. North biên tập (New York: Harper and Brothers, 1938).
- (15) Muốn có một trong nhiều điển hình, xin xem P. Yang Fu Mien, "The Catholic Missionary Contribution to the Study of Chinese Dialects", *Orbis* 9 (1960): 158-85.
- (16) Jawaharlal Nehru, *Toward Freedom: Autobiography* (Boston: Beacon Press, 1958) tr.236-50.
- (17) Spence, *Memory Palace*, tr.59-92.
- (18) Harnack, *Mission and Expansion* (xem chương 6, số 5) tr. 108.
- (19) Origen, *Against Celsus* 8.72.
- (20) *Mc* 9:41
- (21) Nathan Boderblom, *The Living God: Basic Forms of Personal Religion* (Boston: Beacon Press, 1962) tr. 349, 379.
- (22) Stephen Neill, *A History of Christian Missions* (Baltimore: Penguin Books, 1964) tr. 456.
- (23) *Documents of Vatican II*, tr. 660-68.
- (24) *Documents of Vatican II*, tr. 666-67.
- (25) Về sự nghịch lý của việc nó xuất hiện, xin xem Robert P. Ericksen, *Theologians Under Hitler*: Gerhard Kittel, Paul Althaus, and Emanuel Hirsch (New Haven: Yale University Press, 1985).
- (26) Thánh Augustine, *Confessions* 9.27.38.