

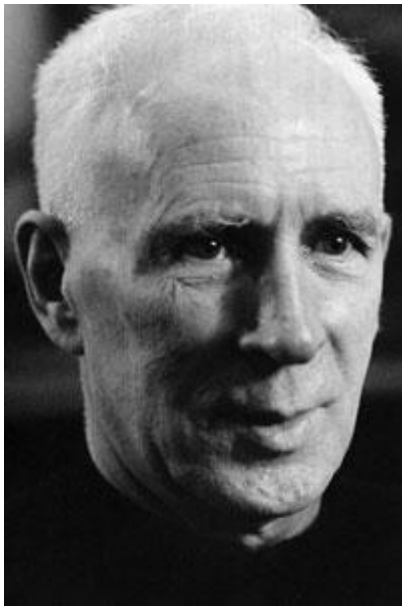
Henri de Lubac, Hồng Y Thần Học Gia, Chuyên Viên Vatican II, Bênh vực Thành công Pierre Teilhard de Chardin

Vũ Văn An
01/Jan/2022

I. Cuộc Đời và Sự Nghiệp

Hồng Y

Ngày 16 tháng 9 năm 1991, tuần báo quốc tế Time đưa tin: “Hồng Y Henri de Lubac, một trong những nhà thần học hàng đầu trong số các tu sĩ Dòng Tên Pháp, đã qua đời ở tuổi 95 tại Paris. De Lubac bị cấm giảng dạy từ năm 1946 đến năm 1954 sau khi xuất bản cuốn *Surnaturel* [Siêu Nhiên] của ngài (1). Được phục hồi vào năm 1958, ngài tham dự Công đồng [Vatican II] theo yêu cầu của Đức Gioan XXIII. Mối liên hệ của ngài với Rôma sau đó còn trở nên mạnh mẽ hơn dưới triều đại của Đức Gioan Phaolô II, người, trong chuyến thăm Paris năm 1980, đã cắt ngang bài phát biểu đang đọc khi nhìn thấy vị linh mục, và nói: “Tôi cúi đầu chào Cha de Lubac”.



Năm 1983, Đức Giáo Hoàng đã bổ nhiệm nhà thần học, lúc đó tám mươi bảy tuổi, làm Hồng Y để công nhận các phục vụ của ngài trong lĩnh vực thần học. Vinh dự này, vinh dự mà Henri de Lubac dành cho toàn thể Dòng Tên nói chung, là bước cuối cùng trong việc phục hồi một người trong một thời gian từng bị nghi ngờ, ngay trong Giáo hội, đã làm suy giảm đức tin chân chính bằng đủ loại “đổi mới” Và là người từ năm 1950 đến năm 1958, đã bị sa thải khỏi chức vụ giảng dạy của mình vì những nghi ngờ như vậy và bị cấm xuất bản các sách học thuật về thần học.

Henri de Lubac và Karol Wojtyla, người sau này trở thành Giáo hoàng, đã quen biết từ những ngày của Công đồng Vatican II và rất quý trọng nhau. Họ đã cùng nhau thực hiện “Lược đồ 13” mà cuối cùng được gọi là Hiến chế Mục vụ về Giáo hội trong Thế giới Ngày nay, *Gaudium et spes* (Niềm vui và Hy vọng) (2). Thậm chí, hơn cả việc cộng tác trực tiếp của

ngài vào các bản văn Công đồng, de Lubac còn ảnh hưởng đến Công đồng qua các nghiên cứu thần học đồ sộ mà ngài đã xuất bản trong những năm dẫn đến Công đồng, qua đó ngài đã góp phần vào việc đổi mới thần học dựa trên các nguồn, tức Sách Thánh và các trước tác của các Giáo phụ. Công việc sơ bộ nhưng chủ yếu cho cả Hiến chế Tín lý về Giáo hội, *Lumen gentium*, và Hiến chế Tín lý về Mạc Khải của Thiên Chúa, *Dei Verbum*, là những tài liệu thần học quan trọng nhất của Công đồng, đã được thực hiện trong các tác phẩm của Henri de Lubac.

Về phần mình, trong các cuộc gặp gỡ với vị Tổng giám mục uyên bác của Krakow, Henri de Lubac thừa nhận rằng ngài đang xử lý với một cá nhân phi thường. Hai người trở thành bạn và thư từ qua lại. De Lubac đã viết lời tựa cho bản dịch tiếng Pháp cuốn sách *Tình yêu và Trách nhiệm* của Wojtyla, trong khi Wojtyla ủy nhiệm bản dịch tiếng Ba Lan cuốn tiểu luận của de Lubac, *Églises particulières et Église universelle* [Các Giáo hội Đặc thù và Giáo Hội Hoàn vũ]. Năm 1970 và 1971, Wojtyla mời de Lubac đến Ba Lan. Chỉ có căn bệnh của de Lubac khiến ngài không thể thực hiện kế hoạch du lịch của mình. De Lubac nhớ lại rằng trong những cuộc trò chuyện quen thuộc, ngài đã nhiều lần khẳng định: “Sau Đức Phaolô VI, Wojtyla là ứng viên của tôi”.

“Thiên tài về tình bạn”

Bất cứ ai đảm nhiệm việc phác thảo tiểu sử của Henri de Lubac, ngay từ đầu, hẳn phải tham khảo cuốn *Mémoire sur l'occasion de mes écrits* (Hồi ký về dịp các trước tác của tôi) (3), mà cuối cùng ngài đã cho xuất bản vào năm 1989 trong những năm hoàng hôn của cuộc đời mình; “bản ghi nhớ” này thực sự là một bản tường trình mà ngài đã tự soạn trong nhiều giai đoạn liên quan đến hoàn cảnh trong đó các bài viết của ngài đã bắt nguồn. Cuốn sách này sẽ luôn là nguồn có thẩm quyền cho bất cứ nghiên cứu nào về con người và công trình của Henri de Lubac. Trong những năm từ 1956 đến 1957, de Lubac đã ghi chép về hai mươi năm đầu tiên của cuộc đời mình, nhưng ngài đã không xuất bản chúng (4). Trong khi đó, một loạt đầu tiên các hồi ký này đã được biên soạn từ những di tích văn học của ngài, được chú thích rộng rãi, và được xuất bản bởi Georges Chantraine. De Lubac cũng ghi lại nhiều hồi ký về những năm Thế Chiến hai và sự chiếm đóng của Đức trên đất Pháp và xuất bản chúng bằng tiếng Pháp vào năm 1988 (5).

De Lubac luôn cố gắng giữ kín cuộc sống cá nhân của mình. Điều này đúng với cả các trước tác của ngài lẫn những cuốn hồi ký tự truyện của ngài. Ngài không bao giờ nghĩ về thần học của mình như là độc đáo. Một trong những điều trở trêu trong lịch sử thần học là ngài, giữa mọi người, nên được các đối thủ mô tả như là phát ngôn viên của nền “tân thần học”, *La Nouvelle Théologie*. “Trong các bài viết của mình, ngài mang thái độ [khách quan] đến mức tự xóa nhòa mình; nhiều trang viết của ngài không có gì khác ngoài một đoạn trích dẫn, đan kết với những lời bình luận. Ngài đã từ bỏ công trình thần học suy lý để trở thành ‘viên ký lục được đào tạo cho vương quốc thiên đàng’, người từ kho tàng của mình, rút ra những điều mới và những điều cũ’ với sự phong phú xa hoa”, Xavier Tilliette đã mô tả về phương thức của de Lubac như thế, trong một đánh giá cao được viết nhân dịp sinh nhật lần thứ tám mươi của ngài (6). Động cơ chính trong công trình học thuật của ngài là đưa ra ánh sáng thích đáng chân lý của đức tin cũng như vẻ đẹp và sự huy hoàng của Truyền thống, cùng với công việc cả đời của bạn bè ngài. Cha Gerd Haeffner nói rằng ngài có “một thiên tài về tình bạn” (7). Nhiều trang hồi tưởng của ngài dành để tưởng nhớ bạn đồng tu và bạn bè. Bên cạnh gần bốn mươi bộ sách của ngài, de Lubac cũng đã xuất bản gần như số ấy các sách của bạn bè sau khi họ đã qua đời, ngoài việc viết lời nói đầu và dẫn nhập cũng như biên tập và chú thích thư từ. Henri de Lubac đã xuất bản bảy bản thảo đồ sộ của Cha Yves de Montcheuil, S.J. (sinh năm

1899), người bị Đức Quốc xã sát hại ở Grenoble vào tháng 8 năm 1944 ngay trước khi nước Pháp được giải phóng. Đúng là các bản thảo gần như đã sẵn sàng để in ấn, nhưng de Lubac đã một tay cứu chúng khỏi sự lãng quên. Ngài đã dành ba cuốn sách trên quy mô lớn để bảo vệ người cùng dòng và là bạn của ngài, Teilhard de Chardin (1881-1955). Ngài đau lòng khi kế hoạch xuất bản các tác phẩm quan trọng của Cha Pierre Rousselot, SJ., (8), người đã chết trong Thế chiến I ở tuổi 37, liên tục không đi đến đâu!

Trong khi ngài xuất bản và công bố tác phẩm của những người khác, cùng một dịch vụ này đã được thực hiện cho ngài bởi Hans Urs von Balthasar (1905-1988), một trong những người bạn thân của ngài từ những ngày họ cùng nhau ở Lyons-Fourvière. Ngay từ năm 1947, von Balthasar đã dịch cuốn sách đầu tiên của de Lubac, *Catholicisme* (Đạo Công Giáo) (9). Sau đó, vào năm 1967, ngài bắt đầu xuất bản các tác phẩm sưu tầm của de Lubac bằng tiếng Đức. Chúng được xuất bản bởi Johannes Verlag, nhà xuất bản do chính ngài sáng lập và chỉ đạo. Vì vậy, hầu hết các tác phẩm chính đều có sẵn bằng tiếng Đức, trong một bản dịch thích đáng, nhờ vào văn phong sáng chói của Hans Urs von Balthasar. Một ấn bản rút gọn của bộ sách *Exégèse médiévale* [Khoa Chú giải thời Trung cổ] gồm bốn tập, do chính Henri de Lubac soạn thảo với tựa đề *L'Écriture dans la Tradition* [Thánh kinh trong Thánh truyền](1966), gần đây đã xuất hiện bằng tiếng Anh với tựa đề *Scripture in the Tradition* (10).

Mặc dù những tác phẩm quan trọng nhất của Henri de Lubac do đó có thể tiếp cận được với độc giả nói tiếng Đức, chúng thực sự được biết đến ở Đức [và trong thế giới nói tiếng Anh] chỉ trong vòng giới hạn các chuyên gia, nói là giới hạn, vì so sánh với phạm vi và ý nghĩa công trình của ngài. Vậy Henri de Lubac là ai? Những tác phẩm quan trọng nhất của ngài là gì? Chúng được tạo ra khi nào và trong những mối liên hệ nào? Ngài đã dọn đường cho Công đồng Vatican II bằng những cách thức nào và qua những hiểu biết nào? Ý kiến của ngài về những phát triển sau Công Đồng là gì? Ngài đã nói điều gì có giá trị lâu dài về những chủ đề thần học nào?

Ghi chú

1 Cuốn sách gây tranh cãi của De Lubac, *Surnaturel: Études historiques* [Siêu nhiên: Các Nghiên cứu Lịch sử] (1946) đã vạch trần lý thuyết về *natura pura* [bản tính thuần túy] như một sản phẩm thần học của thời kỳ hiện đại và do đó đưa ra một thách thức đối với các nền tảng của thần học Tân Kinh viện được giảng dạy trong các trường học. Về chủ đề này, xin xem cuộc thảo luận chi tiết, ở bên dưới, tại các trang 63-64, 92, và 122-38.

2 Các bản văn Công đồng, cũng như các văn kiện huân quyền khác, được trích dẫn theo những chữ bắt đầu bằng tiếng Latinh: *Lumen gentium* [Ánh sáng Muôn dân], *Dei Verbum* [Lời Thiên Chúa], *Gaudium et spes* [Vui mừng và Hy vọng], v.v. Có thể tìm thấy chúng trong *Documents of Vatican II*, ed. Austin P. Flannery [Các Văn kiện của Vatican II do Austin P. Flannery hiệu đính] (Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1975); hoặc trong ấn bản gần đây hơn, *Vatican Council II: The Basic Sixteen Documents: Constitutions, Decrees, Declarations*, ed. Austin P. Flannery [Công Đồng Vatican II: 16 Văn kiện Căn bản: Các Hiến chế, Sắc lệnh, Tuyên ngôn, do Austin P. Flannery hiệu đính] (Northport, N.Y: Costello; và Dublin: Dominican Publications, 1996).

3 Henri de Lubac, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits* [Hồi ký về Hoàn cảnh đưa đến các Trước tác của tôi] (1989); Bản tiếng Anh, *At the Service of the Church: Henri de Lubac Reflects on the Circumstances That Occasioned His Writings* [Phục vụ Giáo Hội: Henri de

Lubac Suy tư về các Hoàn cảnh đưa đến Các Trước tác của mình], của Anne Elizabeth Englund, Communio Books (San Francisco: Ignatius Press, 1993), ở đây được trích dẫn là *PVGH*. Tác phẩm này chứa các ghi chú tiêu sử, cùng với rất nhiều tư liệu như điểm sách, thư từ và các mục nhật ký.

4 Henri de Lubac, “Mémoire sur mes vingt premières années” [Ký ức về 20 năm đầu của tôi] I, *Bulletin de l’Assotiation Internationale Cardinal Henri de Lubac I* (1998): 7-31.

5 Henri de Lubac, *Christian Resistance to Anti-Semitism: Memories from 1940-1944* [Kitô giáo phản kháng chống lại chủ nghĩa bài Do Thái: Các Hồi ký từ năm 1940-1944], Bản tiếng Anh của Elizabeth Englund (San Francisco: Ignatius Press, 1990).

6 Xavier Tilliette, “Henri de Lubac achtzigjährig”, *Internationale Katholische Zeitschrift Communion* 5 [“Henri de Lubac ở tuổi tám mươi ”, Tạp chí Công Giáo Quốc tế Communion 5] (1976): 187tt.

7 Gerd Haeffner, “Henri de Lubac”, trong Stephan Pauly, chủ biên, *Theologen unserer Zeit* [Các nhà thần học của thời đại chúng ta] (1997), trang 47-57.

8 Pierre Rousselot, SJ. (1878-1915), giáo sư thần học tín lý tại Paris. Luận án tiến sĩ của ngài, *L’Intellectualisme de Saint Thomas* [Thuyết duy trí của Thánh Tôma], một cột mốc quan trọng trong việc khôi phục các quan điểm ban đầu của của Thánh Tôma, có ảnh hưởng quyết định đến cách tiếp cận thần học của de Lubac. Về Rousselot, xem E. Kunz, *Glaube, Gnade, Geschichte* [Niềm tin, ân sủng, lịch sử] (1969).

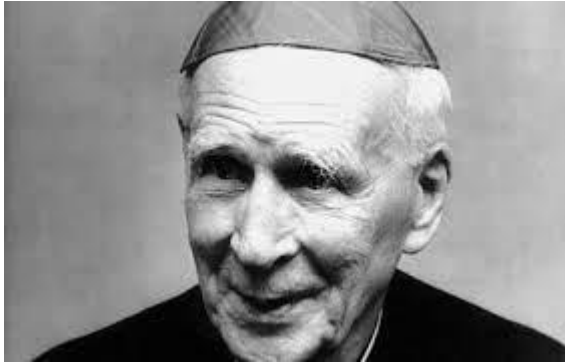
9 Henri de Lubac, *Catholicisme: Les Aspects Sociaux du dogme* [Đạo Công Giáo: Các Khía cạnh Xã hội của Tín điều](1938). Bản dịch sang tiếng Đức bởi Hans Urs von Balthasar với tên *Katholizismus als Gemeinschaft* [Công Giáo như là cộng đồng] (1943); ấn bản thứ hai của bản dịch này xuất hiện vào năm 1970 với tựa đề sửa đổi là *Glauben aus der Liebe* [Đức tin vì tình yêu]. Bản tiếng Anh: *Catholicism: Christ and the Common Destiny of Man* [Đạo Công Giáo: Chúa Kitô và Số phận chung của Con người], của Lancelot C. Sheppard và Elizabeth Englund (San Francisco: Ignatius Press, 1988), ở đây được trích dẫn là *Cath*.

10 Henri de Lubac, *L’Écriture dans la Tradition* [Thánh kinh trong Thánh truyền] (1966); Bản tiếng Anh, *Scripture in the Tradition* [Thánh kinh trong Thánh truyền], của Luke O’Neill (New York: Crossroad Publishing, 2000); Ấn bản tiếng Đức, *Typologie, Allegorie, Geistiger Sinn* [Hình loại học, ngụ ngôn, ý nghĩa tâm linh], của Rudolf Voderholzer (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1999).

Đào tạo

Henri de Lubac sinh ngày 20 tháng 2 năm 1896 tại Cambrai, miền Bắc nước Pháp, là con thứ ba trong số sáu người con của Maurice Sonier de Lubac (1860-1936) và Gabrielle de Beaurepaire (1867-1963). Mặc dù cha của de Lubac ban đầu đến từ vùng phía nam của Lyons, ông đã làm việc cho Banque de France (Ngân hàng Pháp Quốc), nơi đã chuyển ông đến các chức vụ ở phía đông và phía bắc nước Pháp, đặc biệt là đến Cambrai trong những năm 1895-1898. Theo Georges Chantraine (1), có những lý do khác đằng sau việc chuyển chuyển này. Theo luật ngày 29 tháng 3 năm 1880, các thành viên của các cộng đồng tôn giáo bị trục xuất khỏi nhà và cơ sở của họ. Tại Lyons, việc trục xuất các Tu sĩ Dòng Phanxicô

ngành Capuchin đã dẫn đến các cuộc biểu tình vào ngày 3 tháng 11 năm 1880, trong đó một người biểu tình đã bị giết. Cha của De Lubac, cùng với một số bạn bè, đang hộ tống các tu sĩ bị trục xuất và tham gia vào một cuộc ẩu đả, trong đó ông đã làm bị thương nhẹ vào mặt một trong những người biểu tình phản đối bằng một thanh gươm. Vì điều này, ông đã bị kết án tù và bị phạt mười sáu franc. Tòa phúc thẩm ở Lyons công nhận rằng ông đã hành động để tự vệ, nhưng vẫn trừng phạt ông vì tội mang vũ khí trái phép và giữ nguyên tiền phạt. Trong gia đình Sonier, phán quyết này được coi là một vinh dự. Tuy nhiên, Maurice de Lubac nghĩ rằng tốt nhất nên rời Lyons trong lúc này; cuối cùng, vào năm 1898, cả gia đình chuyển đến Bourg-en-Bresse, và cuối cùng, vào năm 1902, họ trở lại Lyons.



De Lubac viết về cha mẹ và gia đình trong cuốn hồi ký *Phục vụ Giáo hội* của ngài:

“Cha mẹ tôi khó mà gọi là khá giả.... Các ngài đã nuôi dạy chúng tôi theo các nguyên tắc của một nền kinh tế nghiêm ngặt, nhưng chúng tôi được tắm gội trong sự dịu dàng âu yếm của các ngài. Mẹ tôi là một người phụ nữ giản dị. Toàn bộ giáo dục của bà đã được tiếp nhận trong vùng quê và trong 4 bức tường của đan viện Thăm viếng, theo phong tục của thời đại. Toàn bộ sự dưỡng dục của bà dựa trên nền tảng của truyền thống và lòng mộ đạo Kitô giáo. Tôi chưa bao giờ nhìn thấy gì ở bà ngoài sự quên mình và tốt bụng. Sau cái chết của cha tôi, kiệt sức vì lao động hàng ngày, một ngày nọ, bà nói với tôi, “Ba má chưa bao giờ có bất đồng nào dù nhỏ nhất” (*Phục vụ Giáo Hội*, trang 152).

Những ngày thơ ấu và đi học

Henri de Lubac đã trải qua thời thơ ấu của mình ở Bourg-en-Bresse và Lyons và được giáo dục tiểu học tại các cơ sở khác nhau do các dòng tu điều hành: lúc đầu tại trường Christian Brothers [Tu huynh Kitô giáo] ở Bourg-en-Bresse vào năm 1901-1902, và sau đó ở một trường khác ở Lyons của cùng dòng này cho đến năm 1904. Năm 1905, ngài được chuyển đến Trường Dự bị Thánh Giuse của Dòng Tên ở Lyons. Từ năm 1909 đến năm 1911, ngài tiếp tục theo học tại Trường Cao đẳng Notre Dame de Mongré của Dòng Tên ở Villefranche-sur-Saône, cách Lyons hai mươi lăm km về phía bắc, được coi là một học viện ưu tú. (Vài năm trước đó, vào năm 1897, chàng trai trẻ Teilhard de Chardin đã tốt nghiệp trường Mongré với thành tích học tập xuất sắc). Trong số những cuốn sách yêu thích của de Lubac khi còn đi học là tác phẩm của các tác giả Công Giáo đương thời Charles Péguy và Paul Claudel (2), Nhà thơ Latinh Virgil và cả tiểu thuyết gia người Nga Dostoyevsky. Thời gian ngài ở Villefranche rất quan trọng đối với sự nghiệp sau này của Henri de Lubac. Dưới sự hướng dẫn thiêng liêng của Cha Eugene Hains, SJ., người mà ngài hết sức quý trọng trong suốt quãng đời còn lại, ngài đã biện phân được ơn gọi sống noi gương Chúa Kitô một cách đặc biệt (*Phục vụ Giáo Hội*, trang 402). Nhưng việc đầu tiên là hoàn thành việc học của ngài. Bất

đầu từ năm 1911, de Lubac học tại Cao đẳng Moulins Bellevue, lấy bằng tú tài và do đó là bằng tốt nghiệp trung học năm 1912. Ngài đăng ký học các khóa luật học tại Institut Catholique ở Lyons hai lục cá nguyệt và sau đó vào mùa thu năm 1913 nộp đơn để được gia nhập Dòng Tên. Ngài vào nhà tập ngày 9 tháng 10 năm 1913 (3); tuy nhiên, vào thời điểm đó, nhà tập không được tiến hành ở Pháp, mà là ở St Leonards-on-Sea, ngoại ô Hastings, trên bờ eo biển Manche. Trong những năm này, bất cứ ai gia nhập Tỉnh Lyons của Dòng Tên, hoặc một trong ba tỉnh khác ở Pháp của Dòng, đều phải đến nhà tập và theo đuổi việc học ở Anh; điều này không nhằm mục đích học hỏi kinh nghiệm ở nước ngoài, mà là vì lý do chính trị. Đây là tình hình điển hình của Giáo Hội tại Pháp trong những năm đó. Cũng nên ghi nhớ điều này như một phần của bối cảnh để hiểu công việc của de Lubac. Nhân tố này vốn được đặt tên là *la séparation* [sự tách biệt].

Bầu khí trí thức

Sự tách biệt không những nói đến mối liên hệ giữa Giáo hội và Nhà nước, từ góc độ chính trị, mà còn về mặt trí thức, tức mối liên hệ giữa triết học và thần học, và giữa trật tự tự nhiên và trật tự siêu nhiên của ân sủng.

Mặc dù nước Pháp từng được ca ngợi là “trường nữ của Giáo hội” vì lòng trung thành và các mối liên hệ chặt chẽ với Rôma, những phát triển trong thế kỷ thứ mười tám, đỉnh cao là Cách mạng Pháp, đã khiến mối liên hệ giữa Giáo hội và Nhà nước trở nên hoàn toàn xáo trộn. Người Công Giáo, và tất nhiên là giới quý tộc nói riêng, nhìn tất cả các khuynh hướng cộng hòa bằng một sự nghi ngờ sâu xa, trong khi ngược lại những người ủng hộ Cộng hòa Pháp lại tỏ ra khinh thị sâu xa, đúng là một sự căm ghét hoàn toàn và cuồng nhiệt đối với Giáo hội và các thể chế của Giáo hội, đặc biệt là đối với Dòng Tên. Đúng như thế, nhưng mối liên hệ giữa Nhà thờ và Nhà nước đã được cải thiện nhờ Tông hiệp (Concordat) năm 1801-1802 và sau đó, một lần nữa, trong suốt thế kỷ XIX sau cuộc Khôi phục 1814-1815. Dòng Tên (4) đã bị Đức Clement XIV dẹp bỏ vào năm 1773 và chỉ được tái lập như một dòng tu vào năm 1814; năm 1832, ở Pháp, các tu sĩ Dòng Tên lại đã có thể đứng vững chắc hơn. Năm 1850, có đạo luật cho phép hoàn toàn tự do giáo dục và bắt đầu một thời kỳ củng cố. Tuy nhiên, vào cuối thế kỷ 19, căng thẳng lại trở nên tồi tệ về mọi mặt. Ngay từ năm 1880, các tu sĩ Dòng Tên, vì không phải là một hiệp hội được chính phủ chấp thuận, nên một lần nữa bị luật pháp tước bỏ quyền giảng dạy. Ba mươi bảy trường cao đẳng đã bị giải thể. Những người bị trục xuất, một số trong số họ bị cưỡng bức, đã đến Anh, Bỉ hoặc Tây Ban Nha, hoặc nếu không, thì đi truyền giáo. Số linh mục còn lại thì ở lại Pháp. Dân chúng nói chung, vốn có truyền thống trung thành với Giáo Hội, do đó có cảm tình với Dòng Tên hơn cơ quan lập pháp, nên đã coi đạo luật này bất hợp lệ. Nhờ thế, được công luận che chở, việc giảng dạy của Dòng tại các trường cao đẳng vẫn đã được tiếp tục, dù ở một mức độ hạn chế.

Thập niên 1890 được đánh dấu bằng nhiều nỗ lực của những người Công Giáo có quan điểm cộng hòa nhằm mang lại sự sáp lại gần nhau hơn với Nhà nước. Chính sách tái hợp [hòa giải] của họ đã được Đức Giáo Hoàng Lêô XIII thúc đẩy một cách rõ ràng. Tuy nhiên, cuối cùng nó đã thất bại vào năm 1898, khi xã hội Pháp ngày càng trở nên phân cực.

Đảng Dân chủ Thiên chúa giáo, những người không đoàn kết với nhau, chỉ giành được một số ghế không đáng kể trong các cuộc bầu cử năm 1893 và 1898. Vào tháng 6 năm 1898, họ bị loại, không được tham gia chính phủ Pháp. Ngày 26 tháng 6 năm 1899, khi Pierre Waldeck-Rousseau và liên minh của ông là đảng Tập trung Cộng hòa nắm quyền điều hành chính phủ, một chương trình dứt khoát chống giáo sĩ đã được khởi động.

Vụ liên quan đến sĩ quan pháo binh người Pháp gốc Do Thái Alfred Dreyfus là một bước lùi nghiêm trọng cho chính sách hòa giải. Ông này đã bị kết án bị trục xuất vĩnh viễn vào năm 1894 vì bị cáo buộc phản bội, cung cấp các bí mật quân sự cho Đức. Waldeck-Rousseau cho phép mở lại vụ án. Tuy nhiên, vào năm 1899, kết quả chỉ là giảm án và ân xá chứ không phải tha bổng và phục hồi (một điều chỉ xảy ra vào năm 1906), và những người Cộng hòa đã qui kết quả không như ý này cho ảnh hưởng của những người Công Giáo cánh hữu và khuynh hướng bài Do Thái của họ. Chính sách hòa giải đã thất bại, và sự đối lập giữa một bên là những người Cộng hòa phản giáo sĩ và một bên là Giáo Hội Công Giáo trở nên cứng rắn hơn, theo đó các đảng phái Công Giáo tự tách ra thành một phong trào quốc gia (Action française=Tiến hành Pháp) và một nhóm nhỏ hơn coi mở đôi với dân chủ.

Émile Combes kế nhiệm Waldeck-Rousseau vào năm 1902 và tiếp tục các chính sách của ông này. Trong những năm 1903-1904, hai mươi nghìn tu sĩ đã bị trục xuất khỏi Pháp, những vụ trục xuất này thỉnh thoảng tạo dịp cho các cuộc biểu tình phản đối của người dân, chẳng hạn như ở Lyons và Nantes, trong đó có những trường hợp tử vong. Dưới triều đại của Đức Giáo Hoàng Piô X (1903-1914), liên hệ ngoại giao giữa Tòa thánh và chính phủ Pháp bị tan vỡ (1904), và vào năm 1905, tông hiệp từng điều hòa các mối liên hệ giữa Giáo Hội và Nhà nước từ năm 1801-1802 đã bị bãi bỏ. Mặc dù nó đã cho chính phủ một số tiếng nói trong các vấn đề giáo hội, tông hiệp cho đến lúc đó đã dành cho Giáo Hội ở Pháp một phạm vi hoạt động nhất định và đã bảo đảm việc hỗ trợ tài chính cho Giáo hội. Bằng đạo luật thông qua ngày 11 tháng 12 năm 1905, sự tách biệt hoàn toàn giữa Giáo Hội và Nhà nước đã được đóng ấn.

Như thế, sự tách biệt ở bình diện trí thức đi kèm với sự tách biệt ở bình diện xã hội. Sự tách biệt về bình diện trí thức là điều căn bản hơn giữa hai bình diện này. Nó dẫn đến diễn trình thể tục hóa hiện đại, theo nghĩa Giáo Hội tự hạn chế mình trong các lĩnh vực chính trị và xã hội, là các lãnh vực bác bỏ mọi ảnh hưởng của tôn giáo. De Lubac đã đưa ra luận điểm đầy khiêu khích cho rằng không nên đổ hết lỗi này lên một mình triết học hiện đại, mà cả thần học cũng phải chịu một phần trách nhiệm vì đã phân định ranh giới quá rạch ròi giữa tự nhiên và siêu nhiên (5). Cái nhìn sâu sắc này phát sinh từ các phân tích của cuốn *Surnaturel* (Siêu nhiên) chứa đựng một lượng rất lớn các chất liệu gay gắt và do đó dễ gây ra nhiều nghi ngờ và buộc tội quy mô lớn chống lại de Lubac.

“Suy nghĩ Hai Câu chuyện”

Như thế, cũng có sự tách biệt trên bình diện trí thức. De Lubac nhiều lần nói đến một *philosophie séparée* hay một *théologie séparée*, những kiểu nói rất khó dịch (nghĩa đen: triết học tách biệt và thần học tách biệt). Trong tiếng Đức, nó đã trở thành thông lệ khi sử dụng phép ẩn dụ “suy nghĩ hai câu chuyện” để chỉ ý ngài muốn nói. Điều này ngụ ý rằng trật tự ân sủng siêu nhiên được đột ngột thêm vào trật tự tự nhiên, mà không có khả thể chứng minh bất cứ sự phối hợp nội tại nào giữa hai bình diện (“câu chuyện”). Ân sủng của Thiên Chúa thúc giục con người chấp nhận ân sủng này dựa trên cơ sở thẩm quyền Thiên Chúa. Để bảo toàn đặc tính nhưng không của ân sủng như một hồng ân, thần học về *natura pura* [bản tính thuần túy], được chấp nhận rộng rãi từ thế kỷ XVII trở đi, cho rằng con người, trong nguyên tắc, có thể hoàn hảo cả khi không có ân sủng trong trạng thái hạnh phúc tự nhiên, một hạnh phúc không bao gồm việc được hưởng nhan Thiên Chúa. Mặc dù lúc đầu, các nhà thần học vẫn nhận thức được rằng điều này đánh dấu sự xa rời khỏi truyền thống của Thánh Tôma Aquinô (6) và của trọn nền thần học Công Giáo trước ngài, nhưng từ đó về sau, khái niệm này ngày càng được coi là đương nhiên, và kể từ thế kỷ XVII, nó đã được cho là thần học của chính Thánh Tôma. Sự phân biệt giữa tự nhiên và siêu nhiên, được coi là hai trật tự không tách rời

nhau [của thực tại], là một trong những trụ cột của điều gọi là nền thần học Tân Kinh viện, từng là nền thần học giáo khoa trong các chủng viện và đại học Công Giáo từ cuối thế kỷ XIX và các học giả Dòng Tên và Dòng Đa Minh cũng có mặt trong số những người đề xướng hàng đầu của nó. Kể từ khi Maurice Blondel minh nhiên dẫn nhập khái niệm này như một từ ngữ mới trong cuốn *Lịch sử và Tín điều* (1904) của ông, các nhà thần học đã nói về thuyết ngoại tại [extrincicism]. Khái niệm này đã được chấp nhận rộng rãi một cách nhanh chóng đáng kinh ngạc. Vượt thắng thuyết ngoại tại là mối quan tâm căn bản mà Henri de Lubac, Karl Rahner (7) và nhiều nhà thần học khác ở thế kỷ 20 cùng nhất trí. Họ coi là ngoại tại lối hiểu mặc khải cho rằng sự tự mặc khải của Thiên Chúa gặp gỡ con người hoàn toàn “từ bên ngoài” (extrinsece), mà, theo quan điểm của người tiếp nhận sự mặc khải, không có bất cứ khả thể nào làm rõ đến mức độ nào họ có thiên hướng tiếp nhận nó, nghĩa là, trên nguyên tắc, họ là “người nghe thấy Lời [Chúa]”, như kiểu nói sau này của Karl Rahner.

Bên cạnh sự tách biệt này giữa triết học và thần học, một sự tách biệt mà đặc biệt vào cuối thế kỷ XIX được đi kèm với sự căng thẳng giữa khoa học tự nhiên và thần học, một sự tách biệt thứ hai đã nảy sinh trong chính thần học dựa trên sự rẽ đường thậm chí còn sớm hơn: đó là sự tách biệt giữa thần học và linh đạo (8). De Lubac và nhiều người cùng thời với ngài đã đau buồn ý thức được tất cả những cuộc tách biệt này.

Đối với sự tách biệt giữa triết học và thần học, hoặc giữa tự nhiên và ân sủng, ý nghĩa thực sự của “Công Giáo” bắt đầu chỉ xuất hiện trên bối cảnh này. Công Giáo, theo nghĩa “bao gồm tất cả” hoặc phổ quát, trong yếu tính, ngụ ý việc xóa bỏ sự tách biệt này, không theo nghĩa một thích ứng rẻ tiền đối với thế giới, mà theo nghĩa của một cái nhìn về con người và xã hội dưới ánh sáng của mặc khải, có thể giải đáp các câu hỏi tối hậu của con người và những “yêu cầu” sâu sắc nhất của tinh thần họ. Tính Công Giáo [catholicity] đích thực (như được phân biệt với đạo Công Giáo) dẫn đến một hình ảnh về con người vừa nâng cao vừa hoàn thiện cả cá nhân lẫn xã hội. Là người Công Giáo có nghĩa, không phải là phủ nhận lý trí, mà đúng hơn, phải hiểu lý trí như một cái ăng-ten nhờ đó, có thể tiếp nhận sự mặc khải của Thiên Chúa (9).

Tất cả những sự tách biệt nói trên chắc chắn sẽ gây ra những hậu quả rất bất lợi cho cả hai bên.

Chủ nghĩa duy hiện đại

Trong những năm đầu thế kỷ XX, quan tâm của nhiều trí thức Công Giáo là giải quyết các thách thức của việc nghiên cứu lịch sử hiện đại (vốn đóng vai trò chủ yếu trong điều gọi là thần học Thệ phán tự do), cùng với triết học tục hóa và các nghiên cứu tôn giáo so sánh, cũng như các phát hiện của khoa học tự nhiên, và không hẳn chỉ để rút lui vào sự an toàn của các tuyên bố tín lý đã được định tín của đức tin. Không phải mọi vị này đều đã thành công trong việc bảo tồn nguyên vẹn kho tàng đức tin và các nguyên tắc của giáo huấn Công Giáo. Điều này làm xuất hiện một hạn từ chủ chốt khác cần được giải thích: Chủ nghĩa duy hiện đại [Modernism]. Thuật ngữ này là một khẩu hiệu được sử dụng để mô tả một số quan điểm thần học nhất định, nhưng nó thường được những người liên hệ sử dụng để mô tả chủ trương của chính họ. Trong sắc lệnh *Lamentabili*, ngày 6 tháng 7 năm 1907, và sau đó, đặc biệt trong thông điệp của Đức Giáo Hoàng Piô X, *Pascendi dominici gregis*, ngày 8 tháng 9 năm 1907, Chủ nghĩa Duy Hiện đại đã được trình bày một cách có hệ thống và bị lên án. Thông điệp coi là Duy Hiện đại các quan điểm của thuyết bất khả tri [agnosticism] (10) và thuyết nội tại [immanentism] (11) cho rằng Sách Thánh chứa đựng cả sai lầm lẫn sự thật, và cuối cùng, cho rằng giáo huấn của đức tin, với thời gian, đã tự tách ra khỏi các nền tảng Kinh Thánh (gián đoạn trong việc khai triển tín lý). Vấn đề chính dường như là việc chấp nhận lối chú giải lịch

sử-phê bình (12) một cách quá ư phi phê phán và nỗ lực nhằm thay thế giáo huấn truyền thống của Giáo hội vào thời điểm đó bằng các phát hiện của chính họ. Mọi người đều đồng ý rằng người đề xướng quan trọng nhất của thuyết Duy Hiện đại là nhà chú giải người Pháp Alfred Loisy (1857-1940), người, trong cuốn *L'Évangile et l'Église* (Tin mừng và Giáo hội), xuất bản năm 1902, đã cố gắng bảo vệ Giáo Hội Công Giáo và các ý kiến của Giáo Hội liên quan đến nguồn gốc của Giáo hội trong sứ vụ công khai của Chúa Giêsu chống lại lối phê bình của Adolf von Harnack trong *Das Wesen des Christentums* (Kitô giáo là gì?). “Chúa Giêsu loan báo Tin mừng về Nước Thiên Chúa. Nhưng Giáo Hội đã đến thay vào đó”. Công thức nổi tiếng này, mà Loisy không hề có ý hạ giá, tuy nhiên đã không bảo toàn được tính liên tục giữa Giáo hội và thừa tác vụ công khai của Chúa Giêsu, và do đó đã nhượng bộ quá lớn đối với khoa chú giải Thệ Phán. Việc đưa ra Lời thề chống lại thuyết Duy Hiện đại vào năm 1910, mà tất cả các giáo sĩ bắt buộc phải thực hiện (cho đến năm 1967), cho thấy Chủ nghĩa Duy Hiện đại đã bị Huấn quyền của Giáo hội coi là mối đe dọa nguy hiểm như thế nào.

Lịch sử và Tín điều

Tác phẩm tạo thời đại mà cuối cùng đã khai phá cơ sở cho một cuộc gặp gỡ thực sự mới mẻ giữa Giáo Hội và thế giới là cuốn *L'Action* [Hành động] của Maurice Blondel (13). Ông đề trình nghiên cứu này, được coi như một luận án khai mào, lên phân khoa triết học của Sorbonne ở Paris vào năm 1893. Nó chứng minh rằng động lực của sự thành toàn con người trong cuộc sống qua các hành vi của lý trí và ý chí là nhằm vượt quá chính nó một cách đến nỗi cuối cùng và nhất thiết nó phải tìm hiểu khả thể diễn ra mạc khải của Thiên Chúa trong lịch sử.

Blondel cũng bị nghi ngờ theo thuyết duy Hiện đại, và sự nghiệp nhiều đau buồn của ông cũng tương tự như sự nghiệp của de Lubac về nhiều phương diện. Thực vậy, cuốn *Histoire et Dogme* [Lịch sử và Tín điều] của Blondel có lẽ là khảo luận vững chắc và thấu đáo nhất về một trong những vấn đề chính của thuyết Duy Hiện đại. Trong cuộc tranh luận của mình với Harnack và Loisy, Blondel chỉ ra những giả thuyết triết học và những “thiếu sót” của nền chú giải phê bình-lịch sử vốn tự coi mình là đầy đủ.

Maurice Blondel là người mang cờ hiệu và là dấu chỉ hy vọng cho nhiều thế hệ trí thức trẻ Công Giáo. Cuốn *L'Action* đã được sao chép bằng tay và được lưu hành. Henri de Lubac cũng vậy, có lẽ đã tìm được nguồn cảm hứng quan trọng trong các tác phẩm của Maurice Blondel và đã tiếp tục hỗ trợ về thần học cho luận điểm căn bản của nhà triết học này (14). Ngài đã truyền vào lĩnh vực thần học sự thôi thúc do Blondel khởi đầu. Qua de Lubac, cùng với Pierre Rousselot (1878-1915) và Joseph Maréchal (1878-1944), thần học Đức cũng chịu ảnh hưởng, trước hết và quan trọng nhất là Karl Rahner (1904-1984), người mà thành tựu sẽ không thể quan niệm được nếu không có công việc chuẩn bị này ở Pháp.

Vì vậy, chúng ta đã phác thảo, một cách tổng quát, bức phong trên đó cuộc đời và công trình của de Lubac đã diễn ra. Sự nghiệp học thuật của ngài bị gián đoạn vào năm 1914 do chiến tranh.

Bị thương trong chiến tranh

Giống như hầu hết các giáo sĩ Pháp, de Lubac nhập ngũ vào năm 1914. Từ năm 1915 đến năm 1918, ngài đóng quân cùng Trung đoàn Bộ binh số 3 ở Antibes, Cagnes-sur-Mer và chủ yếu là ở Côte des Huves, les Éparges (gần Verdun), trên tiền tuyến. Vào Ngày Lễ Các Thánh năm 1917, ngài bị một vết thương nghiêm trọng ở đầu. Trong suốt quãng đời còn lại, ngài đã

phải chịu đựng những hậu quả của chấn thương thời chiến này. Cho đến năm 1954, một cuộc phẫu thuật xem ra đã làm dịu đáng kể tình trạng của de Lubac, theo nghĩa nó làm giảm các cơn chóng mặt liên tục của ngài và loại bỏ mối đe dọa mắc bệnh viêm màng não (*Phục Vụ Giáo Hội*, trang 19).

Nguồn cảm hứng cho nhiệt tâm truyền giáo trong tác phẩm của de Lubac là một đồng đội trong quân ngũ, người tuy cởi mở về trí thức nhưng không có đức tin mà ngài từng kết bạn với, đã thúc đẩy ngài dần thân vào hoạt động viết lách đầu tiên của ngài. Quả hể, để có một tác phẩm đặt vào tay những người hiện đại như người bạn này, de Lubac đã viết ra một số suy nghĩ của mình và thu thập từ Truyền thống thần học vĩ đại các đoạn văn vượt quá mọi kinh nghiệm cổ hủ, bụi bặm của Giáo hội và đối với ngài xem ra thích hợp để mở mắt những người đương thời thấy ý nghĩa và vẻ đẹp thực sự của niềm tin vào Thiên Chúa và của đời sống trong Giáo hội. Nhiều năm sau, những ghi chú này sẽ làm nền tảng cho tập sách *De la connaissance de Dieu* [về việc nhận thức Thiên Chúa] (1945) (15). Trong đó, de Lubac bác bỏ mọi cách giải thích “tâm lý” về khái niệm Thiên Chúa và về những điều được coi là sự phát triển của nó. Hai ấn bản đầu tiên mang lời đề tặng: "Cho những người bạn có đức tin của tôi, và cho những người tin rằng họ không có niềm tin".

Học triết học

Sau khi xuất ngũ năm 1919, de Lubac bước vào lãnh vực giáo dục và đào tạo vốn là thói quen của các tu sĩ. Ngài bắt đầu theo học ngành nhân văn tại Cao Đẳng Saint Mary ở Canterbury. Tuy nhiên, thay vì dành hết tâm trí cho các cổ ngữ, tiếng Latinh và tiếng Hy Lạp, de Lubac, người “chết đói về mặt trí tuệ” do hậu quả của những năm chiến tranh, đã nghiên cứu cuốn *Tự Thú* của Thánh Augustinô (16) và nhiệt tình đọc ba cuốn sách sau cùng của bộ *Adversus haereses* [Chống Lạc Giáo] của Thánh Irênê thành Lyons (17). Một hướng dẫn không kém phần quan trọng cho các nghiên cứu sau này của ngài là việc ngài đọc luận án tiến sĩ của Pierre Rousselot về *Intellectualisme de saint Thomas* (Thuyết Duy Trí của thánh Tôma), cũng như bài báo dài cả một cuốn sách (250 cột!) Về “Chúa Giêsu” của Léonce de Grandmaison, S.J., trong *Dictionnaire apologétique* [Từ điển Hộ giáo] do d'Ales biên tập. Sau này, ngài sẽ hối tiếc đã không học tiếng Hy Lạp tốt hơn vì càng ngày ngài càng nhận thức được tầm quan trọng ưu việt của Origen; để đọc được giáo phụ này, ngài phải phụ thuộc vào các bản dịch tiếng Latinh, đặc biệt là các bản dịch của Rufinus thành Aquileia.

De Lubac đã hoàn thành ba năm học triết của mình (1920-1923) tại Jersey, Anh. Trong thời gian đó, ngài đã nhiệt tình đọc các tác phẩm của Blondel cùng với người bạn cùng dòng là Robert Hamel (mất năm 1974). Điều này chỉ có thể nhờ một số giáo sư của ngài đã bỏ qua lệnh cấm các tác phẩm của Blondel (vì nghi ngờ ông theo thuyết Duy Hiện đại) trong các cơ sở của Dòng Tên. Năm 1922, khi de Lubac được cấp trên cử đến điền trang La Felicité không xa Aix để hồi phục sau cơn đau tai, ngài đã nhân cơ hội này đến thăm nhà triết học nổi tiếng. Một người bạn thân của Blondel, Auguste Valensin (18), người mà de Lubac đã quen từ thời còn ở nhà tập, đã sắp xếp cuộc gặp gỡ. De Lubac nhận thấy các ấn tượng của chính mình được xác nhận trong một bức chân dung chưa được công bố về Blondel của Antoine Denat, trong đó mô tả chuyên thăm nhà triết học vào năm 1935:

“Trước mặt ông, ngay từ đầu, tôi đã hiểu ý nghĩa của việc coi nghề dạy học như một loại chức linh mục.... Trong giọng nói kiên nhẫn và khả năng hùng biện chừng mực của Maurice Blondel, vào thời điểm đó, có vô số biến tố (inflections) của lòng tốt, lòng bác ái và tao nhã, theo nghĩa rộng của hạn từ này, điều mà tôi hiếm khi thấy ở một mức độ phát triển và tinh luyện nơi những con người của Giáo hội. Trong cuộc trò chuyện của người được gọi là

‘người chiến đấu’ vĩ đại cho các ý niệm này, không hề có dấu vết nhỏ nhất nào của... cay đắng.... Tôi chia tay với Maurice Blondel không những được giác ngộ mà còn được thanh thản, và khi đọc những tác phẩm dài của ông, được nói nhiều hơn viết, một lần nữa tôi lại thấy rằng sự kiên nhẫn lớn lao, vừa nhẹ nhàng vừa bền bỉ, đã kết thúc bằng chiến thắng tất cả (trích trong *Phục Vụ Giáo Hội*, tr. 19)”.

Năm 1938, cuộc gặp gỡ đầu tiên của họ được tiếp nối bằng nhiều chuyến viếng thăm tiếp theo, và thậm chí bằng các thư từ cho thấy sự nhất trí nội tâm sâu sắc của de Lubac với Blondel về vấn đề có tính quyết định đối với xu hướng siêu nhiên của bản tính trí tuệ tạo dựng. Trong một bức thư ngày 3 tháng 4 năm 1932, de Lubac thừa nhận một cách minh nhiên rằng 11 năm trước, khi ngài bắt đầu nghiên cứu triết học, việc đọc Blondel đã truyền cảm hứng cho ngài suy gẫm về vấn đề của cuốn *Surnaturel* (Siêu nhiên).

Một câu trong bức thư do Valensin viết cho Blondel có thể minh họa vai trò quan trọng đặc biệt của nhà triết học này đối với các sinh viên triết lý đạo [scholastics] (tức là các sinh viên Dòng Tên ở đó): “Ông đang chỉ đạo [!] Học viện ở Ore từ [nơi ở của ông] Aix. Ngày qua ngày, ông đang gây ảnh hưởng.... Khiến cho Cha Bề Trên cả không yên lòng” (19).

Sau các nghiên cứu triết học, việc đào tạo Dòng Tên bao gồm một thời gian hoạt động thực tế trong một cơ sở của Dòng. Đây không chỉ là thời gian để tiếp xúc với điều kiện sống của người ta và thế giới lao động mà còn là cơ hội để thử nghiệm các kỹ năng và kiến thức mà ứng viên đã thu đắc cho đến nay. Vào thời điểm này, de Lubac đã trở lại ngôi trường mà chính ngài đã gặp được các ảnh hưởng đào tạo sẽ quan trọng đối với sự nghiệp trí thức của ngài: tại Cao đẳng Notre-Dame de Mongré của Dòng Tên, ở Villefranche, ngài làm trợ lý cho vị giám học.

Tính đến năm 1924, các sinh viên Dòng Tên vẫn phải trở lại Anh để học thần học sau đó.

Học thần học

Sau khi các trường dòng Tên bị đuổi khỏi Pháp, ban đầu các sinh viên thần học đến Canterbury. Tuy nhiên, vào năm 1907, viện thần học đã được chuyển đến một khu phức hợp mới - Ore Place - được xây dựng trên một ngọn đồi nhìn xuống Hastings. Chỉ đến năm 1926, người ta mới trả chương trình học lại cho Lyons-Fourvière. Và do đó, de Lubac đã học đầu tiên trong hai năm tại Ore Place. Khi nhớ lại, ngài nói với lòng biết ơn về khoảng thời gian đó và ca ngợi những giáo sư mà ngài gặp ở đó: “Bất cứ ai không sống ở Ore Place không biết trọn vẹn niềm hạnh phúc được là một học viên [Dòng Tên]. Ở đó chúng tôi thực sự lánh xa thế giới, lánh xa gần như mọi trách nhiệm tông đồ; một mình giữa chúng tôi, như thể ở trên một con tàu lớn đang ra khơi, không có radio, giữa lòng đại dương. Nhưng quả là một cuộc sống mãnh liệt xiết bao bên trong con tàu đó, và thật là một cuộc vượt biên kỳ diệu!” (*Phục Vụ Giáo Hội*, tr. 15). Cùng với Cha Emile Delhaye, trong thời gian đó, Cha Joseph Huby đã đặc biệt huấn luyện các sinh viên “khám phá theo mọi nghĩa [tức theo mọi hướng] các không gian vô tận của nền thần học tín lý, miệt mài mà không lạc hướng, đi vào các chiều sâu của màu nhiệm!” (Sđd, tr. 16). De Lubac đọc các tác phẩm thần học cổ điển, nhất là của Thánh Augustinô, của Thánh Bonaventura và nhất là của Thánh Tôma Aquinô, tác giả duy nhất (ngoài các tác giả Tin Mừng) mà ngài thường xuyên sao chép các trích đoạn vào thẻ hồ sơ trong thời sinh viên của mình (đến độ nhiều giáo sư ở Jersey gọi ngài là một người theo trường phái Tôma hoặc trường phái Tân Tôma).

Trong cuốn hồi ký *At the Service of the Church* [Phục vụ Giáo hội] của ngài, de Lubac đề cập

đến một định chế đặc biệt hữu hiệu và kích thích về phương diện trí thức tại Ore Place: “các hội nghiên cứu tự do”, một loại diễn đàn bổ sung vượt ra ngoài các khóa học tập thông thường, trong đó các chủ đề được tự do chọn lựa. Trong số đó, có ba hội mà mỗi sinh viên phải tham gia một hội: một hội dành cho sự phạm [giáo dục], một hội cho khoa học xã hội và một hội dành cho thần học. De Lubac chọn hội thần học, một nhóm gồm mười sinh viên thường xuyên gặp nhau vào các Chúa Nhật dưới sự hướng dẫn của Cha Huby để thảo luận về một chủ đề đã chọn mà một trong những người tham gia đã chuẩn bị bài thuyết trình. Khuôn khổ của các hội này đã giúp de Lubac cơ hội theo đuổi chủ đề siêu nhiên, mà ngài, trong quá trình nghiên cứu triết học, vốn đã nhận ra là chủ yếu. Vì vậy, trong thời gian này, ngài đã soạn bản thảo đầu tiên cho cuốn sách sẽ được in vào năm 1946 và sau đó đã gây ra một chấn động lớn.

“[Chủ đề này] vốn là tâm điểm của nhiều suy tư nơi các bậc thầy mà tôi đã nói về: Rousselot, Blondel, Maréchal; chúng tôi đã khám phá ra nó nằm ở trung tâm của mọi tư tưởng Kitô giáo vĩ đại, bất kể là của Thánh Augustinô, Thánh Tôma hay Thánh Bonaventura (vì đây là những tác phẩm cổ điển của chúng ta); chúng tôi nhận thấy chính vì nằm ở tận đáy các cuộc thảo luận với giới không tin hiện thời, nên nó đã tạo nên mâu chốt cho vấn đề chủ nghĩa nhân bản Kitô giáo. Cha Huby, theo dòng suy tư do Rousselot khai mở cho chúng tôi, đã nhiệt liệt thúc giục tôi xác minh xem liệu học thuyết của Thánh Tôma về điểm quan trọng này có thực sự là điều đã được trường phái Tôma tuyên bố vào khoảng thế kỷ XVI, được hệ thống hóa vào thế kỷ XVII và được khẳng định một cách nhân mạnh hơn bao giờ hết trong thế kỷ XX hay không (sđd, tr. 35)”.

Thụ phong linh mục và Năm ba nhà tập

Năm 1926, không khí trong liên hệ Giáo Hội – Nhà nước đã được cải thiện đến mức trường cao đẳng Dòng Tên có thể trở về Pháp. De Lubac được thụ phong linh mục vào ngày 22 tháng 8 năm 1927. Một năm sau, ngài hoàn thành khóa học thần học tại Fourvière (20) và sau đó được gửi đi dự Năm ba nhà tập [tertianship], tức năm thứ ba, tại Paray-le-Monial, nơi cha Auguste Bulot, là người hướng dẫn của ngài. Không có bất cứ sự chuẩn bị nào, tháng 9 năm 1929, de Lubac được đề cử kế nhiệm Cha Albert Valensin trong ghế thần học căn bản tại Khoa Thần học tại Đại học Công Giáo Lyons. Cha Albert Valensin (1873-1944), anh trai của Auguste Valensin, chưa đến tuổi nghỉ hưu, nhưng cha đã xin được miễn nhiệm để chuyên tâm hoàn toàn vào mục vụ làm người chủ trì giảng tĩnh tâm.

Cần phân biệt Khoa Thần học tại Đại học Công Giáo Lyons (thành lập năm 1875), mà de Lubac tiếp tục là một thành viên suốt quãng đời còn lại của ngài, với trường dự bị và cao đẳng của Dòng Tên trên đồi Fourvière. Sự kiện de Lubac cư trú “ở trên” tại Fourvière, trong khi vẫn tiếp tục giảng dạy với tư cách là giáo sư “ở dưới”, lúc đầu gây nhiều ngộ nhận, và không những chỉ đối với người ngoài: thậm chí nhiều cấp trên của de Lubac ở Rôma đôi khi cũng nhầm lẫn về việc bổ nhiệm ngài.

Ghi chú

1 Georges Chantraine và cộng sự, chủ biên, *Henri de Lubac: Mémoire sur mes vingt premières années* [Ký ức về 20 năm đầu của tôi], tr. 15, số 16. Tác phẩm này đã được xuất bản sau khi *Mémoire sur l'occasion des mes écrits* [Hồi ký về Hoàn cảnh đưa đến các Trước tác của tôi] (Paris: Éditions du Cerf, 2006).

2 Xem Henri de Lubac và Jean Bastaire, *Claudiel et Péguy* {Claudel và Péguy} (1974).

3 Tập viện đóng vai trò như một dẫn nhập vào linh đạo của một dòng tu và là thời điểm để biện phân ơn gọi của mỗi người trong cuộc sống.

4 Dòng Tên thực sự có tên là Hội Dòng Chúa Giêsu (*Societas Jesu*), viết tắt là S.J. Nó được thành lập bởi thánh Inhaxiô thành Loyola (1491-1556) và nhận được sự chấp thuận của Đức Giáo Hoàng vào năm 1540. Bên cạnh ba lời thề khó nghèo, khiết tịnh và vâng lời, các thành viên còn có lời thề thứ tư: đi bất cứ nơi nào được Đức Giáo Hoàng gửi họ đi để cứu rỗi các linh hồn.

5 Xem Henri de Lubac, *Le Mystère du surnaturel* [Mâu nhiệm Siêu nhiên] (1965), Bản tiếng Anh, *Mystery of the Supernatural* của Rosemary Sheed (New York: Herder and Herder, 1967), trang 239-40. Ân sủng là một khái niệm căn bản trong thần học. Ân sủng trước hết là chính Thiên Chúa, Đấng tự do và không đòi công phúc tự hiến mình cho các tạo vật của Người vì yêu thương (ân sủng phi tạo [uncreated]). Chúng ta nói về ân sủng tạo dựng [created] theo nghĩa Thiên Chúa thiết lập nơi tạo vật những điều kiện để chấp nhận ơn phúc thần linh. Liên quan đến cuốn *Le Mystère du surnaturel* [Mâu nhiệm Siêu nhiên], xem thêm tr. 93, số 16, dưới đây.

6 Thánh Tôma Aquinô (1225-1274), nhà thần học quan trọng nhất của thời kỳ Kinh viện, là một tu sĩ dòng Đa Minh và đã được tuyên bố là Tiến sĩ Giáo hội. Các trước tác triết học và thần học của ngài được đánh giá cao và hơn mọi tác phẩm khác, được giới thiệu cho những ai nghiên cứu thần học Công Giáo.

7 Karl Rahner, SJ. (1904-1984), là giáo sư thần học. Về cuộc sống và công việc của ngài, xin xem Michael Schulz, *Karl Rahner begegnen* [Gặp gỡ Karl Rahner] (Sankt Ulrich Verlag, 1999). Cuốn *Hörer des Wortes* [Những người nghe của Lời Chúa] của ngài đã được xuất bản thành cuốn 4 của bộ *Sämtliche Werke* [Toàn tập] của Karl Rahner.

8 Xem Henri de Lubac, *Augustinianism and Modern Theology* [Học thuyết Thánh Augustinô và Thần học Hiện đại], trang 293-96. Ban đầu được xuất bản với tên gọi *Augustinisme et Théologie moderne* [Chủ thuyết Augustinô và Thần học hiện đại] (1965).

9 Xem Eugen Maier, *Einigung der Welt in Gott: Das Katholische bei Henri de Lubac* [Sự thống nhất hóa thế giới trong Thiên Chúa: khái niệm Đạo Công Giáo trong Henri de Lubac] (1983).

10 Thuyết bất khả tri [Agnosticism] cho rằng lý trí của con người không có khả năng nâng mình lên tới Thiên Chúa và nhìn nhận sự hiện hữu của Người từ những vật được tạo dựng.

11 Thuyết duy nội tại [Immanentism] cho rằng tôn giáo bắt nguồn từ một ý nghĩa “bên trong” (nội tại). Theo quan điểm này, cả mạc khải cũng không đến với con người “từ bên ngoài” (từ Thiên Chúa).

12 Khoa chú giải phê bình lịch sử là việc khảo sát Sách Thánh bằng các phương pháp nghiên cứu lịch sử và văn học. Nguồn gốc của nó trong thế kỷ XVII đã bị cản trở bởi sự phủ nhận mạc khải của phe duy thần (deistic). Sự phản bác này liên quan đến các nền tảng triết học và các kết luận không có cơ sở của cách tiếp cận, nhưng không liên quan đến chính phương pháp. Xem tr. 197 ở bên dưới. Về chủ nghĩa duy thần [deism], xem tr. 161, số 1 ở bên dưới.

13 Maurice Blondel (1861-1949) là một nhà triết học Công Giáo đã giảng dạy ở Aix-en-Provence. Luận án tiến sĩ của ông mang tên *L'Action* [Hành động] (1893). Năm 1904, ông xuất bản cuốn *Histoire et Dogme* (Lịch sử và Tín điều).

14 Về Blondel và mối liên hệ của ông với Henri de Lubac, xem Antonio Russo, *Teologia e dogma nella storia* [Lịch sử Thần học và Tín lý](1990).

15 Henri de Lubac, *De la connaissance de Dieu* (Về việc nhận thức Thiên Chúa] (1945), sửa lại và tái bản thành *Sur les chemins de Dieu* [Trên Các Nẻo đường của Thiên Chúa] (1956). Bản tiếng Anh: *The Discovery of God*, của Alexander Dru (New York: Kenedy & Sons, 1960; Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1996). Các trích dẫn ở đây là từ ấn bản năm 1996. Được trích dẫn là DG.

16 Thánh Augustinô, sinh năm 354 tại Bắc Phi, rửa tội năm 387, thụ phong linh mục năm 391, được bổ nhiệm làm Giám mục Hippo năm 396. Ngài là Tiến sĩ Giáo hội. Những lời thú tội của ngài mô tả con đường khúc khuỷu của ngài đến với đức tin Kitô giáo.

17 Thánh Irênê thành Lyons (mất năm 202), Giám mục của Lyons, đã hiểu rõ thuyết Ngũ đạo trong năm cuốn sách có tựa đề *Adversus haereses* [Chống lại lạc giáo]. Việc trình bày của ngài là việc trình bày có hệ thống đầu tiên về đức tin Kitô giáo.

18 Auguste Valensin, S.J. (1879-1953), là giáo sư triết học tại Đại học Công Giáo Lyons từ năm 1920 trở đi. Ngài là đồng nghiệp, bạn bè và trong những năm đầu, là hàng xóm của de Lubac và là bạn của Teilhard de Chardin và Blondel. De Lubac đã xuất bản thư từ của họ: *Maurice Blondel et Auguste Valensin: Correspondance*, 3 vols.[Maurice Blondel và Auguste Valensin: Thư từ, 3 cuốn] (1957 và 1965), và trong *Textes et Documents Inédits* [Bản văn và Tài liệu Chưa Công bố] (1961).

19 Trích dẫn trong Albert Raffelt, “Maurice Blondel und die katholische Theologie in Deutschland” [Maurice Blondel và Thần học Công Giáo ở Đức] trong Albert Raffelt và cộng sự, *Das Tun, Der Glaube, Die Vernunft: Studien zur Philosophie Maurice Blondels* [Hành động, Tin, Lý lẽ: Các Nghiên cứu về Triết học của Maurice Blondel] (1995), tr. 186.

20 Fourvière (chữ Latinh *forum vetus*, “diễn đàn cũ”) là khu định cư cổ kính nhất của Lyons, nơi tọa lạc Vương cung thánh đường Đức Bà (1872-1896), địa điểm nổi tiếng của thành phố và là một trong các nơi hành hương kính Đức Mẹ quan trọng nhất ở Pháp. Từ giữa thế kỷ 19, nó cũng là địa điểm của Trường dự bị Đại Học của Dòng Tên (*Collegium Maximum Lugdunense*), mà vào năm 1902 bị đặt ngoài vòng pháp luật và phải chuyển đến Anh; trường quay trở lại vào năm 1926 và đóng cửa vào năm 1974.

Làm Giáo sư ở Lyons

Lyons không chỉ là một nơi đầy ắp lịch sử, mà cho đến ngày nay, bất chấp sự tách biệt giữa Giáo Hội và Nhà nước, còn là một trung tâm phồn thịnh của đời sống Giáo hội. Thành phố nằm ở hợp lưu của sông Saône và sông Rhône. Người La Mã định cư trên ngọn đồi nhìn ra sông Saône. Là Giáo Hội đầu tiên được thành lập ở phương Tây (sau Rôma) bởi vị giám mục tử đạo Pothinus (mất năm 177 SCN), Lyons là cái nôi của Kitô giáo ở Pháp; nó cũng quan trọng như là bối cảnh thừa tác vụ của người kế vị ngài, Thánh Irênê vĩ đại (mất năm 202). Vào ngày lễ của ngài (28 tháng 6), Đại học Công Giáo Lyons tổ chức một buổi lễ tại lăng mộ

của ngài ở hầm mộ của Nhà thờ Saint Irênê. Vào thời Trung cổ, Lyons đã tổ chức hai công đồng: năm 1245 (trong số những điều khác, đã ban hành sắc lệnh về bầu cử giáo hoàng) và năm 1274, Thánh Tôma Aquinô qua đời trên đường đến Công đồng Lyons thứ hai này. Chủ tọa nó là Đức Hồng Y Bonaventura, người, sau khi đem lại việc thống nhất với người Hy Lạp (sau đó không lâu bị đình chỉ), đã chết vì kiệt sức vào ngày 15 tháng 7, trước khi Công đồng chính thức kết thúc, và được chôn cất tại Lyons.



Sau những cơn bão Cách mạng Pháp, Lyons đã phục hồi về tâm linh và bầu không khí Kitô giáo mạnh mẽ của nó đã làm nó trở thành mảnh đất màu mỡ cho ba hiệp hội truyền giáo, được thành lập ở đó vào nửa đầu thế kỷ XIX. Bắt đầu từ năm 1892, Marius Gonin đã tổ chức *Semaines Sociales de France* (Các Tuần lễ Xã hội Pháp), các tuần lễ, từ năm 1904, đã giải quyết những thách thức của một xã hội ngày càng kỹ nghệ hóa, phù hợp với Thông điệp xã hội *Rerum novarum* (Tân sự) (1891). Cơ quan ngôn luận của họ là ấn phẩm *Chronique sociale* [Sử biên Xã hội] (thành lập năm 1893), cũng có trụ sở chính tại Lyons. Trong phòng họp của tổ chức xã hội *Chronique Sociale*, de Lubac đã trình bày hai bài diễn thuyết cho một nhóm nghiên cứu của phong trào xã hội Kitô giáo; hai bài này sẽ được đưa vào phần đầu của cuốn *Catholicisme* của ngài (*Phục Vụ Giáo hội*, trang 27). Trong đó, ngài phản đối mọi lối giải thích về Kitô giáo nhằm giới hạn Tin mừng vào một sứ điệp cứu rỗi đầy tính cá nhân chủ nghĩa và ngài bảo vệ luận điểm cho rằng đạo Công Giáo do chính bản chất có tính xã hội, đến mức cụm từ “xã hội Công Giáo” là thừa thãi một cách không cần thiết (*Catholicisme*, tr. 15).

Tại Lyons năm 1930, de Lubac làm quen với một chuyên gia lỗi lạc về tôn giáo Viễn Đông (người có thể đọc các bản văn bằng nguyên ngữ tiếng Phạn), đó là Abbé Monchanin, người sẽ dẫn nhập ngài vào thế giới Phật giáo. Bản thân Monchanin đã đến Ấn Độ vào năm 1939 với tư cách là một nhà truyền giáo. Từ năm 1950 trở đi, ngài sống một cuộc sống hoàn toàn dành cho việc chiêm niệm và chỉ trở về Pháp vào năm 1957 khi ngài sắp qua đời. De Lubac đã dựng một tượng đài cho ngài vào năm 1967: một tập sách nhỏ, được chuẩn bị đầy yêu thương với một câu chuyện sống động và được minh họa bằng một số bức ảnh. Cuốn sách nhỏ (1), dành riêng cho các linh mục của Tổng giáo phận Lyons, không những mô tả vị linh mục và nhà truyền giáo đầy ấn tượng này mà còn mang đến cho người đọc cái nhìn sinh động về sinh hoạt trí thức và giáo hội của Lyons trong những năm 1930. Chẳng hạn, Chương Ba (các trang 29-37) được dành cho Abbé Couturier, người đã trở thành quen thuộc ở Bỉ với Tuần Tám ngày cầu nguyện cho sự hiệp nhất Kitô giáo và đã đưa nó vào Lyons năm 1933. Qua Cha Couturier, de Lubac đã tham gia vào phong trào đại kết. Có lần ngài được mời giảng trong tuần cầu nguyện 8 ngày. Điều này đã dẫn ngài đến việc tiếp xúc với hai mục sư trẻ Thụy Sĩ, Roger Schutz và Max Thurian, những người vào thập niên 1940 đã thành lập cộng đồng đơn tu Tin Lành ở Taizé gần Cluny, không xa Lyons (*Phục Vụ Giáo hội*, trang 45).

Niềm đam mê duy nhất của tôi

Vào tháng 9 năm 1929, de Lubac “hạ sơn” xuống ở tại một nhà của Dòng Tên trên đường Rue d’Auvergne (theo lời ngài là một tòa nhà cũ kỹ, xiêu vẹo). Tháng 10 năm 1929, người hướng dẫn mới đã có bài giảng đầu tiên của mình, "Apologetics and Theology" [Khoa Hộ giáo và Thần học] (2). Trong đó, de Lubac phác họa một hình thức hộ giáo khác với quan điểm thông thường của môn thần học, môn mà ngài sắp sửa dạy này. Trong khóa học Tân kinh viện, người ta coi nhiệm vụ của hộ giáo là bảo vệ hệ thống tín lý khép kín và cố định của các niềm tin Công Giáo (vì nó được quy định một cách toàn diện trong thần học tín lý) trước sự phản đối của các nhà phê bình tôn giáo và để bảo vệ nó khỏi các câu hỏi và thách thức nảy sinh trong thời Cải cách. De Lubac không bao giờ phản bác tầm quan trọng của việc “bảo vệ đức tin” đúng đắn, một điều cũng luôn là một dấu hiệu cho thấy sinh lực của nó. Thực vậy, trong một lá thư năm 1961 cho Cha Phó Bề trên cả của Dòng Tên, ngài viết, “Niềm đam mê duy nhất của đời con là bảo vệ đức tin của chúng ta” (*Phục Vụ Giáo hội*, trang 324). Tuy nhiên, trong cuốn *Đạo Công Giáo: Chúa Kitô và Số phận chung của Con người*, ngài phàn nàn phần nào rằng thật bất hạnh khi học giáo lý để chống lại ai đó (*Catholicisme*, 309). Khi ở thế phòng thủ, người ta luôn yếu thế, để cho đối phương lựa chọn các chủ đề; mãi phụ thuộc vào những lời chỉ trích và có nguy cơ không nhìn thấy sức mạnh và vẻ đẹp thực sự của lập trường mình và che khuất nó khỏi tầm nhìn của người khác. Theo De Lubac, Giáo Hội không bao giờ nên tự thỏa mãn với nguyên bằng chứng là mình vẫn hiện hữu. Đúng hơn, Giáo Hội được sai đi vào thế giới và đem Tin Mừng đến cho mọi người. Do đó, de Lubac, được Maurice Blondel truyền cảm hứng rõ ràng, đã cố gắng xem xét tình huống trí thức của con người hiện đại, con người phần lớn đã ra xa lạ với đức tin và Giáo hội. Ngài không thích coi đức tin của Giáo hội như một khối khép kín, bắt nguồn từ một sắc lệnh thần linh và do đó con người phải chấp nhận không cần giải thích về mọi điều liên quan đến cuộc sống của mình. Lấy con người, như một hữu thể được sắp xếp cho sự siêu việt thần linh, làm điểm xuất phát, kiểu hộ giáo mà Henri de Lubac có trong tâm trí phải chứng minh sứ điệp Tin Mừng giải quyết ra sao các vấn đề thực sự của tinh thần con người và cuối cùng, (nói theo cách nói của Thánh Augustinô), phải chứng minh cho những người ngoại giáo, bằng lý lẽ, không tin là điều phi lý đến chừng nào. Trong diễn trình này, con đường từ lý lẽ đến đức tin hoàn toàn không hề là con đường một chiều. Sau “cái nhìn sâu sắc vào đức tin” là “cái nhìn sâu sắc nhờ đức tin”. Ánh sáng đức tin soi sáng lý trí và làm cho chúng ta có thể hiểu biết ngày càng sâu sắc hơn về mầu nhiệm Thiên Chúa và về con người. Bài giảng đầu tiên của De Lubac vào năm 1929 đánh dấu một bước ngoặt trong lịch sử thần học từ hộ giáo sang thần học căn bản như ngày nay được hiểu rộng rãi.

Henri de Lubac nhắc đi nhắc lại rằng ngài đã không được chuẩn bị cho nhiệm vụ mới làm giáo sư chủng viện. Ngài không được yêu cầu viết luận án tiến sĩ (bằng cấp là cần thiết, vì vậy nó đã được trao cho ngài theo quy định), và bất cứ khi nào ngài yêu cầu thời gian để nghiên cứu sau đó, đơn thỉnh cầu của ngài luôn bị từ chối. Thay vào đó, ngài nhận được một nhiệm vụ giảng dạy bổ sung. Ngay từ mùa xuân năm 1930, khoa trưởng của khoa, Podechard, đã yêu cầu ngài chuẩn bị cho các khóa giảng về lịch sử tôn giáo. Năm 1938, ngài được bổ nhiệm làm giáo sư thần học căn bản, và cuối cùng, vào năm 1939, ngài cũng được bổ nhiệm làm giáo sư lịch sử tôn giáo.

Ở Lyons, Henri de Lubac đã giảng dạy các sinh viên thần học của bốn mươi giáo phận khác nhau và các thành viên của nhiều cộng đồng tu trì, nhưng không có một sinh viên Dòng Tên nào; hơn nữa, ngài là tu sĩ Dòng Tên duy nhất trong số các giáo sư của khoa thần học [tại Đại học Công Giáo]. Bạn của ngài, người cùng dòng và cùng nhà của ngài, Auguste Valensin, là người giảng dạy tại khoa triết học.

Nổi bật trong số các đồng nghiệp của de Lubac trong khoa thần học là hai khoa trưởng, người đầu tiên là Emmanuel Podechard, một Cha Dòng Xuân Bích và là học giả Cựu Ước. Công việc trong lĩnh vực này vẫn bị cản trở rất nhiều vào những năm 1930 bởi những hạn chế của Ủy ban Giáo hoàng về Kinh thánh, điều này đã khiến Podechard, một người luôn vâng lời Giáo hội, rất đau khổ, vì ngài không thể công bố kết quả nghiên cứu của mình. Sau đó, Georges Jouassard, một nhà giáo phụ học, người cũng dạy lịch sử tín lý, trở thành khoa trưởng của de Lubac. Jouassard, một người có sở trường ngoại giao, ngay thập niên 1930, đã thấy một cách hơi lo lắng việc de Lubac trình bày thần học của mình một cách thẳng thắn, một điều va chạm với nhiều lập trường của Tân Kinh viện, và đã cảnh báo ngài về những hậu quả có thể xảy ra. Tuy nhiên, sau đó, sau khi nổ ra vụ xung đột đã dự đoán trước, vị này đã đứng về phía ngài và như de Lubac nhấn mạnh, ngày càng trở thành một người bạn của ngài.

Fourvière: Huyền thoại và Thực tại

Việc Henri de Lubac, vào năm 1934, chuyển đến cư trú tại trường cao đẳng Dòng Tên “trên đồi” ở Lyons-Fourvière đã gây ra những hậu quả cực kỳ quan trọng đối với lịch sử thần học. Mặc dù ngài không liên quan gì đến chương trình học ở học viện dòng Tên (ngoại trừ một vài bài giảng về Phật giáo và một thời gian ngắn thay thế cho một nhà thần học tín lý bị ốm), ngài vẫn tạo được ấn tượng gây ảnh hưởng đối với cả một thế hệ các sinh viên trẻ Dòng Tên đã học ở Fourvière trong các thập niên ba mươi và bốn mươi, những người cảm thấy nhàm chán, chưa kể là chán ghét nền thần học Kinh viện được cung cấp ở đó, trong khi họ bị cuốn hút bởi Henri de Lubac, người sống cùng một ngôi nhà. Hans Urs von Balthasar nhớ lại rằng:

“May mắn thay, Henri de Lubac đã ở đó, và ngài đã giới thiệu với chúng tôi vượt qua chủ nghĩa kinh viện để gặp các Giáo phụ, ngài đã quảng đại cung cấp cho chúng tôi các ghi chú và trích dẫn của ngài. Vì vậy, trong khi những người khác chơi túc cầu, tôi cùng với Daniélou, Bouillard và một số người khác (Fessard không còn ở đó nữa) đã học hỏi, và tôi đã viết mấy cuốn sách về Origen, Grêgoriô thành Nyssa, và Maximô”(3).

Một bức tranh sống động cũng được cung cấp bởi hồi ký của một sinh viên khác tại Fourvière vào thời điểm đó, Xavier Tilliette (sinh năm 1921), người đã viết rằng de Lubac “Không phải là một giáo sư trong học viện, mà đứng hơn ở ‘bên dưới’ trong phân khoa Đại học Công Giáo. Mặc dù kiệt lực, ngài không bao giờ trở lên bằng dây cáp kéo [funiculaire], nhưng leo lên một cách vất vả bằng cách vượt qua những đường phố dốc và hẹp. Tuy nhiên, ‘ở bên trên’, ngài đã tiến hành một loại thừa tác vụ giảng dạy bí mật; các giáo sư và sinh viên đều đến thăm phòng của ngài thường xuyên. Bản thân ngài không bao giờ quan tâm đến việc có ‘đệ tử’, ‘Các con chỉ có Một Thầy’, nhưng thay vào đó là việc truyền cảm hứng để họ trở thành những nhà thần học cần mẫn. Các nghiên cứu của họ giả thiết phải mang lại mô thức cho đời họ và huấn luyện họ trở thành những nhân chứng cho Chúa Giêsu Kitô. Từ khóa giảng dạy yên tĩnh, khiêm tốn này đã phát sinh điều người ta có thể gọi là ‘trường phái Fourvière’. Nhưng ai mô tả được mùa xuân thần học này, nở rộ ở đó không lâu trước và trong những năm chiến tranh kinh hoàng? Trong căn bản, nó hoàn toàn không phải là một ‘trường phái’, càng không phải là một nền ‘thần học mới’. Thay vào đó, các nguồn giáo phụ xưa, gắn với Kitô giáo sơ khai, bắt đầu xuất hiện và tuôn chảy thành nhiều dòng.... Người đứng đầu trường phái là một người đang đau đớn, người đã mang về nhà sau thế chiến thứ nhất một vết thương nặng ở đầu từng cản trở công việc của ngài trong nhiều ngày và nhiều tuần liên tục. Rất nhiều lần, chúng tôi thấy ngài ngồi trên một chiếc ghế êm ái hoặc nằm dài trên giường, hiếm khi nói được. Chúng tôi ngẫu nhiên sách của ngài.... Từ một tầm nhìn trung tâm duy nhất, tác phẩm của ngài đã khai triển theo mọi hướng, giống như một thân cây tự do vươn các nhánh của nó

ra. Ngài rất coi trọng việc ‘hoán cải cõi lòng’ cần thiết cho mọi cuộc nghiên cứu thần học. Ngài nhấn mạnh vào tính khách quan, tuân phục các dữ kiện, nghĩa là, những gì có đó, và nếu là Mặc Khải Thần linh, thì phải tuân phục mâu nhiệm” (4).

Nhóm các nhà thần học trẻ tuổi, có năng khiếu này tập hợp xung quanh người bạn và là thầy của họ, Henri de Lubac, có một sinh khí và năng lực thần học đôi mới đến nỗi những người chống đối sau này nói tới một “trường phái Fourvière” và toàn bộ câu chuyện thậm chí còn thổi phồng thành “huyền thoại Fourvière”.

Các nguồn Kitô giáo và Thần học

Năng lực của thế hệ thần học trẻ này đã được thể hiện trong hai loạt ấn phẩm. Henri de Lubac đóng một vai trò ảnh hưởng trong cả hai loạt tác phẩm này.

Ý tưởng làm loạt ấn phẩm *Sources chrétiennes* (nghĩa đen: Các Nguồn Kitô giáo) đã có từ trước Thế Chiến thứ hai. Dự án là đưa con tinh thần của Cha Victor Fontoynt (5), người ban đầu chỉ nghĩ đến việc xuất bản các bản văn của các Giáo phụ Hy Lạp, vốn được cha cho sẽ là một nguồn đầy hứa hẹn trong cuộc gặp gỡ đại kết với các Giáo hội Đông phương. Với việc bắt đầu chiến tranh và sự thuyên chuyển của Cha Chaillet, người phụ trách dự án lúc đầu, trách nhiệm đối với nó nay thuộc về Henri de Lubac. Năm 1942, tập đầu tiên xuất hiện: bản dịch cuốn *Cuộc Đời Môsê* của Thánh Grêgôriô thành Nyssa do Jean Daniélou (6) dịch. De Lubac và Daniélou đã cùng nhau làm biên tập viên của loạt sách này: Daniélou, ở Paris, chịu trách nhiệm quảng cáo và phân phối ở vùng nước Pháp bị chiếm đóng, trong khi de Lubac, ở Lyons, cũng làm như vậy đối với nước Pháp chưa bị chiếm đóng. Các chuyên viên, trong các lĩnh vực tương ứng của họ, đã được tuyển lựa để trình bày các bản văn không bị cắt xén của các Giáo phụ Latinh và Hy Lạp, cũng như các trước tác của các nhà thần học thời Trung cổ. Sau chiến tranh, các tập sách ngày càng mang tính bác học cao. Bên cạnh bản dịch tiếng Pháp, hầu hết các tập đều trình bày một ấn bản gốc có phê phán, cùng với phần dẫn nhập có tính lịch sử và thần học. Bộ sách *Sources chrétiennes*, đến năm 1999 đã tăng lên hơn 440 tập, không những tạo nên một sự đổi mới đáng kể trong việc nghiên cứu các giáo phụ, vốn đã có ảnh hưởng lâu dài đối với thần học Pháp và linh đạo của Giáo hội Pháp, mà còn thiết lập tiêu chuẩn biên tập và là một điển hình cho thế giới nói tiếng Đức (kể từ năm 1990, loạt sách *Fontes Christiani*, tiếng Latinh có nghĩa là “các nguồn Kitô giáo”, đã được Herder xuất bản).

Các nhà xuất bản của *Sources chrétiennes* nhận ra rằng chỉ cung cấp các bản văn và lặp lại khẩu hiệu “trở về nguồn” là đã đủ. Cũng cần phải giải thích nội dung lâu dài của nền thần học giáo phụ và áp dụng nó vào một loạt các vấn đề đương thời khác.

Một loạt sách khác được dành riêng cho mục đích này nhằm bổ sung cho việc thu thập các nguồn qua việc xuất bản các nghiên cứu đặc biệt về các chủ đề trong thần học giáo phụ và thời trung cổ. Bộ sưu tập thứ hai này được gọi là *Théologie* (Thần Học), với phụ đề là “Các nghiên cứu xuất bản dưới sự chỉ đạo của Khoa Thần học của Dòng Tên tại Lyons-Fourvière”. Nhà xuất bản Aubier ở Paris cũng bắt đầu in bộ sưu tầm này, ngay trước khi Thế Chiến thứ hai kết thúc. Tập 1 là luận án Rôma của Henri Bouillard (7) về *Sự Hoán cải và Ân sủng nơi Thánh Tôma Aquinô* (1944), trong đó, trích dẫn Rousselot và các nhà thần học [thế kỷ XX] khác, tác giả đi theo con đường tái tạo lại điều Thánh Tôma thực sự muốn nói. Luận án tiến sĩ của Jean Daniélou về *Thánh Grêgôriô thành Nyssa* đã được in thành tập 2. Tập 3, xuất hiện vào năm 1944, là *Corpus mysticum* (Nhiệm Thể), của Henri de Lubac, người sau đó đã xuất bản hầu hết các chuyên khảo của mình trong loạt sách này.

Cuốn đầu tiên của ngài: "Một cuốn sách xuất sắc"

Ngoài nhiệm vụ giảng dạy tại trường đại học, de Lubac còn được mời thuyết trình về nhiều chủ đề khác nhau. Điều này dẫn đến một số tiểu luận, một số đã được xuất bản. Khi Cha Yves Congar, O.P. (8) yêu cầu de Lubac soạn một cuốn về chủ đề giáo hội học cho bộ *Unam Sanctam*, mà Cha Congar chủ biên, cha đã đề nghị de Lubac thu thập một tuyển tập các tiểu luận này thành một cuốn sách. Đó là nguồn gốc của cuốn sách đầu tiên của de Lubac, *Catholicisme: Les Aspects Sociaux du dogme* [Công Giáo: Các Khía cạnh Xã hội của Tín điều] (Bản dịch tiếng Anh: *Catholicism: Christ and the Common Destiny of Man* [Công Giáo: Chúa Kitô và Số phận chung của Con người]), xuất hiện lần đầu năm 1938 và đã được tái bản nhiều lần. Từ các chương của cuốn sách này mà xuất hiện “các nhánh của các tác phẩm lớn tiếp theo như thể từ một thân cây duy nhất”, như Hans Urs von Balthasar đã sắc sảo nhận định. Do đó, cuốn sách là một dẫn nhập tốt để đọc de Lubac, nhưng cũng là một người bạn đồng hành thích đáng cho các tác phẩm lớn sau này. Đối với những tiểu luận ngắn ban đầu này, chúng ta thường thấy các luận đề sau này và các lập luận chính ở dạng cô đọng và dễ nắm bắt. Hơn nữa, so sánh giữa cuốn *Catholicisme* và các tác phẩm sau này cho thấy sự nhất quán tuyệt vời trong tư tưởng của de Lubac, không có bất cứ sự gián đoạn hay khác biệt nào. Ngay từ năm 1943, bản dịch tiếng Đức của Hans Urs von Balthasar cuốn *Catholicisme* [Công Giáo] đã được Benziger xuất bản, và ấn bản thứ hai được nhà xuất bản Johannes Verlag của Balthasar in vào năm 1970. Khó khăn của Balthasar trong việc tìm cách dịch chính xác tựa đề sang tiếng Đức đã minh họa các vấn đề nảy sinh từ chủ đề quan yếu của cuốn sách. Ấn bản đầu tiên được gọi là *Katholizismus als Gemeinschaft* [Công Giáo như một cộng đồng], gần giống với tựa gốc bằng tiếng Pháp. Nhưng điều đó không hoàn toàn đúng, như chính Balthasar sau này đã nhận ra (xem trang 23, số 9). Trong tất cả các tiểu luận của cuốn sách này, de Lubac không quan tâm đến việc trình bày những gì chuyên biệt là Công Giáo như một “giáo phái”. Người đọc nào mong đợi một cuốn sách như vậy sẽ thấy rằng cả chương nói về ngôi giáo hoàng lẫn các suy gẫm về tầm quan trọng của Thánh truyền đều không có. Tuy nhiên, de Lubac không có ý định sản xuất một sách giáo khoa Công Giáo về Giáo hội. Thay vào đó, ngài quan tâm đến tính Công Giáo [catholicity] như một chiều kích của Giáo hội. Ngay từ giờ phút đầu tiên hiện hữu, Giáo hội đã là Công Giáo, vì “nơi mỗi cá nhân [Giáo Hội] kêu gọi toàn thể con người, ôm lấy họ như họ hiện hữu toàn bộ bản chất họ” (*Catholicisme*, tr. 49).

Karl Rahner, người duyệt cuốn sách trong *Zeitschrift fur Katholische Theologie* (Tập chí Thần học Công Giáo), đã viết như đinh đóng cột rằng:

“Một cuốn sách xuất sắc. Mặc dù được viết bằng một văn phong giản dị, rõ ràng nhằm thu hút nhiều độc giả hơn, về những vấn đề 'hợp thời', nó vẫn có chiều sâu thần học đáng kể. Nó không bàn đến phân học thuyết luân lý của Giáo hội vốn được gọi là giáo huấn xã hội, cũng không bàn tới các vấn đề về “nghiệp đoàn lao động”, mà đúng hơn bàn đến sự hiệp nhất của toàn thể nhân loại trong Chúa Kitô và trong Giáo hội. Nó giải thích cái nhìn sâu sắc này là, theo các nguyên lý căn bản nhất của đức tin Kitô giáo, nhân loại không những là một tổng thể bên ngoài, ngẫu nhiên gồm các cá nhân đơn lẻ, mỗi cá nhân chỉ biết làm việc cho sự cứu rỗi của chính mình. Đúng hơn, trong kế hoạch cứu rỗi nguyên thủy, trong Cuộc Sa Ngã, trong việc Chúa Kitô cứu chuộc họ, trong trọn lịch sử cứu rỗi từ Adam đến tận thế và ngay cả trong sự cứu rỗi đời đời, nhân loại là một sự hiệp nhất thánh thiện trong Chúa Kitô và trong Giáo hội” (9).

Corpus mysticum [Nhiệm Thể]



Trước chiến tranh, de Lubac đã viết một cuốn sách, tức cuốn *Corpus mysticum* [Nhiệm Thể], nhưng không thể xuất bản cho đến năm 1944. Ngài được bổ nhiệm làm giám khảo thứ hai cho việc bảo vệ một luận án tiến sĩ về Tổng Phó tế Florius thành Lyons (thế kỷ thứ chín), và vì vậy ngài đã phải đọc kỹ về lịch sử thần học của Bí tích Thánh Thể. Trong khi đi nghỉ ở Aix-en-Provence để hồi phục sức khỏe, ngài đã tận dụng cơ hội, không những để nhiều lần gặp gỡ Maurice Blondel đáng kính, mà còn để nghiên cứu mối liên hệ giữa Thánh Thể và Giáo Hội. Không dựa vào bất cứ ý tưởng có sẵn nào từ các tài liệu thứ cấp, de Lubac mãi mê nghiên cứu các nguồn và thực hiện một khám phá đáng lưu ý liên quan đến câu định nghĩa Giáo hội là *Corpus Christi* (Nhiệm thể Chúa Kitô), như Thánh Phaolô vốn gọi Giáo hội. Trong suốt thiên niên kỷ đầu tiên, nhiều sắc thái chuyên biệt hơn đã được thêm vào ý niệm *Corpus Christi*. Minh thật của Chúa Kitô, *Corpus Christi verum* là Giáo hội, thì *Corpus Christi mysticum* là Thánh Thể. Vào đầu thời kỳ trung cổ, người ta nhấn mạnh hơn đến sự Hiện diện Thực sự của Chúa Kitô trong Bí tích Thánh Thể, và các tĩnh từ đã được chuyển vị. Giờ đây, Minh Thánh Chúa Kitô trong bí tích Thánh Thể là *Corpus Christi verum*, trong khi Giáo hội trở thành *Corpus Christi mysticum*. Trong cuốn sách ngài đặt tựa đề *Corpus mysticum* (10), de Lubac cho thấy trong những thế kỷ tiếp theo, Giáo hội như một mẫu nhiệm đức tin đã dần dần biến mất khỏi tâm thức Kitô hữu như thế nào (11). Việc tái khám phá khái niệm bí tích về Giáo hội này đã dứt khoát dọn đường cho lối hiểu về Giáo hội đã được Công đồng Vatican II thiết lập, trong đó, điều 1 của *Lumen gentium*, nói: “Giáo Hội ở trong Chúa Kitô như bí tích hoặc dấu chỉ và khí cụ của sự kết hợp mật thiết với Thiên Chúa và của sự hiệp nhất toàn thể nhân loại”.

Ghi Chú

1 Henri de Lubac, *Images de l'abbé Monchanin* [Hình ảnh của Cha Monchanin] (1967). Tập sách nhỏ này đã giành được giải thưởng Grand prix catholique de littérature [Đại giải thưởng Văn chương Công Giáo] năm 1968.

2 Henri de Lubac, “Apologétique et théologie” [Khoa Hộ giáo và Thần học], được xuất bản như một tiểu luận trên tạp chí *Nouvelle revue théologique* (Tân Tạp chí Thần học) năm 1930.

3 Hans Urs von Balthasar, *Test Everything, Keep What Is Good* [Khảo sát Mọi sự, Giữ lại Những Gì tốt đẹp] (San Francisco: Ignatius Press, 1986), trang 11-12.

4 Xavier Tilliette, “Henri de Lubac achtzigjährig”, *Internationale Katholische Zeitschrift Communion* 5 [“Henri de Lubac ở tuổi tám mươi”, Tạp chí Công Giáo Quốc tế Communion 5] (1976): 187, số 12.

5 Victor Fontoynt, SJ. (1880-1958), nguyên là hiệu trưởng nghiên cứu thần học ở Lyons-Fourvière.

6 Jean Daniélou, SJ. (1905-1974), là sinh viên và là bạn của de Lubac. Năm 1943, ngài được bổ nhiệm làm giáo sư về văn học và lịch sử Kitô giáo thời kỳ đầu tại Học viện Công Giáo ở Paris. Ngài đồng sáng lập loạt sách *Sources chrétiennes* và cộng tác tại Công đồng Vatican II. Năm 1969, ngài được phong Hồng Y.

7 Henri Bouillard, SJ. (1908-1981), là giáo sư thần học tín lý ở Lyons-Fourvière và là tổng biên tập đầu tiên của bộ sách *Théologie*. Năm 1950, ngài, de Lubac và những người khác bị gọi về Lyons vì nghi ngờ họ đang giảng dạy một “thần học mới”. Năm 1957, ngài lấy một văn bằng tại một trường đại học công lập ở Paris với luận án về Karl Barth. Năm 1967, ngài gia nhập nhân viên giảng huấn của Học viện Công Giáo ở Paris.

8 Yves Congar, O.P. (1904-1995), được bổ nhiệm làm giáo sư thần học tín lý tại học viện của Dòng Đa Minh ở Le Saulchoir vào năm 1931. Từ năm 1956 đến năm 1968, ngài giảng dạy ở Strasbourg, và từ đó về sau, ở Paris. Cùng với de Lubac, năm 1960, ngài được bổ nhiệm vào ủy ban thần học chuẩn bị Công đồng Vatican II. Ngài được phong Hồng Y vào năm 1994.

9 Karl Rahner, tập san *Catholicisme, Zeitschrift für Katholische Theologie* 63 [Tập chí Thần học Công Giáo] (1939): 443tt., In lại trong K. Rahner, *Sämtliche Werke* [Karl Rahner, Toàn tập], vol. 4 (1997), trang 484tt.

10 Henri de Lubac, *Corpus mysticum: L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge, Etude historique* [Nhiệm thể: Thanl h thể và Giáo Hội thời Trung cổ] (Paris: Aubier, 1944).

11 Về chủ đề này, xem bên dưới, trang 179-81.

Thế Chiến hai và cuộc kháng chiến trí thức

Ngày 10 tháng 5 năm 1940, Quân đội Đức bắt ngờ xâm chiếm Pháp. Chiến tranh và sự chiếm đóng đã buộc de Lubac phải trốn khỏi Lyons hai lần. Bất chấp những khó khăn bên trong và bên ngoài, đó là thời gian sáng tạo và phong phú. Việc ngài vật lộn trí thức với các ý thức hệ Quốc xã và Mácxít đã dẫn đến những tác phẩm có giá trị vượt xa những dịp khiến sáng tác ra chúng.

Sau khi Paris bị chiếm đóng vào ngày 14 tháng 6 năm 1940, Pháp bị chinh phục. Thống chế Pétain (1856-1951), người đã tạo nên danh tiếng cho chính mình trong Thế Chiến thứ nhất bằng cách bảo vệ thành công Verdun và là người đã nắm giữ các chức vụ chính trị khác nhau kể từ cuộc chiến đó, được Quốc hội bầu làm đệ nhất bộ trưởng (hoặc thủ tướng) vào ngày 16 tháng 6. Ông thương lượng việc ngừng bắn với Hitler tại Compiègne vào ngày 22 tháng 6. Nước Pháp chia thành Vùng phía Bắc bị chiếm đóng và Vùng phía Nam tự do. Vào ngày 11 tháng 7, Pétain còn được bổ nhiệm làm quốc trưởng. Trụ sở chính của Chính phủ Vichy được đặt tại khu nghỉ dưỡng sức khỏe Vichy ở Trung Tâm Massif. Pétain hợp tác một cách hạn chế với thế lực chiếm đóng và ban bố luật theo đường lối Quốc Xã liên quan đến người Do Thái. Song song với chính phủ Vichy, một Ủy ban quốc gia lâm thời của những người Pháp tự do được thành lập tại Luân Đôn dưới sự lãnh đạo của Tướng de Gaulle. Cho đến khi Khu vực phía Nam cũng bị chiếm đóng, Lyons là trung tâm của Nước Pháp Tự do và do đó cũng là

trung tâm của cuộc kháng chiến trí thức và chính trị.

Các bản thảo trong rương hành lý của ngài

Vào tháng 6 năm 1940, de Lubac, cùng với một nhóm đồng nghiệp, lần đầu tiên rời Lyons để lên đường đến La Louvesc (nằm ở phía nam Lyons, ở Trung tâm Massif), để trốn tránh quân Đức đang tiến tới. Trong hành lý của mình, ngài mang theo những tài liệu mà ngài đã sưu tầm cho cuốn *Surnaturel*. Tại vị trí an toàn, ngài sắp đặt các đoạn trích theo thứ tự, và cuốn sách bắt đầu thành hình. Theo hồi ký của de Lubac, nó đã sẵn sàng để xuất bản sớm nhất là vào năm 1941.

Sau khi Pháp đầu hàng và bị phân chia, đường phân giới được vẽ về phía bắc của Lyons, và do đó de Lubac quay trở lại Lyons, và học viện lần đầu tiên được tiếp tục hoạt động như thường lệ. Trong năm học 1941-1942, de Lubac đã giảng về nhà xã hội chủ nghĩa Pháp thời kỳ đầu, là Pierre Joseph Proudhon (1809-1865). Ngay sau khi chiến tranh kết thúc, ngài đã có thể xuất bản chúng thành sách (1).

Proudhon, người đã cãi nhau dữ dội với Karl Marx vào năm 1848 và cuối cùng chia tay với ông ta, đã mê hoặc de Lubac như một người tìm tòi, mặc dù bề ngoài đi theo những con đường khác và chiến đấu chống lại Giáo hội, nhưng trong suốt quãng đời còn lại của mình, ông vẫn không thể thoát khỏi ý tưởng về Thiên Chúa.

Cuốn sách về Proudhon, dựa trên một loạt các bức thư chưa từng được biết đến trước đây hoặc ít nhất chưa được xuất bản và các tài liệu khác, chưa được đánh giá như là tài liệu nguồn và vẫn là khởi điểm cần thiết cho các nghiên cứu thêm về chủ đề Proudhon và Kitô giáo.

Chiến tranh lan tới Lyons

De Lubac đã minh nhiên bác bỏ rằng ngài đã nhiều lần bị quân Đức bắt giữ, như đôi khi đã được báo cáo. Tuy nhiên, đúng là sau khi quân đội Đức tiến quân vào vùng vẫn được tự do cho đến nay, bao gồm cả Lyons, vào mùa thu năm 1942, ngài phải trốn khỏi thành phố một lần nữa vào năm 1943, vì Gestapo đang tìm kiếm ngài. Lần này ngài tìm được nơi ẩn náu trong một nhà dòng ở Vals (một suối nước khoáng ở phía nam Lyons). Ngài đã sử dụng khoảng thời gian hoàn toàn ẩn dật này để soạn lại và mở rộng cuốn *Surnaturel* của ngài. “Tận dụng các nguồn tài liệu do thư viện Vals cung cấp, bản thảo đã phình to lên. Khi tôi quay trở lại Lyons ngay sau khi quân đội Đức bỏ đi, nó đã sẵn sàng được chuyển đến nhà in” (*Phục Vụ Giáo Hội*, trang 35).

Tuy nhiên, cuốn sách thứ ba có nguồn gốc trong những năm chiến tranh và cho thấy rõ ràng những dấu vết của cuộc kháng chiến trí thức của ngài chống lại chủ nghĩa toàn trị: *Le drame de l'humanisme athée* (Bi kịch của chủ nghĩa duy nhân bản vô thần), năm 1944, cũng giống như cuốn *Catholicisme*, là một tác phẩm gồm các tiểu luận thoát đầu được viết độc lập với nhau. Phần đầu bao gồm một loạt các bài thuyết giảng nửa bí mật dọc theo đường lối chống Quốc xã, trong khi phần thứ hai, thuần nhất hơn, là bài thuyết giảng của ngài về Auguste Comte và khái niệm “tôn giáo tích cực” của nhà văn này; phần thứ ba là sưu tập một số tiểu luận “nhiệt tình nhưng, tôi phải thừa nhận, khá hời hợt” về Dostoyevsky (*Phục Vụ Giáo Hội*, trang 40). Bản dịch tiếng Đức đầu tiên của Eberhard Steinacker (*Die Tragodie des Humanismus ohne Gott* [Bi kịch của chủ nghĩa duy nhân bản vô thần] (1950), hiện đã không còn bản in) được thay thế bằng bản tiếng Đức năm 1984 đã được sửa đổi của Hans Urs von

Balthasar (2). Bản vừa kể, giống như ấn bản tiếng Pháp được sửa đổi và mở rộng năm 1983, bao gồm như phần phụ lục một tiểu luận khác về chủ đề “Nietzsche như nhà huyền nhiệm học”, mà de Lubac đã xuất bản năm 1950 trong tuyển tập *Affrontements mystiques* [Các cuộc Đụng độ Huyền nhiệm]. Tiểu luận này, như von Balthasar nhận định, “cũng rất quan trọng đối với sự hiểu biết hiện đại của chúng ta về Nietzsche vì, với sự minh mẫn đặc trưng của mình, Henri de Lubac cố gắng vượt qua hay duy trì câu đố tâm lý về những nỗ lực của Nietzsche đến hoặc duy trì sự mâu thuẫn giữa ‘Overman’ [siêu nhân] và ‘Eternal Return’ [luân hồi?] (*)” (*Le drame de l’humanisme athée*, trang 10). Ý tưởng căn bản của các tiểu luận cá thể là sự hiểu lầm hoàn toàn bi thảm về chủ nghĩa nhân bản hiện đại, chủ nghĩa này khiến Thiên Chúa và con người chống lại nhau và bắt nguồn từ giả định cho rằng sự phụ thuộc vào Thiên Chúa hạ thấp con người và hủy hoại tự do của họ, đến nỗi con người chỉ có thể đạt được sự vĩ đại thực sự của mình khi họ từ bỏ ý tưởng về Thiên Chúa. Trong một đoạn văn khác, de Lubac quả quyết chủ đề khá súc tích: “Thiên Chúa bị bác bỏ vì đã hạn chế con người, và người ta quên rằng chính mối liên hệ của con người với Thiên Chúa đã ban cho họ “một thứ vô hạn” nào đó. Thiên Chúa bị bác bỏ vì đã nô dịch con người, và con người quên rằng chính mối liên hệ của con người với Thiên Chúa đã giải thoát họ khỏi mọi nô dịch.... Không có Thiên Chúa, con người bị mất nhân tính” (DG, tr. 194, 193).

Kháng chiến trí thức, Les Cahiers du Témoignage chrétien

Với cuốn *Résistance chrétienne à l’antisémitisme* (Kitô giáo đề kháng chủ nghĩa bài Do Thái) (1988) (3), de Lubac có ý định nhắc lại nhiều sáng kiến đa dạng mà các Kitô hữu đã thực hiện để chống lại việc đàn áp người Do Thái và để bảo vệ những nỗ lực đó khỏi những giải thích sai lầm. Dù không nhằm biện minh cho lập trường của mọi giám mục đối với chính phủ Vichy, de Lubac đã dứt khoát phủ nhận rằng ngài là tác giả của một cuốn hồi ký gán cho ngài trong những năm ngay sau cuộc chiến tranh mà giới giám mục Pháp bị chỉ trích dữ dội (4). De Lubac minh nhiên muốn loại kháng chiến chống lại chủ nghĩa Quốc xã của ngài được hiểu là cuộc kháng chiến trí thức chứ không phải chính trị. Điều này càng trở nên cấp thiết đối với ngài, vì lập trường chính trị của nhiều bề trên không hề rõ ràng.

Vào tháng 10 năm 1940, chính phủ Vichy ban hành luật đầu tiên liên quan đến người Do Thái (sẽ có tính hạn chế hơn nữa bằng các biện pháp khác, đặc biệt là những luật được thông qua vào ngày 2 tháng 6 năm 1941). Tất cả người Do Thái ở Pháp buộc phải đăng ký và đeo Ngôi sao Đavít ở nơi công cộng: đây là những biện pháp sơ bộ dẫn đến việc trục xuất và giết người hàng loạt. Giữa những người trở lại Kitô giáo, có sự phân biệt giữa những người được rửa tội trước ngày 25 tháng 6 năm 1940 và những người được rửa tội sau ngày đó. Tại các rạp chiếu phim của Pháp, bộ phim tuyên truyền *Jud Süss* của Quốc xã đã được trình chiếu. Trong một bản thông báo bí mật gửi cho một trong những bề trên dòng của mình, ngày 25 tháng 4 năm 1941, de Lubac bày tỏ sự ngỡ ngàng của mình trước những thủ tục thấp hèn và vô nhân đạo, theo đó chủ nghĩa bài Do Thái đang cố gắng thu hút người ủng hộ ở Pháp (5). Ngài nhắc lại việc dứt khoát bác bỏ bất cứ hình thức bài Do Thái nào theo Huấn quyền của Giáo hội; ngài chỉ trích ngành lập pháp và cảnh báo chống lại việc xâm nhập của tinh thần độc ác này vào cả các cơ sở tu trì. Bản thông báo đã được các bề trên của ngài đón nhận nồng nhiệt, trừ Cha Norbert Boynes, SJ., Phụ tá Bề trên cả, người đã đến thăm Pháp trong giai đoạn 1940-1942 và phản đối sự thiếu trung thành với chế độ Vichy của nhiều tu sĩ dòng Tên trẻ. De Lubac, một trong những người bị những lời buộc tội này nhắm tới, đã viết một bức thư đầy nhiệt huyết để tự bào chữa gửi cho Bề trên Giám tỉnh của mình (ngày 24 tháng 7 năm 1941), trong đó ngài đấu tranh chống lại những nỗ lực “tống khứ [ngài] khỏi Dòng Tên vĩnh viễn, có thể nói như vậy”, mà không nêu rõ lý do buộc tội. Ngài khẳng định nhiều lần rằng ngài chưa bao giờ vi phạm hai nguyên tắc vốn quy định tác phong của các tu sĩ Dòng Tên trong các vấn

đề chính trị: (1) Các tu sĩ Dòng Tên không được tham gia vào chính trị mà phải làm việc cho Nước Chúa. (2) Lòng trung thành cần có đối với chính phủ phải được phân biệt với lập trường của người ta liên quan đến việc lập luật của nó, về việc này, nhà thần học có thể mạo hiểm để đưa ra phán đoán, đặc biệt vào lúc khi việc thực hành tôn giáo bị đe dọa nghiêm trọng (xem ASC, 245-46).

Về khía cạnh trên, chúng ta nên lưu ý, ngoài các tiêu luận đã đề cập trước đây từng được thu thập trong cuốn *Bi kịch của Chủ nghĩa Duy Nhân bản Vô thần*, việc tham gia của de Lubac trong dự án mang tên *Cahiers du Témoignage chrétien* (Tập san Chứng từ Kitô giáo), do Cha Pierre Chaillet, SJ cầm đầu. Vào mùa thu năm 1941, tập đầu tiên xuất hiện. Nó mang tựa đề *France, prends garde de perdre ton âme* (Hỡi Nước Pháp, hãy cẩn thận kéo mất linh hồn) và được viết hoàn toàn bởi Cha Gaston Fessard, SJ. Các tập khác sau đó nhanh chóng xuất hiện liên tiếp. De Lubac không những viết cho bộ này (ẩn danh), để không ai xác định được quyền tác giả của những đóng góp đặc thù, mà còn cẩn thận duyệt từng tập và thậm chí đọc các bản in thử. Chúng giả thiết phải duy trì một tiêu chuẩn bác học cao, đồng thời thể hiện lòng trung thành hoàn toàn với Giáo Hội Công Giáo.

Tổng Giám mục Paris, Đức Hồng Y Jean-Marie Lustiger, nhớ lại rằng ngài đã tổ chức lễ kỷ niệm lần thứ 50 giải phóng Paris (năm 1944) bằng cách cử hành Thánh lễ Tạ ơn tại Nhà thờ Đức Bà Paris vào tháng 8 năm 1984:

“Vào ngày đó, tôi đã có duyên được Đức Hồng Y de Lubac ở bên cạnh, và tôi có thể trích dẫn một số bài báo của ngài mà trong thời chiến đã xuất hiện trên tạp chí hàm trú *Témoignage chrétien* (Chứng từ Kitô giáo) và điều đó mang lại vinh dự lớn cho Giáo hội. Các bản văn linh đạo và thần học này cũng có tính chính trị, theo nghĩa mạnh nhất của từ này; chúng nói tới việc tôn trọng con người và việc phủ nhận sự sùng bái ngẫu tượng. Chính sự kiện, bốn mươi năm sau, Đức Hồng Y de Lubac và tôi đã đồng tế thánh lễ đó tại nhà thờ Đức Bà Paris với sự hiện diện của các viên chức chính phủ có nghĩa là một phán quyết đã được thông qua đối với thời kỳ đó — và đối với tôi điều đó dường như rất quan trọng”(6).

Trong một số của tập san *Témoignage chrétien*, các biên tập viên đã công bố bản văn sau đây của Giám mục Berlin, tức Bá tước Konrad von Preysing (7), người, trong thời Đế tam Quốc xã, là một trong những nhà lãnh đạo Giáo hội can đảm đứng ở tiền tuyến trong cuộc chiến tâm linh của Giáo hội chống lại chế độ Quốc Xã ở Đức.

“Chúng ta không thể nghi ngờ gì nữa: chúng ta là những Kitô hữu, dần thân vào một trận chiến cam go. Chống chúng ta, một tôn giáo khát máu đang trỗi dậy. Các dấu hiệu chiến đấu đang nhấp nháy ở khắp mọi nơi, khắp mọi nơi từ việc khinh bỉ bác bỏ giáo lý của Chúa Kitô đến lòng căm thù say sưa và lộ liễu. Một loạt các tuyên bố [hàng loạt các cáo buộc] vay mượn từ cả lịch sử lẫn hiện tại đang tràn dâng chống chúng ta. Mục tiêu của trận chiến rất rõ ràng: đó là việc đàn áp và trục xuất Kitô giáo. Một tiếng reo vui mừng chiến thắng đang dấy lên từ hàng ngũ chống Kitô giáo (ASC, trang 51-52) ”.

Hai năm sau khi chiến tranh kết thúc, vào thứ Bảy, ngày 30 tháng 8 năm 1947, de Lubac gặp Đức Giám Mục Konrad von Preysing tại Berlin: “Khi, vào năm 1947, tại Berlin, tôi có cuộc trò chuyện với Đức Cha von Preysing, chúng tôi ôm nhau lòng đầy xúc động, nói rằng, từ cả hai phía, chúng tôi đã lãnh đạo cùng một cuộc chiến, chống lại cùng một kẻ thù của Chúa Kitô, với cùng một vũ khí thiêng liêng” (ASC, trang 51). Theo Herbert Vorgrimler (8), de Lubac coi cuộc gặp gỡ của ngài với Đức Cha von Preysing và cuộc trao đổi của họ về chủ đề Kháng chiến là một trong những “sự kiện quan trọng nhất trong cuộc đời ngài”.

Sau chiến tranh von Preysing là giám mục của một thành phố bị chia cắt, nửa phía Đông của thành phố này từng được giải phóng khỏi một chế độ độc tài toàn trị để rồi lại nằm dưới sự thống trị của một chế độ độc tài khác. Trong một lá thư mục vụ vào năm 1949 về mối liên hệ của con người hiện đại với Thiên Chúa, ngài đã trích dẫn gần như từng chữ những phân tích của de Lubac từ cuốn *Bi kịch của Chủ nghĩa Duy Nhân bản Vô thần*. “Trong hơn một trăm năm nay, thế giới hiện đại từng mơ ước và nói về một cuộc giải phóng hoàn toàn của con người. Người ta vốn tin rằng ý tưởng về Thiên Chúa là trở ngại cho việc phát triển tự do của con người, việc giải phóng con người không thể khả hữu nếu không có sự giải phóng khỏi Thiên Chúa. Chúng ta đang đứng trước những tàn tích mà quá trình giải phóng con người đã mang lại. Những tàn tích hữu hình, rõ mồn một, nhưng đau đớn hơn: đó là tàn tích tinh thần” (9).

Những đám mây đen của chiến tranh đã gần như tan biến khi những nghi ngờ về tính chính thống của de Lubac lại trôi lên. Trận bão bùng phát vào năm 1946.

Ghi Chú

(*)*Eternal return* (Tiếng Đức: Ewige Wiederkunft; cũng gọi là *eternal recurrence*) là một khái niệm cho rằng vũ trụ và mọi hiện hữu và năng lực đều đã tái xuất hiện, và sẽ tiếp tục tái xuất hiện, vô tận lần trong thời gian hoặc không gian bất tận.

1 Henri de Lubac, *Proudhon et le christianisme* (Proudhon và Kitô giáo] (1945). Bản tiếng Anh: *The Un-Marxian Socialist: A Study of Proudhon* [Một nhà duy xã hội Phi Máxxít: Một Nghiên cứu về Proudhon] của R. E. Scantlebury (New York: Sheed & Ward, 1948).

2 Henri de Lubac, *Le Drame de l'humanisme athée* [Bi kịch của Chủ Nghĩa Duy Nhân bản Vô thần] (1944); Bản tiếng Đức *Über Gott hinaus: Tragödie des Atheistischen Humanismus* [Bên ngoài Thiên Chúa: Thảm kịch của Chủ nghĩa Duy Nhân bản Vô thần] của Hans Urs von Balthasar (1984). Bản tiếng Anh: *The Drama of Atheist Humanism* [Bi kịch của Chủ Nghĩa Duy Nhân bản Vô thần], của Edith M. Riley (New York: Sheed & Ward, 1950); của Albert Wimmer (San Francisco: Nhà xuất bản Ignatius, 1995). Ấn bản năm 1995 được trích dẫn ở đây là *DAH*.

3 Henri de Lubac, *Christian Resistance to Anti-Semitism: Memories from 1940-1944* [Kitô giáo phản kháng chống lại chủ nghĩa bài Do Thái: Các Hồi ký từ năm 1940-1944], Bản tiếng Anh của Elizabeth Englund (San Francisco: Ignatius Press, 1990). Được trích dẫn là *CR*.

4 Jacques Prévotat, “Les Évêques sous l’Occupation: un démenti du cardinal de Lubac” [Các Giám Mục thời Chiếm đóng: Lời Cải chính của Đức Hồng Y de Lubac], *Communio* (ấn bản tiếng Pháp), 17 (1992): 126-32.

5 Bản thông tri của Henri de Lubac chống lại chủ nghĩa bài Do Thái đã được công bố toàn bộ trong Jean Chelini, *L’Eglise sous Pie XII: la Tourmente* [Giáo Hội dưới thời Đức Piô XII: Sóng gió ba đào], 1939-1945 (1983), trang 295-310. Các đoạn trích cũng được in trong *CR*, tr. 251.

6 Xem Jean-Marie Lustiger, *Choosing God, Chosen by God* [Chọn Chúa, Được Chúa chọn] (San Francisco: Ignatius Press, 1991), trang 89-90. Lustiger, sinh là người Do Thái năm 1926, được rửa tội vào ngày 25 tháng 8 năm 1940, sau khi được Giám mục Courcoux của

Orleans giảng dạy. Năm 1979, chính ngài được phong làm Giám mục Orleans; và năm 1980, Tổng Giám mục Paris. Năm 1983 (cùng với de Lubac), ngài được phong Hồng Y. Mẹ của Lustiger bị sát hại vào năm 1943 ở trại Auschwitz.

7 Konrad von Preysing (1880-1950) trở thành Giám mục Eichstätt năm 1932, Giám mục Berlin năm 1935; và ngài được phong Hồng Y năm 1946.

8 Herbert Vorgrimler, “Henri de Lubac”, trong Hans Jürgen Schultz, chủ biên, *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert: Eine Geschichte in Portraits* [Xu hướng thần học thế kỷ XX: lịch sử trong các phác thảo tiểu sử] (1966), tr. 419.

9 Trích dẫn từ Stephan Adam, *Bischof Konrad von Preysing* [Giám mục Konrad von Preysing] (1996), trang 190tt., số 812.

Một nền “Thần học Mới”?

De Lubac nói tới mười lăm năm đau buồn diễn ra gần như ngay sau thời điểm Đức chiếm đóng. Trong cuốn hồi ký của mình, *At the Service of the Church* (Phục vụ Giáo Hội), ngài viết một cách không vị nể về tác phong của các đối thủ và sự yếu kém của nhiều bề trên của ngài. Dù trong những dòng này, ngài bày tỏ nỗi đau của mình trước quá nhiều bất công, tâm thường và thiếu bác ái, nhưng lời nói của ngài vẫn không hề chua xót. Khi de Lubac bác bỏ tất cả những nỗ lực sau này nhằm lạm dụng trường hợp của ngài như một dịp để chỉ trích “Rome” và các cơ cấu thẩm quyền Giáo hội, ngài đã dùng các lời lẽ gay gắt hơn so với lời ngài phán xét đối với những người đã gây bất công cho ngài.



Cuốn *Surnaturel* [Siêu Nhiên]

Ngay từ những ngày còn học triết, de Lubac đã nghiên cứu vấn đề cùng đích của con người và mục đích cuối cùng của bản chất con người. Lây cảm hứng từ triết lý của Maurice Blondel và được khuyến khích bởi Cha Joseph Huby, ngài đã theo dõi cuộc điều tra này qua các giai đoạn cá thể trong lịch sử thần học và buộc phải kết luận rằng vào thế kỷ XVI và XVII, đã có sự thay đổi trong thần học Công Giáo.

De Lubac đã xuất bản những hiểu biết sâu sắc này của mình ở một mức độ nào đó trong các tiểu luận cá thể. Trong những tháng thời chiến khi phải trốn khỏi Lyons, ngài vẫn tiếp tục công việc của mình về chủ đề này, nhờ thế, đến năm 1942, bản thảo đầu tiên của cuốn sách, với tiêu đề đơn giản là *Surnaturel* (Siêu nhiên) và phụ đề *Études historiques* (Nghiên cứu lịch sử), đã sẵn sàng để xuất bản. Những tuần nghỉ ngơi bổ sung cho phép tác phẩm được mở

rộng hơn nữa, cho đến sau cùng, vào mùa thu năm 1945, nó có thể được gửi tới nhà in để xuất hiện vào mùa xuân năm 1946. Mặc dù de Lubac đã minh nhiên phản công sự phản đối cho rằng trong cuốn sách của ngài, ngài đã nghi ngờ tính cách nhưng không (*gratuitous*) của ân sủng như một hồng ân, đây chính là phản đối chính sẽ được nhắm chống lại ngài (1).

Surnaturel không phải là lý do duy nhất để chiến dịch bắt đầu, và de Lubac không phải là nhà thần học duy nhất thấy mình bị tấn công. Tuy nhiên, việc xuất bản nghiên cứu của ngài là một trong những chất xúc tác quan trọng hơn, và Henri de Lubac có lẽ là nhà thần học nổi bật và lưu loát nhất trong một phong trào mà nay nhiều người khác cố gắng gán cho cho nhãn hiệu *la nouvelle théologie*, nên “Thần học mới”.

Tái lập chủ nghĩa duy hiện đại?

Nouvelle théologie là tiếng hô sáp chiến. De Lubac, ít nhất, không bao giờ sử dụng nó để mô tả suy nghĩ của riêng mình. Trong một lá thư gửi cho Hubert Schnackers, người vào thập niên 1970 đã viết luận án tiến sĩ về lối hiểu Giáo hội của de Lubac (2), ngài viết:

“Tôi không thích lắm khi người ta nói tới nền ‘thần học mới’, nhắc đến tôi; tôi chưa bao giờ sử dụng kiểu nói này, và tôi ghét điều này. Trái lại, tôi luôn luôn tìm cách làm cho Truyền thống của Giáo hội được biết đến, trong điều nó cung hiến phổ biến nhất và ít chịu sự thay đổi của thời gian nhất. ‘Thần học mới’ là một thuật ngữ có tính luận chiến,... mà hầu hết thời gian không có ý nghĩa gì, chỉ dùng để gây nghi ngờ cho tác giả trong tâm trí của những người không chịu xem xét nó kỹ lưỡng hơn (trừ một số ngày nay, ngược lại, tự hào về nó) (trích từ *Phục vụ Giáo hội*, tr. 361)”.

De Lubac không những không coi thần học của chính mình là “một thần học mới”; trái lại, ngài có thể mô tả như một “Thần học mới”, chính lý thuyết *natura pura* (tự nhiên thuần túy) mà ngài đã tranh biện kịch liệt (xem *Surnaturel*, trang 140). Do đó, không nên áp dụng cách diễn đạt này để mô tả thần học của de Lubac.

Kiểu nói này đã được đặt ra vào thời kỳ có cuộc khủng hoảng Duy Hiện đại [Modernisme], nhưng từ năm 1942 trở đi, nó ngày càng trở nên thịnh hành.

Năm 1946, linh mục đáng kính Garrigou-Lagrange, Dòng Đaminh (3) (có vấn luận án tiến sĩ của Karol Wojtyła), đã công bố trên tạp chí *Angelicum* một tiểu luận có tựa đề “La théologie nouvelle: où va-t-elle?”, trong đó ngài đặt câu hỏi. “Thần học Mới đang hướng về đâu?”, câu hỏi mà ngay lập tức ngài trả lời chắc nịch rằng: “Nó dẫn đến Chủ nghĩa Duy Hiện đại!” Với điều này, vũ khí chắc chắn đã được rèn đúc.

Tháng 8 năm 1946, Tổng Hội Dòng Tên đã triệu tập tại Rôma để bầu Tân Bề trên cả cho Dòng (vì những xáo trộn thời chiến nên chưa thể bầu được người kế vị ngay sau khi Cha Ledochowski qua đời ngày 13 tháng 12 năm 1942). Henri de Lubac là đại biểu từ Tỉnh Dòng Tên của mình và ở lại Rôma từ tháng 8 cho đến ngày 28 tháng 10 năm 1946. Ngày 15 tháng 9, Cha Jean-Baptiste Janssens (1889-1964), người Bỉ, được bầu làm Bề trên cả.

Hai ngày sau, Đức Giáo Hoàng tiếp các đại biểu tham dự Tổng hội trong một buổi tiếp kiến tại Castel Gandolfo và có một bài phát biểu, trong đó, cùng với những điều khác, ngài phê phán sự kiện: trong một số trường hợp gần đây đã có những bài nói quá mức thiếu thận trọng về “Thần học mới”. Sau bài phát biểu, các Cha Dòng Tên được giới thiệu với Đức Giáo Hoàng từng người một, và mỗi người được trao đổi với ngài một vài lời. Đức Piô XII nói với de Lubac bằng một giọng thân thiện, “À! Tôi biết rất rõ giáo thuyết của cha!” De Lubac do

đó không thấy có lý do gì để lo lắng. Nhưng sau đó bài phát biểu của Đức Giáo Hoàng bất ngờ được in ra hai ngày sau đó trên tờ *L'Osservatore Romano*. Ngay lập tức, những tin đồn và nghi ngờ được loan tải về việc bài phát biểu đó có ý nói về ai, lời phê phán này có thể ám chỉ các luận bác tín lý nào, và hậu quả kỷ luật có thể là gì. De Lubac cho công bố các mục nhật ký của mình trong khoảng thời gian từ ngày 9 tháng 9 năm 1946 đến ngày 18 tháng 4 năm 1947, như một phần phụ lục cho cuốn *Phục vụ Giáo Hội* [4: 4, trang 250-57]. Nhiều dự đoán thảm khốc được loan truyền, xa đến mức ám chỉ một sự kết án được cho là sắp xảy ra đối với “Trường phái Fourvière”. Tuy nhiên, mọi điều vẫn rất mơ hồ. Không hề trên nào đề cập đến bất cứ cáo buộc cụ thể nào chống lại de Lubac, để ngài có thể bày tỏ quan điểm của mình về chủ đề đó. Đức Hồng Y Alfredo Ottaviani (4), người mà ngài đã đến thăm vào ngày 1 tháng 10 tại Văn phòng Thánh (Sacrum Officium), trấn an ngài rằng bài phát biểu của Đức Giáo Hoàng không nhằm mục đích làm nản lòng ngài trong việc làm của ngài.

Chúng ta có thể phỏng đoán rằng các động cơ chính trị cũng đóng một vai trò nào đó trong sự việc đang diễn ra, vì có thể kết nối các dấu chấm giữa chính phủ Vichy và việc bác bỏ nền Thần học mới. Dù sao đi nữa, một số động lực chính nơi các đối thủ của de Lubac là những người đã buộc tội ngài không trung thành với Thống chế Pétain trong thời kỳ chiếm đóng. Cha Garrigou-Lagrange đã đi xa trong việc bảo vệ Pétain khi cho rằng bất cứ hình thức hỗ trợ nào dành cho de Gaulle đều là tội lỗi nghiêm trọng (5).

Bề ngoài, mọi sự vẫn bình lặng, nhưng hòn đá đã bắt đầu lăn. Đi đầu công khai với tư cách là những người phản đối de Lubac là Cha Garrigou-Lagrange, O.P, một giáo sư tại Giáo hoàng Đại học Thánh Tôma Aquinô (Angelicum) và Cha Charles Boyer, S.J., cùng với một số cha khác thuộc Dòng Tên, những người đã cố gắng hết sức để ảnh hưởng tới Cha Tân Bê trên cả và buộc Cha phải lên án điều họ gọi là “Thần học mới”. De Lubac tự tin, ít nhất lúc đầu, là ngài được sự hỗ trợ của Cha Janssens và an tâm tiếp tục công việc của mình.

Một cuốn sách bình yên trong thời kỳ giông bão

Trong khi khắp xung quanh ngài, những cơn bão cực kỳ hỗn loạn đang bắt đầu diễn ra, thì de Lubac một cách nào đó, vẫn tìm được sự bình an nội tâm để chuẩn bị cho một trong những cuốn sách quan trọng nhất của ngài: *Histoire et Esprit* (Lịch sử và Tinh thần)(1950) (6).

Trong hai mươi năm, de Lubac vốn nghiên cứu về Origen (185-254 sau Công nguyên) và thần học của vị này. Từ từ, ngài nhận thức được tầm quan trọng nổi bật của vị này, người đã chịu quá nhiều bất công từ hậu thế và cho đến ngày nay vẫn là một trong những nhà thần học gây tranh cãi nhất trong lịch sử.

Từ thời cổ đại của Kitô giáo trở đi, một số tác giả đã gán cho Origen học thuyết *apokatastasis*, tức sự phục hồi vạn vật và cùng với nó, sự hoán cải tối hậu của ma quỷ và thậm chí của Satan và do đó, sự hữu hạn của hỏa ngục. Đây không phải là nỗi bất bình duy nhất, nhưng là nỗi bất bình nặng nề nhất.

Trong một diễn từ của ngài năm 1950 ở Lyons (7) về chủ đề hai bài giảng lễ của Origen dựa trên một câu của tiên tri Giêrêmia (20: 7), nói về “việc nói dối sự phạm” của Thiên Chúa (Thiên Chúa có thể “lừa dối” vì mục đích giáo dục không?), de Lubac cho thấy lập trường của Origen khác biệt rõ ràng hơn nhiều so với điều vị này bị kết án vào thế kỷ thứ sáu.

Một sự nghi ngờ khác về Origen liên quan đến việc ông sử dụng rộng rãi "cách giải thích phúng dụ" (8), một điều cho thấy ông là một người theo thuyết Platon và là môn đệ của triết

gia Philo hơn là một nhà thần học Kitô giáo. Ngày nay, *Lịch sử và Tinh thần* vẫn là tác phẩm tham chiếu tiêu chuẩn về việc giải thích Kinh thánh của Origen, đã bác bỏ phần bác này. Các phác thảo sơ bộ cho nghiên cứu này được viết dưới dạng dẫn nhập các ấn bản *Các Bài giảng về Sách Sáng thế* (1943) và *Sách Xuất hành* (1947) của Origen đã được xuất bản trong loạt *Sources chrétiennes*. Tương tự như thế, vào năm 1947, de Lubac xuất bản tiểu luận được đánh giá cao của ngài “‘Typologie’ et ‘Allégorisme’” [‘Hình loại học’ và ‘Phúng dụ’], bảo vệ khái niệm phúng dụ thường bị hiểu lầm chống lại mọi kiểu diễn giải méo mó và đưa nó vào ánh sáng thích đáng như một đặc điểm riêng biệt của truyền thống giải thích Kinh thánh theo thần học. Đối với tập sách kỷ niệm năm 1948 để vinh danh Cavallera, de Lubac đã viết một tiểu luận về câu đối, hay bài thơ hai câu thời Trung cổ, tóm tắt giáo huấn về bốn ý nghĩa của Kinh thánh trong một câu dễ thuộc lòng. Cùng với các nghiên cứu về Origen, tiểu luận này đã dẫn nhập chủ đề xuyên suốt cho bộ nghiên cứu bốn tập tuyệt vời là *Exégèse médiévale* [Khoa chú giải Trung cổ] (9).

Vào năm 1950, đúng lúc, trước khi lệnh bẻ trên của de Lubac khiến ngài không thể xuất bản sách thần học trong một thời gian khá lâu, cuốn *Histoire et Esprit* xuất hiện, “một cuốn sách hòa bình giữa trận chiến”. Trong đó, de Lubac mô tả nhà thần học Alexandria như một người của Giáo hội có các nguyên tắc giải thích Kinh thánh đúng đắn, mặc dù có nhiều sự phóng đại trong những trường hợp đặc thù. Origen không phải là một nhà canh tân, nhưng đúng hơn, là một người làm chứng cho Truyền thống, tôi hậu tìm về chính Tông đồ Phaolô. Mặc dù có nhiều điểm tương đồng với tư tưởng của nhà triết học Do Thái Philo ở Alexandria (mất khoảng năm 45 hoặc 50 Công nguyên), và mặc dù hoàn toàn phụ thuộc vào bối cảnh Alexandria, toàn bộ màu nhiệm cứu rỗi của Kitô giáo đã phân biệt Origen với Philo ở những điểm quyết định.

Khi viết *Histoire et Esprit*, tác giả muốn khuyến khích những người đề xướng nền chú giải phê bình lịch sử hiện đại tham gia một cuộc đối thoại về mối tương quan qua lại giữa khoa chú giải bác học và thần học hệ thống. Việc này không thất bại trong việc thu hút được một đáp ứng tích cực. De Lubac đặc biệt vui mừng khi một học giả Kinh thánh như Cha Hugues Vincent, Dòng Đaminh, một học trò của Cha Marie Joseph Lagrange, cũng thuộc Dòng Đaminh (10), đã biết ơn chuyển đến tác giả sự phấn khởi của ngài về nghiên cứu này ngay sau khi cuốn sách được phát hành và sau đó cũng viết một bài điểm sách cho tờ *Revue biblique* [Tập san Kinh thánh]. De Lubac đã công bố hai bức thư của Cha Vincent trong phần phụ lục của tuyển tập *L’Écriture dans la Tradition* [Kinh thánh trong Thánh truyền] (11). Điều có lẽ là điển hình đối với quan điểm của de Lubac về phương pháp chú giải phê bình lịch sử là trong suốt cuộc đời của Cha Lagrange, ngài đã nhiều lần gợi ý linh mục dòng Đa Minh nên được phong làm Hồng Y để ghi nhận các thành tựu của ngài trong thần học. Theo ý kiến của de Lubac, sự công nhận như vậy sẽ có ý nghĩa biểu tượng to lớn. Nó sẽ không những xác nhận việc biện minh cho sự hiện hữu của các nhà bác học chú giải, mà còn tạo động lực cho họ trong công việc họ làm (*Phục Vụ Giáo Hội*, trang 312), và như thế có thể giúp xoa dịu nhiều cảm giác bị tổn thương và giảm bớt nhiều sự căng thẳng trong mối liên hệ giữa Huấn quyền và các nhà chú giải.

Giữa các phản ứng đầu tiên đối với việc xuất bản cuốn *Histoire et Esprit*, đã có những tin tức đáng kinh ngạc.

Xét đánh Fourvière

Đầu năm 1950, de Lubac nhận được một lá thư từ Cha Bề trên cả của Dòng, thông báo về việc sắp rút lại phép giảng dạy của ngài. Áp lực ngày càng tăng trong suốt năm 1948 và 1949.

Những lời phàn nàn về de Lubac đã đến từ nhiều nơi trên thế giới. Vấn đề càng ra tòi tộ thêm, khi tiêu luận của ngài có tựa đề “Le mystère du surnaturel” [Mầu nhiệm siêu nhiên], được công bố trên tạp chí *Recherches de Sciences Religieuses* [Nghiên cứu Các Khoa học Tôn giáo] (12) vào năm 1949; tiêu luận này đã bồi thêm hỗn độn, và thay vì mang lại hy vọng làm sáng tỏ, nó chỉ dẫn đến sự thù địch thậm chí còn cay đắng hơn. Lời cam đoan của một trong các phụ tá của Cha Bề trên cả rằng các ngài sẵn sàng bảo vệ ngài trước các cuộc tấn công, đã tỏ ra là sai lạc. Rõ ràng, Cha Janssens sau cùng đã bị các cố vấn của ngài thuyết phục rằng những lời buộc tội chống lại de Lubac là có cơ sở. Vào lúc này, vấn đề vẫn còn là một bí mật. Nhưng đến tháng 6 năm 1950, sét đã đánh vào Fourvière. Tất cả đã có Năm Cha Dòng Tên bị tước quyền giảng dạy. Họ phải rời Lyons; cùng với Henri de Lubac, Émile Delaye, Henri Bouillard, Alexandre Durand và Pierre Ganne bị trục xuất, ở đây chỉ đề cập đến những người ở Fourvière bị ảnh hưởng. Người ta đã tranh luận về việc có nên gửi de Lubac đến Toulouse hay không. Cuối cùng, ngài được chuyển đến Paris, nơi ngài sống một cuộc sống ẩn dật thường xuyên trong một tòa nhà cũ ở sân sau của trường đại học Dòng Tên ở Rue de Sevres. Cùng ngày khi ngài đến Paris, Thông điệp *Humani generis*, mà Đức Giáo Hoàng đã ban hành vào ngày 12 tháng 8, đã xuất hiện trên tờ *La Croix*. Người ta có thể phỏng đoán rằng việc biện minh cho những biện pháp kỷ luật này phần nào đã được cung cấp trong thông điệp này của Đức Giáo Hoàng. Trong một căn phòng trống rỗng, trước một cái rương mở, de Lubac đọc văn kiện và giờ đây có thể tự mình tìm hiểu xem liệu ngài có xuất hiện trong đó không và dưới ánh sáng nào, và những lời giảng dạy nào của ngài bị nó lên án. Nhưng kìa, bất chấp sự phiến diện và phương thức hộ giáo căn bản mà de Lubac đã lưu ý trong bản văn, không một câu nào có thể được hiểu là được viết ra để chống lại ngài một cách trực tiếp. Trong đoạn thông điệp nói tới vấn đề siêu nhiên, de Lubac thấy một biên tập viên có ý tốt, người hẳn quen thuộc với các bài viết của ngài rõ ràng đã thay thế một công thức, rất có thể được giải thích như chỉ trích ngài, bằng những chữ rất có thể do chính de Lubac viết. Đoạn văn có thể nhằm vào de Lubac viết: “Những người khác [tức là các nhà thần học khác] phá hủy 'tinh nhưng không' chân chính của trật tự siêu nhiên bằng cách chủ trương rằng Thiên Chúa không thể tạo dựng bất cứ tạo vật nào được phú ban lý trí mà không sắp xếp và hơn nữa kêu gọi nó hưởng thị kiến vinh phúc”(DH số 3891). Trên thực tế, de Lubac không bao giờ quan tâm đến bất cứ loại suy luận nào về việc Thiên Chúa có thể tạo dựng ai hoặc tạo dựng những gì. Luận đề này, hoàn toàn và đơn giản, là toàn bộ Truyền thống Kitô giáo, một truyền thống, cho đến tận Thánh Tôma Aquinô và sau ngài, đến thế kỷ XVI hiểu (1) rằng Thiên Chúa đã tạo dựng con người một cách cụ thể đến nỗi, trong sự tự siêu thắng trí thức của họ, họ chỉ có thể đạt được hạnh phúc trong Thiên Chúa mà thôi, và (2) Thánh Tôma Aquinô, hơn ai hết, không biết gì về số phận kép sau cùng của con người, tức là, số phận tự nhiên và số phận siêu nhiên.

Thực vậy, thông điệp không đủ minh nhiên đối với các đối thủ của de Lubac. Nó không có khoản nào bênh vực lý thuyết “bản chất thuần túy”. Tuy nhiên, điều đó không tạo được khác biệt nào và ngay sau khi thông điệp xuất hiện, một biện pháp khác đã được áp dụng đối với de Lubac, trên và ngoài lệnh cấm giảng dạy và xuất bản. Có sắc lệnh nói rằng ba cuốn sách của ngài, *Surnaturel*, *Corpus mysticum* và *De la Connaissance de Dieu* [Về Nhận thức của Thiên Chúa], trong số các tác phẩm khác, phải bị lấy khỏi các thư viện của các cơ sở Dòng Tên và thu hồi khỏi các hiệu sách; hơn nữa, số tạp chí *Recherches des Sciences Religieuses* có tiêu luận “Le Mystère du surnaturel” của ngài cũng bị lấy khỏi kệ trong các thư viện của Dòng Tên (*Phục Vụ Giáo Hội*, trang 74).

De Lubac đã nhẫn nhục chấp nhận các biện pháp kỷ luật được áp dụng cho ngài. Đối với các bạn bè, ngài không giấu giếm việc này đã khiến ngài đau đớn như thế nào. Nó không thể làm lung lay mối liên hệ của ngài với Chúa Kitô, tình yêu của ngài với Giáo hội và lòng biết ơn của ngài đối với Dòng Tên. Trong một lá thư gửi cho Cha Charmot, S.J., ngày 9 tháng 9 năm

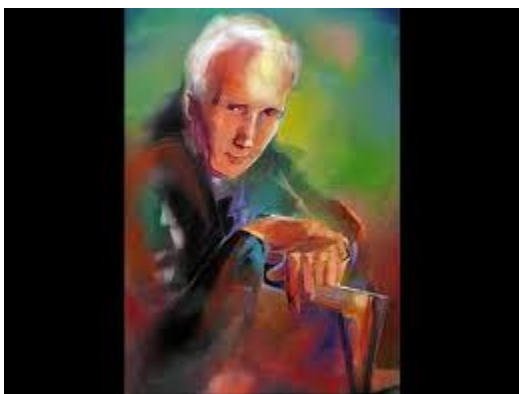
1950, cha viết:

“Mặc dù các cú sốc tấn công tôi từ bên ngoài cũng đã làm linh hồn tôi buồn sầu đến tận cùng, nhưng chúng vẫn bất lực trước những điều tuyệt vời và chủ yếu vốn tạo nên mọi khoảnh khắc trong cuộc sống của chúng ta. Giáo hội luôn ở đó, theo cung cách của một người mẹ, với các Bí tích và lời cầu nguyện của mình, với Tin Mừng mà Giáo hội truyền lại cho chúng ta một cách nguyên vẹn, với các Thánh của Giáo hội luôn bao quanh chúng ta; nói tóm lại, với Chúa Giêsu Kitô, hiện diện giữa chúng ta, Đấng mà Giáo Hội ban cho chúng ta trọn vẹn hơn nữa vào những lúc Giáo Hội để chúng ta đau khổ. Không nghi ngờ gì nữa, những lời hứa như thế không áp dụng cho Dòng Tên, nhưng đúng là Giáo hội thấm nhuần tôi bằng ảnh hưởng của Giáo Hội phần lớn chính qua nhà Dòng, và nếu tôi chịu tỏ ra ngoan ngoãn hơn, thì nguồn thánh thiện. có lẽ đã được mở ra với tôi thông qua nó [Dòng Tên], cũng như bất cứ ai [Tu sĩ Dòng Tên] khác. Tất cả những thứ còn lại có quan hệ gì so với những lợi ích như vậy? (13).

Tình liên đới

De Lubac nhận được sự động viên và an ủi qua nhiều phát biểu thiện cảm và liên đới. Hans von Balthasar, người trước đó không lâu đã lao đao trong việc quyết định rời khỏi Dòng Tên để cống hiến hết mình cho công việc thành lập Cộng đồng Thánh Gioan, đã viết,

“Bạn thân mến, tôi không thể tin được những gì bạn đã viết cho tôi. Thật là buồn lòng, hoàn toàn không thể hiểu nổi. Thế nhưng đây có lẽ là hình thức tử đạo hãn đống ẩn cho công việc của bạn. Bạn đã là người chiến thắng; không có gì sẽ cản được ảnh hưởng liên tục của các ý tưởng của bạn... Đừng mất can đảm, hãy tiếp tục làm việc như thể chưa có chuyện gì xảy ra. Có rất nhiều bạn bè vây quanh bạn và muốn giúp đỡ bạn. Tôi sẽ làm những gì có thể để các trước tác của bạn được biết đến ở các nước nói tiếng Đức. Nếu bạn có thời gian, hãy viết thêm [cho tôi trong một lá thư khác]: Ai phải rời Fourvière? Rondet? Bouillard? Tôi sợ rằng Karl Rahner hiện đang rất nản lòng, anh ấy, người gần như là hy vọng duy nhất của chúng ta. Chúng ta phải hỗ trợ anh ta; bạn và anh ấy phải giúp đỡ lẫn nhau. Ai đó [Martha Gisi] đang dịch chương kết luận của bạn [từ cuốn *Histoire et Esprit* [Lịch sử và Tinh thần] sang tiếng Đức]. Nó sẽ sớm xuất hiện trong loạt sách *Christ heute* [Kitô hữu Ngày nay], với sự cho phép của Aubier. Tôi đang cầu nguyện cho bạn. Hãy vui vẻ. Trân trọng, Balthasar" (14).



Ba cuốn sách về Phật giáo

Trong khi Bê trên cả, theo lời xúi bẩy của các cố vấn của ngài, thì Bê trên Giám tỉnh mới của Lyons, Cha André Ravier, đã đứng về phía Henri de Lubac. Cha nghĩ điều quan trọng là de Lubac nên tiếp tục làm công việc nghiên cứu và xuất bản. “Vi tôi bị cấm về thần học, chúng tôi quyết định tôi nên viết về Phật giáo” (*Phục Vụ Giáo Hội*, trang 72). Và vì vậy việc này đã

xảy ra. Ngay từ những năm 1930, ngài đã thu thập rất nhiều tài liệu và đã thuyết giảng về Phật giáo ở Lyons. Lần lượt rất nhanh, ba tập về chủ đề này đã ra đời (15). [Chỉ có một cuốn đã được dịch sang tiếng Anh, là cuốn *Các khía cạnh của Phật giáo*]. Tuy nhiên, chúng rất đáng đọc, bởi vì chúng cung cấp các hiểu biết sâu sắc rất hữu ích về việc biện phân các tinh thần. Điều này cần thiết đúng lúc khi việc nhìn nhận đầy đủ ý nghĩa và nghiên cứu sâu sắc về một truyền thống tôn giáo khác thường đi đôi với chủ nghĩa đa nguyên tôn giáo, một chủ nghĩa cuối cùng đánh đồng tất cả các tôn giáo và do đó không chỉ tước đoạt các phẩm chất đặc biệt của Kitô giáo mà còn của các tôn giáo khác nữa. De Lubac thừa nhận rằng việc đương đầu với lịch sử tôn giáo đã đem lại cho ngài một cảm giác sâu sắc hơn về “điều mới mẻ” không gì sánh được [xem *Grm* 31:22] đã đi vào thế giới với Chúa Kitô (*Phục Vụ Giáo Hội*, trang 32).

Phân khoa thần học, do chương án là Đức Tổng Giám Mục Lyons, Hồng Y Gerlier, đứng đầu, đã giúp de Lubac giữ thái độ bình thản khi nghe tuyên bố rút lại quyền giảng dạy của ngài. Dễ hiểu thôi, vì họ không muốn Dòng Tên can thiệp vào công việc của khoa mà không gây thêm rắc rối. De Lubac gặp khó khăn trong việc thuyết phục các đồng nghiệp của mình về sự vô dụng của bất cứ kháng cáo hoặc phản đối nào chống lại quyết định của bề trên dòng của ngài. Khi ngài nói lời từ biệt với Đức Hồng Y Gerlier, vị giáo phẩm nói với ngài, "Tôi tất nhiên không muốn thúc giục cha bất tuân bề trên của cha; nhưng, cha biết đấy, chiếc ghế [giáo sư] là của cha; cha có thể lấy lại nó mỗi lần cha quay lại Lyons" (*Phục Vụ Giáo Hội*, trang 68). Năm 1951, Đức Hồng Y Gerlier đã bổ nhiệm de Lubac một cách đầy phôi trương làm cố vấn thần học của mình.

Khi de Lubac nhìn lại vụ này sau một thời gian trôi qua, ngài hồi tiếc nhất về cách đối xử băng quơ đối với ngài. Trong suốt những năm đó, ngài không được hỏi han và trò chuyện gì về vấn đề thiết yếu với bất cứ ai làm việc ở Rôma, bất kể là thẩm quyền Giáo hội hay một người trong Dòng Tên. Không ai nói cho ngài hay ngài đã bị buộc tội gì, cũng như không ai yêu cầu điều tương tự như một "bản rút lại" (*retractatio*), một lời giải thích hoặc công khai rút lại một tuyên bố đặc thù nào. Mùa xuân năm 1953, khi gặp Cha Bề trên cả, ngài đã tránh bất cứ cuộc thảo luận nào về câu hỏi căn bản hoặc về các dữ kiện riêng lẻ của vụ việc (xem *Phục Vụ Giáo Hội*, trang 75).

Các bước hướng tới hòa giải

Năm 1953, de Lubac trở lại Lyons. Ngài sống tại nhà Dòng Tên ở Rue Sala. Vào cuối năm đó, qua trung gian của Đức Hồng Y Gerlier, de Lubac được phép bắt đầu giảng dạy trở lại, mặc dù không phải trong tư cách thành viên của khoa thần học một cách thường xuyên; ít nhất ngài có thể giảng một số bài về một chủ đề không phải là thần học. Cùng năm đó, ngài lại thành công trong việc nhận được sự phê duyệt minh nhiên của một vị kiểm duyệt đối với cuốn: *Méditation sur l'Église* [*Suy Gẫm về Giáo Hội*] (16). Nó không được viết cho các chuyên gia và do đó phù hợp với nhiều độc giả hơn. Nó khai triển từ những cuộc nói chuyện mà de Lubac đã trình bày tại các hội nghị dành cho các linh mục trong những năm từ 1946 đến 1949. Do đó, nó không được thúc đẩy bởi các vụ việc vào năm 1950 hoặc được viết ra để tự bênh vực; đúng hơn, việc phát hành nó đã bị trì hoãn bởi những gì đã xảy ra sau năm 1950.

Trong số nhiều bài khác, nó bao gồm chương mang tên “Con người của Giáo hội”, một mô tả xuất sắc về ý nghĩa thực sự của việc thuộc về Giáo hội. Herbert Vorgrimler (17) rất đúng khi nói rằng những trang này có thể được coi như một chương trình cho công trình thần học của Henri de Lubac. Chúng trình bày lý tưởng sống trong và với Giáo hội mà ngài vốn cam kết suốt đời. Một cách đặc trưng, bức chân dung của ngài bắt đầu bằng một trích dẫn của Origen:

Origen từng viết, “Vì chính bản thân tôi, tôi ước mong trở thành người thực sự của giáo hội”. Ngài nghĩ, và nghĩ đúng, rằng không có cách nào khác để trở thành một Kitô hữu trọn nghĩa. Và bất cứ ai bị ước mong tương tự chiếm hữu đều thấy việc trung thành và vâng lời thi hành chính xác mọi điều được việc tuyên xưng đức tin Công Giáo đòi hỏi là không đủ. Một người như vậy phải say mê vẻ đẹp của Ngôi nhà Thiên Chúa; Giáo hội phải đánh cắp trái tim của họ. Giáo Hội phải là quê hương thiêng liêng của họ, là “mẹ và anh em của họ”, và không có gì liên quan đến Giáo Hội bị họ thờ ơ hoặc xa lánh; họ phải bén rễ vào đất của Giáo Hội, phải tự đồng hình đồng dạng với Giáo Hội, và biến mình thành một với trải nghiệm của Giáo Hội. Họ phải cảm thấy mình giàu có với sự giàu có của Giáo Hội; họ phải ý thức rằng chỉ qua Giáo Hội và qua Giáo Hội mà thôi, họ mới tham dự vào tính bất lay chuyển của Thiên Chúa. Từ Giáo Hội, họ phải học được cách sống và chết. Thay vì phán xét Giáo Hội, họ phải để Giáo Hội phán xét họ, và họ phải vui lòng đồng ý với tất cả những hy sinh mà sự hiệp nhất của Giáo Hội đòi hỏi (*SpCh*, trang 241-42).

Các năm 1955 và 1956 đã nói lòng hơn nữa các biện pháp kỷ luật đối với de Lubac. Một lần nữa, theo yêu cầu của Đức Hồng Y Gerlier, một nhượng bộ đã được thực hiện vào năm 1956 để de Lubac diễn giảng từ đó trở đi sau thời gian thực nghiệm tại Đại học Công Giáo về các chủ đề Ấn Độ giáo và Phật giáo.

Con người và Ý niệm Thiên Chúa

Năm 1956, ấn bản thứ ba, được mở rộng của cuốn *De la Connaissance de Dieu* [Về Nhận thức của Thiên Chúa] được xuất bản với tựa đề *Sur les Chemins de Dieu* [Trên Các Nẻo đường của Thiên Chúa] (18). Nó trình bày luận đề cho rằng con người ý thức được sự hiện diện của Thiên Chúa một cách sống động, tự nhiên, tiền khái niệm; de Lubac nói đến “ý niệm Thiên Chúa trong con người”, một điều dĩ nhiên không nên hiểu như thể Thượng đế hiện diện trong con người. Mà chính sự vắng mặt của điều mà con người nhất thiết phải khao khát để hoàn thành mọi khao khát của họ đã khiến họ ý thức được ý niệm Thiên Chúa này, hơn là cảm giác được Thiên Chúa kêu gọi. Các nhà phê bình [các ấn bản trước đó] đã cáo buộc rằng “thần học tự nhiên” mà de Lubac đề xuất một cách chắc nịch [aphoristically] trong cuốn sách này, mà không phát triển nó một cách có hệ thống, đã không phân biệt nó một cách rõ ràng với các lập trường mà Huân quyền vốn đã lên án như là thuyết trực thể luận [ontologism], thuyết bất khả tri hay thuyết duy tín [fideism] (19). Tuy không sửa đổi quan điểm của mình ở những điểm chủ yếu, de Lubac đã bảo vệ các lập luận của mình chống lại các cuộc tấn công này bằng nhiều bổ sung và minh xác và nhất là bằng cách trích dẫn rất nhiều tài liệu từ lịch sử thần học. Martin Lenk đã kiểm tra tỉ mỉ các sửa đổi của de Lubac. Kết luận của ông: phương thức tư duy nghịch lý của de Lubac, mà ngài học được từ các Giáo phụ và cũng được đưa ra ánh sáng khi ngài suy tư về ý niệm Thiên Chúa trong con người, đã va chạm với hệ thống thần học tự nhiên là một phần của nền thần học Tân Kinh viện vốn được giảng dạy trong các chủng viện, vì de Lubac không thích hợp với khuôn khổ này.

Khoa Chú giải Trung cổ

Tháng 4 năm 1956, de Lubac bắt đầu soạn tập đầu tiên của bộ *Exégèse médiévale* (Chú giải Trung cổ). Ngài đã thu thập tài liệu cho bộ này dưới dạng rất nhiều tờ ghi chép các đoạn trích. De Lubac đã nghiên cứu một cách có hệ thống về Giáo phụ học Latinh và Hy Lạp (20) và đã sao chép những đoạn có liên quan. Tuy nhiên, ngài không dựa hoàn toàn vào bộ sưu tập *Migne* vì có những cuốn trong bộ này không đáng tin cậy. Vì thế, bất cứ khi nào có thể, ngài đã sử dụng các ấn bản phê bình và với sự uyên bác đáng kinh ngạc, ngài thường truy tìm các

ấn bản khá mù mờ của các tác giả ít được biết đến và thu thập các nhận xét và tuyên bố của họ về lối hiểu Kinh thánh của Kitô giáo. Chính De Lubac đã cho chúng ta một cái nhìn sâu sắc về kế hoạch và việc thực hiện công trình đồ sộ, bốn tập này, cuối cùng đã xuất hiện trong những năm 1959-1964.

“Chính tại Corenc, gần Grenoble, [trong khi tôi cư ngụ] nơi các Nữ tu Chúa Quan phòng, tôi bắt đầu làm việc vào những ngày đầu tháng 4 năm 1956. Lúc đầu [được dự tính sẽ thực hiện] với kích thước khiêm tốn, nhưng bộ sách đã phình to quá khổ. Tôi ám lòng với việc làm này và thích thú khi sắp xếp thành khối nhiều mẫu nhỏ ghi chép trước đây (giống như những gì tôi đã làm cho cuốn *Corpus mysticum* [Nhiệm Thể]); tôi đã thực hiện được một số khám phá lạ lùng, thoáng thấy những hệ luận bất ngờ, trở nên gắn bó với một số nhân vật ít được biết đến hoặc được biết đến một cách nghèo nàn. Trong diễn trình này, tôi ngày càng ý thức mạnh mẽ hơn về bản chất thiết yếu của mối liên kết phi thường, luôn bị đe dọa nhưng luôn được duy trì hoặc tái lập trong Giáo hội [Hoàn Vũ], giữa hai Giao ước; tôi thấy nó ngày càng chi phối rõ ràng hơn toàn bộ lịch sử và toàn bộ tín lý của Giáo Hội, từ thế kỷ thứ nhất cho đến thời đại của chúng ta... Tôi ngưỡng mộ sự tổng hợp kỳ diệu của toàn bộ đức tin, tư tưởng và linh đạo Kitô giáo chứa đựng trong điều gọi là tín lý về ‘bốn ý nghĩa [của Kinh thánh]’, chỉ nắm được khi nó khai mở. Tôi rất vui khi xử công bằng theo cách đó [tức là, qua nghiên cứu của tôi] đối với một trong những yếu tố trung tâm của truyền thống Công Giáo, vốn không được đánh giá cao trong thời hiện đại, nhưng mang theo những lời hứa hẹn đổi mới” (*Phục vụ Giáo hội*, trang 83- 84).

Vào tháng 3 năm 1958, nhờ những nỗ lực bền bỉ của Cha Agostino Bea, SJ., Cha giải tội của Đức Giáo Hoàng, và của Cha Giám tỉnh Dòng Tên, họ đã lo liệu qua mặt được các viên chức Rôma và trình lên Đức Giáo Hoàng bốn cuốn sách của de Lubac, cùng với một lá thư tâm huyết của tác giả. Đức Piô XII đã nhanh chóng gửi lời cảm ơn và lời khích lệ thân tình tới de Lubac. Cha Bê trên Cả Dòng Tên, Cha Janssens, không biết phải làm gì, và đã không xem bức thư vì nó không có tính chính thức. Cha Janssens, vì được thông báo sai lạc về khả năng chuyên môn thực sự của de Lubac, nên đã nghĩ rằng với phép được giảng dạy về Ấn Độ giáo và Phật giáo, nguyên trạng ban đầu trước đây đã được khôi phục. De Lubac đã phải sửa sai ngài và chỉ rõ rằng ngài cũng đã dạy thần học căn bản tại Khoa Thần học. Cuối cùng, Cha Bê trên cả đã gửi đến ngài một lá thư hòa giải, trong đó, Cha Bê trên cả nói tới các hiểu lầm và sự kiện Thiên Chúa biến mọi điều trở nên tốt đẹp cho những người yêu mến Người (*Phục vụ Giáo hội*, trang 90-91).

Tháng 12 năm 1958, Đức Hồng Y Gerlier từ Rôma đã chấp thuận bằng miệng cho de Lubac tiếp tục giảng dạy. Lúc này, Cha Bê trên cả nói rằng mình chưa bao giờ loại bỏ de Lubac khỏi ghế giáo sư của ngài. Để trả lời một cuộc điều tra không chính thức, Bộ các Chứng viện bày tỏ sự ngạc nhiên khi người đã có phép giảng dạy từ năm 1929, và chưa bao giờ bị thu hồi nay lại phải xin phép giảng dạy một lần nữa.

Trong một lá thư ngày 19 tháng 6 năm 1959, Cha Bê trên cả yêu cầu de Lubac nhận lại nhiệm vụ giảng dạy của mình ở Khoa Thần học. Từ tháng 11 năm 1959 đến ngày 1 tháng 3 năm 1960, de Lubac một lần nữa chịu trách nhiệm về một số giảng khóa, nhưng sau đó ngài xin miễn nhiệm vụ này. Vài tháng sau, ngài nhận được từ Khoa danh hiệu giáo sư danh dự [honoris causa].

Khoảng cùng lúc với việc phục hồi chức năng, một vinh dự lớn đã được trao tặng de Lubac ở bình diện thế tục. Ngày 5 tháng 12 năm 1958, ngài được bầu làm thành viên của *Académie des sciences morales et politiques* (Hàn lâm viện các Khoa học Luân lý và Chính trị), một

trong năm chi nhánh của *Institut de France* (Viện Pháp Quốc).

Tranh chấp với Hans Küng

Điều thú vị là vào năm 1958, Henri de Lubac tự coi mình có nghĩa vụ bảo vệ người đồng dòng của mình là Henri Bouillard chống lại Hans Küng (21). Đầu tiên, Küng vốn nhận sự giúp đỡ của Bouillard để viết luận án tiến sĩ năm 1957 về Karl Barth (22), nhưng một năm sau, ông chỉ trích gay gắt và có chút trích thượng cách giải thích của người cố vấn của mình về Barth. Trong nghiên cứu về Barth (23) của mình, một nghiên cứu vốn có quan điểm bênh vực nhà thần học Thệ phản, Küng đã cố gắng chứng minh, chỉ bằng một vài đoạn rằng, liên quan tới học thuyết công chính hóa, Barth cố vũ một lập trường mà người Công Giáo có thể chấp nhận được. Quan điểm của Bouillard (24) có tính dị biệt hóa và hoài nghi hơn, và dĩ nhiên Küng cáo buộc quan điểm này cản trở phong trào đại kết.

Phát hiện của Bouillard là: mặc dù những nhận xét lẻ tẻ về “đặc tính sáng tạo” của ân sủng, trong quan điểm của Barth, diễn trình công chính hóa cuối cùng vẫn là một điều ở bên ngoài con người. Nó chỉ là lời chứng cho việc công chính hóa mà về phương diện khách quan đã xảy ra trong Chúa Kitô, nhưng nó không hề làm cho con người trở thành một con người mới.

Henri de Lubac chỉ ra rằng sẽ chẳng phục vụ chính nghĩa đại kết chút nào khi các điểm được cho là nhất trí được tuyên bố quá sớm, mà không cẩn thận tìm ra ý nghĩa thực sự trong các tuyên bố của Thánh Phaolô, và không xem xét đủ nghiêm túc Sắc lệnh về Công chính hóa của Công đồng Trent.

Ghi chú

1 Xem bên dưới, trang 122-38.

2 Hubert Schnackers, *Die Kirche als Sakrament und Mutter* [Giáo Hội như Bí tích và Mẹ] (1979).

3 Các tu sĩ dòng Đa Minh đặt chữ viết tắt O.P. sau tên của họ; nó là chữ viết tắt của *Ordo Praedicatorum* [Dòng Thuyết giáo].

4 Alfredo Ottaviani (1890-1979) được bổ nhiệm làm giám định viên của *Sacrum Officium* (“Văn phòng Thánh”, ngày nay gọi là Bộ Giáo lý Đức tin); được phong Hồng Y năm 1953; từng là Tổng trưởng Văn phòng Thánh từ năm 1959 đến năm 1968 và là chủ tịch của Ủy ban Chuẩn bị Thần học cho Công đồng Vatican II năm 1959.

5 Martin Lenk, *Von der Gotteserkenntnis: Natürliche Theologie im Werk Henri de Lubacs* [Về Nhận thức của Thiên Chúa: thần học tự nhiên trong các trước tác của Henri de Lubac] (1993).

6 Henri de Lubac, bản dịch tiếng Anh: *History and Spirit: The Understanding of Scripture according to Origen* [Lịch sử và Tinh thần: Lối hiểu Kinh thánh theo Origen] (San Francisco: Ignatius Press, 2007); trích dẫn là *HS*.

7 Henri de Lubac, “‘Tu m’as trompé, Seigneur’: Le Commentaire d’Origene sur Jérémie, XX, 7” [“‘Lạy Chúa, Chúa đã đánh lừa con’: Bình luận của Origene về Giêrêmia XX, 7” trong *Memorial Joseph Chaine* (Lyons: Phân khoa Công Giáo, 1950). In lại trong *Recherches*

dans la foi: Trois études sur Origène, Saint Anselme, et la Philosophie chrétienne [Nghiên cứu trong Đức tin: Ba Nghiên cứu về Origène, Thánh Anselm, và Triết học Kitô giáo] (Paris: Beauchesne, 1979), trang 9-78.

8 Xem bên dưới, trang 191-93.

9 Henri de Lubac, *Exégèse médiévale* (Khoa Chú giải Thời Trung cổ], 2 quyển. (1959-1964). Bản tiếng Anh: *Medieval Exegesis*, vol.1, của Mark Sebanc (Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1998); vol. 2, của Edward M. Macierowski (Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 2000).

10 Marie-Joseph Lagrange, O.P. (1855-1938), nhà chú giải, giáo sư ở Salamanca và Toulouse, và là người sáng lập Trường Kinh Thánh ở Jerusalem. Tác phẩm quan trọng nhất của ngài là *La Méthode historique* [Phương pháp lịch sử] (1903).

11 Henri de Lubac, *L'Écriture dans la Tradition* [Kinh thánh trong truyền thống] (1966); Bản tiếng Anh: *Scripture in the Tradition* [Kinh thánh trong truyền thống] của Luke O'Neill, (New York: Crossroad Publishing, 2000).

12 *Recherches des Sciences Religieuses* [Nghiên cứu các Khoa học Tôn giáo] là một tạp chí học thuật được xuất bản bởi các tu sĩ Dòng Tên. De Lubac đã giữ chức vụ chủ biên của nó từ năm 1946 nhưng cũng phải từ bỏ chức vụ này vào năm 1950.

13 Công bố trên *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* [Tạp chí Văn chương Giáo Hội] 94 (1993): 54tt.

14 Trích dẫn từ Thomas Krenski, *Hans Urs von Balthasar: Das Gottesdrama* [Hans Urs von Balthasar: Thần Kịch] (1995), trang 91tt.

15 Henri de Lubac, *Aspects du Bouddhisme* [Các khía cạnh của Phật Giáo], tập 1 (1951), Bản tiếng Anh, *Aspects of Buddhism*, của George Lamb (New York: Sheed & Ward, 1954); *La Rencontre du bouddhisme et de l'occident* [Cuộc Gặp gỡ của Phật giáo và Phương tây] (1952); *Aspects du Bouddhisme: Amida* [Các khía cạnh của Phật giáo: Amida], vol. 2 (năm 1955).

16 Henri de Lubac, *Méditation sur l'Église* [Suy gẫm về Giáo Hội] (1953). Năm 1968, Hans Urs von Balthasar đã thực hiện bản dịch tiếng Đức thứ hai của cuốn sách này, có tựa đề *Die Kirche: Eine Betrachtung* [Giáo Hội: Một Suy gẫm]. Năm 1956, Sheed & Ward xuất bản bản dịch tiếng Anh, từ ấn bản tiếng Pháp thứ hai, của Michael Mason. Nó đã được tái bản với tên *The Splendor of the Church* [Anh quang Giáo Hội] (San Francisco: Ignatius Press, 1986, 1999); được trích dẫn là *SpCh*.

17 Herbert Vorgrimler, "Henri de Lubac", trong Herbert Vorgrimler và Robert Vander Gucht, chủ biên, *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert: Bahnbrechende Theologen* [Bảng cân bằng thần học thế kỷ XX: những nhà thần học đột phá] (1970), tr. 200.

18 Về chủ đề này, xem cách riêng trang 139-58, ở bên dưới.

19 *Fideism* [Thuyết Duy tín] (tiếng Latinh fides, "đức tin") là một quan điểm thần học coi tất cả chân lý tôn giáo chỉ có thể tiếp cận được trong hành động tín thác của đức tin và bác bỏ các lập luận của lý trí. Quan điểm này, cũng như đối thủ của nó, chủ nghĩa duy lý

[rationalism], (tiếng Latinh ratio, “lý trí”), đã bị Công đồng Vatican I (1869-1870) lên án.

20 *Patrologia Latina* [Giáo phụ học Latinh] (PL) và *Patrologia Graeca* [Giáo phụ học Hylạp] (PG) được xuất bản bởi Jacques-Paul Migne (1800-1875). Bộ sưu tập các tác phẩm về giáo phụ này (217 tập của các Giáo phụ Latinh và 162 tập của các Giáo phụ Hy Lạp) in lại các ấn bản trước đó và do đó được coi là "không có tính phê phán".

21 Henri de Lubac, “Zum katholischen Dialog mit Karl Barth”, *Dokumente* 14 [“Về Cuộc Đối thoại Công Giáo với Karl Barth”, Tài liệu 14] (1958): 448-54.

22 Karl Barth (1886-1968), nhà thần học Thệ phản, là người đề xướng “thần học biện chứng”. Tác phẩm chính của ông là *Kirchliche Dogmatik* [Tín điều Giáo Hội] (1932-1967) nhiều tập.

23 Hans Küng, *Rechtfertigung: Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung* [Công chính hóa: Giáo huấn của Karl Barth, và một bình luận Công Giáo] (1957).

24 Henri Bouillard, *Karl Barth, vol. 1, Genèse et Évolution de la Théologie dialectique* [Karl Barth, Tập 1, Khởi nguyên và Biến hóa của Thần học Biện chứng], vols. 2 và 3, *Parole de Dieu et existence humaine* [Lời Thiên Chúa và nhân sinh] (1958). Xem đánh giá của chính Küng trong *Dokumente* [Tài liệu] 14 (1958): 236tt.

Cộng tác tại Công đồng Vatican II

Ngày 25 tháng 1 năm 1959, ngày cuối cùng của Tuần lễ Thế giới Cầu nguyện cho sự Hợp nhất của các Kitô hữu, Đức Tân Giáo hoàng Gioan XXIII đã gây bất ngờ cho các Hồng Y có mặt tại Vương cung thánh đường Thánh Phaolô Ngoại thành bằng việc thông báo rằng ngài dự định triệu tập một công đồng.



Ngày 17 tháng 5 cùng năm, Ủy ban chuẩn bị được thành lập, dưới sự chỉ đạo của Đức Hồng Y Tardini. Một năm sau, giai đoạn chuẩn bị thứ hai bắt đầu: mười ủy ban và hai văn phòng thư ký được thành lập. Hầu hết các Ủy ban tương ứng với các lĩnh vực thẩm quyền của các Thánh bộ khác nhau. Nhiệm vụ của các ủy ban chuẩn bị là đối chiếu các đề nghị của các giám mục và nhà thần học và các khuyến nghị của các ủy ban, sau đó soạn các dự thảo cho các tài liệu để sau đó Công đồng sẽ tranh luận và cuối cùng thông qua. Các thành viên của các ủy ban này, gồm các giám mục và cố vấn thần học, được lựa chọn bởi những người đứng đầu các ủy ban, hoặc được đích thân Đức Giáo Hoàng bổ nhiệm. Là thành viên của một trong những ủy ban chuẩn bị, de Lubac cũng trở thành một chuyên viên (*peritus*) của Công đồng.

Hai chuyên viên đáng nghi vấn và một Hồng Y không đáng tin cậy

Vào tháng 8 năm 1960, de Lubac tình cờ đọc được trên báo rằng ngài cùng với linh mục dòng Đa Minh Yves Congar, đã được Đức Giáo Hoàng bổ nhiệm vào Ủy ban Thần học, do Tổng trưởng Văn phòng Thánh, Đức Hồng Y Ottaviani đứng đầu. Vào thời điểm xảy ra vụ Fourvière, Đức Hồng Y Giuseppe Roncalli là sứ thần của Đức Giáo Hoàng tại Paris, và đã theo dõi vấn đề rất chăm chú. Ngài chắc chắn đã không được hỏi ý kiến và hoàn toàn không đồng ý với việc sa thải de Lubac và Congar khỏi vị trí giảng dạy của họ. Tín hiệu tích cực đầu tiên từ vị Sứ thần nay trở thành Giáo hoàng này là một tặng dĩa đáng kể cho loạt sách *Sources chrétiennes*, vốn là sản phẩm của Fourvière, vốn cũng đã bị nghi ngờ. Giờ đây, việc bổ nhiệm hai nhà thần học từ Dòng Tên và Dòng Đa Minh vào một ủy ban chuẩn bị cho Công đồng có thể được hiểu là một dấu hiệu cho thấy Đức Giáo Hoàng muốn chấm dứt vụ việc và rằng ngài xem hai nhà thần học - đại diện cho tất cả những người đã phải chịu sự bất công - như được phục hồi hoàn toàn.

Trong hồi ký của mình, *At the Service of the Church* (Phục vụ Giáo Hội), de Lubac hào hiệp không đề cập gì tới các điểm đặc thù của công việc trong ủy ban đó (1). Từ một vài hồi ức mà ngài đã công bố, chúng ta có thể suy ra rằng ngài không những gặp nhiều khó khăn lớn lao với phương pháp làm việc của một ủy ban và với loại tài liệu mà nó giả thiết phải soạn thảo, mà rõ ràng còn là việc Đức Hồng Y Ottaviani, cũng như Đức Giáo Hoàng, rõ ràng không tin tưởng chi nơi de Lubac, và do đó đã gây trở ngại cho công việc của ngài. Năm 1961, ngài được yêu cầu với tư cách là thành viên của ủy ban thần học cho ý kiến về “các loại nhận thức khác nhau về Thiên Chúa”. Vì ý kiến này không bao giờ được thảo luận và không phục vụ bất cứ mục đích nào khác, de Lubac không thể không nghi ngờ rằng nó đã được đưa ra như một phép thử tính chính thống của ngài (*Phục vụ Giáo Hội*, trang 117).

Tuy nhiên, ngài đã thành công trong việc ngăn chặn vụ lên án Teilhard de Chardin, vốn được một nhóm yêu cầu, cũng như trong việc minh xác quan điểm thần học của chính ngài, vốn bị báo cáo sai sự thật. Tuy nhiên, để đạt được điều này, de Lubac đã phải ném lên bàn cân toàn bộ sức nặng trong thế giới thần học mà ngài mới lấy lại được: ngài đe dọa sẽ từ chức ủy ban và nêu rõ lý do làm như thế, nếu các phản bác của ngài không được xem xét.

Ảnh hưởng trực tiếp và gián tiếp

Sự hợp tác của de Lubac trong một tiểu ban đã đạt được thành công lớn hơn: đó là nhóm đã soạn ra Lược đồ 13, đóng vai trò là nền tảng cho Hiến chế Mục vụ *Gaudium et spes* (Vui mừng và Hy vọng). Là tác giả của *Bi kịch của Chủ nghĩa Duy Nhân bản vô thần*, ngài là một chuyên gia về các vấn đề của thuyết vô thần. Ngài trở thành một cố vấn có ảnh hưởng cho cả Đức Tổng Giám Mục Wojtyła lẫn Đức Hồng Y König, người đứng đầu Văn phòng Thư ký về Người Không tin. Các điều từ 19 đến 22 của *Gaudium et spes*, đề cập đến chủ nghĩa vô thần hiện đại và phản ứng thích hợp của Giáo hội, cho thấy rõ chúng được de Lubac truyền cảm hứng, tới tận việc xây dựng các câu riêng lẻ.

De Lubac đã có một số ảnh hưởng trực tiếp đến việc soạn thảo các tài liệu công đồng. Tuy nhiên, ngài có một ảnh hưởng gián tiếp lớn hơn nữa, ở chỗ đã tạo được tên tuổi như một nhà thần học có sách được nhiều giám mục đọc; qua trung gian của các ngài, phần lớn chữ nghĩa và tinh thần công trình của de Lubac cũng trở thành chữ nghĩa và tinh thần của Công đồng. Theo Karl Heinz Neufeld,

“Điều quyết định đối với một đại hội của giáo hội không hẳn là các cuộc thảo luận và các

giao thức (protocols) của các cuộc nghị bàn; những thành tựu lâu dài là những tuyên bố chính thức đã được phê chuẩn. Vì de Lubac được trích dẫn trực tiếp đây đó trong chúng như một nguồn, nên rõ ràng là Công đồng đã biến thành của mình một số ý tưởng của ngài, cho dù trong mọi trường hợp ngài không phải là người duy nhất đã khai triển hoặc cổ vũ một xác tín cụ thể nào. Tuy nhiên, nhà thần học đã có dịp đưa ra các gợi ý nhằm làm cho các Nghị phụ Công đồng quen thuộc với các quan điểm mới hoặc cách khác cổ vũ chúng một cách mạnh mẽ. Trong hầu hết các trường hợp, ngài từng khám phá nơi các Giáo phụ hoặc trong thần học sau này những lý do quyết định và đã từng chứng minh rằng một số ý tưởng đã có quyền hiện diện trong Giáo hội sơ khai”(2).

Đức Giáo Hoàng Phaolô VI không những quen thuộc với các tác phẩm của de Lubac về Kinh thánh như một nhân chứng của mạc khải Thiên Chúa và với những đặc điểm chủ yếu của việc giải thích Kinh thánh của Kitô giáo mà còn coi trọng chúng và coi chúng quan trọng đối với Hiến chế Tín lý về Mạc khải của Thiên Chúa, *Dei Verbum*. Chúng ta có thể nói điều này căn cứ vào hai cử chỉ mang tính biểu tượng mà Karl Heinz Neufeld còn nhớ được. Ngày 18 tháng 11 năm 1965, Đức Giáo Hoàng đã mời de Lubac, cùng với một số nhà thần học khác, đồng tế thánh lễ với ngài nhân dịp chấp thuận Hiến chế về Mạc khải Thiên Chúa. Thứ hai, sau khi cử hành đại kết với các quan sát viên ngoài Công Giáo khi kết thúc Công đồng, ngài đã mời Henri de Lubac, cùng với Oscar Cullmann(3) và Jean Guitton (4), dùng bữa tối với ngài trong căn hộ của Đức Giáo Hoàng vào Chúa nhật sau đó.

Bình luận về các văn kiện Công Đồng

Ba năm sau, de Lubac xuất bản một cuốn bình luận chi tiết về Lời mở đầu và chương 1 của Hiến chế tín lý về Mạc khải Thiên Chúa (5) Trong đó, ngài nhấn mạnh đến tính cách bản vị của Mạc khải Thiên Chúa nơi Chúa Giêsu Kitô. *Dei Verbum*, Lời Thiên Chúa, những lời mở đầu của Hiến chế về Mạc khải Thiên Chúa và cũng nêu rõ chủ đề của nó, ngay từ đầu, không đề cập đến Sách Thánh, mà đúng hơn đề cập tới Ngôi vị của Đấng mạc khải, tới Chúa Giêsu Kitô, chính là Lời Thiên Chúa, Đấng mà trong Người, Thiên Chúa đã phán với chúng ta trong thời kỳ viên mãn. Chúa Giêsu Kitô là nguồn duy nhất của mạc khải; Thánh kinh và Thánh truyền, tự chúng, không phải là các nguồn của mạc khải, mà là những phương thức trong đó nó được truyền đạt.

De Lubac đã bình luận về những tuyên bố của Công đồng về Giáo hội trong nhiều tiểu luận và bài báo khác nhau mà ngài thu thành tuyển tập vào năm 1967 dưới tựa đề *Paradoxe et Mystère de l'Église* [Nghịch lý và Mâu nhiệm của Giáo Hội] (6). Ý tưởng làm tuyển tập này phát xuất từ Hans Urs von Balthasar, người, với bản dịch một số tiểu luận này về Giáo hội dưới tựa đề *Geheimnis aus dem wir leben* (Mâu nhiệm nhờ đó chúng ta sống), đã bắt đầu xuất bản các tác phẩm của de Lubac bằng tiếng Đức.

De Lubac cũng được yêu cầu viết phần dẫn nhập cho Hiến chế Mục vụ *Gaudium et spes* (Vui mừng và Hy vọng). Một loạt các bài diễn thuyết về chủ đề này cuối cùng đã trở thành một cuốn sách nhỏ tựa là *Athéisme et sens de l'homme: Une double requête de Gaudium et spes* (Chủ nghĩa vô thần và cảm thức về con người: một ứng dụng kép của Vui mừng và Hy vọng 1968).

Thành viên của Văn phòng Thư ký về những người không tin và của Ủy ban Thần học Quốc tế

Trong khi Công đồng còn đang họp, de Lubac được bổ nhiệm vào Văn phòng thư ký về Các

Người Ngoài Kitô giáo và Văn phòng Thư ký về những người không tin, được Đức Giáo Hoàng thành lập lần lượt vào năm 1964 và 1965. Việc trở thành thành viên trong các định chế này không có nghĩa là thêm nhiều công việc đối với ngài, nhưng ấn tượng của ngài đối với giọng điệu thịnh hành trong Ủy ban Người không tin đã làm ngài thấy khá rõ nền thần học hậu công đồng đã bắt đầu trôi dạt khỏi điều được ngài coi là thần học Công Giáo. Ngài không thể dung thứ cho việc chấp nhận một cách không phê phán cung cách thuần túy có tính xã hội học để xem xét Giáo hội và các xu hướng nội bộ hướng tới việc thế tục hóa. Tuy nhiên, ngài cho rằng ngài và các ý kiến của ngài sẽ sớm bị gạt ra ngoài lề.

Năm 1969, Henri de Lubac cũng được tuyển chọn vào Ủy ban Thần học Quốc tế mới được thành lập (7). Các thành viên khác của cơ chế này bao gồm Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner, Joseph Ratzinger, Rudolf Schnackenburg và Heinz Schürmann. Một bài thuyết trình cho Ủy ban Thần học về chủ đề tự nhiên và ân sủng đã tạo nền cho cuốn *Petite catéchèse sur Nature et Grace* (Giáo lý Nhỏ về Tự nhiên và Ân sủng) (8), trong đó các phát biểu chính của de Lubac về học thuyết ân sủng một lần nữa được thu thập, cùng với một số minh xác.

Bên vực Teilhard de Chardin

Một trong những thách thức lớn đối với thần học là những phát hiện của khoa học tự nhiên hiện đại, nhất là vấn đề liệu thuyết biến hóa có thể dung hòa với niềm tin vào sáng thế, vào sự Nhập thể của Thiên Chúa và sự cứu rỗi trong Chúa Kitô hay không. Cái tên Pierre Teilhard de Chardin (9) được nối kết với nỗ lực táo bạo nhằm tiếp nhận quan điểm khoa học về con người theo góc độ thần học và kết hợp hai ngành học này trong một cách giải thích toàn diện nhằm liên kết qua lại giữa lịch sử tự nhiên và lịch sử cứu độ, đồng thời tập trung mọi thực tại vào nhân vật chính là Chúa Kitô.

Teilhard de Chardin, người vừa là nhà thần học vừa là nhà khoa học tự nhiên giàu kinh nghiệm, đã biến ý niệm phát triển thành ý niệm trung tâm của chính thần học bằng cách phác thảo một “Kitô học biến hóa”. Toàn bộ vũ trụ được xây dựng nhằm mục đích để con người xuất hiện. Việc phát triển của loài người, ngược lại, đã diễn tiến hướng tới việc Nhập thể của Thiên Chúa, một việc đã diễn ra ở một giai đoạn phát triển nào đó và trở thành khởi điểm cho một động lực mới. Thiên Chúa nơi Chúa Kitô là trung tâm của toàn thể vũ trụ đang tiến tới “điểm Omega”, mục tiêu cuối cùng của nó trong Chúa Kitô vũ trụ.

Các lý thuyết của Teilhard đã bị tranh cãi ngay từ đầu. Đặc biệt, cách giải thích của ngài về tội nguyên tổ là không thể chấp nhận được về mặt thần học. Việc ngài ở lại Đông Á không những nhằm mục đích nghiên cứu mà còn được coi như một kiểu lưu đày. Theo lệnh của Dòng, không một tác phẩm triết học hoặc thần học nào của ngài được phép xuất bản trong suốt đời ngài, và vào cuối mùa xuân năm 1961, de Lubac được nhắc nhở không được phép viết bất cứ điều gì về Teilhard. Điều này sẽ sớm được thay đổi.

Trong những tháng dẫn đến Công đồng, một sự đồng thuận rộng rãi đã hình thành muốn thấy các bài viết của Teilhard de Chardin bị lên án. Vào đầu mùa hè năm 1961, de Lubac khá bất ngờ được chính hội đồng quản trị của Dòng giao cho việc soạn một cuốn sách bên vực Teilhard càng nhanh càng tốt. Cuốn sách xuất hiện ngay sau đó (10) vào đầu năm 1962. Henri de Lubac không bắt đầu trình bày các khía cạnh trong tư tưởng của Teilhard liên quan đến khoa học tự nhiên, mà tập trung vào huyền nhiệm học của ngài, vốn là trọng tâm trong mọi suy nghĩ của ngài. De Lubac trình bày bằng chứng về tính cách giáo hội và sự thúc đẩy truyền giáo nền tảng của người bạn và đồng dòng của mình, tất nhiên, không bỏ qua những hạn chế trong công trình của ngài. Teilhard muốn mang Chúa Kitô đến gần hơn với con

người của thời đại khoa học và khắc phục tình trạng thiếu ngôn ngữ chung giữa khoa học tự nhiên và thần học, cũng như bắc cầu giữa đức tin và nhận thức. Khi làm như vậy, ngài đã đặt chân vào vùng đất mới, và điều này luôn đi kèm với rủi ro. Theo de Lubac, nỗ lực của ngài không những xứng đáng được một phán xét chính xác hơn mà còn xứng đáng được công nhận và cảm ơn.

Mặc dù đã được các bề trên Dòng Tên yêu cầu và chấp thuận, nhưng cuốn sách này gần như nằm trong danh sách những cuốn sách bị cấm. Dù sao, đối với de Lubac, nó đã mang lại hậu quả là lời khuyên cáo của Huân quyền, tờ *L'Osservatore Romano* đã công bố một bài phê bình ả danh, và trong một thời gian, cuốn sách không thể được tái bản hoặc phiên dịch! Tuy nhiên, giờ đây, lần đầu tiên, Cha Bề trên cả Dòng Tên, Cha Janssens, đã dứt khoát đứng về phía de Lubac. Trong một bức thư ngày 27 tháng 8 năm 1962, ngài viết trong phần kết luận: “Tôi nhận định rằng cuốn sách của Cha phục vụ Giáo hội và sự thật, và tôi muốn nó được xuất bản. Tôi không hối hận về quyết định này”. Thái độ nền tảng của Cha Bề trên cả đối với de Lubac đã thay đổi hoàn toàn kể từ năm 1961. Dường như một gánh nặng lớn đã trút khỏi vai ngài, và từ đó ngài cho thấy mọi dấu hiệu thiện chí có thể có trong việc xử lý với de Lubac. Việc cấm xuất bản ấn bản mới của cuốn bảo vệ đầu tiên này đã thúc đẩy de Lubac viết cuốn khác ngay lập tức (11). Hai năm sau đó, lại đã có cuốn thứ ba (12). Cuối cùng, cuốn này được tiếp nối với việc công bố một bài thơ của Teilhard viết trong Thế Chiến thứ nhất, cùng với một bài bình luận dài của de Lubac, trình bày chi tiết và đánh giá về Thánh Mẫu Học của Teilhard, chứa đựng trong đó (13). Điều quan trọng không kém trong việc đưa ra một đánh giá cao về vị tu sĩ dòng Tên và nhà tự nhiên học vĩ đại này là việc xuất bản một ấn bản có chú thích các thư từ của ngài với Maurice Blondel (14) và các thư từ cá nhân của ngài từ Cairo (15) khiến ngài sống lại và làm người đọc quen thuộc với ngài như một nhà tự nhiên học trẻ tuổi có đức tin sâu sắc, người biết chắc mình sẽ “tìm thấy Thiên Chúa trong mọi sự”. Vài tháng trước khi kết thúc Công đồng, de Lubac đã được Cha Boyer yêu cầu nói về Teilhard một cách “thiện cảm” vào ngày 10 tháng 9 năm 1965, tại đại sảnh Palazzo della Cancelleria trong phiên kết thúc long trọng của đại hội Học thuyết Tôma do Boyer đứng đầu. Lời mời đã được ngỏ theo mong muốn rõ ràng của Đức Giáo Hoàng Phaolô VI (*Phục Vụ Giáo Hội*, trang 108). Đây cũng có thể được coi là một biểu hiện đặc biệt của việc đánh giá cao đối với Teilhard và là điểm kết liễu của chiến dịch chống Teilhard cực kỳ cuồng tín.

Một sự kiện khác trong thời gian công đồng là lễ kỷ niệm năm thứ năm mươi khăn dòng của de Lubac, vào tháng 10 năm 1963. Nhân dịp này, các sinh viên và bạn bè đã dành tặng ngài bộ *Festschrift* gồm ba tập với tiêu đề có ý nghĩa là *L'Homme devant Dieu* (Con người trước Thiên Chúa), xuất hiện như các tập 56- 58 trong loạt sách *Théologie* (Thần học). Trong đó, công trình của de Lubac được đánh giá một cách toàn diện hoặc được coi là khởi điểm cho các nghiên cứu đặc biệt hơn. Tập đầu tiên bao gồm các bài tiểu luận về chủ đề “Chú giải và Giáo phụ học”, tập thứ hai tựa là “Từ thời Trung cổ đến thời Phong trào Ánh sáng”, và cuối cùng là tập thứ ba mở ra “Các Viễn ảnh thời nay”.

Một cuốn sách đến quá sớm

Trong khoảng thời gian giữa các phiên họp của Công đồng, trong khoảng thời gian ngài không bận bịu việc Teilhard, de Lubac bắt tay vào việc hoàn thành tập thứ tư của *Exégèse médiévale* (Khoa Chú giải Trung cổ), xuất hiện vào năm 1964. Không còn cách nào khác để diễn tả: tác phẩm này, với rất nhiều chất liệu, đã xuất hiện quá sớm. Cuộc thảo luận thần học thời ấy quan tâm quá mức đến việc chấp thuận phương thức chú giải phê bình lịch sử (historical-critical exegesis), vốn cuối cùng đã đạt được, để nó có thể khơi dậy nhiều hứng thú đối với việc đặt nền chú giải này, mà không làm giảm giá trị nó chút nào cả, trong bối

cảnh nền thần học tổng thể, rộng lớn hơn. Rõ ràng là chỉ ba thập niên sau, sẽ có một sự hiểu biết mới và có cơ sở rộng hơn đối với điều de Lubac đã trình bày một cách tuyệt vời vào thời điểm đó.

De Lubac gọi đùa hai cuốn sách (16) của ngài năm 1965 là “cặp song sinh”; chúng lấy lại chủ đề của cuốn *Surnaturel*, trả lời các lời phê bình nó và minh xác nhiều điều, mà không có bất cứ thay đổi chủ yếu nào về nội dung so với các ấn bản năm 1946 và 1949. “Một cuốn, *Le Mystère du surnaturel* (Mầu nhiệm Siêu nhiên), khai triển từng điểm, theo cùng một thứ tự và không thay đổi dù chỉ là điểm nhỏ nhất về học thuyết, bài báo được xuất bản dưới tiêu đề đó trên tạp chí *Recherches* vào năm 1949... Cuốn thứ hai, *Augustinisme et théologie moderne* (Học thuyết Thánh Augustinô và Nền Thần học Hiện đại), tái tạo một cách trung thành tương tự phần đầu tiên của cuốn *Surnaturel* cũ, phóng to với điều mới mẻ”. Triết gia và chuyên gia học thuyết Thánh Tôma là Etienne Gilson đã viết cho de Lubac vào ngày 21 tháng 6 năm 1965: “Cuốn *Le Mystère du surnaturel*, cuốn mà tôi vừa mới thưởng thức trọn vẹn, là cuốn hoàn toàn hoàn hảo.... Cha đã nói tất cả những gì có thể nói được, nhất là lời khuyên rất quan trọng là cuối cùng sẽ có lúc người ta phải im lặng. Thực sự là một mầu nhiệm đang được đặt ra ở đây” (17).

Giáo Hội trong khủng hoảng?

Bốn năm ngắn ngủi sau khi kết thúc Công đồng, de Lubac đã công khai phàn nàn về việc tiếp nhận một chiều các văn kiện của cuộc hội họp toàn thể Giáo hội Hoàn vũ vừa mới diễn ra.

Tại Đại học Saint Louis, de Lubac đã có bài diễn văn được xuất bản dưới dạng mở rộng với tựa đề *L'Église dans la crise actuelle* (Giáo Hội trong cuộc khủng hoảng hiện nay) (18) năm 1969. De Lubac đã nhận thấy có sự gián đoạn với Truyền thống, như thể thần học chỉ xuất hiện với Công đồng Vatican II. Trong bài *Entretien autour de Vatican II* (Nói chuyện quanh Vatican II), ngài nói đến một “công đồng hàm trú” hoạt động ngay từ năm 1962 và ra công khai vào năm 1968, kiên quyết tách mình khỏi các Công đồng trước đó là Trent và Vatican I (19). Hiến chế Mục vụ *Gaudium et spes* đã khuyến nghị một “sự cởi mở với thế giới”, với nghĩa không đồng hình đồng dạng với thế giới. Đúng hơn, cần phải vượt qua thái độ lo lắng, qua đó Giáo hội ích kỷ rút “vào một loại cách ly kiểm dịch” và phó mặc nhân loại cho số phận của nó. “Tuy nhiên”, de Lubac viết, “bây giờ há chúng ta không thấy rằng, hoàn toàn ngược lại, dựa trên một lừa dối lớn, 'sự cởi mở' này dẫn đến việc quên khuấy ơn cứu rỗi, xa lánh Tin Mừng, bác bỏ thập giá Chúa Kitô, bước vào một con đường dẫn đến chủ nghĩa thế tục, đến sự buông thả đức tin và luân lý, nói tóm lại, để tan hòa vào thế gian, thoái thác, thực sự đánh mất bản sắc, nghĩa là phản bội bản phận của chúng ta đối với thế giới?”

Ghi chú

1 Xem Lenk, tr. 106 (Martin Lenk cũng có quyền truy cập vào tài liệu chưa được xuất bản). Xem thêm Klaus Wittstadt, hiệu đính, *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils* [Lịch sử Công đồng Vatican II] (1959-1965), vol. 1 (1997), trang 273-78.

2 Karl Heinz Neufeld, “Henri de Lubac SJ. als Konzilstheologe: Zur Vollendung seines 90. Lebensjahres”, *Theologisch-praktische Quartalschrift* 134 [Henri de Lubac SJ. như một Nhà Thần học Công đồng: Vào cuối năm thứ 90 của cuộc đời mình], Tam cá nguyệt san Thần học-Thực hành 134] (1986): 153.

3 Oscar Cullmann (1902-1999), một nhà chú giải và thần học phái Luther đã giảng dạy nhiều

năm tại một trường thần học Calvin ở Basel, Thụy Sĩ, là quan sát viên chính thức của Công đồng.

4 Jean Guittou (1901-1999), tác giả và triết gia Công Giáo, giảng dạy tại Sorbonne ở Paris từ năm 1955.

5 Henri de Lubac, *La Revelation divine* [Mạc khải Thiên Chúa] (1968).

6 Ấn bản tiếng Anh: *Henri de Lubac, The Church: Paradox and Mystery* [Henri de Lubac, Nghịch lý và Mầu nhiệm], của James R. Dunne (New York: Alba House, 1969); ở đây được trích dẫn là *CPM*.

7 Ủy ban Thần học Quốc tế, một ban cố vấn cho Đức Giáo Hoàng, là một bộ phận thuộc Bộ Giáo lý Đức tin, do vị tổng trưởng đứng đầu. Ủy ban bao gồm các nhà thần học thuộc các trường phái và quốc tịch khác nhau và được bổ nhiệm với nhiệm kỳ 5 năm.

8 Henri de Lubac, *Petite catéchèse sur nature et grace* [Sách Giáo lý Nhỏ về tự nhiên và ơn thánh] (Paris, 1980); Bản tiếng Anh *A Brief Catechesis on Nature and Grace* [Sách giáo lý ngắn gọn về tự nhiên và ơn thánh] của Richard Arandez, (San Francisco: Ignatius Press, 1984).

9 Pierre Teilhard de Chardin, SJ. (1881-1955), gia nhập Dòng Tên năm 1899. Ngài phục vụ từ năm 1905 đến năm 1908 với tư cách là giáo sư vật lý tại một trường cao đẳng Dòng Tên ở Cairo. Năm 1922, ngài được bổ nhiệm làm giáo sư địa chất ở Paris, và trong hơn hai mươi năm, ngài đã đi du lịch vùng Viễn Đông để nghiên cứu. Năm 1929, ngài tham gia việc khám phá ra Người Bắc Kinh, điển hình lâu đời nhất về tổ tiên loài người được biết đến vào thời điểm đó. Ngài trở lại Paris vào năm 1948 và qua đời vào Chúa nhật Phục sinh, năm 1955, tại New York.

10 Henri de Lubac, *La Pensée Religieuse du Père Teilhard de Chardin* [Tư tưởng Tôn giáo của Cha Teilhard de Chardin] (1962); Bản tiếng Anh *The Religion of Teilhard de Chardin* [Tôn giáo của Teilhard de Chardin] của René Hague (New York: Desclée Company, 1967).

11 Henri de Lubac, *La Prière du Père Teilhard de Chardin* [Lời Cầu nguyện của Cha Teilhard de Chardin] (1964; xuất bản lần thứ 2 năm 1967); Bản tiếng Anh, *Teilhard de Chardin: The Man and His Meaning* [Teilhard de Chardin: Con người và Ý nghĩa của họ] của René Hague (New York: Hawthorn Books, 1965).

12 Henri de Lubac, *Teilhard, Missionnaire et apologiste* [Teilhard, Nhà Truyền giáo và Hộ giáo] (1966); Bản tiếng Anh, *Teilhard Explained* (Giải thích Teilhard) của Anthony Buono, (New York: Paulist Press, 1968).

13 Pierre Teilhard de Chardin, *L'Éternel Féminin* [Nữ tính Muôn thuở] (1968); Bản tiếng Anh, *The Eternal Feminine: A Study on the Poem by Teilhard de Chardin, Followed by Teilhard and the Problems of Today* [Nữ tính Muôn thuở: Nghiên cứu về Bài thơ của Teilhard de Chardin, Tiếp theo là Teilhard và Các Vấn đề của Ngày nay] của Rene Hague, (New York: Harper & Row, 1971).

14 Ấn bản tiếng Anh: *Pierre Teilhard de Chardin and Maurice Blondel, Correspondence, with notes and commentary by Henri de Lubac* [Pierre Teilhard de Chardin và Maurice

Blondel, Thư từ, với ghi chú và bình luận của Henri de Lubac], của William Whitman (New York: Herder and Herder, 1967).

15 Pierre Teilhard de Chardin, *Lettres d’Egypte* [Thư từ Ai Cập] (1963); Bản tiếng Anh: *Letters from Egypt* [Những bức thư từ Ai Cập], 1905-1908, lời tựa của Henri de Lubac, của Mary Ilford (New York: Herder and Herder, 1965).

16 Chúng được xuất bản cùng với nhau bằng tiếng Đức với tiêu đề *Die Freiheit der Gnade* [Tự do của Ân sủng], tập 1 và 2. Bản tiếng Anh: *Augustinianism and Modern Theology* [Học thuyết Thánh Augustinô và Thần học Hiện đại], của Lancelot Sheppard (New York: Herder and Herder, 1969), và *The Mystery of the Supernatural* [Mâu nhiệm Siêu nhiên] của Rosemary Sheed (New York: Herder and Herder, 1967).

17 *Letters of Etienne Gilson to Henri de Lubac, annotated by Father de Lubac* [Thư từ của Etienne Gilson gửi Henri de Lubac, được chú thích bởi Cha de Lubac], do Mary Emily Hamilton dịch (San Francisco: Ignatius Press, 1988), tr. 91.

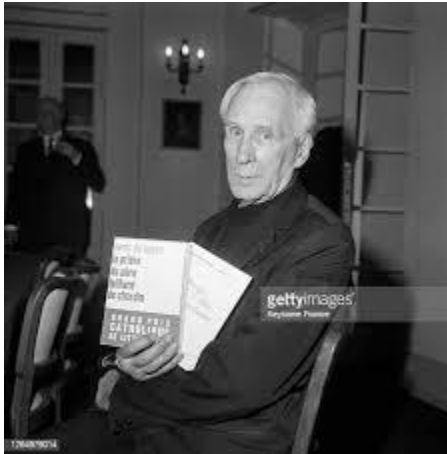
18 Bản dịch tiếng Anh của tác phẩm này chưa có, nhưng có một bản rút gọn: “The Church in Crisis” [Giáo Hội trong Khủng hoảng], *Theology Digest* 17 (1969): 312-25.

19 Henri de Lubac, *Entretien autour de Vatican II: Souvenirs et Réflexions* [Henri de Lubac, Nói chuyện quanh Vatican II: Hoài niệm và Suy tư] (Paris: Catholique-Cerf, 1985), trang 33-57; Bản tiếng Anh rút gọn: *Henri de Lubac and Angelo Scola, De Lubac: A Theologian Speaks* [Henri de Lubac và Angelo Scola, De Lubac: Một Thần học gia Lên tiếng] (Los Angeles: Twin Circles Publishing, 1985), trang 14-15. Bản tóm tắt ở đây được trích dẫn là *ATS*.

Những năm cuối đời ở Paris

Năm 1974, Dòng Tên đóng cửa trường trung học và trường đại học ở Lyons-Fourvière, và de Lubac một lần nữa chuyển đến Paris, nơi ngài đã sống những năm cuối đời. Mặc dù tuổi đã cao, Henri de Lubac có năng khiếu sáng tạo đáng kinh ngạc. Ngài vẫn có thể hoàn thành một loạt các dự án sách. Mãi đến tháng 10 năm 1986, ngài mới bị đột quy, mặc dù nó để lại dấu ấn về thể chất cho ngài, nhưng không làm giảm đi sự hiện diện của tâm trí ngài. Một cơn đột quy thứ hai vào mùa Vọng năm 1989 đã khiến ngài hoàn toàn mất khả năng nói.

Đối với de Lubac, những năm 1970 cũng bị phủ mờ bởi nhiều thất vọng. Ngài từng giúp đỡ rất nhiều cách để chuẩn bị cho Công đồng Vatican II và chỉ vài năm trước đó từng phải tự bảo vệ mình trước cáo buộc rằng ngài là một nhà canh tân, vậy mà giờ đây ngài đột nhiên bị coi là người đề xướng một nền thần học cũ kỹ, bị coi là lỗi thời.



Các thất vọng

Vào sinh nhật thứ tám mươi của ngài, ngày 20 tháng 2 năm 1976, de Lubac nhận được một bức thư viết tay (1) của Đức Giáo Hoàng Phaolô VI. Ngài trình thư ấy cho bề trên nhà xem, nhưng vị này thậm chí không muốn nhìn nó, và cả Cha Giám Tỉnh của ngài cũng không đọc nó. De Lubac rất đau buồn vì sự thiếu quan tâm, nhưng thậm chí còn đau buồn hơn bởi các rắc rối nó gây ra, vì bức thư rõ ràng được soạn theo cung cách người viết ở Rome muốn rằng người nhận thư sẽ để cho bề trên của mình đọc nó. Rồi, khi chủ bút tờ *France catholique* (Nước Pháp Công Giáo) biết sự hiện hữu của bức thư không có sự giúp đỡ của de Lubac, nên đã yêu cầu de Lubac công bố nó, de Lubac nhận được ngay sự cho phép của bề trên. Ngày 25 tháng 3 năm 1977, bức thư được công bố. Trong bản tin hàng tháng của Dòng Tên dành cho tháng Năm cùng năm đó, chỉ có một thông báo ngắn gọn về nó. Tất nhiên, điều này tạo ấn tượng cho rằng chính de Lubac đã thiếu thận trọng khi cho công bố nó.

Một thí dụ khác: Năm 1978, các biên tập viên của *Sources chrétiennes* yêu cầu de Lubac viết phần dẫn nhập thần học cho ấn bản dự kiến của *De sacerdotio* (Về Chức linh mục), của Thánh Gioan Kim Khẩu, bản trình bày quan trọng đầu tiên về thần học của thừa tác vụ linh mục. De Lubac đã soạn một bản văn, trong đó ngài tự giới hạn vào việc thảo luận về các khía cạnh tín điều trong tác phẩm của vị Tổng Giám mục vĩ đại của Constantinople và chỉ tình cờ đề cập đến các khía cạnh tâm linh và thần học. Do đó, de Lubac nhấn mạnh đến tính liên tục của việc khai triển thần học về chức linh mục từ nguồn gốc Tân Ước trở đi. De Lubac bác bỏ luận điểm cho rằng trong quá trình lịch sử Giáo hội, lối hiểu chức linh mục đã bị làm ra sai lệch và rằng, giữa chứng tá Tân Ước và Thánh Gioan Kim Khẩu, điều ban đầu là thừa tác viên Lời Chúa đã trở thành một thừa tác viên phụng tự, nghĩa là tư tế theo nghĩa ngoại giáo. Ngài cũng không quên đề cập đến việc, theo Thánh Kim Khẩu cũng như trong suốt Truyền thống của Giáo hội, việc hạn chế chức linh mục vào giới tính nam mà thôi không phải là giới luật của Giáo hội, mà là một quyền thần linh, được thiết lập dựa trên ý muốn của Chúa Giêsu khi ngài thiết lập bí tích, với linh mục đại diện cho Chúa Kitô, Chàng Rể của Giáo Hội. Sau đó, khi cuốn sách xuất hiện, vào năm 1978, với số 272 trong loạt *Sources chrétiennes*, phần dẫn nhập thần học của de Lubac không có trong đó. Một nhóm người có ảnh hưởng đã phản đối nó. De Lubac không muốn gây trở ngại thêm, nên đã rút bản thảo của mình và xuất bản nó dưới hình thức một tiểu luận trên một tạp chí học thuật (2).

Trong khi de Lubac được những người đề xướng xu hướng tự cho là tiến bộ coi như một nhà thần học nay đã trở nên lỗi thời một cách vô vọng, thì trái lại, không thiếu những nhà phê bình cho rằng ngài phải chịu trách nhiệm chính đối với việc phát khởi cuộc khủng hoảng trong Giáo Hội. Năm 1975, một ai đó đã gửi bưu điện cho de Lubac các bản sao các đoạn

trích từ cuốn sách có tựa đề *Gethsemane*, của Tổng Giám mục Genoa, Đức Hồng Y Siri. Đức Hồng Y đã tố cáo “luong tâm lịch sử”, “khoa diễn giải” và “quy chiếu hiện sinh” như các dấu hiệu của một nền thần học dẫn đến sự hủy diệt, mà de Lubac chủ yếu phải chịu trách nhiệm, cùng với Karl Rahner và Jacques Maritain. De Lubac kiên quyết bảo vệ mình trước những cáo buộc này trong một bức thư ngày 15 tháng 11 năm 1975, “với việc bày tỏ sự kinh ngạc đau buồn của tôi”. Tuy không thảo luận với Đức Hồng Y Siri, de Lubac đề cập đến việc Đức Giáo Hoàng Piô XII chấp thuận và việc Etienne Gilson đánh giá cao việc làm của ngài. Lời yêu cầu của De Lubac rằng Đức Hồng Y Siri nên công khai rút lại các tố cáo của mình đã không được đáp ứng. Thay vào đó, *Gethsemane* cũng đã được dịch sang tiếng Pháp và các ngôn ngữ khác (3).

Các công trình sau cùng

Từ danh sách các ấn phẩm của de Lubac trong những năm 1970, chúng ta nên chọn hai tác phẩm đặc thù đề cập đến hai nhân cách hoàn toàn khác nhau trong lịch sử thần học. Không ai trong số họ được đánh giá đúng đắn cho đến lúc đó: Gioakim thành Fiore, liên quan tới lịch sử ảnh hưởng của ông, và Pico della Mirandola (4) liên quan tới cảm thức giáo hội và tính chính thống không thể chối cãi của ông. Cuốn *Pico de la Mirandole* được xuất bản năm 1974 và cuốn *La postérité Spirituelle de Joachim de Fiore* (Hậu duệ Tinh thần của Gioakim thành Fiore) năm 1979-1981. Cả hai tác phẩm đều không có bản dịch tiếng Anh.

Mặc dù có một loạt sách chuyên khảo gần đây về Pico, de Lubac vẫn coi ông bị hiểu lầm như mọi khi. Ngài nhận thấy ngay các sử gia rất có lương tâm của thời kỳ Phục hưng cũng thiếu hiểu biết thực sự về nhà nhân bản Kitô giáo vĩ đại này, một thiếu sót mà trước đây ngài đã chỉ ra liên quan đến Erasmus thành Rotterdam. De Lubac viết, tài liệu dùng cho chuyên khảo về Pico của ngài được thu thập trong suốt bốn mươi năm, trong đó ngài đặc biệt thích tiếp xúc với “người bạn trẻ mãi không già” này của mình khi rảnh rỗi. De Lubac nhìn thấy ở Pico hình ảnh đại biểu cho một triết gia Công Giáo thực sự, người coi trọng việc Nhập thể trong những hệ quả sâu rộng của nó và từng chút một đưa nó vào tư tưởng triết học của mình. Pico không chỉ ủng hộ Origen một cách cuồng nhiệt mà, trái ngược với cách hiểu thời trung cổ về việc kết án Origen, đã bảo vệ luận điểm cho rằng Origen đã được cứu rỗi hợp lý hơn là bị trầm luân; Pico là một trong những người hiểu được yếu tính của việc giải thích Kinh thánh do Thánh Phaolô và các Giáo phụ sáng lập dựa trên nguyên tắc diễn giải này là Cựu ước và Tân ước được nối kết với nhau, đồng thời cũng áp dụng nó vào thực hành. Trong khi de Lubac ủng hộ những nhà tư tưởng như Origen và Pico một cách không dè dặt và không giấu giếm thiện cảm của mình với họ, thì mối liên hệ của ngài với Gioakim thành Fiore lại khá có tính lưỡng nghĩa.

Trước đó, trong cuốn thứ ba của bộ *Exégèse médiévale*, de Lubac đã trình bày giáo huấn của Gioakim liên quan đến các nguyên tắc giải thích Kinh thánh của ông này. Vào cuối thập niên 1970, ngài đã có thể hoàn thành một chuyên khảo hai cuốn, sử dụng các tài liệu phong phú về lịch sử ảnh hưởng của Gioakim mà ngài đã thu thập được. De Lubac thú nhận, thoát đầu, công trình của vị đan viện trưởng Calabria đặc biệt này, sự độc đáo mạnh mẽ trong việc chú giải cũng như bề dày các viễn kiến của vị này làm ngài say mê. Và thậm chí ngài còn sẵn sàng thừa nhận “rằng một kiểu chủ nghĩa bán Gioakim... trái lại, là việc tìm kiếm dò dẫm điều phải được coi như sự phát triển bình thường của truyền thống Công Giáo... sự khám phá của chính Giáo hội, trong suốt cuộc lữ hành của mình, về tính sinh hoa kết trái vĩnh viễn của Tin Mừng, từ đó, với mỗi hoàn cảnh mới, Giáo hội đều rút ra được,... *nova et vetera* [những điều mới và những điều cũ]”. Tuy nhiên, cuối cùng ngài nhìn thấy nơi tác giả này và đặc biệt nơi những người thừa kế trí tuệ của vị này, quả trái ngược hoàn toàn với Pico, những hiểu

lầm căn bản mang tính linh đạo về sứ điệp Kinh thánh, những hiểu lầm đã bác bỏ hoặc giảm thiểu Mầu nhiệm Nhập thể của Ngôi Lời Thiên Chúa trong lịch sử. Và vì vậy phán đoán cuối cùng của de Lubac là một phán đoán nghiêm khắc, trong đó ngài nhìn nhận rằng các xu hướng thế tục hóa trong Giáo hội và sự phát triển đi lên của các không tưởng xã hội ở trong nó cuối cùng là di sản của Gioakim hoặc của những người thừa kế trí tuệ của vị này (xem *Phục Vụ Giáo Hội*, trang 157).

De Lubac: Một nhà thần học nói chuyện về Chử nghĩa và Tinh thần của Công đồng

Vào thập niên 1980, việc phỏng vấn cũng trở thành một cái một trong cả thần học nữa. Henri de Lubac cũng vậy, lúc đó đã gần chín mươi tuổi, đã để mình được phỏng vấn bởi giáo sư người Ý Angelo Scola nhân dịp kỷ niệm 20 năm ngày kết thúc Công đồng (5).

Những phán đoán và hồi ức được đưa ra một cách tự nhiên theo phong cách tự do trong cuộc trò chuyện này trùng lặp trong nhiều khía cạnh với những gì de Lubac đã ghi lại trong cuốn hồi ký, *At the Service of the Church* [Phục vụ Giáo Hội] của ngài.

Cuộc phỏng vấn trước tiên đề cập đến lịch sử tiền Công đồng. De Lubac nhắc lại sự đổi mới thần học qua việc quay trở lại các nguồn: Sách Thánh và thần học của các Giáo phụ. Ngài tóm tắt lại cuộc tranh luận về cuốn *Surnaturel* và Thông điệp *Humani generis* và tuyên bố rằng Công đồng quả đã vượt qua thuyết nhị nguyên giữa tự nhiên và ân sủng bằng cách nói minh nhiên về cứu cánh sau cùng của con người: Thiên Chúa.

Các chủ đề về giáo hội học chiếm phần lớn trong cuộc thảo luận. Theo ý kiến của de Lubac, ngay cả Hiến chế tín lý về Giáo Hội *Lumen gentium* cũng nhận được quá ít chú ý. Trong khi Công đồng nhấn mạnh rằng Giáo hội, trong yếu tính, là một mầu nhiệm, được thiết lập dựa trên công trình của Chúa Kitô, và lấy đây làm điểm xuất phát trong việc giải thích cấu trúc bí tích của Giáo Hội, de Lubac có ấn tượng rằng các vấn đề hoàn toàn về tổ chức bên ngoài đã lọt vào ánh đèn sân khấu do áp lực từ một cách nhìn Giáo hội chỉ có tính xã hội học. Trong bối cảnh này, thậm chí ngài còn cảnh báo chống lại việc quá nhấn mạnh tới các hội đồng giám mục quốc gia và các cơ quan hành chính của họ.

Cuối cùng nhưng không kém phần kích thích tư duy là những nhận xét của de Lubac về khoa chú giải và khoa diễn giải và tuyên bố của ngài rằng hiến chế *Dei Verbum*, vốn “cũng là một bản văn về Truyền thống”, đã không được nghiên cứu và thẩm hóa một cách đầy đủ. Sự tổng hợp được văn kiện đòi hỏi giữa nghiên cứu các Sách thánh về phương diện lịch sử và việc giải thích thần học-linh đạo về chúng vẫn chưa được hoàn tất. Hơn nữa, hiến chế này còn nói tới “Cựu và Tân Ước vốn giải thích lẫn nhau. Tuy nhiên, trên hết, nó là một bản văn về đặc tính bản vị của mạc khải thần linh trong Chúa Giêsu Kitô” (*EVII*, trang 87; xem *ATS*, trang 31).

Newman, Erasmus và một biểu tượng của Chúa Kitô

Chúng ta sẽ kết thúc phần tổng quan này về cuộc đời của de Lubac với hai đề mục trích từ nhật ký của tác giả người Pháp Julien Green (6), người, mặc dù chỉ kém nhà thần học bốn tuổi, đã trực tiếp gặp ngài lần đầu tiên vào tháng 5 năm 1978 và rất nhanh chóng tiến đến chỗ trọng kính ngài. Về phần mình, de Lubac thừa nhận rằng ngài thích đọc các sách của Green. Green, người có cuộc sống đầy sóng gió bao gồm hai lần trở lại đức tin Công Giáo, đã ghi lại các ấn tượng của ông. Mục viết ngày 16 tháng 5 năm 1978, như sau: “Cách đây vài ngày, có

tôi thăm Cha de Lubac, người mà tôi không hề quen biết và người đã chào đón tôi với vẻ lịch sự duyên dáng vào căn phòng nhỏ của ngài trên tầng năm của một tòa nhà hiện đại ở Rue de Sevres. Nhiều cuốn sách được xếp dọc các bức tường, nhưng ít hơn tôi mong đợi. Dáng người mảnh khảnh, mặc đồ đen, đường nét thanh tú, đôi mắt màu xanh lam tuyệt đẹp và biểu cảm quyến rũ, tỏa ra sức mạnh dịu dàng và ôn hòa. Ngài nói với tôi ngài hết sức ngưỡng mộ Newman” (7).

Green cảm thấy cuộc trò chuyện đầu tiên này vẫn còn một chút ngập ngừng, nhưng ông đã tạm biệt, hy vọng sẽ gặp lại nhau. Nhiều cuộc trò chuyện đã diễn ra sau đó. Đây chỉ là một đoạn trích trong cuốn nhật ký ngày 20 tháng 11 năm 1978:

“Vào cuối buổi chiều, tôi tìm gặp Cha de Lubac. Tôi thấy ngài trong căn phòng nhỏ nơi ngài làm việc. Thoạt đầu hơi mệt mỏi, nhưng thân thương đến mê hồn... trong kiểu trang trí rất đơn giản này bao gồm những cuốn sách, trong đó tôi thấy có bản sao một bức ảnh Chúa Kitô tuyệt vời của Nga, và xa hơn nữa, dựa vào những cuốn sách, là bức chân dung của Erasmus (8). Sau đó, khi nói về Công đồng, vị linh mục đột nhiên và tích cực tươi hân nét mặt và trở lại một cách lạ thường. Người đàn ông cao lớn mặc đồ đen với khuôn mặt hẹp này để lộ ra cả một nền linh đạo... Ngài nói với tôi rằng ngài biết Công đồng, vì ngài đã cộng tác với ủy ban của công đồng, và rằng huyền thoại về Công đồng đã trở thành cố định trong công luận nhưng không hề đúng với thực tại. Điều được gọi là nhóm Rhineland thực sự bao gồm các nhà thần học lỗi lạc. Sự mơ hồ lẫn lộn chỉ chiếm ưu thế trong các sinh hoạt hậu công đồng. Pháp không bao giờ cử một nhà báo nghiêm túc đến Công đồng; họ luôn chỉ để ý tới những chữ hay hay (bon mot) hoặc giai thoại, những thứ thích hợp để cung cấp cho công chúng những chi tiết màu mè. Sau đó, ngài nói thêm rằng trong thế giới ngày nay, việc cầu nguyện đã bị che khuất bởi hành động, như thể đó không phải là một điều khác với hành động. Ngài kỳ vọng rất nhiều vào Đức Gioan Phaolô II, người mà ngài biết rõ và là người có nghị lực và khôn ngoan được ngài kính trọng. Ngài nói với tôi ‘Giáo hội đang cựa quậy, nhưng Giáo Hội vốn đã luôn cựa quậy’”.

Ghi Chú

1 Bản văn của bức thư, bằng nguyên bản tiếng Latinh và bản dịch tiếng Anh, in trong ASC, trang 379-82.

2 Henri de Lubac, “Le Dialogue sur le sacerdoce de Saint Jean Chrysostome”, Nouvelle revue théologique 100 [“Cuộc Đối thoại về Chức Linh mục của Thánh Gioan Kim Khẩu”, Tân Tạp Chí Thần học 100] (1978): 822-31.

3 Đức Hồng Y Joseph Siri, *Gethsemane: Reflections on the Contemporary Theological Movement* [Dietsimani: Suy tư về Phong trào Thần học Đương thời] (Chicago: Franciscan Herald Press, 1981).

4 Pico della Mirandola (1461-1494) là một nhà triết học thời Phục hưng. [Xem chương 3 cuốn Henri de Lubac, *Theology in History: Part One: The Light of Christ* [Henri de Lubac, Thần học trong Lịch sử: Phần Một: Ánh sáng của Chúa Kitô] (San Francisco: Ignatius Press, 1996)

5 Henri de Lubac, *Entretien autour de Vatican II: Souvenirs et reflexions* [Nói chuyện quanh Vatican II: Các hoài niệm và Suy tư] (ở đây được trích dẫn là EVII); Bản dịch tiếng Anh rút gọn: *Henri de Lubac and Angelo Scola, De Lubac: A Theologian Speaks* [Henri de Lubac và

Angelo Scola: Một Nhà Thần học Lên tiếng](ATS).

6 Julien Green (1900-1998) là nhà văn Pháp; các nhật ký của ông từ những năm 1926 đến 1990 được xuất bản thành năm tập [mỗi tập có tựa là *Nhật Ký* với phụ đề] (1991-1995), trong các ấn bản tiếng Pháp và tiếng Đức; trích dẫn lấy từ cuốn 4 của ấn bản tiếng Đức (1994).

7 John Henry Newman (1801-1890) là một nhà thần học người Anh và là người sáng lập ra Oratory (một hiệp hội linh mục). Năm 1845, ngài từ Anh giáo chuyển sang Công Giáo. Ngài được phong Hồng Y năm 1879. Tiểu luận của ngài về việc phát triển học thuyết Kitô giáo (1845) là tác phẩm tiên phong dẫn đến một lý thuyết về việc phát triển tín lý. Các bài giảng của ngài đặc biệt rất đáng đọc.

8 Erasmus von Rotterdam (1466-1536) là nhà nhân bản Kitô giáo quan trọng nhất [của thời kỳ Phục hưng]. Trong số những thành tựu khác của ông là ấn bản Tân Ước lần đầu tiên có phê phán. Ông tố cáo các lạm dụng trong Giáo Hội trước khi Luther làm việc này, mặc dù ông không chia sẻ quan điểm của Luther về sự công chính hóa, mà ông đã công kích trong tác phẩm năm 1524 của mình, *De libero arbitrio* [về ý chí tự do].

CÁC CHỮ VIẾT TẮT

ASC Henri de Lubac, *At the Service of the Church: Henri de Lubac Reflects on the Circumstances That Occasioned His Writings* [Phục vụ Giáo Hội: Henri de Lubac Suy tư về các Hoàn cảnh dẫn đến các Bài viết của Ngài], bản tiếng Anh của Anne Elizabeth Englund (San Francisco: Ignatius Press, 1993).

AMT Henri de Lubac, *Augustinianism and Modern Theology* [Học thuyết Thánh Augustinô và Thần học Hiện đại], bản tiếng Anh của Lancelot C. Sheppard (New York: Herder and Herder, 1969).

ATS Henri de Lubac and Angelo Scola: *A Theologian Speaks* [Henri de Lubac và Angelo Scola: Một Nhà Thần học Lên tiếng (Los Angeles: Twin Circle Pub. Co., 1985) (Bản dịch tóm tắt của EVII).

Cath Henri de Lubac, *Catholicism: Christ and the Common Destiny of Man* [Đạo Công Giáo: Chúa Kitô và Số phận chung của Con người], bản tiếng Anh của Lancelot C. Sheppard và Elizabeth Englund (San Francisco: Ignatius Press, 1988).

CPM Henri de Lubac, *The Church, Paradox and Mystery* [Giáo Hội, Nghịch lý và Mầu nhiệm] bản tiếng Anh của James R. Dunne (Staten Island, N.Y: Alba House, 1969).

CR Henri de Lubac, *Christian Resistance to Anti-Semitism: Memories from 1940-1944* [Kitô giáo Phản kháng chống Bài Do Thái: Các Hoài niệm từ 1940-1944], bản tiếng Anh của Elizabeth Englund (San Francisco: Ignatius Press, 1990).

DAH Henri de Lubac, *The Drama of Atheist Humanism* [Bi kịch của Chủ nghĩa duy Nhân bản Vô thần], bản tiếng Anh của Edith Riley, Anne Englund Nash và Mark Sebanc (San Francisco: Ignatius Press, 1995).

DG Henri de Lubac, *The Discovery of God* [Khám phá Thiên Chúa], bản tiếng Anh của

Alexander Dru (Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1996).

DH Denzinger / Hünermann, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et statementum de rebus fidei et morum* [Tóm lược các tín điều, định nghĩa tín lý và tuyên bố huấn quyền về các vấn đề đức tin và luân lý], ấn bản tiếng Đức-Latinh do Peter Hunermann biên tập (1991).

EVII Henri de Lubac, *Entretien autour de Vatican II: Souvenirs et Réflexions* [Nói chuyện quanh Vatican II: Các hoài niệm và Suy tư] (Paris: France Catholique-Cerf, 1985).

HS Henri de Lubac, *History and Spirit: The Understanding of Scripture according to Origen* [Lịch sử và Tinh thần: Sự hiểu biết Kinh thánh theo Origen] (San Francisco: Ignatius Press, 2007).

MS Henri de Lubac, *The Mystery of the Supernatural* (Mầu nhiệm Siêu nhiên] bản tiếng Anh của Rosemary Sheed (New York: Herder and Herder, 1967).

Mystik Henri de Lubac, “Christliche Mystik in Begegnung mit den Weltreligionen” [Huyền nhiệm học Kitô giáo trong cuộc gặp gỡ với các tôn giáo thế giới], trong J. Sudbrack, hiệu đính, *Das Mysterium und die Mystik: Beiträge zu einer Theologie der christlichen Gotteserfahrung* [Mầu nhiệm và Huyền nhiệm học: Các đóng góp vào thần học trải nghiệm Thiên Chúa của Kitô hữu] (1974), trang 77-110.

Lenk Martin Lenk, *Von der Gotteserkenntnis: Natürliche Theologie im Werk Henri de Lubacs* [Về Nhận thức của Thiên Chúa: Thần học Tự nhiên trong Công trình của Henri de Lubac] (1993).

PF Henri de Lubac, *Paradoxes of Faith* [Các Nghịch lý của Đức tin] (San Francisco: Ignatius Press, 1987).

SpCh Henri de Lubac, *The Splendor of the Church* [Ánh quang của Giáo Hội], bản tiếng Anh của Michael Mason (San Francisco: Ignatius Press, 1999)

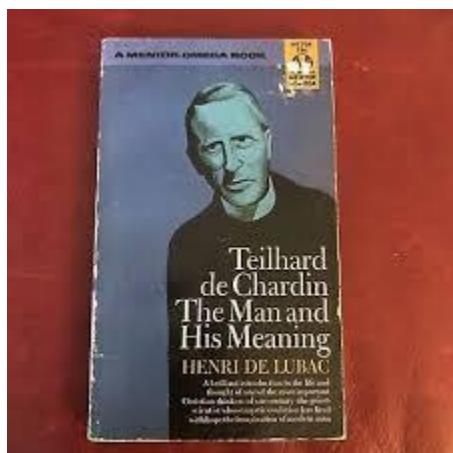
Trích Phần đầu cuốn “Meet Henri de Lubac” của Rudolf Voderholzer, Nguyên bản tiếng Đức Henri de Lubac *begegnen Zeugen des Glaubens series* © 1999 by Sankt Ulrich Verlag, GmbH Augsburg, Bản tiếng Anh của Michael J. Miller, M.A. Theol. Do nhà IGNATIUS PRESS SAN FRANCISCO ấn hành năm 2008.

II. Henri De Lubac: Tư Tưởng Của Cha Teilhard De Chardin

Trong phần tiểu sử và sự nghiệp của Cha de Lubac, chúng tôi đã nhắc đến việc Cha Janssens, bề trên cả Dòng Tên, thoát đầu cấm Cha de Lubac viết lách về Cha de Chardin. Nhưng dưới thời đức Gioan XXIII, với làn gió mới lạc quan thổi cùng khắp Giáo Hội, nhất là sau khi vị Thánh Giáo Hoàng này công bố sẽ triệu tập một công đồng chung để canh tân Giáo Hội, cũng chính Cha Janssens đã nhờ Cha de Lubac viết sách chính thức bênh vực quan điểm của Cha de Chardin trước làn sóng “bảo thủ” muốn mượn Vatican II để chính thức lên án Cha de Chardin. Dĩ nhiên, trong tư cách một thần học gia, Cha de Lubac không nói nhiều về các quan điểm khoa học của Cha de Chardin mà nhấn mạnh đến các điểm tôn giáo, nhất là viễn ảnh qui Kitô của Cha de Chardin.

Chúng tôi dựa vào Phần V trong “Henri de Lubac, *Theology in History*” [Henri De Lubac,

Thần Học Trong Lịch Sử], bản tiếng Anh của Anne Englund Nash, IGNATIUS PRESS SAN FRANCISCO, 1996, để chuyển sang tiếng Việt:



Chương 1: Truyền thống và sự đổi mới trong lập trường về vấn đề Thiên Chúa của Cha Teilhard de Chardin

Dẫn nhập

Ở một trong những khía cạnh chính của nó, toàn bộ công trình của Cha Teilhard de Chardin có thể được coi là một bằng chứng rộng lớn, được đổi mới dưới viễn ảnh khoa học, về sự bất tử của linh hồn con người và về sự hiện hữu của Thiên Chúa; một bằng chứng được bổ túc bởi một nỗ lực tiến tới ngưỡng của đức tin Kitô giáo. Dù sao, đó cũng là một trong những ý định thường xuyên của tác giả của nó. Điều này có thể được diễn dịch rõ ràng từ rất nhiều khẳng định đích danh của ngài cũng như từ việc khảo sát các bài viết của ngài. Chúng ta thấy nó tự biểu lộ khá sớm. Những đường nét của nó đã được trình bày, chẳng hạn, trong nghiên cứu lớn *L'Hominisation* [Diễn trình nhân hóa], một phác thảo sơ bộ về các nghiên cứu tiếp nối nhau về *Phénomène humain* [Hiện tượng con người], có niên biểu ngày 6 tháng 5 năm 1923 (1). Nhưng chính khoảng năm 1930, nó được hoàn thành trọn vẹn: do đó, trước hết là trong *L'Esprit de la terre* [Tinh thần trái đất] (1931) và trong loạt bài báo tương tự theo sau nó cách nhau không lâu (2), nhất là trong *Comment je crois* [Tôi tin ra sao] (1934). Chỉ cần lướt qua phụ đề của tác phẩm nhỏ cuối cùng này (3) là đủ để xác định điều này ngay lập tức.

Từ kế hoạch nền tảng này, chúng ta hãy xem cách phát biểu, một trong số nhiều cách phát biểu khác, trong một bản văn đề ngày 9 tháng 10 năm 1936 ở Bắc Kinh, viết cho Bộ Truyền giáo ở Rôma, theo yêu cầu của khâm sứ Tòa Thánh ở Trung Quốc: *Quelques réflexions sur la conversation du monde* [Một số Suy tư về việc làm cho thế giới trở lại]. Một chương trình được phác thảo ở đó mà Cha Teilhard de Chardin nghĩ nên được thực hiện trong ba giai đoạn, hoặc ba bước nối tiếp nhau — triết học, tín điều và luân lý:

“Bước đầu tiên sẽ bao gồm việc khai triển (dọc theo đường hướng *philosophia perennis* [triết học muôn thuở]: tính ưu việt của Hữu thể [*being*], Hành động và Quyền năng) một Vật lý học và Siêu hình học đúng đắn về Biến hóa. Tôi tin chắc rằng lối giải thích trung thành về những thủ đắc Khoa học và Tư tưởng mới dẫn dắt một cách hợp pháp, không phải tới một Chủ nghĩa biến hóa duy vật, mà tới một Chủ nghĩa biến hóa duy linh. Thế giới mà chúng ta biết không phát triển một cách ngẫu nhiên, mà nó bị chi phối về mặt cấu trúc bởi một Trung tâm hữu vị hội tụ toàn bộ vũ trụ” (4).

Ở đây chúng ta sẽ không đi vào chi tiết của chính việc lập luận. Điều đó sẽ cần một nghiên cứu lâu dài, một nghiên cứu phải được kết hợp với một cuộc nghiên cứu toàn bộ tư tưởng của Cha Teilhard. Hơn nữa, các bằng chứng do Cha Teilhard de Chardin đưa ra rất đa dạng, và cách trình bày mỗi chứng cứ cũng rất khác nhau, ít nhất trong các sắc thái phát biểu, tùy theo các quan điểm đã được tiếp nhận và những người đối thoại mà tác giả nhắm đến trong suốt cuộc đời ngài (5). Chúng ta cũng sẽ không tiến hành một cuộc khảo sát có tính phê phán các bằng chứng này, ngoài việc chúng có thể nào chúng ta sẽ xem xét chúng như vậy. Chúng ta chỉ muốn phác thảo chỗ quanh co của chúng và rút ra các điểm chính của chúng bằng cách xem xét chúng, có thể nói như thế, từ bên ngoài — một chút theo cách chính Teilhard có thói quen xem xét con người, như một hiện tượng khách quan, để ghi nhận các đặc điểm chung nhất của chúng.

“Định đề ban đầu”

Ở khởi điểm, Cha Teilhard thường yêu cầu ngài được dành cho một điều — một điều duy nhất: điều mà ngài gọi là “định đề” hoặc “lựa chọn nền tảng” [fundamental option] ủng hộ hiện hữu, hoặc cho sự tốt lành của hiện hữu, giá trị hiện hữu; đôi khi ngài cũng nói: “tin vào thế giới”, vào sự tốt lành của thế giới. Ngài buộc phải yêu cầu như vậy do kinh nghiệm tiếp xúc với những bộ óc không có tín ngưỡng. Một số chúng tỏ sẵn sàng chấp nhận định đề này ngay lập tức, do đó cung cấp nền tảng chung cho các nghiên cứu tiếp theo. Nhưng nhiều người khác thì ngoan cố hơn. Ngài viết vào ngày 11 tháng 5 năm 1923, trên con thuyền đưa ngài đến Trung Quốc, “giữa Sài Gòn và Hồng Kông”:

“Đêm qua, một cuộc trò chuyện dài với bác sĩ X.. và một hành khách khác về các chủ đề triết học luân lý. Chúng tôi đã tiến tới chỗ xác quyết rằng chúng tôi khác nhau ở những điểm nền tảng như: 'phải chăng hiện hữu tốt hơn là không hiện hữu?' Thực vậy, tôi thực sự tin rằng một lựa chọn nền tảng trong mọi suy nghĩ, một định đề không thể chứng minh nhưng từ đó suy ra tất cả, được tìm thấy ở đó. Nếu người ta thừa nhận rằng hiện hữu tốt hơn điều ngược lại, thì thật khó dừng lại mà không đi hết con đường đến tận Thiên Chúa. Nếu ai đó không thừa nhận điều đó, cuộc thảo luận sẽ không còn khả hữu nữa” (6).

Bài học này đã không bị lạc mất. Trong một số bài viết của mình, Cha Teilhard nhấn mạnh đến việc cảnh cáo độc giả của mình một cách chính thức: “Sẽ không có cấu trúc phản tỉnh nào khả hữu nếu không có sự lựa chọn ban đầu khiến chúng ta nghiêng về hiện hữu hơn là không hiện hữu, bằng cả trái tim lẫn lý trí” (7); hoặc một lần nữa: “Hiện hữu tốt hay xấu? Nghĩa là hỏi, hiện hữu hay không hiện hữu, điều nào tốt hơn? Bất chấp hình thức uyên bác và siêu hình của nó, thế lưỡng nan này, xét trong yếu tính, có tính thực tiễn, và nó đại diện cho một giải pháp thay thế có tính nền tảng trên đó, mặc nhiên hay minh nhiên, mọi người, bởi chính sự kiện được sinh ra, buộc phải tự tuyên bố chính mình” (8).

“Niềm tin vào hiện hữu”, hay “niềm tin vào thế giới”: ít nhất đây mới chỉ là một điểm xuất phát. Nhưng, từng bước một, đức tin ban đầu này (mà bản chất cần được nó chỉ rõ) nhất thiết sẽ tạo ra đức tin “vào một sự hoàn tất cuối cùng nào đó của muôn vật xung quanh chúng ta” (9). Nội dung của nó sẽ chỉ được mạc khải từng chút một: tuy nhiên, trên thực tế, theo một nghĩa nào đó, nó đã hàm chứa mọi điều. Thực vậy, theo mức độ khai triển bằng chứng, “niềm tin ban đầu” từ đó người ta xuất phát sẽ trải qua một loạt các mở rộng, làm cho chính xác, giải thích, đúng hơn, thay đổi (“lột xác”), để, vào cuối chuỗi lý luận, người từng theo Teilhard sẽ có thể nói với ngài rằng bây giờ họ tin “vào sự tốt lành và vào giá trị (không phải đầu tiên mà là cuối cùng) của mọi sự” (10): vì từ đó chúng sẽ xuất hiện với họ như được thiết

lập trong Thiên Chúa. Đây là điều mà Mục sư Georges Crespy nhận xét, trong luận án của ông về *Pensée théologique de Teilhard de Chardin* [Tư tưởng Thần học của Teilhard de Chardin], khi phân tích tác phẩm nhỏ có tựa đề *Comment je crois* [Tôi tin ra sao], bắt đầu bằng lời tuyên xưng “đức tin vào thế giới”: ông kết luận, “Teilhard có can đảm để tin tưởng đến cùng vào các trực giác ban đầu của mình, ngài đã bí mật thấy trước rằng mục đích sẽ biện minh tất cả” (11).

"Vực thăm thứ ba"

Hiện hữu mà từ đó chúng ta khởi hành, điều mà chúng ta lao vào trước khi thậm chí bắt đầu suy nghĩ hoặc hành động, được trình bày với chúng ta, thoát đầu, như một biến hóa. Theo phán đoán của Cha Teilhard de Chardin, điều đó không chỉ là một quan niệm khoa học; liên quan đến sự tiến bộ của khoa học, mà nó còn là sự thủ đắc ý thức, mà việc tri nhận nó, tuy vẫn còn mù mờ, nhưng ngày càng buộc ta phải chú ý (12). Từ đó trở đi, toàn bộ mối quan tâm của ngài là xác định rằng sự biến hóa này không xảy ra một cách “tình cờ”. Nó trở thành khả niệm đối với bất cứ ai chịu khó đọc các dấu hiệu; nó cung ứng một ý nghĩa, bởi vì trong nó vốn có một ý nghĩa. Ý nghĩa của nó nằm ở hướng đi của nó. Nó đạt đến đỉnh cao nơi con người, và hệ quả là con người là chìa khóa đưa vào vũ trụ.

Truyền thống triết học duy linh, đặc biệt là dưới hình thức Kitô giáo, biến con người thành “vua của sáng thế”. Giờ đây, theo nhận định của một số nhà tư tưởng hiện đại, truyền thống này hoàn toàn gắn liền với những trình bày tĩnh tụ của vũ trụ học cổ thời: khi cái sau sụp đổ, cái trước cũng sụp đổ theo. Vào thời điểm Cha Teilhard bắt đầu viết, một tác phẩm phổ biến chủ đề này một cách hùng hồn đã thành công rực rỡ: đó là cuốn *Les Affirmations de la conscience moderne* [Các Quả quyết của lương tâm hiện đại], của Gabriel Séailles (13). Ngày nay, nó vẫn là ý kiến của nhiều học giả, những người tìm liên minh với nhiều nhà triết học ít quan tâm đến vũ trụ học. Teilhard không tìm cách bảo vệ một lập trường cổ xưa chống lại họ bằng một khoa hộ giáo có tính phòng thủ giống như một trận đánh tập hậu. Ngài tiến hành việc chứng minh một cách khoa học rằng không những truyền thống cổ xưa về con người không bị phá hủy bởi sự xuất hiện của thời đại mới mà nó còn thấy mình được thiết lập vững chắc hơn, mặc dù ở một hình thức hoàn toàn mới. Như ngài giải thích, biến hóa là một “cuộc trực sinh [orthogenesis] vĩ đại của mọi sự sống, hướng tới tính tự phát nội tại hơn” (14). Xuyên suốt sự phức tạp hóa ngày càng tăng của các sinh vật và cuối cùng của hệ thần kinh, là sự “xuất hiện của ý thức”: có thể định nghĩa là trực của “sự hình thành vũ trụ” [cosmogogenesis] (15). Không những phải thêm vào hai vực thăm vô tận của Pascal, tức hai vực thăm vĩ đại và nhỏ bé, một vực thăm thứ ba, một vực thăm sẽ đảo ngược toàn bộ tình hình: tức vực thăm phức tạp vô tận, mà còn phải đặt nó đối lập với hai vực thăm kia (16). “Vực thăm thứ ba” này, một “vực thăm tổng hợp” (17) kết thúc bằng việc trở thành trống rỗng nơi con người, nơi họ, biến hóa cuối cùng trở nên ý thức về chính mình (18): “Trong tinh thần con người, như trong một hoa trái độc đáo và không thể thay thế, người ta thấy toàn bộ sự sống thăng hoa được tập hợp lại với nhau, nghĩa là, toàn bộ giá trị vũ trụ của Trái đất” (19). Teilhard kết luận, “Nói thật, tôi nghi ngờ rằng có bất cứ khoảnh khắc nào có tính quyết định đối với hữu thể suy nghĩ hơn là khi, những chiếc vảy rơi khỏi mắt họ, họ phát hiện ra rằng họ không phải là một nguyên tố bị mất hút trong cảnh cô tịch của vũ trụ nhưng một ý chí sống phổ quát hội tụ và được thuần nhất hóa [homonized] trong họ” (20):

“Kể từ Galileo (theo nhận xét của Freud), trong mắt Khoa học, con người đã không ngừng đánh mất từng điều một các đặc ân cho đến lúc làm họ được coi là độc đáo trên thế giới. Về mặt thiên văn, trước hết, đến độ (giống như và với Trái đất), họ bị chìm lìm trong sự vô danh mệnh mông của các khối tinh tú; tiếp đến, về mặt sinh học, đến độ (như một động vật hoàn

toàn khác), họ bị mất hút trong một số loài, chị em của họ; cuối cùng về mặt tâm lý, đến độ vực thăm Vô thức đã được mở ra trong lòng cái Tôi của họ: nhờ ba mức độ nối tiếp nhau, trong bốn thế kỷ, tôi nói thực, con người dường như đã hoàn toàn tan hòa trở lại vào cái chung của vạn vật.

Bây giờ ở đây, khi được đặt trở lại lò luyện [crucible], cũng chính con người này đang trong diễn trình tái xuất hiện, hơn bao giờ hết, như người đứng đầu thiên nhiên: vì, chính để được đúc lại theo hướng chung của quá trình hình thành vũ trụ hội tụ, dưới mắt chúng ta, họ đang sở đắc khả thể và phẩm chất của việc hình thành, trong lòng thời gian và không gian, một điểm phổ quát hóa độc đáo cho chính chất thể của thế giới....” (21).

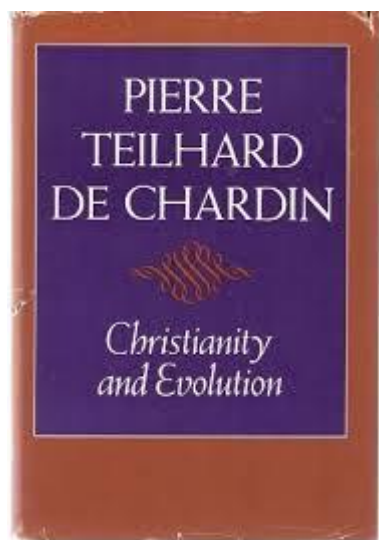
Pascal và Voltaire, như chúng ta đã nói, từng đồng ý trong việc thấy con người bị vũ trụ nghiền nát. Pascal cứu phẩm giá con người bằng cách xem xét tư duy trong họ, điều mà một số người đương thời của chúng ta không còn biết phải làm thế nào. Nhưng, bằng cách xem xét này, ông cũng đã không thể cứu con người: phân tích đến cùng, tất cả những gì ông cấp cho họ là biết rằng họ bị vũ trụ nghiền nát, trong khi “vũ trụ không biết gì về lợi thế của nó so với họ” (22). “Con người là gì trong vô tận?” Sự trở vượt thực sự của con người này, chiến thắng của họ trước các thế lực mù quáng của vũ trụ, chỉ thực sự được tái lập bởi đức tin. Đó là điều Pascal đã chứng kiến với sự sụp đổ của vũ trụ học cổ thời: “Sự im lặng vĩnh cửu của những không gian vô tận này làm tôi sợ hãi....” Kể từ Pascal và Voltaire, khoa học đã tiến bộ; sau không gian, nó phát hiện ra thời khoảng [duration]; sự sụp đổ của vũ trụ học cổ thời đã lên đến tuyệt đỉnh, và con người dường như còn lạc lõng hơn nữa, nếu có thể nói, ở giữa vũ trụ (23). Một lần nữa, “một tiến bộ khoa học mang tính cách mạng đúng nghĩa đã lật ngược ý tưởng cho rằng con người hình thành chính mình và hoàn cảnh của mình trong thế giới”; một lần nữa, “thông qua cuộc cách mạng này, sự tự tin mà tinh thần có được nơi tinh thần bị đặt thành nghi vấn” (24). Sau đó, khi coi tính phức tạp vô tận như là đỉnh cao của sự biến hóa của vũ trụ, Teilhard đã tái lập con người, đồng thời, không những trong phẩm giá của họ mà cả trong việc họ thống trị hữu hiệu nữa. Ngài thấy rõ: “Vũ trụ là một thể bao la, trong đó chúng ta sẽ mất hút nếu nó không hội tụ vào Ngôi vị” (25); nhưng tất cả nỗ lực của ngài đều chỉ kết thúc ở việc thiết lập sự hội tụ này.

Liệu ngài có thiết lập nó đầy đủ chưa? Pascal nhìn thấy “chỉ có vô tận ở mọi phía”, nó bao bọc ông “như một nguyên tử và như một cái bóng chỉ tồn tại trong tích tắc mà không quay trở lại”; vũ trụ mà ông mô tả là một thế giới đã “mất hết cấu trúc” (26). Có phải Teilhard, khi xem xét các quy luật biến hóa, có nhiệm vụ trả lại cấu trúc cho thế giới này? Liệu lý thuyết về sự đồng nhất hóa [homonization] của ngài đã được chứng minh một cách tuyệt đối, ít nhất trong đường nét lập luận cốt yếu của nó? Có lẽ nó rất đáng được khảo sát một cách nghiêm túc. Ít nhất, khi phán đoán về nó, người ta không thể khẳng định rằng ngài đã không cố gắng chứng minh nó. Ở đây, chúng ta hãy lưu ý một cách đơn giản rằng Pascal và Voltaire không có gì để nói với chúng ta chống lại điều đó: vì cả Pascal và Voltaire đều không biết “cuộc khủng hoảng mới của tinh thần” mà Teilhard muốn đối đầu, và cả Pascal và Voltaire đều không thể thấy trước “sự thay đổi viễn ảnh” mà nhờ đó, Teilhard tin rằng ngài có thể kết luận “từ trước đến nay, dưới mắt chúng ta, có Quá khứ và Tương lai, có nghĩa là sự phát triển của Thế giới” (27).

"Sự xuất hiện của tinh thần"

Trong vũ trụ của Teilhard, sự Hình thành Vũ trụ [Cosmogogenesis] lên đến tuyệt đỉnh là sự Hình thành Con người [Anthropogenesis] (28). Vì vậy, bằng chứng vũ trụ học về sự hiện hữu của Thiên Chúa mà Teilhard sẽ xây dựng trên nền tảng này cũng sẽ được gọi đúng là bằng

chúng nhân học. Tốt và có khi tốt hơn. Thực thể, nó đi qua con người, qua tinh thần của con người, vốn là "tinh thần của Trái đất".



Chúng ta không nên coi cách diễn đạt cuối cùng trên hoặc những cách diễn đạt tương tự như có nghĩa là tinh thần là sản phẩm của vật chất. Đó sẽ là một sai lầm lớn. Đối với Teilhard, quan điểm của các nhà biến hóa đã đổi mới cách hiểu về sự phân biệt cổ điển giữa vật chất và tinh thần: nó không hề xóa bỏ sự phân biệt này. Nếu điều này đôi khi chưa được hiểu rõ, đó là vì một hệ luận siêu hình lập tức được đưa ra cho các giải thích đã được trình bày trên bình diện hiện tượng. Tuy nhiên, Cha Teilhard không ngừng giải thích về vấn đề này. Ngay từ tháng 11 năm 1917, ngài đã viết: “Tất nhiên, không được coi ý thức chỉ là một hậu quả.... [Đó là] sự xuất hiện trong thế giới của một điều khá mới.... [Nó] là một bản thể mới” (29). Là lực lượng hợp nhất các phức tạp [multiple], tinh thần không thể được "cấu thành bởi các phức tạp". Nó có vẻ như "chứa đầy những phần sót lại của vật chất", nhưng không được tạo thành từ vật chất. Nó xuất hiện một cách thực nghiệm “trên vật chất ngày càng được tổng hợp nhiều hơn”, nhưng điều này không có nghĩa là vật chất đang tự thay đổi để trở thành tinh thần mà không cần bất cứ điều gì khác. Giữa hai yếu tố này, có một mạng lưới phức tạp bao gồm “các tương liên” và “đối lập”. Tinh thần không quan trọng hơn “bên trong” của sự vật quan trọng hơn “bên ngoài” của chúng. Tất nhiên, vật chất và tinh thần không phải như "hai ngăn", hay "hai sự vật": nhưng chính thuyết nhị nguyên như vậy, trong khi không bảo đảm sự hiện hữu của tinh thần, có thể đã thể hiện nó. Và tất nhiên, trong chính hữu thể, cũng có một sự thống nhất cụ thể nào đó giữa cái bên ngoài và cái bên trong của vật chất và tinh thần: thậm chí ta còn có thể ghi nhận, tuy không liên quan tới Teilhard, nhưng liên quan tới Claude Bernard và Cha Sertillanges, rằng điều này “trong căn bản, là điều Thánh Tôma vốn đã dạy” (30). Tuy nhiên, đối với Teilhard, có một điều chắc chắn là “tất cả sự nhất quán đều phát xuất từ Chúa Thánh Thần” (31), hoặc, gần như thế, rằng “nếu mọi sự đứng vững và đứng vững với nhau, thì đó chỉ là do tính phức tạp, từ bên trên” (32), Chủ nghĩa duy vật chỉ là ảo tưởng, do “cái nhìn thô thiển về sự vật”; hoặc một lần nữa, “sự nhất quán duy nhất của các hữu thể được ban cho chúng bởi yếu tố tổng hợp của chúng, nghĩa là, qua điều, ở một mức độ hoàn hảo ít nhiều, là linh hồn của chúng, tinh thần của chúng” (33).

Nhưng điều không kém phần chắc chắn là chúng ta luôn tìm kiếm sự nhất quán liên quan tới và trên cơ sở vũ trụ vật chất. Vì chúng ta suy luận trên cơ sở các giác quan. Chúng ta không có trực giác của tinh thần thuần túy. “Không có tinh thần nào (ngay cả Thiên Chúa trong giới

hạn kinh nghiệm của chúng ta) hiện hữu, hoặc có thể hiện hữu, bằng cách xây dựng, mà không có một phức hợp [multiple] liên kết với nó” (34). Nói cách khác, theo ngôn ngữ của triết học cổ điển của chúng ta, một chức năng của thế giới là qua một quy nạp hợp lý, chúng ta có thể quả quyết sự hiện hữu của Thiên Chúa. Và, trước nhất, điều y hệt cũng đúng đối với mọi tinh thần, *mutatis mutandis* (với những sửa đổi cần thiết).

Trong tình thế đó, sự xuất hiện của tinh thần (tức là, việc xuất hiện của ý thức phản tỉnh và tự do) trên cơ sở ánh sáng, và vật chất có tính tổng hợp, là một sự xuất hiện không thể đảo ngược. Việc không thể đảo ngược này là điều chúng ta gọi và chính cha Teilhard cũng có lúc gọi, là sự bất tử (35). Nói cách khác, trong vũ trụ, vào cuối quá trình hình thành vũ trụ, chiến thắng của “sự hội tụ” được bảo đảm hơn việc thoái giảm nội lực [entropy] có tính phân tán, hơn “việc lạm dụng nổi bất hạnh của người khác [usury] và việc tan rã phổ quát” (36). Tóm lại, tinh thần chiến thắng vật chất.

Sau đó, Teilhard kết hợp ý niệm cổ điển bất tử của mỗi linh hồn thiêng liêng với ý niệm bất tử tập thể. Ngài kết hợp nó, nhưng chúng ta nên lưu ý, ngài không thay thế nó. Vì “tinh thần của Trái đất” không có gì thuộc thực tại tập thể bất dị biệt hóa: nó bao gồm các tinh thần có bản vị. Thực vậy, diễn trình trở thành tinh thần y hệt như diễn trình trở thành bản vị; nó kết thúc ở “điểm độc đáo khôn tả của mỗi phần tử biết phản tỉnh” (37), và đó là một trong những ý nghĩa trong đó kiểu nói “vũ trụ bản vị” của Cha Teilhard phải được hiểu. Phân tích đến cùng, thì tính không thể đảo ngược của vũ trụ là sự bất tử bản vị của mọi linh hồn tạo ra nó. Thực vậy, cuối cùng, trong tính thống nhất của nó, vũ trụ, theo yếu tính, là “một thế giới của các linh hồn” (38).

Cuộc chiến đấu "được khai diễn, trong vũ trụ, giữa phức thể hợp nhất [unified multiple] và số đông không có tổ chức" (39). Một cuộc đọ sức tay đôi hoành tráng, trải dài suốt thời gian vũ trụ biến hóa và kết thúc bằng chiến thắng dứt khoát của phức thể hợp nhất, nghĩa là của Tinh Thần bản vị. Cha Teilhard đã mô tả nó trong một loạt các trình bày được lặp lại bất tận, với một cố gắng mỗi ngày một chính xác hơn. Năm 1951, trong một tiểu luận về Hội tụ của vũ trụ, cha viết như sau:

“Một định luật nền tảng nào đó (có thể hiển thị đối với chúng ta), ảnh hưởng đến toàn bộ thế giới. Trong Vũ trụ, không chỉ còn việc tự thoái giảm nội lực [entropy] đầy tuyệt vọng nữa, đưa mọi vật trở lại những hình thức sơ đẳng nhất và ổn định nhất, khi chúng tiếp tục lặp đi lặp lại. Nhưng, xuất hiện cùng khắp và trên cơn mưa tro bụi này, một kiểu cơn lốc vũ trụ, ở giữa đó vật chất của thế giới, bằng cách ưu tiên tận dụng cơ may, len lỏi và uốn éo mỗi ngày một chặt chẽ hơn xung quanh chính nó trong một sự phối hợp ngày càng phức tạp và tập trung hơn (40).

“Đến nỗi tính bất hư hoại [incorruptibility] trong đó triết học cổ thời đã biện phân, nột cách chính đáng, thuộc tính đặc trưng nhất của tinh thần tái xuất hiện trong Tư tưởng”, sau một lần che khuất mà nhiều người nghĩ là có tính dứt khoát’ (41).

Bằng chứng về Thiên Chúa

Một khi sự hội tụ không thể đảo ngược này của vũ trụ, hay một lần nữa, "sự trôi dạt vũ trụ của tính phức tạp - ý thức", đã được thiết lập, thì chúng ta đi đến mắt xích cuối cùng của dây chuyền, kết thúc bằng việc nhất thiết phải khẳng định về Thiên Chúa.

Thực thế, phải tới một điểm trong đó ý thức con người được hoàn tất. “Trước chúng ta, có...

một điểm tới hạn và cuối cùng của việc siêu nhân hóa [ultra-homization], tương ứng với sự phản tỉnh hoàn toàn của tuệ quyền [noosphere] về chính nó (42); để tóm lược những lời giải thích dài dòng không đi thẳng vào viễn ảnh hiện tại của chúng ta, chúng ta cũng có thể nói đó là điểm bản vị hóa hoàn toàn, trong một sự thống nhất đối lập với một bản sắc thuần nhất. Một diễn trình trong vô tận là điều bất khả.

Thành tựu này, hay “việc phản tỉnh hoàn toàn” này, là ý nghĩa thứ nhất được Cha Teilhard gán cho điều được gọi là “điểm Omega”. “Cực cao hơn của việc đồng phản tỉnh [co-reflection] của con người”, “tuyệt đỉnh của việc nhân hóa”, một điểm như vậy vẫn có tính nội tại [immanent]. Nhưng cũng như ta không thể hướng về nó một cách vô thời hạn mà không bao giờ đạt được nó thế nào, thì việc giữ được nó cũng bất khả như thế. Chúng ta hãy xem chứng minh điều này trong một trang trích từ cuốn *Esquisse d'une dialectique de l'esprit* [Phác thảo Một Biện chứng pháp về tinh thần] (1946). Trong số các hình thức đa dạng che phủ chứng cứ về sự hiện hữu của Thiên Chúa nơi Teilhard, chắc chắn chúng ta thấy ở đó, nếu không muốn nói có tính kỹ thuật nhất, ít nhất cũng có tính hệ thống nhất, một trong những quan điểm cụ thể của ngài phụ thuộc nhiều nhất vào tương lai loài người, chẳng hạn như ngài đã khai triển nó một cách tỉ mỉ đặc biệt trong phần thứ hai của sự nghiệp. Do đó, theo ý kiến chúng tôi ít nhất cũng là hình thức gây tranh cãi nhiều nhất:

“Việc biến hóa tự nhiên của sinh quyền được nối dài tới điều mà tôi gọi là tuệ quyền, nhưng nó có hình dạng hội tụ rõ ràng, phác họa một điểm trưởng thành đi lên (hoặc phản tỉnh tập thể)... [Tại điểm này] nhân tính phản tỉnh, một cách tập thể, vẫn đơn độc trước chính nó. Trong những điều kiện này, không thể hình dung một sự phức tạp hóa tiếp theo xác định ra một ý thức cao hơn. Luật lặp lại [law of recurrence] của chúng ta tự động ngừng hoạt động... Đến nỗi... con người được coi là trôi về một vị trí cuối cùng, nơi:

1. về mặt hữu cơ, họ không thể đi xa hơn (ngay cả một cách tập thể) về độ phức tạp, sau đó về độ ý thức;
2. về mặt tâm thần, họ không thể đồng ý rút lui;
3. và về mặt vũ trụ, họ thậm chí không thể ở mãi một nơi, vì, trong việc tự thoái giảm nội lực hoàn vũ của chúng ta, không ngừng tiến lên là lùi lại phía sau.

Điều này nói lên điều gì nếu không phải là, khi đã đến điểm trưởng thành cực kỳ quan yếu này, đường cong của hiện tượng người xuyên qua hệ thống hiện tượng vũ trụ và giả định sự hiện hữu, trước và xa hơn, của một cực ở ngoài vũ trụ nơi toàn bộ phản tỉnh bất khả thông truyền lần lượt được hình thành trong Vũ trụ... trong diễn trình biến hóa được thu thập một cách trọn vẹn và được củng cố một cách dứt khoát?” (43)

Từ phía chúng ta, nhìn theo hướng đi lên, đỉnh của hình nón biến hóa (điểm Omega) thoát tiên nổi bật trên đường chân trời như một tiêu điểm hội tụ hoàn toàn nội tại: nhân tính hoàn toàn phản tỉnh về chính mình. Nhưng, nếu chúng ta nhìn kỹ hơn, thì điều rõ ràng là nếu tiêu điểm này muốn đứng vững, nó giả thiết, phía sau nó, và sâu xa hơn chính nó, phải có một hạt nhân siêu việt, thần linh ” (44).

Như chúng ta đã nói, đây chỉ là một trong những hình thức lập luận của Teilhard. Nó giả thiết một viễn kiến về tương lai "được ngoại suy trên đường cong được xây dựng bằng các dữ kiện được việc quan sát thực tế cung cấp" (45). Vì nhiều lý do, một ngoại suy như vậy, được thực hiện một cách hết sức táo bạo, xem ra sẽ gặp nhiều tranh cãi (46) và theo phán đoán của

chính Cha Teilhard, khó có thể vượt quá trạng thái “khả hữu” (47), chắc chắn nó không cấu thành một nền tảng hoàn toàn đầy đủ. Ngài cũng đã phải thừa nhận điều này nhiều lần, đặc biệt là trong *Nhóm Động vật Người (Le Groupe zoologique humain)*, trong đó, sau khi đã tiếp thu lập luận mà chúng ta vừa đọc qua một cách chi tiết hơn và với tất cả sự chặt chẽ có thể có, ngài đã kết luận một cách thận trọng và cân nhắc: “Phù hợp với trật tự mới, Thiên văn học hiện đại không ngần ngại xem xét sự hiện hữu của một loại Nguyên tử nguyên sơ, trong đó có thể tập hợp toàn bộ khối lượng của thế giới tinh tú [sidereal] cách đây vài tỷ năm. Đối xứng, cách nào đó với sự thống nhất vật chất nguyên thủy này, há không lạ lùng sao khi Sinh học, được ngoại suy đến cùng cực (và lần này hướng về tương lai), dẫn chúng ta đến một giả thuyết tương tự: giả thuyết về một Trung tâm phổ quát (mà tôi gọi là Omega), không còn là của việc ngoại tại hóa (exteriorization) và mở rộng vật lý, mà là nội tại hóa tâm thần...?” (48).

Nhưng, như chúng ta cũng đã nói, chúng ta tìm thấy ở Cha Teilhard những hình thức lập luận khác, đơn giản hơn, có sức thuyết phục dường như phổ biến hơn. Đức Ông Bruno de Solages đã tóm tắt ba hình thức chính, với một khí lực và sự rõ ràng thường có của ngài, bằng cách chỉ ra những đoạn văn mà người ta có thể tham khảo để hoàn tất lời giải thích. Ngài đã chỉ định chúng bằng những cái tên như sau: (1) Chứng minh bằng hành động của con người, hay “Đấng Tuyệt đối, định đề của Biến hóa”; (49) (2) Chứng minh bằng tính nguyên nhân tác thành và cai quản, hay “Thiên Chúa, Đấng Chuyển động đầu tiên của sự Biến hóa đi lên”; (3) Bằng chứng ở khát vọng của linh hồn con người, hay “yêu Thiên Chúa, điều kiện cho sự hợp nhất tối hậu của tuệ quyền [noosphere] hội tụ” (50). Các nhà bình luận khác, như Cha Maurice Corvez, O.P., (51) hoặc Cha C. Valverde Mucientes, S.J., (52) phân biệt những bằng chứng này một cách hơi khác. Hơn nữa, trong suy nghĩ thực tế của tác giả, chúng không hoàn toàn khác biệt với nhau.

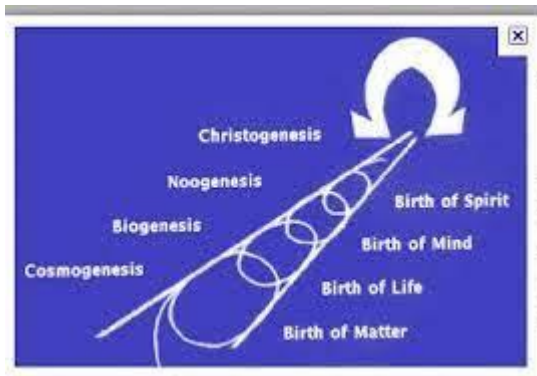
Qua tất cả các bằng chứng ấy, điều mà trước hết, Cha Teilhard muốn chỉ cho những người đương thời của ngài thấy, và là điều chúng ta ghi nhớ trước nhất, đó là, như ngài nói vào năm 1945 trong *Action et Activation [Hoạt động và Kích hoạt]*, “vấn đề về Đấng Chuyển động đầu tiên và Đấng Thu hồi (Collector) tối hậu không giảm đi; ngược lại, nó lớn dần, về tầm quan trọng và độ khẩn cấp bằng những gia tăng đáng kể mà Khoa học áp đặt lên các trình bày của chúng ta về Vũ trụ” (53). Và ngài đã nhấn mạnh đến việc đặt và bỏ người nghe hoặc độc giả của mình trước chính vấn đề này, ngay cả khi chủ đề được bàn cãi dường như chủ yếu có tính khoa học thuần túy. Chẳng hạn, trang cuối cùng của cuốn *Groupe zoologique humain*, bản tóm tắt các bài giảng được giảng tại Sorbonne vào mùa đông năm 1950-1951 “dành cho sinh viên tiên tiến” (54), trong đó ngài trình bày bằng các thuật ngữ đặc biệt về kỹ thuật bản tóm tắt viễn kiến của ngài về vũ trụ.

“Trước nguy cơ bất lực trong việc hình thành nền tảng cho tuệ quyền, “Omega” chỉ có thể được coi là điểm gặp gỡ giữa Vũ trụ đã đạt đến giới hạn tập trung và một Trung tâm khác còn sâu xa hơn, một Trung tâm tự tồn tại và là Nguyên tắc tuyệt đối tối hậu của tính bất phản hồi và bản vị hóa: chỉ có một Omega đích thực. Và chính ở điểm này, nếu tôi không lầm,... vấn đề về Thiên Chúa, Đấng chuyển động, Đấng thu thập và Đấng củng cố, của Biến hóa thích đáng trên hết, trên cả khoa học về Biến hóa” (55).

Các thuộc tính của Omega

Các bản văn trước đó đã liệt kê một số thuộc tính của Omega thần linh này, “chỉ có một Omega đích thực”. Không nghi ngờ gì nữa, một “Trung tâm” như vậy, một “Cực”, một “Tiêu điểm” như vậy, “tự bản thân nó, và theo định nghĩa, chúng ta không thể tri nhận trực tiếp được”; vì nó là vấn đề của một “Năng lực ở ngoài vũ trụ, ở tận nguồn gốc của nó (mặc dù nội

tại và ở tận cùng của nó)” (56). Như thế, việc phân tích chuyển động biến hóa và nhu cầu khả tri của nó không đủ để khiến chúng ta thâm nhập vào “bản chất bên trong của Omega”; nhưng nó vẫn cho phép chúng ta “đưa ra một số điều kiện mà nó phải đáp ứng để chu toàn vai trò của nó” (57).



Điều kiện đầu tiên trong số những điều kiện này, hay thuộc tính đầu tiên của Omega, hướng ra ngoài là chính thực tại của nó, hay hiện thực của nó: “Trung tâm lý tưởng, trung tâm ảo: không điều gì trong số này có thể đầy đủ. Tương ứng với tuệ quyền hiện tại và thực chất phải có một trung tâm thực chất và hiện tại. Để trở nên cực kỳ hấp dẫn, Omega phải cực kỳ hiện hữu” (58). Trong nó, phải có “quyền lực kiểm soát thời gian và cơ may”, một mình nó có khả năng cung cấp sự bảo đảm cho thành công của tinh thần chúng ta. Như chúng ta đã thấy, đây là “người chuyển động đầu tiên và là người thu thập cuối cùng”, nói cách khác, cùng một lúc là Alpha và Omega, “nguồn gốc duy nhất, phát khởi duy nhất, kết thúc duy nhất” (59). “Hữu thể đệ nhất đẳng” này tất yếu là một “Hữu thể bản vị [hoặc ‘siêu bản vị’]”, vì đây là một “Tiêu điểm bản vị hóa” (60). Đây là “cực hội tụ thực sự”, “Trung tâm khác với tất cả các trung tâm, vì nó ‘siêu tập trung’ (overcenter) bằng cách đồng hóa chúng, Bản vị khác với mọi bản vị, vì nó kết thúc bằng cách hợp nhất chúng” (61).

Đây là một khẳng định lớn đối với Teilhard, một khẳng định trong đó ngài không bao giờ ngừng quay trở lại: “Một thế giới được tưởng tượng như đang trôi về phía phi bản vị... sẽ trở nên không thể nghĩ tưởng được và đồng thời không thể sống được” (62), và “các yếu tố bản vị của vũ trụ sẽ trở lại tình trạng rối loạn (có nghĩa là hư vô) nếu chúng không gặp được siêu bản vị đã hiện thực hoá, để cai trị chúng. Như thế, trong thế giới xung quanh chúng ta, phải tìm được không những việc dự ứng mà còn là bộ mặt nhận dạng được của một nhân cách phổ quát” (63). Nói cách khác, chúng ta phải đề ra một Thiên Chúa như “bản vị tối thượng, mà từ đó chúng ta càng được phân biệt khi càng để mình mất hút trong Người” (64). Do đó, “Trung tâm tối thượng”, Omega, phải được coi là “nhân cách tối cao”. Đó là “đỉnh của siêu việt”, “siêu việt nguyên thủy”, “thực tại siêu việt” (65). Tóm lại, “tính tự chủ, tính hiện thực, tính bất khả phản hồi, và cuối cùng tính siêu việt: bốn thuộc tính của Omega” (66).

Thuộc tính thứ tư này, một thuộc tính không khuyến khích chúng ta bao gồm trước “bản chất bên trong của Omega” vào một định nghĩa thuần lý, tuy nhiên, không để chúng ta rơi vào trạng thái hoàn toàn không biết gì về nó. Hữu thể này, hữu thể “không chỉ đứng đầu tất cả các chuỗi, mà... một cách nào đó, còn là chuỗi ngoại hạng [hors série]”, Hữu thể này, hữu thể một mình “tìm thấy trong mình sự nhất quán riêng của mình” (67), là một Hữu thể mẫu nhiệm: Người “không tỏ mình Người trước các hữu thể hữu hạn chúng ta như một điều đã làm sẵn chỉ cần được đón nhận”, nhưng Người “là sự khám phá vĩnh cửu và là sự phát triển vĩnh cửu đối với chúng ta. Chúng ta càng tin rằng chúng ta đang hiểu Người, thì Người càng bộc lộ mình là người khác. Chúng ta càng nghĩ cách nắm lấy Người, thì Người càng rút lui,

bằng cách kéo chúng ta vào thăm sâu trong chính Người...” (68).

Chúng ta nên lưu ý rằng, đây đó, Cha Teilhard de Chardin khẳng định, về điểm Omega, rằng nó “siêu việt một phần, nghĩa là, một phần độc lập đối với sự biến hóa lên đến đỉnh điểm trong Nó”. Đó là bởi vì ngài nối kết với nhau, hay đúng hơn ngài vẫn giữ cho chúng hợp nhất, theo luận lý khám phá, hai ý nghĩa mà ngài đã lần lượt thừa nhận cho hạn từ Omega này. Nói cách khác, như thế, ngài nói, không những về một mình Thiên Chúa cũng như về một mình thế giới, mà là về “điểm gặp gỡ của họ”, và ngài không thể quên, như một phương pháp, rằng trước nhất chính thế giới hợp nhất, thế giới đã đến cùng đích của nó được ngài tự nhiên gọi bằng cái tên đầy biểu tượng ấy. Phần còn lại của bản văn mà từ đó chúng ta vay mượn các chữ trên đây cho chúng ta thấy điều này khá rõ ràng. Thực vậy, ngài nói với chúng ta, “nếu Omega không thoát khỏi, cách nào đó, các điều kiện về thời gian và không gian, thì nó có thể không hiện diện với chúng ta cũng như không có khả năng... tạo ra các niềm hy vọng về tính bất phản hồi, mà nếu không có nó, bắt đầu từ con người, thì quá trình hình thành trung tâm [centrogenesis] sẽ ngừng hoạt động. Nó phải như thế để, qua một khuôn mặt của chính nó [= khuôn mặt thần linh của nó, Thiên Chúa], khác với khuôn mặt mà dưới nó, chúng ta thấy nó được hình thành [= khuôn mặt vũ trụ và nhân bản của nó, Omega, khuôn mặt ‘nội tại’], nó có thể xuất hiện vĩnh viễn bên trên thế giới mà từ đó, nó vẫn đang trong diễn trình xuất hiện, nếu nhìn dưới một góc độ khác...” (69).

Nói cách khác, một lần nữa, Omega phức tạp này, ở phần cuối của diễn trình lập luận vốn lấy điểm xuất phát từ việc quan sát vũ trụ đang trên đường hợp nhất, xuất hiện như “một hệ thống tập trung vào các trung tâm, nhưng” tự tập trung vào “Trung tâm của các trung tâm”. “Trung tâm của trật tự cao hơn”, trung tâm vừa kể “đang chờ đợi chúng ta — xem ra — không những ở bên cạnh mà còn ở bên kia và ở trên chính chúng ta” (70).

... Và, nếu chúng ta mô tả các khía cạnh khác trong bằng chứng của Teilhard, có lẽ chúng ta sẽ thấy rõ hơn tính hiện thực của Omega là tính hiện thực của tình yêu như thế nào; tính bản vị [personality] của nó là tính bản vị của tình yêu ra sao, sức mạnh thu hút của nó, sự kích hoạt và kết hợp của nó là sức mạnh của tình yêu như thế nào; cuối cùng, làm thế nào Omega chính là tình yêu, cùng một lúc là “đáng yêu và đầy yêu thương” (71).

Lý trí và mạc khải

Chúng ta đã thấy vài lần, và qua một số đoạn văn vừa được trích dẫn, chúng ta sẽ thấy lại rằng sự cần thiết phải đề ra sự hiện hữu của Thiên Chúa dựa vào cơ sở quan sát Thế giới trong diễn trình biến hóa hội tụ, trước nhất, phụ thuộc vào đôi mắt của Cha Teilhard — trước nhất, mặc dù không duy nhất — về sự nhất thiết của việc đề ra [pose] một Hữu thể hợp nhất hóa. Chủ yếu chính trong chức năng hợp nhất hóa của Người mà ta vươn tới Thiên Chúa (72).

Mặt khác, sách Khải Huyền của Kigtô giáo dạy chúng ta rằng Thiên Chúa đã tạo ra Thế giới trong ý nghĩ yêu thương, để kết hợp nó với chính Người; việc hoàn thành kế hoạch thần linh này đã được thực hiện qua việc Nhập thể; và chính nhờ sự kết hợp của chúng ta được hoàn thành trong Chúa Kitô (Nhiệm Thể) mà mỗi người chúng ta thấy mình được kết hợp với Thiên Chúa.

Cha Teilhard de Chardin luôn luôn tuyên xưng một ý niệm nghiêm ngặt về mạc khải, được nhìn nhận trong hai đặc tính của nó, tri thức (không loại trừ cảm giới) và siêu nhiên. Ngài biết rằng đó là “khẳng định từ trên cao” và nó lên đến tuyệt đỉnh trong “sự kiện Nhập thể” (73).

Vì vậy, khi ngài nói, trong *Le Christique* (1965): “Phân tích đến cùng, sự hình thành vũ trụ, sau khi được khám phá, theo trục chính của nó, từ sự hình thành sự sống, rồi đến sự hình thành trí tuệ, lên đến tuyệt đỉnh là việc hình thành Kitô (christogenesis) mà bất cứ Kitô hữu nào cũng tôn kính”, ngài không hề ngụ ý nói rằng chính nhờ phép biện chứng tự nhiên mà có việc chuyển dịch trong tinh thần chúng ta từ việc hình thành trí tuệ đến việc hình thành Kitô. Một số lời giải thích rút ngắn nào đó mà vì đó, ngài đã đặt mình ngay lập tức vào quan điểm đức tin, đã đánh lừa một số nhà bình luận. Tuy nhiên, như Bà M. Barthélemy-Madaule từng nhận xét, “thường là chính chúng ta”, trong khi tóm tắt các suy tư của ngài, “đã pha trộn các bình diện, đã tạo ra quá sớm, không phải một tổng hợp, mà là một hỗn hợp, để rồi sau đó phải ngạc nhiên trước sự mơ hồ hỗn độn” (74). Chính Cha Teilhard đã chỉ trích những người, theo ngài, lẫn lộn “một cách ngây thơ” giữa “các bình diện của Thực tại” và những người, chẳng hạn, biến Chúa Kitô thành “một tác nhân vật lý thuộc cùng trật tự với sự sống hữu cơ hoặc tinh không [ether]”: một người đối với ngài dường như “đáng trách và đáng cười” (75). Ngài thường phân biệt rõ ràng hai lĩnh vực của điều ngài gọi là “sự thật trên trời” và “sự thật dưới đất”, hoặc “điều được giảng dạy” và “điều được tìm thấy”, hoặc một lần nữa “lĩnh vực thần linh” và “lĩnh vực vũ trụ”. Để xác minh điều này, người ta chỉ cần quan sát việc soạn thảo một số tác phẩm của ngài; chẳng hạn, ngài giới thiệu “Hiện tượng Kitô giáo” tiếp sau bài phân tích dài về “Hiện tượng con người” ra sao, hoặc trong chính cuốn *Le Phénomène humain* [Hiện tượng Con người] hoặc trong cuốn *Les Singularités de l'espèce humaine* [Các tính độc đáo của loài người]; hay đúng hơn, ngài kêu gọi “nhà huyền bí Kitô giáo” ra sao ở phần cuối cuốn “Các suy tư về hạnh phúc” của ngài; hoặc một lần nữa, trong phần thứ hai của cuốn *Comment je crois* (tôi tin ra sao), ngài rời con đường kinh nghiệm cá nhân và chứng minh thuần lý ra sao để nghi vấn lịch sử.

Để mô tả sự mạc khải thần linh này, ngài nói tới “Omega được phản tỉnh, được mạc khải, về phương diện cảm giới và khả niệm, trên bề mặt phản tỉnh của tuệ quyền” (76). Với độ chính xác rõ ràng, ngài viết: “Toàn bộ giá trị của Kitô giáo, toàn bộ năng lực nâng cao linh hồn của nó, phụ thuộc vào sự kiện này là nó được trình bày như một Áp đặt từ bên trên, như từ Một Đấng Khác..., đã được hiện thực, đã được cấu thành, bên ngoài chúng ta [extra nos]: đó chính là yếu tính của ý niệm Khải Huyền” (77). Nhưng ngài cũng nói: “Kitô hữu chỉ cần suy gẫm kinh Tin Kính của mình để tìm thấy, ngài thừa nhận trong Mạc khải, sự nên trọn giấc mơ đạt tới ngưỡng cửa của điều triết học dẫn họ tới một cách hợp luận lý, một giấc mơ họ không bao giờ hy vọng đạt tới” (78). Thực vậy, họ biết rằng thực tại của Chúa Kitô không cách nào được diễn dịch từ Thế giới, nhưng ngài cũng biết rằng Mạc khải củng cố, mở rộng và đạt được công trình được lý trí phác thảo. Ngài vui mừng phát hiện ra một “sự tương đồng đáng kể” giữa các quan điểm tín điều và các kết luận hoặc các giả thuyết cuối cùng mà việc nghiên cứu hiện tượng con người dẫn con người đến, một điểm tương đồng mà ngài có lý gán cho “ảnh hưởng” và “sự tỏa sáng” của mạc khải Kitô giáo. Giữa lý trí và đức tin, cũng như giữa tự nhiên và ân sủng, nếu có sự gián đoạn, phân biệt và phẩm trật, thì cũng có bấy nhiêu sự hòa hợp. Teilhard đôi khi nhấn mạnh, và chắc chắn đôi khi quá mức về khía cạnh thứ hai của hai khía cạnh này, nhưng không thiếu việc thực sự thừa nhận khía cạnh đầu tiên.

Omega được Kitô hóa

"Trong bất cứ giả thuyết nào, thế giới đòi hỏi được tập trung để có thể suy nghĩ được". Tuy nhiên, nó có thể như thế theo nhiều cách ít nhiều không hoàn hảo rất khó cho chúng ta ngày nay hình dung được. “Đặc tính 'ân sủng' của thế giới chính là ở sự kiện này là vị trí trung tâm vũ trụ không được dành cho bất cứ trung gian nào giữa Thiên Chúa và vũ trụ” – một vũ trụ, do đó, không đạt được một “tính trung tâm” hoàn hảo - “nhưng nó được chính Thần tính tiếp thu, dẫn nhập chúng ta... vào tâm điểm tính nội tại của Người” (79) Nói cách khác, “thay cho

một tiêu điểm hội tụ mơ hồ được yêu cầu như một kết cục cho [sự] Biến hóa, thực tại bản vị và xác định của Ngôi Lời nhập thể, nơi Người muôn vật có được sự nhất quán, xuất hiện và trở nên cố định” (80). “Đương nhiên”, lúc đó, sẽ “chỉ có sự mong đợi một sự thống nhất hóa: không có Chúa Kitô, vũ trụ sẽ không có bất cứ Omega tự nhiên nào; nó sẽ vẫn mở mãi”; nhưng trong hoàn cảnh hiện tại của chúng ta, “Sự nhập thể đã đúc khuôn lại Vũ trụ trong siêu nhiên tốt đến nỗi, nói một cách cụ thể, chúng ta không còn tìm kiếm, hoặc tưởng tượng, các yếu tố của thế giới này, sau khi bị hút về một trung tâm nào đó, mà không cần được nâng lên ân sủng” (81).

Do đó, công thức Teilhard: “Chúa Kitô được mạc khải không là gì khác ngoài là Omega” (82) hoặc các công thức tương tự. “Hỗ phân cách” từ trật tự tự nhiên qua trật tự siêu nhiên đã được bắc cầu. “Dưới tác động soi sáng của ân sủng, tinh thần chúng ta nhận ra trong các đặc tính hợp nhất của hiện tượng Kitô một sự biểu lộ (phản chiếu) của Omega lên ý thức con người, và nó đồng nhất Omega của lý trí với Chúa Kitô phổ quát của mạc khải” (83). Sau khi trích dẫn các bản văn của thánh Phaolô vốn rất thân thiết đối với ngài: “In eo omnia constant [Trong Người, mọi sự vẫn tiếp tục hiện hữu]” (Cl 1:17); “Ipse est qui replet omnia [Tất cả đều trọn vẹn trong Người]” (Cl 2:10; x. Ep 4: 9); “Omnia in omnibus Christus [Chúa Kitô là tất cả trong tất cả]” (Cl 3:11), Cha Teilhard có thể thốt lên: “Đó chính là định nghĩa của Omega”. Chúa Giêsu, Ngôi Lời nhập thể, đã chết và đã phục sinh, đã trở thành “Chúa Kitô vũ trụ”. Chính Người ban cho mọi sự tính nhất quán của chúng, hợp nhất mọi hữu thể và ảnh hưởng đến chúng tất cả, “về mặt thể lý” (với những chính xác mà chúng ta sẽ thấy ở phần sau). Vũ trụ đã “được Kitô hóa”.

“Qua việc Nhập thể, Thiên Chúa xuống với thiên nhiên để siêu sinh động và mang nó trở lại với Người.... Tự nó, tín điều này có thể phù hợp với nhiều cách trình bày khác nhau về thế giới kinh nghiệm”. Người Kitô hữu chưa bao giờ gặp khó khăn suy nghĩ trong khuôn khổ một vũ trụ tĩnh, và Cha Teilhard de Chardin không ngây thơ đến mức tưởng tượng rằng một Thánh Phaolô hay một Thánh Gioan hăng đã hình dung trước diễn trình biến hóa phổ quát; ngài không đủ liều lĩnh để tin rằng khi chính mình nhận thức về nó, ngài đã có được một cái nhìn sâu sắc về màu nhiệm hơn cái nhìn của họ. Mặt khác, ngài có bằng chứng này là, trong một vũ trụ như thuyết biến hóa duy vật quan niệm, “Kitô giáo sẽ bị bóp nghẹt”. Nay, về mặt con người mà nói, cách đây không lâu, rui ro là điều nghiêm trọng; nó như sắp xảy ra. “Theo quan điểm của con người, một vũ trụ đang trong diễn trình hình thành nhất định sẽ thay thế cho vũ trụ tĩnh của các nhà thần học. Và, ngược lại, từ trực giác mới này, một nền huyền nhiệm đặc biệt chắc chắn cũng sẽ phát tỏa: ít nhiều tôn thờ niềm tin vào tương lai biến hóa của trái đất và vũ trụ.... Vũ trụ khi đã khởi động, một loại Thần tính, hoàn toàn nội tại đối với thế giới, có xu hướng dần dần được thay thế, trong ý thức con người, cho Thiên Chúa siêu việt của Kitô giáo...”. Do đó, nhiệm vụ của Cha Teilhard, một nhiệm vụ mà vì nó xem ra ngài có thể đặt câu hỏi một cách hợp pháp: Há tín điều Nhập thể, mặc dù tự nó không phụ thuộc vào bất cứ sự trình bày nào của chúng ta hoặc vào các giả thuyết khoa học nào của chúng ta, “đã không tìm thấy bầu khí của nó được thích nghi tốt hơn trong... các quan điểm... của một vũ trụ được Chúa Thánh Thần kéo theo đó sao”? (84). Bây giờ chúng ta hiểu rõ hơn ý nghĩa và sự quan tâm của bản văn đã được trích dẫn:

“Dưới tác động soi sáng của ân sủng, tinh thần của chúng ta nhận ra trong các thuộc tính hợp nhất của hiện tượng Kitô, một sự biểu lộ (phản chiếu) của Omega trên ý thức con người, và nó đồng nhất hóa Omega của lý trí với Chúa Kitô phổ quát của mạc khải” (85).

Như thế, Cha Teilhard cho rằng tính biến đổi [transformism], nếu được nghiên cứu và hiểu biết một cách nghiêm túc hơn, sẽ chứng tỏ là thích hợp để “cung cấp một cơ sở tuyệt vời cho

tư tưởng và thực hành Kitô giáo” (86):

“Theo kinh nghiệm, không những Kitô học truyền thống chúng tôi có khả năng dung nạp một cấu trúc biến hóa của Thế giới; mà, trái với mọi kỳ vọng, nó còn ở giữa cảnh vực hữu cơ và đơn nhất mới này, chính nhờ việc uốn cong [curvature] đặc biệt này của Không gian liên kết với Thời gian, mà nó phát triển một cách tự do nhất và trọn vẹn nhất. chính ở đó mà nó mặc được bộ mặt thật của nó.... Kitô giáo và Biến hóa: không phải là hai viễn kiến không thể hòa giải, mà là hai viễn kiến được tạo ra để phù hợp và hoàn chỉnh lẫn nhau” (87).

Ở đây, lúc này, trong sự hài lòng vì đã hoàn toàn xoay chuyển được một tình huống nguy cấp, nhà hộ giáo đã để bản thân được đưa đến một số quá mức, trái ngược với những lời khẳng định chừng mực hơn mà ngài từng nói ra lúc đầu. Tuy nhiên, ít nhất một điều có vẻ rất chắc chắn. Không những công thức, cuối cùng, cho rằng Chúa Kitô của Mạc Khải không là ai khác mà chính là Omega của Biến hóa, hiểu theo lối giải thích của Cha Teilhard, không đưa ra điều gì làm người ta lo lắng hoặc thậm chí, nói cho ngay, nghịch lý, nhưng, vì không hề thừa nhận một hệ thống “sự thật kép” nào đó vốn không thể chấp nhận được, nó còn là một điều bắt buộc. Omega của Sách Khải huyền và Omega của Biến hóa không thể là hai đỉnh cao khác biệt và là đối thủ của nhau. Đây thực sự là Omega, được phát hiện trong tính siêu việt của nó ở cuối cuộc điều tra thuần lý, và không ai khác, khiến người Kitô hữu, được soi sáng bởi đức tin của mình, có thể nói rằng nó có, hoặc nó là, một “tiêu điểm ba ngôi” [trinitarian focus]. Chỉ có một, một Thiên Chúa duy nhất. Thiên Chúa của đức tin thực sự không thể khác hơn là Thiên Chúa của lý trí. Thiên Chúa của Ápraham, Isaac và Giacóp có lẽ không phải là “Thiên Chúa của các triết gia và học giả”: dù sao, Người cũng là một như Thiên Chúa của khoa học và triết học.

Từ Khoa học đến Triết học

Trong số các đặc điểm của các bằng chứng do Cha Teilhard trình bày về sự hiện hữu của Thiên Chúa chúng ta sẽ đặc biệt chú ý đến hai đặc điểm.

Trước hết, chúng ta hãy lưu ý rằng những bằng chứng này tự xưng là có tính khoa học. Để thiết lập bản chất của biến hóa, tính ưu việt của con người, sự tiến bộ của thế giới tới tinh thần, sự hội tụ cuối cùng, v.v., Cha Teilhard de Chardin liên tục đề cập và muốn đề cập duy nhất đến một “quy luật tái diễn theo kinh nghiệm [experiential recurrence), có thể kiểm chứng được trong lĩnh vực hiện tượng, và có khả năng một cách thích đáng được ngoại suy thành tổng thể của không gian và thời gian”. Ngài nói, đối với ngài, quy luật tái diễn này đủ để nó “chủ trì sự hình thành của các hữu thể”; chính theo luật này mà “vũ trụ được xây dựng” (88). Ngài loại trừ bất cứ sự “tổng hợp” tiên thiên, hình học nào dựa trên bất cứ định nghĩa nào về “hữu thể”, để giữ “nghiêm ngặt” việc kiểm tra và sắp xếp các biểu kiến (appearances), nghĩa là, các “hiện tượng”. Bất chấp đó đây có việc nói quá đôi chút, trong cách trình bày phương pháp của ngài - như khi ngài tuyên bố rằng ngài đang tự giam mình một cách minh nhiên “vào bình diện sự kiện, nghĩa là, đối với lĩnh vực có thể sờ mó và có thể chụp hình được” - tuy nhiên ngài vẫn thấy rõ rằng khoa học của ngài, hay, như chính ngài nói, hiện tượng luận của ngài, một hiện tượng luận vốn kết hợp tổng hợp với phân tích và đề ra cái “bên trong” của sự vật, vượt ra ngoài khái niệm phổ biến ngày nay về “khoa học thực chứng”. Bản thân ngài giải thích rằng nó liên quan đến “vật lý học” của người Hy Lạp cổ đại và người trung cổ. Nếu không đi vào con đường “siêu hình học trừu tượng”, ngài có ý định rõ ràng muốn tìm kiếm một loại “giải thích phổ quát”, bằng cách nhờ một “vật lý của Thần Khí”, xây dựng một “siêu vật lý của vũ trụ” (89). Và ngài hoàn toàn thấy rõ rằng bằng cách này, nó kết thúc ở “Thế giới Khoa học thực sự đúng là bị đảo ngược” (90). Về vấn đề này, một số câu hỏi nhất định có thể được đặt ra, được nối kết qua lại với nhau:

1. Đến mức nào được coi là chính đáng khi đưa tổng hợp vào một ngành khoa học được coi là chặt chẽ?

2. Có thể có một bằng chứng khoa học về Thiên Chúa không? Nếu người ta cho rằng có thể có, há đó chẳng phải là sự quay trở lại với lối “tư duy hỗn độn”, mà theo một số người, vốn là đặc điểm của các cố gắng duy lý của các nhà thần học vĩ đại thời Trung Cổ, bắt đầu từ Thánh Tôma hay sao?

3. Tuy nhiên, há không phải chính Cha Teilhard, qua quan niệm của ngài về một vũ trụ Biến hóa và hội tụ, đã khám phá ra một con đường mới, một con đường hợp lý, cho việc chuyển dịch từ khoa học sang triết học đó sao? Nói cách khác, há ngài đã không thành công, không những bằng một tầm nhìn huyền bí mà còn bằng một con đường thuần lý đúng nghĩa, trong việc vén “bức màn gậy nhức nhối của các hiện tượng”, xé “lớp màng không thể chọc thủng mà Hiện tượng trải dài giữa chúng ta và tất cả những gì ở trên tinh thần của con người hay sao”? (91)

Chúng ta sẽ để những câu hỏi này lơ lửng ở đây. Sẽ không thể trả lời sâu sắc về chúng nếu không nêu ra tất cả các loại vấn đề về phương pháp luận, điều mà ở đây chúng ta không thể đi vào được. Đối với câu hỏi thứ ba, nó còn đòi hỏi một cuộc kiểm tra kỹ lưỡng toàn bộ tư tưởng của Cha Teilhard. Chúng ta sẽ chỉ trích dẫn ba ý kiến, tương ứng chặt chẽ với ba câu hỏi đã đặt ra (92).

Cha Norbert M. Luyten, O.P., nói, Teilhard, “đã làm nổ tung các khuôn khổ phương pháp luận trong đó các ngành khoa học cũng như triết học dường như được bao hàm” (93); từ rất sớm, vốn mong đợi “rất ít từ một nghiên cứu ngày càng tỉ mỉ, chi tiết hơn”, ngài hiểu rằng “muốn làm cho khoa học tiến lên và ngăn chặn nó chết yểu..., cần phải mở rộng đối tượng và thay đổi các phương pháp, đi đến một nghiên cứu sâu sắc và có tính tổng hợp hơn”; nếu đôi khi ngài sử dụng “các diễn trình phương pháp luận thiếu sót”, thì ngài vẫn có công “cung cấp cho chúng ta những chỉ dẫn đáng quan tâm nhất đối với tương lai của khoa học, nêu chỉ bằng cách đề ra, một cách thẳng thừng, vấn đề tổng hợp kiến thức của chúng ta” (94). Và một vị dòng Đa Minh khác, Cha Maurice Corvez, người mà ý niệm “bằng chứng khoa học” về Thiên Chúa không hề làm ngài sợ hãi: “Với một sự thông thạo cao vời, Cha Teilhard đã dọn đường tiếp cận với Kitô giáo, đặc biệt được thích nghi cho một nhóm học giả, nhà địa chất, nhà cổ sinh vật học, nhà sinh vật học, nhưng cũng rất có thể áp dụng đối với những người vốn quan tâm tới Lịch sử thiên nhiên và sự sống, cũng đã nói rất nhiều với tất cả những bộ óc được phú bẩm một nền giáo dục phổ thông chân chính” (95). Cuối cùng, Bà Barthélemy Madaule: “Chúng ta phải đồng ý rằng các phạm trù cũ của chúng ta quá cứng nhắc không thể diễn đạt được diễn trình trưởng thành từ từ ấy, thời điểm ấy khi, trong một lĩnh vực vẫn còn tính hiện tượng, một ý nghĩa vốn có tính triết học vẫn còn đang trong diễn trình xuất hiện” (96).

Thực thế, rất có thể, qua phương pháp hiện tượng học của mình, áp dụng chặt chẽ vào việc mô tả vũ trụ của chúng ta, Teilhard đã thành công trong việc phá vỡ “vòng tròn ma thuật của phe hiện tượng luận, vòng duy nhất, chúng ta được cho biết chắc, sẽ giới hạn tầm nhìn của chúng ta vào một đường chân trời có bán kính hữu hạn”:

“Mãi gần đây, những gì không thể nói về sự bất lực của chúng ta trong việc vượt ra ngoài... một tầm nhìn sơ đẳng vốn luôn là tầm nhìn của ý thức đầu tiên của con người, nghĩa là, về sự bất khả trong đó chúng ta thấy mình tiến thêm một bước hướng tới việc tri nhận trực tiếp hoặc gián tiếp những gì ẩn phía sau bức màn của kinh nghiệm khả giác? Đúng! Chính điều

gọi là lớp vỏ không nứt nẻ của “hiện tượng” thuần túy này đã bị xuyên thủng, ít nhất ở một điểm bởi quỹ đạo biến hóa đang xuất hiện của con người, vì tự bản chất, nó vốn bất phản hồi. Tất nhiên, những gì ở bên ngoài và ở đằng sau, trong điều từ đó đến nay vốn được nhận diện là siêu hiện tượng [transphenomenal], chúng ta không nhìn thấy, nhiều hơn là việc chúng ta có thể thấy trước cảnh quan vẫn còn ẩn dưới đường chân trời, một khi hình dạng của Trái đất được nhìn nhận. Nhưng ít nhất chúng ta biết rằng một điều gì đó hiện hữu ở bên ngoài vòng giới hạn tầm nhìn của chúng ta: một điều từ đó chúng ta sẽ xuất hiện. Và điều này đủ để chúng ta không cảm thấy bị gò bó nữa” (97).

Tuy nhiên, chúng ta phải thừa nhận rằng chính Cha Teilhard đã hầu như không giải thích được phương pháp cho thấy tính hợp lý của kết quả này, trong các nguyên tắc của nó, nếu không phải là trong các ứng dụng của nó.

Chủ nghĩa lạc quan của Cha Teilhard

Chúng ta sẽ dừng lâu hơn một chút ở đặc điểm thứ hai này.

Như chúng ta thấy, từ khởi điểm, khi giả định một đức tin vào giá trị của hữu thể, Cha Teilhard cũng đã giả định ba ý niệm về *hữu thể, chân lý và giá trị*, hợp nhất với nhau một cách không thể tách biệt. Điều này gần như tương đương với ba thể siêu việt của học thuyết Kinh viện: *ens, verum, bonum* [hữu thể, chân, thiện] (ý niệm giá trị có thể hợp nhất trong chính nó điều thiện và điều mỹ, điều sau thường bị lãng quên). Vậy, đây là một khía cạnh đầu tiên của chủ nghĩa lạc quan căn bản mà mọi người đều đồng ý nhận ra trong tư tưởng của Cha Teilhard, dù là để khen ngợi hay trách cứ ngài, và về chủ nghĩa này chúng ta chỉ xem xét ở đây hai mặt mà dưới chúng nó được trình bày trong chủ đề của chúng ta (98).

Chúng ta hãy nhận xét theo khía cạnh chúng ta vừa đề cập, chủ nghĩa lạc quan của Teilhard đơn giản bị nhầm lẫn với việc bác bỏ điều phi lý. Chính ngài đã cảnh cáo chúng ta về điều đó. Nếu, ở đây, ngài sử dụng hạn từ “đức tin”, thì nó hoàn toàn theo nghĩa loại suy như ngài giải thích một lần nữa (99) và vì trên thực tế, như kinh nghiệm đã cho ngài thấy, con người luôn có thể phủ nhận sự tin tưởng của họ vào lý trí và phán đoán rằng thực tại về căn bản là “vô lý” và “buồn nôn”, mặc dù họ hoàn toàn mâu thuẫn với chính mình một cách mặc nhiên bởi chính sự kiện này; bản thân lý trí, trong cách sử dụng tự phát của nó, cảm thấy ít phản kháng trong việc chấp nhận sự phi lý hoàn toàn hơn sự phi lý từng phần bị giới hạn một cách hẹp hòi như vậy. Nhưng, dù sao, Cha Teilhard vẫn chủ trương rằng “dưới hình thức bao bọc nhất của nó”, “đức tin ban đầu” này “về phương diện tri thức, không khác gì sự thuận ý đối với chân lý khoa học” (100), mặc dù, vào một lúc nào đó, cơn căm dỗ có thể rất mạnh mẽ muốn từ bỏ nó bằng cách đầu hàng sự mê hoặc (101). Ngài cũng nhận xét rằng nếu không có một niềm tin như vậy “khi trở thành một thể giới tư duy, thể giới, theo đúng luận lý, sẽ trở thành cát bụi, một điều dường như tạo nên một cách diễn đạt tốt hơn cho cùng một ý tưởng” (102).

Khi Cha Teilhard de Chardin từ Trung Quốc trở về Paris, năm 1945, lúc Thế chiến hai kết thúc, cha đã phản ứng rất mạnh mẽ chống lại làn sóng hiện sinh, vô thần và bi quan, lúc bấy giờ đang bùng phát khắp châu Âu. Trong một số cuộc tranh luận, ngài đã “tôi sắt mình”, như Pascal nói. Phần lớn vì đó mà, trước khi công trình của ngài thực sự được biết đến, một huyền thoại ngây thơ đã phát sinh về ngài. Kể từ đó, ý niệm được loan truyền về một “Chủ nghĩa Teilhard”, có đặc điểm ở tính lạc quan dễ dãi. Thực ra, đây thậm chí không còn là một biếm họa: mà là một sự cố tình giả mạo. Đối với Cha Teilhard de Chardin, chủ nghĩa lạc quan dễ dãi không những ngây thơ, thiếu kinh nghiệm hay ngu ngốc: mà nó còn là tội lỗi nữa (103). Ngài chiến đấu chống lại các huyền thoại chuyên dự phóng một “thời kỳ vàng son”

trong tương lai. Chống lại “những người bi quan” hay “những người rã rời”, chống lại những “người ham sống thoải mái” [bon vivant] hoặc “những người theo chủ nghĩa duy cảm”, ngài kêu gọi, không phải “những người lạc quan”, mà là “những người hăng hái” (104).

Thực tế, đúng hơn, ngài chờ đợi nhân loại sẽ có “một số xung đột nội bộ còn bạo lực hơn những xung đột mà chúng ta biết hiện nay”. Ngài nghĩ rằng một vũ trụ, như ngài quan niệm, “đang trên đường hướng tới sự tập trung có ý thức..., chính là vũ trụ phải chịu đau khổ một cách tự nhiên nhất và nhất thiết nhất” (105). Ngài tuyên bố rằng đau khổ sẽ “gia tăng về số lượng và độ nhạy bén cùng một tốc độ như ý thức tăng lên, qua các thời đại”. Ngài cũng tuyên bố rằng “cố gắng đạo đức nhất thiết phải đi kèm với sự hy sinh”, rằng “sự sống cao nhất đạt được bằng một cái chết”, rằng “sự toàn thiện gắn liền với đau khổ”, rằng “không có sự tiến bộ nào trong hữu thể nếu không có việc cống nạp nước mắt, máu và tội lỗi màu nhiệm nào đó”, và vì đức tin của mình, ngõ hầu sống nó mạnh mẽ hơn, ngài hoan nghênh giáo huấn dạy rằng tất cả “những người có năng lực tinh thần phi thường” trong Kitô giáo đều được “sinh ra trên Thập giá” (106). Nếu không có sự gắn bó của linh hồn với “bộ mặt đã được thừa nhận của một nhân cách phổ quát”, ngài cho rằng ta không thể “duy trì được các năng lực đã được tích lũy trong trái tim cá nhân, xã hội và cả thế giới khỏi thoái hóa tồi tệ nhất” (107). Xung quanh “những người thờ lạy tiến bộ”, ngài dường như “chết ngạt dưới bầu trời quá thấp”, và ngài nói rằng ngài đã trải qua “cảm giác ngạt thở” (108). Nỗi kinh hoàng của một “thế giới khép kín”, sự cô độc khủng khiếp của một nhân loại hợp nhất mà không có Thiên Chúa, “nỗi sợ hãi chủ yếu đối với yếu tố phản tỉnh trước một Cái Toàn Thể [the All] mà bề ngoài dường như mù lòa”, nỗi tuyệt vọng của việc cảm thấy bị bao bọc trong “quả bóng vũ trụ” - ngài không ngừng nhắc đến chúng, kể từ thời viết *La Grande monade* [Nhà Du mục Vĩ đại] (1918) đến tận thời viết *La Fin de l'espèce* [Kết cục Chủng loại] (1952) và *La Barrière de la mort* [Rào cản Sự chết] (1955). Bản thân ngài cảm nhận một cách sâu xa nỗi thống khổ của con người, nỗi thống khổ của mọi thời đại và đặc biệt của thời đại chúng ta: nó hiện diện ở khắp nơi trong nền tảng công trình của ngài, và nó thường xuất hiện trên bề mặt của nó (109). Tuy nhiên, thay vì bị nó nuốt chửng, thay vì thích thú trong nó, hoặc thay vì hài lòng với việc than vãn về nó, ngài đã tìm cách vượt qua nó, một cách thuần lý và theo Kitô giáo. Vì nhận định rằng con người hiện đại, bất chấp tất cả khoa học và tất cả sức mạnh của họ, vẫn “buồn”, ngài muốn giải cứu họ khỏi nỗi buồn này. Ngài đã tiến hành việc “cứu Trái đất biết suy nghĩ khỏi *taedium vitae* [cái buồn tẻ của cuộc sống]” (110) và làm nơi chúng ta một cuộc “đảo ngược sợ hãi” (111).

Còn đối với tính lạc quan căn bản của ngài, kết quả của “sự lựa chọn nền tảng” hữu thể của ngài, tính lạc quan nói Có với sáng thế này, do đó phê chuẩn “sự lựa chọn nguyên thủy hàm ngụ trong Thế giới mà chúng ta là những yếu tố được phản ánh” (112) nó có thể được so sánh một cách chính đáng với tính lạc quan của Thánh Tôma Aquinô. Trong cả hai trường hợp, nó đều liên quan đến một “thường ngoạn [taste] hữu thể” nào đó, điều mà trước khi ảnh hưởng đến học thuyết của họ, lên đặc điểm cho nhân cách sâu sắc nhất của họ (113). Nhờ nét này, cũng như nhiều nét khác, tư tưởng của Cha Teilhard de Chardin xứng đáng được xếp vào trường phái tư tưởng Tôma hơn người ta vẫn thường nghĩ (114). Và thú thường ngoạn hữu thể này, một thường ngoạn cũng có tính tự nhiên, được biến đổi và nở rộ, trong lời cầu nguyện của ngài, thành một “thường ngoạn Hữu Thể”, một “thường ngoạn sâu sắc”, một “cảm nhận rằng Hữu Thể vô cùng phong phú và dồi dào hơn luận lý của chúng ta”, điều mà ngay tại thời gian thử thách này, vẫn duy trì được nó trong niềm vui (115).

Tuy nhiên, mặt khác, há việc một tính lạc quan rất lớn lao và cũng rất đáng tranh luận để tin tưởng, như Cha Teilhard đã tin tưởng, rằng chiến thắng của linh hồn đối với việc thoái giảm nội lực [entropy] đã được đảm bảo hay sao? Đó là khía cạnh thứ hai cần được xem xét.

Câu trả lời cho sự nghi ngờ này sẽ quay lại với việc quyết định xem liệu viễn kiến của Cha Teilhard về vũ trụ, liệu “thuyết Biến hóa duy linh” của ngài, có được chứng minh hay ít nhất là cái nhiên hay không. Chúng ta tin rằng, trong yếu tính, nó không chỉ làm cân bằng các lý thuyết duy vật và tính hợp lý của nó không phụ thuộc vào các mở rộng cuối cùng của hệ thống. Ở đây, chúng ta hãy chỉ nhận xét một cách đơn giản rằng loại lạc quan thứ hai này nổi kết, không hơn thế, chính với thứ “lạc quan” của toàn bộ truyền thống triết học duy linh, một truyền thống, bằng nhiều con đường khác nhau, đều đã khẳng định tính bất tử của linh hồn con người. Thánh Augustinô, Thánh Tôma hay Descartes tuyên bố rằng linh hồn là bất tử thế nào, thì Teilhard cũng tuyên bố rằng sự tiến bộ của vũ trụ, khi phát sinh các hữu thể được phú bẩm một linh hồn thiêng liêng và bản vị, là một sự tiến bộ không thể đảo ngược như thế. Bối cảnh của ngài không còn có tính cá nhân và tĩnh tại; nó mang tính tập thể và năng động, nhưng ở cả hai phía, sự khẳng định cuối cùng là như nhau (116). Nhờ “hiện tượng học” của mình, ngài muốn mang lại cùng một giải đáp “cho vấn đề bất tử cũ (bề ngoài hết sức cận khoa học)” (117) và cách “đầy năng lực” được ngài tiếp nhận thường xuyên nhất trong cách lập luận của ngài có liên hệ chặt chẽ với cách lập luận *desiderium naturale* [thèm muốn tự nhiên] của trường phái Tôma, lối lập luận mà một nhà bình luận gần đây đã viết rằng nó tạo nên “một chứng minh hiển nhiên” (118). Tuy nhiên, trong một quan điểm cụ thể hơn nhắc lại trực tiếp hơn quan điểm của mạc khải Kitô giáo, ngài tìm cách chứng minh, trong một “sự kiện độc nhất và tối cao,... thể lịch sử phải nổi kết với thể siêu việt” ra sao. “Một khai mở hiện hữu”, một “lối thoát”; tư duy sẽ không bóp nghẹt, “chết trong trứng nước, trong một vũ trụ tự phá thai và vô lý”; trong tương lai, sẽ có cho chúng ta “không những chỉ là sự sống còn mà còn là sự sống siêu việt”; đối với Teilhard, đó là niềm xác tín tạo cơ sở cho “sự lạc quan tuyệt đối” (119). Và chính nhờ điều này mà ngài muốn “mang lại hy vọng cho cuộc tìm kiếm của con người” (120). “Để biết rằng chúng ta không bị cầm tù. Để biết rằng có một lối thoát, không khí, ánh sáng, và tình yêu, ở đâu đó bên ngoài cái chết. Để biết điều đó, không phải ảo tưởng hay hư cấu!” (121). Trong một thế giới “mờ ra ở tuyệt đỉnh của nó trong *Christo Jesu* [Chúa Giêsu Kitô], chúng ta không thể gặp nguy cơ chết ngạt! Và, mặt khác, từ những độ cao này đi xuống, không những chỉ có không khí, mà còn có tình yêu tỏa sáng từ trên cao” (122).

Chọn lựa và "Phân rẽ"

Tuy nhiên, vì tinh thần, vốn là ý thức phản tỉnh, trong yếu tính là tự do (123) — “sự đi lên của tính thấp kém” đồng nhất với sự đi lên của “tự do” — nên tất cả điều đó không hề ước đoán [prejudice] số phận cuối cùng của mỗi cá nhân, nghĩa là, dấu hiệu tích cực hoặc tiêu cực phải đánh dấu sự thành toàn cuối cùng của họ. Bởi vì, dựa trên con người, và qua con người, “giờ đây, biến hóa phải tự đưa ra các lựa chọn của riêng nó” (124); mỗi người đều có thể sử dụng tốt hoặc kém sức mạnh ghê gớm này tức ý chí tự do: một lựa chọn đạo đức và tôn giáo luôn được Teilhard nhắc đến trong tâm trí, hoặc đối với các cá nhân của mọi thời kỳ hoặc đối với thể hệ cuối cùng của con người. Thậm chí chúng ta còn tìm thấy nó trong những bối cảnh mà nó dường như không nhất thiết phải có. Vì vậy, vào cuối các khóa giảng ở Sorbonne, vốn có tính kỹ thuật khoa học tuyệt vời, được dành cho cuốn *Groupe zoologique humain* (Nhóm Sinh học Người). Sau khi đã cho thấy, đối với loài người, phải có một “lối thoát”, qua đó, vào cuối diễn trình của nó, nó có thể thoát khỏi “cái chết hoàn toàn”, trở lại với ngày nay của chúng ta, Cha Teilhard nói thêm, : “Rõ ràng không có gì có thể ngăn cản loài người tiếp tục lớn mạnh (giống như con người cá nhân, về điều tốt.... hay điều ác)... ” (125).

Phương thức đáng lưu ý này cũng được trình bày, vào nhiều thời điểm khác nhau, như là phương thức của thái độ Titan hoặc Prometheus, hoặc thái độ của Jacob; thái độ "nổi dậy" hoặc "tôn thờ"; thái độ "Lực lượng ngạo mạn" hoặc thái độ "thánh thiện Tin mừng"; thái độ

"tự chủ cao ngạo" hoặc thái độ "lệch tâm yêu thương" [loving excentration]; thái độ bác bỏ hoặc chấp nhận Omega (126). Ngoài "thuật ngữ mơ hồ Thần Đất" [Spirit of Earth], thế lưỡng nan được đặt ra giữa "tinh thần vũ lực", nghĩa là "tinh thần tự chủ và đơn độc", và "tinh thần yêu thương", nghĩa là "tinh thần phục vụ và cho đi" (127) Cha Teilhard đôi khi tỏ hy vọng rằng, nhờ tác động của tiến bộ tinh thần, toàn thể nhân loại sẽ nghiêng nhiều hơn về giải pháp cứu rỗi; nhưng, ngay cả khi đó, ngài vẫn luôn duy trì sự cần thiết phải chọn lựa. "đối với ngài, thế giới không tự mở ra như một bông hoa, khi nó chạm vào điểm kết thúc không thể tránh khỏi của lịch sử; nó lại phân chia trong một kiểu phân nhánh cuối cùng trước khi nở rộ trong sự ảm áp của Chúa Kitô" (128). Như thế, nếu có một triết lý theo đó "cái ác mờ đi như một cái bóng tỷ lệ với việc tư tưởng chứng tỏ có khả năng mở rộng quyền kiểm soát hoàn toàn của nó về phía trước", thì triết lý đó không phải là của ngài.

Trong ngôn ngữ của Cha Teilhard, có một hạn từ chủ chốt, với các ý nghĩa phẩm trật loại suy, dùng để chỉ sự nhất trí của phương thức thực chất này, nghĩa là về nguy cơ bị trầm luân, với tính không thể sai lầm trong việc làm của Thiên Chúa. Đó là hạn từ "phân rẽ" [segregation], có tương quan qua lại với hạn từ "tập hợp" [aggregation].

Miễn là người ta loại bỏ khỏi nó bất cứ âm sắc định lượng nào, thì "sự phân rẽ" của Cha Teilhard có thể được so sánh với ý niệm "số còn sót lại" [remnant] trong Kinh thánh của Israel. Chúng ta cũng nên lưu ý rằng nó được tìm thấy trong mọi cách thế cũng như mọi bình diện của hữu thể: có sự phân rẽ địa chất (129), có sự phân rẽ vũ trụ, sự phân rẽ tinh thần, sự phân rẽ Kitô [christic segregation]. Trong mọi trật tự cũng như ở mọi mức độ, "sự tổng hợp sáng tạo bao gồm việc xé bỏ, mọi tập hợp đi kèm với phân rẽ". Phân rẽ vũ trụ: vũ trụ của chúng ta, một cách nào đó, được cấu tạo bởi hai phần, lúc đầu là hỗn hợp (Teilhard thậm chí có lần đã nói: từ hai vũ trụ), chúng tiếp tục tự tách rời nhau, tự phân rẽ nhau. Sự phân chia bắt nguồn từ tận gốc rễ: một bên là "vũ trụ tự phân rẽ bởi sự sống", sau đó bởi suy nghĩ; mặt khác, "vũ trụ không được kết nối, không được thông tri, sẽ chết và bị phân tán". Ở đây, chúng ta nhận ra điều, mà ở nơi khác, ngài gọi là điều được sắp xếp và điều không được sắp xếp, hay, theo thuật ngữ năng động, là hai hiện tượng nghịch đảo lớn của Hội tụ và Thoái giảm Nội lực [Entropy] (130).

Cùng quy luật này cũng được kiểm chứng một cách loại suy trong đời sống tinh thần. Chẳng hạn, Cha Teilhard lưu ý rằng khuynh hướng bản năng của ngài trong tư cách một tín hữu là "hòa nhập tất cả trong Chúa Kitô". Nhưng, ngay lập tức, ngài xác định rõ, ngài không hề muốn nói rằng ngài muốn "giữ tất cả". Ngài biết rằng sự hòa nhập, dù có thể phổ quát nhất, trong yếu tính, bao gồm sự phân rẽ, mà ở đây có thể nói, một cách tương quan qua lại với nhau, như một sự "từ bỏ". Điều mà ngài mong muốn, điều mà ngài đang phấn đấu để giành lấy, là, qua một diễn trình cũng có thể được so sánh với diễn trình chung cất, để "có được toàn bộ nỗ lực (nisus), toàn bộ xung lực và sức mạnh của sự sống của vũ trụ". Ngài muốn "không một phân tử năng lực nào bị mất đi".

Cuối cùng, về mặt khách quan, cùng một điều này cũng đúng đối với Thân Thể Chúa Kitô. Ở trạng thái cuối cùng, nó chính là nhân tính (= vũ trụ) được hoàn thành trong Thiên Chúa. Nhưng "Cơ thể toàn bộ" này (nói như Origen) được hình thành trong khoảng rất nhiều thời đại và cuối cùng chỉ đạt được bằng một sự phân rẽ nghiêm ngặt. Ở đây, một lần nữa, Cha Teilhard nhấn mạnh phải chuyên biệt hơn. Trong năm 1916, vào lúc suy nghĩ có tính bản thân nhất của ngài đang được hình thành, ngài lưu ý (vào ngày 7 tháng 10): "Khi viết 'Le Monde dans le Christ' [Thế giới trong Chúa Kitô], tôi phải đồng thời tiết lộ việc làm cứng cáp [innervation] mọi người trong Chúa Kitô hoặc qua Chúa Kitô, và đặc tính phân rẽ của sự cấu tạo này". Thực vậy, đây quả là những gì ngài đã làm. "Đất mới đang hình thành ở khắp mọi

nơi. Xung quanh Trung tâm đã hoàn thành, là Nhân tính của Chúa Kitô (và của Mẹ Người), tinh vân đang trong quá trình phân rã và tập trung, các yếu tố của nó ở khắp mọi nơi, mặc dù vẫn còn hỗn hợp và phân tán, khắp nơi đều tách biệt đặc biệt trong tương lai của chúng (nhiều hơn hiện tại của chúng: cỏ dại vẫn chưa được phân biệt một cách thích hợp với các loại hạt tốt).... ”

Học thuyết về sự phân rã Kitô này được Cha Teilhard đối lập với các học thuyết về điều mà ngài gọi là “sự phân rã sai lầm”, được rao giảng bởi “những Kitô giả”; chẳng hạn, với huyền thoại về “nhân loại tương lai” (rõ ràng không phải ngài không tin vào “tương lai loài người”, nhưng ngài quan niệm nó cách khác và không tuyệt đối hóa nó). Ngài cũng đối lập nó với “thuyết phiếm thân ngoại giáo”, vốn loại trừ ý niệm phân rã và chỉ xem xét “sự hợp nhất với Toàn thể ban đầu: và rồi, không xem xét mức độ thực sự trong hiện hữu, cũng như tiến bộ, cả những cụm phụ bên và việc giảm thiểu cũng không”. Và học thuyết này cũng giúp ngài phân biệt rõ ràng giữa hai chân lý có liên hệ với nhau nhưng rất khác nhau, điều mà hơn một nhà thần học thời đại chúng ta khó có thể không nhầm lẫn: một mặt, việc mặc lấy trọn bản chất con người bởi Ngôi Lời Thiên Chúa làm người, từ đó phát sinh mối liên hệ thiết yếu và không thể chuyển nhượng của mọi con người với Chúa Kitô, và mặt khác, cơ cấu của Nhiệm thể Chúa Kitô, trong đó không ai là chi thể chỉ do duy nhất sự kiện là một con người (131). Nói cách khác, nếu Chúa Kitô xuất hiện với Cha Teilhard “được đội hào quang bằng vinh quang của thế gian”, thì điều này đối với ngài có nghĩa là “được đội hào quang bằng tất cả những gì thuộc về những người được chọn trong Cõi Thực” (132).

Phân tích ý niệm phân rã này kỹ hơn một chút và từ một quan điểm khác, Cha Teilhard tự nhận thấy mình được dẫn đến chỗ nhìn nhận rằng nó bao hàm ba yếu tố chính sau đây:

- “1. Sự kết hợp ban đầu với Toàn thể (và do đó ít nhất cùng hiện hữu triệt để với nó mãi mãi);
2. Khuynh hướng tách rời, cô lập, hy sinh nhiều thứ cấu thành Tổng thể, và sự thành tựu dần dần của sự cô lập này;
3. Cuối cùng, tiến bộ, không phải hướng tới sự phân tán cá nhân, nhưng hướng tới sự hiệp thông chặt chẽ nhất với một Tổng thể mới, giản lược hơn nhưng thanh lọc hơn, đồng nhất hơn, có tổ chức hơn. Và những yếu tố đa dạng này, trong sự phân rã nền tảng trong đó, sự sống của vũ trụ tham dự vào (giống như sự thành công của cây trong hạt của nó), được lần lượt gọi là: tình yêu thế giới, sự hy sinh, sự hình thành của Thân thể Chúa Kitô (133).

“Sự chuyển động nhằm kết hợp vũ trụ trong Chúa Kitô trên thực tế là một sự phân rã”, và “đó là một mâu nhiệm ghê gớm” (134).

Với lợi ích của những phân tích này, vốn không ngừng hướng dẫn tư tưởng của ngài, mặc dù chính hạn từ phân rã có thể trở nên ít thường xuyên hơn trong các trước tác của ngài (135), Cha Teilhard de Chardin vẫn có thể lặp lại theo Thánh Phaolô: “Và Thiên Chúa sẽ là tất cả trong tất cả” (136).

Kết luận

Ngay từ đầu, chúng ta đã nói rằng toàn bộ công việc của Cha Teilhard de Chardin có thể được hiểu, xem xét, theo một định kiến nào đó, như một nỗ lực đổi mới nhằm thiết định sự hiện hữu của Thiên Chúa qua việc truyền tải bằng chứng về tính không thể đảo ngược của vũ trụ, nghĩa là, về sự bất tử của linh hồn cá nhân, để dẫn con người đến với Chúa Kitô. Trong

phần kết luận, chúng ta có thể nói một lần nữa, bằng ngôn ngữ có lẽ đương thời hơn, rằng tác phẩm này là một cuộc đối thoại không ngừng với một trong những loại dị bản phổ biến nhất của chủ nghĩa vô thần thế kỷ XX. Nó là một cuộc đối thoại thực sự, được thực hiện và theo đuổi trong nhiều thập niên với nhiều đại diện của chủ nghĩa vô thần này, gặp gỡ hoặc trong thế giới học giả hoặc giữa những người được đào tạo trong trường phái khoa học vô thần. Bất cứ ai biết rõ về cuộc đời của Cha Teilhard, cũng như các tác phẩm của ngài, có thể đặt ở đây một loạt các tên riêng; ngài có thể nhớ lại các hoàn cảnh cụ thể, các cuộc đàm đạo và các cuộc tranh luận có thực chất, tất cả đều có kết quả tốt đẹp. Giọng điệu thường có tính bản thân được đưa ra trong cuộc tranh luận là, chúng tôi nói cho qua, do đó cần được giải thích. Cha Teilhard de Chardin không phải là một triết gia ngồi ghế bành: ngài là một người nói chuyện với người ta.

Cuộc đối thoại này không bao giờ là cuộc đối thoại về thỏa hiệp hay thỏa mái. Càng không phải nhượng bộ hoặc nhẫn nhục. Pierre Teilhard tiếp cận người đối thoại của mình với một thiện cảm nhân bản lớn nhất; ngài tự đặt mình trên cùng một tuyến xuất phát với họ, ngài lái đường đi của ngài với họ. Nhưng ngài tôn trọng họ và yêu họ nhiều đến không thể hỗ trợ họ trong các ảo tưởng của họ. Vì đối với ngài, ngài không nhượng bộ bất cứ chủ nghĩa tương đối nào. Khiêm tốn, mặc dù nhiệt thành, trong việc đề xuất quan điểm đích thân của mình, ngài coi mình đúng khi có ngôn ngữ riêng của mình, điều mà ngài cố gắng giải thích tốt hơn. Ngài không bị bất cứ mặc cảm tự ti nào, trong các xác tín của mình. Ngài không giảm thiểu đức tin của mình nơi Chúa Kitô để sở hữu một "giá trị" nào đó, mà tinh thần nghèo khó có thể khiến ngài tự để mất để có thể hoan nghênh tốt hơn giá trị của người khác.... Ngài đã có thể nói "Không ai từng coi tôi ít niềm tin". Cuộc đối thoại của ngài- phải kết thúc ít nhất bằng cách trở thành một cuộc đối thoại hoàn toàn nghiêm túc trên bình diện trí thức - luôn là cuộc đối thoại đầy thách thức. Đó là một tấm gương lành mạnh cho chúng ta ngày nay.

Người ta có thể lưu ý nơi Cha Teilhard, cùng với một số công lao nổi bật, một số khuynh hướng nào đó, nếu xét cô lập,, có thể dẫn đến hậu quả lạm dụng. Nhiều thiếu sót cũng có thể được thấy rõ. Liên quan đến chủ đề được xử lý ở đây, một số khiếm khuyết trong số này là do sự kiện các liên kết của chuỗi khoa học được khai triển bằng lập luận không phải thủy đều vững chãi như nhau, hoặc được chứng minh có độ vững chãi như nhau. Các khiếm khuyết khác là do Cha Teilhard, một người của khoa học và trực giác, khá ít quan tâm đến các khía cạnh chính thức của nhận thức triết học. Suy nghĩ của ngài thường không "có tính phê phán và phản tỉnh" (137). Liên quan đến một số trình bày như vậy, Cha Maurice Corvez, với lý do chính đáng, nói về bằng chứng "ngây thơ" về mặt triết học, và triết lý của ngài quả thực là "ngây thơ", hơi giống bức tranh của nhân viên hải quan Rousseau (điều này hoàn toàn không có nghĩa là bản thân ngài ngây thơ, thậm chí cũng không phải ngài không nhận thức được một số vấn đề nào đó, mà chỉ là vì ngài đã không xử lý với chúng *ex professo* [một cách chuyên nghiệp]). Nhưng khi một triết lý "ngây thơ" là triết lý của một người mà trong họ "sự mặc khải nội tâm và kinh nghiệm khoa học được kết hợp một cách độc đáo" (138), thì nó có cơ hội chứa đựng một chân lý mạnh mẽ và hành động hiệu quả đối với sự tiến bộ của tư tưởng hơn nhiều triết lý có tham vọng hơn (139). Và sự nghiêm túc mà Cha Teilhard de Chardin đặt vào việc chống lại chủ nghĩa duy vật vô thần đã tạo cho tác phẩm của ngài một sức nặng mà nhiều tác phẩm bề ngoài được coi như tinh tế hơn sẽ không bao giờ có được. Đây là lý do tại sao nhiều người, ngày nay, cho rằng cần phải coi trọng nó.

Ghi chú

Bài báo này là một báo cáo được trình bày trước Đại hội Thomist Quốc tế lần thứ sáu ngày 11 tháng 9 năm 1965, tại Rome, trong Đại sảnh Cung điện Cancellaria, theo yêu cầu của Cha

Charles Boyer, S.J., thư ký của Học viện Thánh Tôma Aquinô và là người tổ chức Đại hội Thomist, theo yêu cầu của Đức Phaolô VI.

1 *Oeuvres*, 3: 75-111.

2 *Ibid.*, Vol. 6. Xem Étienne Borne, “Matière et esprit dans la Philosophie de Teilhard de Chardin”, *Recherches et débats*, 40 (1962), 50: “Tiến bộ của Teilhard... diễn tiến trong một bằng chứng rộng lớn về sự hiện hữu của Thiên Chúa”.

3 Chúng tôi đã phân tích tiêu phẩm này trong *La Prière du Père Teilhard de Chardin*, trong loạt ấn phẩm “Le Signe” (1964), phần thứ hai: “Note sur l’Apologétique teilhardienne” [Bản chuyển ngữ tiếng Anh: *Teilhard de Chardin: the Man and His Meaning* (New York: Hawthorn Books, 1965), phần hai, chương một: “Note on Teilhard’s Apologetics”, 129-32].

4 *Oeuvres*, 9: 161.

5 Lời giải thích của ba bằng chứng sẽ được tìm thấy trong: Msgr. Bruno de Solages, “Les Preuves teilhardiennes de Dieu”, trong tuyển tập *L’Homme devant Dieu*, loạt ấn phẩm “Théologie” (1964), 125-32.

6 *Lettres de voyage* (1951). Xem tác phẩm của chúng tôi, *La Pensée Religieuse du Père Pierre Teilhard de Chardin* (1962), 261-62 [Bản dịch tiếng Anh: *The Religion of Teilhard de Chardin* (New York: Desclée, 1967)].

7 *L’Énergie humaine* (1937); *Oeuvres*, 6: 173.

8 *La Grande option* (1939); *Oeuvres*, 5:61. xem 9:68 và xem *Le Christianisme dans le Monde* (1933): bất cứ giả thuyết nào “làm cho Vũ trụ vô lý” phải bị loại bỏ: *Oeuvres*, 9: 136.

9 *L’Énergie humaine*, loc. cit.

10 *Lettres à Léontine Zanta*, loạt “Christus”, (1965), 89: lá thư ngày 22 tháng 8, 1928.

11 *Paris: Éditions Universalitaires*, 1961, 105. Xem *La Prière du Père Teilhard de Chardin*, 151-54 và 220.

12 xem *Du cosmos à la Cosmogénèse* (1951); *Oeuvres*, 7: 265. Cũng nên xem 5: 335.

13 Xem đặc biệt 26-31, ấn bản thứ 4. (Paris: Armand Colin, 1909).

14 *Le Phénomène humain*, *Oeuvres*, 1: 164. Xem *Le Groupe zoologique humain* (Ấn bản năm 1965), 121-23.

15 *Le Phénomène humain*, 152, chú thích 1: “Thiên hà của các hình thức sống cấu thành... một chuyển động cuộn lại (involution) trực tuyến lớn lao của tính phức tạp và ý thức ngày càng lớn hơn”.

16 *Le Place de l’homme dans l’Univers, réflexions sur la complexité* (Ngày 15 tháng 11 năm 1942); *Oeuvres*, 3: 312-19. *La Centrologie* (ngày 12 tháng 12 năm 1944); *Oeuvres*, 7: 103-4. *Comment je vois* (ngày 26 tháng 8 năm 1948), nos. 1-5. *Le Groupe zoologique humain*, 21,

v.v.

17 *L'Atomisme de l'Esprit* (1941); *Oeuvres*, 7:35.

18 xem A. D. Sertillanges, O.P., người được truyền cảm hứng bởi Teilhard, trong *Dieu ou rien* (Paris: Flammarion, 1933), 1: 117: “Trí hiểu... trong hiện tượng, là thành công tối cao của cuộc sống trên trái đất” *Gửi Auguste Valensin*, ngày 31 tháng 12 năm 1926: “Trong hơn hai năm, tôi đã có ấn tượng về việc dần dần bị thu hút bởi nghiên cứu về loài người, không phải thời tiền sử, mà là hiện tại”. Norbert M. Luyten, O.P., "Reflexions sur la méthode de Teilhard de Chardin", trong *Festschrift* đề nghị với Cha Bochenski (Fribourg, Thụy Sĩ, 1965), 294: “Trong suốt công trình cổ sinh vật học, Teilhard coi con người là điểm hội tụ của diễn trình biến hóa bao la.... Người này không những chỉ là di chỉ hóa thạch mà ngài đã gặp, trong những cuộc khai quật này nọ mà còn cũng là và nhất là người hiện sống ngày nay. Vì, người vừa kể, đối với Teilhard là một xác tín không thể lay chuyển, nếu chúng ta có thể đọc được những mảnh vụn mà quá khứ đã để lại cho chúng ta, thì họ là một hàm số (function) của hiện tại mà chúng ta có dưới mắt chúng ta”.

19 *L'Esprit de la terre*; *Oeuvres*, 6:35.

20 *Le Phénomène humain*, 30. “Không phải sự tiến triển đơn giản của sự sống, mà là sự nở rộ của tất cả sự sống”, Jean Piveteau nhận xét, khi nói về sự xuất hiện của con người (*Colloque de Vézelay*, 1965).

21 “Les Singularités de l'espèce humaine”, *Annales de Paléontologie*, 12 (1955), 51. *Évolution de l'idée d'évolution* (1950): “Thoạt đầu, nghĩa là, một thế kỷ trước, Con người trước hết được coi là một nhà quan sát đơn giản, rồi, sau Darwin, như một nhánh đơn giản của Biến hóa. Bây giờ ở đây, trong chính hậu quả của việc kết hợp này trong Sinh quyền [biogenesis], họ bắt đầu tri nhận rằng qua họ thân chính của cây Sự sống trần gian đi qua. Sự sống không đa dạng hóa một cách ngẫu nhiên, theo mọi hướng. Nhưng nó cho phép chúng ta nhìn thấy một hướng tiến bộ tuyệt đối hướng tới các giá trị của ý thức ngày lớn dần; và, trên trục chính này, Con người là kết thúc tiến bộ nhất mà chúng ta biết.... Ở đây, họ đang trong diễn trình chiếm hàng đầu: không phải trong ổn định nhưng trong chuyển động; không còn ở tư cách là trung tâm nữa, mà ở dạng một mũi tên của Thế giới đang lớn lên. Thuyết tân nhân trung [Neoanthropocentrism], không còn nói về vị trí, mà nói về hướng đi trong Biến hóa” (*Oeuvres*, 3: 349).

22 Và một lần nữa: “Qua không gian, vũ trụ bao gồm tôi và nhân chìm tôi như một điểm; qua suy nghĩ, tôi hiểu điều đó”.

23 *La Peur de l'existence* (1949); *Oeuvres*, 7: 191-95.

24 Etienne Borne, *De Pascal à Teilhard de Chardin* (Clermont-Ferrand, 1962), 36 và 42.

25 *Letter of 1935*.

26 M. de Gandillac, “Pascal et le silence du monde”, trong *Blaise Pascale, l'homme et l'oeuvre, Cahiers de Royaumont, Philosophie I* (1956), 342-85. Xem Georges Poulet, “Pascal et la sphere admirable”, *Esprit*, 233 (tháng 12 năm 1955), 1833-49.

27 “L'Incroyance Moderne, cause profonde et remède”, *La Vie intellectuelle* (October 25,

1923)). Xem Étienne Borne, *De Pascal*, 49: “Vấn đề thời gian không thể đối xứng với không gian. Trong khi Pascal chỉ thấy trong trương độ (extension) một bất định câm lặng, một tái bắt đầu vô dụng, trong đó không tình huống nào được ưu tiên về phẩm chất’ trong đó không có gì có thể được cho là bắt đầu, ở giữa hoặc kết thúc, thì Teilhard de Chardin mô tả kỳ gian [duration] phát triển theo nhịp điệu tăng tốc từ từ hướng đến điểm cuối cùng và tận cùng mà sau đó sẽ được đặt tên đúng là ‘Điểm Omega ’... ”. “Lời cuối cùng của triết gia Pascal là một câu hỏi.... Lời cuối cùng của triết gia Teilhard là một lời khẳng định... ” (50).

28 *Comment concevoir et espérer* (1950), *Oeuvres*, 5: 372.

29 *L’Union créatrice; Écrits du temps de la guerre* (1965), 177-78. Ngài thậm chí nói thêm — nhưng chúng ta vẫn chưa ở điểm này trong cuộc hành trình của chúng ta— rằng điều này giả định một "Hoạt động sáng tạo đúng cách". Ghi chú ngày 18 tháng 2 năm 1916: “Thế giới là một chuỗi sự vật được tạo ra vì lợi ích của nhau, sự sống vì lợi ích của một trạng thái quân bình năng động nào đó — tư tưởng tâm linh vì lợi ích của một phát triển bộ não nào đó— ân sủng vì lợi ích của một sự hoàn thiện đạo đức nhất định nào đó... ” Xem Étienne Borne, *Recherches et débats*, 40:57: “Tính nhị nguyên của vật chất và tinh thần không hề bị áp chế bởi Teilhard”, v.v..

30 J. G. Donders, P.A., *L’Intelligibilité de l’évolution selon A. D. Sertillanges, O.P.*, luận án tại Đại học Gregorian (1961), 3 và 21.

31 Thư ngày 4 tháng 5 năm 1031: “Ông ta không thấy rằng các vũ trụ kết hợp với nhau, không phải bằng vật chất, nhưng bằng tinh thần” (*Lettres de voyage*, 140), v.v.

32 *Le Phénomène humain*, 37. *Du Cosmos à la Cosinogénèse* (1951), về *Materia matrix*; “Điểm cân bằng cuối cùng của Chuyển động vũ trụ” nằm ở phía " siêu kiến trúc, hoặc của" siêu phức hợp" [super-compound], có nghĩa là, của tinh thần." *Oeuvres*, 7: 266-67.

33 *Science et Christ* (1920); *Oeuvres*, 9:55. xem Pierre Smulders, *La Vision de Teilhard de Chardin* (Paris: Desclée de Brouwer, 1964), 71-78.

34 *Esquisse d’un Univers personnel* (1936); *Oeuvres*, 6: 747; *L’Union créatrice* (1917); *Écrits du temps de la guerre*, 178-79.

35 Vì vậy, đoạn thứ ba của *Comment je crois* (1934) có tựa đề: “Niềm tin vào tính bất tử”. Xem *L’Énergie humaine* (1937): “Hiện tượng vũ trụ tinh thần hóa phải không thể đảo ngược”; *Oeuvres*, 6: 196. Xem thêm 3: 322-23; 9: 125, 279-80, v.v.

36 *Les Singularités de l’espèce humaine* (1954); *Oeuvres*, 2: 304.

37 *Le Groupe zoologique humain*, 154.

38 *La Vie cosmique* (1916); *Écrits du temps de la guerre*, 37, v.v. *Note sur le Christ Universel* (1920): “Giá trị của linh hồn trong chính nó, nghĩa là, giá trị của Thế giới... ”; *Oeuvres*, 9:42. Xem *La Prière*, 166-68.

39 *Le Phénomène humain*, 58.

40 *Oeuvres*, 7: 302-3. *Le Groupe zoologique humain*, 37: “Thế giới của chúng ta thực sự là

một điều gì đó đã được an bài”. *Les Singularités; Oeuvres*, 2: 304.

41 *Esquisse d'un Univers personnel* (1946); *Oeuvres*, 6:87. Lần cuối cùng thể lưỡng nan sẽ được đặt ra, và cuộc đo sức tay đôi được mô tả, trong *Le Christique* (1955): “Thoái giảm năng lực [Entropy] hay hội tụ? Nói cách khác, Vũ trụ, tự cân bằng, cuối cùng sẽ ngã theo hướng của vô thức không sắp xếp (giải pháp duy vật) hay ngược lại, của ý thức được sắp xếp (giải pháp duy linh)?”

42 *La Convergence de l'Univers; Oeuvres*, 7: 302. Xem François Meyer, “L'Évolution se dirige-t-elle vers un terme défini dans le temps?”, *Cahiers Pierre Teilhard de Chardin*, 4 (1963), 90-98.

43 Xem *Vie et Planètes* (1945); *Oeuvres*, 5: 155-56. *Le Phénomène humain*, 251- 58, v.v.

44 *Oeuvres*, 7: 151-52. *Super-Humanité* (1943); 9: 208. *Le Groupe zoologique humain*, 155.

45 Aldo Locatelli, *Dio eracleolo conoscibile at di la delta scienza* (Éd. La Scuola cattolica, 1963), 121.

46 Chúng tôi đã giải thích điều này trong *La Pensée Religieuse...*, đặc biệt là chương 19: "một ngoại suy rủi ro chăng?"

47 *Réflexion sur la probabilité scientifique et les conséquences Religieuses d'un Ultra-humain* (1951); *Oeuvres*, 7: 279-91.

48 157-58.

49 Chúng tôi đã phác thảo một cuộc khảo sát có phê phán về vấn đề này trong chương 16 của *La Pensée Religieuse*: “Foi et intelligibilité”.

50 Msgr. Bruno de Solages, “Preuves”, 59. Tác giả tiếp thu chủ đề một lần nữa một cách sâu sắc hơn trong một công trình sẽ sớm xuất hiện sau đó.

51 *De la science à la foi, Teilhard de Chardin* (1965), 150-53: a. Đòi một sự hội tụ hoàn thành; b. trong quan điểm chính xác hơn về tư tưởng; c. trong quan điểm chính xác hơn về tình yêu.

52 Cha Valverde, thuộc Đại học Comillas (Tây Ban Nha), đã trình bày với Đại hội Thomist quốc tế tại Rome (tháng 9 năm 1965) một báo cáo về *Evolucionismo Teilhardiano y quinta Via* (Acta 1: 295-301). Trong một báo cáo khác cũng từ đại hội này, Abbé Marcel Duquesne, thuộc Phân Khoa Công Giáo của Lille, cũng đưa ra một so sánh tương tự (“La Preuve de Dieu par le gouvernement des choses”).

53 *Oeuvres*, 9: 226.

54 Claude Cuénot, *Pierre Teilhard de Chardin* (1958), 336-37.

55 Năm 1951, ấn bản năm 1956, 162. Xem *Comment je vois* (1948), no. 13.

56 *Comment je vois*, no. 20. “L'Union créatrice”, trong *Écrits du temps de la guerre*, 181-84.

57 Smulders, *La Vision*, 278-79; “Đây là sự chuyển động trong tư tưởng của Teilhard về cơ bản không khác với các hình thức hệ giáo cổ điển”.

58 *Le Phénomène humain*, 299-300. *La Messe sur le Monde* (1923): “công việc của Thế giới bao gồm, không phải trong việc tạo ra một Thực tại tối cao nào đó, mà là được hoàn thành qua sự kết hợp với Hữu thể tiền hữu”.

59 *Action et activation*, August 9, 1945; *Oeuvres*, 9: 226. *La Vie cosmique*; *Écrits*, 5 và 183. *L’Union créatrice*, v.v.

60 *Comment je crois* (1934). *Sommaire de ma perspective phénoménologique du monde* (1954), 2, v.v. *La Transposition conique de l’action* (1942): “siêu ý thức, siêu bản vị, siêu thực tại”; *Oeuvres*, 5: 121.

61 *L’Énergie humaine* (1937); *Oeuvres*, 6: 180.

62 *Le Rebondissement humain de l’Évolution* (1947); *Oeuvres*, 5: 265.

63 *Esquisse d’un Univers personnel* (1936); *Oeuvres*, 6:89.

64 *Le Phénomène Spirituel* (1936); *Oeuvres*, 6: 136.

65 *Esquisse d’un Univers personnel* (1936); *Oeuvres*, 6: 103. *Du Cosmos à la cosmogénèse* (March 15. 1951), 7: 271, v.v.

66 *Le Phénomène humain*, 305; "Tiêu điểm trung tâm nhất thiết tự trị" (292, Ghi chú). *La Place d’Homme dans l’univers* (1942): “Tiêu điểm không thể đảo ngược”; *Oeuvres*, 3: 323. Về sự đơn giản và "phức tạp" của Hữu thể Thiên Chúa: *Esquisse d’un Univers personnel*; 6:75 và 86.

67 Xem thêm *La Centrologie*, no. 24; *Oeuvres*, 7: 119.

68 *Le Milieu divin*, 175.

69 *La Centrologie*, no. 24; *Oeuvres*, 7: 110.

70 *Comment je vois*, no. 20. *Réflexions sur le bonheur*; *Cahiers*, 2:63.

71 *Le Phénomène humain*, 299-300. *Les Singularités de l’espèce humaine*. Phụ lục, ngày 25 tháng 3 năm 1954; *Oeuvres*, 2: 373-74. Như chúng ta thấy, Cha Teilhard đã không chịu bất chước cử chỉ tham vọng nhằm “vượt qua giá trị tối thượng của tình yêu và vượt lên trên sự siêu việt của Thiên Chúa bản vị”, một cử chỉ trên thực tế "tự để nó bị cuốn đi bởi dòng tâm linh tiền Kitô giáo và tiền bản vị": Jacques-Albert Cuttat, *introduction to R. C. Zaehner, Inde, Israël, Islam*, bản tiếng Anh của Eva Meyerovitch (1965), 17.

72 Chúng ta nên nhớ rằng, theo ngôn ngữ của Cha Teilhard, sự thống nhất và đồng nhất đối lập nhau. Điều đầu cũng là sự dị biệt hóa, bản vị hóa. Cực kỳ hợp nhất hóa, Thiên Chúa đang “cực kỳ bản vị hóa”: *Comment je vois*, no. 20, v.v.

73 *Essai d'une dialectique de l'esprit* (1946); *Oeuvres*, 7: 154-56. *Comment je crois* (1934): "Và vì theo cách đó, bây giờ người ta đã phác họa cho tôi một lĩnh vực Bản vị và các liên hệ bản vị, tôi bắt đầu ngờ rằng các lời kéo và hướng dẫn có bản chất trí thức có thể bao bọc tôi và nói với tôi".

74 *Teilhard de Chardin et la pensée catholique, Colloque de Venise* (Paris, 1965), 88-89.

75 Thư ngày 25 tháng 5 năm 1923.

76 *Comment je vois*, no. 22.

77 Xem các thuật ngữ được trích dẫn trong *Maurice Blondel and Pierre Teilhard de Chardin, Correspondance commentée by Henri de Lubac*, chương có tựa đề: "Descente et Montée dans l'oeuvre du Père Teilhard" (129-53). Như Georges Crespy đã nói, 107, Teilhard: "không che giấu việc 'chuyển sang thể loại khác' cấu thành hành vi đức tin...."

78 *Mon univers of 1924: Oeuvres*, 9:81. Chúng ta có thể áp dụng ở đây những gì Cha Henri Bouillard nói về Blondel, trong *Blondel et le christianisme* (1961), 162: "Nói rằng mâu nhiệm của Đấng Trung gian giải quyết vấn đề bí ẩn triết học là không yêu cầu việc Nhập thể, nó phải hưởng lợi nhờ ánh sáng mà ý niệm của nó mang lại và người ta đã tìm thấy từ một nguồn khác".

79 *Đã dẫn*, 84.

80 *Hérédité social et progrès* (1938); *Oeuvres* 5:51. Đó là "viễn kiến của người Kitô hữu theo chủ nghĩa nhân bản" về sự vật.

81 Ghi chú ngày 17 tháng 10 năm 1918. *L'Union créatrice* (November 1917): "Chúa Kitô, tất nhiên, không phải là Trung tâm mà tất cả mọi vật, ở đây bên dưới này, có thể tự nhiên khao khát được kết hợp. Chúa Kitô như đích đến là một ân huệ bất ngờ và nhưng không của Đấng Tạo Hóa. Vẫn sẽ luôn luôn đúng là..." (*Écrits du temps et de la guerre*, 195). Như thế, lập luận từ bên trong thế giới của chúng ta, Cha Teilhard sẽ không còn thường xuyên xem xét giả thuyết về "bất kỳ trung gian nào" hoặc về một "tiêu điểm hội tụ mơ hồ". Ngài làm như vậy, ít nhất, một lần trong *L'Ame du Monde* (1918). Xem ở đó ghi chú trước bản văn này trong *Écrits du temps de la guerre*, 217-19. Ở đây, suy nghĩ của Teilhard, ở một mức độ nào đó, là tiếng vang của Pierre Rousselot, như được giải thích bởi nghiên cứu chưa được xuất bản về "Idéalisme et Thomisme", viết năm 1908 và sửa chữa năm 1911.

82 *Mon Univers of 1924; Oeuvres*, 9:82 (ngày 29 tháng 1 năm 1918): "Chúa Kitô, qua tin mừng của Người về sự từ bỏ, đã tạo thành một *Omega* mới trong *Kosmos*, nhưng tùy thuộc chúng ta (*Vos estis sine intelligentia?*[các con không có trí khôn hay sao]) phải tạo nên sự hợp nhất giữa *Omega* này và tương lai tự nhiên của *Kosmos*". Xem *Le Phénomène humain*, 332, ghi chú.

83 *Ma position intellectuelle* (New York, April 1948).

84 *La Mystique de la Science* (1939); *Oeuvres*, 6: 220-21.

85 *Ma position intellectuelle* (April 1948); bản văn công bố trong *Les Études philosophiques* năm 1955, dưới tựa *La Pensée du Père Teilhard de Chardin par lui-même*, 580.

86 *Que faut-il penser du Transformisme?* (1930); *Oeuvres*, 3: 122.

87 Trả lời câu hỏi từ tạp chí *Esprit, Catholicisme et science* (1946); *Oeuvres*, 9: 238-40. Xem *Réflexions sur deux formes d'esprit* (1950); 7: 236.

88 *La Vie cosmique* (1916); *Écrits*, 9.

89 *La Centrologie*, ngày 13 tháng 12 năm 1944, dẫn nhập; *Oeuvres*, 7: 105-6. *La Place de l'homme dans l'univers, Réflexions sur la Complexité*, ngày 15 tháng 11, Năm 1942; *Oeuvres*, 3: 306. *L'Union créatrice, Écrits...*, 180, và các bản văn tương tự khác.

90 Thư ngày 25 tháng 2 năm 1929.

91 Thư ngày 20 tháng 11 năm 1918, *Genèse d'une pensée*, 334. *La Peur de l'existence*, ngày 26 tháng 1 năm 1949; *Oeuvres*, 7: 196.

92 Chúng tôi đã đề cập tới chủ đề này nhiều lần trong *La Pensée Religieuse...*, đặc biệt là trong chương 15 (“Un Renversement de méthode”), trong *Blondel et Teilhard de Chardin, Correspondance commentée*, 109-26: “Envergure et limites de l'oeuvre teilhardienne”.

93 *Teilhard de Chardin et la pensée catholique, Colloque de Venise*, 19.

94 “Réflexions sur la méthode de Teilhard de Chardin”, trong tập *Festschrift* được cung cấp cho Cha Bochenski, 295 và 317.

95 *De la science à la foi*, 9.

96 *Colloque de Venise*, 33. Một phán đoán tương tự như phán đoán của Cha Sertillanges về Claude Bernard sẽ được áp dụng tự do vào Teilhard: “Ông xây một cầu nối giữa sinh lý học và siêu hình học”: *La Philosophie de Claude Bernard* (1964), 7.

97 *Le Rebondissement humain de l'Évolution et ses conséquences* (Tháng 9 23 năm 1947); *Oeuvres*, 5: 268-69.

98 Về một số khía cạnh khác của sự lạc quan này: Jean Bastaire, “Teilhard l' impatient”, *Cahiers universitaires catholiques* (December 1965-January 1966), 146-59.

99 xem *La Prière du Père Teilhard de Chardin*, phần thứ hai, chương 3: “Foi et analogie”.

100 *Comment je crois*.

101 Ngài viết cho Cha Auguste Valensin, ngày 27 tháng 5 năm 1923: “Bằng mọi giá, tôi tin rằng, cần phải bám vào niềm tin, vào một hướng, vào một cùng đích, ra khỏi sự xáo trộn của con người (cả tự nhiên), vì không có đức tin này, không có gì hơn xuất hiện để hợp pháp hóa luật hành động cho lý trí của chúng ta. Nhưng, thoạt nhìn, các biểu kiến trái ngược lại, và đồ nát, phân rã, hình như thống trị lịch sử của Sự sống”.

102 *L'Énergie humaine* (1937); *Oeuvres*, 6: 173-74.

103 xem *La Lutte contre la multitude*; *Écrits*, 120-22.

104 *Réflexions sur le bonheur* (Bắc Kinh, ngày 28 tháng 12 năm 1943); *Cahiers Pierre Teilhard de Chardin*, 2: 55-58.

105 *Esquisse d'un univers personnel* (1936); *Oeuvres*, 6: 105; "Không gì làm đẹp hơn bằng sự kết hợp đã đạt được: không gì cần cù hơn việc theo đuổi sự kết hợp".

106 *Les Singularités*, 43. *Genèse d'une pensée*, 278. *Parole attendue* (1940); *Cahiers*, 4:28. *La Vie cosmique*; *Écrits*, 54-57. Lời nói đầu cho Marguerite Teilhard de Chardin, *L'Énergie Spirituelle de la souffrance* (1951), 9-11. *Mon Univers de 1924*; *Oeuvres*, 9: 88-92 và 97-102, v.v. Ngài cũng biết rõ rằng đức ái Kitô giáo không tự nhiên đối với con người — và ngài thậm chí còn bị khiển trách, một cách rất không thận trọng, vì đã tuyên bố như thế với chủ nghĩa hiện thực. *Fiunt, non nascuntur christiani* (Kitô hữu như thế chứ không sinh ra như thế).

107 *Esquisse d'un univers personnel*; *Oeuvres*, 6:89.

108 *Comment je crois* (1934).

109 Chẳng hạn, hãy xem *Le Coeur de la Matière* (1950), 32. *La Grande monade* (1918); *Écrits*, 237-48. *Le Milieu divin*, 172: “Để tôi không sa con cảm dỗ nguyên rủa Vũ trụ và người đã tạo ra nó....” Xem *La Prière du Père Teilhard de Chardin*, 12123. M. Barthélemy-Madaule, *Bergson et Teilhard de Chardin* (1962), 411-21. Claude Cuénot, “L'Angoisse contemporaine, un essai de réponse”, trong *Cahiers de vie franciscaine*, 33 (Năm 1962).

110 *La Fin de l'Espèce* (ngày 9 tháng 12); *Oeuvres*, 5: 395. Xem *Le Goût de vivre* (Tháng 11 năm 1959); 7: 239-51. *Le Retentissement Spirituel de la bombe atomique* (Năm 1946); 5: 184-85.

111 *La Peur de l'existence* (1949); *Oeuvres*, 7: 197.

112 *Réflexions sur le bonheur* (1943); *Cahiers*, 2:60.

113 Xem Pierre Rousselot, S.J., *Études* ngày 5 tháng 9 năm 1911: “Ai sẽ làm cho những người đương thời của chúng ta cảm nhận được hương vị hiện hữu, tình yêu hiện hữu sâu sắc và không thể diễn tả được này, sự lạc quan nhiệt thành này, tình âu yếm trang trọng, sâu sắc, gần như vô hạn này đối với nhân tính, tỏa ra từ mọi trang sách của Tiến sĩ thiên thần?”

114 Xem Étienne Borne, *De Pascal à Teilhard de Chardin* (Clermont-Ferrand, 1962), 67-68: “Bất chấp những luận điệu đáng ngờ che khuất tầm nhìn của chúng ta, tư tưởng của Teilhard nằm trong truyền thống Thomist, tuy nhiên, có nhiều đặc điểm bị dị ứng với Teilhard de Chardin: phục hồi một bản nhiên đáng tin cậy và tốt đẹp ngay trong nó, mô tả hợp lý về con người và thế giới theo các khái niệm vay mượn từ khoa học thực nghiệm và thực chứng, bằng chứng về sự hiện hữu của thể tuyệt đối bằng chính chuyển động của các sự vật vốn cho thấy người chuyển động đầu tiên hoặc điểm Omega, tất cả những đặc điểm này đều là của chung Thánh Tôma Aquinô và Teilhard de Chardin”. Xem thêm M. Labourdette, O.P., *Le Péché originel et les origines de l'homme* (1953), 127 và 145-46. Olivier A. Rabout, O.P., *Dialogue avec Teilhard de Chardin* (1958), 167. Claude Cuénot, *Situation de Teilhard de Chardin*, *Bulletin de la Société industrielle de Mulhouse*, no. 712 (1963), tr. 25, và trích dẫn E. Borne,

26. *Blondel et Teilhard, Correspondance commentée* (1965), 96 và 99-100, v.v.

115 Thư gửi Leontine Zanta, ngày 26 tháng 1 năm 1936, 127-28, v.v. Xem thư ngày 16 tháng 3 năm 1919: “Điều nuôi dưỡng toàn bộ đời sống nội tâm của tôi là hương vị Hữu thể, được thỏa lòng trong Thiên Chúa, Chúa của chúng ta”; “Cầu xin Chúa của chúng ta bảo vệ hương vị Hữu thể trong tôi, và viên kiến Người chính là Hữu thể!” Xem *Prière*, 95.

116 Ngày 25 tháng 2 năm 1929, ngài viết, “Đối với tôi, xem ra tôi đã gần như đem vào tập chú một 'Vật lý học về Thần khí' nào đó.... Đây là một loại giản lược Vũ trụ vào thể tâm linh trên bình diện vật lý (không siêu hình), một bình diện đối với tôi, có hệ quả may mắn của việc hợp pháp hóa việc bảo tồn các bản vị (nghĩa là, sự 'bất tử' của các linh hồn) trong Vũ trụ”.

117 *L'Activation de l'Énergie humaine* (1953); *Oeuvres*, 7: 413.

118 Joseph Perini, CM., “Utrum argumentando ex desiderio naturali immortalitatis, S. Thomas apodictice evincat animam humanam esse immortalem” [bằng cách lập luận từ ý muốn tự nhiên được bất tử, Thánh Tôma đã chứng minh một cách đầy kết luận rằng linh hồn con người là bất tử], trong *Divus Thomas* (Piacenza, 1965), 383: “Certissime agitur de demonstratione apodictica, quae sc. ex se valet gignere in intellectu perfectam certitudinem” [đó hết sức chắc chắn là trường hợp chứng minh hộ giáo, một chứng minh tự nó có năng lực tạo ra một sự chắc chắn hoàn hảo trong trí hiểu]. Xem *La Pensée Religieuse*, 253-60.

119 *Le Phénomène humain*, 258-59.

120 Thư ngày 10 tháng 4 năm 1934; *Lettres de voyage, 1923-1955* (1961), 176, v.v. Xem *Lettres à Léontine Zanta* (1965), 134-35.

121 *Le Goût de vivre* (1950); *Oeuvres*, 7: 246.

122 *Le Christique* (1955).

123 *L'Hominisation*; *Oeuvres*, 3: 103 và 107. *Le Groupe zoologique humain*, 132, 154-55, v.v.

124 *Place de la technique dans une biologie génératrice de l'humanité* (1947); *Oeuvres*, 7: 168.

125 161. Xem *La Vie cosmique* (Écrits, 56): “Tất cả năng lực đều mạnh mẽ như nhau đối với điều thiện và điều ác”. *Mon Univers de 1924*; *Oeuvres*, 9: 112-13. Xem *La Prière*, phần đầu, chương 13. Chính trong nghĩa này, Teilhard sẽ đồng ý nói với Albert Vandel (“L'Évolutionnisme du Père Teilhard de Chardin”, trong *Les Études philosophiques* [1965], 463): “Con người có thể thành công trong mọi sự nhưng cũng có thể thất bại trong mọi sự” Tương tự như vậy, khi nói rằng “thà người ta ngăn cản Trái đất đừng quay hơn là làm nhân loại khỏi toàn thể hóa [totalized]”, hoặc một lần nữa, rằng nhóm người không thể “thoát khỏi một số quy luật biến đổi không thể đảo ngược”, ngài thực sự có ý định không nói điều gì có thể trở thành “một cuộc tấn công nhếch nhác vào tự do của chúng ta”: *Les Directions et les conditions de l'avenir* (1948); *Oeuvres*, 5: 295-98. Tuy nhiên, định kiến chống Teilhard thành nếp đã khiến một người thông minh viết: “quan niệm về diễn trình phát sinh trí khôn [noogenesis] bảo đảm, không thể đảo ngược có thể chỉ là một sự biến chất của chủ nghĩa tịch tĩnh [quietism] nơi chủ nghĩa Pelagiô dẫn chúng ta tới một cách chết người”(André Thérive,

trong *Écrits de Paris* [tháng 2 năm 1964], 102).

126 Xem *La Pensée Religieuse*, chương 10, “Évolution et liberté”; *Blondel et Teilhard, Correspondance commentée* (1965), 91-94 và 151. Xem *Note sur le Progrès* (1920); *Oeuvres*, 5:31, v.v. “Sinh ra với trí thông minh, con cảm dỗ nổi loạn hẳn phải thường xuyên thay đổi và phát triển cùng với nó” (C. Cuénot, Hoàn cảnh, 11).

127 *Le Retentissement de la bombe atomique* (1946); *Oeuvres*, 5: 187.

128 Georges Crespy, *De la science à la théologie, essai sur Teilhard de Chardin, Cahiers théologiques*, 54 (Neuchâtel, Switzerland: Delachaux et Niestlé, 1965), 105.

129 *Le Phénomène humain*, 123 và 161. *Bulletin de la Société géologique de France* (1946), 501, v.v. *Blondel et Teilhard, Correspondance commentée*, 93-94.

130 Xem thêm *La Vie cosmique; Écrits*, 25-28: “La Ségrégation de l’humanité”.

131 Đây là học thuyết của các Giáo phụ. Vì vậy, Thánh Hilary thành Poitiers: “Ipse autem, Universalitatis nostrae in se continens ex carnis assumptione naturam; —Naturam in se Universalae carnis adsumpsit; —omnium nostrum corpus adsumpsit” [Tuy nhiên, Người chứa đựng trong Người bản chất phổ quát của chúng ta từ lúc mặc lấy thân xác; Người đã mặc lấy nơi Người bản chất phổ quát của thân xác; của mọi thân xác của chúng ta] (Migne, *PL* 10, 409; 9, 1025; *CSEL* 22, 108), v.v. Origen, In psalmum 36, horn. 2, n. 1: “Christus enim, cujus omne hominum genus, immo fortasse totius creaturae universalitas corpus est” [Vì Chúa Kitô, mà thân xác là tính phổ quát của nhân loại, và có lẽ của toàn bộ sáng thế] (Migne, *PG* 12, 1330). Xem Thánh Cyril thành Alexander, *Chống Nestorius* c. 1, c. 1 (Migne, *PG* 76, 17). Saint Thomas, *Summa*, tertia pars, q. 8, art. 3: “Accipiendo generaliter secundum totum tempus mundi, Christus est caput omnium hominum, sed secundum diversos gradus....” [Xét chung, theo toàn bộ thời gian của thế giới, Chúa Kitô là đầu mọi con người, nhưng ở các mức độ khác nhau]

132 Thư ngày 9 tháng 10 năm 1916. *Genèse d’une pensée*, 166. *Le Prêtre* (1918): “Chúa đã tiết lộ cho con ơn gọi thiết yếu của Thế giới để vươn tới sự trọn vẹn qua phần được tuyển chọn của toàn bộ hữu thể của nó trong sự viên mãn của Ngôi Lời nhập thể của Chúa”; *Écrits*, 286.

133 Ghi chú ngày 8 tháng 2 và ngày 19 tháng 7 năm 1916, ngày 9 tháng 4 và ngày 16 tháng 11 năm 1918.

134 *Les Noms de la matière* (1919); *Écrits*, 429. Thư ngày 9 tháng 1 năm 1917: “Trái đất đích thực đối với tôi là phần được tuyển chọn của Vũ trụ, vẫn còn hơi lan rộng ở khắp mọi nơi, và đang trên đường đến phân rã từ từ, nhưng từng chút một mặc lấy thân thể và hình dạng trong Chúa Kitô” (*Genèse d’une pensée*, 213).

135 Nó được tìm thấy một lần nữa trong *Le Milieu divin*: “Quá trình hoàn chỉnh mà từ đó Đất mới dần dần được sinh ra là một tập hợp đi đôi với một phân rã” (187); “Phân rã và tập hợp. Tách biệt các yếu tố xấu xa của Thế giới và sự 'hợp sinh' [coadunation] của các Thế giới sơ đẳng [elementary Worlds] mà mỗi tinh thần trung thành xây dựng xung quanh mình trong việc làm và trong khó khăn...” (195).

136 Khi Thánh Phaolô nói, *Rm 11:26*: “Trọn dân Israel sẽ được cứu”, ngài cũng không cho là quyết định số phận của mỗi cá nhân. Xem Thánh Augustinô, *In Joannem*, tract. 6, no. 26, liên quan đến các lý giáo, ám chỉ đến Diễm ca 6: 9: “Tại sao bạn lại xé chim bồ câu của tôi? Không, bạn đã không xé nát nó: bạn đã xé lòng dạ của riêng bạn; vì, trong khi bạn bị xé nát, chim bồ câu vẫn còn nguyên vẹn”. Xem Catholicisme, loạt sách “Foi vivante” (Ed. Du Cerf, 1965), chương. 8, 174-76. [Bản dịch tiếng Anh: *Catholicism* (San Francisco: Ignatius Press, 1988)].

137 Étienne Borne, trong *Recherches et débats*, 40 (1962), 64.

138 Helmut de Terra, *Mes voyages avec Teilhard de Chardin*, bản dịch của André Tintant (Paris, Éd. Du Seuil, 1965), 136.

139 Cha Norbert M. Luyten đã ghi nhận một cách thận trọng về khía cạnh này rằng, “vì sợ một vũ trụ luận quá ngây thơ - hoặc quá khó khăn -, suy nghĩ của chúng ta phần lớn đã trở thành phi vũ trụ [acosmic] và vẫn bị giam cầm bởi một tự phản tỉnh khá vô vị”. Ngài kết luận, Teilhard ít nhất cũng có công khi chỉ ra “nhiệm vụ to lớn và cấp bách đang chờ đợi chúng ta”. *Teilhard de Chardin, Nouvelles perspectives du savoir?* (Fribourg, Switzerland, 1965), 66-67.

Chương 2: Sự đóng góp của Teilhard vào việc hiểu biết Thiên Chúa*

Cần phải bắt đầu bằng cách nói rằng trong những gì liên quan đến sự hiểu biết của chúng ta về Thiên Chúa, công trình của Teilhard không đóng góp và không cho là mình đóng góp bất cứ điều gì có tính yếu tính có thể được mô tả là mới mẻ thực sự (1).

Đó có phải là vấn đề về những con đường nhờ đó con người đạt được sự hiểu biết về Thiên Chúa không? Một mặt, Teilhard thừa nhận rằng lý trí của con người có khả năng đạt tới xác tín rằng Thiên Chúa hiện hữu; mặt khác, ngài phán đoán rằng sự hiện hữu này tự nó không phải là điều hiển nhiên và lý trí của chúng ta chỉ nhận ra nó ở cuối một diễn trình biến chứng (2). Diễn trình này giả định nhiều hình thức khác nhau trong công trình của ngài, nó bao gồm các hành trình khác nhau, nhưng điểm khởi hành thường được thực hiện trong kinh nghiệm của thế giới khả giác. Ở đó, một lần nữa, chúng ta lại tìm thấy các chủ đề quen thuộc đối với phần lớn Trường phái Kinh viện. Đặc biệt đây là chủ trương của Thánh Tôma Aquinô.

Có phải đây là vấn đề ý niệm Thiên Chúa trong đó việc làm này của lý trí con người kết thúc không? Những thuộc tính chính mà Teilhard nhận ra nơi Thiên Chúa là những thuộc tính mà triết học cổ truyền nhất vẫn thừa nhận nơi Người: tự chủ, hiện thực, không thể đảo ngược, siêu việt (3). Chúng sẽ được củng cố, hoàn thiện, hợp nhất, thăng hoa, bởi mạc khải Kitô giáo, một mạc khải vốn dạy rằng Thiên Chúa là Tình yêu.

Cuối cùng đây có phải là vấn đề về nhận thức bên trong mà con người có thể thu nhận được hay đúng hơn tiếp nhận được trong sâu thẳm bản thân mình về sự hiện diện và hành động của Thiên Chúa không? Giống như nhiều người khác, ở đây, Teilhard cùng đường hướng với các nhà huyền nhiệm Kitô giáo vĩ đại. Kinh nghiệm của họ phần nào cũng là kinh nghiệm của riêng ngài. Ngài đã được nuôi dưỡng bằng các trước tác của họ, và ngài vốn công nhận họ như các bậc thầy và anh cả của ngài. Hơn một lần, ngài kêu cầu “Thiên Chúa của các nhà huyền nhiệm”. Ngài viện dẫn chứng từ của họ. Trên hết, ngài nhắc đến Thánh Phaolô và Thánh Gioan; nhưng ngài cũng nhận thức được mối liên hệ quen thuộc của mình với “các Giáo phụ Hy Lạp”, đặc biệt là với Thánh Grêgôriô thành Nyssa. Trong số những người khác,

ngài hết sức trân trọng Ruysbroek, Angela thành Foligno, Teresa thành Avila, Cha Surin (4) — và dĩ nhiên, ngài là đệ tử của Thánh Inhaxiô thành Loyola, nhà huyền nhiệm của *Contemplatio ad amorem* [chiêm ngắm tình yêu]. Giống như họ hết thấy, ngài hồi tâm — đối lập với mọi “thuyết duy nội tại”, thứ thuyết mà đôi khi ngài phải bác khước như một thứ cảm dỗ - trong cảm thức “Thánh nhan toàn năng của Thiên Chúa” (5). Tuy thế, công trình của Cha Teilhard cũng có tính bản thân hết sức. Vì vậy, sẽ không ngạc nhiên nếu, về chủ đề mà chúng ta quan tâm ở đây, công trình này không cung cấp cho chúng ta một số đặc điểm độc đáo nào cả.

Sau đây là các đặc điểm mà bây giờ chúng ta sẽ làm một bản kiểm kê.

Chúng ta đã nói rằng Teilhard đã lấy điểm xuất phát của ngài trong kinh nghiệm khả giác, trong thế giới bao quanh chúng ta và điều đó buộc chúng ta phải chú ý, như một dữ kiện. Nhưng, thay vì xem xét sự kiện *chuyển động* đơn giản trong nó, theo cách của các nhà triết học cổ thời, ngài cho rằng chuyển động *biến hóa* vĩ đại trong nó cho phép ngài nói rằng vũ trụ là chính sự Biến hóa này. Từ đó xuất hiện tiêu đề của một trong các trước tác của ngài: *Du cosmos à la cosmogénèse* [Từ vũ trụ đến diễn trình hình thành vũ trụ]. Và trước nhất, nó không hẳn như một nguyên tắc chuyển động đầu tiên mà ngài vốn quan niệm là Thiên Chúa (người chuyển động bất di bất dịch, lực thúc đẩy, nguyên nhân đầu hết), cho bằng như Đấng bảo đảm sự thành công dứt khoát của biến hóa, hay của “diễn trình hình thành vũ trụ” (6) (điểm Omega, lực hút, nguyên nhân cuối cùng). Một quan điểm như vậy là điều mà ngày nay một số nhà thần học-triết học tự do chấp nhận, khi nói về Thiên Chúa, như “tương lai tuyệt đối” của con người (7).

Mặt khác, chính quan niệm về Biến hóa được Teilhard đưa ra — một quan niệm mà chúng ta không cần phải giải thích ở đây — khiến vũ trụ học của ngài phát triển thành một nhân học. Nếu con người, theo một nghĩa nào đó, là sản phẩm của vũ trụ, thì theo một nghĩa khác, sâu xa hơn, vũ trụ được giải thích bởi con người. Về bản chất, con người không phải là một hiện tượng phụ [*epiphenomenon*] hay một trợ hiện tượng [*paraphenomenon*]; con người là hiện tượng trung tâm, hiện tượng trực (8). Như thế, nếu cần phải xem, trước hết, tinh thần được sinh ra từ vật chất như thế nào, để, sau đó, nhận ra rằng “mọi tính nhất quán đều phát sinh từ Tinh thần”, “vũ trụ, không phải nhờ Vật chất, mà là nhờ Tinh thần” (9) Như thế, bằng chứng về Thiên Chúa, mà trong căn bản vốn có tính biến hóa, sẽ được biến đổi và, từ một bằng chứng vũ trụ, sẽ trở thành một bằng chứng nhân học. Con người là “Tinh thần của Trái đất” (10), họ mang vận mệnh của thế giới đã sinh ra họ — và vận mệnh cuối cùng của con người là ở Thiên Chúa. Đó là nguồn gốc của sự khác biệt quan trọng với quan điểm cổ điển.

Thực thế, chúng ta biết rằng bằng chứng vũ trụ học của người xưa đã dẫn tới việc khẳng định về một Hữu thể mà các thuộc tính của nó, ít nhất là trực tiếp, không bao gồm nhân cách. Chúng ta biết những khó khăn mà những người đại diện cho tư tưởng Kitô giáo gặp nhiều lần — mà một số người ngày nay vẫn còn gặp phải, khi họ không được truyền thống sống động nâng đỡ họ trong các nỗ lực suy nghĩ của họ — trong việc làm cho Thiên Chúa bản vị của Kinh thánh và thể tuyệt đối trong triết lý của họ trùng hợp nhau trong một và cùng một Hữu thể. Trong trường hợp Teilhard, nói rằng khó khăn này đã vượt qua là điều không đủ: người ta phải nói rằng khó khăn này không hiện hữu. Và qua điều này, chúng ta không chỉ muốn nói rằng, vì nền giáo dục Kitô giáo của ngài, như chính ngài đã tuyên bố, ngài không cảm thấy bối rối về trật tự tâm lý trong việc ngó với Thiên Chúa như một “Đấng tối cao” (11). Toàn bộ chuyển động trong tư tưởng của ngài buộc ngài phải quan niệm Thiên Chúa của ngài như một Thiên Chúa bản vị, “cực kỳ bản vị và cực kỳ bản vị hóa” (12). Thực thế, bảo đảm sự thành công của biến hóa phổ quát, đối với ngài, là bảo đảm đặc tính không thể phản hồi của

việc bản vị hóa vũ trụ. Bergson nói rằng vũ trụ là “cỗ máy tạo ra các vị thần”. Teilhard sẽ không tiếp nhận cách diễn đạt này làm của riêng ngài: dưới mắt ngài, vũ trụ chỉ đơn thuần là một cỗ máy tạo ra những bản vị. Nó “hội tụ nơi Bản vị” (13). Nhưng điều cần thiết là Thiên Chúa hiện hữu để hành động bản vị hóa vũ trụ này có hiệu quả, không thể đảo ngược và dứt khoát.

Chắc chắn, Teilhard sẽ chỉ trích một số hình thức trình bày xu hướng này, nếu được nhấn mạnh quá mức, muốn biến Thiên Chúa thành một loại Cá nhân vĩ đại — như các vị thần trong thần thoại. Trong một cụm từ mà người ta cảm thấy có điểm luận chiến, ngài tuyên bố đã qua thời mà người ta có thể quan niệm Hữu thể thần linh như “sở hữu chủ vĩ đại của thời đại đồ đá mới” (14). Có lẽ sai khi tin, hoặc cho ấn tượng, rằng điều này, đối với nhân loại, trước hết là một vấn đề thời đại; nó liên kết sự nhất thiết không ngừng của việc thanh lọc ý niệm về Thiên Chúa với kiến thức ngày càng tăng mà ngày nay chúng ta có về vũ trụ, hơn cả điều nó nên làm. Tuy nhiên, trên thực tế, trong lời phê phán của mình - điều không có gì tiêu cực cả -, ngài đồng ý không những với tất cả những tâm trí đã suy tư phần nào về mầu nhiệm Thiên Chúa mà với tất cả những tâm hồn thành tâm có tinh thần tôn giáo; ngài hoàn toàn biết rõ rằng lời phê phán này không ảnh hưởng đến Thiên Chúa của triết học cũng như Thiên Chúa của Tin Mừng và của truyền thống Kitô giáo, mà đối với ngài cũng như đối với bất cứ người Công Giáo nào, vốn hiển nhiên là Thiên Chúa chân chính duy nhất đích thực. Việc phê phán của ngài về “nào trạng cha ông thời đồ đá mới” [neolithic paternalism] có xu hướng khôi phục lại khái niệm đích thực về “tính phụ thân thần linh” [divine paternity], trong đó ngài nhìn thấy chính yếu tính của sứ điệp Chúa Kitô (15). Như nhiều người khác, ngài thận trọng phân biệt hai khái niệm về cá nhân và bản vị; ngài lưu ý rằng, trong điều kiện hiện tại của chúng ta, chúng ngụ hàm lẫn nhau, nhưng đồng thời, ngài cho rằng cá tính [individuality], tự nó, là một điều tạm thời, gắn liền với các giới hạn của sự hiện hữu không-thời gian, những giới hạn mà con người hy vọng có thể giải phóng mình khỏi đó, và là điều mà sẽ vô lý và phạm thượng nếu ta gán thần tính cho nó (16).

Chúng ta cũng nên lưu ý một đặc điểm khác trong bằng chứng của Cha Teilhard, một đặc điểm mỗi ngày một được khẳng định nhiều hơn theo năm tháng. Đó là bằng chứng “năng lực” [energetic]. Thoạt đầu, quan điểm của Cha Teilhard không hẳn là “trí thức” hơn, mà là “duy trí thức” hơn. Giả thiết hữu thể của thế giới là khả năng và tốt lành, nghĩa là, có thể được tâm trí hiểu thấu và tốt hơn là không hiện hữu (vốn thừa kế luận đề Kinh viện cũ là *ens et verum et bonum convertuntur* [hữu thể, sự chân và sự thiện hoán đổi cho nhau] phần lớn như một phản ảnh của chủ nghĩa lạc quan từ nền tảng), người ta có thể chỉ bác bỏ được giả thuyết theo đó hữu thể này sẽ kết thúc, simpliciter [một cách đơn giản], trong thất bại. “Trừ khi người ta nhất định thừa nhận rằng vũ trụ là một điều vô lý tự bản chất, thì sự lớn lên của Tinh thần phải được coi là không thể đảo ngược” (17); như thế, không thể làm gì khác hơn là tìm kiếm các điều kiện của tính không thể đảo ngược này; bởi thế, từng bước một, chúng ta đi đến kết luận rằng nó không thể tưởng tượng được nếu không có Thiên Chúa. Nhưng, chính ở mức độ bằng chứng vũ trụ học đã được biến đổi hoặc mở rộng thành một bằng chứng nhân học, chính trong ý thức của con người mà vấn đề đã được đặt ra với độ sắc nét sống động nhất của nó. Từ quan điểm khách quan, người ta chuyển sang quan điểm suy tư. Nói cách khác, vấn đề biến hóa nói chung, hay vấn đề tương lai của thế giới, đã trở thành vấn đề hành động của con người - hay chính xác hơn (18), là vấn đề “kích hoạt năng lực của con người” (19).

Nơi con người, biến hóa trở nên ý thức. Một “khả năng ghê gớm” đã nảy sinh, khả năng “đo lường hoặc phê phán sự sống”, và hậu quả là khả năng “dấn thân hoặc rút lui khỏi nỗ lực” (20). Trong nguyên tắc, điều kiện mới này của vũ trụ, giai đoạn mới này của lịch sử nó, bắt đầu với những ngày sớm nhất của “diễn trình nhân hóa” [hominization]. Tuy nhiên, cho đến

thời đại của chúng ta, con người có thể tiếp tục hành động ít nhiều theo bản năng, vì, trong hành động của mình, họ vẫn chỉ nghĩ đến việc duy trì hoặc tô điểm cuộc sống của mình. Nhưng bây giờ, ở đây, vì trùng hợp với việc khám phá ra sự biến hóa của vũ trụ, chúng ta đã đạt đến một mức độ suy tư khiến họ nhất thiết phải rõ ràng xem xét một hình thức hành động mới: hình thức mà Teilhard đặt tên là “hành động đích thực”, hay “tìm hiện hữu nhiều hơn”, vốn là thành quả của “niềm đam mê phát triển” (21). Chính do sự kiện này mà ngài được đặt trước lựa chọn nghiêm trọng nhất trong số các lựa chọn. Vì một hành động như vậy, một hành động duy nhất xứng đáng với nhân tính, sẽ trở nên bất khả đối với họ nếu họ không thể tin vào “một giá trị tuyệt đối nào đó” của chuyển động biến hóa mà họ có bản phận phải theo đuổi. Họ chỉ có thể, chỉ dấn vào diễn trình “hành động thực sự” này với động cơ tối hậu sẽ hoàn tất “một công trình tồn tại mãi mãi” theo kiểu nói của Thucydides, sẽ đóng góp vào “việc chuẩn bị một điều độc đáo và không thể thiếu cho tính viên mãn của hiện thực” (22). Nếu không, nó sẽ là một cuộc tấn công hoặc một sự tê liệt — cả hai ẩn dụ đều là của Teilhard —. Tóm lại, “hành động phản tỉnh và toàn diện, sự biến dạng được thấy trước là không tương ứng về phương diện vũ trụ”. Như thế, điều cần thiết là thế giới phải đi đến một kết thúc thành công, chuyển động của nó phải không thể đảo ngược, nghĩa là, nó phải là người mang “một số giá trị tuyệt đối” nào đó, nhờ một cùng đích dứt khoát; một điều buộc chúng ta, trước nguy cơ phải tuyệt vọng dừng cuộc phiêu lưu của con người rộng lớn lại, phải thiết lập điểm Omega như Teilhard đã xác định trong giai đoạn thứ hai của việc chứng minh của ngài (23).

Thực thể, trong giai đoạn đầu, Omega vẫn còn có tính nội tại [immanent]. Nó được đề xuất, trong tương lai, như một thế giới thống nhất, đã đến cùng đích của nó. Đó là “cực cao hơn của việc đồng phản tỉnh [coreflection] của con người”, hay một lần nữa, là điểm “phản tỉnh hoàn toàn của tuệ quyền trên chính nó” (24). Hơn nữa, sự thống nhất cuối cùng, hay “việc tổng hợp toàn bộ” (25) như vậy, hoàn toàn trái ngược với sự giản lược vào tính đồng nhất: Teilhard nói rằng đó là “một hệ thống tập trung các trung tâm”; nó là một vũ trụ của các bản vị, hay, như ngài thích nói, “một thế giới của các linh hồn” (26).

Nhưng diễn trình biến hóa chắc chắn đang trên đường đi đến cùng đích này thế nào, thì dường như ta cũng không thể nghĩ rằng, tự bản thân, cùng đích này có thể được duy trì và vĩnh cửu hóa, bao lâu người ta còn coi nó từ bên trong như một vũ trụ mà định luật là thoát giảm năng lực [entropy]: “Ngừng tiến lên là lùi lại đằng sau”. Như thế, người ta không thể tránh việc thừa nhận “một cực ngoài vũ trụ nơi người ta tìm thấy thể toàn bộ phản tỉnh không thể diễn tả được hình thành liên tiếp trong vũ trụ được hoàn toàn thu thập và được cùng cố dứt khoát... trong diễn trình biến hóa” (27).

“Trước nguy cơ bất lực tạo nền tảng cho tuệ quyền, 'Omega' chỉ có thể được quan niệm như *điểm gặp gỡ* giữa vũ trụ đã đạt đến giới hạn tập trung của nó và một Trung tâm khác vẫn còn sâu hơn, một Trung tâm tự hiện tồn, và là Nguyên lý tuyệt đối tối hậu của tính bất khả phản hồi và bản vị hóa: Omega duy nhất đích thực...” (28)

“Nhìn theo hướng đi lên từ phía chúng ta của sự vật, đỉnh của hình nón biến hóa (điểm Omega) thoát đầu nổi bật trên đường chân trời như một tiêu điểm [focus] của sự hội tụ đơn giản có tính nội tại; nhân tính hoàn toàn phản tỉnh về chính mình. Nhưng, nếu chúng ta nhìn kỹ hơn, rõ ràng là nếu tiêu điểm này được duy trì với nhau, thì giả thiết phải có một hạt nhân siêu việt, thần linh đằng sau nó, và sâu xa hơn nó” (29).

“Nếu Omega, một cách nào đó, không thoát được các điều kiện thời gian và không gian, nó sẽ không thể hiện diện với chúng ta — cũng như sẽ không có khả năng tạo hy vọng có được tính bất khả đảo ngược mà nếu không có nó, dựa trên cơ sở con người, diễn trình hình thành

trung tâm [centrogenesis] sẽ ngưng hoạt động (vì chính nó hoàn toàn phụ thuộc vào việc thoái giảm năng lực [entropy] không thể nào tránh khỏi). Do đó, qua một mặt của chính nó, khác với mặt mà chúng ta thấy nó đang được hình thành, nó xuất hiện mãi mãi bên trên một thế giới mà từ đó, tuy ở một góc độ khác, nó vẫn đang trong diễn trình xuất hiện” (30).

Nói cách khác, Omega, “Omega duy nhất đích thực”, nhất thiết phải là Alpha (31). Chúng ta chỉ đưa ra một bản tóm tắt về những nét chính trong lập luận của Teilhard, hay đúng hơn, một trong những sơ đồ về lập luận của ngài. Ở đây một lần nữa, nếu các yếu tố được sử dụng có thể mới và có tính bản vị như là sự phản tỉnh có thể kết hợp chúng (32) thì dễ nhận ra trong tư duy của Cha Teilhard có một tiền lệ hai mặt, thậm chí chúng ta có thể nói một nguồn hai mặt — mà chính ngài đã sẵn lòng thừa nhận ở nơi khác. Thực thể, ngài không hề biết đến luận đề tuyệt vời của phái Thomist về *desiderium naturae* (ước muốn của tự nhiên), luận đề chắc chắn đã giữ một vị trí nào đó trong giáo huấn ngài đã nhận được và là giáo huấn, dù sao, bạn của ngài, Pierre Rousselot, đã giúp hồi sinh; khi thừa nhận rằng "từ trong cấu trúc, vũ trụ không thể đánh lừa ý thức mà nó đã tạo ra", ngài cũng không nghĩ rằng Thánh Tôma rơi vào "chủ nghĩa thực dụng tồi tệ" (33) và "cuộc tấn công tuyệt đối" mà ngài kêu gọi vì mối đe dọa không phải phát xuất từ một sự nhạy cảm thất vọng mà là từ một trở ngại [scandal] của trí khôn; nó không phải là một sự rút lui trước sự kinh hoàng có thể cảm nhận được nhưng là một việc ngừng lại trước tính phi lý của cái chết tuyệt đối. Để “có thể suy nghĩ được”, thế giới phải “có thể sống được” (34). Mặt khác, Teilhard đã suy gẫm về “vấn đề hành động”, theo Maurice Blondel, người có ảnh hưởng sâu sắc đến ngài. Mặc dù ngài di chuyển các chủ đề của Blondel sang một khuôn khổ tư duy hoàn toàn khác, chúng vẫn mang tính quyết định đối với ngài: hai tháng trước khi ngài qua đời, trong khi gọi lại dự án vĩ đại về “các yếu tố năng lực tinh thần” mà ngài mới chỉ viết những bản thảo thô sơ, ngài muốn nói rằng các yếu tố năng lực này “có liên quan đặc biệt với Siêu hình học hành động của Blondel” (35).

Cuối cùng, chúng ta hãy nhấn mạnh một nét ngày càng nổi bật trong ý niệm Thiên Chúa do Teilhard đề xuất; một nét mà chính ngài đã đơn giản hóa, lên sơ đồ, củng cố, đến mức làm cho nó trở thành như một khẩu hiệu. Ngài nói, Thiên Chúa của ngài vừa là “Thiên Chúa từ trên cao” vừa là “Thiên Chúa từ phía trước”. Điều này có thể diễn dịch, mặc dù nó có ý nói chuyên biệt hơn: Thiên Chúa của siêu hình học cũng là Thiên Chúa của “cơ điện tử” [metachronics] (36).

Thật vậy, nếu con người muốn được nâng lên trên chính họ, thì họ cũng cần phải tiến lên phía trước, phía trước họ: sự tiến bộ trần gian của thế giới là điều kiện sơ khai của việc họ lên đến đỉnh cao trong Thiên Chúa. Nói cách khác, “nhân bản tiến lên phía trước” và “Kitô hữu tiến lên phía trên” phải được “kết hợp” với nhau: nghĩa là phải nói rằng điều thứ hai phải được lồng vào điều thứ nhất, “không bị chìm ngập trong nó”! nhưng bằng cách “siêu tự nhiên hóa [supernaturalizing] nó” (37).



Đây là một kết luận bắt buộc nếu, một mặt, người ta coi trọng sự kiện biến hóa phổ quát, hướng về hữu thể lớn hơn và do loài người đảm trách, và nếu, mặt khác, theo quan điểm Kitô giáo, người ta coi vận mệnh của nhân loại như vận mệnh tập thể. Làm cho Trái đất trưởng thành để chuẩn bị cho sự nảy ngất của họ trong Thiên Chúa: những từ ngữ khác của Teilhard cũng diễn đạt cùng một ý tưởng này. Nhưng chúng ta đừng rơi vào nguy cơ hiểu lầm ở đây. Teilhard cũng nói rằng cần phải kết hợp niềm tin vào Thiên Chúa và niềm tin vào thế giới. Điều này không có nghĩa là "Thiên Chúa từ phía trước" của ngài là thế giới! Cũng không phải "Thiên Chúa từ trên cao" là một hữu thể, khởi đi từ thế giới, đã lên trên thế giới là "Thiên Chúa từ phía trước" một vị Thiên Chúa sẽ tiến bộ theo thời gian để đạt được cùng đích vượt thời gian. Điều không thích hợp là gán cho Thiên Chúa chuyển động hai chiều này, một chuyển động vốn của con người. Thiên Chúa của Teilhard là Thiên Chúa mà con người đang hướng tới trên con đường của họ bằng qua chuyển động kép, kết hợp đưa họ lên cả phía trên lẫn phía trước (38). Teilhard luôn luôn tìm kiếm "Sự Xuất phát" [Issue] (đây vốn là chủ đề của *La Grande monade* năm 1918) (39): giờ đây, "sự Xuất phát" này là "cả phía trên lẫn phía trước". Sự thống nhất hoàn toàn mà nhân loại hằng mơ ước, và là điều mà nhân loại chỉ có thể thể hiện trong Thiên Chúa, tỏa sáng cả "ở đỉnh trời lẫn ở chân trời". Nói cách khác, Thiên Chúa vừa ở "bên ngoài vừa ở bên trên chúng ta" [40], vừa ở bên ngoài vừa ở bên trên thế giới. Và đây là lý do tại sao Người có thể là "trung tâm" của thế giới. "Omega, điều mà trong đó mọi sự đều hội tụ, cũng hỗ tương là điều mà từ đó mọi sự đều tỏa sáng. Không thể đặt nó làm tiêu điểm ở tuyệt đỉnh của vũ trụ mà không đồng thời khuếch tán sự hiện diện của nó trong một bước nhỏ nhất của biến hóa" (41).

Teilhard chỉ rõ, "Điểm Xuất phát" này có một cái tên: đó là Chúa Kitô, đồng thời là "Đấng cứu độ của các linh hồn cá nhân" và là "động lực cuối cùng của diễn trình hình thành con người [anthropogenesis]" (42). Như thế, ở đây, chúng ta nằm trong Kitô giáo cách trọn vẹn. Trong tư tưởng của ngài, Teilhard luôn quan tâm đến việc biện phân sự đóng góp của suy tư thuần lý (dựa trên kiến thức thực nghiệm) và suy tư mạc khải của Kitô giáo (nhận được trong đức tin). Ngài thường phê phán ảo tưởng của những người, nhằm lẫn "một cách ngây thơ, các bình diện của thực tại", không thấy sự khác nhau giữa "điều được dạy" và "điều được tìm thấy", giữa "sự thật được tổng hợp trên Trái đất" và "sự thật từ trên trời ban xuống" (43). Ngài nói, "Không có lãnh vực nào, Khoa học và Mạc khải lại xâm lấn lẫn nhau — sao chép lẫn nhau": đó nên là "sự kiện hiển nhiên" đối với mọi người (44). Ngoài các tuyên bố của ngài về chủ đề này, chỉ cần nhìn thoáng qua, chẳng hạn, cách trong đó, ngài dẫn nhập việc xem xét "hiện tượng Kitô" như lời nói đầu cho cuốn *Phénomène humain*, hay trong đó, ngài nại tới "nhà huyền nhiệm Kitô giáo" ở cuối cuốn *Réflexions sur le bonheur*, để hiểu rằng ngài không có ý định trộn lẫn các bình diện và phương pháp, như con cá mồi vĩnh viễn của thuyết tương hợp [concordism] (45). Nhưng sự gắn bó với nhau [coherence] không phải là thuyết tương hợp. Với mọi điều, từ bất cứ nguồn nào nó phát xuất, thâm nhập vào bên trong tinh thần, thì tinh thần không thể làm gì khác, để đồng hóa nó, hơn là tổ chức nó một cách gắn bó với những điều nó đã thu nhận được trước đó. "[Mọi] kinh tuyến khác nhau nhất thiết phải gặp nhau ở đâu đó trên một cực của tầm nhìn chung" (46). Và sự thật nhận được từ mạc khải có tính sinh hoa trái. Nó phải trở thành nguyên tắc để hiểu tất cả những gì là có thật.

Như thế, trung thành với quy luật cơ cấu này của tư tưởng, cũng như tín lý Công Giáo về sự hòa hợp của hai trật tự, "tự nhiên" và "siêu nhiên" (47), Teilhard đã tìm ra một tổng hợp cho chính mình, một tổng hợp trong đó các dữ kiện của đức tin nơi ngài đóng vai trò chính.

Điều mà đức tin của ngài vốn dạy cho ngài trước hết là Thiên Chúa là Tình yêu. Sự mạc khải này xác nhận các kết luận mà phép biện chứng của ngài đã dẫn ngài tới. Bất chấp mọi điều, điều vẫn mãi trừu tượng và do đó xem ra “mơ hồ” và “phỏng đoán” giờ đây đã xuất hiện với ngài trong một ánh sáng ấm áp (48). Thiên Chúa yêu thương, Thiên Chúa đáng yêu (49). Kinh nghiệm tập thể về tình yêu Kitô giáo, phát xuất từ Thiên Chúa, cho phép tín hữu thâm nhập một chút vào mầu nhiệm hai mặt này. Và mầu nhiệm hai mặt này soi sáng mọi điều.

Nếu đúng là “việc kết hợp dị biệt hóa”, và thậm chí, ở bình diện hữu thể cao hơn, “việc kết hợp bản vị hóa” (50), thì vì vốn phát xuất từ toàn bộ phép biện chứng của Teilhard há quy luật này không tìm thấy sự thể hiện hoàn hảo của nó trong Thiên Chúa đó sao? Đó là mầu nhiệm của sự hiệp nhất thần linh trong Ba Ngôi Vị. “Hành động dị biệt hóa và thông truyền tình yêu” tự mạc khải trong trạng thái tinh tuyền của nó, một cách mạnh mẽ tuyệt đối của nó (51).

Chúng ta đã bước vào giai đoạn tích cực và tăng tốc của nghiên cứu khoa học và tổ chức xã hội. Cả hai đều là các nhân tố của tiến bộ. Như thế, trong chính chúng, chúng không phải là điều đáng sợ. Ngược lại, Teilhard mời gọi Kitô hữu đóng góp cho chúng với hết mọi nhiệt thành của họ. Thậm chí, ngài còn tự đảm nhiệm nghĩa vụ làm cho chúng đạt đến một kết luận thành công. Vì sự biến hóa của thế giới, trong hình dạng hai mặt mà nó hiện đang được mặc cho, sẽ đáng sợ gấp đôi nếu tình yêu có tính bản vị bị trục xuất khỏi nó. Việc sùng bái khoa học và sùng bái xã hội, như việc thực hành của chúng đang lên hình dạng như ngày nay trong một bộ phận quan trọng của nhân loại, cuối cùng sẽ dẫn chúng ta đến một tình huống vô vọng. Và dưới đây là việc sùng bái thứ nhất trong số hai việc sùng bái này:

Nếu thế giới của chúng ta hiện hữu, là hoa trái của một sự sáng tạo mà mọi sự đều thúc giục chúng ta suy nghĩ tự do, nhưng mọi sự lại khiến chúng ta không tin vào sự tùy tiện, thì điều này há không phải vì nó là hoa trái của tình yêu hay sao? Há chúng ta không được dẫn dắt để hiểu rằng, ở chiều sâu này, “tính tất yếu tối cao và tính tự do tối cao” gặp nhau, hay đúng hơn “nhìn nhận sự hiện diện của người tự do như dấu hiệu không thể sai lầm của một tình yêu liên kết đó sao?” (52).

Vì thế giới này không có kết thúc nào khác ngoài việc cuối cùng được hợp nhất với sự sống thần linh. Dựa trên đòi hỏi thuận lý, chúng ta đã thành công trong việc đề ra một Trung tâm tối cao, bản vị và siêu việt, có khả năng tập hợp vào chính mình mỗi một trung tâm cá vị mà chúng ta đang trong diễn trình xuất hiện: bây giờ Trung tâm tối cao này tiếp nhận sự sống và khuôn hình trước mắt chúng ta. Và chúng ta hiểu rằng sự hợp nhất cuối cùng mà chúng ta được mời tiến tới “không hề là thuyết phiếm thần” hay “sự đồng nhất” làm chúng ta tan hòa vào một đại dương hữu thể vô hình dạng (53): hoàn toàn ngược lại, nó hoàn thành chúng ta trong sự khác biệt hữu thể học của chúng ta, hoàn hảo đến mức viễn kiến của Thánh Phaolô về “Thiên Chúa trong mọi sự” (54) có thể trở thành viễn kiến của chúng ta, mà không có bất cứ sự thận trọng sai lầm nào có thể khai tử tính táo bạo của nó. Trong khi chờ đợi, viễn kiến khai mở trước chân trời tương lai này, “thay vì để cho linh hồn chìm đắm trong sự kết hợp mơ hồ và biếng nhác, theo đuổi nó mỗi ngày một cao hơn trên những con đường hành động chính xác” (55).

Đọc con đường này, vẫn chính là đức tin Kitô giáo, đức tin vào một Thiên Chúa “Nhân ái và Yêu thương” (56), nâng đỡ chúng ta. Ở đây, Cha Teilhard trở nên đặc biệt năng nổ và cương nghị. Ngài nói, đối với toàn bộ khối quần chúng “những người mới tin vào nhân loại, Tin mừng chỉ là một thứ thuốc phiện nguy hiểm. Nhưng làm thế nào họ lại không thấy rằng, nếu không có Kitô giáo, thế giới sẽ trở nên nghẹt thở đến hai lần đó ư? Nghẹt thở, đầu tiên vì nó bị bịt kín một cách vô vọng ở phía trước, đối diện với một cái chết hoàn toàn. Và cũng nghẹt thở, vì nó không còn hơi ấm sống động nào nữa để kích hoạt bộ máy đáng run sợ của nó” (57). Tóm lại, một thế giới hoàn toàn “tục hóa”, mà đức tin Kitô giáo đã biến mất khỏi đó, sẽ là một “thế giới hoàn toàn tan rã và là một thế giới băng giá”; nó sẽ là một “vũ trụ không có trái tim và không có lối thoát” (58).

Một hiện tượng ở tầm cỡ này không thể là hời hợt, và nó không thể được giải thích chỉ dựa trên một ý muốn sai trái. Đó là dấu hiệu của một nhu cầu sâu sắc của thời kỳ này. Như các nhà hộ giáo vốn luôn làm trong những trường hợp như vậy, Teilhard, do đó, sẽ tìm cách giải thích điều này; ngài sẽ cố gắng nắm bắt chính cách diễn đạt trong đó nhu cầu này được phát biểu để điều chỉnh ý nghĩa của nó. Không phải là một việc tình cờ nếu nó được bắt gặp, theo cả hai nghĩa của nó, vào chính những ngày tháng giống nhau và trong các bài viết có đặc điểm hoàn toàn hộ giáo: đầu tiên là năm 1933-1934, sau đó là năm 1955.

Bất chấp bằng cách phi bản vị hóa việc tập thể hóa các cá nhân hoặc thậm chí bằng mối đe dọa không thể vô hiệu hóa của một cái chết hoàn toàn, không có một “tôn giáo” nào trong mọi tôn giáo cho đến nay phát sinh từ Khoa học, trong đó vũ trụ không bị đóng băng và khép kín một cách tuyệt vọng (nghĩa là, cuối cùng, không thể ở được) ở phía trước, trong các vùng “cực” của nó. Đó là sự thật! (59).

Và bây giờ, đến việc sùng bái thứ hai:

Điều làm cho tính tập thể thuần túy trở nên quái dị là, đa phức trong bản chất, nó không có suy nghĩ, không có trái tim, cũng không có khuôn mặt, để từ sâu thẳm hữu thể của mình, chúng ta có thể bám vào. Xã hội có thể bóp nghẹt chúng ta trong vô số vòng tay của nó: nó không thể tiếp cận chúng ta cũng như không thể kết nối chúng ta lại với nhau bằng chính xương tủy của chúng ta. Bị ngưng lại về phương diện tập thể, nhân loại, từng được tôn vinh trong hai thế kỷ qua, nay là một thần Moloch đầy run sợ. Chúng ta không thể yêu thương nó cũng như không được yêu thương trong nó. Đó là lý do tại sao nó cơ khí hóa chúng ta thay vì đưa chúng ta đến chỗ hoàn thiện (60).

Và Teilhard, sau đó, kết luận rằng “chỉ có tình yêu, dứt khoát như thế, nhờ vào sức mạnh chuyên biệt và độc đáo của nó trong việc bản vị hóa các phức thể, mới có thể thực hiện phép lạ siêu nhân hóa con người qua và bằng các lực lượng tập thể hóa”, cũng giống như “Một mình nó, trong giai đoạn còn có tính quyết định hơn, có thể mở đường cho họ tiếp cận với Omega” (61). Đó là lý do tại sao vai trò của Kitô hữu trong thế giới của chúng ta có tính không thể thay thế.

Chỉ có Kitô hữu trên thế giới, *hic et nunc* [ở đây và bây giờ], vì được ban quyền để đặt, không những Một Điều mơ hồ và lạnh lẽo, mà là Một Người ấm áp và chính xác ở đỉnh cao của không-thời gian, mới thấy mình ở vị trí có thể tin tưởng và (một biến cố tâm lý còn

quan trọng hơn nữa) để hiến thân một cách yêu thương cho sự biến hóa (không đơn thuần chỉ bản vị hóa mà còn được bản vị hóa) (62).

Như thế, tính cấp bách của đức tin Kitô giáo chưa bao giờ lại lớn đến thế. “Không hề mâu thuẫn với các khát vọng hiện đại đối với tương lai”, đức tin này được trình bày “như một thái độ duy nhất trong đó tinh thần hăng hái muốn chinh phục thế giới có thể tìm được sự biện minh toàn diện và đầy đủ cho niềm tin của mình” (63). Một cách tổng quát, nếu đúng là “tôn giáo đáp ứng một chức năng chủ yếu và không ngừng phát triển của diễn trình biến hóa phổ quát” — vì đức tin vào Thiên Chúa, trong khi bảo đảm một cùng đích tuyệt đối cho sự biến hóa này, là “động lực duy nhất có thể có của sự sống phản tỉnh” — thì, trong các tôn giáo hiện có ngày nay, chính Kitô giáo, vì các lý do vừa trình bày, dường như là “hình thức duy nhất hiện có giá trị” (64). Một lần nữa, trong giai đoạn mới này của lịch sử vũ trụ, trong đó nhân loại bắt đầu tham gia, vào một thời điểm mà diễn trình biến hóa đang trở nên ý thức rõ ràng hơn và sâu sắc hơn về chính nó, do đó lần đầu tiên phải đối đầu với những vấn đề gay gắt ở một mức độ to lớn, Kitô giáo biểu lộ, cho bất cứ ai có khả năng nhìn thấy, “khả năng đặc biệt và duy nhất của mình trong việc tìm thấy ở trung tâm của chính mình và trình bày cho chúng ta, chính tại điểm đã được nêu tên, điều được bản tính của chúng ta tuyệt đối đòi hỏi, để có thể hành động và tôn thờ triệt để” (65). Khi tự bộc lộ mình có “khả năng biện minh và duy trì trong thế giới hương vị nền tảng đối với sự sống”, cũng như khi làm cho mỗi thành viên của nhân loại có khả năng thực sự yêu thương thành viên khác trong “Tiêu điểm yêu thương của mọi hội tụ”, nó “trả lời chính xác cho các nghi ngờ và khát vọng của một thời đại bùng nổ ý thức được tương lai của mình” (66). Nói tóm lại, “Căn cứ vào chính cấu trúc của nó, Kitô giáo là tôn giáo được tạo ra cho chính một Trái đất vừa được đánh thức để biết cảm thức về tính thống nhất hữu cơ và sự phát triển của nó”.



Trong những điều kiện đó, người ta hiểu tại sao, trong một số trường hợp, Cha Teilhard đã ca ngợi nó, trong các công thức cô đọng, như là “tôn giáo chuyên biệt của biến hóa”, hoặc là “chính tôn giáo của biến hóa” (67). Khi làm như vậy, rõ ràng ngài không có ý nói tới một loại tôn giáo biến Biến hóa thành thần linh của mình — không khác gì khi nói Công Giáo là tôn giáo của Tây Ban Nha, với ý nghĩa muốn cho rằng đó là thứ tôn giáo tôn thờ Tây Ban Nha đội lốt Thiên Chúa!

Ngài chỉ muốn nói đến tôn giáo mà biến hóa cần tới, tôn giáo hoàn toàn thích nghi với những người đã nhận thức được sự biến hóa này. Những ai biết trọn công trình của Teilhard đều biết rằng trong đó chúng ta tìm thấy công thức này hoặc các công thức tương tự theo nhiều nghĩa khác nhau, thậm chí đôi khi trái ngược nhau. Chính vì thế, trong tác phẩm đầu tiên của ngài, *La Vie cosmique* (1916), Teilhard nhận thấy nơi một số người cùng thời với ngài một “tôn giáo của sự biến hóa thần linh” — nhưng đây là điều cần bác bỏ ngay lập tức, vì trong một tôn giáo như vậy “con người coi như không đáng kể” (68).

Tuy nhiên, khi tiếp tục quan sát thế giới xung quanh và xem xét những định hướng sâu xa của nó, ngài tin rằng ngài có thể tri nhận được một sự kiện lớn lao buộc Kitô hữu phải suy tư: “Thế giới đang trong diễn trình bị hoán cải một cách tự phát trở thành một loại tôn giáo tự nhiên của vũ trụ quay lưng một cách không thích đáng khỏi Thiên Chúa của Tin mừng... Chúng ta đã thấy một đức tin mới đã phát sinh ra và hình thành một cách thực chứng xung quanh chúng ta trong suốt thế kỷ qua: tôn giáo của biến hóa” (69).

Điều đúng ở đây cũng đúng đối với hạn từ “thuyết phiếm thần”, mà Teilhard bác bỏ theo

nghĩa hiện thời của nó nhưng là ý nghĩa mà ngài muốn giữ lại, vì muốn trung thành một cách chiều tự với Thánh Phaolô, theo nghĩa Kitô giáo (70). Hai quan niệm đối đầu nhau, nhưng không trái ngược nhau, hình thành trên cùng một bình diện. Chân lý Kitô giáo có tính bao hàm [inclusive]: khi bác bỏ sai lầm, nó cho là mình thỏa mãn sâu sắc hơn chính điều, qua nó, đang có xu hướng xuất hiện dưới ánh sáng. Nhưng cũng giống như mọi khi, trong trường hợp như vậy, nó chỉ có thể thành công trong việc này nhờ một nỗ lực suy nghĩ buộc nó phải phát triển.

Teilhard nhớ đến Newman ở đây, người mà học thuyết được ngài cân nhắc rất nhiều. Ngài cho rằng sự phát triển thực sự không thể chỉ hệ ở một phân tích tinh tế hơn về dữ kiện tín điều, mà nó phải bao gồm một sự đóng góp tích cực, nhờ mọi yếu tố phát xuất từ kinh nghiệm nhân bản, một kinh nghiệm được chân lý thần linh đồng hóa trong những tổng hợp mới. Không có gì thay đổi trong chính sự thật thần linh này, và, ngày nay cũng như trong bất cứ thời kỳ nào khác, “hoàn toàn ngược lại” nó không mất đi bất cứ điều gì “có giá trị quyền rũ của nó một cách tuyệt đối” (71). Tuy nhiên, vẫn cần phải chứng minh điều này, bằng cách nhấn mạnh việc nó trả lời ra sao cho các vấn đề và nguyện vọng của thời đại. Khi Teilhard cố gắng làm điều này theo cách của ngài, bằng cách trình bày Kitô giáo như “chính tôn giáo của biến hóa”, theo đó, như ngài cho chúng ta biết, ngài chỉ muốn cố gắng chứng minh “sức mạnh phi thường của nó trong khả năng thích ứng và kiểm soát”, một sức mạnh phát xuất từ “tính siêu việt” của nó (72).

Nhưng Kitô giáo không những là một tín lý, cao đến mức người ta có thể coi trọng nó; nó không những là một mớ niềm tin, nó là một thực tại, một thực tại có bản vị. Kitô giáo là Chúa Kitô. Các Kitô hữu không được trao cho trách nhiệm truyền tải cho thế giới một số ý niệm tốt đẹp và hào phóng về tình yêu: họ phải truyền bá tình yêu họ đã nhận được. Họ phải sống bằng sự sống của Chúa Kitô và làm chứng cho sự phong phú của sự sống đó.

Cha Teilhard, một người theo chủ nghĩa hiện thực, nhấn mạnh thực tại này của Chúa Kitô một cách mạnh mẽ. Trước hết, điều này có nghĩa phải nói rằng đối với ngài, toàn bộ “hiện tượng Kitô” đều dựa trên sự kiện Chúa Giêsu, sự kiện này được ngài thừa nhận như nhau cả trong thực tại lịch sử của nó lẫn trong cách giải thích mang tính tín điều của truyền thống Kitô giáo. Bằng cách thừa nhận “sự thật có thể sờ mó thấy và kiểm chứng được của sự kiện Tin mừng” (73), ngài tuyên xưng rằng, trong sự kiện này, Thiên Chúa đã “thực sự tự lồng Người vào vũ trụ” (74), “thể siêu việt đã trở thành một phần nội tại”, Người “đã đi vào thiên nhiên để siêu sinh động hóa [superanimate] nó và dẫn dắt nó đến với Người” (75). Chính khi hành động với sự nhận thức đầy đủ về trường hợp này mà ngài đã bác bỏ thuyết Duy Hiện đại, ở hình thức hai mặt của nó, phê phán và huyền nhiệm. Đối với thuyết Duy Hiện đại, Chúa Giêsu là “hoa trái của sự biến hóa nội tại, nhân bản”; đối với Teilhard, cũng như đối với bất cứ người Công Giáo nào, Người là “cuộc gặp gỡ của hữu thể tham gia đi lên và Hữu thể không tham gia mà họ đang trở lại với”. Trong khi phái Duy Hiện đại làm Chúa Kitô “bất kiên định” [volatile] và làm Người tan biến trong thế giới, thì Teilhard, người vốn cảm nhận “Một Thiên Chúa khác, hay giúp đỡ từ nền tảng”, muốn “tập trung thế giới trong Chúa Kitô”. Nhưng chúng ta có thể nói, điều này sẽ chỉ là một giấc mơ, một câu chuyện thần thoại, một thứ ngô đạo [gnosis], một ý thức hệ, hoặc, như Teilhard nói, một “trí tưởng tượng”, nếu không có thực tại lịch sử của Chúa Giêsu thành Nadarét, người thật và Thiên Chúa thật. “Nếu Chúa Giêsu Kitô của chúng ta không có thực tại bản vị và khách quan, thì toàn bộ phong trào Kitô giáo hiện nay sẽ thành mây khói” (76). Như trong vấn đề bản vị tính thần linh, có một sự hội tụ ở đây, một sự đồng lõa giữa đức tin của Teilhard và xu hướng chính trong tư tưởng của ngài: chủ nghĩa hiện thực, chủ nghĩa sinh học, chủ nghĩa lịch sử, chủ nghĩa bản vị (77). “Nhờ chính các đặc điểm mà thoát đầu đường như quá đặc thù hóa Người, một Thiên Chúa nhập

thể thực sự trong lịch sử, ngược lại, là Đấng duy nhất có thể thỏa mãn, không những các quy tắc bất di bất dịch của một vũ trụ trong đó không có gì được tạo ra hoặc xuất hiện ngoại trừ bằng cách được sinh ra, mà còn cả các khát vọng không thể kìm nén được của tinh thần ta (78). Mặt khác, Teilhard biết rất rõ điều mà trí khôn không biết tin của thế kỷ ngài đặt đối lập với Kitô giáo. Nhưng ngài có giải đáp của ngài; ngài có những tiêu chuẩn xác đáng để xác nhận điều đó trong đức tin của ngài. Chính ngài đã giải thích lại lần cuối, không lâu trước khi qua đời, trong *Le Christique*. Ngài đã từng phiên dịch, theo cách riêng của ngài và để dùng cho mục đích bản thân, bản văn tuyệt đẹp của Thư gửi tín hữu Rôma: “Tôi biết rằng không có gì trên thế giới này đủ bạo lực hoặc rực rỡ hoặc quá rộng lớn để nhỏ rẻ chúng ta khỏi Chúa của chúng ta hoặc để làm lu mờ Người đối với chúng ta hoặc *làm chúng ta rời xa Người*: không phải thiên thần, sự sống cũng như cái chết, núi cao hay vực thẳm, vực thẳm của quá khứ cũng như mạc khải của tương lai (τὰ μέλλοντα) có khả năng tách chúng ta ta khỏi Đức Ái của chúng ta chúng ta” (79).

Đó là cơ sở để xây dựng học thuyết về “Chúa Kitô vũ trụ” và về “cảnh vực thần linh”: “Sự quyến rũ bao la của cảnh vực thần linh dứt khoát nợ mọi giá trị của nó ở sự tiếp xúc giữa con người và Thiên Chúa được mạc khải trong biến cố Hiện Linh của Chúa Giêsu.... Chúa Kitô huyền nhiệm, Chúa Kitô vũ trụ của Thánh Phaolô có thể có ý nghĩa và giá trị dưới mắt chúng ta chỉ như một sự mở rộng của Chúa Kitô, Đấng được sinh ra bởi Đức Maria và đã chết trên Thập giá” (80). “Nhưng cần phải thăm dò chiều sâu vũ trụ của Chúa Kitô” (81).

Như chúng ta thấy, Teilhard lấy Thánh Phaolô làm điểm tham chiếu của ngài. Có thể ngài rất vui khi tìm thấy sự xác nhận một trong những điểm chủ yếu trong học thuyết của ngài trong suy tư của một nhà chú giải gần đây, Charles Harold Dodd, tác giả của một tác phẩm nhỏ về *The Meaning of Paul for To-day* [Ý nghĩa của Thánh Phaolô cho ngày nay]: Bản vị Chúa Giêsu Kitô, dưới mắt Thánh Phaolô “cá thể một cách thâm hậu cũng như phổ quát một cách tuyệt vời” (82). Hơn nữa, học thuyết Teilhard về “Nhiệm Thể” không bao gồm điều gì độc đáo lắm liên quan đến tín lý truyền thống vốn được xây dựng trên cơ sở các bản văn của Thánh Phaolô về “Thân thể Chúa Kitô”. Nhưng nó đi đôi với một học thuyết được phát triển rộng rãi hơn, học thuyết về “Cơ thể vũ trụ”, một Cơ thể dù có cùng nguồn gốc Phaolô, nhưng lại đưa ra những nét khác biệt.

Nó bắt nguồn từ một trải nghiệm tâm linh kiểm soát được mọi khía cạnh và mọi sự phát triển của nó: “Cho người được ban ơn... biết coi Chúa Kitô như *có thực hơn* bất cứ thực tại nào khác trên thế giới, Chúa Kitô hiện diện ở mọi nơi và đang gia tăng mọi nơi, Chúa Kitô như là xác định tối hậu và là nguyên lý tạo hình [plasmatic] của vũ trụ, một thực tại thực sự sống trong một khu vực không có bất cứ rắc rối nào của đa phức có thể đụng tới nhưng lại là nơi việc hoàn thành của vũ trụ được theo đuổi một cách tích cực hơn cả” (83).

Nó cũng là kết quả của sự phản tỉnh được thúc đẩy bởi các khám phá của khoa học hiện đại về sự bao la của vũ trụ, dẫn đến việc đệ trình giả thuyết về tính đa nguyên các thế giới. “Qua việc Nhập thể của Người, Chúa Kitô không những chỉ tự lồng mình vào nhân loại mà còn vào vũ trụ cư mang nhân loại” (84). Thánh Phaolô nói với chúng ta rằng tất cả mọi sự đều tìm được tính nhất quán [consistency] của chúng trong Người. Người là Trung tâm của sáng thế. Do đó, liệu có đủ không khi nói rằng Người đã mang mọi người vào mình và nói tới một “thân thể trái đất” và “bản chất trái đất” dành cho Người? Teilhard không bao giờ muốn hành động trái ngược với những tuyên bố của Công đồng Canxêdoan, phân biệt trong Chúa Kitô có hai bản tính, thần linh và nhân bản. Ngài chỉ muốn, bằng một vài cách diễn đạt nghịch lý, đi kèm với các thận trọng ngữ học nhằm giới hạn phạm vi của nó (85) để “phân biệt thêm” trong “bản chất con người” của Ngôi Lời nhập thể “một bản chất ‘đất’ và một bản chất ‘vũ

trụ” (86). hoặc một lần nữa, kêu gọi sự chú ý của các nhà thần học tới “khuôn mặt” hay “chức năng” vũ trụ nơi nhân tính của Chúa Kitô. Do đó, cụm từ “Thân thể vũ trụ”, thường được sử dụng trong các tác phẩm đầu tiên (87) nhưng sau đó đã bị loại bỏ. Mục tiêu của ngài trong đó rất rõ ràng, và ngài không ngừng bày tỏ điều đó: nếu Chúa Kitô chỉ duy trì Trái đất, Người sẽ nhỏ hơn thế giới; thế mà, sự vĩ đại của Người, tính độc đáo [unicity] của Người, vị trí trung tâm của Người, công quốc hoàn cầu và quyền lãnh chúa hoàn cầu của Người luôn phải được duy trì (88).

Chính mối quan tâm tương tự nhằm duy trì toàn vẹn học thuyết của Thánh Phaolô (và của Thánh Gioan) đã thúc đẩy Cha Teilhard giải thích ý niệm “Chúa Kitô vũ trụ” cũng như ý niệm “Chúa Kitô Biến hóa” (89). Việc chuyển từ ý niệm này sang ý niệm nọ khá đơn giản. Trong một vũ trụ được quan niệm như biến hóa, làm thế nào duy trì được quyền kiểm soát của Chúa Kitô đối với vũ trụ này nếu không phải bằng cách quan niệm quyền kiểm soát này như việc chỉ đạo diễn trình biến hóa của vũ trụ. Há đây không phải là cách duy nhất để tương hợp trọn vẹn với việc khẳng định về “chức năng hoàn thiện thiết yếu do Chúa Kitô phục sinh đảm nhận ở trung tâm và đỉnh cao của việc Sáng thế đó sao” (90)? Tóm lại, sau khi nêu vấn đề: “Kitô học phải trở thành gì (*để vẫn còn là chính nó*)?” (91), Teilhard cố gắng xác định rằng, đối với ngài, đó không phải là vấn đề gì khác ngoài việc “duy trì trong Chúa Kitô chính các phẩm tính làm nền tảng cho quyền năng của Người và sự tôn thờ của chúng ta” (92). Đó chắc chắn không phải là chủ nghĩa duy tối thiểu [minimism]; nhưng, theo một nghĩa nào đó, như ngài vẫn tin, nếu Chúa Kitô của ngài xem ra đã tăng lên, thì, theo nhận định hữu lý của ngài, đó là “do vẫn còn là điều Người đã là, hoặc nói đúng hơn, *để vẫn còn là điều Người đã là*” (93).

Trong cách dùng từ ngữ hết sức hào hứng của ngài, Teilhard sau đó nói về “Đấng Siêu Kitô” [Super-Christ], khi nói về “Siêu nhân tính”. Chúng ta thừa nhận, kiểu dùng từ ngữ như vậy hầu như không có bất cứ sự hấp dẫn nào đối với chúng ta, nhưng ngài không hề có ý định qua đó dẫn nhập — nếu có bất cứ nhu cầu nào phải nói rõ điều này ra — bất cứ nhân tính nào khác ngoài nhân tính của chúng ta hoặc bất cứ Chúa Kitô nào khác, mà đối với Người, Đấng mà các Kitô hữu tôn thờ chỉ là một tiền hô! Ngài phản đối rằng “Bởi ‘Đấng Siêu Kitô’, tôi hoàn toàn không có ý nói một Chúa Kitô *khác*, một Chúa Kitô thứ hai khác với Đấng thứ nhất và vĩ đại hơn Người; nhưng tôi muốn nói đến *cùng một* Chúa Kitô, Chúa Kitô của mọi thời đại, đang tự mạc khải chính Người cho chúng ta dưới một hình thức và các chiều kích, có mức độ khẩn cấp và phạm vi tiếp xúc ngày càng gia tăng và đổi mới”. Và một lần nữa, như thể thấy trước những diễn giải sai lầm mà tư tưởng của ngài có thể nảy sinh: “Tôi xin nhắc lại không phải là một Chúa Kitô khác. Nhưng cùng một Chúa Kitô, mãi mãi và luôn luôn; và lại càng y hệt chính là để bảo vệ thuộc tính thiết yếu của Người là *cùng trương độ [coextensive] với thế giới* mà chúng ta được dẫn đến việc làm Người phục tòng diễn trình mở rộng phi thường này” (94).

“Cùng trương độ với thế giới”, nhưng trong tư cách thống trị nó, sinh động nó, chỉ đạo nó. Vì vậy, nếu Chúa Kitô là “vũ trụ”, thì vũ trụ có thể được yêu thương; nếu Người “biến hóa”, như Teilhard đã trình bày ngay từ tiểu luận đầu tiên của ngài (1916), thì “biến hóa là điều lành mạnh” (95). Kitô hữu tự đặt mình, nhờ đức tin, vào “chỗ trung tâm nơi trái tim thế giới hội tụ trong tia sáng chiếu xuống từ Trái Tim Thiên Chúa” (96). Dưới mắt ngài, “vũ trụ mang hình dáng của Chúa Giêsu — nhưng, nhưng màu nhiệm thay!, hình dáng được khám phá là Chúa Giêsu bị đóng đinh” (97). Như thế, đối với ngài, không có gì nguy hiểm khi để bản thân trở thành say sưa ngây ngất hoặc “bị cầm tù bởi một chủ nghĩa tự nhiên ngoại giáo” hoặc “bị cuốn theo cuộc chinh phục Trái đất duy nhất về phương diện vật chất [materialistic]. Há Chúa Kitô vũ trụ, trong mọi vinh quang của Người, không phải lúc nào cũng xuất hiện từ Thập giá

đó sao?” (98).

Vì Chúa Kitô vũ trụ, Chúa Kitô biến hóa, luôn luôn là Chúa Kitô, Đấng cứu chuộc của truyền thống Công Giáo, được nhìn trong viễn tượng mới của diễn trình hình thành vũ trụ, một viễn tượng đem lại cho Thập giá của Người “một lực hấp dẫn và vẻ đẹp mới”. Chiến thắng cái ác, nghĩa là, "vượt qua Đau đớn, Tội lỗi và Cái chết", "Thiên Chúa bị đóng đinh" (99) xuất hiện với chúng ta, như là "Đấng chuyển động tinh thần mạnh mẽ nhất (vì lên giá trị nhiều nhất và 'duy nhất tạo yêu thương') cho diễn trình siêu nhân hóa [ultra-hominization]". Teilhard kết luận, “Đó là đức tin của tôi, điều mà tôi rất muốn tuyên xưng công khai trước khi chết” (100).

Học thuyết Teilhard, như chúng ta đã thấy ở trên, luôn có xu hướng tập trung nhiều hơn vào “năng lực học” [energetics]. Đến lượt nó, năng lực được tóm lược, ở đỉnh cao của nó, trong việc khám phá ra nguồn năng lực thiêng liêng phi thường phát sinh từ Thập giá” (101).

Việc hình thành chậm chạp của vũ trụ, việc biến hóa của sự sống, sự diễn tiến của lịch sử loài người, sự trưởng thành của tuế quyển chỉ từng giai đoạn tạo nên các điều kiện tự nhiên cho việc “xuất tâm” [excentration] vốn đánh dấu bước vượt qua dứt khoát “hướng tới tương lai” (102), “biến cố độc đáo và tối cao ấy, trong đó thể lịch sử phải được hợp nhất với thể siêu việt” (103). Nỗ lực của chúng ta đặt ra các điều kiện này; nhưng cùng đích là do Thiên Chúa ban cho: chúng ta chỉ biết tiếp nhận mà thôi. Con người chỉ xây dựng điều có thể được thần linh hóa, điều "có thể được Kitô hóa" (104). Giữa "lực đẩy của con người" và "lực đi lên của Chúa Kitô", giữa "diễn trình hình thành nhân loại trong thế giới" và "diễn trình hình thành Chúa Kitô trong Giáo hội của Người", là mối liên hệ của “sự phụ thuộc gắn bó” [coherent subordination] (105); giữa tiến bộ của con người và vương quốc Thiên Chúa, là một “sự kết nối có phẩm trật” [hierarchical conjunction] (106). Hy vọng của chúng ta không được thiết lập dựa trên “các hoạt động” của chúng ta mà dựa trên “các thụ động” (passivities) của chúng ta, nếu chúng chịu hợp nhất với sự thụ động tối cao của Chúa Kitô trên Thập giá, một điều vốn trùng hợp với hoạt động tối cao (107). Và ngay lúc này, nhờ dự ứng, trước khi “sự biến chất hoàn toàn” [metamorphosis], thế giới mờ mịt mà chúng ta vẫn đang chìm đắm này có thể trở thành cho chúng ta, vượt quá chính nó, một “cảnh vực thần linh”, vì, vào ngày Nhập thể, "tia sáng tình yêu" đã đến với chúng ta (108).

Chính trong “cảnh vực thần linh” này, “Thánh Nhan” (109) đã tỏa sáng. Cái nhìn của đức tin, vốn là cái nhìn của sự tinh khiết, đã hiểu thấu nó. Trong nó, bất kể hình thức của nó, lời cầu nguyện đã được thực hiện. Trong nó “niềm hạnh phúc của sự thờ lạy” đã được phác họa, trái ngược với mọi chủ nghĩa phản loạn [titanism] hay mọi chủ nghĩa đấu tranh [prometheism] lừa dối (110). “Trên đời, không có gì sống và hành động mãnh liệt hơn sự trong sáng và lời cầu nguyện, lơ lửng như một ánh sáng êm đềm giữa vũ trụ và Thiên Chúa. Xuyên qua sự trong suốt thanh thản của chúng, làn sóng sáng tạo dập dờn, đầy nhân đức và ân sủng tự nhiên” (111).

Ghi chú

*Một phiên bản viết tắt của bản văn này đã được xuất bản trong *Teilhard de Chardin*, trong loạt sách “Génies et réalités” (Paris: Hachette, 1969), 193-214. Chúng tôi cung cấp ở đây toàn bộ nội dung của bài báo.

1 Tự hạn chế vào các xem xét khá tổng quát về những gì có trước mắt chúng tôi và chỉ có thể trích dẫn khá ít bản văn và cung cấp một số chi tiết, chúng tôi chỉ xin giới thiệu với độc giả, một lần và mãi mãi, các tác phẩm của chúng tôi viết về Teilhard: *La Pensée Religieuse du*

père Pierre Teilhard de Chardin (Paris: Aubier, 1962) [Bản tiếng Anh: *The Religion of Teilhard de Chardin* (New York: Desclée, Năm 1967)]; *La Prière du père Teilhard de Chardin* (Paris: Fayard, 1964), ấn bản 2, 1968 [Bản tiếng Anh: *Teilhard de Chardin: The Man and His Meaning* (New York: Hawthorn Books, 1965)]; *Teilhard Missionnaire et apologiste* (Toulouse: “Prière et vie” ed., 1966); *Maurice Blondel et Pierre Teilhard de Chardin, correspondance avec commentaires* (Paris: Beauchesne, 1965); “Teilhard et Monchanin”, trong *Images de l’abbé Monchanin* (Paris: Aubier, 1967); *L’Éternel féminin, Étude sur un texte du père Teilhard de Chardin* (Paris: Aubier, 1968).

2 *Comment je vois* (1948), no. 20.

3 *Le Phénomène humain*, 305; *Esquisse d’un univers personnel* (1936); *Oeuvres*, 6: 103; *La Centrologie*, no. 20-24, 7: 117-19; *Du cosmos à la cosmogénèse* (1951), 7: 271.

4 Ngài nại đến thẩm quyền của họ. *Le Milieu mystique* (1917): “Tôi nghĩ, không ai sẽ hiểu các nhà huyền nhiệm vĩ đại, cả Thánh Phanxicô, lẫn Chân phước Angela, cũng như những vị khác, nếu họ không hiểu một cách sâu sắc rằng Chúa Giêsu phải được yêu thương như một thế giới”. *Écrits du temps de la guerre*, 167; cf. 293, *Le Prêtre*: “Chúa Kitô được yêu thương giống như Bản vị và tự áp đặt Người như một Thế giới”.

5 *L’Atomisme de l’esprit* (1941), 7:61; *Genèse d’une pensée*, 393; *La Messe sur le monde* (1923); lời cầu nguyện cuối cùng.

6 Đôi khi, phần cuối được xem xét, như ở đây, trong phần mở rộng lớn nhất của nó; tại những nơi khác, ngài chỉ định giai đoạn đầu tiên, mà tiếp nối là diễn trình hình thành trí khôn và diễn trình hình thành Chúa Kitô (= cơ cấu của “Nhiệm Thể”)

7 Như thế E. Schillebeeckx, trong *L’Église dans le monde de ce temps* (Mame, 1967), 158: “Tương lai tuyệt đối này là chính Thiên Chúa được dành cho con người....” Rõ ràng đây là một “định nghĩa” đầy đủ về Thiên Chúa đối với cả Schillebeeckx, Rahner lẫn Teilhard!

8 *L’Hominisation* (1923), 3: 75-112, v.v.

9 *Man univers* (1924), 9: 77-79; *Le Phénomène Spirituel* (1937), 6: 123; *Lettres de voyage* (1931), 140.

10 *L’Esprit de la terre* (1931), 6: 23-58.

11 *Le Coeur de la matière* (1950), phần 3.

12 *Comment je vois* (1948), số 20; *Comment je crois* (1934); *Esquisse d’un univers personnel* (1936), 6:89; *L’Énergie humaine* (1937): “Bản vị khác biệt với tất cả các bản vị mà nó hoàn thành bằng cách hợp nhất với họ”, 6: 180; *Le Sens de l’espèce chez l’homme* (1949), 7: 210, v.v.

13 Ngày 15 tháng 11 năm 1935.

14 Gửi Léontine Zanta, ngày 26 tháng 1 năm 1936, tr. 127, v.v.

15 *L’Énergie humaine* (1937), 6: 193.

16 *Le Phénomène humain*, 286-93; “Bản ngã thực sự phát triển bởi lý do nghịch với ‘Chủ nghĩa duy ngã’ [egotism]. Trong hình ảnh Omega, điều thu hút nó, yếu tố chỉ trở thành bản vị bằng cách được phổ quát hóa” (*La Centrologie* [1944], số 28, 7: 124-24. *Esquisse d’un univers personnel*, 6: 81-82.)

17 Xem *Oeuvres*, 3: 322-23; 9: 125 và 279-80, v.v.

18 Cả trong luân lý, cũng như chính trị và kinh tế, điều xuất hiện với Cha Teilhard trong một thứ ánh sáng ngày càng rõ ràng hơn là đối với một ngành khoa học thực tiễn về con người, điều cần thiết là phải chuyển từ “vấn đề cân bằng” sang “vấn đề năng lực”. Lá thư ngày 22 tháng 11 năm 1936.

19 *Action et activation* (1945), 9: 221-29; *Le Goût de vivre* (1950), 7: 237-52; *L’Énergie d’évolution* (1953), 7: 381-93; *L’Activation de l’énergie humaine* (1953), 7: 407-16; *Contingence de l’univers et goût de Survivre* (1953); vv.

20 *L’Hominisation* (1923), 3: 105-6. Cf *Oeuvres*, 6: 155; 9: 178, 180, 391.

21 *Comment je crois; La Place de l’homme dans l’univers* (1942), 3: 322-24; *L’Énergie humaine*, 6: 172-75: vv.

22 *Action et activation*, 9: 224; *La Place de l’homme dans l’univers*: “Con người (bất cứ điều gì Jeans và Langevin nghĩ) sẽ không bao giờ đồng ý làm việc như một Sisyphus”, 3: 323; vv

23 *Le Groupe zoologique humain*, ad. của năm 1956, 157-62; *Le Phénomène humain*, 254-59; *Les Singularités de l’espèce humaine* (1954), 2: 357-62; vv.

24 *La Centrologie*, no. 18-19, 7: 117. Cf *Le Phénomène humain*, 289.

25 *L’Énergie humaine*, 6: 180.

26 xem *La Vie cosmique*, chương 3; *Écrits*, 36-39; *Allocution de mariage*, June 14, 1928; Các bức thư ngày 25 tháng 2 năm 1929 và ngày 24 tháng 8 năm 1934; *Sauvons l’humanité* (1936), 9: 189; *La Mystique de la science* (1939), 6: 222.

27 *Esquisse d’une dialectique de l’esprit* (1046), 7: 151-52. Cf *La Vie et planètes* (1945), 5: 155-56; vv.

28 *Le Groupe zoologique humain*, 162. Cf. *Comment je crois*, no. 13.

29 *Esquisse d’une dialectique de l’esprit*, 7: 152.

30 *La Centrologie*, no. 24, 7: 119. Cf. “It is the dilemma of action. To believe in the World, one must believe in God...” [Đó là tình thế lưỡng nan của hành động. Để tin vào Thế giới, người ta phải tin vào Thiên Chúa] (Ngày 10 tháng 11 năm 1917).

31 Cũng nên xem *L’Énergie humaine* 6: 183; *L’Esprit de la terre*, 6:56; *Esquisse d’une dialectique de l’esprit*, 7: 158; vv. Xem ở trên, chú thích 3.

32 Chúng ta hãy đặc biệt chỉ ra ngoại hình “hiện sinh” mà với nó, Teilhard thường đánh dấu biến chứng pháp của ngài; chứ không phải là sự triển khai một "chuỗi lý do", điều được trình bày như “trục tâm lý của sự tiến triển tâm linh hướng tới Thiên Chúa”. Đây không phải là vì ngài muốn chứng tỏ về mình; nhưng, vì xác tín rằng “Trong căn bản, con người đều như nhau nơi mọi người”, nên ngài hy vọng sẽ khơi dậy ở người khác một trải nghiệm tương tự như của ngài và để giải phóng nơi họ một chuỗi suy nghĩ tương tự, bằng cách biểu lộ nơi họ “dấu vết, trong trái tim [họ], của sự bất an và kỳ vọng vốn đánh dấu tình trạng tôn giáo của thế giới ngày nay”. Nét này, mà chúng tôi chỉ có thể chỉ ra, sẽ xứng đáng được nghiên cứu chu đáo hơn.

33 Gửi Léontine Zanta, ngày 3 tháng 10 năm 1923 và ngày 23 tháng 8 năm 1929, trang 61 và 105.

34 *La Peur de l'existence* (1949), 7: 197-98.

35 Gửi Đức Cha Bruno de Solages, ngày 8 tháng 2 năm 1955. Cf. *Comment je crois* (mimeo., 19); *Le Goût de vivre* (1950), 7: 239.

36 xem Dom Christopher Butler, *The Idea of the Church* [Ý niệm Giáo Hội] (Baltimore: Helicon Press, 1962).

37 *Le Coeur du problème*, 5: 348.

38 Luôn luôn ở dưới tác động của Thiên Chúa, Đấng mà sáng kiến là chính yếu. Để biết chi tiết, xem *Maurice Blondel et Pierre Teilhard de Chardin*, 129-53: “Descente et montée dans l'oeuvre du père Teilhard”.

39 Năm 1918, *Écrits*, 233-48. Chữ “issue [lối thoát]” này thường gặp ở Teilhard; nó là dấu hiệu của mối bận tâm chính của ngài. Xem *Le Goût de vivre* (1950), 7: 246: “Để biết rằng chúng ta không bị cầm tù! Để biết rằng có một lối thoát và không khí và ánh sáng và tình yêu, ở một nơi nào đó, vượt qua tất cả Cái chết. Để biết nó, không ảo tưởng hoặc hư cấu!”

40 *Réflexions sur le bonheur* (1943); *Cahiers Pierre Teilhard de Chardin*, 2 (1960), 63. Để biết về “Vị Thiên Chúa của phía trước”, xem thêm *Coeur de la matière*.

41 *L'Énergie humaine*, 6: 183.

42 *On the Christ Omega: Mon univers* [Về Chúa Kitô Omega: Vũ trụ của tôi], 9: 82-88.

43 *La Maîtrise du monde et le règne de Dieu* (1916), phần dẫn nhập; *Écrits*, 67.

44 *Ma position intellectuelle* [Chủ trương trí thức của tôi] (1948); *Les Études philosophiques* (1955), 580-81; *Le Phénomène humain*, 315-17; *Barrière de la mort et co-réflexion* (1955), phần phụ lục: “Science et révélation”, 7: 426-29.

45 Có người đã viết rằng nơi Teilhard “khoa học của các học giả đã...bị cuốn hút và đắm chìm trong một dòng chảy lớn của việc suy tư tìm hiểu trong đó, khoa học, đức tin, thần bí, thần học và triết học ở trạng thái tản mạn đã bị trộn lẫn và làm cho mơ hồ một cách vô phương cứu chữa”; đây có lẽ là một "tội lỗi chống lại trí hiểu", một tội mà Teilhard được cho là đã phạm "một cách hoàn toàn vô tội", "ý tưởng về sự khác biệt chuyên biệt giữa các mức

độ kiến thức khác nhau luôn luôn vẫn hoàn toàn xa lạ với ngài”; tuy nhiên, "tự nó", một tội lỗi như vậy có lẽ là "không thể nào khắc phục được". Tội lỗi của việc giải thích rằng một phán đoán như vậy có thể nói được (lần này là sự thật) là hoàn toàn vô tội, theo nghĩa các tuyên bố và giải thích của Teilhard cho đến nay vẫn hoàn toàn không được tác giả của chúng biết đến; nhưng, mặt khác, nó hoàn toàn có thể khắc phục được. Xem Jacques Maritain, *Le Paysan de la Garonne*, 176-77.

46 *Ma position intellectuelle*, đã trích ở đây. Xem *Le Phénomène humain*, lời nói đầu, 22: “Giống như các đường kinh tuyến khi chúng tiếp cận các cực, khoa học, triết học và tôn giáo nhất định hội tụ khi chúng đến gần hơn với tổng thể. Tôi nói 'hội tụ' một cách thận trọng, nhưng nếu không hội tụ, và không dừng lại, ở chính cùng đích, là tấn công thực tại từ các góc độ khác nhau và trên các bình diện khác nhau”.

47 Xem một số bản văn trong *Pensée Religieuse*, chương. 11: “Nature et grâce”.

48 Xem *Hérédité sociale et progrès* (1938), 5:51; vv

49 ngày 19 tháng 1 năm 1929; *Lettres de voyage*, 118.

50 *La Grande option* [Lựa chọn Vĩ đại] (1939), 5: 73-78; *La Centrologie*, no. 27-28; 7: 122-25; *Les Singularités de l'espèce humaine*, 2: 368-69; vv

51 *Introduction à la chrétienne* (1944). Cf *L'Énergie humaine*: “Kết hợp dị biệt hóa. Tình yêu chỉ là biểu thức cụ thể của nguyên tắc siêu hình.... Tình yêu thương không những có đức tính hợp nhất mà không phi bản vị hóa, nhưng nó cực kỳ bản vị hóa bằng cách hợp nhất”, 6: 189-90.

52 *Comment je vois*, no. 28.

53 Teilhard phản đối nền huyền nhiệm (bản vị hóa) việc hợp nhất nền huyền nhiệm (phi bản vị hóa) việc đồng nhất hóa. Đây là một chủ đề mà ngài sẽ trở lại không ngừng, từ *La Vie cosmique* (1916) đến cuối đời ngài.

54 *1 Cr 15*: 26-28. Xem Teilhard, *Journal*, ngày 7 tháng 4 năm 1955, 5: 404-5.

55 *Mon univers*, 9:87. Đã dẫn: “Sự nguy hiểm của chủ nghĩa phiếm thần sai lạc đã biến mất; tuy nhiên, chúng tôi bảo vệ sức mạnh không thể thay thế của đời sống tôn giáo vốn bị những người theo thuyết phiếm thần độc quyền một cách bất chính”.

56 Xem thêm *Le Phénomène humain*, 297.

57 *Trois choses que je vois* (1948).

58 *Le Coeur du problème*, 5: 344. Đây là lý do tại sao, "xét hoàn toàn một mình, đức tin vào Thế giới không đủ để đưa Trái đất đi về phía trước”.

59 *Le Christique* (1955). Xem *La Mystique de la science*: “Về căn bản, không nền huyền nhiệm nào có thể sống mà không có tình yêu. Tôn giáo khoa học đã nghĩ đến tìm một đức tin, một đức cậy. Nó chết vì đã đóng cửa đối với đức mến. Nhiều nhân tính hơn có thể quan niệm được mà không có khoa học. Nhưng nhiều khoa học hơn là điều khả hữu mà không cần bất

cứ tôn giáo nào làm sinh động nó. Kitô giáo là một hình thức mẫu mực của tôn giáo khoa học này”, 5: 222-23.

60 *L'Atomisme de l'esprit* (1941), 7:54.

61 *La Centrologie*, no. 29, 7: 126. *Esquisse d'un univers personnel* (1936), 6: 104.

62 *Introduction à la vie chrétienne. L'Énergie humaine*: “... Không phải sức mạnh ở trên chúng ta, nhưng là Tình yêu — và sau đó, để bắt đầu, sự hiện hữu được công nhận của một Omega đã làm cho một Tình yêu phổ quát khả hữu. Nhược điểm của các học thuyết xã hội hiện đại là trình bày một Nhân loại vô ngã cho các tham vọng của nỗ lực con người ”, 6: 188.

63 *Introduction à la vie chrétienne. L'Heure de choisir* (1939), 7:26.

64 *L'Esprit de la terre*, 6: 52-53. *Gửi Leontine Zanta*, ngày 3 tháng 4 năm 1930, 114. Xem *Le Christianisme dans le monde* (1933), 9: 132-33.

65 *L'Étoffe de l'univers* (1953), 7: 406.

66 *Christologie et Évolution* (1933).

67 *Đã dẫn*.

68 *Écrits*, 34: “Con lóc đào tẩu ngay lập tức biến mất trong dòng chảy tổng thể..., cá nhân chỉ có tầm quan trọng và tương lai trong tương quan với tiến độ chung”.

69 *Response to the enquiry about the present reasons for unbelief* [Trả lời câu hỏi về các lý do hiện nay khiến người ta không tin] (1933), 9: 153. *Comment je crois* (1934).

70 xem *Pensée Religieuse*, chương 14, 215-27; *Prière*, 32-39. Theo chân Blondel, ngài sẽ nói về “Panchristism”: *Quelques réflexions sur la convert du*

monde (1936), 9: 163; vv...

71 *Le Coeur du problème*, 5: 339.

72 *Đã dẫn*, và *L'Étoffe de l'univers*, 7: 406. xem *Le Christianisme dans le monde*, về Chúa Kitô: “Người không bao giờ có lỗi. [Người sở hữu một] khả năng không xác định phù hợp với bất cứ trật tự vật lý và tâm lý nào của vũ trụ chúng ta”, 9: 143. Để hoàn thành những lời giải thích quá vội vàng này, cũng cần phải nại tới các bản văn trong đó có vấn đề Nhập thể: Thiên Chúa đang trở nên nhập thể vào thế giới, đó là Thiên Chúa tự lồng mình vào diễn trình biến hóa và thánh hóa nó. Xem phía dưới.

73 *Le Milieu divin*, 141. Xem Ngày 26 tháng 10 năm 1943: “Christus mole sua stat” [Chúa Kitô đứng cạnh thánh lễ của Người].

74 Ghi chú ngày 14 tháng 7 năm 1920.

75 *Esquisse d'une dialectique de l'esosystem*, 7: 155-56; *Que faut-il penser du transformisme?* (1930), 3: 223.

76 Ghi chú của ngày 9 tháng 6 năm 1919 và ngày 12 tháng 12 năm 1920. Dẫn nhập vào đời sống Kitô hữu: “Bác bỏ tính lịch sử của Chúa Kitô (nghĩa là, thần tính của Chúa Kitô lịch sử) sẽ làm cho tất cả năng lực mẫu nhiệm tích lũy cả hai nghìn năm nay trong hệ Kitô giáo biến mất ngay lập tức vào hư không. Chúa Kitô sinh ra bởi Đức Trinh Nữ và Chúa Kitô phục sinh: hai hình thức nhưng một thể không thể tách rời”.

77 Ngày 21 tháng 10 năm 1945: “Sự mặc khải cần thiết của Omega sẽ không thể tưởng tượng được về mặt sinh học, biến hóa, nếu không có sự ‘nhân hóa’ loại hình ‘Giêsu’. Tại sao đây không phải là chính Chúa Giêsu? Chúa Giêsu, đấng khởi xướng và Đối tượng của Siêu bác ái ngày càng phát triển... Không có Chúa Giêsu lịch sử và xuyên lịch sử, biến hóa mất đi tất cả sự âm áp của sự sống thực...”

78 *Le Coeur de la matière* (1950).

79 Ghi chú ngày 31 tháng 10 năm 1920; *Rm* 8:38. Xem *Christologie et Évolution* (1933): “Không, cả chiều cao, chiều rộng lẫn chiều sâu đều không có nguy cơ ngăn cách chúng ta với việc thờ lạy Chúa Giêsu... miễn là chúng ta tin tưởng vào chúng đến cùng”. Điều thích đáng là nêu ra ở đây các nét chính của Kitô học Teilhard. Chúng ta phải bỏ qua điều này, vì không có chỗ.

80 *Le Milieu divin*, 141.

81 *Ghi chú năm 1919*.

82 Bản dịch tiếng Pháp (1964), 119. *Mon univers* (1924). “Điều bất khả đối với tôi là đọc Thánh Phaolô mà không thấy xuất hiện bên dưới những lời của ngài, một cách chói sáng, sự thống trị phổ quát và vũ trụ của Ngôi Lời nhập thể”: 9:84.

83 “Note sur l’Élément Universel du Monde”, ngày 22 tháng 12 năm 1918; *Écrits*, 362.

84 *Đã dẫn*.

85 *Comment je voix* (1948), no. 31. *Le Christique* (1955).

86 Gửi Cha André Ravier, ngày 14 tháng 1 năm 1955. “Gửi Đức Cha Bruno de Solages”, Ngày 2 tháng 1 năm 1955. Xem *La Prière*, 51-54.

87 *Forma Christi* (1918); *Écrits*; 338-39. *L’Énergie humaine* (1937); 6: 146. *Écrits*, 47, 128, 165, 196-97, 408.

88 Ghi chú ngày 24 tháng 2 năm 1918, v.v.

89 “Le Christ Évoluteur”, *Cahiers Teilhard de Chardin*, 5: 17-28. Xem *Teilhard Missionnaire et apologiste*, 24-30.

90 *Đã dẫn*.

91 Thư ngày 9 tháng 12 năm 1933.

92 *Comment je crois* (1934). Xem *Teilhard missionnaire et apologiste*, 37- 42.

93 “Quelques réflexions sur la conversion du Monde” (1936). Thư ngày 17 tháng 11 năm 1947. Xem “La Prière au Christ toujours plus grand”, trong *Le Coeur de la Matière* (1950).

94 *Super-Humanité, Super-Christ, Super-Charité, de nouvelles dimensions pour l'avenir* (1943), 9: 208, 212, 193: “Trong ba cách diễn đạt này, chữ đầu "Siêu" được sử dụng để đánh dấu, không phải sự khác biệt về bản tính, mà là mức độ hoàn thành và tri nhận tiến bộ hơn”.

95 *Écrits*, 49. Về “tình yêu Biến hóa”: *Du Cosmos à la Cosmogénèse* (1951), 7: 275.

96 *La Messe sur le monde* (1923), “lời cầu nguyện cuối cùng”. Xem “Le Prêtre” (1918): “Chúa Kitô được yêu thương như một Ngôi vị và tự đặt mình như một Thế giới”; *Écrits*, 293.

97 “Le Prêtre”, *Écrits*, 288.

98 “La Parole attendue” (1940); *Cahiers Pierre Teilhard de Chardin*, 4:28. *Le Milieu divin*, 118: Thập giá là “sự thăng hoa quy luật của mọi sự sống”. Xem *L'Heure de choisir* (1939): “Đối với chúng ta, cuộc sống chưa bao giờ thành công trong việc vươn lên ngoại trừ qua đau khổ, vượt qua điều ác — bằng cách đi theo con đường thập giá”; 7:20.

99 Teilhard viết: "qua Đấng chịu đóng đinh", sử dụng chi tiết này mượn từ ngôn ngữ Kinh viện, để cho thấy rõ rằng ngài luôn gắn bó với mẫu nhiệm Thập giá, trong tất cả Tính chuyên biệt Kitô giáo của nó.

100 Gửi Cha André Ravier, Thứ Sáu Tuần Thánh, ngày 8 tháng 4 năm 1955 (cha qua đời vào ngày Chúa nhật Phục sinh, ngày 10 tháng 4). “thanh tẩy” và “sinh lực hóa”: hai chức năng "vốn được trình bày với trái tim chúng ta như ngang sức và tiếp hợp" với Đấng cứu chuộc: “Le Christ Évoluteur”, *Cahiers*, 5:25.

101 *L'Énergie Spirituelle de la souffrance* (1950), 7: 256.

102 *Les Articles Psychologiques de l'action humaine* (1949): “Một vũ trụ không vô ngã và khép kín nhưng cởi mở, vượt quá tương lai, vào một Trung tâm thần linh”, 7: 185. *Messe sur le monde* (1923): “Thế giới có thể được đoàn tụ cuối cùng với Chúa, lạy Chúa, chỉ nhờ một sự đảo ngược [inversion], trở lại, của việc xuất tâm trong đó không những sự thành công của các cá nhân mà cả sự xuất hiện của chính của mọi lợi thể của con người chìm ngấm trong một thời gian”.

103 *Trois choses que je vois* (1948). *Le Coeur du problème* (1949), 5: 348. *Réflexions sur la probabilité scientifique et sur les conséquences Religieuses d'un ultra-human*: “... không loại trừ Siêu nhiên, nhưng ngược lại, yêu cầu, như một chuẩn bị cần thiết, sự trưởng thành của một Siêu nhân”, 7: 289-90. Các bản văn khác được trích dẫn và bình luận trong *La Prière*, 134-40.

104 Ngài cũng nói: "có thể siêu tự nhiên hóa", "có thể omega hóa". Xem *Maurice Blondel et Pierre Teilhard de Chardin*, 32-33 và 74. Jacques Maritain nói rất chính đáng, trong *Le Paysan de la Garonne*, 381, rằng "sự xuất hiện của vinh quang sẽ không phải là kết quả từ sự biến hóa vũ trụ nhưng là kết quả của việc nó hiển dung [transfiguration] nhờ một hành động của Thiên Chúa". Đây chính là suy nghĩ của Cha Teilhard, suy nghĩ mà ngài đã nghĩ rất sai

lầm là phải phân bác.

105 *Trois choses que je vois*. “Hérédité sociale et progrès” (1921), 5, 50-51.

106 “Le Christ Évoluteur” (1942), *Cahiers Pierre Teilhard de Chardin*, 5:27. Do đó, "sự kết nối kỳ diệu" mà đối với ngài dường như được thực hiện cho Kitô hữu giữa “cảm thức vũ trụ” và “cảm thức Kitô” (christic = thân vũ trụ [theocosmic]).

107 *Le Milieu divin*, phần thứ hai. *La Signification et la valeur constructive de la souffrance* (1933), 6: 64-66. Xem *Maurice Blondel et Pierre Teilhard de Chardin*, 75-76.

108 *Le Christique* (1955); *Le Milieu divin*, 117, 177 và 202.

109 “Jesus solus, solus Jesus [Chúa Giêsu mà thôi, Một mình Chúa Giêsu]... Xin Thánh Nhan dần dần làm con tan hoà trong Người... Xin cho những ngày này nhẹ nhàng đem con trở lại trong Người, cho Người... Cẩm phòng năm 1948, ngày đầu tiên, 30 tháng 8.

110 *Réflexions sur le bonheur* (1943), *Cahiers Pierre Teilhard de Chardin*, 2: 69-70; *L'Esprit de la terre*, 6:54; *Comment je crois* (1934); *Le Christique* (Năm 1955); Xem *Maurice Blondel et Pierre Teilhard de Chardin*, 152-53.

111 *Le Milieu divin* (1917); *Écrits*, 162-63. Các bản văn khác nhau trong *La Prière*.



Chương 3: Ghi chú về Teilhard và Vấn đề Sự Ác *

Trong một bức thư ngày 2 tháng 1 năm 1952, Teilhard chỉ ra “tầm quan trọng lớn hơn mà việc minh nhiên xem xét sự ác nắm giữ trong suy nghĩ của tôi”. Nơi mà nó luôn luôn nắm giữ

thật là lớn lao. Bản chất một công trình như *Phénomène humain* không cho phép ngài xem xét mọi khía cạnh của nó. *Divin Milieu* có thể minh nhiên hơn — mặc dù loại “khảo luận về sự hoàn thiện” này được ngó với một Kitô hữu đã dần thân vững chắc vào con đường cứu rỗi. Sự ác, không những của đau khổ hay cái chết thể lý, mà nếu ta dám nói, thì cả sự ác đệ nhất hạng, kẻ thù xấu xa của Thiên Chúa, là Tội lỗi, được trình bày ở đó với những đặc điểm rất đáng lưu ý. Chính vì điều này mà tác giả, trong một tinh thần hết sức dũng cảm, đã dành cả phần cuối cùng, với tiêu đề quan trọng: “Bóng tối bên ngoài và những linh hồn đã mất”, để đề cập tới một số giáo huấn nghiêm khắc nhất của Tin Mừng. Sức mạnh của sự ác được trình bày với chúng ta như đang hoạt động trong Vũ trụ, và “không những chỉ là những lực phi ngã của giảm tốc và lệch hướng: mà còn có những sự hiện diện tối tăm xung quanh chúng ta, trà trộn với Sự hiện diện sáng láng của Thiên Chúa”. Nơi một số hữu thể, “sự ác, như thể, đã trở thành nhập thể, đã được bản chất hóa”. Dưới ảnh hưởng của chúng, như Kinh thánh dạy chúng ta, ngày tận cùng thời gian sẽ được đánh dấu bằng một cuộc ly giáo sâu xa. Ngay từ khi khởi nguyên loài người chúng ta, một lỗi lầm nguyên thủy bí nhiệm đã “làm phức tạp và xấu thêm” tình huống của con người, và chúng ta phải qui cho gánh nặng của nó rất nhiều “sự quá trớn đến bối rối trong việc tràn ngập tội lỗi” đến nỗi chúng ta phải thực sự lưu ý. Việc hình thành của thế giới được theo đuổi, nhưng, trên thực tế, nó sẽ không tiến hành, mà không có “sự mất mát dứt điểm”: “Có những bóng tối, không những thấp hơn, mà còn ở bên ngoài”. Do đó, chúng ta được mời gọi suy niệm một cách nghiêm túc “mâu nhiệm của việc trầm luân” mà cuộc đảo ngũ của những linh hồn sa ngã đã tạo ra “giữa Nhiệm Thể”, xem xem làm thế nào “người bị trầm luân bị loại trừ khỏi thánh nhan sáng láng và khỏi hạnh phúc” của Sự Viên Mãn [Pleroma]. Đó có thể là kết thúc cho mỗi người chúng ta: được gọi để “tập hợp”, chúng ta có nguy cơ “phân rã”. Hòa ngục hiện hữu như một yếu tố cấu trúc vũ trụ. Không thể nói rằng ngài đã không hiểu được bị kịch của Chúa Kitô trong cuộc đấu tranh của Người với việc từ khước của con người và với tội lỗi của họ. Viễn kiến của ngài về thế giới rất cảm kích. “Lạy Chúa Giêsu, ít nhất con muốn đưa tính trầm trọng mỗi ngày một khủng khiếp hơn của Việc Trầm Luân vào quan điểm và thực hành thông thường của con về Thế giới”. “Lửa hỏa ngục và lửa thiên đàng không phải là hai lực lượng khác nhau mà là các biểu hiện trái ngược nhau của một và của cùng một năng lực”. Ngài sẽ lặp lại cho đến cùng rằng, nếu con người lớn lên, thì đó là “vì điều thiện hay điều ác”. Ngài sẽ khẩn cầu ơn cứu rỗi cho tất cả mọi người qua “một lời cầu nguyện táo bạo” (191-92).

Ghi Chú: * Chưa được công bố

Chương 4: Thư gửi cho một Nghị phụ Công đồng mà từ ngài tôi vừa nghe thấy, ở Phòng Họp Khoáng đại Đại tại Nhà Thờ Thánh Phêrô, một can thiệp không có lợi cho Teilhard *

Rôma, ngày 22 tháng 10 năm 1965

... Những lời tốt lành mà ngài đã nói vào ngày hôm kia về các chuyên viên khuyến khích con viết cho ngài.

Ngài mạnh mẽ nhắc lại, trong can thiệp của ngài, sự hiện hữu của cái ác trên thế giới và ảnh hưởng mà ma quỷ gây ra trong đó. Không nghi ngờ gì nữa, hãy cho phép con, cùng với nhiều người khác, bày tỏ lòng biết ơn của con đối với ngài về điều đó. Nhưng, nếu ngài cũng cho phép, con xin nói thêm rằng ngài sẽ rất vui mừng nếu ngài biết rằng sự thật quá chắc chắn ấy đã được Cha Teilhard de Chardin nhắc lại một cách mạnh mẽ không kém.

Tất nhiên, trong các bài viết về khoa học và triết lý khoa học của mình, Cha Teilhard thường không có dịp nói về những điều này. Nhưng trong cuốn *Milieu divin*, một tác phẩm tôn giáo mà ngài đặc biệt coi trọng, ngài mời người đọc suy gẫm về màu nhiệm sự ác, về sự rối loạn hiển hiện trong thế giới, một rối loạn mà nguyên nhân của nó không những là lỗi lầm nguyên tổ được nhắc nhớ cách rõ ràng mà còn trong hành động của các quyền lực bản vị xấu xa (ma quỷ). Và trong cùng cuốn *Milieu divin* này, cũng như trong một số trước tác khác, không hề giảng dạy bất cứ loại “Chủ nghĩa Origen” nào (nếu người ta hiểu chủ nghĩa này như là học lý phục nguyên vạn vật [apocatastasis]), ngài nhất quán đặt chúng ta trước sự kiện ghê gớm của việc có thể bị trầm luân. Theo hiểu biết của con, không có nhà văn tôn giáo đương thời nào nói về tín điều hỏa ngục với sự kiên quyết can đảm như Cha Teilhard.

Cái được gọi là “chủ nghĩa lạc quan” của ngài thoát đầu đối lập với tất cả những chủ nghĩa bi quan vô thần, bất kể chúng xuất phát từ môi trường khoa học (như Henri Poincaré) hay từ các trào lưu triết học gần đây hơn (như với Sartre); ngài cũng phản ứng chống lại những lệch lạc trong suy nghĩ của các tín hữu, nhân danh đức tin và đức cậy Kitô giáo, đặt cơ sở trên sự chiến thắng dứt khoát của Chúa Kitô phục sinh. Nhưng ngài tuyệt đối không dẹp bỏ thảm kịch của cõi nhân sinh. Việc lựa chọn không thể tránh giữa Thiện và Ác (giữa Nỗi Loạn và Thờ Lạy), tạo ra sự chọn lựa giữa cứu rỗi và trầm luân, liên tục được gọi lên trong các trước tác của Cha Teilhard, ngay trong các trước tác không trực tiếp nài tới ánh sáng của Mạc Khải.

Không có cuốn sách nào ở đây, nên con không thể chỉ ra cho ngài rất nhiều bản văn mà con vốn dựa vào ở đây. (Một số nhất định đã được trích dẫn trong tác phẩm của con về *La Pensée Religieuse du Père Teilhard de Chardin* [1962], một tác phẩm đã được các Bề trên của con, ở Pháp và Rôma, yêu cầu con viết và đã nhận được trọn sự chấp thuận của họ). Nhưng chỉ cần đọc *Milieu divin* (trong các chương cuối cùng của nó) cũng có thể đủ cho những gì thiết yếu. Con biết rằng những sai lầm liên quan tới Cha Teilhard rất thường xuyên, vì những người được gọi là môn đệ (một số người trong số họ, nói tiếng Đức, đã phản bội nghiêm trọng tư tưởng của ngài) cũng nhiều như vì một số người gièm pha. Đó là lý do tại sao con cảm thấy có nghĩa vụ khiêm tốn cung cấp cho ngài lời chứng này. Nó phát xuất từ một người không đặc biệt “theo trường phái Teilhard” nhưng là người đã biết đủ về con người và công việc của Cha để có cơ hội không bị nhầm lẫn nghiêm trọng về chúng.

Xin ngài, người Cha tôn kính nhất của con, chấp nhận sự bày tỏ lòng kính trọng và sự tận tâm sâu sắc của con trong Chúa Giêsu Kitô.

Tái bút: Ngài đã trích dẫn, nếu con nhớ không lầm, bài *Thánh ca Vật chất* (Hymne à la matière). Con xin ngài lưu ý tới sự kiện này là Bài Thánh ca này thường được sao lại một cách không hoàn chỉnh đến hai lần! Một mặt, một số câu bị lược bỏ, chính lại là những câu gọi lên sự nguy hiểm của Vật chất, sự cần thiết của việc chiến đấu với nó và chống lại sự hấp dẫn của nó. Mặt khác, người ta quên nói rằng nó đóng vai trò kết luận cho một nghiên cứu biểu tượng về *La Puissance Spirituelle de la Matière* [Sức mạnh tinh thần của vật chất], mà từ đó có việc bài Thánh ca này được đặt trên môi miệng của một Kitô hữu từng trải qua các giai đoạn khổ hạnh [asceticism] và hy sinh. Cũng hơi giống như cách mà Thánh Gioan Thánh Giá đã thốt lên, khi diễn giải Thánh Phaolô: “Trời là của tôi, Đất là của tôi...”

Ghi Chú

* Bản văn chưa được công bố. Tại Công Đồng, một diễn giả (không phải người Pháp) tuyên bố tại Phòng Đại hội (Aula) năm 1965, tin rằng mình phóng một mũi tên chống lại Teilhard:

“Haec terra numquam paradisum erit!” [trái đất này không bao giờ là thiên đàng cả!]. Vì ngài không thiên kiến bao nhiêu, nên không có gì dễ dàng hơn, qua trao đổi thư từ, để soi sáng ngài, và ít lâu sau, tôi rất vui mừng được ngài viếng thăm tại Nhà thờ Thánh Phêrô, ở diễn đàn chuyên viên: xem ra ngài rất vui được biết Teilhard tốt hơn một chút. (*Teilhard posthume* [Paris, Fayard, 1977], 147).

Chương 5: Teilhard và Newman *

Ngay từ khi còn học tập, Pierre Teilhard de Chardin, giống như và thậm chí còn hơn bạn của ngài, là Pierre Rousselot, đã có được một nền giáo dục tiếng Anh thực sự. Danh sách các tác giả người Anh mà ngài quen thuộc khá dài, ngoài các tác phẩm kỹ thuật, trong đó chúng tôi liệt kê chuyên khảo nổi tiếng của A. White, *Warfare of Science with Theology*. Trong số những cuốn sách mà ngài đặc biệt quan tâm, từ khoảng năm 1910 đến năm 1920, có những tên Newman, Kipling, Wells, Benson - cũng như một số người Mỹ: Edgar Allen Poe, Emerson và William James.

Newman đã giữ một vị trí vô song trong sự quý mến của ngài. Có lẽ chính Auguste Valensin là người đầu tiên khiến ngài đọc Newman, vào thời điểm họ nghiên cứu triết học ở Jersey. Dù sao, trong khuôn viên thần học ở Ore Place, ngài không thể không gặp vị này. Chắc chắn ngài đã đọc hai bài báo quan trọng mà Cha Léonce de Grandmaison, trên *Études* năm 1906, đã dành cho “John Henri Newman được coi như bậc thầy” (1). Các giáo sư và những người bạn làm việc của ngài thường nói về cách trong đó Tyrrell và Loisy đã sử dụng Newman và lạm dụng học thuyết của vị này. Teilhard vô cùng ngưỡng mộ Newman. Vào tháng 10 năm 1911, Teilhard rất vui khi được đến thăm nơi lưu giữ kỷ ức của vị này tại Oxford. Mỗi lần được gặp vị này, ngài đều cảm thấy thiện cảm của mình gia tăng và sự hợp đồng tư tưởng với vị này càng trở nên gần gũi hơn. Ngài viết vào năm 1919 rằng cuốn *Apologia* [Hộ Giáo] của Newman cách nào đó là một trong những cuốn sách cần thiết, cuốn sách duy nhất nên được viết ra (2). Trong Tiểu luận về *Development* [Khai triển] của vị này, Teilhard cũng nhận ra một công trình phát sinh từ chính những nhu cầu đời sống nội tâm của tác giả. Ngài thấy trong đó một con người đang tìm kiếm giải pháp cho vấn đề tôn giáo, vấn đề tổng thể, khi nó xuất hiện trong cuộc đời mình. Đó là điều mà bản thân ngài hằng khao khát khi khởi sự viết tiểu luận đầu tiên vào năm 1916 về “La Vie cosmique” [Đời sống vũ trụ]. Hai điều khác ở Newman đã thu hút ngài. Vị này biết cách giải thoát mình khỏi những tranh chấp hết sức đặc thù để đi đến những vấn đề nền tảng, “hữu cơ”, những vấn đề liên quan đến lợi ích nguyên thủy của Nước Thiên Chúa. Ngoài ra, tuy không bị lung lay trong đức tin của mình, vị này cảm thấy các phản bác một cách thâm thúy; vì vậy ngài run sợ khi thấy những người trẻ, những tâm hồn cởi mở đang phải vật lộn với cuộc khủng hoảng tôn giáo của thời đại họ, và thành công thực sự đối với ngài dường như là nhờ những nghiên cứu dũng cảm và táo bạo, bên ngoài bất cứ “vòng vây” trí thức nào. Trong những năm sau đó, Teilhard rất thường suy tư về vấn đề phát triển tín lý; trong một bối cảnh hoàn toàn khác về hoàn cảnh và ý nghĩ, ngài cũng hiểu rằng đối với ngài, đó là một vấn đề quan trọng, và người ta có thể nói, mặc dù dường như ngài đã quên Newman vào cuối đời, nhưng vị này vẫn là một trong những người đã nuôi dưỡng tư duy của ngài.

Trong thế chiến 1914-1918, ngài đã viết cho Cha Victor Fontoynont (ngày 15 tháng 3 năm 1916): “Do nhu cầu và lý lẽ, tôi đã trở lại với việc suy nghĩ và cầu nguyện, thỉnh thoảng vẫn phản kích được đọc một trong những cuốn sách đó (những cuốn sách duy nhất nên được viết ra) trong đó một cuộc đời đã được tiết lộ, cuốn *Apologia* của Newman...”

Vào ngày 2 tháng 2 năm 1916, ngài viết thư cho Marguerite Teilhard: “em vẫn chưa rời cuốn *Apologia* của Newman...” Vào ngày 22 tháng 7 năm 1916, một lần nữa: “Để giải tỏa sự nhàm chán của chiến hào, em đã đọc *Newman catholique* của Thureau-Dangin. Hơn bao giờ hết, em có thiện cảm với Đức Hồng Y vĩ đại, người rất táo bạo, rất tin tưởng, rất ‘tràn đầy sức sống và suy nghĩ’, như chính ngài đã nói — và đồng thời cũng rất mâu thuẫn. Và em cảm thấy, một lần nữa, trong sâu thẳm của mình, thần khí kêu gọi người ta tới với công trình vĩ đại hòa giải giữa Tình yêu tối cao và dứt khoát của Thiên Chúa với Tình yêu Sự sống thấp hơn (nhưng chính đáng và cần thiết) được bao trùm trong các hình thức tự nhiên của nó.. Một loạt các ý tưởng của Newman... rất khoáng đạt, rất đơn giản, rất hiện thực,... đã đi vào tâm trí em như đi vào một ngôi nhà chúng vẫn cư ngụ từ lâu. Và em càng thấy an ủi hơn khi tìm thấy việc hợp đồng khuynh hướng và ý kiến này vì người cảm thấy chúng một cách nhạy bén như thể đã, tuy không bị chướng tai gai mắt, trải qua cách khó khăn cơn cảm dỗ khắc nghiệt phát xuất trước thời và mùa suy nghĩ của mình”.

Vào ngày 5 tháng 12 năm 1916: “Ngài và em, Newman nói đâu đó trong *Apologia* của ngài, khi đề cập tới cảm giác sâu sắc mà ngài đã trải qua tại một thời điểm nhất định về hai Điều Chủ Yếu duy nhất đang được suy xét — những điều mà trong đó mọi điều còn lại được tóm lược và giữa chúng mọi điều còn lại được sắp xếp” (Ngày 28 tháng 2): “Càng đọc Newman, em càng cảm thấy mối liên hệ (thật khiêm tốn, chắc chắn là như vậy!) giữa tâm trí của ngài và tâm trí của chính em. Và một hệ quả của sự hòa hợp này là sự phân khởi mà tấm gương của ngài đã truyền cho em về việc hoàn thành công việc của mình”.

Chính trong Newman, ngài đã đọc được suy nghĩ này mà ngài luôn được truyền cảm hứng: “Những ai muốn làm cho chân lý chiến thắng trước thời của nó đều có nguy cơ kết cục ở dị giáo” (“*Genèse d’une pensée*”, 145).

Ghi Chú: *Bản văn chưa được công bố.

1 *Études*, 109 (1906), 721-50.

2 *Blondel et Teilhard: Correspondance* (Beauchesne, 1966), 104-5.

Chương 6. Tinh thần sâu sắc nhất của công trình Teilhard

“Đức tin của tôi phải bao hàm Giáo hội (chính thức) và những chỉ dẫn của Giáo hội đối với tôi, ở mức độ cao nhất” (20 tháng 10 năm 1943). Đó là lý do tại sao ngài không muốn mạo hiểm, bằng cách hơi tách mình ra khỏi cộng đồng tín hữu, “trở thành những *cymbalum tinniens* [chũm chọe om xòm] được Kinh thánh nói đến”. Giờ đây, ngài biết mình có thể sai lầm, giống như bất cứ ai khác: “Hạnh phúc thay cho chúng ta vì có thẩm quyền của Giáo hội! Để mặc chúng ta, chúng ta sẽ có nguy cơ bị trôi dạt xiết bao? Thậm chí ngài còn đi xa hơn khi nói rằng chính tính khí của ngài khiến việc bảo vệ thẩm quyền này còn cần thiết với ngài hơn với những ai khác (*Teilhard et notre temps* [Paris: Aubier, 1971], 119).

“Đối với tôi, dường như tôi hiếm khi làm việc hoàn toàn cho một mình Thiên Chúa. Tôi tin tưởng rằng Người sẽ ban cho tôi ánh sáng và sức mạnh để kết thúc tốt đẹp những gì tôi mong muốn chỉ làm cho Người mà thôi”(Peking, ngày 8 tháng 2 năm 1940, khi đang viết *Phénomène humain*).

“Tôi hy vọng rằng Chúa sẽ giúp tôi, vì chính chỉ để cố gắng làm cho khuôn mặt của Người

được nhìn thấy và yêu thương mà tôi đã phải trải qua tất cả những rắc rối này... ” (NLV, 41-42, gửi M. T.-C, ngày 7 tháng 3 năm 1940).

Chúng có thể đưa ra để chứng minh rằng mục tiêu “duy nhất” trong hành động của ngài trong thế giới là “làm cho Khuôn mặt của Chúa được nhìn thấy và yêu thương” có ở đó. Trong một tiểu luận mà ngài đã suy gẫm vào năm 1937, đó là “chương cuối cùng về Tình yêu của Thiên Chúa” mà ngài muốn đặt tất cả sự quan tâm của mình vào, “phần còn lại là một bộ đỡ của các khối đã được biết đến”; tương tự như vậy, vào cuối đời, ngài muốn kết thúc công trình của mình bằng một tác phẩm được dành hoàn toàn cho “Tình yêu của Thiên Chúa”. Ngài không được ban cho thời gian để làm như vậy. Nhưng ngài đã có thể làm tốt hơn thế: hoàn thành trọn vẹn niềm hy vọng mà ngài luôn ấp ủ đó là vượt qua đến cùng mọi xung đột, bên ngoài hay bên trong, “bằng tình yêu thương”.