

Lòng thương xót, yếu tính của Tin Mừng và chìa khóa dẫn vào đời sống Kitô hữu

(Nguyên Tác: Đức Hồng Y Walter Kasper

Bản Tiếng Việt: Vinc Vũ Văn An)

Giới thiệu

Lên ngôi Giáo Hoàng ngày 13 tháng 3 năm 2013, chủ đề đầu tiên của Đức Phanxicô là lòng thương xót. Bốn ngày sau đó, trong buổi đọc kinh Truyền Tin đầu tiên tại Công Trường Nhà Thờ Thánh Phêrô, Đức Tân Giáo Hoàng đã nói tới chủ đề này rồi.

Và khung cảnh để ngài nói tới chủ đề đó thật rất thích hợp: Tin Mừng hôm ấy (Chúa Nhật Thứ Năm Mùa Chay) kể lại câu chuyện người đàn bà bị bắt quả tang ngoại tình, người đã được Chúa Giêsu cứu khỏi bị kết án tử hình (Ga 8:1-11).

Điều đáng nói là trong buổi yết kiến này, Đức Tân Giáo Hoàng đã ca ngợi một thần học gia Công Giáo nổi tiếng xưa nay vì đã nói tới lòng thương xót. Ngài nói: “Trong ít ngày qua, tôi đã đọc một cuốn sách của một vị Hồng Y, Đức Hồng Y Kasper, một thần học gia khôn khéo, một thần học gia tốt lành, viết về lòng thương xót. Và cuốn sách đó đem lại cho tôi rất nhiều thiện ích... Đức Hồng Y Kasper nói rằng cảm nhận được lòng thương xót... là thay đổi được mọi sự. Đây là điều tốt đẹp nhất ta có thể cảm nhận: nó thay đổi thế giới. Chỉ một chút thương xót cũng làm thế giới bớt lạnh lẽo và công chính hơn”.

Lúc được Đức Phanxicô ca ngợi như trên, Đức Hồng Y Kasper vốn đã được mọi người trong Giáo Hội biết rõ chủ trương của ngài muốn được thấy các người Công Giáo ly dị và tái hôn không có án vô hiệu của Giáo Hội được rước lễ, một chủ trương ngài đã bắt đầu công khai vận động lúc mới chỉ là một giám mục khiêm tốn tại quê hương Đức năm 1993.

Chủ trương trên chưa hề được Đức Hồng Y Bergoglio công khai ủng hộ bao giờ. Nhưng điều ngạc nhiên là ngày 20 tháng 2 năm 2014, trong công nghị Hồng Y để chuẩn bị triệu tập Thượng Hội Đồng Giám Mục Thế Giới lần đầu tiên của triều giáo hoàng bàn về Mục Vụ Gia Đình, Đức Phanxicô đã mời Đức Hồng Y Kasper trình bày những suy nghĩ có tính khai phá của ngài. Và dù nội dung bài trình bày của Đức Hồng Y Kasper chưa được công bố, Đức Phanxicô đã không tiếc lời ca ngợi như sau:

“Hôm qua, trước khi thiếp ngủ, dù chưa ngủ hẳn, tôi đã đọc, hay đã đọc lại, các nhận định của Đức Hồng Y Kasper. Tôi muốn cảm ơn ngài, vì tôi thấy một nền thần học sâu sắc, và những tư tưởng thanh thản về thần học. Đọc thần học thanh thản là một điều tốt đẹp. Nó giúp ích cho tôi rất nhiều và tôi nảy ra một ý tưởng, và xin lỗi Đức Hồng Y, nếu tôi làm ngài bối rối, nhưng ý tưởng là: có thể gọi việc này là làm thần học trong khi quỳ gối. Cảm ơn Đức Hồng Y. Cảm ơn Đức Hồng Y”.

Theo truyền thông, thì trong công nghị trên, các vị Hồng Y đang tập chú tìm sự quân bình giữa việc trung thành với Tin Mừng và học lý thương xót, khi đụng tới các vấn đề gai góc như cho phép người Công Giáo ly dị và tái hôn rước lễ.

Thế là từ đây, người ta ít nói tới thương xót, mà tập chú vào cuộc tranh cãi hết sức nóng bỏng không hẳn về mục vụ gia đình nói chung mà về việc rước lễ của những người vừa nói. Hai thượng hội đồng về gia đình trong các năm 2014 và 2015 đã qua đi, sự nóng bỏng của cuộc tranh cãi vẫn chưa nguôi đi bao nhiêu. Hy vọng rằng với tông huấn hậu thượng hội đồng hứa hẹn vào đầu tháng Tư này, sự nóng bỏng kia sẽ nguôi dần.

Chưa biết tác động của Đức Hồng Y Kasper ra sao trong văn kiện trên, vì có lúc, Đức Phanxicô đã minh nhiên tách mình khỏi chủ trương của ngài. Nhưng các suy tư của ngài về lòng thương xót thì vẫn gây nhiều ảnh hưởng đối với Đức Đương Kim Giáo Hoàng, qua việc mở Năm Thánh Đặc Biệt về Lòng Thương Xót với sắc chỉ “*Misericordiae Vultus*” (Gương Mặt Của Lòng Thương Xót) và câu khẳng định “Lòng Thương Xót: chữ này mạc khải chính mầu nhiệm Thiên Chúa Ba Ngôi” (số 2) và với tác phẩm mới xuất bản “*Tên Thiên Chúa là Lòng Thương Xót*” và câu quả quyết: “Thương xót là thuộc tính thứ nhất của Thiên Chúa”.

Đó chính là chủ đề trong tác phẩm “*Lòng Thương Xót, Yếu Tính Của Tin Mừng và Chia Khóa Dẫn Vào Đời Sống Kitô Giáo*” của Đức Hồng Y Kasper, một cuốn sách được Đức Phanxicô ca ngợi nhân buổi đọc kinh Truyền Tin đầu tiên trong triều giáo hoàng của ngài.

Năm 2012, nó được xuất bản lần đầu bằng tiếng Đức dưới tựa đề *Barmherzigkeit*. Năm 2014, nó được William Madges dịch sang tiếng Anh. Dựa vào bản tiếng Anh của Madges, chúng tôi cho dịch tác phẩm này sang Việt Ngữ để cung cấp cho độc giả Việt Nam một cái nhìn thực sự thần học về lòng thương xót trong Năm Thương Xót này, một cái nhìn được tóm lược trong câu khẳng định của Đức Hồng Y Kasper: “Theo chứng từ của mọi sách thánh, cả Cựu Ước lẫn Tân Ước, lòng thương xót của Thiên Chúa... là thuộc tính giữ vị trí thứ nhất trong cuộc mạc khải của Thiên Chúa trong lịch sử cứu rỗi...” Tuy nhiên, không phải chỉ có thế, “lòng thương xót còn là khía cạnh hoạt động hiển thị và hữu hiệu bề ngoài của yếu tính Thiên Chúa”. Trong ngôn từ của Đức Phanxicô, thì lòng thương xót nói lên chính mầu nhiệm Thiên Chúa, như trên đã trích.

Lời nói đầu

Cuốn sách nhỏ này bắt nguồn từ một dự kiến trình bày một loạt bài thuyết trình cho một cuộc tĩnh tâm. Nhưng bài nói về lòng thương xót của Chúa đã không được bao gồm. Mọi tìm tòi thần học cho chủ đề này đã không đi tới đâu. Trong mấy năm sau, tôi đã trở tới trở lui với chủ đề này nhiều lần. Suy nghĩ và tìm hiểu vấn đề này đã dẫn tôi tới nhiều câu hỏi căn bản liên quan tới học lý về Thiên Chúa và các thuộc tính của Người cũng như các câu hỏi căn bản về cuộc hiện sinh Kitô hữu. Tôi quả quyết rằng lòng thương xót, một điều hết sức chủ yếu trong Thánh Kinh, nói chung đã bị lãng quên hay rất ít được chú ý trong nền thần học hệ thống. Về vấn đề này, cũng như nhiều vấn đề khác, linh đạo và thần nghiệm học Kitô Giáo đã tiến xa hơn thần học kinh viện. Bởi thế, cuốn sách này cố gắng nối kết suy tư thần học với các xem xét linh đạo, mục vụ và cả xã hội nữa liên quan tới văn hóa thương xót.

Phần lớn mới chỉ bắt đầu được nghĩ tới. Tuy nhiên, tôi dám hy vọng rằng điều tôi nói có thể sẽ kích thích thế hệ các nhà thần học trẻ trung hơn tiếp nối sợi chỉ xuyên suốt này để suy tư thấu đáo một lần nữa học lý Kitô Giáo về Thiên Chúa và các hệ luận thực tiễn rút ra từ đó, nhờ thế lên khuôn cho khúc rẽ quy thần hết sức cần thiết trong thần học và trong đời sống

Giáo Hội. Và trong diễn trình này, việc vượt qua cảnh xa lạ giữa thần học kinh viện và thần học mục vụ phải là một quan tâm quan trọng.

Tôi bày tỏ lòng biết ơn của tôi đối với Viện Đức Hồng Y Walter Kasper tại Vallendar, Giáo Sư Tiên Sĩ George Augustin, Ông Stefan Ley, và Ông Michael Wieninger đã cẩn thận đọc và sửa bản thảo. Tôi cũng xin cảm ơn Công Ty Xuất Bản Herder đã thận trọng giám sát dự án này.

Hồng Y Walter Kasper,
Rome, Mùa Chay 2012.

I. Lòng thương xót, một chủ đề có liên hệ chủ yếu nhưng bị lãng quên

1. Tiếng kêu thương xót

Thế kỷ 20, một thế kỷ nay đã lùi về phía sau ta, là một thế kỷ khủng khiếp về nhiều phương diện, và thế kỷ 21, một thế kỷ vẫn còn rất trẻ và vào ngày 11 tháng Chín năm 2001, đã bắt đầu một cách đầy điềm gở và gây xúc động mạnh với cuộc tấn công khủng bố vào Trung Tâm Thương Mại Thế Giới ở New York, cũng không hứa hẹn điều gì tốt hơn. Trong thế kỷ 20, chúng ta chịu hai chế độ toàn trị man rợ; hai cuộc thế chiến, với từ 50 tới 70 triệu người chết riêng trong Thế Chiến II; cũng như việc diệt chủng, sát hại hàng loạt, hàng triệu người, các trại tập trung, và các trại tù khổ dịch. Trong thế kỷ 21, chúng ta sống với sự đe dọa của khủng bố tàn nhẫn, bắt công vô nhân đạo, các trẻ em bị lạm dụng và bỏ đói, hàng triệu người trốn chạy, gia tăng bách hại các Kitô hữu, và, thêm vào đó, là các thiên tai tàn phá dưới hình thức động đất, núi lửa, sóng thần, lụt lội và hạn hán. Tất cả những điều này và rất nhiều điều khác là “các dấu chỉ thời đại”.

Dưới ánh sáng của tình thế trên, đối với nhiều người, thật khó có thể nói đến một Thiên Chúa vừa quyền năng lại vừa cùng một lúc công chính và hay thương xót. Người ở đâu khi tất cả các thảm họa trên đã xảy ra? Người ở đâu khi chúng đang diễn ra? Tại sao Thiên Chúa lại cho phép tất cả các thảm họa này? Tại sao Người không can thiệp? Người ta đặt câu hỏi: há tất cả những đau khổ bất công này không phải là luận chứng mạnh mẽ nhất chống lại niềm tin vào một vị Thiên Chúa toàn năng và hay thương xót đó sao? (1). Thực vậy, trong thời hiện đại, sự đau khổ của người vô tội đã trở thành nền tảng vững chắc của chủ nghĩa vô thần (Georg Buchner). Người ta cho rằng bào chữa duy nhất dành cho Người là Người không hề hiện hữu (Stendhal). Dưới ánh sáng của sự ác ma quái xỏ lòng này, há người ta không bó buộc phải bác bỏ Thiên Chúa thì mới cứu được danh dự lớn hơn của Người đó sao? (Odo Marquard) (2).

Nói về Thiên Chúa thường cũng là điều khó khăn đối với những người tin ở Người. Vì cả họ nữa, họ cũng thấy mình rơi vào đêm tối đức tin, trong đó họ không biết phải nói gì trước các bất hạnh khôn nguôi và những đau khổ bất công trên thế giới; trước những đòn đánh nặng nề của số phận và những bệnh tật đau đớn, vô phương cứu chữa; trước nỗi kinh hoàng của chiến tranh và bạo lực. Fyodor Mikhailovich Dostoevsky, người, cũng như nhiều người khác, từng trải nghiệm rất nhiều đau khổ ở trong đời, đã viết trong tác phẩm của mình tựa là *Anh Em Nhà Karamazov*, về một đứa trẻ bị một bầy chó dữ của địa chủ xé xác tan tành ngay trước

mặt người mẹ. Ông quả quyết rằng nỗi bất công và đau đớn của một đứa trẻ như thế sẽ không thể nào được bất cứ kết cục hạnh phúc nào trong tương lai đền bù được. Vì lý do này, ông đã trả lại tấm vé vào Thiên Đàng (3). Romano Guardini, một người hết sức ngoan đạo, nhưng cũng là một phạm nhân hết sức tiếc nuối khi bị ghi dấu bởi thần chết, vốn nói rằng “ông không những để mình bị hạch hỏi trong Ngày Phán Xét Sau Cùng, nhưng cả ông nữa, ông cũng sẽ hạch hỏi”. Lúc ấy, ông hy vọng có được câu trả lời “cho câu hỏi mà không sách vở nào, kể cả Thánh Kinh, và không một tín điều nào và không một cơ quan giáo huấn nào trong Giáo Hội có thể trả lời: Tại sao, ôi lạy Chúa, lại có những khúc khuy quạnh co khùng khiếp như thế này rồi mới tới được ơn cứu rỗi, tại sao người vô tội lại phải chịu đau khổ, tại sao lại có quá nhiều điều không đúng đến thế này?” (4).

Đau khổ trên thế giới rõ ràng là luận điểm nặng ký nhất của chủ nghĩa vô thần hiện đại. Cũng có những luận điểm khác nữa, như sự bất tương hợp giữa thế giới quan truyền thống của Kitô Giáo và thế giới quan khoa học và duy tự nhiên của thời nay, một thế giới quan từng được lên khuôn bởi thuyết biến hoá hay những tìm tòi về bộ óc gần đây (5). Tất cả các luận điểm này đều có những hậu quả của chúng. Chúng đã dẫn tới sự kiện này: với nhiều người ngày nay, Thiên Chúa không còn hiện hữu nữa. Ít nhất, nhiều người cũng sống cuộc sống họ như thể Thiên Chúa không hề hiện hữu. Thực vậy, đa số những người này xem ra sống rất tốt, ít ra cũng không tệ gì hơn các Kitô hữu. Điều này đã làm thay đổi hết các câu hỏi về Thiên Chúa. Nếu, đối với nhiều người, Thiên Chúa không hiện hữu hoặc nếu Người không còn quan trọng với họ nữa, thì việc phản kháng chống lại Người đâu còn nghĩa lý gì nữa. Các câu hỏi như “Tại sao có sự đau khổ này?” và “tại sao tôi phải đau khổ?” chắc sẽ lắng đi và câm lặng hẳn. Câu hỏi liên quan tới một Thiên Chúa nhân lành từng gây bối rối cho chàng tuổi trẻ Martin Luther đạo nào đâu còn được nhiều người đạo này đặt ra nữa. Họ hoàn toàn dừng dừng và lạnh lùng với thứ câu nói này.

Việc buông xuôi trước câu hỏi về ý nghĩa và chủ nghĩa đầu hàng kèm theo nó không những tìm thấy nơi những người ta thường vội vàng và miệt thị coi là hời hợt; theo nhận định của Jurgen Habermas, nó còn được tìm thấy nơi những người nhiều suy tư và triết lý cao nữa (6). Tuy nhiên, với nhiều người chịu suy nghĩ, vẫn có một cảm nhận thiếu vắng một điều gì đó (7). Ngoài những bất hạnh khác nhau về thể lý rất khó chịu đựng được, còn có sự khốn khổ về tâm linh nữa, sự mất hướng đi, và những trải nghiệm vô nghĩa. “Khi các ốc đảo ảo tưởng cạn khô, một hoang địa tầm thường và bất lực sẽ lan tràn (8). Chỉ một sự kiện các câu trả lời xưa cũ bị bác bỏ mà thôi, thì vẫn không có nghĩa: các câu trả lời mới mẻ có tính thuyết phục sẽ tự động được khám phá ra. Một khoảng trống rỗng đã được phát sinh ra.

Nhiều người can đảm chịu đựng tình huống trên và đã vượt qua được nó. Họ đáng được ta kính trọng. Tuy nhiên, tình huống trên khiến nhiều người thất vọng. Đứng trước một thế giới họ cảm thấy phi lý, họ tự hỏi: không sinh ra có phải tốt hơn không? Đối với Albert Camus, tự sát chỉ là một vấn đề triết lý phải được coi trọng (9). Nhưng với việc bác bỏ Thiên Chúa, con người không những chỉ bác bỏ Người, họ còn bác bỏ chính họ nữa. Đối với một số người khác nữa, nỗi lo âu trước những bóng ma luôn luôn khác, mới và vô danh đã thay thế cho các thần minh và nỗi sợ đối với một vị Thiên Chúa đầy phán xét (10).

Nhiều con người có suy nghĩ cảm thấy tính nghiêm trọng của tình thế và bắt đầu cuộc tìm hiểu mới. Hiện đang có nhiều người tìm tòi và nhiều khách hành hương không được nhận

diện, vô danh, hơn ta tưởng. Khi câu hỏi về ý nghĩa không còn được nêu lên nữa, những người này cảm thấy: phân tích đến cùng, điều này ngầm cho thấy một sự bác bỏ con người nhân bản và phẩm giá đích thực của họ. Không có câu hỏi về ý nghĩa và không có niềm hy vọng, chúng ta trở về trạng thái thú vật, chỉ biết tìm vui hưởng trong các cửa của cái vật chất. Nhưng lúc ấy, mọi sự đều trở thành âm đạm và vô vị. Không còn nêu ra bất cứ câu hỏi nào về ý nghĩa là mất hết hy vọng rằng một ngày kia sẽ có công lý trở lại. Tuy nhiên, nếu đúng như thế, thì phạm nhân bạo động sẽ là người đúng và tên sát nhân sẽ là kẻ chiến thắng nạn nhân vô tội của hắn.

Vì lý do trên, không phải chỉ các Kitô hữu ngoan đạo, mà cả những con người nhân bản có suy nghĩ và có ý chí biết thừa nhận rằng việc công bố Thiên Chúa đã chết, trên thực tế, không đem lại việc giải phóng cho con người nhân bản, hoàn toàn không như Nietzsche hy vọng (11). Nơi nào đức tin vào Thiên Chúa biến mất, nó cũng để lại đằng sau một lỗ hổng và một sự lạnh lẽo khôn nguôi, mà chính Nietzsche vốn đã biết (12). Không có Thiên Chúa, ta hoàn toàn và một cách vô vọng bị trao vào tay một số mệnh trần thế, một may rủi và các đẩy đưa của lịch sử. Không có Thiên Chúa, sẽ không còn một thẩm quyền nào nữa để ta nại tới. Không có Thiên Chúa, sẽ không còn hy vọng nào nữa đối với ý nghĩa tối hậu và công lý sau cùng.

Cái chết của Thiên Chúa trong linh hồn nhiều người (Friedrich Nietzsche), sự “vắng mặt của Thiên Chúa” (Martin Heidegger) (13), “sự che khuất của Thiên Chúa” (Martin Buber) (14), tất cả tượng trưng cho một thứ mất mát chân thực sâu xa nhất. Nó quả thuộc “các dấu chỉ của thời đại” và “các vấn nạn nghiêm trọng nhất thời ta” (15). Câu sau đây của Max Horkheimer đã trở thành nổi tiếng: “Cứu một cảm thức vô điều kiện về ý nghĩa mà không cần Thiên Chúa là một điều hoài công” (16). Theodor W. Adorno nói đến “tính bất khả niệm của thất vọng” (17) và viết: “Nền triết học duy nhất còn có thể thực hành một cách có trách nhiệm khi giáp mặt với thất vọng là cố gắng chiêm ngắm mọi sự như thể chúng tự trình bày về mình theo quan điểm cứu chuộc. Kiến thức không có ánh sáng nào khác ngoài ánh sáng nó rời chiếu lên thế gian bằng ơn cứu chuộc: tất cả mọi điều khác chỉ là xây dựng lại, chỉ là kỹ thuật” (18). Ta có thể nói tới định đề của Kant theo nghĩa này: nếu nhân loại muốn có một phẩm giá tuyệt đối, thì chỉ với điều kiện: Thiên Chúa phải hiện hữu và Người phải là một vị Thiên Chúa của Thương Xót và Ôn Thánh (19).

Theo Kant, một định đề như trên không chứng minh được Thiên Chúa hiện hữu. Thực vậy, định đề của Kant hệ ở giả thiết này: đời sống con người phải ngụ hàm hạnh phúc. Bác bỏ tiền giả thiết này có thể dẫn ta tới chủ nghĩa hư vô, và từ chủ nghĩa hư vô, ta mau chóng được dẫn tới chủ nghĩa khuyến nho của bạo lực giết người và cả sát nhân nữa. Thành thử định đề của Kant không hẳn là một chứng cứ, nhưng ít nhất nó cũng rõ ràng chỉ cho thấy: câu hỏi về Thiên Chúa chưa được giải quyết xong. Với câu hỏi về Thiên Chúa này, ý nghĩa hay vô nghĩa của nhân sinh sẽ được xác định. Đây là lý do tại sao những bàn tán về Thiên Chúa cứ vẫn dai dẳng khôn nguôi bất chấp mọi luận điểm thông sáng thực hay thông sáng giả muốn nói ngược lại (20). Không phải niềm tin vào Thiên Chúa đã được tỏ bày cho người khờ dại, mà đúng hơn các lý thuyết của những người từng tiên đoán bước tiến tất yếu của phong trào tục hóa và việc tôn giáo từ từ tận số. Những người nào nghĩ rằng hồi chuông báo tử cho niềm tin vào Thiên Chúa đã được kéo lên rồi, quả đã tự biến mình thành khờ dại (21).

Ta không thể là người ủng hộ luận đề đầy nghi vấn này: tôn giáo đang tái xuất giang hồ vì chủ nghĩa vô thần cũng đang trải nghiệm một cuộc phục hưng (22). Nhưng ta có thể mời gọi mọi người tham dự cuộc suy nghĩ mới mẻ về Thiên Chúa. Trong diễn trình này, vấn đề không phải chỉ là hỏi: Thiên Chúa có hiện hữu không? dù câu hỏi này có thực sự quan trọng đến đâu.

Vấn đề ở đây là sự hiện hữu của một Thiên Chúa nhân từ, một Thiên Chúa “giàu lòng thương xót” (Eph 2:4), luôn an ủi ta để cả ta nữa cũng an ủi người khác (2Cor 1:3tt). Vì đứng trước cái vòng luẩn quẩn của sự ác, chỉ có thể hy vọng ở một khởi đầu mới nếu ta có thể hy vọng ở một Thiên Chúa nhân từ, thương xót và đồng thời toàn năng, Đấng, chỉ một mình Người, mới có thể thiết lập một khởi đầu mới, chỉ một mình Người mới có thể ban cho ta lòng can đảm để hy vọng bất chấp mọi thất vọng, và là Đấng ban cho ta sức mạnh bước vào khởi đầu mới. Vấn đề ở đây là vị Thiên Chúa hằng sống, Đấng ban sự sống cho người chết và là Đấng, cuối cùng, lau khô mọi nước mắt và làm mọi sự nên mới (Kh 21:4f).

Theo chính chứng từ của ngài, Thánh Augustinô, vị giáo phụ vĩ đại nhất của Phương Tây, đã cảm nghiệm được lòng thương xót và sự gần gũi với Thiên Chúa trong đời ngài, nhất là lúc ngài biết ngài xa Thiên Chúa nhất. Trong cuốn *Tự Thú*, ngài viết: “Ôi lạy nguồn suối từ bi, xin ngợi khen Ngài, xin vinh danh Ngài. Con càng trở nên đời bại, Chúa càng gần gũi con hơn” (23). Và ngài viết thêm: “Xin Ngài đừng để những người không hiểu rõ lòng thương xót của Ngài ngợi khen Ngài, lòng thương xót mà từ thăm sâu linh hồn, con hằng xung tưng với Ngài” (24). Thật vậy, ta phải im lặng về Thiên Chúa nếu ta không biết phải nói lại ra sao sứ điệp của lòng Chúa thương xót cho những người đang gặp nhiều đau buồn thể lý và tinh thần. Câu hỏi về lòng thương xót của Thiên Chúa cũng như về những con người nhân bản hay thương xót, sau biết bao trải nghiệm khủng khiếp của thế kỷ 20 và cả của thế kỷ 21 còn non trẻ này, hiện khẩn thiết hơn bao giờ hết.

(1) Muốn có một phân tích rộng rãi về vấn đề thần lý học (theodicy), xin xem Chương V, 7.

(2) Odo Marquard, “Der angeklagte und der entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts,” trong *Abschied vom Prinzipiellen* (Stuttgart: Reclam, 1981), 39-66.

(3) Fyodor M. Dostoevsky, *The Brothers Karamasov*, Richard Pevear và Larissa Volokhonsky dịch sang tiếng Anh (New York: Vintage Classics, 1991), 242-43.

(4) Trích bởi Eugen Biser, *Interpretation und Veränderung: Werk und Wirkung Romano Guardinis* (Paderborn: Schöningh, 1979), 132f.

(5) Về vấn nạn của vô thần thuyết xưa hơn xin xem Walter Kasper, *The God of Jesus Christ*, bản dịch tiếng Anh của Matthew J. O’Connell (New York: Crossroad, 1986) 16-46. Về cái gọi là “tân vô thần thuyết”, xin xem Magnus Striet chủ biên, *Wiederkehr des Atheismus: Fluch oder Segen für die Theologie?* (Freiburg i. Br.: Herder, 2008); Gregor M. Hoff, *Die neuen Atheisten: Eine notwendige Provokation* (Kevelaer: Topos, 2009).

(6) Xem Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001) 27f.

(7) Jürgen Habermas và những người khác, *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age*, bản tiếng Anh của Ciaran Cronin (Malden, MA: Polity Press, 2010), 15-23.

(8) Jürgen Habermas, *Zeitdiagnosen: Zwölf Essays 1980-2001* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003), 47.

(9) Albert Camus, *The Myth of Sisyphus and Other Essays*, bản dịch tiếng Anh của Justin

- O'Brien (New York: Vintage Books, 1955), 3.
- (10) Rudiger Safranski, *Romantik: Eine deutsche Affare* (Munchen: C. Hanser, 2007).
- (11) Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, bản dịch tiếng Anh của Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1974), 167, 181-82, 279-80.
- (12) Nietzsche, *The Gay Science*, 181.
- (13) Martin Heidegger, *Elucidations of Holderlin's Poetry*, bản dịch tiếng Anh của Keith Holler (New York: Humanity Books, 2000), 46.
- (14) Martin Buber, *Eclipse of God: Studies in the Relation between Religion and Philosophy* (New York: Harper, 1952), 13-14.
- (15) Công Đồng Vatican II, *Gaudium et Spes*, số 19.
- (16) Max Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen: Ein Interview mit Kommentar von H. Gumnior* (Hamburg: Furche, 1970), 69.
- (17) Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1966), 376.
- (18) Theodor Adorno, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, bản dịch tiếng Anh của E.F.N. Jephcott (New York: Verso, 1978), 247.
- (19) Xem Chương II, 1.
- (20) Robert Saemann, *Das unsterbliche Gottesgerucht: Die Frage nach Gott und die Tauschung der Moderne* (Stuttgart: Klett-Cotta, 2007).
- (21) Đối với chủ đề phức tạp về thể tục hóa, xin xem tác phẩm tiêu chuẩn của Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007).
- (22) Xem Kasper, *The God of Jesus Christ*, 7-12.
- (23) Thánh Augustinô, *Confessions*, VI, 16.
- (24) Thánh Augustinô, *Confessions*, VI, 7.

2. Lòng thương xót: một vấn đề nền tảng đối với thế kỷ 21

Hai vị giáo hoàng của hậu bán thế kỷ 20 đã rõ ràng nhận ra các “dấu chỉ của thời đại” và đã khẩn khoản yêu cầu để vấn đề thương xót được đem vào tâm điểm của việc công bố lần việc thực hành của Giáo Hội một lần nữa. Đức Gioan XXIII, “vị giáo hoàng nhân từ”, như người Ý từng âu yếm gọi ngài, là vị giáo hoàng đầu tiên tiếp nhận thách đố này. Nhật ký thiêng liêng của ngài chứa nhiều suy niệm sâu sắc liên quan tới lòng thương xót của Thiên Chúa. Đối với ngài, lòng thương xót là tên đẹp nhất và là cách xưng hô đẹp nhất đối với Thiên Chúa. Sự thảm hại của ta chính là ngài của lòng Chúa thương xót (25). Đức Giáo Hoàng Gioan trích dẫn Thánh Vịnh 89:2: “Con tuyên xưng rằng tình yêu bền vững của Ngài được thiết lập thiên thu” (26).

Bởi thế, để phù hợp với các xác tín nội tâm của ngài, các xác tín vốn đã chín mùi từ lâu trước đó, và để phù hợp với quan tâm bản thân sâu sắc của ngài, trong bài diễn văn đầy cách mạng của ngài nhân dịp khai mạc Công Đồng Vatican II ngày 11 tháng Mười, năm 1962, Đức Gioan XXIII đã nói rằng trọng điểm của Công Đồng không phải chỉ nhắc lại giáo huấn truyền thống của Giáo Hội. Theo ngài, giáo huấn này ai cũng đã biết và luôn xác tín. Giáo Hội vốn chống lại “các làm lỗi của mọi thời đại. Giáo Hội thường lên án chúng một cách nghiêm khắc nhất. Tuy nhiên, ngày nay, Hiền Thê của Giáo Hội thích dùng thuốc thương xót hơn là sự nghiêm khắc kia” (27).

Với câu tuyên bố trên, Đức Giáo Hoàng đã giống lên một cung giọng mới, khiến mọi người

ngồi dậy và chú ý. Hậu quả của nó rất nhiều, suốt trong diễn trình sau đó của Công Đồng. Vì, giống như Đức Giáo Hoàng, tất cả 16 văn kiện của Công Đồng đều chỉ nhằm hủy bỏ hay thay đổi rất ít giáo huấn truyền thống của Giáo Hội. Chúng không muốn đoạn tuyệt với truyền thống trước đó của Giáo Hội. Nhưng chúng giống lên một cung giọng mới và bênh vực một phong thái mới cho việc công bố và cho đời sống Giáo Hội. Giống như Đức Giáo Hoàng, các văn kiện này nhìn nhận mối liên kết giữa lòng thương xót và sự thật (28). Đức Gioan XXIII lên đặc điểm cho phong thái mới này bằng cách nói tới mục tiêu mục vụ của Công Đồng.

Trong thời gian Công Đồng cũng như trong thời gian sau đó, nhiều cuộc thảo luận và nhiều hiểu lầm đã xảy ra liên quan tới ý niệm “mục vụ” (29). Không đi vào cuộc thảo luận có tính kỹ thuật ở đây, ta có thể nói: phong thái mục vụ mới, mà Đức Gioan XXIII muốn có, liên quan nhiều tới điều chính ngài nói trong bài diễn văn khai mạc, khi ngài đề cập tới thuộc lòng thương xót. Từ lúc ấy, chủ đề thương xót đã trở nên chủ đề nền tảng không những cho Công Đồng mà còn cho cả nguyên lý hành động mục vụ của Giáo Hội hậu Công Đồng nữa.

Đức Giáo Hoàng Gioan Phaolô II tiếp tục và đào sâu thêm điều Đức Gioan XXIII đã bắt đầu. Vấn đề thương xót không được đặt ra với ngài ở phòng làm việc. Giống một số vị khác, vị giáo hoàng này biết rõ lịch sử đau khổ của thời ngài và ngài trải nghiệm nó một cách cụ thể ngay trong con người của mình. Ngài lớn lên trong khu vực cận kề Auschwitz. Lúc còn trẻ, lúc đầu đời linh mục, và lúc là Giám Mục Cracow, ngài sống qua các kinh hoàng của hai thế chiến và hai chế độ toàn trị dã man. Ngài cũng trải nghiệm nhiều thống khổ của dân tộc ngài và của chính đời ngài. Triều giáo hoàng của ngài được ghi dấu bằng những hậu quả của cuộc mưu sát và, trong các năm tháng sau cùng, bằng chính đau khổ bản thân của ngài. Chứng tá đau khổ của ngài là một bài thuyết giảng mạnh mẽ hơn các bài giảng lễ và nhiều soạn tác khác của ngài. Nhờ cách này, ngài biến sứ điệp thương xót thành chủ đề dẫn đầu của triều giáo hoàng lâu dài của ngài. Ngài làm cho Giáo Hội của Thế Kỷ 21 lưu ý tới nó (30).

Chính thông điệp thứ hai trong triều giáo hoàng của ngài, *Dives in Misericordia* (1980), đã được dành cho vấn đề thương xót. Bản dịch tiếng Đức của thông điệp này mang tựa đề “Hữu Thể Nhân Bản Đang Lâm Nguy và Sức Mạnh của Lòng Thương Xót” (31). Trong thông điệp này, Đức Giáo Hoàng nhắc nhở ta rằng một mình công lý không đủ, vì *summa justitia* (công lý tối cao) cũng có thể là *summa injustitia* (bất công tối cao). Cuộc phong hiến thánh đầu tiên trong thiên niên kỷ thứ ba, diễn ra ngày 30 tháng Tư năm 2000, cố ý và có bài bản hoàng bào tới vấn đề thương xót. Vì vào ngày ấy, ngài đã phong hiến thánh cho chị dòng và là nhà huyền nhiệm Ba Lan tên Faustina Kowalska (qua đời năm 1938), người mà cho tới lúc ấy, không được nổi tiếng bao nhiêu. Trong các ghi chép của chị, người nữ tu đơn sơ này đã vượt xa cả nền thần học tân kinh viện khoa bảng và lý thuyết siêu hình hoàn toàn trừu tượng của nó nói về các thuộc tính của Thiên Chúa. Chị mô tả lòng thương xót của Thiên Chúa, hoàn toàn theo cung giọng Thánh Kinh, như là thuộc tính lớn nhất và cao nhất trong các thuộc tính của Thiên Chúa và chị nhấn mạnh tới lòng thương xót, coi nó như sự hoàn thiện tinh ròng và đơn giản của Thiên Chúa (32). Do đó, Faustina đã đứng trong truyền thống vĩ đại của thần nghiệm học nữ giới. Trong bối cảnh này, ta chỉ cần nhớ tới Thánh Nữ Catarina đệ Sienna và Thánh Nữ Têrêxa đệ Lisieux.

Trong cuộc viếng thăm Lagiewniki, một khu ngoại ô của Cracow, nơi Chị Faustina từng sống, ngày 7 tháng Sáu năm 1997, Đức Giáo Hoàng nói rằng nhờ trải nghiệm thảm hại của

Thế Chiến II, lịch sử đã khắc ghi vấn đề thương xót như một cứu giúp đặc biệt và là nguồn hy vọng khôn cùng. Xét theo một phương diện, sứ điệp này đã vẽ lên toàn bộ bức tranh cho triều giáo hoàng của Đức Gioan Phaolô II. Trong bài giảng Thánh Lễ Phong Thánh cho Chị Faustina, ngài nói rằng sứ điệp này phải như một tia nắng, soi đường cho nhân loại trong thiên niên kỷ thứ ba. Trong chuyến viếng thăm quê hương Ba Lan của ngài lần cuối cùng, ngày 17 tháng Tám năm 2002, tại Lagiewniki, ngài long trọng dâng thế giới cho lòng Chúa thương xót. dịp này, ngài trao cho Giáo Hội trách vụ loan truyền ngọn lửa thương xót cho thế giới. Đức Chị Faustina gợi hứng, ngài tuyên bố Chúa Nhật sau Lễ Phục Sinh, thường gọi là “Chúa Nhật Thấp”, là Chúa Nhật Thương Xót.

Nhiều người cho là một dấu chỉ Chúa Quan Phòng khi vị giáo hoàng này được gọi về Nhà Cha của ngài vào buổi tối trước Chúa Nhật Thương Xót, 2 tháng Tư năm 2005. Đức Giáo Hoàng Bênêđictô XVI ủng hộ lối giải thích này dịp phong chân phúc cho Đức Giáo Hoàng Gioan Phaolô II vào Chúa Nhật Thương Xót, 1 tháng Năm năm 2011. Trước đó, trong Thánh Lễ An Táng tại Quảng Trường Nhà Thờ Thánh Phêrô, 8 tháng Tư năm 2005, Đức Hồng Y Joseph Ratzinger lúc đó, trong tư cách Hồng Y phó tế, đã nhấn mạnh rằng lòng thương xót là quan tâm đặc biệt của vị tiền nhiệm và ngài tiếp nhận quan tâm này làm nghĩa vụ bản thân của mình. Ngài nói “Ngài [tức Đức Giáo Hoàng Gioan Phaolô II] đã chỉ cho thấy bí quyết Phục Sinh chính là bí quyết của lòng Chúa thương xót. Trong cuốn sách cuối cùng của mình, ngài từng viết: ranh giới được thiết lập cho sự ác ‘cuối cùng chính là lòng Chúa thương xót’”. Đó chính là câu trích nguyên văn từ một tác phẩm được Đức Gioan Phaolô xuất bản chỉ mấy tháng trước khi ngài qua đời, tựa là *Ký Ước và Bản Sắc*. Nó nói lên một lần nữa quan tâm chính của ngài một cách tóm lược (33).

Trong Thánh Lễ khai mạc mật nghị hội bầu giáo hoàng ngày 18 tháng Tư năm 2005, Đức Hồng Y Ratzinger nói: “Đầy hân hoan, chúng ta nghe công bố Năm Thương Xót: lòng Chúa thương xót lập ranh giới cho sự ác, Đức Thánh Cha dạy ta như thế. Chúa Giêsu Kitô đích thân là lòng Chúa thương xót: gặp gỡ Chúa Kitô là gặp gỡ lòng thương xót của Thiên Chúa. Ủy nhiệm thư của Chúa Kitô đã trở thành ủy nhiệm thư của ta qua việc xúc dầu linh mục. Chúng ta được trao phó việc công bố ‘Năm Thương Xót của Chúa’ không chỉ bằng lời, mà còn bằng cả đời sống ta và bằng các dấu chỉ hữu hiệu của bí tích nữa”.

Do đó, ta không thể ngạc nhiên khi Đức Giáo Hoàng Bênêđictô XVI, ngay trong thông điệp đầu tiên của ngài năm 2006, tựa là *Deus Caritas est* (Thiên Chúa là Tình Yêu), đã tiếp nối đường lối suy nghĩ của vị tiền nhiệm và đào sâu nó hơn nữa về thần học. Trong thông điệp xã hội của mình, tựa là *Caritas in Veritate* (Đức Ái trong Chân Lý), ngài cụ thể hóa chủ đề này bằng cách lưu ý tới các thách đố mới. Khác với nhiều thông điệp xã hội trước đó, ngài không khởi diễn từ công lý, mà từ tình yêu, coi nó như nguyên lý căn bản của giáo huấn xã hội Kitô Giáo. Do đó, Đức Giáo Hoàng đã chọn một khởi điểm mới cho giáo huấn xã hội của Giáo Hội và đem lại một đà thúc đẩy mới để một lần nữa tiếp nối cách mới mẻ sự quan tâm đối với lòng thương xót trong một ngữ cảnh rộng lớn hơn.

Như thế, ba vị giáo hoàng trong hậu bán thế kỷ 20 và khởi đầu thế kỷ 21, đã trao cho ta vấn đề thương xót. Đây thực sự không phải là chủ đề hạng nhì, mà đúng hơn là chủ đề căn bản của cả Cựu Ước lẫn Tân Ước và là vấn đề nền tảng đối với thế kỷ 21 như là câu giải đáp cho “các dấu chỉ của thời đại”.

3. Lòng thương xót: đã bị lãng quên một cách đáng kết tội

Việc nhấn mạnh tới lòng thương xót như là chủ đề chính cho thần học thế kỷ 21, cho một ngôn từ về Thiên Chúa có thể đem lại một giải thích hợp lý cho đức tin vào Người của ta, có nghĩa là ta phải tìm hiểu cách mới mẻ ý nghĩa chính của sứ điệp lòng Chúa thương xót trong chứng từ của cả Cựu Ước lẫn Tân Ước (34). Ngay khi vừa làm việc này, ta đã hiểu một cách ngạc nhiên, thậm chí ngỡ ngàng nữa, rằng chủ đề này, một chủ đề có tính trung tâm đối với Thánh Kinh và hết sức có liên hệ đối với việc cảm nghiệm thực tại hiện nay, dường như chỉ đứng ở bên lề các từ vựng và các sách giáo khoa thần học tín lý. Trong các sách giáo khoa tín lý gần đây hơn, lòng thương xót của Thiên Chúa chỉ được coi như một trong các thuộc tính của Thiên Chúa mà thôi. Nó thường chỉ được bàn đến một cách vắn vỏi và chỉ sau các thuộc tính dẫn khởi từ yếu tính siêu hình của Thiên Chúa. Do đó, lòng thương xót không hề có tính quyết định xét về hệ thống (35).

Trong các sách giáo khoa gần đây hơn, lòng thương xót thường vắng bóng hoàn toàn (36) và, nếu có xuất hiện đâu đó, thì chắc chắn cũng chỉ là tình cờ mà thôi. Chỉ là các ngoại lệ; tuy nhiên, các ngoại lệ này, về căn bản, không thể thay đổi được hiện tượng nói chung trên (37).

Ta không thể coi các khám phá trên là gì khác ngoài việc làm ta ngã lòng, thậm chí là tai họa nữa. Điều cần hiện nay là suy nghĩ thấu đáo trở lại toàn bộ giáo huấn về các thuộc tính của Thiên Chúa và, trong diễn trình này, giúp lòng thương xót chiếm vị trí thích đáng của nó. Vì các khám phá trên không thể đánh giá đúng ý nghĩa trung tâm của lòng thương xót trong Thánh Kinh cũng như các trải nghiệm kinh hoàng của thế kỷ 20 và nỗi lo âu của chúng ta đối với tương lai ở buổi đầu thế kỷ 21 này. Trong một tình huống trong đó nhiều người cùng thời với ta đang ngã lòng, mất hết hy vọng và định hướng, thì sứ điệp của lòng Chúa thương xót phải đem theo sứ điệp trấn an và hy vọng. Như thế, việc nhấn mạnh tới ý nghĩa của lòng Chúa thương xót đối với tình thế hiện nay đem lại cho thần học một kích thích mạnh mẽ.

Sự thất bại của suy tư thần học đối với sứ điệp thương xót, một sứ điệp vốn có tính trung tâm trong Thánh Kinh, đã khiến ý niệm này thường bị hạ giá, thoái hóa thành một thứ linh đạo “hạng nhẹ” (soft) hay một thứ quan tâm mục vụ mờ nhạt, thiếu hẳn định nghĩa rõ ràng và buộc phải uốn cong theo từng cá nhân. Ta có thể hiểu được thứ triết lý hành động hạng nhẹ này như một phản ứng chống lại thứ triết lý hành động cứng nhắc, vụ luật. Nhưng lòng thương xót sẽ trở thành nguy thương xót khi nó không còn một chút run sợ nào trước nhan Thiên Chúa, Đấng vốn thánh thiện, và không còn chút run sợ nào trước công lý và phán xử của Người nữa. Nó sẽ trở thành nguy thương xót khi “có” không còn là “có” nữa, và “không” không còn là “không” nữa; khi nó không vượt quá, mà đúng hơn hạ giá việc đòi công lý. Tin Mừng dạy phải công chính hóa người tội lỗi, chứ không công chính hóa tội lỗi. Vì lý do này, ta phải yêu người tội lỗi nhưng phải ghét tội lỗi.

Lý do khiến ta nói tới lòng thương xót một cách qua loa sẽ trở nên hiển nhiên khi ta cho rằng các thuộc tính nào của Thiên Chúa được rút ra từ yếu tính siêu hình của Thiên Chúa hiểu như Sự Hữu Tự Tồn (*ipsum esse subsistens*) phải là tập chú của các sách giáo khoa: tính đơn giản, tính vô hạn, tính vĩnh cửu, tính hiện diện ở khắp mọi nơi, tính toàn năng, tính toàn trí và các thuộc tính khác. Tính quyết định siêu hình của yếu tính Thiên Chúa, từng lên khuôn cho toàn

bộ truyền thống thần học kể từ thời kỳ đầu tiên của Giáo Hội, là điều không thể nào nghi vấn từ trong nền tảng của nó được. Tính chính đáng cũng như các giới hạn của nó sẽ được nghiên cứu chi tiết sau này (38). Ở đây, ta chỉ nên nhấn mạnh rằng: trong các thông số (parameters) thuộc tính siêu hình của Thiên Chúa, ít có chỗ dành cho ý niệm thương xót, là ý niệm không phát xuất từ yếu tính siêu hình, mà đúng hơn từ việc tự mặc khải của Thiên Chúa trong lịch sử. Trong các thông số thuộc tính của Thiên Chúa, cũng có thật ít chỗ dành cho sự thánh thiện và con thịnh nộ của Thiên Chúa, nghĩa là dành cho việc Người chống lại sự ác. Do đó, lãng quên lòng thương xót không phải là một loại vấn đề thứ yếu nằm ở bên lề học lý về Thiên Chúa; mà đúng hơn, nó đối chất với ta bằng vấn đề nền tảng phải xác định được yếu tính của Thiên Chúa và các thuộc tính của Người nói chung. Nó khiến cho việc suy nghĩ mới mẻ về học lý Thiên Chúa trở nên cần thiết.

Khởi điểm truyền thống về siêu hình trong học lý về Thiên Chúa đem theo nó một vấn đề nữa để nói về lòng Chúa thương xót. Tức là, nếu Thiên Chúa chính là sự hữu, thì sự hoàn hảo tuyệt đối trong sự hữu của Người là điều tất nhiên phải phát sinh từ sự viên mãn tuyệt đối của sự hữu này. Sự hoàn hảo như thế ngụ hàm Thiên Chúa không thể nào chịu khổ được (apatheia = ἀπάθεια) vì chịu khổ phải được hiểu như một thiếu sót. Dựa trên khởi điểm thần học của nó, thần học tín lý khó có thể nói tới một Thiên Chúa cảm thương (compassionate) (39). Nó buộc phải loại bỏ khả thể Thiên Chúa chịu đau khổ (pati) với các tạo vật của Người theo nghĩa thụ động; nó chỉ có thể nói tới lòng thương hại (mitleid) và thương xót mà thôi, theo nghĩa tác động là: Thiên Chúa chống lại sự đau khổ nơi các thụ tạo của Người và ban cho chúng ơn trợ giúp của Người (40). Câu hỏi còn lại là liệu điều này có tương hợp thỏa đáng với cái hiểu của Thánh Kinh về Thiên Chúa hay không; một cái hiểu vẫn cho rằng Người là Đấng chịu đau khổ [mitleid] với các tạo vật của mình, Đấng vì *misericors* (thương xót) nên có một trái tim (*cor*) với người nghèo và vì người nghèo (*miseri*) (41). Có thể nào một Thiên Chúa vốn được quan niệm là vô cảm như thế lại thực sự là đồng cảm đến như vậy hay không?

Về phương diện mục vụ, quan niệm như thế về Thiên Chúa là một thảm họa. Vì, đối với đa số người ta, một Thiên Chúa bị quan niệm trừu tượng như thế xem ra quá xa cách đối với tình trạng bản thân của họ. Đối với họ, một Thiên Chúa như thế xem ra có rất ít hay không có liên hệ gì đối với hiện tình của thế giới, trong đó, hầu như mọi phúc trình tin tức hãi hùng hàng ngày vẫn được đem tới, hết tin này tới tin nọ, và nhiều người bị bối rối lo âu sâu xa đối với tương lai. Khoảng cách rộng lớn giữa trải nghiệm thực tại và việc công bố của đức tin có nhiều hậu quả thảm hại. Vì việc công bố một Thiên Chúa vô cảm trước đau khổ là nguyên nhân khiến Thiên Chúa ra xa lạ và cuối cùng không liên hệ gì tới những con người nhân bản nữa.

Trong phạm vi cái hiểu siêu hình về Thiên Chúa, vấn đề thương xót trong các sách giáo khoa thần học cuối cùng chỉ có thể được xử lý trong việc nối kết nó với vấn đề công lý của Thiên Chúa, và là thứ công lý được nền triết học cổ thời hiểu như là trả cho ai phần họ đáng được (*suum cuique*). Công lý luật pháp (*Justitia legalis*), công lý phân phối (*Justitia distributiva*) và công lý thưởng phạt (*Justitia vindicativa*) cũng có liên hệ ở đây. Dựa trên công lý thưởng phạt, Thiên Chúa tưởng thưởng người tốt và trừng phạt người xấu. Cả điều này hẳn cũng sẽ đặt ra câu hỏi làm thế nào hòa giải được lòng Chúa thương xót với công lý thưởng phạt của Người? Nếu Thiên Chúa là Đấng thương xót và không trừng phạt người tội lỗi, thì việc này

làm sao có thể tương hợp với công lý Thiên Chúa? Câu trả lời là: Thiên Chúa thương xót những người tội lỗi biết ăn năn, sẵn sàng thay đổi đường lối của mình, nhưng Người trừng phạt những người không thống hối việc làm xấu và không chịu thay đổi đường lối của mình. Câu trả lời này hữu lý nếu ta thừa nhận công lý thưởng phạt là quan điểm cao hơn mà ta đặt lòng thương xót phụ thuộc vào, có thể nói như thế, như là một dịp để thi hành công lý thưởng phạt.

Hình ảnh một Thiên Chúa hay trừng phạt và ưa báo oán đã đẩy nhiều người vào một trạng thái lo âu xao xuyên đối với phần rỗi đời đời của họ. Điển hình nổi tiếng nhất và là điển hình gây những hậu quả lớn lao nhất trong lịch sử Giáo Hội là chàng tuổi trẻ Martin Luther; đối với chàng, câu hỏi “Làm thế nào tôi có được một Thiên Chúa từ nhân?” đã gây nên những náo động hãi hùng trong lương tâm một thời gian thật dài trước khi chàng tiến tới chỗ hiểu ra rằng theo Thánh Kinh, công lý của Thiên Chúa không phải là công lý trừng phạt, mà đúng hơn là công lý công chính hóa của Người, một công lý bao hàm lòng thương xót. Giáo Hội trở thành chia rẽ về vấn đề này trong thế kỷ 16. Như thế, mối liên hệ giữa công lý và lòng thương xót trở thành vấn đề định mệnh của thần học Phương Tây (42).

Cho mãi tới thế kỷ 20, ta mới tìm được một đồng thuận căn bản giữa người Luthêrô và người Công Giáo liên quan tới vấn đề công chính hóa người tội lỗi (43). Việc này chỉ có thể có được vì chúng ta đã cùng nhau hiểu ra rằng công lý của Thiên Chúa chính là lòng thương xót của Người. Tuy thế, các hệ luận đối với học lý về Thiên Chúa và đối với phương cách mới để nói về một Thiên Chúa giải thoát và công chính hóa, vốn ngụ hàm trong thoả thuận chung liên quan tới học lý công chính hóa, thì cho tới nay vẫn chưa được rút tĩa bao nhiêu. Ở đây, ta đang đương đầu với một thách đố căn bản chung liên quan tới việc tân phúc âm hóa.

Bởi thế, ta đang đứng trước bốn phận phải kéo lòng thương xót ra khỏi kiếp hiện sinh Cinderella mà nó từng rơi vào trong thần học truyền thống. Điều này phải diễn ra mà không trở thành nạn nhân của hình ảnh tầm thường và tầm thường hóa về một “Thiên Chúa thân mến” bọc đường, một hình ảnh biến Thiên Chúa thành một bằng hữu tốt bụng và không còn coi trọng chút nào sự thánh thiện của Người. Lòng thương xót phải được hiểu là công lý riêng của Thiên Chúa và là sự thánh thiện của Người. Chỉ với chiều hướng này, ta mới có thể làm cho hình ảnh người cha nhân hậu và hay thương xót, hình ảnh mà Chúa Giêsu từng công bố với ta, tỏa sáng một lần nữa. Ta cũng có thể nói: điều cần là phải vẽ ra hình ảnh một vị Thiên Chúa có thiện cảm. Điều này càng cần thiết gấp bội khi phải đối đầu với nhiều xuyên tạc ý thức hệ đối với hình ảnh Thiên Chúa.

(25) Đức Gioan XXIII, *Il giornale dell'anima e altri scritti di pietà*, a cura di L.F. Capovilla (Milan: Edizione paoline, 1989), 452

(26) Đức Gioan XXIII, *Il giornale dell'anima*, 149.

(27) Đức Gioan XXIII, “Opening Speech to the Council” trong *The Documents of Vatican II*, Walter M. Abbott hiệu đính (New York: Guild Press, 1966), 716.

(28) Đức Gioan XXIII, *Il giornale dell'anima*, 465.

(29) Xem Walter Kasper, *Katholische Kirche: Wesen-Wirklichkeit-Sendung* (Freiburg i. Br.: Herder 2011), 32, 39-41, 453 f.

(30) Muốn có một sưu tập các bản văn, xin xem Đức Gioan Phaolô II, *Bamherzigkeit Gottes: Quelle der Hoffnung* (Einsiedeln: Johannes, 2011). Có một số ấn phẩm nói về sự đóng góp

của Đức Gioan Phaolô II vào chủ đề thương xót. Ở đây, chỉ xin nhắc tới 2 ấn phẩm sau: Christoph von Schonborn, *We Have Found Mercy: The Mystery of Divine Mercy* (San Francisco: Ignatius Polkress, 2012). Edith Olk, *Die Barmherzigkeit Gottes als zentrale Quelle des christlichen Lebens* (St. Ottilie: EOS, 2011).

(31) Đức Gioan Phaolô II, *Dives in Misericordia* (1980): Mit einem Kommentar von K. Lehmann (Freiburg i. Br.: Herder, 1981).

(32) *Tagebuch der Schwester Maria Faustina Kowalska* (Hauteville: parvis-Verlag, 1996). Xem Hans Buob, *Die Barmherzigkeit Gottes und der Menschen: Heilmittel für Seele und Leib nach dem Tagebuch der Schwester Faustina* (Fremdingen: UNIO-Verlag, 2007).

(33) Đức Gioan Phaolô II, *Memory and Identity: Conversations at the Dawn of a Millennium* (New York: Rizzoli, 2005), 55.

(34) Xem các chương III và IV.

(35) Franz Diekamp chỉ dành 11 dòng nói về lòng thương xót và nói về nó song song với các thuộc tính khác của Thiên Chúa. Đối với một nền thần học tín lý được cấu trúc theo các nguyên tắc của Thánh Tôma Aquinô, vị thánh từng phát biểu rất nhiều mệnh đề tuyệt vời về lòng thương xót, thì điều này quả là lạ lùng. Xem tác phẩm của ông *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas*, Bd.1, (Munster: Aschendorff, 1957), 225.

Joseph Pohle và Joseph Gummersbach nói về lòng thương xót gần như một phụ lục, bàn tới nó như thuộc tính cuối cùng của Thiên Chúa. Xem tác phẩm của họ *Lehrbuch der Dogmatik*, Bd.1, (Paderborn: Schöningh, 1952), 338-40. Trong tín lý học của Ludwig Ott, lòng thương xót chỉ chiếm một trang khi ông bàn tới các thuộc tính luân lý của Thiên Chúa: *Grundriss katholischer Dogmatik* (Freiburg i. Br.: Herder, 1970), 57f. Trong tín lý học của Michael Schmauss, lòng thương xót chiếm 2 trang rưỡi, nhưng cũng chỉ ở khoảng cuối của một cuốn sách 678 trang bàn tới học lý về Thiên Chúa và, do đó, ở một chỗ nó không thi thố được một ảnh hưởng có tính cách quyết định nào đối với hệ thống tín lý. Xem tác phẩm của ông *Katholische Dogmatik*, Bd. 1 (München: Hueber, 1960). Chỉ có một tham chiếu ngắn ngủi trong cuốn *Glaubenszugänge: Lehrbuch der katholischen Dogmatik*, Bd. 1 (Paderborn: Schöningh, 1995), 392, của Wolfgang Beinert, về lòng thương xót khi nói về học lý tạo dựng. Đây mới chỉ là những điển hình, mà ta có thể nhân thừa lên.

(36) Trong *Mysterium salutis: Grundriss heilgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. 2 (Einsiedeln: Benziger Verlag, 1967), lòng thương xót của Thiên Chúa chỉ được nhắc tới trong những đoạn xử lý nền thần học thánh kinh, chứ không được thảo luận một cách có hệ thống (264, 268, 279, 1113). Điều này cũng đúng đối với cuốn *Initiation à la pratique de la théologie* của Bernard Lauret và François Refoulé (Paris: Éditions du Cerf, 1983), vol. 3. Các cuốn *Handbuch der Dogmatik* của Theodor Schneider, Bd. 1 (Düsseldorf: Patmos Verlag, 1992), *Katholische Dogmatik* (Freiburg i. Br.: Herder, 1995) và *Dogmatik* của Harald Wagner (Stuttgart: Kohlhammer, 2003) không có gì đáng nói về lòng thương xót. Nhưng ngạc nhiên là Otto Hermann Pesch, trong tín lý học của mình, một tín lý học được đưa ra trong viễn ảnh đại kết, đã không dành một chữ nào nói về lòng thương xót của Thiên Chúa, dù bắt buộc phải có khi bàn tới kinh nghiệm của Luther: xem *Katholische Dogmatik*, Bd. I/2 (Ostfildern: Matthias-Grünwald, Verlag, 2008). Bất hạnh một điều, chính tôi cũng không thoát khỏi bị chỉ trích. Vì chính tôi cũng đã bỏ qua ý niệm này khi trình bày học lý về Thiên Chúa trong cuốn *The God of Jesus Christ*.

(37) Trường hợp ngoại lệ rất đáng khen, trước nhất và trên hết, là Matthias Joseph Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Bd. 2 (Freiburg i. Br.: Herder, 1948), §101, 265-67. Một điển hình tích cực từ nền thần học gần đây hơn là Bertrand de Margerie, *Les Perfections*

du Dieu de Jésus Christ (Paris: Cerf, 1981), 255-68.

(38) Xem ch. V, 1.

(39) Xem ch. V, 6.

(40) Thánh Tôma Aquinô, *Summa Theologiae*, pt. I, q.21 a.3.

(41) Xem ch. III.

(42) Như Otto Pesch đã nhận xét đúng. Xem bài của ông, “Gerechtigkeit Gottes II”, *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3d ed., Walter Kasper và những người khác hiệu đính (Freiburg: Herder, 1993-2001).

(43) *Tuyên Bố Chung Chính Thức của Liên Minh Luthêrô Thế Giới và Giáo Hội Công Giáo và Tuyên Bố Chung về Học Lý Công Chính Hóa* (31 tháng Mười, 1999). Cả hai tài liệu này có tại trang mạng chính thức của Vatican

http://vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/christuni/sub-index/index_lutheran-fed.htm. Xem ch. V, 3.

4. Lòng thương xót dưới sự nghi ngờ ý thức hệ

Lòng thương xót không những là một vấn đề nội bộ của thần học; trong cuộc phân tích ý thức hệ hiện đại, nó còn là một vấn đề xã hội nữa. Vấn đề này đối đầu với ta trước hết nơi Karl Marx và trong chủ nghĩa Mác-xít. Marx coi tôn giáo là “nền tảng của an ủi và công chính hóa” của thế giới. Đối với ông ta, sự khốn cùng của tôn giáo là biểu thức của sự khốn cùng thực sự nhưng đồng thời cũng là sự phản kháng chống lại sự khốn cùng thực sự này. “Tôn giáo là tiếng thở dài của tạo vật bị áp bức và cũng là linh hồn của các thân phận vô hồn. Nó là thuốc phiện ngu dân” (44).

Câu luôn được trích dẫn trên đây thường bị giải thích một chiều như là lời chỉ trích tôn giáo. Tuy nhiên, nó không hề tiêu cực đối với tôn giáo. Nó dứt khoát thừa nhận rằng tôn giáo cung cấp một yếu tố chính đáng để phản kháng: tôn giáo là phản kháng chống khốn cùng, bất công, và tự mãn tiểu tư sản. Tuy nhiên, Marx xác tín rằng về phương diện ý thức hệ, sự phản kháng của tôn giáo dẫn ta theo hướng sai, trở thành sự an ủi nguyên vẹn, và dẫn tới việc chạy trốn khỏi thế giới. Ta không thể bác bỏ một cách chân thực rằng việc lạm dụng tôn giáo có tính ý thức hệ này quả có thực và vẫn tiếp tục có thực.

Nhưng việc lạm dụng như thế không thể biện minh cho việc dán nhãn hiệu ý thức hệ lên sự an ủi của tôn giáo nói chung. Điều này sẽ là một bất công mới chống lại những con người nhân bản, trong những lúc buồn khổ, đi tìm trợ giúp nơi tôn giáo và nhờ thế, tìm được sức mạnh để đương đầu với cuộc sống trên dương gian này. Tôn giáo và lòng thương xót thường là nguồn phản kháng chống bất công và bạo lực và cũng là đà thúc đẩy người ta mạnh mẽ hành động chống trả chúng. Việc xuất hiện các phong trào xã hội Kitô Giáo, ngay trong thời Karl Marx, đã là bằng chứng để bênh vực luận đề này rồi (45).

Trong khi ấy, các cố gắng muốn dùng sức mạnh loại trừ mọi bất hạnh và đau khổ, như đã được chủ nghĩa cộng sản có tính ý thức hệ và toàn trị thực hiện, không những không thành công, như ai trong chúng ta cũng đã biết bằng kinh nghiệm đau đớn, mà chúng còn gây ra sự khốn cùng và đau khổ thực sự và không bút nào tả xiết cho hàng triệu con người. Có bằng chứng hã hùng cho thấy chủ nghĩa cộng sản vô thần, tàn nhẫn và vô nhân đạo của Stalin đã dẫn tới sự khốn cùng và đau khổ cho rất nhiều người như thế nào. Trong thế giới ấy, chỉ có công lý mới được giả thiết là đáng kể chứ không phải lòng thương xót; lòng thương xót này

bị coi là tâm thức tiêu tư sản lỗi thời. Chính trong cảnh hoàn toàn thiếu vắng thương xót ấy, tiếng kêu xin thương xót vẫn đã vang lên (46).

Nơi Frederic Nietzsche, ta thấy một lối phê phán lòng cảm thương [Mitleid] và lòng thương xót khác với lối của chủ nghĩa Mác-xít. Chống lại thứ tư duy thuần lý mà ông ta gọi là kiểu Apollo, Nietzsche đề xuất kiểu Dionysius, một kiểu suy tư sáng tạo, phá bỏ mọi khuôn thước và biểu lộ một cảm giác say sưa đối với sự sống. Dựa trên việc khẳng định sự sống theo kiểu Dionysius, Nietzsche coi thiện cảm (sympathy) chỉ như việc truyền bá đau khổ. Đối với ông, lòng thương xót không hề vị tha, mà chỉ là hình thức trau chuốt của vị kỷ và là một điều tự khoái (self-enjoyment) vì người thương xót, một cách kẻ cả, chỉ muốn người nghèo được trình diện và cảm nhận được thể thượng phong của người thương xót (47). Trong tác phẩm chính của mình, tức *Zarathustra Nói Thế*, Nietzsche công bố một thứ phản tin mừng đối với tin mừng thương xót của Kitô Giáo: “Thiên Chúa đã chết; Thiên Chúa chết vì lòng cảm thương [Mitleiden], đau khổ, với các hữu thể nhân bản”. Vì Thiên Chúa đã chết, nên đã có chỗ cho siêu nhân và ý muốn thống trị của hắn. Vì lý do này, Nietzsche có thể nói phản lại Bài Giảng Trên Núi rằng “Tôi không thích người có lòng thương xót... Nhưng thích tất cả những ai có sức mạnh” (48). Như thế, đối với Nietzsche, kết cục, Dionysius sẽ thắng vượt Chúa Kitô chịu đóng đinh (49).

Trong các học đường ưu tú của Quốc Xã Đức, các lời sau đây của Nietzsche “Ca tụng thay bất cứ điều gì làm ta có sức mạnh” quả là quan trọng, bất kể được sử dụng đúng ý nghĩa hay không, câu vừa trích vẫn được coi là quan yếu (50). Các lời tuyên bố của Nietzsche về luân lý ông chủ (51) và về dòng giống ông chủ (52) đều có cả một lịch sử xấu về hậu quả. Các hậu quả của ý thức hệ Quốc Xã Đức ai cũng biết là vô nhân. Vì lý do này, hiện nay, không còn một ai dám đọc ngay cả những chữ như dòng giống ông chủ nữa. Điều này không có nghĩa trong các xã hội Tây Phương hiện nay, việc thiếu lòng thương xót không còn hành động nữa. Bất hạnh thay, hiện nay cũng như trước đây, người ta vẫn còn thù nghịch đối với ngoại nhân cũng như có nhiều thái độ ngạo mạn đối với các nền văn hóa khác.

Ngoài ra, trong xã hội ta, còn có các khuynh hướng Xã Hội Duy Darwin nữa. Theo các khuynh hướng này, quyền lợi của kẻ mạnh và việc phát huy tư lợi ích kỷ của người ta, bắt chước người khác, là đồng tiền hợp pháp. Những ai không có khả năng tự duy trì được quyền lợi của mình dễ dàng bị tiêu tan thành mây khói. Trên hết, sau việc hoàn cầu hóa nền kinh tế và thị trường tài chính, các lực lượng không bị qui định, không bị hạn chế, có tính tân tư bản, đã trở thành vạn năng. Đối với các lực lượng này, các hữu thể nhân bản và nhiều dân tộc đã trở thành trò chơi cho lòng tham tiền bạc, không một chút thương hại (53).

Quả là đáng lưu ý khi những chữ như “thương xót” hay “thương hại” phần lớn không còn hợp thời nữa. Trong lỗ tai nhiều người, chúng nghe như thuộc thứ tình cảm ươn ướt át. Chúng đã được dùng chán bừa rồi, trở thành xưa cũ và đầy bụi bặm. Đàng sau biến chuyển vừa nói, người ta thấy lấp ló thái độ này: ai không uốn mình theo các luật chơi hiện thời của xã hội người mạnh, người khỏe, và người thành công hay ai không cảm thấy thoải mái với các qui luật này, ai vẫn nhất quyết bám vững các mối phúc của Bài Giảng Trên Núi, là Bài Giảng nghi vấn chính trật tự sự việc này và thực sự đảo ngược lại nó, sẽ bị coi là ngây thơ và lạc điệu. Họ bị cư xử một cách thương hại và chê cười như Ông Hoàng Myshkin trong tiểu thuyết *Thằng Đần* của Dostoevsky. Chữ thương hại [Mileid, pity] thường có nghĩa tiêu cực,

gần như giễu cợt (54). Bởi thế, trong xã hội ta, không ai nghĩ tốt cho lòng thương hại và lòng thương xót cả. Điều may mắn là vẫn còn một số phong trào theo hướng ngược lại.

5. Sự tương cảm và thương cảm: cách tiếp cận mới

Ngay lúc này, tiếng kêu xin thiện cảm [Mitgefuhl, sympathy] và thương xót không hề giảm đi chút nào; thực vậy, nó còn được tăng cường là đáng khác. Dù các chữ “thương hại” và “thương xót”, nói chung, không còn hợp thời, nhưng các quan điểm và thái độ tương ứng thì chưa lỗi thời. Vẫn còn và tiếp tục vẫn còn một cảm thức kinh hoàng khủng khiếp trước sự lạnh lùng của nền chính trị có tổ chức cao về hành chánh và duy Quốc Xã chỉ nhằm tận diệt, cũng như vẫn còn nỗi kinh hoàng trước cảnh dừng dừng và lạnh lùng phổ quát của một thế giới đã trở thành cá nhân chủ nghĩa. Chúng ta cũng kinh hoàng trước sự nổ bùng của bạo lực nơi giới trẻ, trong đó, người khác bị đánh đập một cách lạnh lùng, bị đâm đá, hành hạ, thậm chí cho tới chết. Các thiên tai và bỏ đói đầy thảm họa đã liên tiếp tạo nên nhiều đợt sóng thiện cảm hết sức ấn tượng khiến người ta sẵn lòng cứu giúp. Trong các tình thế như vậy, không thể nào quên được sự trợ giúp của các gia đình, khu xóm và cộng đồng, dù việc này thường ít được biết tới và ít được công chúng nhìn nhận. Tạ ơn Thiên Chúa, sự thương cảm (Mitleid = compassion) và lòng thương xót không hề là các ý niệm hoàn toàn xa lạ đối với chúng ta ngày nay; chúng chưa biến mất.

Sự thương cảm, hay như người ta thường thích nói: sự tương cảm (empathy), tức cái hiểu phát sinh từ việc cảm nhận mình trong những điều kiện sống của người khác, đã trở thành một mô hình mới và quan trọng của khoa tâm lý và tâm lý trị liệu tân thời, của khoa sư phạm, của xã hội học, và của cả công tác mục vụ nữa (55). Ngày nay, việc có thể đặt mình vào cảm thức, tư duy và hoàn cảnh hiện sinh của người khác, để từ đó hiểu được tư duy và hành động của họ, nói chung, đang được coi là điều kiện tiên quyết của các mối liên hệ liên ngã thành công và là bằng chứng của tình người chân thực. Hơn nữa, việc có thể đặt mình vào cảm thức, tư duy và hoàn cảnh hiện sinh của một nền văn hóa khác và của một dân tộc khác là tiền giả thiết căn bản của cuộc gặp gỡ liên văn hóa, của các liên hệ hòa bình, và của việc hợp tác giữa các tôn giáo và văn hóa, và đây cũng là tiền giả thiết căn bản của các nền chính trị và ngoại giao phục vụ hòa bình.

Nhiều người khác thích nói tới kiểu nói mới là “thương cảm” hơn là tương cảm. Thương Cảm là tên của một cơ quan trợ giúp trẻ em, nhằm tìm kiếm người bảo trợ cho các trẻ em hiện đang sống thiếu thốn (*) trên khắp thế giới. Cơ Quan này tìm các người bảo trợ giúp thắng vượt cảnh nghèo và giúp các em được bảo trợ có một tương lai tốt đẹp. Thương Cảm cũng là tên của một dự án giáo dục nhằm cung cấp việc học hỏi xã hội, các khả năng về xã hội và trách nhiệm đối với xã hội (56). Cuối cùng, còn có Hiến Chương Thương Cảm, mà Karen Armstrong là người đặc biệt dẫn thân bênh vực (†). Nhờ thế, ta thấy được rằng ý niệm xem ra lỗi thời đã tái xuất hiện dưới một tên mới và dưới một hình thức mới.

Thần học đã tiếp nhận các quan tâm trên và đã cố gắng làm chúng trở thành phong phú về phương diện thần học. Johann Baptist Metz từng tuyên bố rằng thương cảm phải là chương trình và chính sách của Kitô Giáo dành cho thế giới trong thời đa nguyên tôn giáo và văn hóa (57). Ngay trong các ấn phẩm đầu tiên, ngài đã biến câu hỏi về Thiên Chúa, vốn được xem xét trong bối cảnh các kinh nghiệm bất công và đau khổ, thành điểm tập chú và ngài yêu cầu

phải có một nền thần học biết nhạy cảm đối với đau khổ và thần học tự nhiên (theodicy) (58).

Đương nhiên, ngài không cố ý nhằm một thứ thương hại hoàn toàn có tính xúc cảm, và do đó, có thể nói, một thứ thương xót vô thường vô phạt. Người ta nên hiểu chữ thương cảm không phải chỉ là tác phong thương cảm. Đúng hơn, trong chữ thương cảm ta phải nghe được cả chữ đam mê (passion) nữa. Điều này có nghĩa vừa biện phân tiếng kêu gào công lý vừa đáp ứng một cách đam mê trước các liên hệ bất công đầy kinh hoàng đang hiện diện trên thế giới ngày nay. Lời bênh vực cho công lý này lần đầu tiên được nghe thấy nơi các tiên tri Cựu Ước, rồi sau đó, nơi vị tiên tri cuối cùng là Gioan Tẩy Giả và cuối cùng nơi Chúa Giêsu Kitô. Đáng khác, ta không thể không đọc thấy nhiều lời kết án khất khe trong Cựu Ước và Tân Ước, mà ta cũng không thể tối thiểu hóa các lời kết án này theo nghĩa đây là lòng thương xót bị hiểu lầm, cũng như làm nhẹ bớt các đòi hỏi rõ ràng và có tính trói buộc của Thánh Kinh về công lý.

Nhưng Thánh Kinh cũng biết: công lý hoàn hảo hiện nay không hề có và không bao giờ là điều có thể thực hiện được ở thế giới này. Chính vì thế, đứng trước các mối liên hệ bất công một cách không thể nào đảo ngược, Thánh Kinh đã nói tới niềm hy vọng cánh chung vào công lý Thiên Chúa. Với cách này, lời cầu xin thương xót mới có thể vượt lên trên tiếng kêu đòi công lý trong Thánh Kinh. Bộ Sách này hiểu lòng thương xót như là công lý của Thiên Chúa. Lòng thương xót là tâm điểm của sứ điệp Thánh Kinh, không phải bằng cách cắt xén công lý, mà bằng cách vượt qua nó. Cựu Ước nói về Thiên Chúa như là một vị Thiên Chúa nhân từ và hay thương xót (Xh 34:6; Tv 86:15; v.v...) còn Tân Ước thì gọi Thiên Chúa là “Cha mọi thương xót và Thiên Chúa mọi an ủi” (2 Cor 1:3; xem eph 2:4).

Ngày hiện nay, vẫn có vô số người đang phải trải qua những tình huống vô vọng, bị giáng xuống đủ thứ thiên tai họ không đáng bị giáng xuống, các trận động đất tàn hại, các trận sóng thần hay các tai ương bản thân, mà đối với họ, lời cầu xin thương xót là niềm an ủi và trợ giúp sau cùng. Nhiều lần ta cũng được chứng kiến những người, dù không đi nhà thờ, nhưng đã đột nhiên tìm được nơi nương náu trong cầu nguyện khi sa vào các tình huống như thế. Ta có thể nghĩ tới vô số những con người nhân bản đang mang những chứng bệnh hiểm nghèo hay đời sống họ đang rối bời trong một mặc cảm tội lỗi vô vọng nào đó. Đối với họ, niềm an ủi duy nhất còn lại là biết rằng Thiên Chúa là Đấng nhân từ và hay thương xót. Họ hy vọng rằng cuối cùng, Thiên Chúa sẽ cho thấy và kết thúc toàn bộ mạng lưới kinh hoàng của nghiệp chướng và tội lệ, bất công và dối trá. Họ hy vọng rằng Thiên Chúa, Đấng nhìn vào những thăm sâu dấu kín nhất trong tâm hồn con người và thấy rõ những kích động dấu kín của nó, sẽ là một quan tòa nhân từ. Thành thử, cả ngày nay nữa, kinh Thương Xót (*Kyrie Eleison*), nghe thấy trong nhiều bài hát ở nhà thờ và ở đầu mọi Thánh Lễ, và ở Kinh Cầu Trái Tim, một lời kinh vẫn được dùng chung trong truyền thống Chính Thống và càng ngày càng được Giáo Hội Tây Phương trân quý, vẫn tiếp tục được nhiều người đọc: “Lạy Chúa Giêsu Kitô, xin thương xót con”. Ai dám cho mình là không cần đến lời nài xin này?

Do đó, bàn tới chủ đề thương xót không chỉ liên quan tới những hệ luận đạo đức và xã hội của sứ điệp này. Trên hết, nó liên hệ tới sứ điệp của Thiên Chúa và lòng thương xót của Người, và chỉ liên hệ thứ yếu tới giới răn dành cho tác phong con người, một giới răn vốn được dẫn khởi từ đó. Nói tới tương cảm và thương cảm có thể là khởi điểm cho một suy tư thần học về chủ đề này. Vì đau đớn và đau khổ vốn xưa như chính nhân loại; chúng là kinh

nhệm nhân bản phổ quát. Mọi tôn giáo, bằng cách này hay cách khác, đều hỏi đau khổ từ đâu mà đến, tại sao nó hiện hữu, và đâu là ý nghĩa của nó. Họ cầu xin cho được giải thoát khỏi đau đớn và đau khổ; họ tự hỏi làm cách nào ta có thể đương đầu với đau đớn và đau khổ và ta tìm ở đâu được sức mạnh để chịu đựng chúng (59). Do đó, thương cảm là một chủ đề không chỉ áp dụng cho kinh nghiệm hiện tại về đau đớn và đau khổ, mà còn liên hệ một cách phổ quát tới kinh nghiệm nhân bản nói chung.

Thành thử, thương cảm rất thích đáng dùng làm khởi điểm cho thần học. Vì ta có thể nói về Thiên Chúa như thực tại xác định ra mọi sự, không phải bằng các phạm trù đặc thù, nhưng chỉ bằng các phạm trù phổ quát. Chỉ có các phạm trù phổ quát mới thích đáng đối với câu hỏi về Thiên Chúa.

Từ những nét phác thảo vốn chưa đầy đủ trên đây, nhiều câu hỏi đã được đặt ra để chúng ta suy nghĩ thêm: tin vào một Thiên Chúa hay thương xót có nghĩa gì? Lòng thương xót của Thiên Chúa và công lý của Thiên Chúa liên hệ với nhau ra sao? Ta đề cập ra sao tới một Thiên Chúa thiện cảm, biết cảm thương? Ta có thể hòa hợp các thống khổ không đáng bị và lòng thương xót của Thiên Chúa được không? Các câu hỏi về đạo đức cũng được nêu ra: Làm thế nào ta có thể thỏa mãn các tiêu chuẩn của lòng Chúa thương xót trong chính các hành động của ta? Sứ điệp thương xót có nghĩa gì đối với triết lý hành động của Giáo Hội và làm thế nào ta có thể làm cho sứ điệp chính của lòng Chúa thương xót rõ ràng trong đời sống các Kitô hữu và trong Giáo Hội? Cuối cùng, sứ điệp này có nghĩa gì đối với nền văn hóa thương xót mới trong xã hội ta? Tóm lại, câu trong Bài Giảng Trên Núi ‘phúc cho ai có lòng thương xót’ (Mt 5:7) thực ra có nghĩa gì?

(*) *Ghi chú của bản dịch tiếng Anh:* Theo trang mạng của cơ quan này, “Thương Cảm Quốc Tế hiện hữu như một thừa tác vụ Kitô Giáo, để bên vực trẻ em nhằm giải thoát các em khỏi cảnh nghèo tinh thần, kinh tế, xã hội, và thể lý và giúp các em có khả năng trở thành các Kitô hữu trưởng thành có trách nhiệm và thành toàn. Được mục sư Everett Swanson thành lập năm 1952, Thương Cảm bắt đầu cung cấp cho các trẻ em Đại Hàn mồ côi vì chiến tranh thực phẩm, nhà ở, giáo dục, và chăm sóc y tế, cũng như đào tạo về Kitô Giáo”. Xem www.compassion.com/about/about-us.htm.

(†) *Ghi chú của bản dịch tiếng Anh:* Theo trang mạng của Hiến Chương, “Hiến Chương Thương Cảm được điều hợp bởi Mạng Lưới Quốc Tế Hành Động Thương Cảm [CANI=Compassionate Action Network International]. CANI là mạng lưới thế giới mà mục tiêu là thăng tiến Hiến Chương và tinh thần cũng như thực hành Khuôn Vàng Thước Ngọc [Golden Rule], ‘Hãy làm cho người khác như bạn muốn người khác làm cho bạn’”. Xem http://charterforcompassion.org/the-charter/#about_us.

(44) Karl Marx, “A Contribution to the Critique of Hegel’s ‘Philosophy of Right’” trong *Critique of Hegel’s ‘Philosophy of Right’* bản dịch của Annette Jolin và Joseph O’Malley (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 131.

(45) Xem ch. VIII, 1.

(46) Daniil Granin, *Die velorene Barmherzigkeit: Eine russische Erfahrung* (Freiburg i.Br.: Herder, 1993)

(47) Friedrich Nietzsche, *Human, All Too Human*, bản dịch tiếng Anh của R.J. Hollingdale (New York: Cambridge University Press, 1996), 55-56.

- (48) Friedrich Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, bản dịch tiếng Anh của Thomas Common (New York: Carlton House, no date), 93-96.
- (49) Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, bản dịch tiếng Anh của Duncan Large (New York: Oxford University Press, 2007), 95.
- (50) Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, 168; *Ecce Homo*, 76.
- (51) Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, bản dịch tiếng Anh của Helen Zimmern (London: George Allen & Unwin Ltd, 1967), 227-30.
- (52) Friedrich Nietzsche, Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre, trong *Friedrich Nietzsche: Werke in Drei Banden*, Karl chlechta hiệu đính (Munich: Carl Hanser Verlag, 1956), 521.
- (53) Xem ch.VIII.
- (54) Thí dụ thêm trong Kate Hamburger, *Das Mitleid* (Stuttgart: Klett-Cotta, 2001). Hamburger duy trì chủ trương cho rằng lòng cảm thương là một hiện tượng xa cách và trung lập về đạo đức. Nina Gulcher và Imelda von der Luhe trả lời một cách có phê phán trong *Ethik und Asthetik des Mitleids* (Freiburg i. Br.: Rombach, 2007).
- (55) Carl Rogers, “Empathie-eine unterschätzte Seinsweise” trong Carl Rogers and Rachel L. Rosenberg, *Die Person als Mittelpunkt der Wirklichkeit* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1980). Xem K. Hilpert, “Mitleid”, *Lexikon für Theologie und Kirche*, ấn bản thứ ba, 7: 334-37.
- (56) Johann Baptist Metz, Lothar Kuld, Adolf Weisbrod hiệu đính, *Compassion: Weltprogramm des Christentums: Soziale Verantwortung lernen* (Freiburg i. Br.: Herder 2000). Xem D. Mieth, “Mitleid” trong cùng cuốn này, 21-25.
- (57) Khởi thủy như một tiểu luận trong *Suddeutsche Zeitung*, 24 Tháng 12, 2007. Sau đó, được phát hành với tựa đề “Compassion: Zu einem Weltprogramm des Christentums im Zeitalter des Pluralismus der Religionen und Kulttturen” trong Metz, Kuld, and Weisbrod, *Compassion*, 9-18.
- (58) Trước hết, xem Johann Baptist Metz, “Pladoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit in der Theologie” trong *Worüber man nicht schweigen kann*, Willi Oelmüller và nhiều người khác hiệu đính (Munich: W. Fink Verlag, 1992), 125-37; “Theodizee-empfindliche Gottesrede” trong Johann Baptist Metz, *Landschaft aus Schreiben: Zur Dramatik der Theodizeefrage* (Mainz: Matthias Grunewald, 1995) 81_102; Metz, *Memoria Passionis: Ein provozierendes Gedächtnis in pluraler Gesellschaft* (Freiburg i. Br.: Herder, 2006).
- (59) Xem Peter Hunermann và Adel Theodor Khoury hiệu đính, *Warum leiden? Die Antwort der Weltreligionen* (Freiburg i. Br.: Herder, 1987).

II. Những Chủ Trương Xấp Xỉ

1. Cách tiếp cận triết học

a/ Các xem xét sơ khởi liên quan tới ngôn ngữ và chủ đề

Đối với nhiều người ngày nay, lòng thương xót là một chữ khó hiểu. Thường thường những người quyết đoán, muốn gì được nấy tạo được nhiều ấn tượng hơn những người hay thương xót. Đàng khác, lòng thương xót thường bị coi là yếu đuối xét theo nhiều cách. Do đó, bước đầu tiên, ta phải cố gắng khám phá trở lại nghĩa nguyên thủy và hoàn toàn mạnh mẽ của chữ này. Triết học có thể cung ứng cho ta sự trợ giúp trong lãnh vực này và có thể mở ra nhiều cách tiếp cận mới đối với chủ đề.

Thực vậy, sứ điệp Kitô Giáo về một vị Thiên Chúa hay thương xót là một sứ điệp nội tại đối

với Thánh Kinh. Tuy nhiên, truyền thống thần học từ rất sớm đã dựa vào kinh nghiệm nhân bản nói chung và lối giải thích triết học để giải thích sứ điệp thương xót của Thánh Kinh (1). Trên hết, cảm nghiệm nhân bản ban sơ của việc cảm thương (*Mitleid*) những người đau khổ là điểm phát xuất. Hai chữ “cảm thương” và “thương xót” (*Barmherzigkeit*) thực sự không hoàn toàn đồng nghĩa với nhau, nhưng theo nghĩa hoàn toàn ngữ học, cả hai ý niệm này đều hòa lẫn vào nhau, trong tiếng La Tinh, để nói về *misericordia*. Điều này cũng đúng, khi Thánh Kinh sử dụng chữ này, tuy nhiên việc này còn cần được chứng minh (2).

Theo nghĩa chiều tự, chữ *misericordia* của La Tinh có nghĩa: có lòng (*cor*) với người nghèo (*miseri*) hay có lòng dành cho người nghèo. Chữ tiếng Đức *Barmherzigkeit* cũng chỉ theo hướng này. Nó có nghĩa có lòng thương xót (3). Trong nghĩa nhân bản phổ quát này, *Barmherzigkeit/Misericordia* là tên của thái độ biết vượt quá lòng vị kỷ của mình và việc lấy tôi làm trung tâm, và có lòng không phải với chính mình, mà đúng hơn với người khác, nhất là người nghèo và người thiếu thốn đủ loại. Việc tự vượt quá mình này hướng về người khác và việc tự quên mình này không hề là yếu đuối; nó là sức mạnh. Nó là tự do thực sự. Vì nó hơn lòng yêu mình nhiều lắm, một lòng yêu trở thành nạn nhân cho chính cái tôi của ta; nó là lòng tự quyết hoàn toàn tự do và, do đó, là chính sự tự thể hiện. Nó tự do đến nỗi có thể tự thoát ra khỏi chính mình. Nó có thể thắng vượt được mình, quên mình, và, có thể nói, thay được cả các vết đen của mình.

b/ Các nền tảng trong thế giới cổ thời và thời trung cổ

Triết học cổ thời tiếp cận chủ đề cảm thương [*Mitleid*] rất sớm. Ngay từ đầu, các ý kiến về nó cũng đã gây tranh cãi rồi. Ngay Platông cũng đã dự ứng nhiều phê phán sau này. Ông tương phản xúc cảm do lòng cảm thương gây nên với tác phong lên khuôn bởi lý trí và công lý. Vì là một xúc cảm, nên lòng cảm thương đối với bị cáo có thể khiến quan tòa không đưa ra được một bản án đúng đắn (4).

Ngược với Platông, Aristốt có một cái nhìn tích cực đối với lòng cảm thương. Thực vậy, ông là người đầu tiên đưa ra câu định nghĩa cho lòng cảm thương. Ông giải thích rằng cảm nghiệm về nỗi đau khổ không đáng bị của người khác tác động đối với ta vì ta biết rằng một cái ác như thế cũng có thể rơi xuống đầu ta. Thiện cảm, theo nguyên nghĩa của nó [nghĩa chiều tự: đau với người khác], và liên đới đều bao hàm trong kinh nghiệm cảm thương đối với nỗi đau khổ của người khác (5). Như thế, nỗi đau khổ không đáng bị của người khác tác động đối với ta về phương diện hiện sinh. Vì nỗi đau khổ của họ cũng có thể rơi xuống đầu ta, nên phần nào đó, ta đồng hóa ta với họ trong cảm thương. Trong cuốn Thi Ca Học của mình, Aristốt chứng minh việc trình bày số phận người anh hùng trong một bi kịch gây nên lòng cảm thương (*ἔλεος*) và sự sợ hãi (*φόβος*) trong ta như thế nào và dẫn ta tới sự hồi hộp phấn chấn nội tâm (*γάθοαρσις*) của người xem (6) ra sao.

Điều trên hoàn toàn khác với các triết gia Khắc Kỷ. Theo các triết gia này, tâm tình cảm thương bất tương hợp với *Stoa*, tức ý niệm đạo đức hàng đầu của phái này, một ý niệm cho rằng lý trí phải bá chủ xúc cảm, và cũng bất tương hợp với việc tự trị và bình an trong tâm hồn. Do đó, đối với phái Khắc Kỷ, lòng cảm thương chỉ là một xúc cảm phi lý; nó là sự yếu đuối và là một căn bệnh của linh hồn. Ngược lại, lý tưởng khôn ngoan của Khắc Kỷ là hoàn toàn bình thản trong tâm hồn khi đứng trước số phận của mình hay của người khác và có

gắng loại bỏ mọi xúc cảm (ἀπάθεια). Người Khắc Kỷ khôn ngoan phải là người không có xúc cảm và không giao động khi phải đối diện với các bất hạnh của mình cũng như các đau khổ của người khác. Tuy nhiên, xu hướng này vẫn không loại người Khắc Kỷ ra khỏi việc biết và trân quý thái độ khoan nhân (*clementia*), thương người (*humanitas*), và sẵn lòng (*benignitas*) giúp đỡ (7).

Dựa trên Thánh Kinh, các giáo phụ không ủng hộ lý tưởng Khắc Kỷ. Thánh Augustinô (8) và sau đó, Thánh Tôma Aquinô (9), giải thích chữ *misericordia* theo nghĩa ngữ học của nó: có lòng (cor) với người bất hạnh (miseri), với những người nghèo và buồn khổ, theo nghĩa rộng rãi nhất của chữ này. Cùng với Aristôt, các ngài định nghĩa lòng cảm thương như là cảm nhận hay đau khổ với (compassion): *miserum cor habens super miseria alterius* (có trái tim không vui vì nỗi thống khổ của người khác) (10). Đối với Thánh Augustinô và Thánh Tôma Aquinô, lòng cảm thương ấy và lòng thương xót ấy không phải chỉ là một cảm xúc dấy lên vì kinh nghiệm đau khổ nơi người khác. Chúng không những chỉ là cảm tính, mà đồng thời còn là những thiên hướng hữu hiệu, cố gắng chiến đấu và vượt thắng thiếu thốn và đau khổ. Điều này rất quan trọng nếu ta muốn hiểu chính xác lòng cảm thương và lòng thương xót của Thiên Chúa. Vì Thiên Chúa không thể thụ động chịu tác động từ bên ngoài bởi sự đau khổ của người khác. Lòng thương xót chỉ có thể áp dụng vào Thiên Chúa theo nghĩa đệ nhị đẳng là tích cực và hữu hiệu chống lại và vượt thắng thiếu thốn và đau khổ (11).

Linh mục Yves Congar đã dựng lại một cách sâu rộng dòng tư tưởng của Thánh Tôma (12). Ngài chứng minh rằng đối với Thánh Tôma, lòng thương xót nói lên tính tối thượng (sovereignty) của Thiên Chúa. Thiên Chúa không giống như một quan tòa hay một viên chức công, chỉ biết áp dụng luật đã được một thẩm quyền cao hơn thiết lập. Thiên Chúa là chúa tể tối thượng, không lệ thuộc luật lệ nào của người khác, nhưng đúng hơn là Chúa Tể ban phát ơn huệ của Người một cách đầy chủ quyền. Trong diễn trình này, Người không diễn tiến một cách độc đoán; đúng hơn, Người hành động theo lòng nhân lành đầy yêu thương của Người (13). Bởi thế, lòng thương xót không chống lại công lý. Lòng thương xót không “treo chén” công lý; đúng hơn, lòng thương xót vượt quá nó; lòng thương xót là việc nên trọn của công lý (14).

Khác với thế giới Hy Lạp và La Mã, Kitô Giáo sơ khai đã khai triển một hệ thống phúc lợi dành cho người nghèo không những trên bình diện tư riêng mà còn trên cả bình diện thị xã nữa. Bằng cách này, việc chăm sóc có tính định chế đối với người nghèo và người bệnh đã xuất hiện rất sớm (15). Đây là trách vụ của các giám mục; các ngài ủy thác việc này cho các phó tế. Từ thế kỷ thứ tư trở đi, các nhà thương, các nhà cho khách hành hương, hay nơi trú ẩn cho người nghèo đã được thiết lập; chúng trở nên mẫu mực cho các nhà thương thời trung cổ, nhằm chăm sóc người nghèo và người bệnh. Các dòng tu khác nhau hiến mình cho việc chăm sóc người bệnh cũng đã được thiết lập. Bằng cách này, Kitô Giáo đã gây một ảnh hưởng lâu dài lên văn hóa Âu Châu và lên văn minh nhân loại nói chung. Ảnh hưởng này vẫn tiếp tục hữu hiệu cho tới nay, thường dưới hình thức tục hóa. Không có đà thúc đẩy của Kitô Giáo này, người ta khó mà hiểu thích đáng cả lịch sử văn hóa xã hội của Âu Châu lẫn lịch sử con người nói chung.

c/ Phổ quát hóa lòng cảm thương và việc phê phán nó thời cận đại

Việc khai triển phúc lợi thời cận đại dành cho người nghèo và người bệnh không phát sinh như thể từ số không. Nó được xây dựng trên nền văn hóa xã hội của thế giới cổ xưa và thế giới trung cổ; mà nền văn hóa này vốn được tinh thần Kitô Giáo lên khuôn. Tuy nhiên, thời cận đại đã biến lòng cảm thương, vốn luôn hướng về những con người cụ thể, thành tình yêu nhân loại nói chung. Trên hết, Jean-Jacques Rousseau đã đóng một vai trò quyết định trong cuộc triển khai này. Đối với ông, lòng cảm thương là một cảm nhận đến trước mọi suy nghĩ; nó là nguồn gốc của mọi nhân đức xã hội. Vì khả năng để ta có thể xỏ chân vào giày người khác nằm ở chính góc rãnh của lòng cảm thương. Như thế, chính lòng cảm thương giúp một cá nhân có khả năng đặt mình vào tương quan xã hội với người khác (16). Nhờ cách này, từ lòng cảm thương, hiểu như việc chăm sóc những con người cụ thể đang gặp đau khổ, Rousseau đã khai triển được ý niệm từ thiện và yêu nhân loại phổ quát.

Tình yêu đối với những người ở xa ta nhất thường phát xuất từ tình yêu đối với những người ở gần ta nhất. Ta có thể đặt câu hỏi: phải chăng việc phổ quát hóa lòng cảm thương này há không dẫn ta tới một cảm thức quá trớn về nghĩa vụ hay sao (17). Ngày nay, câu hỏi này được đặt ra nhất là khi truyền hình, trong một số trường hợp cá biệt, có khả năng chuyển đến ta một cảm thức như mình đang có mặt ở đó, và vì thế gọi lên cả một đợt cảm thương dào dạt và thu được cả hàng tấn tặng đỡ hậu hĩnh, một việc, tự nó, rất đáng hoan nghinh. Tuy nhiên, tính cận kề này vẫn là vô nghĩa vì nó được thông truyền qua kỹ thuật truyền thông.

Nơi Gottfried Ephraim Lessing, ta cũng thấy một chủ trương tương tự như chủ trương của Rousseau. Lessing nhìn lòng cảm thương chủ yếu theo viễn tượng thẩm mỹ. Đối với ông, một nhân vật của Phong Trào Ánh Sáng, chức năng chính của văn chương hệ ở việc tải đạo (giáo dục). Ông kể khả năng cảm thương người khác vào số các nhân đức quan trọng nhất của người công dân. Đối với ông, lòng cảm thương đã trở thành đức tính tích cực, tinh tuyền và đơn giản nhất của con người. Trong đồng văn Aristôt, lý thuyết của Lessing về bi kịch quan tâm tới hiệu quả giáo dục của bi kịch, vì nó gọi lên lòng thương xót và sự sợ hãi nơi người xem (18).

“Con người có lòng cảm thương hơn hết là con người nhân bản tốt đẹp nhất, con người có thiên hướng nhất hướng tới mọi nhân đức công dân và hướng tới mọi loại hào hiệp. Do đó, bất cứ ai khiến chúng ta cảm thương, thì cũng làm chúng ta tốt hơn và có nhân đức hơn. Và bi kịch nào làm được điều ấy thì cũng làm được điều này, hay, nó làm điều ấy để có thể làm được điều này” (19).

Frederic Schiller tiếp nhận tư tưởng trên trong lý thuyết của ông về bi kịch và khai triển thêm. Ngay tựa đề bản văn của ông, Kịch Trường Như Một Định Chế Luân lý, cũng cho thấy rõ: đối với ông, bi kịch đã trở thành một định chế giáo dục (20).

Ngay với Hegel, cũng nhân khi bàn về Aristôt, lòng cảm thương không phải chỉ là vấn đề cảm nhận xúc cảm. Như chính ông nhận định một cách châm biếm: “với lòng cảm thương loại này, các mục tính lẽ cũng luôn sẵn có”. Theo Hegel, điều nội tại trong lòng cảm thương không phải chỉ là cảm nghiệm điều tiêu cực, tức xúc cảm do đau khổ của người khác gọi lên, mà còn “cùng một lúc, có thiện cảm với việc biện minh cho người chịu khổ về luân lý, một biện minh phải hiện hữu ngay trong họ”. Đối với Hegel, lòng cảm thương, hơn một xúc cảm đơn thuần, nói lên việc thừa nhận phẩm giá vốn phải có đối với hữu thể nhân bản chịu khổ

(21).

Một cách khác hẳn và chắc chắn do Phật Giáo kích thích, lòng cảm thương đã trở thành tiêu điểm của đạo đức học nơi Arthur Schopenhauer. Theo triết gia này, lòng cảm thương là một “hiện tượng chung”. Nó là việc trực tiếp tham dự vào sự đau khổ của một hữu thể khác. Nhờ tâm tư cảm thương này, bức tường trước đây không thể nào vượt qua giữa “tôi” và “anh” nay càng ngày càng được tháo gỡ. Nhờ thế, Schopenhauer đã có thể mô tả lòng cảm thương như là tìm được nơi người khác điều vốn là của mình. Ông đã có thể biến lòng cảm thương thành nguyên lý cho mọi luân lý tính. Với Schopenhauer, lòng cảm thương không là gì khác hơn chính huyền nhiệm đạo đức học (22). Do đó, ông đã trở thành triết gia đích thực của lòng cảm thương trong kỷ nguyên cận đại.

Giống như toàn bộ lịch sử các ý niệm và triết học cận đại, việc khai triển cái hiểu cận đại về lòng cảm thương và lòng thương xót cũng có nhiều khúc khuỷu. Giống các quan điểm cổ xưa, các lý thuyết cận đại về lòng cảm thương và lòng thương xót cũng mâu thuẫn nhau, tùy theo chúng lấy hướng từ các cảm nhận tự nhiên, nhân bản hay từ nền đạo đức học dựa vào lý lẽ.

Đại biểu cổ điển của nền đạo đức học lý lẽ là Immanuel Kant, một triết gia cận đại rõ ràng quan trọng nhất và gây ảnh hưởng nhất. Ông phê phán hệ thống đạo đức phổ quát đặt căn bản trên các cảm quan như lòng cảm thương chẳng hạn. Ông muốn phát huy thứ đạo đức học thuần lý về nghĩa vụ. Không phải động lực xúc cảm, mà đúng hơn, chỉ có các lý lẽ khả niệm, thuần lý mới có thể thôi thúc tác phong đạo đức của mỗi hữu thể thuần lý. Do đó, mệnh lệnh tuyệt đối (categorical imperative) của Kant quả quyết rằng “anh hãy hành động theo phương châm qua đó, anh có thể, cùng một lúc, muốn nó trở thành luật phổ quát” (23).

Vì hành động luân lý chỉ có thể đặt cơ sở trên lý lẽ, chứ không thể đặt cơ sở trên các sức mạnh thúc đẩy của cảm quan như kinh nghiệm hoặc xúc cảm, kể cả lòng cảm thương, nên Kant liên kết ông với giáo huấn Khắc Kỷ về khôn ngoan, và ông bác bỏ lòng cảm thương, coi nó như hạ cấp. Vì một đằng, cảm thương một ai tôi không thể giúp ích chỉ tổ gia tăng sự đau khổ cho họ, và đằng khác, là “một loại làm phúc có tính nhục mạ” theo nghĩa “nó nói lên lòng nhân từ đối với kẻ bất xứng, gọi là lòng thương xót, vốn không có chỗ đứng trong các liên hệ của con người với nhau; vì con người không được phép khoe khoang về sự xứng đáng được hạnh phúc của mình” (24). Tuy nhiên, Kant khá thực tiễn khi nói thêm rằng: mặc dù có lòng cảm thương và cả chia sẻ niềm vui của người khác, tự chúng, không phải là một bổn phận, nhưng ta vẫn có một nghĩa vụ gián tiếp “phải vun sỏi trong ta” các cảm quan như thế vì, nếu không có những đũa đun đầy này, “ý tưởng bổn phận mà thôi chưa đủ” để gây hứng cho ta tích cực chia sẻ số phận người khác (25).

Kant sẽ không bao giờ là triết gia vĩ đại mà ông vốn là nếu ông đã không nhìn ra các giới hạn của nền đạo đức học lý lẽ một cách hoàn toàn căn đẽ. Ở cuối cuốn *Phê Bình Lý Trí Thực Tiễn* của mình, ông đưa ra các định đề, nghĩa là các yêu cầu và tiền giả thiết tri thức, mà giá trị của chúng không thể chứng minh được, tuy nhiên, việc chấp nhận chúng là điều cần thiết đối với sự khả niệm và sự khả hữu của luân lý tính. Đối với ông, định đề đáng lưu ý nhất trong các định đề này là sự hiện hữu của Thiên Chúa (26). Với Kant, Thiên Chúa không phải là cơ sở tạo ra tính bó buộc của luật luân lý, mà đích thực là tiền giả thiết để đạt được mục

tiêu của luân lý tính, tức hạnh phúc. Vì chỉ có Thiên Chúa mới bảo đảm được sự tương đẳng (congruence) của luân lý tính con người với thiên nhiên và do đó với hạnh phúc mà thôi. Hơn nữa, Kitô Giáo biết tới ý niệm nước Thiên Chúa, một ý niệm chỉ có nó mới thoả mãn được đòi hỏi mạnh mẽ nhất của lý trí thực tiễn. Chỉ có tôn giáo mới làm khả hữu niềm hy vọng về một hiện hữu có ý nghĩa và thành công như là một hữu thể nhân bản (27).

Trong thủ bản nói về tôn giáo, Tôn Giáo Bên Trong Các Ranh Giới Của Một Minh Lý Trí, Kant còn đi một bước xa hơn. Ông thấy: thế giới đang gặp rắc rối và mọi hữu thể nhân bản đều có khuynh hướng nghiêng về sự ác, có một trái tim tội bại và đảo ngược. Do đó, luân lý tính đòi phải có một cuộc cách mạng thiên hướng, tái sinh và thay đổi cõi lòng (28). Không ai có thể làm được việc này hoàn toàn bằng sức riêng của mình (29). Nên, đối với Kant, ơn thánh, trên thực tế, trở thành một định đề của lý trí thực tiễn. Vì lý do này, theo Kant, Kitô Giáo là tôn giáo luân lý duy nhất. Nó cung hiến sự trợ giúp cao hơn cho bất cứ ai làm điều họ có thể và phải làm, bổ xung điều không có trong khả năng của họ (30).

Theo quan điểm thần học, ta phải phê phán các tuyên bố trên là không thoả đáng vì đây là lối giải thích kiểu Pêlagiô (tự sức mình) về học lý ơn thánh của Kitô Giáo. Nhưng ta phải nói thêm rằng ta không thể chờ mong nơi triết học một học lý đúng đắn về ơn thánh. Triết học không thể làm gì khác hơn là giữ cho tư tưởng con người luôn cởi mở đối với thực tại ơn thánh và cho câu hỏi về một Thiên Chúa từ nhân. Kant đã làm được việc này và, trong diễn trình làm việc ấy, ông đã đưa ra được một dự thảo triết học sơ khởi liên quan tới ơn thánh, hay đúng hơn, một tiếp cận đối với học lý ơn thánh, khá có ý nghĩa. Nhờ đó, Kant đã báo trước nhiều xem xét tương tự, các xem xét đã được tìm thấy một lần nữa trong các ngữ cảnh mới của thế kỷ 21 và là những xem xét giúp chúng ta thấy rằng nói về ơn thánh và lòng thương xót của Thiên Chúa là điều khả niệm về phương diện nhân bản và có trách nhiệm về phương diện thuần lý (31).

d/ Các tiếp cận mới trong thế kỷ 20 và trong thế kỷ 21

Trong thế kỷ 20, cách tiếp cận tri thức có tính chủ quan của Kant gặp sự chống đối mạnh mẽ. Các đột phá phát xuất từ hướng hiện tượng luận mới mẻ được Edmund Husserl và Max Scheler đem tới cho triết học. Các triết gia này muốn vượt qua chủ thể như là khởi điểm tân Kantian. Do đó, họ quay trở lại với thực tại khách quan, kể cả thực tại khách quan liên ngã. Trong diễn trình này, họ biến tương cảm [Einfühlungsvermögen, empathy] thành khởi điểm chính cho tư tưởng của họ. Học trò của Husserl là [Thánh Nữ] Edith Stein cho xuất bản một bản văn rất sớm tựa là Về Vấn Đề Tương Cảm (32).

Max Scheler cố gắng chỉnh hình các tư liệu đạo đức học dựa trên nền tảng hiện tượng luận. Trong Bản Chất Thiện Cảm, ông trình bày một hiện tượng luận và một lý thuyết chi tiết liên quan tới các cảm quan thiện cảm. Theo ông, lòng cảm thương tượng trưng cho hiện tượng nhân bản nguyên khởi. Hai loại cảm thương cần được phân biệt: cảm quan “lây lan” và lòng cảm thương đích thực. Cảm quan sau, tức “đau khổ trong sự đau khổ của người khác như là người khác này”, nói lên một tương quan có bản vị (33). Với quan điểm này và nhiều quan điểm khác, Scheler gây một ảnh hưởng đáng kể đối với thần học lúc ông còn là người Công Giáo. Tuy nhiên, điều này chỉ kéo dài trong một thời gian ngắn, và, trong hậu bán thế kỷ 20, được thay thế bằng đường hướng tư duy, vốn được mô tả một cách vụng về, không rõ ràng,

như là hậu cận đại (postmodern).

Kiểu tư duy gọi là hậu cận đại này, khi phê phán quan điểm có tính chủ quan của thời cận đại, đã đi quá hiện tượng luận vốn lấy chủ thể làm qui chiếu của Edmund Husserl. Điều này đã xảy ra nơi triết học đối thoại (Martin Buber, Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner), là triết học vốn tiếp thu các chủ trương siêu phê phán (metacritical) của Johann Georg Hamann và Johann Gottfried Herder. Triết học đối thoại coi hữu thể nhân bản không phải là các hữu thể *độc bạch* (monological), mà đúng hơn là các hữu thể *đối bạch* (dialogical), các hữu thể sống trong và nhờ các liên hệ.

Bên kia các tư tưởng gia vừa kể, chủ trương này gây được nhiều vang dội rộng rãi và dẫn ta tới một lượng giá mới mẻ về lòng cảm thương. Các đại diện của Trường Phái Frankfurt cũng thuộc trào lưu này, nhưng trên một căn bản hoàn toàn khác. Với họ, lòng cảm thương đã trở thành quan trọng theo viễn ảnh liên đới với sự đau khổ và với những người bị áp bức (34). Nhưng các tư tưởng gia thuộc một sắc thái hoàn toàn khác, như Walter Schulz, cũng nên được nhắc đến. Vì chủ trương cận đại về chủ quan tính đã bị vượt qua, nên ông này khởi đi từ một thế giới quan biện chứng. Với khởi điểm này, lòng cảm thương trở thành một thẩm quyền đạo đức rất có ý nghĩa; thực vậy, nó là thẩm quyền duy nhất và là phản lực chống bạo tàn, một bạo tàn vốn làm mất bản vị người khác và hạ thấp họ xuống hàng đối tượng đơn thuần của ham muốn tàn hại. “Lòng cảm thương là chính khả thể sau cùng để cứu con người nhân bản trong ‘hiện hữu trần trụi’ của họ trước việc họ bị trực tiếp bác bỏ sự hiện hữu” (35).

Emmanuel Levinas, người vốn bên vực truyền thống Do Thái Giáo và thuộc hệ triết học của Husserl và Heidegger, đã gây một ảnh hưởng rất lớn. Ông phê phán việc đặt cái tôi thành một chủ thể có thể đưa ra các phán đoán đạo đức và có thể nắm bắt và xác định được các sự thật và giá trị luân lý. Ông thay thế vị trí trung tâm của cái tôi bằng một nghĩa vụ trước đó phải đáp ứng đòi hỏi tuyệt đối của người khác. Các hiện tượng nhân bản như yêu thương, cảm thương, và tha thứ, do đó, đã được xem xét như mới trở lại (36). Từ những tiền giả thiết này, Levinas suy nghĩ về mối tương quan giữa công lý và tình yêu. Nói cho ngay, ông đã không đạt được một sự quân bình thỏa đáng trong diễn trình này (37).

Triết học hậu cận đại chân chính (Michel Foucault, Jacques Derrida), theo chân Martin Heidegger, đã phá hủy truyền thống siêu hình (38). Họ phê phán điều họ coi như các cơ cấu độc tài và toàn trị trong tư tưởng cận đại liên quan tới chủ thể và lý trí; họ cũng phê phán việc phơi bày các cơ cấu quyền lực ngấm ngấm. Điều này dẫn tới việc phê phán triết lý hành động xã hội hiện thời cũng như luận lý học của các diễn trình trao đổi kinh tế hiện nay, vốn được xây dựng trên ý niệm công lý trừu tượng. Trong quan niệm trừu tượng của nó về bình đẳng, một thứ bình đẳng đòi phải hổ tương, thứ triết lý và luận lý hành động này không thể nào công bình đối với cá nhân được.

Đối với vấn đề của ta, các suy tư của Jacques Derrida về tha thứ có liên quan (39). Sau một thế kỷ tội ác không thể tưởng tượng được và nhiều bất công kinh hoàng mà ta vốn trải qua trong thế kỷ 20, vấn đề tha thứ không thể không được đặt ra liên quan đến vấn đề tiếp tục sống chung của nhân loại. Tuy nhiên, thực sự người ta chỉ có thể tha thứ một điều trên thực tế không thể bào chữa [unverzeihbar]. Sát nhân và mọi bất công kinh hoàng quả là không thể

tha thứ [unverzeihlich]. Thành thử, câu hỏi về tha thứ [Vergebung] đối với ta dường như chỉ là vấn đề rút gọn từ ngữ không thể nào có được. Tha thứ [Verzeihen] mâu thuẫn với công lý thuần giao tác (pure transactional justice), một công lý muốn đòi thưởng phạt. Bởi thế, câu hỏi là: Làm thế nào một vị Thiên Chúa, vốn được quan niệm là hoàn toàn công chính, lại có thể hay thương xót và tha thứ cho kẻ phạm tội mà không trái ngược với các nạn nhân khi các nạn nhân này không đồng ý với hành động tha thứ của Người? Do đó, ý niệm công lý trừu tượng xem ra không phù hợp với các đòi hỏi luân lý khác mà Thiên Chúa giả thiết phải có.

Để có thể tiến tới một sự quân bình giữa công lý và tha thứ, Derrida suy nghĩ về mối tương quan giữa công lý và luật lệ. Ông nói tới tính siêu việt của công lý so với luật thực định (positive law). Vì công lý vượt xa luật thực định, nên ta không thể xác định, một cách trừu tượng và tiên thiên, công lý phải được áp dụng như thế nào trong thực tế, nghĩa là một cách thực định. Sự biện minh của luật vượt quá mọi phục hồi thuần lý. Đối diện với luật, công lý xuất hiện như một sức mạnh biểu hiện, được Derrida mô tả là huyền nhiệm.

Việc đòi hỏi công lý vô giới hạn hẳn sẽ dẫn tới việc phá hủy hệ thống pháp luật hiện thời và, cùng một lúc, có hiệu quả công bình hơn đối với cá nhân. Trong phân tích của Derrida, ý niệm sự thiện của Platông, một ý niệm nằm ở “phía khác của Hữu Thể”, được dùng để định chỗ cho việc không thể thực hiện được công lý hoàn hảo trong bất cứ hệ thống nào. Thành thử, công lý đúng nghĩa cũng nằm ở phía bên kia của luật và luôn luôn ở trong diễn trình hình thành. Do đó, di sản của tôn giáo được phác họa trong ý niệm tha thứ. Thần học có thể tiếp nhận các chỉ dẫn này của Derrida. Khởi từ Derrida, thần học có thể khai triển một ý niệm sơ khởi về Thiên Chúa, Đáng có thể tự mặc khải cùng một lúc như vừa công chính vừa có lòng thương xót (41).

Paul Ricoeur đi một bước xa hơn (42). Ông cũng phê phán các tư duy của thời cận đại về chủ thể. Nhưng, khác với Levinas, ông chấp nhận ý niệm công lý. Tương phản với công lý hỗ tương và phân phối, và vượt qua cả hai, tình yêu là liên đới với người khác và khẳng định họ cách vô điều kiện. Dù trong cuộc sống xã hội hàng ngày, luôn có vấn đề phải quân bình hóa các đòi hỏi cạnh tranh nhau, nhưng lý tưởng công lý mà ông quan niệm là tập chú vào việc chăm sóc người khác và quan tâm tới phúc lợi của họ.

Một quan niệm như thế về công lý vốn đã tiếp cận với ý niệm tình yêu, thậm chí gồm luôn cả tình yêu kẻ thù nữa. Tình yêu vượt quá bên kia luận lý trao đổi; nó nói lên một nền kinh tế trao ban (gift), hay luận lý dư dật (abundance), tương phản với luận lý tương đương (parity) và nền kinh tế trao đổi và tính toán. Nó không phá hủy Khuôn Vàng Thước Ngọc (cho người khác điều ta hy vọng họ sẽ cho ta), nhưng giải thích Luật này theo nghĩa hào hiệp. Người ta không thể biến tình yêu thành qui luật tổng quát trong xã hội. Một nền kinh tế trao ban sẽ tạo nguy cơ cho sự cố kết của xã hội; bởi thế, nó cần công lý điều chỉnh, về hướng nền kinh tế trao đổi. Cũng bởi thế, luôn có một căng thẳng không thể giải quyết giữa nền kinh tế trao đổi và luận lý học trao ban. Đối với Ricoeur, việc căng thẳng này chỉ có thể được giải quyết bằng dự án cánh chung. Bằng cách này, tư tưởng triết học chứng tỏ rằng nó cởi mở đối với suy tư thần học.

Bằng một cách khác hẳn, Jean-Luc Marion đi tìm một nền hiện tượng luận trao ban, cũng theo tư tưởng của Husserl, Heidegger và Jacques Derrida nhưng theo cách riêng của ông. Ông cố

gắng hiểu thực tại như một điều không do ta tạo nên, mà đúng hơn như một điều tự nó xuất hiện với ta, tự ý ban cho ta, và tự ý biểu lộ với ta. Ông hiểu Hữu Thể như là *Gebung* (tặng phẩm) (43).

Cho đi và trao ban có một cơ cấu biện chứng: khi cho đi, ta không những trao tặng một điều gì; khi cho đi, người cho còn cho cả mình đi nữa. Trao ban là dấu hiệu của việc hiến thân. Đồng thời, trong hành vi cho đi, người trao ban cho đi một tặng phẩm không thể nào phục hồi được nữa. Tặng phẩm này không còn thuộc họ nữa, mà đúng hơn, đã thuộc người khác mất rồi. Do đó, trong hành vi cho đi, ta phân biệt ta với chính ta. Khi cho đi, ta cho chính ta mà vẫn còn là ta. Bởi thế, mọi điều được biểu lộ và được cho đi đều hơn hẳn điều được biểu lộ và được cho đi. Marion nói tới điểm giao nhau của thể hữu hình (*la croisée du visible*), tới việc cắt nhau và đi qua nhau của thể hữu hình. Người Đức thì dịch kiểu nói này một cách giảm nghĩa là “mở cửa thể hữu hình” (44).

Để tóm lược, ta có thể quả quyết rằng các phân tích hiện tượng luận vừa nhắc trên đây đã đạt tới chỗ nêu ra những câu hỏi tự vượt quá chúng. Ta có thể nói tới tiếng kêu Từ Vực Sâu [*de profundis* (*)]. Vì các phác thảo trên cho thấy một tình thế khó khăn không thể giải quyết được mà tư duy đã sa vào; và chúng đòi một câu trả lời mà tư duy, từ trong yếu tính, không thể trả lời được. Thực thể, lòng thương xót từ trong yếu tính vốn là một biến cố tự do, không rõ nguyên do (*nonderivable*), một biến cố cũng chỉ có thể được chấp nhận hoặc từ khước một cách tự do. Thành thử, về phương diện hoàn toàn ý niệm, ta có thể nhận thấy sự “thiếu vắng một điều gì đó” nếu người ta không còn nói tới lòng thương xót nữa. Trong một cố gắng suy tư cuối cùng, ta vẫn có thể đưa ra một định đề về lòng thương xót và qua đó chứng minh rằng ngôn từ Kitô Giáo về lòng thương xót, trong cái lõi nhân bản của nó, là một giải đáp hợp lý và hữu ích đối với tình huống của con người, hay ít nhất, cũng là một giải đáp đáng được thảo luận.

Trong các cố gắng trên, triết học đã có thể tiến tới ngưỡng cửa thần học và giúp thần học chứng minh được rằng sứ điệp của nó tương hợp với lý lẽ. Nhưng điều này không có nghĩa: mối tương quan giữa triết học và thần học không phải là mối tương quan hỏi thưa đơn giản, như thỉnh thoảng vẫn xảy ra. Đối với thần học, triết học quả có một chức năng phê phán; và, ngược lại, mặc khải cũng có chức năng phê phán, thanh tẩy đối với tư duy. Mặt khác, mặc khải còn vươn tới chiều kích đức tin, một chiều kích vốn vượt quá tư duy đơn thuần. Bởi thế, các lời lẽ nói về thập giá vẫn là một trở ngại đối với lý lẽ tự nhiên (1Cor 1:23) (45).

Trong một tác phẩm viết rất sớm, nhưng vẫn còn đáng đọc, tựa là Những Người Lắng Nghe Ngôi Lời, Karl Rahner cố gắng tiến lại gần đức tin bằng lý trí (46). Hiện nay, Thomas Pröpper và các học trò của ông đã một lần nữa tiếp nối cố gắng này, nhưng một cách mới mẻ hơn và từ một viễn tượng khác. Khác với Karl Rahner, họ cố gắng nêu lại vấn đề Thiên Chúa dựa trên việc phân tích tự do con người (47), liên kết với và tiếp tục lời phê phán của triết học Johann Gottlieb Fichte về tự do và lời giải thích của Hermann Krings về nó. Ở đây, chúng tôi chỉ có thể nhắc tới các cố gắng này, chứ không thể thăm dò sâu hơn, dù chúng rất đáng được xem xét. Trong các dòng sau đây, chúng tôi sẽ cố gắng chứng tỏ rằng các suy tư như trên của nền triết học tôn giáo không phải chỉ là suy đoán. Tiếng kêu xin tha thứ và hòa giải và qua đó, xin thương xót, thực sự, đã nổi lên từ khắp nơi trên cái thế giới tôn giáo đã có tuổi cả hàng thế kỷ và hàng thiên niên kỷ nay. Tiếng kêu này vẽ lên một hiện tượng nhân bản hoàn

vũ.

(*) Một kiểu nói lấy từ Thánh Vịnh 130 mà tiếng La Tinh viết như sau: De profundis clamavi at te, Domine, có nghĩa: từ vực sâu con kêu lên Chúa, lạy Chúa.

(1) Trong những dòng sau đây, chỉ có thể nhắc đến một số tham chiếu. Có thể tìm thấy một trình bày toàn diện, sử học và triết học trong L. Samson, “Mitleid”, *Historische Worterbuch der Philosophie*, Joachim Ritter, Karlfried Grunder và Gottfried Gabriel hiệu đính (Basel: Schwabe Verlag, 1971-2007), 5: 1410-16; R. Hauser và J. Stohr, “Barmherzigkeit”, *Historische Worterbuch der Philosophie* 1:754f. Dirk Ansorge cung cấp một trình bày toàn diện: *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes: Die Dramatik von Vergebung und Versöhnung in bibeltheologischer, theologiegeschichtlicher und philosophiegeschichtlicher Perspektive* (Freiburg i. Br.: Herder, 2009).

(2) Xem ch.III, 1.

(3) Friedrich Kluge và Elmar Seebold, *Etymologisches Worterbuch der deutschen Sprache*, ấn bản 23 (Berlin: De Gruyter, 1999).

(4) Plato, *Apology*, 34 c ff; *Republic*, 415 c.

(5) Aristotle, *Rhetoric*, 1385 b.

(6) Aristotle, *Poetics*, 1449 b.

(7) Seneca, *On Clemency*, II, 6.

(8) Thánh Augustinô, *Kinh Thành Thiên Chúa*, IX, 5.

(9) Thánh Tôma Aquinô, *Summa Theologiae*, pt. I, q.21 a. 3; pt II/II, q.30 a.1 ad 2, a.2 và 3; *Super Joannem* 2, lect.1, n. 3.

(10) Thánh Tôma Aquinô, *Summa Theologiae*, pt. II/II, q.30 a.1 c.a.

(11) Thánh Tôma Aquinô, *Summa Theologiae*, pt. I, q.21 a.3. Xem Bertrand de Margerie, *Les perfections du Dieu de Jésus Christ* (Paris: Cerf, 1981), 255-57.

(12) Yves Congar, “La miséricorde: Attribut souverain de Dieu”, *Vie spirituelle* 106 (1662): 380-95; Xem Ansorge, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes*, 301-26; Edith Olk, *Die Barmherzigkeit Gottes als zentrale Quelle des christlichen Lebens* (St. Ottilien: EOS, 2011), 97-102.

(13) Thánh Tôma Aquinô, *Summa Theologiae*, pt.I, q.21 a.1 ad 2 và 3.

(14) Thánh Tôma Aquinô, *Summa Theologiae*, pt. I, q.21 a.3 ad 2. Muốn biết thêm chi tiết, xem ch.V, 1.

(15) Xem ch. VII, 4

(16) Xem cuốn IV Émile: Jean-Jacques Rousseau, *Émile or on Education*, bản dịch tiếng Anh của Allan Bloom (New York: Basic Books, 1979), 221-24.

(17) Henning Ritter, *Nahes und ferns Unglück: Versuch über das Mitleid* (Munich: C.H. Beck, 2004). Cũng nên xem Norbert Bolz, *Diskurs über die Ungleichheit: Ein Anti-Rousseau* (Munich: Wilhelm Fink, 2009).

(18) Gotthold Ephraim Lessing, *Hamburg Dramaturgy*, bản dịch tiếng Anh của Helen Zimmern với lời dẫn nhập mới của Victor Lange (New York: Dover, 1962). Đặc biệt nên xem tiểu luận #74, 175-78.

(19) Thư Lessing gửi Friedrich Nicolai, Tháng Mười Một 1756 trong *Lessings Briefwechsel mit Mendelssohn und Nicolai über das Trauerspiel*, Robert Petsch hiệu đính (Leipzig: Durrsche Buchhandlung, 1910), 50-57.

(20) Friedrich Schiller, “Was kann eine gute, stehende Schaubühne eigentlich wirken?” (1784) trong *Schillers Werke* (Frankfurt a. M.: Insel, 1966), IV:7-19; “Über den Grunddes Vergnügens an tragischen Gegenständen” IV:60-73. Xem Schiller, “The Stage Considered as a Moral Institution” trong Friedrich Schiller: *An Anthology for Our Time*, bản dịch tiếng Anh của Frederick Ungar (New York: Frederick Ungar, 1959), 263-83.

(21) G.W.F. Hegel, *Aesthetics: Lectures on Fine Art*, bản dịch tiếng Anh của T.M. Knox, 2 cuốn (New York: Oxford University, 1975), 2:1198.

(22) Arthur Schopenhauer, *The Basis of Morality*, bản dịch tiếng Anh của Arthur Brodrick Bullock (London: Swan Sonnenschein, 1903), 170.

(23) Immanuel Kant, Groundwork of the Metaphysic of Ethics, trong *The Metaphysic of Ethics*, bản dịch tiếng Anh của J.M. Sempel (Edinburgh: T & T Clark, 1871) 51.

(24) Immanuel Kant, The Metaphysic of Morals, Part II trong *Immanuel Kant: The Doctrine of Virtue*, bản dịch tiếng Anh của Mary J. Gregor (Philadelphia: University of Pennsylvania, 1964), 126.

(25) Kant, *Metaphysic of Morals*, 126.

(26) Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason, and Other Writings in Moral Philosophy*, Bản tiếng Anh của Lewis White Beck, (Chicago: University of Chicago, 1949), 236, 244 ff.

(27) Kant, *Critique of Practical Reason, and Other Writings in Moral Philosophy*, 245-246.

(28) Immanuel Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, bản tiếng Anh của

Allen Wood và George DiGiovanni (New York: Cambridge University, 1998) 58-59.

(29) Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, 67-73.

(30) Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, 71. Xem Ansorge, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes*, 435f. Helmut Hoping, *Freiheit im Widerspruch: Eine Untersuchung zur Erbsundenlehre im Ausgang von Immanuel Kant* (Wien: Tyrolia Verlag, 1990).

(31) Trong bối cảnh này, chúng ta không cần trở lại với lời phê bình của Nietzsche về lòng thương hại và thương xót. Xem chương I, 4.

(32) Edith Stein, *Zum Problem der Einfühlung* (Freiburg i. B.: Herder, 2010).

(33) Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie* (Bonn: Cohen, 1926).

(34) Max Horkheimer và Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, bản tiếng Anh của John Cumming (New York: Herder and Herder, 1972) 101-3, 119. Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1966) 279f và 356.

(35) Walter Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt* (Pfullingen: Neske, 1972), 749-51.

(36) Emmanuel Levinas, *Die Spur des Anderen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, bản tiếng Anh của W. N. Krewani (Freiburg i. B.: Karl Alber, 1999); Bernard Casper, *Angesichts des Anderen: Emmanuel Levinas-Elemente seines Denkens* (Paderborn: Schöningh, 2009).

(37) Ansorge, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes*, 469-86

(38) Xem Martin Heidegger, *Being and Time*, bản tiếng Anh của Joan Stambaugh (Albany, NY: State University of New York, 1996), 17-23.

(39) Jacques Derrida và M. Wieviorka, “Jahrhundert der Vergebung” trong *Lettre Internationale* 48 (2000): 10-18, trích trong Jan-Heiner Tuck, “Versuch über die Auferstehung” *Internationale Katholische Zeitschrift* 31 (2002): 279 ghi chú 25.

(40) Plato, *Republic*, 509 b 9f.

(41) Ansorge, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes*, 486-504. Chủ trương của Jacques Derrida thường được phân tích một cách có phê phán. Việc phê phán là do triết học phân tích. Noam Chomsky phê phán Derrida là thiếu rõ ràng và có lời văn tự phụ và khó hiểu. Lời phê phán cũng phát xuất từ lý thuyết phê phán (critical theory) nhất là từ Jürgen Habermas. Xem cuốn “*Die Moderne ein Unvollendetes Projekt*” trong Habermas, *Kleine Politische Schriften* (I-IV) (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981), 444-64.

(42) Paul Ricoeur, *Liebe und Gerechtigkeit, Amour et Justice* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1990) Xem Ansorge, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes*, 504-24.

(43) Jean-Luc Marion, *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness*, bản dịch của Jeffrey L. Kosky (Stanford University, 2002).

(44) Jean-Luc Marion, *The Crossing of the Visible*, bản dịch của K.A. Smith (Stanford: Stanford University, 2004).

(45) Xem Walter Kasper, *Katholische Kirche: Wesen-Wirklichkeit-Sendung* (Freiburg i.B.: Herder, 2011) 91-93, 99-101, 156-59. Cũng nên đọc điều đã nói ở ghi chú 68 liên quan tới vấn đề xác định của Thánh Tôma Aquinô.

(46) Karl Rahner, *Hearers of the Word*, ấn bản sửa đổi, Johannes B. Metz (Montréal: Palm Publishers, 1969). Về bối cảnh và hậu cảnh, cũng như cuộc thảo luận về chủ trương của Rahner, xin xem cuốn 4 của bộ *Gesamtausgabe der Werke von Karl Rahner* (Freiburg i. Br.:

Herder 1997).

(47) Trên hết, nên nhắc tới Thomas Propper, người có quan điểm được tóm tắt trong *Theologische Anthropologie*, 2 Bde. (Freiburg i. Br.: Herder, 20110; và Hans-Jurgen Verweyen, *Gottes letztes Wort: Grundriss der Fundamentaltheologie*, (Dusseldorf: Patmos Verlag, 1991). Tôi không thể thăm dò ở đây cuộc thảo luận đã được khai triển giữa hai đề xuất này.

2. Thăm dò lịch sử các tôn giáo

Thế giới ngày nay gần gũi nhau hơn và tín đồ các tôn giáo ngoài Kitô Giáo sống sát cạnh ta. Trong tình thế này, để hiểu nhau và chung sống hòa bình với nhau, điều cần thiết là phải nhìn quá bên kia hàng rào văn hóa riêng của ta để đi vào thế giới các tôn giáo. Trong khi làm thế, ta phải bảo đảm điều này: lòng cảm thương và từ tâm không tự giới hạn vào bối cảnh văn hóa của ta, mà đúng hơn, là các hiện tượng nhân bản phổ quát và tôn giáo nguyên thủy.

Như Công Đồng Vatican II từng tuyên bố, mọi tôn giáo đều muốn cung cấp câu trả lời cho “những bí nhiệm tiềm ẩn trong thân phận con người, những bí nhiệm xưa nay vẫn làm tâm hồn họ phải xao xuyến sâu xa: con người là gì? Đời người có mục đích và ý nghĩa nào? Sự thiện và sự ác là chi? Đâu là nguyên nhân và mục đích của đau khổ? Đâu là con đường dẫn tới hạnh phúc thật sự? Cái chết, sự phán xét, và thưởng phạt sau khi chết là gì? Sau cùng, cái huyền nhiệm tối hậu khôn tả vẫn bao trùm cuộc sống chúng ta là chi, chúng ta phát xuất từ đâu và chúng ta hướng về đâu?” (48).

Thiện cảm [Mitgefühl], vốn được coi như một trong các nhân đức vĩ đại nhất của mọi truyền thống tôn giáo lớn, cũng thuộc về gia tài chung này. Một cái nhìn tổng quát về các tôn giáo vĩ đại của thế giới sẽ vượt quá phạm vi của các suy tư này và vượt quá khả năng của tôi. Do đó, tôi chỉ xin tự giới hạn vào một số điểm (49).

Ấn Giáo thuộc các truyền thống tôn giáo lâu đời nhất (50). Sau Kitô Giáo và Hồi Giáo, nó là tôn giáo lớn thứ ba. Trong yếu tính, Ấn Giáo là danh xưng tập thể do bên ngoài gán cho nhiều trường phái tư tưởng khác nhau, nhiều hình ảnh khác nhau về Thiên Chúa, và nhiều quan điểm khác nhau, vốn không có một tuyên tín có giá trị phổ quát nào cũng như không có một định chế trung ương nào. Vì thế, ngay hạn từ *ahimsa* (từ bi), một hạn từ được dùng trong nền linh đạo Ấn Giáo để chỉ thiện cảm, cũng được giải thích khác nhau giữa người Ấn Giáo. Theo nghĩa căn bản, nó chỉ việc từ bỏ bất cứ điều độc hại nào, và từ khước việc dùng sức mạnh. Như một qui luật của tác phong, hiểu theo nghĩa đã thành quen thuộc trong Ấn Giáo, ta chỉ thấy vết tích của nó ở giai đoạn cuối cùng của thời Vêđa. Đáng lưu ý hơn cả, Mahatma Gandhi đã đổi mới lý tưởng *ahimsa* cổ xưa thành ý niệm bất bạo động và áp dụng nó vào mọi lãnh vực sống, kể cả chính trị.

Với ý tưởng phản kháng bất bạo động, Gandhi đã gây một ảnh hưởng hết sức lớn lao đối với phong trào dân quyền của Tây Phương. Albert Schweitzer cũng đã khai triển quan niệm Tôn Kính Sự Sống dưới ảnh hưởng của ý niệm *ahimsa*. Phong trào Radha Krishna, một phong trào hiểu Ấn Giáo theo nghĩa một triết học tôn giáo Tây Phương, coi nó như tôn giáo của tình người, cũng gây nhiều ảnh hưởng tại Tây Phương. Và sau cùng, phong trào Ashram và hình thức chiêm niệm của yoga cũng gây được một ảnh hưởng tâm linh ở Tây Phương. Tuy nhiên, trong diễn trình gây ảnh hưởng này, các thành tố cá thể của nền linh đạo Ấn Giáo thường bị

chuyển qua ngữ cảnh Tây Phương một cách đột ngột và không phê phán (51).

Phật Giáo có phải là một tôn giáo hay đúng hơn chỉ là một tổng hợp các giáo huấn khôn ngoan là một vấn đề còn đang được tranh luận, vì Phật Giáo không nhìn nhận thực tại Thiên Chúa, theo nghĩa Tây Phương (52). Theo các truyền thuyết về Buddha, kinh nghiệm về đau khổ của con người là động lực nội tại khiến ngài thay đổi cuộc sống. Đối với ngài, mọi sự sống đều đau khổ. Thành thử, thắng vượt đau khổ bằng tác phong đạo đức, bằng suy niệm, và thiện cảm [Mitgefuhl] trở thành quan tâm chính trong giáo huấn Phật Giáo. Trên con đường tiến tới mục đích này, lòng từ thiện (*tâm từ, metta*) đóng một vai trò quan trọng. Đây là một hình thức yêu thương tích cực, quên mình, mưu cầu hạnh phúc cho mọi sinh linh. Nó nói lên lòng cảm thương (*tâm bi, karuna*) nghĩa là cùng cảm nhận sự đau khổ và số phận mọi người cũng như mọi chúng sinh. Do đó, nó gặp gỡ mọi vật và mọi hiện tượng của thế giới này bằng một tình yêu như nhau, ôm lấy tất cả và sẵn sàng giúp đỡ tất cả.

Sau cùng, con đường giác ngộ và đạt tới niết bàn này là cảm nhận được tính hợp nhất của muôn loài, trong đó, mọi ý tưởng phân cực và mọi hình thức đề kháng và ác cảm dính liền với các phân cực này đều tan biến. Chỉ có hình thức Phật Giáo Di Đà (Amida, vô lượng quang) là tin vào sự trợ giúp và ơn thánh của một Đức Phật siêu việt.

Từ thế kỷ thứ 19 trở đi, Phật Giáo tạo ra được một sức lôi cuốn đáng kể ở Tây Phương. Triết gia Arthur Schopenhauer tự cho ông là “người Âu Châu theo Phật Giáo đầu tiên”. Phật Giáo trở thành nổi tiếng cách nay vài thập niên, đặc biệt nhờ Đức Dalai Lama, vị đại diện của Phật Giáo Tây Tạng. Thực vậy, trong các thích ứng có tính bình dân hơn, như các thích ứng trong phong trào Thời Mới và các giới bí truyền, nhiều yếu tố riêng rẽ trong Phật Giáo đã được đưa một cách không phê phán vào ngữ cảnh Tây Phương hay, ngược lại, các quan điểm Tây Phương đã được đem vào Phật Giáo. Trường phái Kyoto ở Nhật Bản (trong đó có tác giả Daisetz Teitaro Suzuki) cố gắng một cách nghiêm túc trong việc đưa Phật Giáo gặp gỡ tư tưởng Tây Phương qua ngã thần nghiệm học, nhất là thần nghiệm học và nền thần học tiêu cực của Eckhart.

Hiện nay tại Âu Châu, cuộc gặp gỡ với Hồi Giáo đang hết sức nổi bật (53). Cuộc gặp gỡ này thuộc một loại khác hẳn với cuộc gặp gỡ Ấn Giáo và Phật Giáo. Vì Hồi Giáo vốn có gốc rễ trong nhiều truyền thống cá thể của Cựu và Tân Ước và, cùng với Do Thái Giáo và Kitô Giáo, nó thường được kể vào số tôn giáo độc thần xuất phát từ Abraham. Làm như thế, người ta rất có thể không lưu ý tới các dị biệt căn bản trong việc hiểu biết Thiên Chúa (tín lý Thiên Chúa Ba Ngôi) và trong Kitô học (tín điều Chúa Giêsu là Con Thiên Chúa và việc Người chịu đóng đinh). Trong nhiều lớp lang khác của Kinh Kô-răng, ta đọc thấy nhiều phát biểu khác nhau về mối liên hệ của Hồi Giáo đối với các Kitô hữu.

Đối với ngữ cảnh của ta, điều đáng lưu ý là mỗi một *sura* trong số 114 *sura* của Kinh Kô-răng (chỉ trừ một *sura*) đều bắt đầu bằng các chữ “Nhân danh Thiên Chúa, Đáng Thương Xót Vô Cùng, Đáng Thương Xót Hơn Hết”. Trong số 99 danh xưng dành cho Thiên Chúa, Đáng Thương Xót Vô Cùng và Đáng Thương Xót Hơn Hết là những danh xưng hay được xưng lên nhiều nhất. Mọi người Hồi Giáo đều buộc phải có lòng thiện cảm (rahmah) đối với tù nhân, người góa bụa, và trẻ mồ côi và làm việc bố thí (zakat).

Ảnh hưởng văn hóa của Hồi Giáo Ả Rập đối với văn hóa Âu Châu trong phạm vi toán học (hệ thống thập phân), thiên văn học, y khoa, và nhất là triết học cũng như thi ca (tuyển tập West-Eastern Divan của Goethe là một thí dụ) là điều không thể chối cãi. Công Đồng Vatican II nói tới người Hồi Giáo một cách đầy quý mến. Công Đồng này thúc giục chúng ta bỏ qua một bên các tranh chấp và thù nghịch trong quá khứ, để cố gắng hiểu nhau và cùng nhau sát cánh để bảo vệ và thăng tiến công bằng xã hội, các sự thiện luân lý, và sau cùng nhưng không kém quan trọng là bảo vệ và thăng tiến hòa bình và tự do cho mọi người (54). Trong tương lai, liệu một hình thức Hồi Giáo chuyên biệt cho Âu Châu có thể có hay không là một vấn đề còn để bỏ ngỏ. Nó còn tùy nhiều ở việc liệu Hồi Giáo có khả năng hội nhập đầy đủ tới đâu các nhân quyền căn bản (tự do tôn giáo, bình đẳng của phụ nữ, v.v...).

Để tóm tắt, ta có thể nói rằng: bất chấp mọi dị biệt sâu xa, vẫn có những điểm tiếp xúc và những cây cầu hiểu biết giữa các tôn giáo. Những điểm và cây cầu này rất quan trọng cho việc sống chung và hợp tác giữa các tôn giáo trên thế giới, một thế giới đang trở nên thống nhất. Không có hòa bình giữa các tôn giáo, hòa bình trên thế giới không thể nào có được (55). Công Đồng Vatican II từng nói: “Giáo Hội Công Giáo không hề bác bỏ bất cứ điều gì chân thực và thánh thiện trong các tôn giáo này”. Trong các tôn giáo này, Công Đồng thừa nhận có một “tia sáng của Sự Thật đang chiếu soi mọi người” (56). Nhưng theo cách nhìn của Công Đồng, Chúa Giêsu Kitô mới là ánh sáng của thế giới và là ánh sáng của người ta (Ga 8:12). Dĩ nhiên, Công Đồng nhìn nhận có nhiều dị biệt và sai lạc trong các tôn giáo khác so với những điều Công Đồng chủ trương và dạy là đúng sự thật.

Các điểm tiếp xúc và các cây cầu hiểu biết không biện minh cho giả thiết coi mọi tôn giáo đều chủ yếu như nhau, nhất là trong vấn đề thiện cảm [Mitgefuhls], hay coi các dị biệt đơn giản chỉ là những cách phát biểu về một vấn đề cốt lõi chung, nhưng bị khuôn định bởi các yếu tố lịch sử, văn hóa hay xã hội khác nhau mà thôi. Cố gắng phân tích và trừu tượng hóa cái lõi chủ yếu ấy ra khỏi các tôn giáo phát sinh từ lối suy nghĩ của phong trào Ánh Sáng, chứ không phải từ cái hiểu của các tôn giáo về chính họ. Điều xem ra là ngoại vi đối với não trạng Ánh Sáng thường lại là thánh thiêng đối với các tín hữu của các tôn giáo này. Do đó, việc hiểu biết lẫn nhau và việc hợp tác với nhau không được dẫn ta tới cái như nhau của một mẫu số chung nhỏ nhất, mà đúng hơn, nên dẫn ta tới việc tôn trọng những cái khác của nhau. Chỉ một sự khoan dung tích cực như thế mới trở thành căn bản cho cuộc chung sống hòa bình và hợp tác có lợi (57). Làm thế nào để điều vừa nói xảy ra một cách cụ thể sẽ được diễn hình cụ thể của Khuôn Vàng Thước Ngọc soi sáng.

3. Khuôn Vàng Thước Ngọc: một điểm qui chiếu chung

Khi nhắc đến Ấn Giáo, Phật Giáo và Hồi Giáo, ta đã thấy mặc dù có những dị biệt sâu xa giữa các tôn giáo của nhân loại, nhưng vẫn có những yếu tố chung. Trong số những yếu tố này, ta thấy có Khuôn Vàng Thước Ngọc, một điều đặc biệt quan trọng đối với ngữ cảnh của ta (58). Luật này nói rằng ta không nên làm cho người khác điều ta không muốn người khác làm cho ta. Luật này còn được phát biểu nhiều cách khác nhau trong lối nói hàng ngày: “điều bạn không muốn một ai đó làm cho bạn, thì bạn đừng làm cho bất cứ ai khác”. Nói một cách tích cực, Khuôn Vàng Thước Ngọc quả quyết rằng “ta nên làm cho người khác mọi điều ta hy vọng và mong muốn người khác làm cho ta trong một hoàn cảnh nhất định”.

Khuôn Vàng Thước Ngọc hiện diện trong mọi tôn giáo lớn. Nó hiện diện trong cả Do Thái Giáo (Tb 4:15; Hc 31:15) (59) lẫn trong Bài Giảng Trên Núi của Tân Ước (Mt 7:12; Lc 6:31) (60). Thỉnh thoảng, người ta thảo luận về ý nghĩa của việc luật này, trong Cựu Ước, luôn được phát biểu cách tiêu cực, trong khi Tân Ước phát biểu nó cách tích cực. Tuy nhiên, việc thảo luận này không ích lợi bao nhiêu và do đó, không giúp hiểu biết nó thêm bao nhiêu. Về phương diện này, ta không nhận ra sự khác nhau căn bản nào giữa Cựu Ước và Tân Ước. Theo Thánh Augustinô, Thiên Chúa viết luật này vào trái tim con người nhân bản (61). Dựa vào Gratian, thời Trung Cổ và thời Phong Trào Ánh Sáng nhận nó như là hiện thân của luật tự nhiên. Nhất là từ ngày có bản Tuyên Bố Hướng Tới Nền Đạo Đức Hoàn Cầu của Nghị Viện Các Tôn Giáo Thế Giới (Chicago, 1993), Khuôn Vàng Thước Ngọc đã hành xử như một yếu tố căn bản trong cuộc đối thoại hiện nay giữa các tôn giáo (62). Luật này được coi là một trong các truyền thống được nhân loại truyền lại và do đó, nó là gia tài văn hóa của nhân loại. Điều này có nghĩa: lòng cảm thương [Mitleid], thiện cảm [Mitgefuhl], việc sẵn sàng giúp đỡ nhau, và lòng nhân từ tạo nên tui khôn của nhân loại. Ấy thế nhưng, đã có và tiếp tục có nhiều tranh chấp giữa các tôn giáo, có khi đẫm máu nữa. Trong các hình thức cụ thể của chúng, các tôn giáo không những vừa yêu vừa ghét, họ còn duy trì những chủ trương mâu thuẫn nhau. Tuy thế, họ vẫn có những điểm chung với nhau, nhất là trong Khuôn Vàng Thước Ngọc, điều này cho thấy: không một tôn giáo lớn nào của nhân loại, miễn là đừng rơi vào cuồng tín, trái lại luôn trung thực với chính mình, lại tôn vinh bạo lực hay nói tốt cho việc tự phóng đại mình một cách thiếu suy nghĩ. Do đó, theo các xác tín căn bản của mọi tôn giáo, việc liên kết tôn giáo với bạo lực là một hiểu sai, một lạm dụng, một hình thức sai lạc của tôn giáo chân chính (63).

Dĩ nhiên, ta không nên bỏ qua sự kiện này: Khuôn Vàng Thước Ngọc cũng kết tủa nhiều câu hỏi quan yếu. Thánh Augustinô là một trong những người đầu tiên bảo ta phải lưu ý tới sự kiện này: điều đáng kể là ta và người khác luôn muốn điều tốt chứ không phải là điều xấu (64). Kant coi Khuôn Vàng Thước Ngọc là điều không quan trọng vì nó không chỉ rõ căn bản của nghĩa vụ và vì nội dung của nó bất định. Ông nhận định cách mỉa mai rằng “trên căn bản này, phạm nhân cũng có khả năng tranh luận với quan tòa là người trừng phạt anh ta” (65). George Bernard Shaw cũng có nhận định châm biếm này: “Đừng cư xử với người khác như bạn muốn họ cư xử với bạn. Sự ném trái của họ có thể không y như bạn”. Do đó, Khuôn Vàng Thước Ngọc cần được làm cho chính xác hơn và được giải thích theo tính toàn bộ của bối cảnh liên hệ.

Các nhân tố thực tế dùng để xác định ý nghĩa của Khuôn Vàng Thước Ngọc rất khác nhau trong mỗi tôn giáo. Tách biệt chúng ra khỏi toàn bộ bối cảnh tổng quát hơn của nó là điều chỉ khả hữu nhờ diễn trình trừu tượng hóa mà thôi. Kết quả, việc này tùy thuộc các tiền giả định của Phong Trào Ánh Sáng ở Tây Phương và việc dị biệt hóa giữa yếu tính của luật và các biểu hiện chịu ảnh hưởng của thời gian và văn hóa của nó. Tuy nhiên, điều đối với một tư tưởng gia thông sáng có thể là một biểu hiện không thuộc yếu tính mà chỉ có tính tùy thể, thì đối với một tín đồ của tôn giáo liên hệ, không có cùng hay bác bỏ các tiền giả định của Phong Trào Ánh Sáng, đôi khi lại thuộc yếu tính, thậm chí còn thánh thiêng nữa. Vì lý do này, quan niệm về một triết lý sống phổ quát dựa trên mẫu số chung nhỏ nhất tuy có ý hướng tốt, nhưng dù sao vẫn giả tạo. Do đó, nó đi quá thực tại sống của các tôn giáo.

Vì lý do trên, ta phải thận trọng xét xem Chúa Giêsu đã thích ứng Khuôn Vàng Thước Ngọc

ra sao. Đối với Người, nó được nối kết với Bài Giảng Trên Núi và do đó nối kết với lệnh truyền yêu thương, một lệnh truyền buộc ta cũng phải yêu cả kẻ thù nữa. Bối cảnh toàn diện này thiết lập ra căn bản cho Luật và cách phải giải thích nội dung của nó. Các Giáo Phụ đã chỉ có thể hiểu Khuôn Vàng Thước Ngọc như một tổng hợp và một nền trọn của toàn bộ luật lệ (66) khi dựa vào lý lẽ và cách giải thích này mà thôi.

Như thế, ta có thể nối kết đạo đức học Kitô Giáo với một truyền thống tôn giáo chung. Nó không phải là một hệ thống luân lý độc hữu, hoàn toàn bị niêm kín về phương diện giải thích, nhưng có khả năng được trình bày và được thông đạt một cách khả niệm nói chung. Thành thử, nó cũng mở cửa đón nhận cuộc đối thoại liên tôn. Tuy nhiên, ta lại không thể giản lược đạo đức học Kitô Giáo vào một nhân bản thuyết phổ quát. Với sứ điệp yêu thương của nó, Kitô Giáo có khả năng giải thích và phẩm chất hóa (qualify) nội dung của Khuôn Vàng Thước Ngọc, là một Luật tự nó có tính mở (open) và bất định (indeterminate). Thánh Tôma Aquinô nói đến việc Tin Mừng xác định (determination) rõ nền luân lý tự nhiên (67). Như thế, ngài đã thành công trong việc làm cho nền đạo đức học Kitô Giáo có khả năng nối kết và thông đạt với một hệ thống đạo đức học có tính khả niệm phổ quát, mà vẫn không để nó thoái hóa thành một nền luân lý phổ quát của mẫu số chung nhỏ nhất. Nguyên tắc xác định của ngài có nghĩa: nền luân lý tự nhiên, vốn có tính mở về nhiều phương diện và do đó có thể được giải thích nhiều cách, được Tin Mừng đem đến một nội dung cụ thể, nhờ thế hết còn “mơ hồ” (68).

Sự kiện lòng cảm thương và lòng thương xót là những nhân đức nhân bản phổ quát có thể khuyến khích ta dẫn thân vào cuộc đối thoại với các nền văn hóa và tôn giáo khác và cùng làm việc với các nền văn hóa và tôn giáo này cho việc hiểu nhau và cho hòa bình thế giới. Ngược lại, truyền thống nhân bản chung này giúp ta dừng lại để suy nghĩ. Vì nó cho rằng nơi nào không còn cảm thương, nhân từ (beneficence), giúp đỡ và tha thứ lẫn nhau, nơi nào ích kỷ và lãnh cảm (apathy) đối với các đồng loại nhân bản của mình thắng thế và các liên hệ liên ngã chỉ còn là các diễn trình trao đổi kinh tế, thì tính nhân bản (humaneness) của văn hóa và xã hội sẽ lâm nguy. Để đương đầu với mối nguy này ở Tây Phương, một mối nguy ta không thể khua tay bỏ qua được, ta nên tiếp nhận các gợi ý của các tôn giáo khác. Tuy nhiên, điều quan trọng hơn là phải nhớ như mới tiềm năng truyền thống thương xót Kitô Giáo của ta, tiềm năng này vẫn chưa được tận lực khám phá. Nó từng lên khuôn cho nền văn hóa Tây Phương và cả nền văn hóa của toàn thể nhân loại nữa một cách dứt khoát. Ngày nay, một suy nghĩ như thế hết sức cần thiết. Ít có chủ đề nào quan trọng hơn chủ đề này.

(48) *Nostra Aetate*, “Tuyên Ngôn về mối Liên Hệ của Giáo Hội với các Tôn Giáo không hải là Kitô Giáo” tiết 1.

(49) Helmut von Glasenapp, *Die fünf Weltreligionen* (Dusseldorf: Eugen Diederichs Verlag, 1963); Emma Brunner-Traut, hiệu đính, *Die fünf grossen Weltreligionen* (Freiburg, i.Br.: Herder, 1974).

(50) Về Ấn Giáo, xem P. Hacker, G. Oberhammer, H. Burkle, A. Michaels. Muốn có một tóm lược, xem Heinrich von Stietencron, *Der Hinduismus* (München: Beck, 2006).

(51) Xem H. Burkle, “Hinduismus”, VII và X, *Lexikon für Theologie und Kirche*, ấn bản 3, Walter Kasper và nhiều người khác hiệu đính (Freiburg: Herder, 1993-2001), 5:139-42.

(52) Về Ấn Giáo, xem H.M. Enomya-Lasalle, H. Dumoulin, H. Waldenfels. Muốn có một tóm lược, xem Michael von Bruck, *Einführung in den Buddhismus* (Frankfurt a. M.: Verlag

der Weltreligionen, 2007).

(53) Về Hồi Giáo, xem Annemarie Schimmel, *Im Namen Allahs des Allbarmherzigen: Der Islam* (Dusseldorf: Patmos Verlag, 2002); Schimmel, *Die Religion des Islam: Eine Einfuhrung* (Stuttgart:Reclam, 2010); Tilman Nagel, *The History of Islamic Theology from Muhammad to the Present*, bản tiếng Anh của Thomas Thornton (Princeton: Markus Weiner, 2000); Bassam Tibi, *Die islamische Herausforderung: Religion und Politik im Europa des 21. Jahrhunderts* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008). Về mối tương quan giữa Thánh Kinh và Kinh Kô-răng, xem: Joachim Gnilka, *Bibel und Koran: Was sie verbindet, was sie trennt* (Freiburg i. Br.: Herder, 2004); Gnilka, *Der Nazarener und der Koran: Eine Spurensuche* (Freiburg i. Br.: Herder, 2007).

(54) *Nostra Aetate*, tiết 3.

(55) Đây là chủ đề năng được Hans Kung trích dẫn. Xem cuốn sách của ông *Global Responsibility: In Search of a New World Ethic*, bản tiếng Anh của John Bowden (New York: Crossroad, 1991), 75-76.

(56) *Nostra Aetate*, tiết 2.

(57) Về nền tảng của cuộc đối thoại liên tôn, xem Kasper, *Katholische Kirche*, 439-52.

(58) Xem H.P. Mathys, R.Heiligenthal và H.H. Schrey, “Goldene Regel”, *Theologische Realenzyklopadie*, Gerhard Muller, Horst Balz và Gerhard Krause hiệu đính (Berlin: Walter de Gruyter, 1977-2007), 13:570-83; H.H. Schrey, “Golden Regel” *Historisches Worterbuch der Philosophie*, 8:450-64; A. Sand và G. Hunold, “Golden Regel” *Lexikon fur Theologie und Kirche*, ấn bản 3, 4:821-23.

(59) Xem Paul Billerbeck và Hermann Leberecht Struck hiệu đính, *Kommentar Zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (Munich: C.H. Beck, 1985-89), 1:459f.

(60) Xem Heinz Schurmann, *Das Lukasevangelium* (Freiburg i. Br.: Herder, 1969) 349-52; Ulrich Luz, *Matthew 1-7: A Commentary*, bản tiếng Anh của James E. Crouch, Hermeneia (Minneapolis: Fortress, 2007), 362-68; Joachim Gnilka, *Das Mattheusevangelium* (Freiburg i. Br.: Herder, 1986) 264-68. Dưới sự các giải thích này, có thể coi chủ trương của Rudolf Bulmann rằng Khuôn Vàng Thước Ngọc là một nền luân lý của lòng vị kỷ ngay thơ là lỗi thời. Xem Rudolf Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition*, bản tiếng Anh của John Marsh (New York: Harper and Row, 1963), 103.

(61) Thánh Augustinô, *On Order*, II, 25; *Confessions*, I, 18, 29; *Expositions on the Psalms*, 57, 1f; *Sermon*, IX, 14. Xem Eberhard Schockenhoff, *Das umstrittene Gewissen: Eine theologische Grundlegung* (Mainz: Matthias-Grunewald Verlag, 1990), 70-77.

(62) Khuôn Vàng Thước Ngọc là điều căn bản, đặc biệt đối với Dự Án Đạo Đức Học Thế Giới, do Hans Kung khai triển và được nhiều người quan tâm. Xem Kung, *Global Responsibility*, 58-59.

(63) Ở đây, ta không thể tiếp tục nói nhiều hơn về vấn đề bạo lực tôn giáo, một vấn đề đặc biệt được J. Assmann và René Girard nêu lên và hiện đang được thảo luận rộng rãi. Tuy nhiên, việc nhắc tới Khuôn Vàng Thước Ngọc cho thấy ta cần thận trọng đối với các phán đoán có tính tổng quát hóa. Điều này đặc biệt đúng đối với Cựu Ước. Về vấn đề này, xem J. Niewiadomski, “Unbekommlicher Monotheismus? Der christliche Gott unter Generalverdacht” trong *Streitfall Gott: Zugänge und Perspektiven*, Herder Korrespondenz Special, hiệu đính bởi Ulrich Ruh và nhiều người khác (Freiburg i.Br.: Herder, 2011), 6-11; J-H. Tuck, “Arbeit am Gottesbegriff: Eine Erkundungsgang anhand jungerer Veröffentlichungen” trong cùng cuốn này, 24f.

(64) Thánh Augustinô, *Kinh Thành Thiên Chúa*, cuốn XIV, 8.

(65) Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, bản tiếng Anh của H.J. Paton (New York: Harper Torchbooks, 1964), 97.

(66) *Didache*, 1:2f; Thánh Giustinô Từ Đạo, *Dialogue with Trypho*, 93:2; Thánh Clémentê thành Alexandria, *The Instructor*, II,2.

(67) Thánh Tôma Aquinô, *Summa theologiae*, pt I/II q. 100 a.11; xem pt. III q.84 a.7 ad 1; q.60 a. 5; q.61 a.3 ad 2. Vấn đề đã gặp trong mối tương quan của thần học và triết học (xem tiết 1, chương II và ghi chú 46 trên đây). Ta sẽ gặp lại vấn đề này một lần nữa khi xác định mối tương quan của hai lối hiểu thần học và triết học về Thiên Chúa (chương V, 1) cũng như mối tương quan của hai lối hiểu độc thân và ba ngôi về Thiên Chúa (chương V,2).

(68) Cũng theo cách này, Martin Luther cũng đã bắt Khuôn Vàng Thước Ngọc phải chịu lối giải thích có phê phán. Xem Schrey, “*Goldene Regal*”, *Historisches Worterbuch der Philosophie*, 576f.

III. Sứ Điệp Của Cựu Ước

1. Ngôn ngữ Thánh Kinh

Sứ điệp của Thánh Kinh về lòng thương xót có thể phát xuất từ một truyền thống sâu rộng của nhân loại. Nhưng người ta sẽ lầm khi cho rằng Thánh Kinh và cùng với nó, Kitô Giáo, chỉ đơn giản nhắc lại một cách phổ thông những điều các triết gia đã khám phá trong việc họ phân tích lòng cảm thương của con người và những điều các học giả tôn giáo đã gạn lọc từ nhiều tôn giáo khác nhau làm thành một truyền thống chung của con người. Kitô Giáo không phải là “thuyết Platông cho người bình dân” (1) như Nietzsche vốn nghĩ. Kitô Giáo tiếp nhận nhiều điều từ truyền thống nhân bản, nhưng nó cũng phê phán truyền thống này, làm cho nhiều điều trở nên chính xác và làm cho sâu sắc hơn. Điều ấy trở nên rõ ràng khi ta chịu để ý điều này: sứ điệp Thánh Kinh không những nói về lòng cảm thương [Mitleid], mà còn nói tới lòng thương xót [Barmherzigkeit] nữa. Bất chấp mọi điểm tiếp xúc chung về tôn giáo và triết học, ý niệm thương xót vẫn có một ý nghĩa chuyên biệt, mà nay ta cần lưu ý.

Hiện có một ý kiến khá phổ biến cho rằng Thiên Chúa của Cựu Ước là một vị Thiên Chúa ưa trả thù và nổi giận, trong khi Thiên Chúa của Tân Ước là một vị Thiên Chúa nhân từ và hay thương xót. Thực vậy, trong Cựu Ước, có rất nhiều bản văn hỗ trợ ý kiến này. Đó là các đoạn văn nói tới giết chóc và trục xuất toàn bộ dân số ngoại giáo của nhiều thành phố và dân tộc theo lệnh của chính Thiên Chúa (Đnl 7:21-24; 9:3; Gs 6:21; 8:1-29; 1Sm 15). Người ta cũng có thể nghĩ tới các thánh vịnh nguyên rửa (nhất là các Thánh Vịnh 58; 83;109) (2). Tuy nhiên, cách nhìn này không công bằng chút nào đối với diễn trình tiệm tiến qua đó ý niệm Thiên Chúa của Cựu Ước biến đổi một cách hết sức quan yếu. Cách nhìn này cũng không công bằng chút nào đối với việc phát triển nội bộ của Cựu Ước theo chiều hướng Tân Ước. Cuối cùng, cả hai Giao Ước này cùng làm chứng cho một vị Thiên Chúa duy nhất.

Sự kiện trên đã bắt đầu xuất hiện trong một số nhận xét và suy nghĩ khởi đầu về việc dùng ngôn ngữ trong Cựu Ước cũng như trong Tân Ước. Cựu Ước có đặc điểm sử dụng thành ngữ *rechamin* để chỉ lòng cảm thương và cũng để chỉ cả lòng thương xót nữa. Chữ này phát nguyên từ chữ *rechem*, có nghĩa là “dạ” (womb) và cũng dùng để chỉ “lòng” (ruột). Trong cả Cựu Ước và Tân Ước, lòng (ruột) được coi như trung tâm của xúc cảm. Trong Tân Ước, lòng (ruột) hay bụng (guts, *σπλάγχνα*) cũng dùng để diễn tả lòng thương xót phát xuất từ trái tim (3). Cũng vậy, ta thấy *oiktirmos* (οἰκτιρμός) đã được dùng để chỉ lòng thiện cảm và việc sẵn

sàng ra tay cứu giúp (4). Và sau cùng, chữ *eleos* (έλεος) rất quan trọng. Khởi đầu, nó diễn tả tác động của cảm xúc, nhưng về sau, người ta thường dùng nó để dịch các từ ngữ đặc trưng của Hipri là *hesed* và *hen*, là những từ đặc biệt dùng để mô tả lòng thương xót.

Ta vẫn còn cần phải biết lòng thương xót liên hệ ra sao với công lý và phải chứng tỏ rằng đối với Cựu Ước, hai ý niệm này không đơn giản chỉ đứng cạnh nhau hay đối nghịch nhau, mà đúng hơn, lòng thương xót của Thiên Chúa phục vụ công lý của Người và đem nó tới chỗ được thể hiện. Thực vậy, lòng thương xót của Thiên Chúa là chính công lý của Người. Tuy nhiên, trước tiên, ta phải nhấn mạnh một điều khác. Ta chỉ có thể hiểu lòng thương xót khi ta bao gồm ý niệm “trái tim” (*leb*, *lebab*, καρδία) vào các xem xét của ta.

Trong Thánh Kinh, “trái tim” không chỉ diễn tả một cơ quan của con người, rất cần cho sự sống; về phương diện nhân học, nó diễn tả cốt lõi của con người nhân bản, trung tâm các xúc cảm của họ cũng như trung tâm khả năng phán đoán của họ. Thánh Kinh dành nhiều chỗ và chú ý cho thế giới cảm xúc con người, cả liên quan tới con người lẫn Thiên Chúa theo nghĩa bóng bẩy. Hãy nghĩ tới các thánh vịnh ai ca của Cựu Ước, các ai ca của Giêrêmia, các than vãn buồn đau của Đavít trước cái chết của con trai Absalon (2Sm 19). Chúa Giêsu đầy giận dữ và buồn khổ trước sự ương ngạnh của những kẻ chống đối Người (Mc 3:5), và đầy cảm thương đối với người ta (Mc 6:34) và đối với bà góa Thành Naim vì mất đứa con trai duy nhất (Lc 7:13). Trước cái chết của bằng hữu Ladarô, Chúa Giêsu hết sức xúc động buồn bã (Ga 11:38). Như thế, trong Thánh Kinh, lòng cảm thương không bị coi là yếu đuối và mềm yếu phản nam tính, không xứng đáng với người anh hùng thực sự. Theo Thánh Kinh, con người được phép biểu lộ các tâm tình của họ, các sầu buồn của họ, các xúc cảm của họ, các niềm vui và đau thương của họ. Họ cũng có thể than thở với Thiên Chúa và không cần phải xấu hổ vì khóc lóc.

Thánh Kinh còn đi xa hơn nữa, khi nói tới trái tim Thiên Chúa về phương diện thần học. Thánh Kinh nói rằng Thiên Chúa chọn người ta theo trái tim của Người (1Sm 13:14; Gr 3:15; Cv 13:22). Thánh Kinh nói tới việc trái tim Người rất bối rối đối với con người và tội lỗi của họ (St 6:6); và Thánh Kinh nói rằng Người hướng dẫn Dân Người bằng một trái tim ngay thẳng (Tv 78:72) (5). Kiểu nói này đạt tới đỉnh cao của nó trong Tiên Tri Hôsê. Vị tiên tri này nói một cách chưa từng ai nói và thực sự cảm kích rằng trái tim Thiên Chúa tự co cụm ở trong Người (*) và lòng cảm thương của Người trở nên ấm áp và dịu dàng (Hs 11:8). Người trở nên sống động nhờ tâm tình yêu thương con người cách cuồng nhiệt (6).

Kiểu nói quan trọng nhất để hiểu lòng thương xót là *hesed*. Chữ này có nghĩa: lòng tốt, tình bạn, ân huệ đầy yêu thương không đòi công trạng, và cả ân sủng cùng lòng thương xót của Thiên Chúa (7). Bởi thế, *hesed* vượt quá cảm xúc và đau đớn đơn thuần trước cảnh khốn cùng của con người; nó chỉ hành động Thiên Chúa tự ý và nhân hậu ngoảnh nhìn con người một cách đầy quan tâm. Nó bao hàm ý tưởng liên hệ, chứ không hẳn một hành động riêng rẽ, mà đúng hơn là một thái độ và một cách tiếp cận liên tục. Áp dụng vào Thiên Chúa, ý tưởng này nói lên việc Người ban ơn thánh của Người cách bất ngờ và không đòi công trạng, nghĩa là một việc ân ban vượt lên trên mọi liên hệ trung thành hỗ tương, vượt quá mọi mong ước của con người và phá đổ mọi phạm trù nhân bản. Chỉ cần nghĩ rằng Thiên Chúa, Đấng toàn năng và thánh thiện, đã quan tâm lo lắng đối với tình thế cực kỳ khốn khổ của con người, do chính họ gây ra, rằng Thiên Chúa ấy thấy rõ cảnh khốn khổ của con người khốn cùng và đáng

thương, rằng Người nghe thấy tiếng than của họ, nhân từ cúi xuống với họ, tự hạ mình đến với những con người trong cảnh khốn khổ của họ, và bắt chắp mọi bất trung của họ, vẫn tỏ ra lo lắng đối với họ không thôi, và rằng Người sẵn sàng tha thứ cho họ và ban cho họ một cơ hội nữa, dù họ chỉ đáng bị trừng phạt, là đủ thấy tất cả những điều này quả vượt quá mọi kinh nghiệm và mong ước bình thường của con người; tất cả những điều này quả đã vượt quá mọi tưởng tượng và suy nghĩ của con người. Trong sứ điệp *hesed* của Thiên Chúa, một điều gì đó thuộc mẫu nhiệm của Người, mà tự trong chính nó vốn khép kín đối với tư duy con người, đã được mặc khải cho họ. Ta chỉ có thể biết được phần nào mẫu nhiệm này nhờ mặc khải của Thiên Chúa mà thôi.

2. Đáp ứng của Thiên Chúa đối với sự hỗn mang và tai họa của tội

Ý nghĩa mà chúng từ của Thánh Kinh gán cho lòng thương xót của Thiên Chúa không phát xuất duy nhất từ cách dùng từ ngữ này. Ý nghĩa của lòng thương xót chỉ được xác quyết từ tính toàn vẹn của lịch sử cứu rỗi trong Thánh Kinh. Nó khởi đầu ngay sau trình thuật tạo thế của Thánh Kinh. Khi tạo dựng, Thiên Chúa làm nên mọi sự tốt lành, đúng hơn, rất tốt lành (St 1:4, 10, 12, 18, 20, 25, 31). Thiên Chúa làm nên con người giống hình ảnh của Người; Người làm nên họ có nam có nữ. Người chúc lành cho họ. Họ phải sinh sôi nẩy nở con cháu cho tràn đầy mặt đất. Người ủy thác cho con người trọn bộ tạo thế để họ duy trì và vun xới (St 1:27-30; 2:15). Mọi sự đều tốt; đúng hơn, rất tốt.

Nhưng, câu chuyện tốt đẹp trên ngay sau đó tiếp diễn bằng thảm họa. Con người muốn được như Thiên Chúa, được quyền tự quyết định điều gì tốt điều gì xấu (St 3:5). Việc ra xa lạ với Thiên Chúa dẫn tới việc con người ra xa lạ với thiên nhiên và với những con người khác. Thế là từ nay, trái đất sinh gai góc và con người phải đổ mồ hôi và cực nhọc mới cày cấy được nó. Sự sống mới chỉ có thể được cru mang trong đau đớn; chồng và vợ ra xa lạ đối với nhau (St 3:16-19); rồi Cain giết Abel (St 4). Sự ác tiếp nối sự ác liên tiếp như núi lở và mọi suy nghĩ và cố gắng trong trái tim con người mỗi ngày mỗi trở nên ác hơn (St 6:5).

Tuy nhiên, Thiên Chúa không để cho thế giới và nhân loại đơn thuần lao đầu vào tai ương và sa xuống thảm hại. Đúng hơn, ngay từ lúc ban đầu ấy, Người đã đưa ra các biện pháp cứu chữa và liên tiếp thực hiện các phản công mới chống lại cảnh hỗn mang và thảm họa sắp diễn ra. Mặc dù chữ “thương xót” không xuất hiện trong các chương đầu tiên của Sách Sáng Thế, lòng thương xót của Thiên Chúa thực sự đã rõ mớ được và hết sức hữu hiệu ngay từ thuở khởi nguyên này. Cùng với việc xua đuổi con người ra khỏi địa đường, Thiên Chúa đã ban cho họ áo quần để bảo vệ họ khỏi các ác nghiệt của thiên nhiên, giúp họ khỏi xấu hổ trước mặt nhau, và duy trì được phẩm giá của họ (St 3:20). Người đe dọa sẽ trả thù bất cứ ai đặt tay xâm hại Cain và ghi dấu lên trán Cain để bảo vệ ông khỏi bị sát hại (St 4:15). Cuối cùng, sau Hồng Thủy, Thiên Chúa cố gắng tạo một khởi đầu mới với Nôe. Người đoán hứa một hiện sinh và một trật tự liên tục cho vũ trụ, chúc phúc cho nhân loại mới, và đặt sự sống của con người, từng được làm nên giống hình ảnh Người, dưới sự che chở đặc biệt của Người (St 8:23; 9:1-5tt).

Nhưng chưa hết. Lòng tự cao tự đại của con người không có tận cùng; họ đi xây Tháp Babel mà đỉnh cao họ hy vọng vươn tới trời. Lòng tự cao tự đại này dẫn tới việc ngôn ngữ ra hỗn loạn; con người không còn hiểu được nhau và họ bị phân chia tứ tán ra khắp mặt đất (St 11).

Nhưng, một lần nữa, Thiên Chúa không bỏ rơi nhân loại cho chính số phận của họ, một nhân loại nay đã bị phân chia thành bộ lạc và dân tộc xa lạ và thù nghịch nhau. Thiên Chúa chống hỗn mang và thảm họa. Người làm nên một khởi đầu mới với việc kêu gọi Ápraham (St 12:1-3). Có thể nói: với Ápraham, một phần công lịch sử đã khởi đầu, tức lịch sử hiện thực của việc Thiên Chúa cứu rỗi con người. Nơi Ápraham, mọi thế hệ, mọi gia đình trên trái đất đều được chúc phúc (St 12:3) (9). Với chữ “chúc phúc” này, Thánh Kinh muốn cho hiểu một điều vừa nền tảng vừa hoàn toàn đầy đủ: hạnh phúc, hòa bình, sống viên mãn và nhiều ân sủng của Thiên Chúa (10). Như thế, với Ápraham, một lịch sử mới của nhân loại đã khởi sự, một lịch sử chúc phúc và, nói cách khác, một lịch sử cứu rỗi. Thực vậy, những lời nói về lòng nhân hậu và trung thành của Thiên Chúa đã rải rác khắp trong trình thuật về Ápraham (St 24:12, 14, 27; 32:11).

Như thế, ngay từ thuở đầu của lịch sử, Thiên Chúa đã bắt đầu phản công chống lại tai ương (11). Ngay từ khởi nguyên, hành động thương xót (Erbarment) của Thiên Chúa đã có hiệu lực mạnh mẽ rồi. Lòng thương xót của Thiên Chúa là việc Người cung cấp đề kháng để chống lại sự ác, là điều lúc ấy đang ở thế thượng phong. Người không làm thế một cách miễn cưỡng hay bạo động; Người không đơn thuần chiến đấu; đúng hơn, trong lòng thương xót của Người, Thiên Chúa không ngừng tạo ra không gian mới cho sự sống và sự chúc phúc.

3. Sự mặc khải tên Thiên Chúa cũng là sự mặc khải Lòng Thương Xót của Người

Trong Cựu Ước, việc minh nhiên mặc khải lòng thương xót đã được liên kết rất chặt chẽ với việc mặc khải nền tảng về Thiên Chúa trong cuộc xuất hành và giải phóng Dân Do Thái khỏi Ai Cập và với việc mặc khải chính Người lần lượt trên Núi Sinai và Hôrép. Biến cố mặc khải thường xảy ra trong một tình thế khó khăn và, đúng hơn tuyệt vọng, của dân Do Thái. Dân tộc này bị áp bức tại Ai Cập, phải làm những việc nặng nhọc dành cho các nô lệ. Chính Môsê đã phải trốn chạy khỏi nhà cầm quyền Ai Cập là những người tìm cách kết liễu đời ông. Thiên Chúa mặc khải cho ông như là Thiên Chúa của Ápraham, của Ixaác và của Giacóp trong bụi gai bùng lửa trên Núi Hôrép. Do đó, việc mặc khải trên Núi Hôrép có liên hệ với khởi đầu của lịch sử cứu rỗi với Ápraham. Trong cả hai trường hợp, Thiên Chúa tự mặc khải như Đấng Thiên Chúa mời gọi và lãnh đạo tiến lên. Thiên Chúa là Đấng Thiên Chúa của lịch sử. Nhưng dù trình thuật về Ápraham cung cấp cho ta một cửa ngõ dẫn vào toàn thể nhân loại và mọi dân tộc, thì giờ đây, nó chỉ tập chú vào câu truyện của dân Người, Dân Israel.

Thiên Chúa là Đấng Thiên Chúa nhìn thấy nỗi khốn khổ của dân Người và nghe thấy tiếng họ kêu van: “Ta đã nhìn thấy nỗi khốn khổ của dân Ta ở Ai Cập và Ta đã nghe thấy tiếng kêu của chúng vì những kẻ độc công tàn ác. Thực vậy, Ta biết rõ các đau khổ của chúng, và Ta đến để giải thoát chúng khỏi tay người Ai Cập” (Xh 3:7-8; xem 9). Thiên Chúa không phải là Đấng Thiên Chúa câm điếc; Người là Đấng Thiên Chúa sống động, Đấng biết lưu tâm tới nỗi khốn khổ của con người, Đấng biết nói, biết hành động, biết can thiệp, giải thoát và cứu chuộc. Công thức “Giavê, Đấng đem chúng ta ra khỏi Ai Cập” đã trở thành lời tuyên xưng đức tin rất nền tảng trong Cựu Ước (Xh 20:2; Đnl 5:6; Tv 81:1; 114:1; v.v...).

Việc mặc khải Đấng Thiên Chúa hạ mình đến gần dân Người không hề nói lên một sự quen thuộc giả tạo. Việc mặc khải này có liên hệ một cách hết sức mật thiết với việc mặc khải sự thánh thiện của Người, tính ưu việt của Người đối với mọi sự vật trần gian, tính kỳ diệu của

Người, và tính tối thượng của Người. Môsê được thấy bụi gai bùng lửa mà không bị thiêu rụi. Vì quá sợ hãi, ông phải che mặt; không dám lại gần hơn; ông phải cởi giày vì đất ông đứng là đất thánh. Rồi khi Môsê hỏi Thiên Chúa để biết tên Người, ông nhận được câu trả lời mâu nhiệm: “Ta là Đấng Ta là” (Xh 3:14) (**).

Rất nhiều điều khác nhau và trái ngược nhau đã được viết về nguồn gốc, cách phát âm, và ý nghĩa của 4 chữ Hípri viết tắt YHWH (12). Martin Buber và Franz Rosenzweig dịch nó là “Ta sẽ hiện diện như là Đấng sẽ hiện diện ở đó” (13). Nhờ cách dịch này, chiều kích mâu nhiệm, không ai vươn tới và cuối cùng không ai hiểu nổi của tên Thiên Chúa đã được diễn tả. Đối với người Do Thái sùng đạo, bốn chữ Hípri viết tắt này thánh thiêng đến nỗi họ không dám thốt lên thành tiếng. Vì tôn trọng sự nhạy cảm của người Do Thái, năm 2008, Bộ Thờ Phụng Thiên Chúa đã cấm không được dịch tên YHWH của Người trong phụng vụ Giáo Hội. Như thế, việc mặc khải tên Thiên Chúa đã nói lên tính siêu việt tuyệt đối của Người. Mặt khác, nó chứng tỏ Thiên Chúa đích thân chăm sóc dân Người và việc Người cam kết hiện diện một cách mạnh mẽ trong lịch sử dân Người. Thiên Chúa tự mặc khải Người như là Đấng Thiên Chúa hướng dẫn và lãnh đạo trong một lịch sử không hề bị trói tay từ trước, một lịch sử trong đó Người sẽ luôn hiện diện một cách không thể suy diễn (nondeducible), tối thượng, nhưng rất bất ngờ, và như Đấng luôn luôn là tương lai mới mẻ của dân Người. Người không phải là Đấng Thiên Chúa của một nơi đặc thù, nhưng đúng hơn, Người biểu lộ quyền năng của Người ở khắp mọi nơi dân Người gặp gỡ trên đường lữ thứ của họ. Do đó, tính phổ quát của Giavê, được các tiên tri minh nhiên công bố, đã được thiết lập ngay từ thuở đầu.

Bản Bảy Mươi, tức bản Cựu Ước của người Do Thái qua tiếng Hy Lạp, xuất hiện khoảng năm 200 trước CN, đã giải thích việc mặc khải tên Thiên Chúa theo tư tưởng triết học Hy Lạp và đã dịch tên này là “Ta là Đấng hằng hữu” (Εγώ εἶμι ὁ ὄν). Lời dịch này đã làm nên lịch sử và đã lên khuôn cho tư tưởng thần học trong nhiều thế kỷ. Dựa vào lối dịch này, người ta xác tín rằng điều cao nhất trong tư tưởng tức Hữu Thể (Being) và điều cao nhất trong đức tin tức Thiên Chúa, có liên hệ qua lại với nhau. Trong xác tín này, ta thấy có sự xác nhận rằng tin và nghĩ không hề chống đối nhau, mà đúng hơn, tương ứng với nhau. Lối giải thích này đã được tìm thấy nơi triết gia Do Thái theo văn hóa Hy Lạp là Philo (chết năm 40 CN). Tuy nhiên, Tertullianô chẳng bao lâu đã đặt câu hỏi: “Giêrusalem nào có gì liên hệ với Nhã Điển?” (14). Đáng lưu ý nhất là Blaise Pascal; sau khi trải qua một kinh nghiệm thần bí, thần học gia này nhấn mạnh sự khác nhau giữa Thiên Chúa của các triết gia và Thiên Chúa của Ápraham, của Ixaác và của Giacóp trong đoạn văn nổi tiếng “Memorial” năm 1654 (15).

Các học giả Thánh Kinh cận đại từng chỉ rõ các dị biệt giữa lối hiểu hữu thể của người Hípri và của người Hy Lạp. Vì, đối với suy tư Hípri, hữu thể không phải là một thực tại bất động (quiescent) mà đúng hơn là một thực tại năng động. Trong tư tưởng Hípri, hữu thể là một hiện hữu cụ thể, hoạt động, và có hiệu năng mạnh mẽ. Thành thử, việc mặc khải tên Thiên Chúa tạo nên lời hứa hẹn của Người: Ta là “Đấng đang hiện diện ở đó”. Ta ở với các người trong cảnh khốn cùng của các người và Ta sẽ đồng hành với các người trên đường các người đi. Ta nghe thấy tiếng kêu của các người và ta đáp lại các van vỉ của các người. Tương ứng với điều này, việc mặc khải tên Thiên Chúa lập tức được nối kết với việc phê chuẩn giao ước giữa Thiên Chúa và các tổ phụ và với việc lên công thức có tính cổ điển cho giao ước này: “Ta sẽ nhận các người làm dân Ta, và Ta sẽ là Thiên Chúa của các người” (Xh 6:7). Như thế, trong việc mặc khải tên của Người, Thiên Chúa đã nói ra thực tại thâm sâu nhất của chính

Người: hữu thể Thiên Chúa là hữu thể hiện diện cho dân Người và với dân Người. “Hữu thể Thiên Chúa là Hữu-Thể-cho-dân-Người; hữu thể của Thiên Chúa trong tư cách Phò Hiên Hữu là mẫu nhiệm kỳ diệp của yếu tính Người. Với đức tin của mình, Israel có thể vô điều kiện nương tựa vào chân lý này” (16).

Chữ “thương xót” (*Erbarmen*) chưa xuất hiện trong cuộc mặc khải ở Hô-rép. Tuy nhiên, điều mà lòng thương xót thực sự có ý nghĩa thì vốn đã được hàm chứa ngay trong việc mặc khải thánh danh Người; sau đó, nó đã được tỏ lộ trọn vẹn hơn trong mặc khải ở Sinai. Hoàn cảnh trong đó việc này xảy ra có tính hết sức bị kịch. Thiên Chúa đã dẫn dân Người ra khỏi cảnh nô lệ ở Ai Cập và đã ban cho họ Mười Giới Răn trên hai phiến đá làm hiến chương của giao ước (Xh 20:1-21; Đnl 5:6-22). Nhưng không bao lâu sau khi giao ước này được chấp thuận, nó đã lập tức bị vi phạm. Dân Thiên Chúa chọn đã nhanh chóng bất trung; họ bỏ đạo, theo các thần ngoại giáo và nhảy múa quanh con bò vàng. Thiên Chúa lập tức nổi giận đùng đùng chống lại thứ dân cứng đầu này và Mô-sê đập bể hai phiến đá giao ước ngay ở dưới chân núi làm dấu chỉ quả thực giao ước đã bị đập đổ (Xh 32). Ngay khi vừa bắt đầu, mọi sự xem như đã không còn, mất hết.

Tuy nhiên, Mô-sê đã cầu bầu và nhắc Thiên Chúa nhớ tới lời hứa của Người. Ông xin Thiên Chúa ban ơn thánh và lòng thương xót: “Xin cho con thấy dung nhan Ngài”. Và rồi cuộc mặc khải tên Người lần thứ hai đã diễn ra. Thiên Chúa hô lớn tên Người cho Mô-sê trong lúc đi qua: “Ta sẽ nhân từ (*hen*) với những ai Ta sẽ nhân từ, và Ta sẽ tỏ lòng thương xót (*rachamin*) cho những ai Ta sẽ tỏ lòng thương xót” (Xh 33:19). Ở đây, lòng thương xót của Thiên Chúa được hiểu không phải như sự gắn gũi với một người bạn thân, nhưng đúng hơn như biểu thức của tính tối thượng tuyệt đối của Thiên Chúa và quyền tự do không thể bị gián lược của Người. Giavê không thích hợp với bất cứ phạm trù nào, ngay cả phạm trù công lý bù trừ (*compensatory justice*). Trong lòng thương xót của Người, Thiên Chúa chỉ phù hợp với chính Người và với thánh danh Người đã tỏ cho Mô-sê (17). Do đó, Người đã ra lệnh cho Mô-sê phải chuẩn bị hai phiến đá mới để ghi lại lề luật. Bất chấp sự bất trung và cứng đầu của họ, Người vẫn không để dân Người rơi vào hoang phế và hư không. Thiên Chúa làm mới lại giao ước của Người; Người ban cho dân Người một cơ hội nữa và Người làm thế hoàn toàn vì tự do và ơn thánh nhưng không.

Cuối cùng, vào một sớm mai khác, ta lại thấy việc mặc khải thứ ba về tên Thiên Chúa. Người hiện xuống với Mô-sê trong đám mây, như dấu chỉ sự hiện diện mẫu nhiệm của Người, và nói lớn với ông: “Chúa tể, Chúa tể, Đấng Thiên Chúa hay thương xót (*rachum*) và nhân từ (*henum*), chậm nổi giận, và giàu tình yêu bền vững (*hesed*) và trung thành (*emet*)” (Xh 34:6).

Trong cuộc mặc khải tên Người lần thứ ba này, lòng thương xót không những nói lên tính tối thượng và tự do của Thiên Chúa; nó còn nói lên lòng trung thành của Người nữa. Trong lòng thương xót của Người, Thiên Chúa trung thành với chính Người và với dân của Người, bất chấp sự bất trung của họ. Trong cuộc mặc khải tên Thiên Chúa lần thứ ba, ta có thể nhận ra lời khẳng định chính của Israel liên quan tới yếu tính của Thiên Chúa họ (18). Sau đó, lời tuyên bố về mặc khải này đã liên tiếp được nhắc đi nhắc lại trong Cựu Ước, nhất là các thánh vịnh, một cách như lên công thức (19). Có thể nói, nó đã trở thành Kinh Tin Kính của Cựu Ước.

Kinh Tin Kính trên không do suy tư của con người mà có; cũng không hẳn do thị kiến huyền nhiệm mà phát sinh. Ngược lại, Môsê được phán bảo một cách không hàm hồ rằng “Người không thể thấy dung nhan Ta vì không ai thấy dung nhan Ta mà còn sống được”. Môsê không thể trực tiếp nhìn thấy vinh quang Thiên Chúa; ông chỉ có thể thấy lưng của Người khi Người bước khỏi ông. Có thể nói, ông chỉ có thể nhận ra Thiên Chúa một cách hậu thiên (a posteriori), nghĩa là bằng cách nhìn trở lui, nhìn đằng sau việc Người bước qua lịch sử. Thiên Chúa cũng có thể được nhìn thấy dựa vào lời lẽ do Người mặc khải và giải thích, nghĩa là việc hô to thánh danh Người (Xh 33:20-23). Như thế, lời tuyên bố dứt khoát liên quan tới yếu tính nhân từ và thương xót của Thiên Chúa không phải là lời tuyên bố suy lý hay do kinh nghiệm huyền nhiệm mà có. Đúng hơn, nó là lời tuyên bố của đức tin dựa trên sự tự ý mặc khải của Thiên Chúa trong lịch sử. Trong và xuyên suốt lịch sử, Thiên Chúa mặc khải yếu tính của Người, một yếu tính vốn dẫu khuất khỏi con người. Ta chỉ có thể nói về yếu tính này bằng con đường trình thuật, chứ không bằng con đường suy lý. Theo nghĩa này, công thức này chính là bản tóm lược câu Thiên Chúa tự định nghĩa về Người trong Cựu Ước.

(*) Tiếng Anh, “recoils within him”; Cha Nguyễn Thế Thuấn dịch là “Lòng Ta đảo lộn trong Ta”.

(**) Nhóm Các Giờ Kinh Phụng Vụ dịch là “Ta có sao Ta có vậy”.

(1) Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, bản tiếng Anh của Helen Zimmern (London: Allen & Unwit), 3.

(2) Muốn hiểu các thánh vịnh nguyên rửa, xem E. Zenger, “*Fluchpsalmen*” *Lexikon für Theologie und Kirche*, ấn bản 3, do Walter Kasper và nhiều người khác hiệu đính (Freiburg: Herder 1993-2001), 3:1335f. Cũng nên xem chương II trên đây, ghi chú 62.

(3) Helmut Koster, “*σπλάγχων*” *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, do Gerhard Kittel và nhiều người khác hiệu đính (Stuttgart: Kohlhammer, 1949-79) 7:553-57.

(4) Rudolf Bultmann, “*οἰκτίρω*”, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 5:162f.

(5) F. Baugartel và J. Behm, “*καρδία*”, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 3:609-16; Hans Walter Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments* (Munich: Kaiser, 1973), 68-95.

(6) Abraham Joshua Heschel, *The Prophets* (New York: Harper & Row, 1975); Peter Kuhn, *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen* (Munich: Kosel Verlag, 1968); Peter Kuhn, *Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Überlieferung* (Leiden, E.J. Brill, 1978).

(7) Rudolf Bultmann, “*ἔλεος*”, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 2: 474-82.

(8) Walther Zimmerli, “*χάρις*”, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 9:366-77.

(9) *St* 18:18; 22:18; 26:4; 18:14; *Hc* 44:21; *Gl* 3:6-18.

(10) Xem W. Beyer, “*εὐλογέω εὐλογία*”, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 2:751-63.

(11) Tôi lấy hứng kiểu nói và quan điểm này từ Gerhard Lohfink và Ludwig Weimer, *Marianicht ohne Israel: Eine neue Sicht der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis* (Freiburg i.Br.: Herder, 2008).

(12) Muốn có lời giải thích về tên Giavê, xin xem Walther Zimmerli, “Ich bin Jahwe” trong *Gottes Offenbarung: Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament* (Munich: Kaiser, 1963); Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, bản tiếng Anh của D.M.G. Stalker (New York: Harper, 1962). Muốn có cuộc nghiên cứu gần đây hơn, xin xem M. Rose, “*Jahwe*”

Theologische Realenzyklopadie, do Gerhard Muller, Horst Balz và Gerhard Krause biên tập (Berlin: Walter de Gruyter, 1977-2007), 16:438-41; R, Brandscheit, “Jahwe”, *Lexikon fur Theologie und Kirche*, ấn bản 3, 5:712-13.

(13) Die funf Bucher der Weisung: *Verdeutsch von M. Buber gem.m. F. Rosenzweig* (Heidelberg: Schneider, 1981). Xem thêm Martin Buber, *Moses: The Revelation and the Covenant* (New York: Harper & Row, 1958), 52-55.

(14) Tertullianô, *The Prescription of Heretics*, cuốn VII, 9.

(15) Blaise Pascal, *Pensées*, bản tiếng Anh của A.J. Krailsjeimer (Baltimore: Penguin Books, 1966), 309. Về vấn đề thần học hệ thống, xem Chương V, 1.

(16) Wilrich Wilckens, *Theologie des Neuen Testaments*, 2/1 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2007), 93. Ý niệm *Proexistens*, như tôi được biết, xuất phát từ nhà giải thích Thê Phán W. Schmauch và sau đó được các nhà giải thích Tân Ước của Công Giáo tiếp nhận, như H. Schurmann và W. Thusing. Điều rất thích hợp với ý tưởng này là một số tác giả coi không phải *hajah* (hiện hữu), mà đúng hơn *hasah* mới là gốc rễ của tên Giavê. *Hasah* có nghĩa: yêu thương một cách say mê. Theo lối giải thích này, Giavê là người yêu dân Người cách say mê. Xem Edith Olk., *Die Barmherzigkeit Gottes-zentrale Quelle des christlichen Lebens* (St Ottilien: EOS, 2011), 46.

(17) Wilckens, *Theologie des Neuen Testaments*, 2/1: 96.

(18) *Ibid.*

(19) Xem Đnl 4:31; Tv 86:15; 103:8; 116:5; 145:8; Gn 4:2; Ge 2:13.

4. Lòng thương xót như phẩm tính vừa khôn dò vừa có tính tối thượng

Nơi Tiên Tri Hôsê, ta thấy cao điểm của việc Cựu Ước mặc khải thánh danh Thiên Chúa. Ngoài Tiên Tri Amos, Tiên Tri Hôsê là người đầu tiên trong các tiên tri soạn tác (scriptural prophets). Ngài sống trong một tình thế rất cảm kích của những ngày cuối cùng của Vương Quốc Phía Bắc và việc nó bị bức tử (722/721 trước CN). Tính cảm kích trong sứ điệp của ông tương ứng với tính cảm kích của tình thế. Người dân đã phá bỏ giao ước; họ đã trở thành dĩ điểm ô nhục. Do đó, Thiên Chúa cũng đã cắt đứt với dân Người. Người quyết định không tỏ lòng thương xót với thứ dân bất trung của mình nữa (Hs 1:6). Dân của Người sẽ không còn là dân của Người nữa (Hs 1:9).

Do đó, mọi sự xem ra đã không còn và tương lai xem ra đã trịch hướng. Nhưng rồi, một xoay chiều đầy cảm kích đã xuất hiện. Bản Dịch Thống Nhất (Unity Translation [*]) dịch lời tuyên bố có tính quyết định của Thiên Chúa như sau: “trái tim Ta co cụm lại trong Ta” (Hs 11:8). Nhưng lời dịch này quả đã làm giảm ý nghĩa lời Thiên Chúa khá nhiều. Nguyên bản Hípri diễn tả nó một cách quyết liệt hơn nhiều: Thiên Chúa đã đảo ngược đức công lý của Người; có thể nói: Người liệng bỏ nó. Thay vì con người bị lật đổ, sự lật đổ đã diễn ra ngay trong bản ngã Thiên Chúa (20). Tại sao? Lòng cảm thương (Mitleid) của Thiên Chúa bùng sáng lên và Người quyết định không thực hành cơn giận bùng bùng nữa. Trong Thiên Chúa, lòng thương xót đã chiến thắng công lý.

Cuộc xoay chiều các biến cố trên không chỉ sự tùy tiện của một Thiên Chúa hay giận dữ, Đấng vì muốn làm dịu cơn giận của mình một cách tốt đẹp, đã để cho sự dịu dàng thắng lướt quyền lợi. Theo Tiên Tri, lời biện minh được chính Thiên Chúa đưa ra mâu nhiệm và sâu sắc hơn nhiều. Nó biểu lộ cho ta sự sâu sắc hoàn toàn của mâu nhiệm Thiên Chúa: “Vì Ta là Thiên Chúa chứ không phải kẻ tử sinh, là Đấng Thánh giữa các người, và Ta sẽ không đến

trong giận dữ” (Hs 11:9). Đây quả là một lời tuyên bố gây ấn tượng mạnh mẽ. Nó muốn nói: sự thánh thiện của Thiên Chúa, Hữu Thể Hoàn Toàn Khác của Người, trong tương phản với tất cả những gì nhân bản, không được tiết lộ trong cơn giận chính đáng của Người, cả trong tính siêu việt khôn dò và khôn thấu của Người. Hữu thể thần linh của Thiên Chúa được mặc khải trong lòng thương xót của Người. Lòng thương xót nói lên yếu tính thần linh của Người.

Đoạn văn hết sức cảm kích trên cho thấy ngay trong Cựu Ước, Thiên Chúa đã không phải là Đấng Thiên Chúa giận dữ và thẳng thừng, nhưng là Đấng Thiên Chúa hay thương xót. Người cũng không phải là Đấng Thiên Chúa lãnh đạm, Đấng ngự trên ngai chót vót, không biết gì tới tội lỗi và buồn đau của thế gian. Người là Đấng Thiên Chúa có một trái tim; trái tim này biết nỗi giận nhưng sau đó, theo cả nghĩa đen, đã tự lật nhào trở thành thương xót. Với sự “lật nhào” này, một đàng, Thiên Chúa tự biểu lộ mình chuyển động theo cách nhân bản rõ ràng, đàng khác, Người lại tự mặc khải mình như là người hoàn toàn khác với những kẻ tử sinh. Người tự mặc khải Người như Đấng Thánh, như Người Hoàn Toàn Khác. Yếu tố tạo thành yếu tính của Người, một yếu tính từ căn bản vốn phân biệt Người với các hữu thể nhân bản và nâng Người lên trên mọi loài tử sinh, chính là lòng thương xót của Người. Nó là sự siêu phàm và tối thượng của Người; nó chính là yếu tính thánh thiện của Người.

Tính tối thượng của Thiên Chúa, trên hết, được chứng minh qua hành vi tha thứ và ân xá. Chỉ những ai đứng trên chứ không đứng dưới các đòi hỏi của công lý nguyên tuyền mới có thể tha thứ và ân xá. Chỉ có người này mới có thể hủy bỏ sự trừng phạt chính đáng và cho phép một khởi đầu mới. Chỉ có Thiên Chúa mới có thể tha thứ và sự tha thứ thuộc về yếu tính của Người.

“Vì lay Chúa, Chúa là đấng tốt lành và tha thứ, giàu tình thương bền vững đối với tất cả những người kêu cầu Chúa” (Tv 86:5).

“Vì Người sẽ tha thứ một cách đại lượng” (Is 55:7). “Người hân hoan trong việc tỏ lòng khoan nhân” (Mk 7:18; xem Xh 34:6; Ps 130:4).

Thần học, dù khôn khéo bao nhiêu, cũng vẫn thiếu sót khi nói về Thiên Chúa, Đấng không hợp với bất cứ phạm trù nào. Ta không thể khiêm nhã sử dụng kiểu nói hoặc / hoặc (either/or): hoặc Đấng Thiên Chúa chính trực / hoặc Đấng Thiên Chúa thương xót, như thể đây là vấn đề hiển nhiên nhất ở trên đời. Trong ngôn ngữ của ta, ta có thể nói: lòng thương xót là sự mặc khải tính siêu việt của Người so với mọi loài tử sinh và so với mọi điều con người có thể tính toán được. Trong lòng thương xót của Người, Thiên Chúa được mặc khải một cách nghịch lý vừa như Đấng Hoàn Toàn Khác vừa như Đấng Hết Sức Gần Gũi Chúng Ta. Sự siêu việt của Người không phải là khoảng cách vô tận và sự gần gũi của Người không phải là bỏ bịch thân thiết. Thiên Chúa hay thương xót của ta không phải là “Đấng Thiên Chúa thân mến” bọc đường, làm ngơ các phóng túng và ác ý của ta. Ngược lại, sự gần gũi có tính cứu rỗi của Người nói lên tính khác và tính dấu ẩn không hiểu thấu được của Người (Is 45:15). Người là *Deus revelatus* (Thiên Chúa được mặc khải) rõ ràng và hiển hiện như thế nào, thì Người cũng là *Deus absconditus* (Thiên Chúa dấu ẩn) như thế. Lòng thương xót của Thiên Chúa chỉ cho ta thấy Hữu Thể Hoàn Toàn Khác của Người và việc không thể hiểu được Người cách trọn vẹn, một việc vừa là sự không thể hiểu nhưng đồng thời lại là sự khả tín đối với tình yêu và lòng nhân hậu của Người.

5. Lòng thương xót, sự thánh thiện, đức công lý và lòng trung thành của Thiên Chúa

Trong Cựu Ước, lòng thương xót của Thiên Chúa luôn nối kết bất khả phân với những cách thể khác qua đó Thiên Chúa được mặc khải. Ta không thể tách lòng thương xót của Người ra khỏi bối cảnh này để xử lý một cách độc lập. Việc mặc khải thánh danh Người cho Môsê đã chứng tỏ rằng lòng thương xót của Người có thể nói là được bao bọc bởi lòng nhân hậu và lòng trung thành. Việc Thiên Chúa tự mặc khải Người nơi Tiên Tri Hôsê chứng tỏ rằng lòng thương xót được liên kết bất khả phân với sự thánh thiện của Thiên Chúa và nói lên sự thánh thiện này.

Tương quan gắn bó giữa lòng thương xót của Thiên Chúa và sự thánh thiện của Người là điều quan trọng hết sức đặc biệt. Hạn từ Hípri chỉ sự thánh thiện (*qados*) nguyên khởi có nghĩa là cắt đứt hay để riêng ra. Do đó, sự thánh thiện của Thiên Chúa chính là sự dị biệt và trỗi vượt triệt để của Người so với mọi sự vật và mọi sự ác trần thế (21). Sự thánh thiện của Thiên Chúa được phát biểu một cách trịnh trọng trong thị kiến ngai vàng của Tiên Tri Isaia, trong đó, Isaia nghe thấy các *seraphim* ca hát rằng “Thánh, thánh, thánh”. Thị kiến này khiến Tiên Tri rùng mình một cách thánh thiện; nó làm ông ý thức được sự bất xứng và tội lỗi toàn diện của mình. “Khốn thân tôi! Tôi phải nín thinh, vì tôi là con người có những làn môi dơ bẩn, và tôi sống giữa những người có những làn môi dơ bẩn” (Is 6:3-5). Điều này chứng tỏ rằng ta không nên hạ giá lòng thương xót của Thiên Chúa và biến Thiên Chúa thành người khờ khạo, một người, vì cấp tiến khoan dung, không lưu ý gì tới các lầm lỗi và ác ý của ta, để mặc chúng tự tung tự tác trong ta. Nietzsche chế giễu cách quan niệm như thế về Thiên Chúa và cho biết Thiên Chúa đã chết vì lòng thương xót của Người (22). Ta không thể coi thường Thiên Chúa; Người không để Người bị chế giễu (Gl 6:7). Khi cảm thương và thương xót, Người chứng tỏ sự thánh thiện và cao cả của Người.

Vì sự thánh thiện của Người, Thiên Chúa chỉ có thể đối kháng sự ác. Thánh Kinh gọi điều này là cơn thịnh nộ của Thiên Chúa (23). Nhiều người thoát đầu rất có thể ngần ngại với điều này và coi nó không thích đáng. Nhưng cơn thịnh nộ của Thiên Chúa không phải là việc nổi giận có tính xúc cảm hay một can thiệp đầy giận dữ, mà đúng hơn là sự kháng cự của Thiên Chúa đối với tội lỗi và bất công. Có thể nói, thịnh nộ là biểu thức tích cực và năng động của yếu tính thánh thiện của Người. Vì lý do này, ta không thể xóa bỏ sứ điệp phán xét khỏi sứ điệp của Cựu Ước hay sứ điệp của Tân Ước hay giải thích sứ điệp ấy một cách vô hại như không có.

Sự thánh thiện của Thiên Chúa phù hợp với đức công lý (*zedakah*) của Người (24). Đối với Cựu Ước, ý niệm lề luật và công lý là ý niệm trung tâm. Đối với những con người đạo hạnh trong Cựu Ước, công lý của Thiên Chúa là một định đề nền tảng không cần bàn cãi. Dựa vào sự thánh thiện của Người, Thiên Chúa không thể làm bất cứ điều gì khác hơn là trừng phạt sự ác và tưởng thưởng sự thiện. Đối với Cựu Ước, điều đó không hề là một sự thật khiến người ta sợ hãi; ngược lại, nó là biểu thức nói lên hy vọng. Người đạo hạnh trong Cựu Ước hy vọng ở việc mặc khải đức công lý phổ quát của Thiên Chúa (Tv 5-9; 67:5; 96:13; 98:9; v.v...). Niềm hy vọng cánh chung này hướng về việc xuất hiện của Đấng Mêxia chính trực (Is 11:4). Chứng cứ công lý trong một thế giới bất công vốn là công trình của lòng thương xót đối với người bị áp bức và những ai bị từ khước mọi quyền lợi.

Như thế, sứ điệp lòng thương xót của Thiên Chúa không phải là sứ điệp ơn thánh rẻ tiền. Thiên Chúa mong ta thực hiện những điều đúng đắn và công chính (Am 5:7, 24; 12:2, v.v...). Vì lý do này, lòng thương xót không chống lại sứ điệp công lý. Đúng hơn, trong lòng thương xót của Người, Thiên Chúa kim hãm cơn thịnh nộ chính đáng của Người; thực vậy, người kim hãm chính Người. Người làm thế, để cung cấp cho con người cơ hội hoán cải. Lòng thương xót của Thiên Chúa ban cho người có tội một thời ơn thánh và mong họ trở về. Xét cho cùng, lòng thương xót chính là ơn trở lại.

Chỉ cần trích dẫn đoạn sau đây để hỗ trợ cho điều trên. Sau khi dân bị trừng phạt đích đáng phải biệt xứ vì tội bất trung của họ, Thiên Chúa, vì lòng thương xót, đã ban cho họ một cơ hội khác.

“Ta bỏ ngươi trong chốc lát, nhưng với lòng cảm thương vô hạn, Ta sẽ gom ngươi lại. Trong cơn thịnh nộ bùng bùng chốc lát, Ta đã dấu mặt Ta khỏi ngươi, nhưng với tình yêu muôn thuở, Ta sẽ cảm thương ngươi...”

“Vì núi có thể ra đi và đồi có thể chuyển rời, nhưng tình yêu bền vững của Ta sẽ không đi khỏi ngươi, và giao ước bình an của Ta sẽ không chuyển rời, Chúa Thượng, Đáng cảm thương ngươi, nói thế” (Is 54:7-8, 10) (25).

Lòng thương xót chính là công lý đầy sáng tạo và phong phú của Thiên Chúa. Do đó, nó đứng trên mọi luận lý học tội lệ và trừng phạt kiểu bàn tay sắt, tuy nhiên, nó không mâu thuẫn với công lý. Đúng hơn, nó phục vụ công lý. Như thế, Thiên Chúa không bị trói buộc bởi một lề luật xa lạ cao hơn Người. Người không phải là một quan tòa ra phán quyết dựa theo một lề luật đã được định trước cho Người. Người càng không phải là một viên chức thi hành án lệnh của người khác. Trong quyền tối thượng của Người, Thiên Chúa thiết lập ra điều đúng.

Sự tự do tối thượng nói trên không hề là một tự do tùy tiện. Cũng có thể nói nó không phải là một thứ lưu tâm bột phát, theo bản năng và đầy lo lắng đối với nỗi khốn khổ của dân Người. Đúng hơn, nó nói lên sự trung thành (*emet*) của Người (26). Lòng khoan nhân (hay thương xót) và lòng trung thành đã được hàm nghĩa ngay trong việc mặc khải thánh danh Thiên Chúa. Trong chữ *emet* ta thấy gốc *aman*; gốc này chỉ một điều gì đó giống như “đứng vững” và “nắm được một thế nắm”. Hiểu theo cách này, lòng thương xót của Thiên Chúa tương ứng với lòng trung thành của Người. Giao ước, một điều Người ân ban hoàn toàn do lòng nhân hậu tự tại, là điều đáng tin cậy; nó cung cấp cơ sở vững vàng để ta dựa vào. Lòng thương xót nói lên một nghĩa vụ nội tại, đầy tự do và nhân hậu, mà Thiên Chúa có đối với chính Người và đối với dân mà Người đã chọn. Trong sự tự do tuyệt đối của Người, Thiên Chúa đồng thời là Đấng tuyệt đối đáng tin cậy. Ta có thể tin thác nơi Người; ta có thể trông cậy nơi Người trong mọi tình huống; nơi Người, có sự đáng tin cậy tuyệt đối.

Các chữ *emet* và *aman* còn được tìm thấy trong công thức khẳng định có tính thánh kinh và phụng vụ tức công thức “Amen”. Trong Tân Ước, *aman* được dịch là *Πιστεύειν*, nghĩa là tin. Tin không chỉ đơn giản là chấp nhận một điều gì đó đúng. Mà đúng hơn, trong diễn trình chấp nhận một điều gì đó đúng này, tin có nghĩa cậy nhờ vào Thiên Chúa, dựa vào Người mà xây dựng, gắn bó với Người và tìm được một chỗ vững chắc ở trong Người mà đứng. Đức tin

là hành vi đầy tin tưởng phó mình cho lòng trung thành và lòng thương xót của Thiên Chúa. “Không vững tin là bạn không vững chi hết” (Is 7:9). “Tin vào Chúa, Thiên Chúa bạn, là bạn sẽ vững vàng” (2 Sb 20:20). Ta cũng có thể nói: có đức tin nghĩa là thưa “amen” đối với Thiên Chúa và, do đó, tín thác vào ân huệ, lòng trung thành, và lòng thương xót vô bờ của Người. Trong đức tin, con người nhân bản tìm được thể đứng vững chắc. Trong đức tin, họ nhận được ân ban một không gian đáng tin để sống.

6. Thiên Chúa chọn sự sống và người nghèo

Sứ điệp thương xót của Cựu Ước không đơn giản chỉ là sứ điệp thuần thiêng liêng; nó là một sứ điệp về sự sống và, do đó, có một chiều kích cụ thể theo nghĩa thể lý và xã hội hết sức thiết yếu đối với nó. Nhân loại đáng phải chết vì đã phạm tội. Vì thương xót, Thiên Chúa đã ban cho họ sự sống và không gian mới để sống. Thiên Chúa quả không hề là Đấng Thiên Chúa chết, đúng hơn, Người là Đấng Thiên Chúa đang sống, Đấng không hề muốn sự chết mà chỉ muốn sự sống. Người không hề vui trước cái chết của người có tội. Đúng hơn, Người vui mừng khi người có tội ăn năn và tiếp tục sống (Ed 18:23; 33:11). Chúa Giêsu tiếp nhận sứ điệp của Cựu Ước và nói rằng Thiên Chúa không phải là Đấng Thiên Chúa của kẻ chết, mà đúng hơn là Đấng Thiên Chúa của người sống (Mc 12:27; Mt 22:32; Lc 29:38).

Như thế, lòng thương xót của Thiên Chúa là sức mạnh Người nâng đỡ, bảo vệ, thăng tiến, xây đắp và tạo ra sự sống mới. Nó phá đổ luận lý học của con người về công lý, một thứ công lý luôn bao hàm trừng phạt và chết chóc cho người có tội. Lòng thương xót của Thiên Chúa mong muốn sự sống. Trung thành với giao ước từng ký kết với dân Người, Thiên Chúa hay thương xót đã tái lập mối liên hệ từng bị hủy diệt bởi tội lỗi, và Người ân ban các điều kiện sống mới, đáng tin cậy. Lòng thương xót chính là việc Thiên Chúa chọn sự sống. Nó minh xác: Không như Nietzsche từng nghĩ, Thiên Chúa không phải là kẻ thù của sự sống (27). Thiên Chúa quyền năng (Tv 27:1) và là nguồn sự sống (Tv 36:10); Người là bạn của sự sống (Kn 11:26).

Sự lưu tâm lo lắng đặc biệt của Thiên Chúa hướng về người yếu đuối và người nghèo nàn (28). Ký ức về việc Israel lúc còn ở Ai Cập rất nghèo (Xh 22:20; Đnl 10:19; 24:22) và Thiên Chúa dẫn dân Người ra khỏi Ai Cập bằng một bàn tay mạnh mẽ và cứu vớt họ (Xh 6:6; Đnl 5:15) vẫn tiếp tục gây hiệu quả. Ở đất hứa, tình yêu và sự chăm sóc đặc biệt của Thiên Chúa đã được áp dụng vào người nghèo nàn và yếu đuối. Nó đặc biệt hiển nhiên trong giới luật không được áp bức hay khai thác ngoại kiều, góa phụ và cô nhi (Xh 22:20-26); nó cũng hiển nhiên trong việc bảo vệ người nghèo ở tòa án (Xh 23:6-8) và trong việc cấm cho vay nặng lãi (Xh 22:24-26). Trong Sách Lêvi, ta thấy một luật lệ có tính xã hội rõ rệt (Lv 19:11-18; 25). Với Thiên Chúa, phẩm trật xã hội thông thường đã bị đảo ngược. Trong bài ca tạ ơn của Hanna, một bài ca báo trước bài Người Khen (Magnificat) của Đức Maria trong Tân Ước, ta nghe thấy:

“Người đã nâng người nghèo lên khỏi đống bụi; Người đã nâng người thiếu thốn lên khỏi đống tro, và đặt họ ngồi ngang hàng vua chúa và thừa hưởng chỗ ngồi danh dự” (1Sm 2:8).

Ta cần đặc biệt nhắc đến luật Sabát (Xh 20:9tt; 23:12-15), là luật giả thiết cũng phải cung cấp cho nô lệ và ngoại kiều một ngày để lấy lại sức và nghỉ ngơi. Cũng có năm sabát, diễn ra mỗi

chu kỳ 7 năm, trong đó, đồng ruộng được cày sỏi nhưng không gieo mục đích giúp người nghèo; trong năm này, nô lệ được trả tự do (Xh 23:10tt; Đnl 15:1-18). Cũng những điều tương tự như thế diễn ra trong năm hồng phúc (jubilee), trong đó, cứ mỗi 49 năm (7 lần bảy năm) mọi tài sản được trả về nguyên chủ, đồng ruộng không gieo vãi, vườn nho không được thu hái và mọi người được trả tự do (Lv 25:8tt; 27:14tt). Dù cho điều khoản sau cùng ít khi được tuân giữ, nhưng phía sau nó vẫn hàm chứa ý tưởng liên đới của dân Chúa, những người đất đai được ban cho làm của chung. Sách Đệ Nhị Luật, do đó, đã khai triển quan niệm về một dân tộc, trong đó, sẽ không có người nghèo và người bị hắt hủi (Đnl 8:9; 15:4), một dân tộc biết mọi qui định chi tiết liên quan tới quả phụ và cô nhi, ngoại kiều, và nô lệ (Đnl 14:29; 15:1-18; 16:11, 14; 24:10-22) và một dân tộc còn biết nhìn nhận cả nghĩa vụ đóng 10 phần trăm lợi tức (tithe) cho người nghèo. Sứ điệp này khởi đầu với lời tố cáo nghiêm khắc của Tiên Tri Amos chống việc bóc lột, bắt công, và áp bức (Am 2:6-8; 4:1, 7-12; 8:4-7) và lời phê phán của ông trước lối sống phè phỡn của giai cấp thượng lưu (6:1-14). Thay thế cho các lễ lạc huyền ảo và hy lễ toàn thiêu, ông đòi lấy sự chính trực và công lý làm lễ dâng tôn giáo (5:21-25).

Những lời lẽ tương tự như thế cũng tìm thấy nơi Isaia (1:11-17; 58:5-7), Êdêkien (18:7-9), Hôse (4:1-3; 6:6; 8:13; 14:4), Mika (6:6-8) và Giacaria (7:9tt). Trong những đoạn văn này, ta cũng thấy nhiều lời lẽ khích lệ người nghèo, những người tìm thấy nơi Thiên Chúa của Israel, Đấng Thiên Chúa khác với các ngẫu thần (Br 6:35-37), một lỗi tai thiên cảm, nơi trú ẩn, lòng thương xót, sự chính trực, và niềm an ủi (Is 14:32; 25:4; 41:17; 49:13; Gr 22:16).

Trong các vị tiên tri, ta nghe đi nghe lại lời khẩn cầu tha thiết xin được Chúa thương xót (Is 54:7; 57:16-19; 63:7 – 64:11; Gr 31:20 v.v...). Thiên Chúa hứa hẹn với người nghèo chứ không phải người cao ngạo và quyền thế (Is 26:6; 41:17; 49:13). Theo Sách Isaia 3, Đấng Mêxia được phái tới người nghèo và người bé mọn để đem tin mừng đến cho họ (Is 61:1).

Với các tiên tri, ta có thể an tâm nói về việc Thiên Chúa hết sức ưu tiên chọn người nghèo, người vô quyền, và người bé mọn. Người ta gần như bị cám dỗ nói tới một thứ trật tự xã hội mới hoàn toàn không tưởng (utopia). Tuy nhiên, chữ “utopia” (không tưởng) dùng ở đây không đúng chỗ. Vì ta không nói về một dự án của con người mà nói về ý muốn cứu rỗi của Thiên Chúa, Đấng muốn ban cho nhân loại sự sống, và lời hứa cánh chung của Người.

7. Ca tụng Thiên Chúa trong các Thánh Vịnh

Trong nhiều đoạn, các Thánh Vịnh nói lên lòng thương xót của Thiên Chúa bằng những vần thơ tuyệt đẹp. Sau đây chỉ là một vài điển hình:

“Mọi nẻo đường của Chúa đều là yêu thương và trung tín bền vững, đối với những người tuân giữ giao ước và các giới răn của Người” (Tv 25:10).

“Lạy Chúa, tình yêu bền vững của Ngài vươn tới các tầng trời, lòng tín trung của Ngài vươn tới các tầng mây” (Tv 36:5).

“Chúa là Đấng thương xót và nhân hậu, chậm giận dữ và chan chứa yêu thương bền vững” (Tv 103:8; 145:8).

“Người cha cảm thương con cái thế nào, Chúa cũng cảm thương những người kính sợ Người như vậy” (Tv 103:13).

Giống như nơi các tiên tri, trong các Thánh Vịnh, những người trên cũng được Thiên Chúa nghe, được Người an ủi và giúp đỡ (Tv 9:10, 19; 10:14, 17; 22:25; 113:4-8, v.v...).

Ngoài lời ca tụng lòng Thương xót của Thiên Chúa, ta còn liên tiếp nghe lời kêu gọi vang vọng sau đây trong các Thánh Vịnh: “Lạy Chúa, xin Ngài nhân hậu đối với con” (Tv 4:1; 6:2, v.v...). Đặc biệt đáng lưu ý là đoạn đầu Thánh Vịnh nổi tiếng *Miserere* (Xin xót thương con), một Thánh Vịnh vốn được gán cho Vua Đavít sau khi ông phạm tội ngoại tình với Bethsheba, vợ Tướng Uriah, và Tiên Tri Nathan đã buộc ông phải nhận tội:

“Ôi lạy Chúa, xin xót thương con, theo tình thương bền vững của Chúa; xin tẩy sạch mọi tội nơ của con theo lòng thương xót hải hà của Chúa” (Tv 51:1).

Cuối cùng, lời khẩn cầu tha thiết nhất đã nhiều lần được thay thế bằng lời tung hô tạ ơn và mừng vui hân hoan:

“Hãy ngợi khen Chúa! Ôi, hãy cảm tạ Chúa, vì Người tốt lành; vì tình yêu bền vững của Người kéo dài thiên thu” (Tv 106:1; 107:1).

Thánh Vịnh 136 nhắc lại lời tung hô mừng vui hân hoan ấy đến 26 lần. Các Thánh Vịnh tạo nên bài ca duy nhất tán tụng lòng thương xót của Thiên Chúa. Sách Khôn Ngoan tiếp nhận bài ca tán tụng lòng thương xót này:

“Nhưng Chúa, Thiên Chúa của chúng con, nhân hậu và chân thật, kiên nhẫn và cai trị mọi loài bằng lòng thương xót” (Kn 15:1).

Trong những ngày sau này ở Israel, những người tâm thường (*am-haarez*) trở nên cùng kiệt và bị giai cấp có ảnh hưởng và có học khinh bỉ. Do đó mà hình thành ra nhóm *anawim* gồm người nghèo, người thấp cổ bé miệng, người kém thế, người bị áp bức, người hiền lành, khiêm hạ, những người chẳng dám mong chờ chi nơi thế giới và chỉ còn biết đặt trọn hy vọng nơi một mình Thiên Chúa (30).

Cộng đồng Qumran cũng thuộc cùng bối cảnh này. Theo Sách Isaia 3, Đấng Mêxia biết Người được sai đến với những người thấp cổ bé miệng nghèo hèn này để đem tin mừng đến cho họ và để hàn gắn tất cả những ai có tâm hồn tan nát. Người sẽ công bố tự do cho người bị giam cầm, giải thoát các tù nhân, và an ủi những ai tang chế khóc lóc (Is 61:1-3). Ông Simêong và Bà Anna trong Tân Ước cũng thuộc những người tâm thường và đạo hạnh đang mong đợi Đấng Mêxia (Lc 2:25-38). Chúa Giêsu đã tiếp nhận sự chờ đợi này và liên kết sự nên trọn của nó với việc Người xuất hiện. Người biết rằng Người được sai đem tin mừng đến cho người nghèo (Lc 4:16-21).

Để tóm tắt, ta có thể nói rằng: sứ điệp thương xót của Thiên Chúa bằng bạc toàn bộ Cựu Ước. Thiên Chúa không ngừng làm dịu cơn thịnh nộ thánh thiêng hết sức chính đáng của Người và

tỏ lòng thương xót với dân lang bang của Người, bất chấp sự bất trung của họ, ngỡ hầu ban cho họ một cơ hội nữa để ăn năn và hoán cải. Người là Đấng bảo vệ và duy trì người nghèo và những ai không có quyền lợi. Các Thánh Vịnh, trước hết, cung cấp cho ta đầy đủ chứng cứ thuyết phục nhất chống lại lời quả quyết luôn được nêu ra rằng Thiên Chúa của Cựu Ước là Đấng Thiên Chúa hờn ghen ưa trả thù và thịnh nộ. Đúng hơn, từ Sách Xuất Hành tới Sách Thánh Vịnh, Thiên Chúa của Cựu Ước là “Đấng nhân hậu và hay thương xót, chậm giận dữ và giàu tình thương bền vững” (Tv 145:8; xem Tv 86:15; 103:8; 116:5).

[*] Ghi chú của người dịch: đây là bản dịch Thánh Kinh của Đức được thực hiện giữa các thập niên 1960 và 1980 để dùng trong phụng vụ, và được Katholisches Bibelwerk ấn hành. Bản của Nhóm Các Giờ Kinh Phụng Vụ dịch là “Lòng Ta đảo lộn trong Ta”.

(20) Hans Walter Wolff, *Dodekapropheten*, XIV/1 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1976), 261.

(21) Proksch và G. Kuhn, “ἅγιος”, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 1:87-112.

(22) Friedrich Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, bản dịch của Thomas Common (NY: Carlton House), 96.

(23) J. Fichtner và G. Stahlin, “ὄργη” *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 5:395-410, 442-48. Gunther Bornkamm, “Die Offenbarung des Zornes” trong *Studien zum Neuen Testament* (Munich: Kaiser, 1985) 136, 189; Walter Groß, “Zorn-ein biblisches Theologumenon” trong *Gott-ratlos vor dem Bösen? Wolfgang Beinert* hiệu đính (Freiburg i.Br.: Herder, 1999), 47-85.

(24) G. Quell, “δικαιοκρισία”, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 2:176-80.

(25) Xem Is 44:26, 28; 49:10-13; Gr 3:12; 12:15; 26:13.

(26) G. Quell, G. Kittel và R. Bultmann, “ἀλήθεια”, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 1:233-51.

(27) Friedrich Nietzsche, *The Twilight of the Idols*, bản dịch của Anthony M. Ludovici (New York: Macmillan, 1924), 42-43.

(28) F. Hauck, “πένης”, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 6:37-40; F. Hauck và E. Bammel, “πτωχός” *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 6:885-902; Norbert Lohfink, *Lobgesänge der Armen* (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1990); H.-J. Fabry, “Armut”, *Lexikon für Theologie und Kirche*, ấn bản 3, 1:1005-8.

(29) Về Đệ Nhị Luật, xin xem Norbert Lohfink, “Das deuteronomistische Gesetz in der Endgestalt: Entwurf einer Gesellschaft ohne marginale Gruppen”, *Biblische Notizen* 51 (1990) 25-40.

(30) Hauck và Bammel, πτωχός, 894-902

IV. Sứ Điệp của Chúa Giêsu về lòng thương xót của Thiên Chúa

1. Xem kìa, một đóa hồng nở mãi

Các Tin Mừng Gia Mátthêu và Luca trước khi trình bày việc Chúa Giêsu ra hoạt động công khai và sứ điệp của Người, đã có phần nói đến tuổi thơ của Người. Có lẽ tốt hơn, nên nói tới tiền sử thừa tác vụ công khai của Chúa Giêsu hơn là nói tới trình thuật tuổi thơ (1). Theo viễn tượng lịch sử, trình thuật này có nhiều vấn nạn đặc biệt. Thực vậy, không giống các phần chính của cả hai Tin Mừng, nó không tường thuật các biến cố xuất phát từ các nhân chứng

tận mắt. Tuy nhiên, điều cũng rõ ràng là cả hai tin mừng gia này đều không tự ý tạo ra tiền sử này. Họ viết ra câu chuyện này từ một truyền thống cổ hơn mà họ có được; nói chính xác hơn, họ viết nó ra dựa vào hai truyền thống khác nhau; hai truyền thống này giống nhau ở nhiều điểm quan trọng, như việc sinh hạ đồng trinh và việc sinh hạ Chúa Giêsu tại Bêlem. Chính việc khám phá vừa rồi đã đem đến cho tiền sử này một độ khả tín có giá trị lịch sử. Trước hết, ta cần coi trọng lời khẳng định của Thánh Luca rằng ngài cẩn thận tìm tòi mọi điều để viết trọn tin mừng của ngài, kể cả tiền sử này. Ngài nhấn mạnh tính đáng tin của tin mừng do ngài soạn tác (Lc 1:2-4).

Một ít điểm nêu trên để ta thấy rõ: ta không thể mô tả tiền sử này như một tường thuật lịch sử theo nghĩa hiện đại; nhưng ta cũng không thể đơn giản cho rằng nó vô giá trị về phương diện lịch sử mà chỉ là một dã sử đạo hạnh có tính xây dựng. Đây là một loại lịch sử đặc thù. Tiền sử này là một thần học thuật truyện theo kiểu *haggadah* (thuật truyện vượt qua) của Do Thái (2). Theo phương thức này, Thánh Luca nhấn mạnh rằng điều ngài truyền đạt như một thần học thuật truyện đã diễn ra trong không gian và trong thời gian, tức là ở một địa điểm đặc thù, chủ yếu là Bêlem, và trong một tình thế lịch sử và chính trị cụ thể, tức, dưới thời Hoàng Đế Augustô và tổng trấn Quirinô của ông ta (Lc 2:1). Theo Thánh Mátthêu, câu chuyện diễn ra thời Vua Hêrôt (Mt 2:1).

Bất cứ điều gì xảy ra ở một địa điểm đặc thù vào một thời điểm đặc thù của lịch sử cũng đồng thời thuộc về câu chuyện toàn bộ các xử lý của Thiên Chúa đối với nhân loại. Theo gia phả trong Tin Mừng Mátthêu, Chúa Giêsu thuộc về toàn bộ lịch sử cứu rỗi, khởi đầu với Ápraham (Mt 1:1-17). Trong chiều hướng này, câu đầu tiên trong Tin Mừng Mátthêu là “tường thuật gia phả Chúa Giêsu, Đấng Mêxia, con Đavít, con Ápraham”. Tin Mừng Luca trở lui xa hơn và đặt Chúa Giêsu vào lịch sử nhân loại khởi đầu với Adam (Lc 3:23-38).

Dù đang xử lý với một biến cố phần lớn có thực trong lịch sử, biến cố này không xuất phát từ lịch sử. Theo cả hai Tin Mừng, Chúa Giêsu bước vào đời do công trình của Chúa Thánh Thần (Mt 1:20; Lc 1:35). Người xuất hiện một cách mâu nhiệm nhờ sự can thiệp của Thiên Chúa; Người là Con Thiên Chúa (Lc 1:32-35). Ở đây, phép lạ thực sự không hẳn là việc sinh hạ đồng trinh; đó chỉ là dấu chỉ thể lý và, có thể nói, là cửa ngõ thần linh để bước vào lịch sử (3). Phép lạ là điều lớn lao và đáng ngạc nhiên hơn việc sinh hạ đồng trinh, đó là phép lạ Thiên Chúa xuất hiện và việc Người nhập thể. Tên “Giêsu” cho ta biết điều này: Thiên Chúa là Đấng giúp đỡ; Người là Emmanuel, Thiên Chúa ở cùng chúng ta (Mt 1:23). Như thế, tiền sử này đã nhắc đến điều giả thiết phải có trong lịch sử công khai của Chúa Giêsu. Nó cho ta biết Chúa Giêsu là ai và Người từ đâu mà đến.

Nhìn một cách chi tiết vào nội dung thần học của câu chuyện, ta sẽ thấy: mọi quan tâm, động lực và chủ đề chủ chốt trong lịch sử công khai của Chúa Giêsu và sứ điệp của Người đều đã được bao hàm trong nó, như khúc dạo đầu. Tiền sử này giống như một thứ tin mừng rút gọn (4). Nó hoàn toàn nằm dưới dấu chỉ lòng thương xót của Thiên Chúa. Nó hiểu lịch sử của Chúa Giêsu như việc nên trọn của lịch sử hứa hẹn và cứu rỗi trước đó (Mt 1:22). Nó thuộc lịch sử hành động thương xót (ἔλεος) của Thiên Chúa từ đời nọ tới đời kia (Lc 1:50). Như đã hứa, nay Thiên Chúa “độ trì Israel, tôi tớ Người, vì nhớ lại lòng thương xót của Người” (Lc 1:55): “Như thế, Người đã tỏ lòng thương xót từng hứa với tổ tiên ta, và đã nhớ lại giao ước thánh thiện của Người” (Lc 1:72).

Vì tình yêu thương xót của Thiên Chúa, một ánh sáng rạng rỡ từ trên cao đã viếng thăm ta ngõ hầu soi sáng cho tất cả những ai đang ngồi trong tối tăm và trong bóng tử thần (Lc 1:78tt). Câu truyện Giáng Sinh của Thánh Luca công bố việc sinh hạ của Đấng Cứu Thế, một việc sinh hạ hằng được mong chờ và hy vọng: “Hôm nay trong Thành Đavít, Đấng Cứu Thế đã được sinh ra cho các ngươi; Người là Đấng Mêxia, là Đức Chúa” (Lc 2:11).

Việc nên trọn lời hứa thiên sai đã trở thành một thực tại nơi những người vốn là miêu duệ của một dòng dõi vĩ đại, từ nhà Aaron (Lc 1:6) và Đavít (Mt 1:20; Lc 1:27; 2:4), nhưng những người này, như Giacaria và Êlisabét (Lc 1:5), Simêong và Anna (Lc 2:25-38), cũng được kể vào số những người chân chất, đạo hạnh, thâm lặng của xứ sở đang hết lòng chờ đợi sự xuất hiện của Đấng Mêxia. Do đó, câu truyện này đảo ngược mọi phạm trù nhân bản; nó tượng trưng cho việc tái đánh giá (transvaluation) mọi qui luật hiện hành thông thường của con người: một người đàn bà hiếm muộn như Êlisabét và một trinh nữ như Maria đã có thai (Lc 1:7, 34), người quyền thế bị truất ngôi, và kẻ tầm thường được nâng cao, người đói ăn được no nê phủ phê trong khi người giàu có ra về tay không (Lc 1:52tt). Do đó, câu truyện này là sự nên trọn của lịch sử Cựu Ước như Hanna, mẹ Samuel, từng ca ngợi trong bài ca tạ ơn của bà. Nó là một lịch sử trong đó, Thiên Chúa đem đến sự sống và chết chóc, tạo nên người giàu người nghèo, hạ nhục người này tôn vinh người nọ (1Sm 2:1-11). Nó dự báo Bài Giảng Trên Núi, theo đó và trái ngược với mọi luận lý thuần nhân bản, người nghèo, người khóc lóc, người vô quyền, người hay thương xót, người xây dựng hòa bình, và những ai bị bách hại đều được gọi là người có phúc (Mt 5:3-11; Lc 6:20-26).

Trong đặc điểm kỳ diệu trên, câu truyện này làm nổi tung mọi thông số vốn chỉ dành cho dân Israel, và đã tự mở tung mình ra cho toàn bộ nhân loại. Nó vượt qua Môsê, trở lui tới tận Ápraham, vốn là sự chúc phúc cho mọi dân tộc trên mặt đất (St 12:2tt) và, thực ra, nó trở lui tới tận Adam, thủy tổ loài người. Chiều kích hoàn vũ này cũng đã được phát biểu trong câu truyện về các chiêm tinh gia từ Đông Phương, vốn tượng trưng cho lòng đạo có tính vũ trụ của người ngoại giáo (Mt 2:1-12). Nó báo trước chủ đề quán xuyên (motif) ta từng thấy trong Cựu Ước nói về cuộc lữ hành cánh chung của dân Do Thái tiến về Núi Xion (Is 2; Mk 4:1, 3; xem Mt 8:11) (5). Với việc xuất hiện của Chúa Giêsu, nền hòa bình hoàn vũ (“shalom”) mà mọi người trên thế giới được Thiên Chúa sủng ái hằng mong chờ, bắt đầu lộ dạng (Lc 2:14). Cuối cùng ông già Simêong ca ngợi Thiên Chúa trong Đền Thờ:

“Vì chính mắt con được thấy ơn cứu độ Chúa đã dành sẵn cho muôn dân: Đó là ánh sáng soi đường cho dân ngoại, là vinh quang của Ít-ra-en Dân Ngài” (Lc 2:30-32).

Tuy câu truyện Giáng Sinh thật tuyệt diệu và cảm động, nhưng nó thật ít chi tiết để người ta thơ mộng hóa về tình cảm. Thực thế, nó chỉ kể rằng Đấng Mêxia mới sinh không có chỗ trong thế giới chính dòng; Người chỉ tìm được nơi trú chân giữa những người chân chiên bị khinh bỉ. Nó kể thêm việc Hêrốt chống đối, việc tàn sát các hài nhi ở Bêlem, việc trốn qua Ai Cập, và lời tiên tri này: Chúa Giêsu sẽ trở nên dấu hiệu của mâu thuẫn và một lưỡi gươm sẽ đâm sâu trái tim mẹ Người (Lc 2:34tt). Ngay từ lúc khởi đầu, bóng thập giá đã trùm phủ câu truyện nay đang bắt đầu.

Như thế tiền sử các Tin Mừng không hề là một dã sử kiểu điền viên dân dã. Câu truyện này

làm nổ tung mọi ý niệm và hoài mong thông thường: việc sinh hạ Đấng Cứu Thế từ một trinh nữ, không ở trong cung điện, mà trong một hang bò lừa, nơi trú chân giữa người nghèo, giữa các người chần chừ bị khinh bỉ. Một điều như thế không thể tạo hoết được. Đó đâu phải là ngôn từ của một truyện dân dã hay một huyền thoại. Thoạt đầu là máng cỏ, kết cục là giá treo thân, “điều này lấy từ chất liệu lịch sử, chứ đâu phải chất liệu mạ vàng của dã sử yêu qui” (6). Nhưng chính trong cái nghịch lý và căng thẳng giữa tiếng hát thiên thần từ trời cao và thực tại lịch sử hung tàn này, một điều gì kỳ diệu đóa đã toát ra, nhất là từ câu truyện Giáng Sinh, một điều kỳ diệu luôn nâng cao tinh thần người ta và làm tâm hồn họ xúc động.

Ta chỉ có thể hiểu được câu truyện trên như một điều kỳ diệu. Trong thời kỳ tiếp liền sau Tân Ước, Thánh Inhaxiô thành Antiokia đã nhận ra ý nghĩa sâu xa của câu truyện Giáng Sinh. Ngài nói rằng Chúa Giêsu Kitô xuất phát từ sự im lặng của Chúa Cha (7). Ngài trích dẫn Sách Khôn Ngoan 18:14-15: “Khi vạn vật chìm sâu trong thịnh lặng, lúc đêm trường chùng chùng như điểm canh ba, thì từ trời cao thẳm, lời toàn năng của Ngài đã rời bỏ ngôi báu”

Thiên Chúa, Đấng rõ ràng cách biệt khỏi các loài tử sinh và là Đấng ta thường tin rằng ta chỉ có thể thờ lạy trong im lặng, đã được đánh thức giữa trời đêm tràn thế và, theo thánh ý khôn dò của Thiên Chúa, đã bước ra khỏi im lặng và tự ý thông đạt với chúng ta trong Ngôi Lời vĩnh hằng đã thành xác phàm của Người, đầy ơn thánh và sự thật (Ga 1:1tt, 14). Với Meister Eckhart, thần nghiệm học của Đức đã tiếp nhận tư tưởng này và khai triển thêm về nó (8):

Trong hơn hai ngàn năm qua, câu truyện Giáng Sinh không hề mất đi chút quyền rũ nào. Dưới hình thức bình dân hơn, câu truyện này đã khơi lên nhiều chuyện lạ tin hay không tin cho tới tận nay. Thánh Phanxicô Assidi là người đầu tiên đề xướng việc làm máng cỏ để biến tình yêu Thiên Chúa thành hữu hình, giúp ta thấy rõ tình yêu này một cách lạ thường. Cho tới nay, nhiều người, ngay cả những người đã ra xa lạ với sinh hoạt Giáo Hội, vẫn đi kính viếng hài nhi thần linh trong máng cỏ, Đấng được người ta cảm nghiệm như tia sáng yêu thương và niềm hy vọng giữa cuộc đời đen tối và lạnh lẽo.

Một khúc hát Giáng Sinh xưa từ thế kỷ 16 đã đem lại một mô tả sống động cho cái đặc điểm không thể tưởng tượng được, rất không cái nhiên chút nào của sứ điệp này: “Xem kìa, một đóa hồng nở mãi... giữa giá lạnh mùa đông, khi đêm đen đã qua một nửa”. Một đóa hồng nhỏ trong mùa đông và giữa đêm khuya, quả là việc nên trợn của lời tiên tri Isaia (11:1) rằng từ một gốc cùn, dường như đã chết và vô giá trị, một chồi non sẽ mọc lên cách lạ lùng. Ít có ai mô tả tốt hơn tính mới lạ khó tin và hết sức hấp dẫn của biến cố Giáng Sinh.

2. Tin Mừng của Chúa Giêsu về lòng thương xót của Chúa Cha

Thánh Máccô bắt đầu Tin Mừng của ngài tương tự như Thánh Máttêu, nhưng một cách rất đáng chú ý: “Bắt đầu Tin Mừng của Chúa Giêsu Kitô, Con Thiên Chúa”. Ngài cô đọng tính mới lạ và tính toàn diện đầy lý thú của tin mừng (εὐαγγέλιον) trong lời tóm tắt sau đây: “Thời gian đã mãn và nước Thiên Chúa đã tới gần” (Mc 1:15) (9). Thời gian đã mãn là một ý niệm rất thịnh hành trong văn chương khai huyền buổi đầu của Do Thái. Chúa Giêsu tiếp nhận ý niệm này và đồng thời vượt qua ý niệm này. Vì Người không nói ít hơn: Nay thời gian đã tới. Khi Người xuất hiện, một khúc ngoặt lịch sử, vốn đã được tiên báo và chờ đợi, đã xảy ra. Giờ đây, việc xuất hiện của Nước Thiên Chúa đã được hoàn tất. Nhưng việc này xảy ra thế nào?

Các chương sau đây trong Tin Mừng Máccô cho ta câu trả lời rõ ràng. Nước Thiên Chúa xuất hiện qua việc chữa lành đầy lạ lùng mọi loại bệnh nhân và qua việc khử trừ ma quỷ hay các sức mạnh gây hại cho con người.

Thánh Luca đề cập đến việc trên còn rõ ràng hơn nữa. Trong Tin Mừng của ngài, tường trình về lần xuất hiện công khai đầu tiên của Chúa Giêsu tại hội đường Nadarét trong ngày Sabát đã thay thế cho lời tóm tắt của Thánh Máccô. Tại đó, Chúa Giêsu đọc lớn tiếng lời tiên tri Isaia: “Người đã xức dầu cho tôi để tôi đem tin mừng (εὐαγγέλιον) đến cho người nghèo... để tôi công bố năm hồng ân của Chúa” (Lc 4:18-19).

Đối với Thánh Luca, tin mừng của Chúa Giêsu là công bố năm hồng ân, nghĩa là năm giải phóng (Lv 25:10) người nghèo. Sau đó, Chúa Giêsu nói thêm: “Hôm nay, lời Sách Thánh này đã ứng nghiệm nơi tai các ngươi” (Lc 4: 21). Thánh Luca cũng nối kết việc làm của Chúa Giêsu với con người của Chúa. Lần này ngài làm thế một cách mạnh mẽ đến độ trong việc đồng hóa có tính cụ thể này, đặc tính khuấy động trong sứ điệp của ngài đã được nói lên.

Một tuyên bố tương tự cũng tìm thấy trong Tin Mừng của Thánh Máttêu. Khi các môn đệ của Gioan Tẩy Giả tới gặp Chúa Giêsu và hỏi Người xem Người có phải là Đấng sẽ đến hay không, Chúa Giêsu đã tóm lược thừa tác vụ công khai của Người bằng cách trích dẫn Tiên Tri Isaia 61:1: “Người mù nhìn thấy, người què bước đi, người cùi được sạch, người điếc nghe thấy, người chết sống lại, và người nghèo được đem đến tin mừng”. Đối với Thánh Máttêu, các việc làm của Chúa Kitô là các việc thương xót nhằm chữa lành và giúp đỡ. Săn sóc những ai cần giúp đỡ và người nghèo, người thấp cổ bé miệng, và những người không quan trọng đối với con mắt người đời, do đó, là bản tóm lược sứ mệnh Mêxia của Chúa Giêsu (10). Chúa Giêsu cũng liên kết thừa tác vụ của Người với con người của Người: “Và phúc thay bất cứ ai không xúc phạm tới tôi” (Mt 11:5tt; Lc 7:22tt).

Điều mà cả ba bản văn Nhất Lãm có tính lên chương trình thì đều đã được diễn tả trong mỗi phúc thứ nhất của Bài Giảng Trên Núi: “Phúc thay ai nghèo khó trong tinh thần” (Mt 5:3; Lc 6:20). Chữ nghèo ở đây không những chỉ những người nghèo về kinh tế và xã hội, mà đúng hơn còn chỉ tất cả những ai có cõi lòng tan nát, đang thất vọng hay làm người khác thất vọng, tất cả những ai đang đứng trước mặt Thiên Chúa như những người ăn xin (11). Chúa Giêsu nói với tất cả những ai đang mang gánh nặng rằng: “Hãy đến với tôi, tất cả những ai đang kiệt sức và mang gánh nặng, và tôi sẽ làm họ được thánh thời. Hãy mang lấy ách của tôi và học hỏi nơi tôi; vì tôi dịu dàng và khiêm nhường trong lòng” (Mt 11:28tt).

Chúa Giêsu không những chỉ công bố sứ điệp thương xót của Cha Người, chính Người còn sống sứ điệp ấy nữa. Những gì Chúa Giêsu công bố, Người đều mang ra sống cả. Người phục vụ người bệnh và những ai bị ma quỷ ám hại. Người có thể nói về chính Người rằng “Tôi dịu dàng và khiêm nhường trong lòng” (Mt 11:29). Người xúc động vì cảm thương (σπλαγχνισθεϊς) khi gặp một người cùi (Mc 1:41) hay chứng kiến sự sầu khổ của bà mẹ mất đứa con trai duy nhất (Lc 7:13). Người cảm thương [Mitleid] những người bệnh hoạn (Mt 14:14) và những người đói ăn (Mt 15:32). Người cảm thương khi thấy 2 người mù xin Người thương xót [Erbarmen] (Mt 20:34), và Người cảm thương những ai như chiên không có người chăn (Mc 6:34). Tại mộ bạn Người là Ladarô, Người run rẩy trong lòng và bật khóc (Ga 11:35, 38). Trong bài diễn văn rất long trọng về việc Phán Xét Sau Cùng, Người đồng

hóa mình với người nghèo, người đói khát, người khốn cùng, và người bị bách hại (Mt 25:31-46) (12). Hết lần này tới lần khác, Người gặp những người kêu lớn tiếng “Xin thương xót tôi” Hay “xin thương xót chúng tôi” (Mt 9:27; Mc 10:47tt và v.v...). Ngay trên thập giá, Người còn ân xá cho tên ăn trộm biết ăn năn và cầu nguyện cho những người đã đem Người tới thập giá (Lc 23:34-43).

Điều mới lạ trong sứ điệp của Chúa Giêsu và phân biệt nó với Cựu Ước là: Người công bố lòng thương xót của Thiên Chúa cho mọi người một cách hết sức cơ bản. Chúa Giêsu mở toang đường dẫn tới Thiên Chúa không phải chỉ cho một số ít người công chính, mà là cho mọi người. Trong Nước Thiên Chúa, có chỗ cho mọi người; không ai bị loại ra ngoài cả. Cuối cùng, Thiên Chúa đã thu hồi con thịnh nộ của Người và đã mở hết cỡ tình yêu và lòng thương xót của Người ra (13).

Người tội lỗi là những người được Chúa Giêsu ngỏ lời một cách đặc biệt; họ là những người nghèo về thiêng liêng. Không như các biệt phái và luật sĩ, Chúa Giêsu không giữ khoảng cách đối với họ. Người ăn uống với họ (Mc 2:13-17 và v.v...). Người được coi như bằng hữu của những người thu thuế và tội lỗi (Lc 7:34). Tại nhà của người biệt phái Simong, Người tỏ lòng thương xót đối với một gái điếm, rất nổi tiếng trong thành (Lc 7:3-50). Một điều tương tự như thế cũng đã xảy ra cho người thu thuế tên Giakêu, mà Người tới thăm nhà (Lc 19:1-10). Khi người biệt phái tấn công, Người trả lời họ: “Tôi đến không kêu gọi người chính trực mà là người có tội ăn năn” (Lc 5:32; xem 19:10). Chúa Giêsu kể cho họ dụ ngôn người biệt phái và người thu thuế, cả hai cùng đến Đền Thờ cầu nguyện. Không phải người biệt phái, người huênh hoang vì việc tốt mình làm, ra về được công chính hóa, mà đúng hơn, người thu thuế, người chỉ biết đấm ngực và cầu nguyện rằng: “Lạy Chúa, xin thương xót con, một kẻ tội lỗi” (Lc 18:9-14).

Sứ điệp về Thiên Chúa như Cha chúng ta chiếm tâm điểm sứ điệp của Chúa Giêsu (14). Cách Chúa Giêsu thừa với Thiên Chúa “Ba Ơi” (Mc 14:36) quả đã được Kitô Giáo sơ khai ghi tạc. Sự kiện cách xưng hô này được giữ nguyên văn Aramaic trong ngữ cảnh Hy Lạp (Rm 8:15; Gl 4:6) đủ chứng tỏ rằng ngay từ buổi sơ khai, cách thân thưa với Thiên Chúa như thế đã được coi là đặc điểm của Chúa Giêsu và của các Kitô hữu. Do đó, Kinh Lạy Cha, mà Chúa Giêsu từng dạy chúng ta cầu nguyện để đáp lại lời yêu cầu của các môn đệ Người (Mt 6:9; Lc 11:2) đã rất chính đáng trở thành lời cầu nguyện nổi tiếng nhất và được phổ biến rộng rãi nhất của Kitô Giáo. Nó nói lên cốt lõi thâm sâu nhất của cái hiểu của ta về Thiên Chúa và về mối liên hệ của ta với Thiên Chúa. Nó cho ta hay: ta đang ở trong một mối liên hệ bản thân với một Ngài thần thánh, Đáng biết rõ ta, nghe tiếng ta, chịu đựng ta, và yêu thương ta.

Chúa Giêsu nói thêm rằng ta không nên sử dụng những lời lẽ lớn lao khi cầu nguyện vì Cha ta biết rõ ta cần gì (Mt 6:8). Ta có thể đặt mọi lo lắng của ta nơi Người. Người chăm sóc chim trời và hoa cỏ ngoài đồng ra sao, Người còn biết các con người nhân bản chúng ta cần gì hơn thế nhiều (Mt 6:25-34). Người chăm sóc các con chim sẻ; Người còn đếm cả các sợi tóc trên đầu ta (Mt 10 (Mt :2tt). Người là Cha ta và Người là Cha mọi con người nhân bản. Tất cả đều là con cái Người, tất cả đều là các con trai con gái của Người. Người để mặt trời chiếu sáng cả người xấu lẫn người tốt và Người để mưa đổ xuống cả người công chính lẫn người bất chính (Mt 5:45). Cha chúng ta ở trên trời (Mt 5:16; 18:10, 14, 32 tt) không xa cách ta; Người là Cha của cả trời lẫn đất (Mt 11:25; xem 6:10). Cuộc sống trên đất của ta được Cha duy nhất

của ta ở trên trời điều hướng. Ta có thể khám phá ra bàn tay của Cha ở trong mọi sự, ta biết: với Người ta được an toàn trong mọi tình huống, và ta có thể trông cậy nơi Người như Cha chúng ta trong mọi thiếu thốn. Như thế, ta không sống trong một vũ trụ không biên cương, không xúc cảm và không cha. Ta không phải là sản phẩm của một ngẫu nhiên hay sản phẩm của một biến hóa vô nghĩa và vô hướng.

Thánh Sử Luca thu sử điệp của Chúa Giêsu lại với nhau trong một tóm lược ngắn gọn. Ở chỗ Thánh Máthêu nói đến sự hoàn thiện của Thiên Chúa (Mt 5:48), thì Thánh Luca nói tới lòng thương xót của Người (Lc 6:36). Như thế, đối với Thánh Luca, lòng thương xót chính là sự hoàn thiện trong yếu tính của Thiên Chúa. Người không kết án; đúng hơn, Người ân xá, Người chu cấp và ban phát hồng ân với một đầu đong tốt, súc tích, đầy đà và đầy tràn. Có thể nói, lòng thương xót của Thiên Chúa có tính siêu tỷ lệ (superproportional). Vượt mọi thước đo (15).

(1) Như Joachim Gnilka đã nhận xét rất đúng trong *Das Matthäusevangelium* (Freiburg i. Br.: Herder, 1986) 1f.

(2) Đây không phải là chỗ để thảo luận một cách chi tiết văn thể của các trình thuật tuổi thơ và vấn đề lịch sử tính của chúng. Tôi dựa vào công trình của Heinz Schurmann, người đã loại bỏ lối giải thích coi chúng như dã sử và là những câu chuyện để nâng cao đạo đức mà thôi. Thay vào đó, ông nói tới lối văn thuật sự đối ứng (homologous narrative), như lối văn tìm thấy trong *haggadah* của Do Thái về sau (đúng hơn: Do Thái trước đó). Với cách nhìn này, không có gì đã được định trước liên quan tới tính chất lịch sử của các trình thuật. Xem Schurmann, *Das Lukasevangelium*, (Freiburg i.Br.: Herder, 1969), 18-25.

(3) Chúng ta không thể và cũng không cần đi vào chi tiết của vấn đề này ở đây. Tôi đã phát biểu ý nghĩ của mình về vấn đề này trong *Jesus Christ*, bản dịch của V. Green (New York: Paulist Press, 1977), 251 và trong *Katholische Kirche: Wesen-Wirklichkeit-Sendung* (Freiburg i. Br.: Herder, 2011), 219. Về cuộc thảo luận có tính giải thích, xem Gnilka, *Das Matthäusevangelium*, 22-33; G.L. Muller, “jungfrauengeburt”, *Lexikon für Theologie und Kirche*, ấn bản 3, do Walter Kasper và nhiều người khác hiệu đính (Freiburg: Herder, 1993-2001) 5:1090-95.

(4) Ulrich Luz, *Matthew 1-7: A Commentary*, bản dịch của James E. Crouch (Minneapolis, MN: Fortress, 2007), 72-73; Gnilka, *Das Matthäusevangelium*, 1.

(5) Xem Gnilka, *Das Matthäusevangelium*, 33-37. Về ý nghĩa Giáo Hội học của đoạn này, xem Kasper, *Katholische Kirche*, 131-33.

(6) Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, bản dịch của Neville Plaice, Stephen Plaice và Paul Knight, 3 cuốn (Cambridge, MA: MIT, 1986) 3:1256.

(7) Thánh Inhaxiô thành Antiôc, “*Epistle to the Magnesians*”, 8, 23.

(8) A.M. Haas, “Im Schweigen Gott zur Sprache bringen” trong *Gott denken und bezeugen*, do George Augustin và Klaus Kramer hiệu đính (Freiburg i.B.: Herder, 2008) 344-55.

(9) Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium* (Freiburg i.B.: Herder, 1976) 100-4; Joachim Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, (Zurich: Benzinger Verlag, 1978) 64-69.

(10) Gnilka, *Das Matthäusevangelium*, 409f; Ulrich Luz, *Matthew 8-20: A Commentary*, bản dịch của James E. Crouch (Minneapolis: Fortress, 2001), 52-58.

(11) Schurmann, *Das Lukasevangelium*, 231; Luz, *Matthew 1-7*, 190-93.

(12). Các song đối Do Thái trong Paul Billerbeck và Hermann Lebrecht Struck hiệu đính, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (Munich: C.H. Beck, 1985-89),

IV/1: 559-610.

(13) Ulrich Wilckens, *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. II/1 (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2007), 190-95.

(14) G. Schrenk, “πατήρ”, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, do Gerard Kittell và nhiều người khác hiệu đính (Stuttgart: Kohlhammer, 1949-79), 5:984-86; Joachim Jeremias, *Abba: Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966). Đức Bênêđictô XVI đã nhấn mạnh rất nhiều tới tính trung tâm của sứ điệp Chúa Giêsu về Thiên Chúa như Cha, và nhất là về Thiên Chúa như “Cha của Người”. Xem *Jesus of Nazareth: From the Baptism to the Transfiguration*, bản dịch của Adrian J. Walker (New York: Doubleday, 2007), 135-42.

(15) Schurmann, *Das Lukasevangelium*, 358-65.

3. Người cha hay thương xót trong các dụ ngôn

Chúa Giêsu trình bày cho ta sứ điệp lòng thương xót của Chúa Cha một cách tươi đẹp nhất trong các dụ ngôn của Người (16). Điều này đúng hơn hết trong dụ ngôn Người Samaria Nhân Hậu (Lc 10:25-37) và trong dụ ngôn Người Con Trai Hoang Đàng (Lc 15:11-32) (17). Các dụ ngôn này đã được khắc sâu vào ký ức nhân loại và đã trở thành một phương châm đúng nghĩa.

Trong dụ ngôn Người Samaria Nhân Hậu, điều có ý nghĩa là Chúa Giêsu trình bày với ta một người Samaria trước hết như một mẫu mực của lòng thương xót. Người Samaria không được người Do Thái thời đó coi là người Do Thái chính thống, nhưng bị khinh bỉ như là người bán ngoại đạo. Cũng thế, các người nghe Chúa Giêsu hẳn phải ngỡ ngàng khi thấy trước hết vị tư tế và thầy Lêvi bước qua nạn nhân đang nằm bên vệ đường mà không hề dành cho ông ta một chút quan tâm nào, trong khi, chính người Samaria đã chăm sóc ông ta. Người này là người không vô tâm bước qua người đàn ông đang nằm bất động bên vệ đường, một người đàn ông bị cướp đánh dã man. Khi thấy nạn nhân, người Samaria xúc động vì cảm thương; ông quên hết các vấn đề làm ăn mà ông đang theo đuổi, quỳ xuống vệ đường bụi bặm, thực hiện việc cấp cứu, và băng bó các vết thương cho nạn nhân. Cuối cùng, ông còn đưa tiền trước một cách hậu hĩnh cho chủ quán để trả các chi phí và các giúp đỡ thêm sau đó.

Chúa Giêsu kể dụ ngôn này để trả lời câu hỏi: Ai là người lân cận của tôi? Câu trả lời của Người là: không phải là người xa cách, mà đúng hơn là một người bạn trở thành hàng xóm; một người bạn gặp gỡ hữu hình và là người cần bạn giúp đỡ trong một tình huống đặc thù nào đó. Chúa Giêsu không giảng dạy phải yêu những người ở mãi tíu đầu mà là yêu những người gần gũi ta hơn cả. Tình yêu này không quanh quẩn trong vòng gia đình, bằng hữu, thành viên tôn giáo hay sắc tộc. Tình yêu này được đánh giá theo những con người cụ thể đang đau khổ và túng thiếu gặp ta trên đường.

Chúa Giêsu đi xa hơn trong dụ ngôn Người Con Trai Hoang Đàng của Tin Mừng Luca. Với các dụ ngôn này, Chúa Giêsu phản ứng lại sự cầu nhàu và tức giận của người biệt phái và luật sĩ, những người không vui khi thấy Chúa Giêsu dành thì giờ cho những người tội lỗi và ăn uống với họ (Lc 15:2). Theo họ, khi làm như thế, Chúa Giêsu đã vi phạm sự chính trực mà lề luật đã qui định. Nhưng với dụ ngôn này, Chúa Giêsu cho các người hay cầu nhàu một bài học. Tác phong của Người nói lên sự chính trực lớn hơn và cao hơn của Cha Người ở trên trời. Trong dụ ngôn này, Chúa Giêsu hóm hỉnh nói rằng: cách Người cư xử cũng là cách

Thiên Chúa cư xử với những người tội lỗi hay những người bị coi như thế ở thời đó.

Điều trên đã được phát biểu một cách xuất sắc trong dụ ngôn Người Con Trai Hoang Đàng, một dụ ngôn đáng lý ra nên gọi là dụ ngôn Người Cha Hay Thương Xót (Lc 15:11-32). Đã đành, các chữ “công lý” và “thương xót” không xuất hiện trong dụ ngôn này. Nhưng toàn bộ bi kịch đã được mô tả ở đây, một bi kịch diễn ra giữa tình yêu của người cha và sự bướng bỉnh của người con trai, người đã tiêu phí gia tài của cha qua lối sống phóng đãng đàng điếm, bởi thế mà mất hết quyền làm con. Anh ta hết còn dám đòi hỏi gì chính đáng nơi cha anh nữa.

Tuy thế, người cha luôn là người cha và vẫn mãi là cha của người con trai, cũng như người con trai luôn là người con trai và vẫn mãi là con trai của ông. Do đó, người cha vẫn trung thành với chính ông và do đó, trung thành với con trai mình. Khi thấy con trai từ đàng xa trở về nhà, người cha xúc động vì cảm thương (Lc 15:20). Đã đành, người con trai đã tiêu phí hết tài sản của cha anh, đã tự hủy quyền làm con của mình, và đã phá hủy phẩm giá làm con của mình, nhưng anh không mất chúng. Do đó, người cha không đứng đợi con trai, nhưng thân hành chạy đi gặp anh, chào tay ôm lấy anh và hôn anh. Bằng hành động khoác cho anh chiếc áo choàng đẹp nhất và xỏ cho anh chiếc nhẫn vào tay, người cha đã phục hồi tư cách làm con của anh. Người cha đã phục hồi quyền làm con lại cho anh và tái thừa nhận phẩm giá làm con của anh. Do đó, người cha đã dành cho người con trai không những mối liên hệ đem lại sự sống, như người con trai từng hy vọng; lòng thương xót của người cha còn vượt quá mọi mức độ dự ước. Lòng thương xót của ông không lấy phương vị từ việc phân phối của cải vật chất cách công bằng, mà đúng hơn từ phẩm giá người con. Nó là thước đo tình yêu của người cha.

Không ở dụ ngôn nào, Chúa Giêsu đã mô tả lòng thương xót của Thiên Chúa một cách bậc thầy đến thế như ở dụ ngôn này. Vì trong dụ ngôn này, Người muốn nói: Tôi hành động ra sao, Chúa Cha cũng hành động như vậy. Trong dụ ngôn này, lòng thương xót của Chúa Cha là hình thức cao nhất của công lý. Ta có thể nói rằng lòng thương xót là việc thể hiện công lý hoàn hảo nhất. Lòng thương xót thần linh [Barmherzigkeit] dẫn con người nhân bản tới chỗ “trở lại với sự thật về chính họ”. Lòng thương xót của Thiên Chúa [Erbarmen] không hạ nhục con người. “Mối liên hệ thương xót đặt căn bản trên kinh nghiệm chung về sự thiện kia là chính con người, trên kinh nghiệm chung về phẩm giá riêng của họ” (18).

Dụ ngôn Người Samaria Nhân Hậu cũng như dụ ngôn Người Con Trai Hoang Đàng đã trở thành phương châm. Thực vậy, việc nói tới người Samaria đầy lòng cảm thương đã vượt ra ngoài lãnh vực Kitô Giáo và Giáo Hội và đã trở thành tên đặt cho nhiều cơ quan trợ giúp đa dạng và các mạng lưới phục vụ khẩn cấp (Samariter-Nordienst, Arbeiter-Samariter-Bund, Internationales Hilfswerk, Samariterdienst u.a.) (*). Điều này cho thấy sứ điệp Thánh Kinh về cảm thương, thiện cảm và thương xót đã gây ấn tượng sâu sắc trên ý thức con người và vẫn tiếp tục sống dưới các hình thức thế tục.

Tuy nhiên, ta sẽ sai lầm nếu giải thích sứ điệp của các dụ ngôn theo thuyết nhân bản phổ quát. Vì các dụ ngôn vốn được dùng để làm sáng tỏ tác phong của Chúa Giêsu trong việc nói lên tác phong của Chúa Cha ở trên trời. Người muốn nói rằng: Tôi hành động thế nào, Thiên Chúa cũng hành động như thế. Ai thấy Người là thấy Chúa Cha (Ga 14:7, 9). Nơi Người, lòng tốt và lòng nhân hậu đầy yêu thương của Thiên Chúa Cứu Chuộc đã xuất hiện (Tt 3:4).

Nơi Người, ta thấy vị thầy cả thượng phẩm, Đáng có thể đồng cảm (empathize) với các yếu đuối của ta, Đáng, trong mọi phương diện, đã bị thử thách giống như ta, nhưng không phạm tội (Dt 4:15). Chúa Giêsu cũng muốn nói với ta: câu chuyện của các con đã được thuật lại trong câu chuyện về người con trai hoang đàng; cả các con nữa cũng cần phải ăn năn. Nhưng các con đừng sợ. Chính Thiên Chúa đến gặp các con và ôm các con vào lòng. Người không hạ nhục các con; đúng hơn, Người trả lại phẩm giá làm con cho các con.

4. Chúa Giêsu hiện hữu vì người khác

Việc Chúa Giêsu ra công khai hoạt động và sứ điệp của Người, thoát đầu, vốn được người ta đáp ứng nồng nhiệt. Từng đoàn người nô nức đến với Người. Nhưng chẳng bao lâu sau, tình thế đã đảo ngược. Các địch thủ của Người chỉ trích Người đã làm việc thiện trong ngày Sabát (Mc 3:6; Mt 12:14; Lc 6:11) và đã dám tha tội lỗi. Làm thế nào một kẻ tử sinh lại có thể nói và làm những điều như thế được (Mc 2:6tt; Mt 9:2tt; Lc 5:20-22)? Hơn bất cứ điều gì khác, chính sứ điệp và việc làm đầy thương xót của Người đã gây nên chống đối; chúng bị coi như gây tai tiếng và cuối cùng đã dẫn Người tới thập giá. Chúa Giêsu phản ứng lại bằng những lời kết án nghiêm khắc. Vì luật lệ Thiên Chúa mới là cơ hội sau cùng và dứt khoát để con người được toàn vẹn; bất cứ ai bác bỏ luật lệ của Người cuối cùng sẽ bị loại ra khỏi ơn cứu rỗi. Bởi thế, ta đừng nên che dấu hay loại bỏ các diễn văn của Chúa Giêsu về phát xét vì hiểu lầm sứ điệp của Người về lòng thương xót (19). Lời lẽ về phán xét thực ra liên quan tới lời kêu gọi khẩn cấp và được lặp đi lặp lại về hoán cải; chúng cung cấp cho ta cơ hội cuối cùng, chỉ nhờ lòng thương xót của Thiên Chúa mới thành khả hữu.

Ý thức được việc sứ điệp của Người bị bác bỏ và cái chết dữ dần của Người sắp đến, Chúa Giêsu cùng các môn đệ lên đường đi Giêrusalem (20). Giống các tiên tri trước Người, Chúa Giêsu biết rằng Người sẽ bị thảm sát ở đó (Lc 13:34). Trước hết, Người nhớ tới số phận của Thánh Gioan Tẩy Giả (Mc 6:14-29; 9:13). Người biết rõ điều gì đang chờ Người. Vâng phục thánh ý Chúa Cha và sứ mệnh của mình, Chúa Giêsu quyết định bước vào con đường cứu rỗi cho dân Người và cho thế giới, cho tới những ngày cuối đời. Trong một lời dạy dỗ các môn đệ, Người nói đến cái chết và sự thống khổ sắp tới của Người. Để giải thích, Người quay trở về với một ý nghĩ trong Sách thứ hai của Isaia (53:10-12). Ở đây, ta thấy nói tới người đầy tớ của Thiên Chúa, gánh lấy tội lỗi của nhiều người (53:12).

Trong ngữ cảnh Cựu Ước, việc trên vẫn còn là một điều khó hiểu, khó có thể giải thích. Với Chúa Giêsu, nay nó đã tìm được lời giải thích và chu toàn tối hậu. Liên quan tới điều ấy (tức người đầy tớ đau khổ), Người nói vì là Con Người, Người tới không phải để được phục vụ, mà là để phục vụ và hiến mạng sống mình làm giá chuộc nhiều người (ἀντι πολλῶν) (Mc 10:45) (21). Người hiểu con đường của Người như một điều “phải” (δεῖ) làm mà theo ngôn ngữ Thánh Kinh có nghĩa một điều gì đó được Thiên Chúa muốn có và là điều Người vâng lời chấp nhận (22). Vì thế, sau khi sứ điệp của Người bị bác bỏ, Người quyết định, thay vì dân Người, chính Người sẽ bước theo con đường đau khổ, vốn là lời đề nghị sau cùng của Thiên Chúa về lòng thương xót. Khi Simong Phêrô bác bỏ ý tưởng đau khổ và chết chóc của Người, Chúa Giêsu đã quở trách vị tông đồ. Câu “Satan người” nói lên một cách hết sức sắc nét rằng Thánh Phêrô không muốn điều Thiên Chúa muốn và, do đó, ngài muốn làm trệch đường việc làm của Chúa Giêsu (Mc 8:31-33; Mt 16:21-23; Lc 9:22).

Vào buổi tối trước khi Người chịu thống khổ và tử nạn, Chúa Giê-su lại nêu lại ý tưởng đó một lần nữa trong các lời lẽ của Người ở Bữa Tiệc Ly. Có thể nói, ý tưởng này là ý nguyện và là lời trăn trối sau cùng của Chúa Giê-su. Dù việc truyền lại các lời trong Bữa Tiệc Ly có khác nhau, nhưng ta có thể nói chắc rằng các từ “vì các con” (Lc 22:19tt; 1Cr 11:24) hay “vì nhiều người” (Mt 26:28; Mc 14:24) đóng một vai trò trung tâm trong mọi dịch bản khác nhau (23). Trong các dịch bản của Thánh Luca và của Thánh Phaolô, việc hiện hữu “vì các con” này được giải thích, theo nghĩa bài ca thứ hai về Người Đầy Tớ, như là việc hiến sự sống và sự chết thay thế cho người khác (substitutionary surrender). Như thế, mọi tường trình về Bữa Tiệc Ly đều phát biểu một cách tóm lược điều vốn là chính cốt lõi hiện hữu của Người, tức việc Chúa Giê-su “hiện hữu vì ta và vì mọi người” nghĩa là việc Người hiện-hữu-vì (pro-existence). Kiểu nói *pro nobis* (vì chúng con) nói lên ý nghĩa việc Người hiện hữu và từ bỏ mình cho tới chết. Do đó, nó là cốt lõi đầy ý nghĩa và không thể thiếu được của trọn bộ nền thần học Tân Ước (24).

Đây không phải là chỗ để đi vào mọi vấn đề khác nhau do các lời lẽ ở Bữa Tiệc Ly nêu ra trong các dịch bản khác nhau về chúng. Ở đây, điều quan trọng hơn hết là hiểu cho đúng ý niệm đền tội thay cho người khác (proxy and substitutionary atonement, tiếng Đức: Stellvertretungsgedanken). Việc này không dễ, nhất là đối với chúng ta ngày nay. Vì ý niệm thay thế (proxy) dường như mâu thuẫn với trách nhiệm của một người đối với các hành động riêng của họ. Người ta đặt câu hỏi: làm thế nào lại có người giả thiết có khả năng hành động như một người thay thế cho ta, ngoại trừ chính ta phải mình nhiên ủy nhiệm cho họ làm thế? Trên thực tế, điều này gần như hoàn toàn không thể hiểu được, nó tương đương với một xúc phạm trầm trọng, nghĩa là, theo quan điểm này, Thiên Chúa muốn hy sinh Con Một của Người để cứu chuộc thế giới. Người ta hỏi thêm: đây là loại Thiên Chúa nào vậy mà lại bước qua một xác chết, xác chết của chính Con mình? Đối với nhiều người ngày nay, các câu hỏi này được coi như lời quả trách luân lý và là luận điểm nền tảng chống lại Kitô Giáo.

Vì lý do trên, nền thần học giải phóng đã cố gắng giải thích ý niệm đền tội thay theo nghĩa Chúa Giê-su liên đới với nhân loại, nhất là sự liên kết của Người nhân danh người bị áp bức và bóc lột; và nền thần học này tìm cách thay thế điều trước với điều sau. Một số đại biểu của nền thần học Công Giáo mới đây cũng đi theo con đường này (25). Tuy nhiên, lối giải thích “mềm” này bất công đối với sự sâu sắc và sức mạnh trong các lời phát biểu của Thánh Kinh. Sức mạnh và cường độ của chứng từ Thánh Kinh chỉ được bộc lộ khi ta xem xét trọn vẹn sự sâu thẳm và tính trầm trọng của cảnh khốn cùng không những về xã hội mà còn về siêu hình nữa, và đồng thời, sự tha hóa toàn diện và việc hoàn toàn đánh mất hạnh phúc mà vì tội con người nhân bản chúng ta đã sa vào.

Theo cái hiểu của Thánh Kinh, người tội lỗi đã để mất sự sống của họ và đáng phải chết vì tội lỗi của họ. Lương bổng của tội là sự chết (Rm 6:23). Theo cái hiểu có tính cộng đoàn hay “đoàn thể” của Thánh Kinh về loài người, sự khốn cùng này ảnh hưởng không những các cá nhân mà cả một dân tộc hay cả nhân loại nữa. Vì hành động xấu xa của họ, cá nhân “lây nhiễm” mọi người; do đó, mọi người đều phải chết. Ta chỉ có thể hiểu ý niệm đền tội thay trong ngữ cảnh cái hiểu tập thể này (26). Dựa trên sự vướng mắc chung vào tội và việc cùng nhau phải chết này, không một cá nhân nào có thể huênh hoang rằng mình có thể vùng vẫy ra khỏi vũng lầy này bằng chính đôi tay của mình. Trước nhất và trên hết, vì là kẻ đơn thuần tử sinh, chúng ta bất lực trong việc phục hồi sự sống bằng chính sức mạnh của ta. Chúng ta chỉ

được giải thoát khỏi tội và khỏi chết khi Thiên Chúa, Đấng là Chúa Tể sống chết, vì lòng thương xót, không muốn sự chết, mà, đúng hơn, muốn sự sống, khi Người, một lần nữa, ban cho sự sống một cơ hội nữa và làm cho sự sống khả hữu một lần nữa. Không con người nhân bản nào, mà chỉ có Thiên Chúa, mới có thể giải phóng ta khỏi sự bất hạnh sâu xa nhất của ta, tức tai ách sự chết.

Nhưng Thiên Chúa không thể đơn giản làm ngơ sự ác trong lịch sử và coi nó như một điều vô hậu quả và vô nghĩa. Điều này sẽ là một ơn thánh rẻ tiền chứ không phải thương xót chân chính, vì lòng thương xót chân chính nghiêm túc đối với con người nhân bản và các hành động của họ. Trong lòng thương xót của Người, Thiên Chúa cũng muốn thỏa mãn công lý (27). Do đó, thay thế cho ta [stellvertretend], Chúa Giêsu sẵn sàng gánh lấy tội của mọi người chúng ta vào Người; đúng, thậm chí, Người còn trở nên tội lỗi nữa (2Cr 5:21). Nhưng vì Người là Con Thiên Chúa, sự chết không thể nào thắng nổi Người; đúng hơn, chính Người chiến thắng sự chết. Cái chết của Người là cái chết của sự chết. Nhờ cách này, Người đã trở nên nơi trong đó sự sống bùng nở cho ta. Nơi Người, Thiên Chúa đã một lần nữa và lần này dứt khoát chứng tỏ Người là một vị Thiên Chúa đầy lòng thương xót (Ep 2:4tt), Đấng làm cho một khởi đầu mới trở thành khả hữu đối với ta và ban cho ta một sự sinh ra mới nhờ lòng thương xót vĩ đại của Người (1Pr 1:3).

Với ý niệm đền tội thay, không còn vấn đề một Thiên Chúa ưa trả thù cần có một nạn nhân để con thịnh nộ của Người được nguôi ngoai nữa, như sự hiểu lầm hiện hành cho thấy. Trái lại, khi muốn Con chết vì lòng thương xót của Người, Thiên Chúa thu hồi con thịnh nộ của Người và dành chỗ cho lòng thương xót và do đó cho sự sống. Vì nhận thay thế ta nơi và qua Con của Người, Thiên Chúa tự mang lấy các hiệu quả triệt hạ sự sống của tội lỗi để ban lại cho ta sự sống trở lại. “Cho nên, phàm ai ở trong Đức Ki-tô đều là thụ tạo mới. Cái cũ đã qua, và cái mới đã có đây rồi” (2Cr 5:17). Chúng ta không phải là người có thể hòa giải Thiên Chúa với chúng ta. Người mới là Đấng đã giao hòa Người với chúng ta (2Cr 5:18).

Dĩ nhiên, việc đền tội thay [Stellvertretung] không phải là một hành vi thay thế [Ersatzhandlung], trong đó, Thiên Chúa, trong Chúa Giêsu Kitô, thực hiện sự cứu rỗi không cần có sự can dự của ta. Thiên Chúa giao hòa Người với chúng ta đến độ Người tái lập liên hệ giao ước. Thánh Augustinô nói rất rõ: Đấng từng tạo nên chúng ta mà không cần đến chúng ta không muốn cứu chuộc chúng ta mà lại không cần chúng ta (28). Hành vi cứu chuộc giúp ta có khả năng nói chữ “vâng” hay chữ “không” một lần nữa trong đức tin. Hành vi cứu chuộc có tính hoàn toàn Kitô bao nhiêu, thì đồng thời nó cũng có tính bao gồm và liên hệ với ta bấy nhiêu (29).

Với câu tuyên bố cho rằng Thiên Chúa hòa giải thế giới với Người, vấn đề đặt ra là phải giải thích ra sao công thức nói rằng máu đã đổ ra “cho nhiều người” (ὕπερ πολλῶν), trong Bữa Tiệc Ly (Mc 14:24; Mt 26:28; xem Mc 10:45). Theo một xác tín khá phổ biến, nếu không muốn nói là đã được tranh luận nhiều, trong ngôn ngữ Hípri, kiểu nói “cho nhiều người” cũng tương đương như kiểu nói “cho mọi người” (30). Tuy nhiên, điều này không có nghĩa “cho mọi cá nhân” mà đúng hơn “cho toàn thể nhân loại” hay nói cách khác “cho đám đông vô kể” (31). Trong Tân Ước, tính toàn thể này không chỉ có nghĩa toàn thể dân Israel, mà đúng hơn toàn thể người Do Thái và Dân Ngoại, tức toàn thể nhân loại. Lời lẽ trong 1Tm 2:6 được hiểu theo nghĩa này, theo đó, chúng rõ ràng và không mơ hồ có nghĩa: “Đấng đã hiến mình làm

giá chuộc mọi người [ὕπερ πάντων]”. Tính phổ quát này được truyền thống Tân Ước như một toàn bộ xác nhận (Ga 6:51; Rm 5:18; 2Cr 5:15; Dt 2:9). Do đó, không thể hoài nghi gì về ý muốn cứu rỗi phổ quát của Thiên Chúa và ý định phổ quát Người muốn hiến mạng sống Người vì mọi người (32).

Căn cứ vào ý định của Chúa Giêsu muốn hiến mạng sống mình “cho toàn thể [Gesamtheit]” nhân loại, người ta không thể đưa ra lý thuyết cứu rỗi phổ quát để kết luận rằng mọi cá nhân cuối cùng đều thực sự được cứu rỗi (33). Việc đền tội thay của Chúa Giêsu có tính độc hữu (exclusive) theo nghĩa Người là Đấng Trung Gian cứu rỗi duy nhất và độc nhất; đàng khác, việc đền tội thay của Người lại có tính bao gồm (inclusive) theo nghĩa nó bao gồm chúng ta trong sự tự hy sinh của Người. Việc đền tội thay không phải là một hành động thay thế cho việc chúng ta có thể làm và phải làm. Nó không thay thế cho trách nhiệm cá nhân của mỗi người, nhưng đúng hơn làm cho trách nhiệm này trở thành tự do một lần nữa. Nó tái lập trách nhiệm sau khi trách nhiệm này bị tiêu phá vì tội lỗi; nó lên năng lực cho trách nhiệm và thách thức nó một lần nữa. Việc đền tội thay của Chúa Giêsu giải phóng để ta có sự sống mới và biến ta thành tạo vật mới. Do đó, trong đức tin, ta có thể nói chắc chắn rằng Chúa Giêsu hiến mạng sống vì mọi người, và do đó, vì chính tôi nữa, một cách hoàn toàn có bản vị. Đó là cách Thánh Phaolô hiểu nó khi ngài nói rằng ngài sống nhờ đức tin vào Con Thiên Chúa “Đấng yêu thương tôi và hiến mình vì tôi” (Gl 2:20) (34).

Xác tín đức tin này chưa hề là một lý thuyết trừu tượng và thực ra không thể như thế được. Nó có ý nghĩa hiện sinh đối với mọi cá nhân và đối với mỗi liên hệ bản thân của họ với Chúa Giêsu. Chúng ta gặp lòng đạo đức qui Kitô được nội tâm hóa một cách bản vị và thân nghiệm học qui Kitô này, trước nhất và đầu hết, nơi Thánh Bernard thành Clairvaux. Ngài thường được người ta vẽ với Chúa Kitô đang đích thân cúi xuống từ thập giá và ôm lấy ngài. Thánh Bernard nói lên ý nghĩa của biến cố này như sau: “Khi trở nên đồng hình đồng dạng với Chúa Kitô, Đấng hy sinh mạng sống mình, chúng ta được biến cải” (transformamur cum conformamur) (35). Nền linh đạo này được tiếp nối bởi nền huyền nhiệm của Henry Suso và sau đó bởi Gương Chúa Kitô của Thomas à Kempis, một cuốn sách đã trở thành cổ điển của linh đạo. Đối với nền linh đạo cận đại, Linh Thao của Thánh Inhaxiô thành Loyola đã trở thành sách có thể giá. Trong các linh thao của ngài, Thánh Inhaxiô đã có nhiều cuộc độc thoại với Đấng Chịu Đóng Đinh. Ta lại gặp được cùng một lòng đạo đức nội tâm sâu xa này trong ca khúc nổi tiếng của Paul Gerhard, tựa là “Ôi Đầu Cực Thánh, Nay Đã Bị Thương”:

*Nỗi sầu và thống khổ đắng cay của Ngài
Là để mọi kẻ có tội được lợi;
Phần con, con chỉ có vi phạm,
Nhưng phần Ngài, Ngài chỉ có đờn đau chết người...
Con biết mượn ngôn ngữ nào
để cảm ơn Ngài, hỡi người bạn thân mến nhất,
về nỗi sầu buồn chết người này của Ngài,
lòng thương xót khôn nguôi của Ngài? (36).*

Kỳ sau: 5. Lòng thương xót của Thiên Chúa - Đức Công Bằng của Thiên Chúa - Đời Sống Ta

(*) Năm 1994 tổ chức Arbeiter-Samariter-Bund Deutschland e.V. hợp tác với 3 tổ chức khác

ở Áo, Pháp và Đan Mạch để lập nên Samritan International e.V., một tổ chức bao gồm 16 hiệp hội thành viên.

(16) Nền tảng đối với lối giải thích này: C.H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (New York: Scribner, 1961); Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus*, bản dịch của S.H. Hooke (New York: Scribner, 1972). Các lối giải thích gần đây: Eta Linnemann, *Die Gleichnisse Jesu: Einführung und Auslegung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975); Hans-Josef Klauck, *Allegorie und Allegorese in Synoptischen Gleichnistexten* (Münster: Aschendorff, 1986). Muốn có một dẫn nhập vào vấn đề giải thích các dụ ngôn, xem Đức Bênêđictô XVI, *Jesus of Nazareth: From the Baptism to the Transfiguration*, 183-94.

(17) Đối với cả hai, xem Đức Bênêđictô XVI, *Jesus of Nazareth: From the Baptism to the Transfiguration*, 194-211.

(18) Đức Gioan Phaolô II, *Dives in Misericordia* (1980) tiết 6.

(19) Wilckens, *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. I/1, 316-19; Bd. II/1, 201-4. Xem chương V, 3.

(20) Về việc Chúa Giêsu biết trước cái chết của Người và vấn đề Người hiểu cái chết riêng của Người, xem Kasper, *Jesus the Christ*, bản dịch của V. Green (New York: Paulist Press, 1977), 113-21.

(21) Liên quan đến cuộc thảo luận của các nhà chuyên môn về chữ này, xem Wilckens, *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. I/2, 15-18.

(22) W. Grundmann, “de...”, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 2:21-25.

(23) H. Riesenfeld, “ὁπίρ”, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 8:510-18;

Heinz Schurmann, Gottes Reich, *Jesu Geschick: Jesu ureigener Tod im Licht seiner Basileia-Verkündigung* (Freiburg i. Br.: Herder, 1983).

(24) Xem Hans Urs von Balthasar, *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory*, cuốn 3, *The Dramatic Personae: The Person in Christ*, bản dịch của Graham Harrison (San Francisco: Ignatius, 1992), 244-45.

(25) Balthasar tìm thấy và phê bình lối giản lược này cũng trong công trình của Karl Rahner, Edward Schillebeeckx và Hans Kung. Xem cuốn của ngài, *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory*, cuốn 4: *The Action*, bản dịch của Graham Harrison (San Francisco: Ignatius Press, 1994), 273-84. Muốn có một khảo luận xây dựng và sâu sắc về đề tài này, xem Karl-Heinz Menke, *Stellvertretung : Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1991). Menke, *Jesus ist Gott der Sohn: Denkformen und Brennpunkte der Christologie* (Regensburg: Friedrich Pustet, 2011), 377-408. Đối với lối nhìn Thê Phán, xem Christof Gestrinch, *Christentum und Stellvertretung* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001).

(26) Hartmut Gese, “The Atonment” trong *Essays on Biblical Theology* (Minneapolis: Augsburg, 1981) 93-116.

(27) Đức Bênêđictô XVI, *Jesus of Nazareth: Holy Week: From the Entrance into Jerusalem to the Resurrection*, bản dịch của Philip J. Whitmore (San Francisco: Ignatius, 2011), 132-33.

(28) Thánh Augustin, *Sermon 169*, chương 11 số 13.

(29) Menke rõ ràng đã đưa ra sự dị biệt này trong cuộc thảo luận của ông với Karl Barth và Hans Urs von Balthasar. Do đó, theo ông, mô thức thoả mãn cũng bị loại bỏ. Xem cuốn của Ông *Jesus ist Gott der Sohn*, 133.

(30) Joachim Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, bản dịch của Norman Perrin (New York: Charles Scribner’s Sons, 1966), 226-31. Jeremias “πολλοί”, *Theologische Wörterbuch*

zum Neuen Testament, 6:544f.

(31) Đây là lời giải thích của Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, 227-31; Rudolf Pesch, *Wie Jesus das Abendmahl hielt* (Freiburg i. Br.: Herder, 1977), 76f.; Wilckens, *Theologie des Neuen Testaments I/2*, 84; T. Soding, “Für euch-für viele-für alle: Für wen feiert die Kirche Eucharistie?” trong *Gestorben für wen? Zur Diskussion um das “pro multis”*, do Magnus Striet hiệu đính (Freiburg i. Br.: Herder, 2007), 22-26; M. Theobald, “Pro multis’-ist Jesus nicht für alle gestorben” trong *Striet, Gestorben für wen?*, 30-34; Đức Bênêđictô XVI, *Jesus of Nazareth: Holy Week: From the Entrance into Jerusalem to the Resurrection*, 134-35.

(32) Vấn đề này đã trở nên có tính chủ đề nhân lời dịch có kế hoạch kiểu nói “pro multis” trong các lời thiết lập phép Thánh Thể, theo một bản văn của bộ trưởng Thánh Bộ Thờ Phụng Thiên Chúa và Kỷ Luật Bí Tích ngày 17 tháng 10 năm 2007. Trong tinh thần truyền thống phụng vụ và giáo phụ, quan điểm chính thức của lời dịch chiếu tự là yếu tố xác định ra lời dịch này. Tuy nhiên, lời dịch này cần một ghi chú có tính giải thích về giáo lý để minh xác rằng với lời dịch này, không ai được hoài nghi ý muốn cứu rỗi phổ quát của Thiên Chúa, nhưng đáp ứng đức tin là điều cần thiết để các cá thể nhân bản sở đắc được ơn cứu rỗi này. Chỉ sau khi bản văn của bộ trưởng đã được in, thì lá thư tương ứng của Đức Bênêđictô XVI gửi các giám mục Đức ngày 14 tháng Tư, 2012 mới được biết đến.

(33) Liên quan tới chi tiết của chủ đề này, xem chương V, 3.

(34) Lời tuyên bố trong *Gaudium et Spes* (số 22), theo đó, Con Thiên Chúa được cho biết là đã kết hợp với mọi hữu thể nhân bản, cũng cần được giải thích theo nghĩa này.

(35) Thánh Bernard thành Clairvaux, *Canticle of Canticles, Sermon 62*, 5. Xem cuốn *On Loving God* của thánh nhân, chương X.

(36). *Evangelical Lutheran Worship* (Minneapolis: Augsburg Fortress Press, 2006), #351.

5. Lòng thương xót của Thiên Chúa - Đức Công Bằng của Người- Đòi Sống Ta

Những gì Chúa Giêsu nói về Thiên Chúa Cha và những gì Người mô tả một cách sinh động và cụ thể trong các dụ ngôn của Người, những gì Người tuyên bố rõ ràng trong các lời tiên tri về sự đau khổ của Người và trong lời “truyền phép” ở Bữa Tiệc Ly, đều đã được Thánh Phaolô suy niệm trong toàn bộ các nét sâu sắc khôn thấu của chúng. Khi làm thế, Thập giá đã được đặt vào ngay tâm điểm việc công bố của ngài. Thánh Phaolô không muốn biết bất cứ điều gì khác hơn là Chúa Kitô và Đấng chịu đóng đinh (1Cr 2:2). Thần học của Thánh Phaolô là nền thần học về thập giá. Nhưng trong việc công bố của ngài, thập giá không tách biệt khỏi sứ điệp phục sinh của Chúa Giêsu. Thánh nhân tiếp nhận cả hai yếu tố này từ truyền thống tiền Phaolô (1Cr 15:3-5). Trong chính truyền thống này, ngài khám phá ra lời tuyên xưng rằng Chúa Giêsu, phù hợp với Thánh Kinh, nghĩa là phù hợp với ý muốn cứu rỗi đã do Thiên Chúa xếp đặt từ trước, đã chết vì tội lỗi ta (ὕπερ τῶν ἀμαρτιῶν ἡμῶν) (1Cr 15:3; xem 11, 24).

Không có việc phục sinh, thập giá Chúa Kitô chỉ là dấu ấn việc Người thất bại. Nhưng vì có việc phục sinh, nó trở thành dấu ấn chiến thắng (1Cr 15:54tt) và là nền tảng đức tin, mà nếu không có nền tảng này, mọi điều khác sẽ bắt đầu lung lay và trở thành vô nghĩa (1Cr 15:14-17). Do đó, Giáo Hội của mấy thế kỷ đầu tiên đã trình bày thập giá không như giá treo mà Chúa Kitô đau khổ bị cột vào, nhưng như một dấu hiệu nạm ngọc của chiến thắng (37). Đó là một dấu hiệu chiến thắng để nói với ta rằng tình yêu đã chiến thắng hận thù, sự sống đã chiến thắng sự chết, và, cuối cùng, lòng thương xót đã chiến thắng việc phán xét (Gc 2:13) (38).

Dưới ánh sáng sứ điệp Phục Sinh, Thánh Phaolô suy niệm sâu xa hơn về biến cố thập giá và ý niệm đền tội thay, một ý niệm mà ngài khám phá ra từ hình thức tuyên xưng trong truyền thống các cộng đoàn của ngài. Trong các thư của ngài, công thức sau đây được lặp đi lặp lại nhiều lần: Chúa Giêsu chết vì chúng ta (Rm 8:3; 2Cr 5:21; Gl 3:13). Qua cách này, Thánh Phaolô muốn nói rằng Chúa Giêsu đã tự mang lấy sự đòi hỏi và lời nguyên rủa của tội lỗi và lẽ luật, theo đó, kẻ có tội đáng phải chết. Thực vậy, Thánh Phaolô đã nói ra ý tưởng này một cách hết sức triệt để khi nói rằng Chúa Giêsu đã bị biến thành tội lỗi vì chúng ta (2Cr 5:21). Đáng vô tội đã tự ý thanh toán món nợ công lý thay cho ta và vì lợi ích của ta (Rm 8:3; Gl 3:13).

Cách hiểu này về sự chết và sự phục sinh của Chúa Kitô là điều nền tảng đối với cách Thánh Phaolô hiểu sự chính trực (δικαιοσύνη θεοῦ) của Thiên Chúa (39). Theo luận lý học của con người, sự chính trực phải có nghĩa là án tử hình cho ta vì ta là những kẻ tội lỗi. Nhưng giờ đây, sự chính trực có nghĩa là đã trả xong món nợ để được sống. Do đó, đòi hỏi của lẽ luật không bị hủy bỏ; đúng hơn, Chúa Giêsu đã thanh toán món nợ công lý cho ta và thay cho ta. Người đã cất khỏi ta nghĩa vụ phải tự công chính hóa chính mình; chính Người đã trở nên sự chính trực của ta (1Cr 1:30). Do đó, công lý Thiên Chúa được mạc khải nơi Chúa Kitô không phải là thứ công lý kết án và trừng phạt, nhưng là thứ công lý làm ta thành chính trực. Nó công chính hóa ta trước mặt Thiên Chúa chỉ vì ơn thánh nhưng không, ta không hề có công phúc chi; đúng ra, bất chấp sự thiếu công phúc của ta. Nó được ban cho ta, không phải vì các việc làm của ta, mà vì đức tin của ta (Rm 1:17; 3:21tt, 28; 9:32; Gl 2:16; 3:11). Nó là thứ công lý công chính hóa người ta và làm họ trở thành chính trực.

Qua cách này, lòng thương xót của Thiên Chúa, một lòng thương xót đã được mạc khải dứt khoát trên thập giá, cho phép ta, những kẻ đáng bị kết án và chết, được sống lại và sống như mới, tuy ta không tự kiếm được điều này. Nó ban cho ta một niềm hy vọng khi không còn một niềm hy vọng nào (Rm 4:18). Nó tạo một không gian cho sự sống và cho tự do của con người. Nó không loại bỏ tự do của con người cũng như không triệt hạ nó. Trái lại, sự chính trực mới này phục hồi tự do của ta như mới để nó có thể sinh hoa trái trong các việc làm công chính và trong cam kết của ta nhân danh công lý trên thế giới (2Cr 9:10; Cl 1:10). Như thế, sứ điệp của sự chính trực mới, được ban cho ta qua đức tin, thiết lập ra tự do Kitô Giáo (Gl 5:1, 13) (40).

Cái nhìn thông sáng cho rằng công lý của Thiên Chúa không phải là thứ công lý trừng phạt, mà đúng hơn là thứ công lý công chính hóa kẻ tội lỗi, được kể như một khám phá lớn lao của Martin Luther, thời Cải Cách, một khám phá cũng đã giải thoát cá nhân ông khỏi lo âu xao xuyến về tội lỗi và khỏi một lương tâm bối rối. Khám phá của Luther từ nền tảng, vốn là một tái khám phá. Nó có gốc rễ xưa hơn trong truyền thống của Giáo Hội sơ khai. Ta thấy các gốc rễ này nơi Thánh Augustinô (41), người mà Luther hết sức quý mến, và nơi Thánh Bernard thành Clairvaux, người từng được hưởng sự phục hưng ngay trước thời Luther và là người Luther biết rất rõ (42). Đáng tiếc, các cuộc tranh luận về công chính hóa ở thế kỷ 16 đã trở thành tiêu điểm của cuộc luận chiến và, trong các thế kỷ sau đó, đã dẫn tới một lịch sử hiểu lầm và bút chiến lâu dài chia rẽ Kitô Giáo Tây Phương và tạo ra thật nhiều đau buồn nơi người dân Âu Châu. Chỉ qua thế kỷ 20, một thỏa hiệp giữa người Luthêrô và người Công Giáo mới đạt được (43). Ngày nay, cảm ơn Thiên Chúa, người Luthêrô và người Công Giáo có thể cùng nhau chứng thực với một thế giới lo âu xao xuyến chỉ biết quan tâm tới mình một

cách tuyệt vọng rằng: Đừng sợ! Sự chính trực của Thiên Chúa là lòng thương xót của Người và lòng thương xót của Người chính là sự chính trực của Người. Nó giải phóng bạn khỏi mọi xao xuyên hiện sinh và giải phóng bạn cho đời sống mới, cho hy vọng mới và một đời sống sống nhờ tình yêu và cho tình yêu.

Thánh Phaolô giải thích một cách chi tiết cả việc tự do mới của Kitô hữu có nghĩa gì lẫn nó không có nghĩa gì. Không nên lẫn lộn tự do với tự tiện (arbitrariness) là thứ cho rằng: mọi điều đều hợp luật đối với tôi (1Cr 6:12; 10:23). Tự do giải thoát ta khỏi gánh nặng của lề luật, qua việc chu toàn điều ta nghĩ ta có thể tự công chính hóa mình, nhưng là điều ta không bao giờ có thể thỏa mãn và không ngừng đòi hỏi ta cách quá đáng. Nó cũng giải thoát ta khỏi gánh nặng của tội lỗi, mà ta kéo lê khắp nơi với ta và ta không thể tự mình thoát ra được. Nó giải thoát ta khỏi các cố gắng đầy xao xuyên và không bao giờ thành công muốn tự công chính hóa nhờ thành công, tiền bạc, quyền lực, danh tiếng, khoái lạc, hay quyền rũ tính dục. Nó giải thoát ta khỏi ách nô dịch của những thiện ích thế gian luôn áp chế ta. Nó giải thoát ta khỏi sợ hãi trước sự vô nghĩa của hiện sinh và khỏi sợ hãi trước cái chết. Tuy nhiên, “tự do thoát khỏi” cũng là “tự do cho”, nghĩa là tự do cho Thiên Chúa và cho người khác. Nó hữu hiệu trong tình yêu (Gl 5:6). Tình yêu tự do đến độ nó tự do khỏi chính cái tôi của nó và có thể thay đổi từ nền tảng. Tình yêu là chu toàn trọn bộ lề luật (Rm 13:10).

Thánh Phaolô đã lên quan niệm cho cái hiểu của ngài về sự chính trực với hình ảnh một sự trao đổi. “Đáng chẳng hề biết tội là gì, thì Thiên Chúa đã biến Người thành hiện thân của tội lỗi vì chúng ta, để làm cho chúng ta nên công chính trong Người” (2Cr 5:21). “Người vốn giàu sang phú quý, nhưng đã tự ý trở nên nghèo khó vì anh em, để lấy cái nghèo của mình mà làm cho anh em trở nên giàu có” (2Cr 8:9). Không phải chúng ta làm hòa chúng ta với Thiên Chúa; Thiên Chúa làm hòa Người với chúng ta qua Chúa Giêsu Kitô. Nhưng Người làm thế để chúng ta, do đó, trở nên tạo dựng mới trong Chúa Kitô (2Cr 5:17-19).

Ý niệm trao đổi thánh thiêng trên (Sacrum commercium) thường được các giáo phụ tiếp nối và tìm được tiếng vang nơi các ngài. Các ngài nói đi nói lại rằng: Đáng công chính chết cho kẻ bất chính để làm cho kẻ bất chính nên công chính. Người chết để chúng ta được sống. Các giáo phụ đi xa hơn và nói rằng: Thiên Chúa trở nên người phạm để chúng ta được thần hóa (44). Trong Kinh Tiền Tụng thứ ba của Lễ Giáng Sinh, ta đọc thấy: “Nhờ Người, mà hôm nay đã bừng sáng lên cuộc trao đổi làm cho chúng con được đổi mới. Vì khi Ngôi Lời của Chúa mặc lấy thân phận mỏng giòn của chúng con, thì loài người phải chết không những được hưởng vinh dự vĩnh cửu mà nhờ việc tham dự kỳ diệu ấy, Chúa còn cho chúng con được sống muôn đời” (*). Ý niệm trao đổi được Luther nhấn mạnh một cách đặc biệt; tại nhiều chỗ, ông nói tới sự thay đổi và sự trao đổi đầy hạnh phúc (45).

Thần học thập giá trong hình thức trọn vẹn của nó được tìm thấy nơi bài hát xưa về Chúa Kitô trong thư gửi tín hữu Philipê (2:6-11) (46). Ở đây, ta thấy ý niệm Thiên Chúa đổ mình ra (kenosis). Thánh Phaolô nói đến việc việc tự đổ mình ra (κένωσις) của Đấng vốn trong hình thức Thiên Chúa (μορφή θεοῦ) nay mang lấy hình thức nô lệ (μορφή δούλου). Theo nhiều nhà chú giải, Thánh Phaolô đã tự ý thêm điều sau, một điều ngài tiếp nhận từ cộng đồng của ngài, vào bài hát này: “đổ mình ra cho tới chết trên thập giá”. Chúa Giêsu tự ý biến mình thành nô lệ trong tay những kẻ quyền thế của thế gian và vâng lời cho tới lúc chết trên thập giá. Nhưng Thiên Chúa đã không để Người trong cõi chết, mà đã nâng Người lên và cử

nhệm Người làm Chúa Tể mới của thế giới (kyrios). Việc Người phục dịch như nô lệ, do đó, đã trở nên lệ luật mới cho thế giới. Sự thay đổi quyền tối cao đã hoàn tất; một trật tự thế giới mới đã xuất hiện. Ca khúc trong thư gửi tín hữu Côlôssê đã tiếp nối ý niệm này: “Người là khởi nguyên, là trưởng tử trong số những người từ cõi chết sống lại... Vì Thiên Chúa đã muốn làm cho tất cả sự viên mãn hiện diện ở nơi Người, cũng như muốn nhờ Người mà làm cho muôn vật được hoà giải với mình. Nhờ máu Người đổ ra trên thập giá, Thiên Chúa đã đem lại bình an cho mọi loài dưới đất và muôn vật trên trời (Cl 1:18-20).

Trong việc đổ mình ra của Đấng vốn trong hình thức Thiên Chúa, một ý tưởng, mà chúng ta đã gặp trong Cựu Ước, đã được đem tới kết luận của nó: Thiên Chúa lùi bước, có thể nói thế, để dành chỗ cho lòng thương xót của Người và do đó, cho sự sống nữa. Tân Ước làm cho ý tưởng này triệt để hơn: Thiên Chúa thực sự bước vào thế đời lập với chính Người, Người mặc lấy sự chết vào chính Người và tự bắt mình lệ thuộc quyền lực sự chết. Chính Thiên Chúa đã chết (47). Nhưng sự chết không nắm giữ được Người, Đấng vốn là bất tử. Có thể nói, chính sự chết đã cháy túi trên thập giá. Do đó, cái chết của Chúa Giêsu trên thập giá chính là cái chết của sự chết và là cái chiến thắng của sự sống. Bởi thế, Thánh Phaolô đã có thể giễu cợt: Tử thần đã bị chôn vùi. Đây giờ chiến thắng! Hỡi tử thần, đâu là chiến thắng của ngươi? Hỡi tử thần, đâu là nọc độc của ngươi?” (1Cr 15:54tt).

Như thế, trên thập giá, lòng thương xót của Thiên Chúa, và với nó, sự sống, sau cùng, đã chiến thắng. Chính Thiên Chúa, qua Chúa Kitô, đã giao hòa thế giới với chính Người (2Cr 5:18). Thiên Chúa là Thiên Chúa của lòng thương xót (2Cr 1:3), Đấng giàu lòng cảm thương (Ep 2:4). Nhờ lòng thương xót của Người, chúng ta đã được cứu thoát khỏi sự chết (Ep 4:24) và tái sinh vào niềm hy vọng mới (1Pr 1:3; Tt 3:5). Vì thế, Thánh Phaolô đã có thể nói: không gì có thể tách chúng ta ra khỏi tình yêu của Người, gian truân không, khốn khổ không, đói rách không, hiểm nguy không, bắt bớ không, và gươm giáo cũng không (Rm 8:35tt). Trong mọi hoàn cảnh, bất kể vô vọng bao nhiêu, khi sống cũng như lúc chết, chúng ta đều được Thiên Chúa chấp nhận, ôm ấp và yêu thương.

Thư thứ nhất của Thánh Gioan nói lên sứ điệp trên một lần nữa: Thiên Chúa lớn hơn trái tim ta (1Ga 3:20). Người lớn hơn các tính toán nhỏ mọn của ta, lớn hơn ngay cả niềm xao xuyến của ta. Thiên Chúa đã kêu gọi ta và đặt ta vào tình hiệp thông của Người và vào tình hiệp thông với Chúa Giêsu Kitô (1:3). Do đó, thư thứ nhất của Thánh Gioan đã có thể tóm tắt: “Thiên Chúa là tình yêu” (4:8, 16). Lòng thương xót, vốn tuôn ra từ tình yêu Thiên Chúa, do đó, là toàn bộ Tin Mừng.

Ngày nay, nhiều người không chịu đựng được việc ngắm nhìn thập giá và Đấng bị đóng đinh. Họ coi việc trưng bày thập giá nơi công cộng là điều không còn thích đáng nữa và họ muốn tháo bỏ nó. Nhưng các thái độ như thế của chủ nghĩa duy tục cao độ trong một xã hội đa nguyên phải bị chất vấn: đau khổ không còn chỗ đứng nào trong thế giới phong lưu hay sao? Chúng ta có đang đẩy nó đi và giập tất nó không? Thế giới của chúng ta sẽ thiếu điều chi, nhất là nhiều người đang đau khổ sẽ thiếu chi nếu dấu hiệu yêu thương và thương xót mọi người này không còn được phép hiển hiện nơi công cộng nữa? Chúng ta có nên không được nhắc nhở nữa rằng “Chúng ta được chữa lành nhờ các thương tích của Người” (Is 53:5; 1Pr 2:24) không? Tin vào Người Con bị đóng đinh là tin rằng tình yêu hiện diện trong thế giới và nó mạnh hơn thù ghét và bạo lực, mạnh hơn mọi sự xấu mà hiện con người đang vương phải.

“Tin vào tình yêu này là tin vào lòng thương xót” (48).

Tin vào tình yêu và biến nó thành hiện thân và toàn bộ cái hiểu của ta về hiện sinh có những hậu quả xa rộng và thực sự cách mạng đối với hình ảnh Thiên Chúa của ta, đối với cái hiểu của ta về chính ta và cho triết lý hành động của ta, cho triết lý hành động của Giáo Hội và cho tác phong của ta trong thế giới. Tình yêu, vốn được chứng minh trong lòng thương xót, có thể và phải trở nên nền tảng của một nền văn hóa mới cho đời ta, cho Giáo Hội, và cho xã hội. Đây sẽ là chủ đề tiếp theo của ta, sau phần trình bày này về các nền tảng Thánh Kinh.

(*) Đây là bản dịch lấy từ Trang Mạng của Các Nhà Truyền Giáo Việt Nam ở Đài Loan. Bản dịch tiếng Đức của Đức Hồng Y Kasper viết đại ý thế này: Vì Chúa đã thực hiện một cuộc trao đổi kỳ diệu: Lời thần thánh của Chúa đã trở thành một con người tử sinh, còn chúng con những kẻ tử sinh nhận được sự sống thần thánh của Chúa trong Chúa Kitô”.

(37) Về thần học phục sinh, xem Kasper, *Jesus the Christ*, 124-59.

(38) Xem Franz Mussner, *Der Jakobusbrief: Auslegung* (Freiburg i. Br.: Herder, 1964) 136f.

(39) Liên quan tới cái hiểu của Thánh Phaolô về công lý của Thiên Chúa, xem G. Schrenk, “δικαιοσύνη”, *Theologisches Worterbuch zum neuen Testament*, 2:204-14; Peter Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965); Karl Kertelge, *Rechtfertigung bei Paulus* (Münster: Aschendorff, 1971); Kertelge, “Gerechtigkeit Gottes I”, *Lexikon für Theologie und Kirche*, ấn bản 3, 4:504-6; Ulrich Wilckens, *Der Brief an die Römer*, Bd. 1 (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1978), 202-33; Walter Klaiber, *Gerecht vor Gott* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000).

(40) Kasper, *Jesus the Christ*, 156-58.

(41) Thánh Augustinô, *On the Spirit and the Letter*, 9:15.

(42) Franz Posset, *The Real Luther: A Friar at Erfurt and Wittenberg* (Saint Louis: Concordia Publishing House, 2011).

(43) Xem *Tuyên Bố Chung về Tín Lý Công Chính Hóa* do Giáo Hội Công Giáo và Liên Minh Luthêrô Thế Giới công bố.

(44) xem Thánh Irênê thành Lyons, *Against Heresies*, III, 19, 1; V, 1, 1. Có tính cách quyết định đối với Kitô học là cuốn *Against the Arians*, III, 34 của Thánh Atanasiô. Cũng nên xem cuốn *On the Incarnation*, 54, của thánh nhân. Xem Balthasar, *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory*, cuốn 3: *The Dramatic Personae: The Person in Christ*, 237-45; cuốn 4: *The Action*, 244-49; M. Herz, “Commercium” *Lexikon für Theologie und Kirche*, ấn bản 2, do Josef Hofer và Karl Rahner (Freiburg: Herder, 1957-68), 3:20-22; E. M. Faber, “Commercium”, *Lexikon für Theologie und Kirche*, ấn bản 3, 2:1274f.

(45) Thí dụ, Martin Luther, “The Freedom of a Christian” trong *Luther's Works*, do Jaroslav Pelikan và Helmut T. Lehmann hiệu đính, 55 cuốn (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1955-86), 31:351-52. Về lối giải thích của Luther đối với điểm này, cuốn sách của Walter von Loewenich đã trở nên quan trọng: *Luthers Theologia crucis* (Munich: Kaiser, 1954). Chủ trương của Luther đã bị Theobald Beer giải thích sai. Lối giải thích sai này thường được chấp nhận một cách không phê phán bởi nhiều tác giả Công Giáo, kể cả Hans Urs von Balthasar, và đã trở thành một chủ trương đi ngược lại từ căn bản với lối hiểu Công Giáo. Xem cuốn *Der frohliche Wechsel und Streit: Grundzüge der Theologie Martin Luthers* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1980) của Beer. Muốn có lời phê bình lập trường của Beer, xem E. Iserloh, *Catholica* (M) 36 (1982): 101-14; Jared Wicks, *Theologische Revue* 78 (1982): 1-12.

(46) Liên quan tới việc giải thích lá thư này, xem Ernst Kasemann, “Kritische Analyse von Phil 2, 5-11” trong cuốn sách của ông *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Bd. 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960), 51-95; Joachim Gnilka, *Der Philiiierbrief* (Freiburg i.Br.:Herder, 1968), 111-47; Ulrich Wilckens, *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. I/3, 247-49; II/1, 250-53.

(47) Về lời tuyên bố này của Hegel, xem Eberhard Jungel, *God as the Mystery of the World: On the Foundation of the Theology of the Crucified One in the Dispute between Theism and Atheism*, bản dịch của Darrell L. Guder (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1983), 63-100.

(48) Đức Gioan Phaolô II, *Dives in Misericordia* (1980), 7.

V. Các Suy Nghĩ Của Hệ Thống

1. Lòng thương xót như thuộc tính xác định ra Thiên Chúa

Không thể nào sứ điệp lòng thương xót vô hạn của Thiên Chúa trong Thánh kinh lại không tìm thấy tiếng vang mạnh mẽ trong thần học của Giáo Hội sơ khai. Sớm như Thánh Clémentê thành Rôma, chúng ta cũng đã thấy ngài viết cho tín hữu Côrintô như sau: “Chúa Cha, Đấng hay thương xót và nhân hậu trong mọi sự, đã cảm thương những kẻ kính sợ Người; Người sẵn lòng và hân hoan ban ơn sủng cho những kẻ chạy đến Người với một tâm hồn đơn thành”

(1). Thánh Irênê thành Lyons mô tả lòng thương xót như là thuộc tính đặc biệt của Thiên Chúa (2). Trích dẫn mọi chứng cứ liên hệ một cách chi tiết sẽ khiến ta ra quá xa chủ đề. Điều quan trọng hơn cần ghi nhận là thời Giáo Hội sơ khai, sứ điệp thương xót không mãi chỉ là một tuyên bố vô hiệu lực. Khi người ta đặt vấn đề rằng liệu các Kitô hữu phạm lỗi nặng sau khi chịu phép rửa, và như thế đã phá vỡ các lời hứa lúc chịu phép này, có thể có cơ hội thứ hai hay không, thì việc nhắc tới lòng thương xót vô hạn của Thiên Chúa đã có tính quyết định và dẫn tới việc du nhập thực hành thống hối của Giáo Hội cổ thời rồi (3).

Một cuộc thảo luận có tính nền tảng đã diễn ra do các tranh cãi với Marcion tạo ra; người chủ hăng tâu giàu có quê ở Sinope thuộc Pontus này đã gia nhập cộng đồng Kitô hữu ở Rôma khoảng năm 135 CN và là người, sau nhiều luận điểm gây ấn tượng sâu sắc, đã bị trục xuất khỏi cộng đồng Rôma năm 144 CN. Đây là một biến cố có ý nghĩa nền tảng và gây nhiều hậu quả về lâu về dài rất đáng kể. Vì Marcion đã đưa ra sự phân biệt giữa Thiên Chúa công chính và Thiên Chúa thịnh nộ của Cựu Ước và Thiên Chúa xót thương của Tân Ước. Trong diễn trình phân biệt này, ông nghi vấn tính thống nhất của lịch sử cứu rỗi và dây liên kết gắn bó của hai giao ước cũ và mới, sau cùng thách thức chứng từ toàn bộ của Thánh Kinh và tính thống nhất của Cựu và Tân Ước. Nhìn ở bình diện sâu hơn, vấn đề này liên hệ với tính thống nhất của cùng một Thiên Chúa, Đấng vừa công chính vừa thương xót. Trong các luận điểm được trình bày lúc ấy, các nghi vấn căn bản của đức tin Kitô giáo đã được nêu lên. Bởi thế, không ngạc nhiên gì khi các giáo phụ đã phản ứng một cách cương quyết. Trong cuộc tranh cãi này, các điểm chủ yếu phải được làm sáng tỏ vì chúng có giá trị thẩm quyền đối với mọi người thuộc Kitô Giáo cho tới tận ngày nay: một qui điển Thánh Kinh gồm cả Cựu Ước lẫn Tân Ước và sứ điệp về một Thiên Chúa, vừa thương xót vừa công chính (4).

Các quyết định của thời ấy có giá trị nền tảng cho toàn bộ lịch sử tương lai của Giáo Hội và thần học. Chúng vẫn tạo nên dây gắn bó đại kết quan trọng nhất giữa các Giáo Hội chia rẽ. Vì mọi Giáo Hội và cộng đồng Giáo Hội Kitô Giáo, vốn hết sức đa dạng và đủ màu sắc, nhưng cùng nại tới một qui điển Thánh Kinh. Quyết định nền tảng lúc ấy chắc chắn chứa nhiều chất

liệu dễ kích nổ. Vì nó nêu ra câu hỏi này: nói cho chính xác, công lý của Thiên Chúa và lòng thương xót của Người liên hệ với nhau ra sao? Như ta đã nói, câu hỏi này đã trở thành câu hỏi định mệnh của Kitô Giáo Tây Phương.

Để xếp loại vấn đề này và để hiểu nó một cách chính xác, ta phải xem xét việc khai triển trong căn bản học lý về Thiên Chúa. Khởi điểm của học lý về Thiên Chúa này đã và vẫn là việc mạc khải tên Thiên Chúa cho Môsê ở bụi gai bốc lửa. Khi Môsê hỏi Thiên Chúa đang tự mạc khải để biết tên Người, ông đã nhận được câu trả lời, “Ta là Đấng ở đó” (*I am who is there*), một cái tên, dựa vào bản dịch Hy Lạp, đã được truyền thống thần học biến thành “Ta là Đấng tự hữu” (*I am who I am*) (Xh 3:14) (5). Đàng sau sự khác biệt giữa bản gốc Do Thái và bản dịch Hy Lạp là sự khác biệt giữa lối suy nghĩ Do Thái và lối suy nghĩ Hy Lạp. Động từ “là” (*to be*) được phát biểu trong “Ta là”, trong tiếng Do Thái, trái với tiếng Hy Lạp, không có nghĩa một Hữu Thể thụ động mà là một Hữu Thể năng động. Nó không đơn giản có nghĩa “hiện hữu” nhưng một cách cụ thể có nghĩa “hiện diện ở đó” và, thực sự, hiện diện ở đó với và vì người khác. Như thế, câu trả lời mà Giavê nói với Môsê chuyên chở ý nghĩa này: “Ta là Đấng ở đó vì các ngươi, Đấng ở với các ngươi và bên cạnh các ngươi”. Do đó, tên Thiên Chúa vừa là một cam kết vừa là một hứa hẹn. Khi Cựu Ước Do Thái được phiên dịch sang tiếng Hy Lạp ở Alexandria thời Văn Hóa Hy Lạp, khoảng năm 200 Trước CN, dưới tên Bản Bảy Mươi, việc mạc khải tên Thiên Chúa được giải thích theo nghĩa hữu thể của triết học Hy Lạp. Bởi thế, Bản Bảy Mươi dịch tên Thiên Chúa là “Ta là Đấng duy nhất tự hữu” (*I am the one who is*) (*Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν*).

Lối dịch trên đặt ra một tiền lệ sẽ lên khuôn cho tư duy thần học của nhiều thế kỷ cho tới tận ngày nay. Để minh xác Thiên Chúa không phải chỉ là một hữu thể song song với và ở trên các hữu thể khác, Người được định nghĩa không phải là “một chủ thể hiện hữu” mà đúng hơn là “chính Hữu Thể” (*ipsum esse subsistens*). Quan niệm này trở thành tên thực sự của Thiên Chúa (6). Nó nói lên nội tại tính (*immanence*) cũng như siêu việt tính của Thiên Chúa. Vì nó hàm nghĩa: Thiên Chúa trong tư cách Hữu Thể là thực tại xác định ra mọi sự trong mọi sự, và nó cũng hàm nghĩa: Thiên Chúa trong tư cách Hữu Thể đứng trên mọi sự và không bị thu hút vào thế giới, theo kiểu phiếm thần (*pantheistically*) hay bán phiếm thần (*panentheistically*) làm linh hồn cho nó.

Hơn nữa, định nghĩa như trên về Thiên Chúa nói lên sự kiện này: thực tại cao nhất và tối hậu mà tư duy của con người có thể vươn tới, tức Hữu Thể, và thực tại cao nhất trong đức tin, tức Thiên Chúa, không chống chọi nhau. Đây là một cái nhìn thấu suốt hết sức tuyệt vời, đã trở thành ý tưởng thống lĩnh đối với toàn bộ truyền thống thần học. Nó có nghĩa: tư tưởng và đức tin, thực sự, không như nhau và chúng không thể kết nạp lẫn nhau, nhưng chúng có liên hệ với nhau và không mâu thuẫn với nhau. Đây là một ý nghĩ mà người ta sẽ không muốn dễ dàng để mất (7).

Nhưng ngay trong thần học, mọi sự đều có cái giá của nó. Đã rất sớm, Tertullian từng nêu câu hỏi rằng: Giêrusalem có điều gì liên hệ với Athens không? (8). Nổi tiếng nhất, Blaise Pascal, sau một trải nghiệm huyền bí trong đêm, đã nhấn mạnh, trong Hoài Niệm nổi tiếng năm 1654 của ông, sự dị biệt giữa Thiên Chúa của các triết gia và Thiên Chúa của Ápraham, của Ixaác và của Giacóp (9). Vấn đề của Pascal đã gây ra nhiều điều khiến người ta quan tâm, dẫn tới việc tìm hiểu nhiều hơn. Từ thời Phong Trào Ánh Sáng, đã có nhiều cố gắng nhằm

phi hy lạp hóa Kitô Giáo (10). Trên hết, thần học cấp tiến đã cố gắng thoát ra khỏi nền siêu hình của Hy Lạp. Cố gắng này tiếp tục gây ảnh hưởng đối với nền thần học Thệ Phản thế kỷ 20, là nền thần học muốn tách khỏi chủ nghĩa cấp tiến thần học (11). Tuy nhiên, khi người ta tách biệt Thiên Chúa của Cựu Ước ra khỏi Thiên Chúa của các triết gia, thì thần học có nguy cơ tự điều động mình vào chỗ tự đóng cửa chính mình.

Với việc tự giới hạn mình như trên, dưới danh nghĩa muốn trở về nguồn gốc tinh rỗng của mình, người ta không biết thừa nhận rằng ngay trong Thánh Kinh, cũng chưa bao giờ có được một đức tin vào Giavê mà lại không bị pha tạp và, có thể nói, hoàn toàn tinh trong kiểu hóa học. Dựa vào bản chất chân chính của nó, đức tin vào Giavê, ngay từ đầu, đã được bản vị hóa vào bất cứ điều gì là thực tại sống liên hệ, và luôn được bản vị hóa một cách mới mẻ. Việc mạc khải tên của Thiên Chúa trên Núi Sinai quả không phải chỉ có tính đặc thù mà còn có tính hoàn vũ nữa. Thiên Chúa không chỉ tự mạc khải Người như là Thiên Chúa của Dân Israel mà thôi, có thể nói, như thể là một Thiên Chúa có tính sắc tộc hay quốc gia, mà Người còn cam kết rằng Người sẽ là Thiên Chúa ở bất cứ nơi nào dân Người hiện diện trong cuộc hành trình đó đây của họ. Lời cam kết này hàm chứa tính hoàn vũ của nó. Tính hoàn vũ này đã có với Ápraham, vì ông đã được hứa hẹn trở thành một chúc phúc cho mọi dân tộc (St 12:2tt; 18:18 v.v...). Với các tiên tri, tính hoàn vũ này sau đó đã được phát biểu một cách minh nhiên (Is 41:4; 44:6-9). Cùng một điều này cũng đã diễn ra cách khác khi niềm tin vào Giavê gặp gỡ thế giới theo văn hóa Hy Lạp. Quan niệm dễ hiểu nhất có sẵn trong tư tưởng Hy Lạp, tức quan niệm hữu thể, đã được nắm lấy và áp dụng vào Thiên Chúa, Đấng vốn là thực tại xác định ra mọi loài. Bằng cách này, tính hoàn vũ của Thiên Chúa Israel có thể được phát biểu một cách mới mẻ và, cùng một lúc, giả thiết đã được tạo ra giúp cho lời nói của Thánh Kinh về Thiên Chúa tiếp tục được thông truyền một cách phổ quát.

Do đó, ngày nay, không thể có vấn đề vứt bỏ toàn bộ lời xác định truyền thống về yếu tính Thiên Chúa. Thay vào đó, ta phải suy nghĩ một cách có phê phán và xây dựng về nền siêu hình học hữu thể của Hy Lạp theo ngôn từ triết học hiện đại về tự do. Trong bối cảnh hiện nay, điều này chưa có thể làm được (12). Tuy nhiên, điều quan trọng đối với bối cảnh của ta là xác định mối tương quan thích đáng giữa cái hiểu triết học về hữu thể và cái hiểu Thánh Kinh về Thiên Chúa. Vấn đề vì thế là: có phải xếp cái hiểu Thánh Kinh về Thiên Chúa theo cái hiểu triết học về hữu thể và bắt nó phụ thuộc cái hiểu này không, hay quan điểm Thánh Kinh sẽ thành công nhờ rút tĩa từ cái hiểu triết học, nhưng sau đó giải thích cái hiểu này một cách thận trọng theo viễn ảnh cái hiểu Thánh Kinh về Thiên Chúa và làm cho nó chính xác hơn? Do đó, điều này bao hàm việc quan tâm mà Thánh Tôma Aquinô từng phát biểu với hạn từ *determinatio* (xác định) (13).

Cố gắng bắt đầu với quan niệm triết học về Thiên Chúa rồi sau đó mô tả nó một cách chuyên biệt hơn theo viễn ảnh cái hiểu thần học về Thiên Chúa, bắt nguồn từ việc mạc khải có tính lịch sử, không hề là điều mới lạ. Ta đã thấy cố gắng này trong truyền thống giáo phụ và kinh viện. Trong các dòng sau đây, tôi sẽ chỉ nhắc tới hai đại diện nặng ký của truyền thống thần học, Thánh Augustinô và Thánh Bonaventura.

Trong cuốn bầy của bộ *Tự Thú* (Confessions), Thánh Augustinô mô tả đường đi của mình từ cái hiểu Manikêô, duy vật về Thiên Chúa tới cái hiểu Platông và sau cùng cái hiểu Kitô Giáo, vốn được thành lập nhờ việc mạc khải tên Thiên Chúa cho Môsê: *ego sum qui sum* (ta là

Đấng hằng hữu) (14). Ngài nhắc lại câu khẳng định này về Thiên Chúa trong khảo luận của ngài Về Thiên Chúa Ba Ngôi, nhưng nhấn mạnh rằng đó không phải là một định nghĩa, nghĩa là, không phải là một lối diễn giải về yếu tính của Thiên Chúa, vốn là điều bất khả niệm đối với loài tử sinh chúng ta và do đó cũng không thể nào định nghĩa được (15). Thánh Augustinô chưa bao giờ tách biệt cái hiểu của ngài về Thiên Chúa ra khỏi quan niệm ba ngôi của ngài về Thiên Chúa, nghĩa là, ra khỏi cái hiểu của ngài về Thiên Chúa như tình yêu. Ngài nói rất cảm động về điều này trong cuốn sau cùng, cuốn thứ 15, trong khảo luận của ngài Về Thiên Chúa Ba Ngôi, trong đó, ngài như thể tóm tắt cái hiểu của ngài về Thiên Chúa. Ngài nói rằng tình yêu của Chúa Cha không là gì khác hơn là chính bản chất của Người và là yếu tính lập thành của Người, và ngài nói thêm “Như chúng tôi đã thường hay nói và sẽ không mỗi một nhắc lại nó thường xuyên” (16). Cho nên, đối với Thánh Augustinô, Thiên Chúa là Thiên Chúa của mạc khải Kitô Giáo: Thiên Chúa Đấng là tình yêu (1Ga 4:8, 16).

Tư tưởng của Thánh Augustinô có ảnh hưởng lớn lao đối với trọn nền thần học Tây Phương. Chúng ta gặp tư tưởng của ngài trong Kinh Viện thời cao điểm (các thế kỷ 13 và 14), nhất là nơi Thánh Bonaventura. Trong cuốn “Hành Trình Tới Thiên Chúa của Tâm Trí”, Thánh Bonaventura nhấn mạnh rằng ta chỉ có thể hiểu Thiên Chúa một cách thích đáng dưới ánh sáng của Đấng chịu đóng đinh mà thôi (17). Thành thử, đối với Thánh Bonaventura, cũng như đối với Thánh Tôma, tên thứ nhất của Thiên Chúa, dựa vào việc mạc khải tên của Người cho Môsê, chính là “Đấng hằng hữu”. Nhưng sau đó, Thánh Bonaventura đi một bước xa hơn. Ngài nối kết với câu Chúa Giêsu trả lời người thanh niên giàu có, trong đó, Thiên Chúa được mô tả như là Đấng duy nhất tốt (Mt 19:17). Và ngài tiếp tục: “điều tốt được định nghĩa như là điều tự thông truyền và ban bố” (*bonum est diffusivum sui*) (18). Thiên Chúa chính là Sự Tự Hữu, nhưng là Sự Tự Hữu tự thông truyền chính mình và tự ban bố ra bằng tình yêu. Với câu định nghĩa này về Thiên Chúa, cái hiểu triết học về Người đầu cần phải hy sinh, trái lại nó có đủ đặc tính thần học, được cụ thể hóa, và, trong thuật ngữ của Thánh Tôma Aquinô, được xác định. Đối với Thánh Bonaventura cũng như đối với Thánh Augustinô, điều này có nghĩa: suy nghĩ yếu tính của Thiên Chúa như là tình yêu và suy nghĩ về và khai triển học lý tình yêu như là học lý về Thiên Chúa Ba Ngôi (19). Trong nền thần học hiện đại, Karl Rhaner đã đem lại một thúc đẩy mới cho cố gắng này qua việc chứng minh rằng *Theos* (Thiên Chúa) trong Tân Ước luôn luôn chỉ Chúa Cha (20).

Trước khi nói tới vấn đề này nhiều hơn, ta nên trước nhất nói tới các hậu quả của các suy nghĩ trước đây đối với vấn đề chúng ta đang lưu tâm, tức vấn đề liên quan tới các thuộc tính của Thiên Chúa. Trong nền thần học khoa bảng, các thuộc tính này được khám phá bên trong khuôn khổ của việc xác định yếu tính Thiên Chúa về phương diện siêu hình như là Tự Hữu. Như đã chứng minh, lòng thương xót của Thiên Chúa đã không tìm được chỗ đứng thích đáng của nó trong khuôn khổ này (21). Tuy nhiên, theo chứng từ của trọn bộ Thánh Kinh, cả Cựu lẫn Tân Ước, lòng thương xót của Thiên Chúa là thuộc tính chiếm hàng đầu, dựa vào chính việc tự mạc khải của Người trong lịch sử cứu rỗi. Do đó, không thể coi nó như một thuộc tính của Thiên Chúa bên cạnh các thuộc tính khác, như đang diễn ra trong các sách giáo khoa tín lý. Chắc chắn không thể nào coi nó như một thuộc tính lệ thuộc các thuộc tính vốn được rút ra từ yếu tính siêu hình của Thiên Chúa để rồi chỉ được nhắc đến gần như ở ngoài lề. Thay vào đó, lòng thương xót là khía cạnh thấy được từ bề ngoài và hoạt động hữu hiệu của yếu tính Thiên Chúa, Đấng vốn là tình yêu (1 Ga: 4:8, 16). Lòng thương xót nói lên yếu tính của Thiên Chúa, một yếu tính nhân hậu quan tâm tới và tự hiến mình cho thế giới và

cho nhân loại trong các cách thể luôn mới mẻ trong lịch sử. Nói tóm lại, lòng thương xót nói lên sự tốt lành và tình yêu của chính Thiên Chúa. Nó là *caritas operativa et effectiva* (đức ái hành động và hữu hiệu) của Thiên Chúa (22). Do đó, ta phải mô tả lòng thương xót như là thuộc tính nền tảng của Thiên Chúa.

Lòng thương xót, mà ta vừa nói tới, đứng trong một thể nối kết bất khả tiêu từ trong nội tại với các thuộc tính khác của Thiên Chúa, nhất là sự thánh thiện, công bình, trung tín và chân lý (23). Nó được bao quanh bởi một triều thiên gồm nhiều thuộc tính khác của Thiên Chúa; các thuộc tính được tổ chức thành một toàn thể chung quanh lòng thương xót và nói lên các khía cạnh của lòng thương xót của Thiên Chúa. Scheeben từng nói tới: lòng nhân từ, tính hào hiệp, thiện ý, từ bi, tình bằng hữu với con người, chiếu cố, đại lượng, khoan dung, hiền hậu, dịu dàng, hiền lành, nhẫn nại, và chịu đựng (24). Khám phá này cho thấy ta nên coi lòng thương xót không phải là phần phụ lục trong khảo luận bàn về các thuộc tính của Thiên Chúa, mà đúng hơn là tâm điểm tổ chức của mọi thuộc tính nơi Thiên Chúa với các thuộc tính khác bao quanh nó.

Vì yếu tính của Thiên Chúa không có phân mớ, mà đơn nhất hoàn toàn, nên các tên gọi và các thuộc tính của Người, dù được Thánh Kinh nói tới, thấy đều có cùng một trương độ (coextensive) với yếu tính của Người. Các phân biệt giữa các thuộc tính cá biệt chỉ có giá trị đối với cái hiểu giới hạn, nhân bản của ta về Thiên Chúa mà thôi. Trong mỗi thuộc tính này, ta chỉ có thể thoáng thấy một khía cạnh trong yếu tính đơn nhất của Thiên Chúa, vốn là kết quả của mối tương quan của Người với thế giới hay là hiệu quả của hành động của Người trong thế giới. Chỉ đến mức ấy, sự phân biệt giữa các thuộc tính thần thánh trong bản ngã Thiên Chúa mới có nền tảng thực tại (25).

Việc xác định lòng thương xót như là thuộc tính nền tảng của Thiên Chúa có nhiều hệ quả đối với việc xác định mối tương quan của lòng thương xót đối với đức công bằng và tính toàn năng của Người. Nếu lòng thương xót là thuộc tính nền tảng của Thiên Chúa, thì ta không thể hiểu nó như một điển hình của đức công bằng; trái lại, đức công bằng của Thiên Chúa hẳn phải được hiểu theo viễn ảnh lòng Chúa thương xót. Lúc ấy, lòng thương xót là đức công bằng có phong cách riêng (idiosyncratic) đối với Thiên Chúa. Đây là cái nhìn thấu suốt hết sức chủ yếu vốn làm nền cho sự nhất trí giữa Giáo Hội Công Giáo và các tín hữu Luthêrô liên quan tới học lý công chính hóa (26). Chúng ta sẽ trở lại điểm này một cách chi tiết hơn ở các dòng tiếp theo (27).

Hệ luận của việc đặt lòng thương xót vào tâm điểm đối với mối liên hệ của lòng thương xót và tính toàn năng của Thiên Chúa cũng là điều quan trọng. Vấn đề này đóng một vai trò quan trọng trong nền thần học hậu Auschwitz. Bằng hoàng, người ta tự hỏi Thiên Chúa đang ở đâu và làm thế nào Người có thể cho phép một tội ác khủng khiếp như thế này diễn ra. Dựa vào nền huyền nhiệm Do Thái Giáo Kabbalah của Zimzum (28), và nền thần học *kenosis* (hư vị hóa) của Luthêrô ở thế kỷ 16 và thế kỷ 19, người ta thường đặt tới câu trả lời này là Thiên Chúa tự làm rỗng mình đến nỗi đã gạt bỏ hết sự toàn năng của Người để hoàn toàn hiện diện với người vô quyền và bị áp bức không còn một chút hy vọng nào. Trên bình diện ý niệm cao, câu trả lời này tìm thấy nơi Hans Jonas (29). Tuy nhiên, dù vẫn hết sức kính trọng tính nghiêm chỉnh chủ quan và trình độ ý niệm của nó, người ta vẫn phải nói rằng câu trả lời này khó có thể tồn tại lâu. Vì một Đấng Thiên Chúa không còn toàn năng nữa thì Người cũng

không còn là Thiên Chúa nữa. Một Thiên Chúa như thế không còn giúp đỡ được ai nữa; và lúc đó, người ta không thể hy vọng được gì nữa nơi Người. Lòng thương xót của Người lúc ấy chỉ còn yếu đuối đơn thuần mà thôi. Nhưng theo chứng từ của Thánh Kinh, tình thế ngược lại hẳn (30). Theo đó, Thiên Chúa tối cao và toàn năng chính là vì Người có thể từ bỏ hoàn toàn; chính khi là Đấng Thiên Chúa hiện diện một cách đầy xót thương cho và với người nghèo và người bị áp bức, mà Người chứng tỏ được thần tính và sự toàn năng của Người (31). Như trong một lời cầu nguyện của Giáo Hội, sự toàn năng của Thiên Chúa được biểu lộ trước nhất trong việc miễn chước và tha thứ (32). Nó là sự toàn năng của tình yêu và lòng thương xót của Người.

Chính các phụ nữ vĩ đại và thánh thiện đã vượt quá thứ học lý coi Thiên Chúa như chỉ phiên diện qui chiếu vào siêu hình học để tái khám phá trọn vẹn sức mạnh của cảm nghiệm Thánh Kinh về Người. Thánh Têrêxa Thánh Lisieux, người chưa bao giờ viết bất cứ khảo luận thần học nào nhưng vẫn được tôn kính như một tiến sĩ của Giáo Hội, đã có thể nói rằng “đối với tôi, Người đã ban cho Lòng Thương Xót vô lượng của Người và qua lòng thương xót này, tôi chiêm ngắm và thờ lạy các sự hoàn hảo khác của Người! Tất cả các sự hoàn hảo này dường như chói lọi với tình yêu” (33). Thánh Faustina đã biến lòng thương xót thành nét căn bản của Thiên Chúa và do đó đã có thể ảnh hưởng tới dòng suy nghĩ của thần học thế kỷ 21, nhờ Đức Gioan Phaolô II (34).

Cuối cùng, Cha Yves Congar, người mà chúng ta biết ơn vì đã giải thích lòng thương xót trong công trình của Thánh Tôma Aquinô, đáng rõ ràng là đại biểu quan trọng nhất của truyền thống Kinh Viện, từng chứng tỏ rằng hiểu Thiên Chúa như tình yêu cũng là điều rất gần gũi với Thánh Tôma. Cha Congar rất đúng khi thúc giục các nhà thần học khai triển một hữu thể học về tình yêu (35). Vì nếu Thiên Chúa là thực tại xác định ra mọi sự, thì hệ luận của câu “Thiên Chúa là tình yêu” là đây: tình yêu là ý nghĩa tối hậu của thế giới. Do đó, trong hữu thể học về tình yêu, cả bản thể tự lập, như trong siêu hình học thời thượng cổ và thời trung cổ, lẫn chủ thể, như trong thời hiện đại, đều không phải là thực tại xác định ra mọi sự. Đúng hơn, lối suy nghĩ cộng đồng, tương quan phải thay thế cho chúng (36). Điều này được thần học khai triển trong học lý Thiên Chúa Ba Ngôi ngay từ đầu và một cách điển hình đối với thực tại thế tục.

(1) Thánh Clêmentê thành Rôma, *Thư Thứ Nhất Gửi Tín Hữu Corintô*, 23:1

(2) Thánh Irênê thành Lyon, *Chứng Minh Lời Giảng Tông Đồ*, 60

(3) Tertulianô, “Về Sự Ăn Năn”, 7; Thánh Cyprianô, *Thư 55*, 22 v.v... B. Poschmann, K. Rahner và nhiều người khác tiếp tục dòng suy tư về chủ đề này trong Herbert Vorgrimler, *Buser und Krakensalbung* (Freiburg i. Br.: Herder, 1978).

(4) Cuộc tranh luận này chủ yếu được tiếp nối bởi Thánh Irênê thành Lyon, Tertulianô và Origen. Xem Dirk Ansorge, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit* (Freiburg i.Br.: Herder, 2009) 203-32.

(5) Xem chương III.

(6) Đây là trường hợp với Thánh Tôma Aquinô, *Summa Theologiae*, pt.I, q.13 a.11. Đây cũng là trường hợp với Thánh Augustinô và Thánh Bonaventura. Xem các ghi chú 14 và 17 dưới đây.

(7) Giáo Sư Y Joseph Ratzinger nhấn mạnh điểm này trong bài giảng thuyết khai mào của ngài tại Bonn năm 1959: *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen: Ein Beitrag*

- zum Problem der Theologie naturalis* (Trier: Paulinis, 2006). Đức Bênêđictô XVI trở lại điểm này trong bài diễn văn của ngài tại Regensburg năm 2006: xem James J. Schall, *The Regensburg Lecture* (South Bend, IN: St Augustine's, 2007). Cũng nên xem bài diễn văn từ giã của tôi tại Tübingen, "Zustimmung zum Denken: Von der Unerlasslichkeit der Metaphysik für die Sache der Theologie", *Theologische Quartalschrifts* 169 (1989) 257-71 và tiểu luận của tôi "Glaube und Vernunft: Zur protestantischen Diskussion um die Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI", *Stimmen der Zeit* 132 (20027): 219-28.
- (8) Tertulianô, "Về Qui Định của Các Người Ly Giáo", VII, 9.
- (9) Blaise Pascal, *Pensées*, bản tiếng Anh của A.J. Krailsheimer (Baltimore: Penguin Books, 1966), 309.
- (10) Muốn có cái nhìn tổng thể về vấn đề Hy Lạp Hóa và Phi Hy Lạp Hóa Kitô Giáo, xem: J. Drumm, "Hellenisierung", *Lexikon für Theologie und Kirche*, ấn bản 3, do Walter Kasper và nhiều người khác hiệu đính (Freiburg: Herder, 1993-2001), 4:1407-9.
- (11) Trong nhiều cách: Wolfhart Pannenburg, "Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der Frühchristlichen Theologie" trong *Grundfragen systematischer Theologie: Gesammelte Aufsätze* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967), 296-346; Eberhard Jungel, *God as the Mystery of the World: On the Foundation of the Theology of the Crucified One in the Dispute between Theism and Atheism*, bản dịch của Darrell L. Guder (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1983).
- (12) Tôi đã thực hiện cố gắng đầu tiên theo hướng này trong *Das Absolute in der Geschichte: Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings* (Mainz: Matthias Grunewald, 1965). Dựa vào Johannes Evangelist Kuhn (*Katholische Dogmatik*, Bd. ½ [Tübingen, 1962], 758 tt), tôi đã khai triển thêm ý tưởng này trong *The God of Jesus Christ*, bản dịch của Matthew J. O'Connell (New York: Crossroad, 1986), 151-52, 293-94. Đáng lưu ý nhất, Thomas Propper và các sinh viên của ông đã tiếp nối quan tâm này và đã khai triển thêm. Xem chương II, ghi chú 48.
- (13) Xem chương II, các ghi chú 46 và 68.
- (14) Thánh Augustinô, *Tự Thú*, VII, 10,16.
- (15) Thánh Augustinô, *Về Ba Ngôi Thiên Chúa*, V,3; VII, 5,10.
- (16) Thánh Augustinô, *Về Ba Ngôi Thiên Chúa*, XV, 19,37.
- (17) Thánh Bonaventura, *Cuộc Hành Trình tới Thiên Chúa của Tâm Trí*, Lời nói đầu, 3
- (18) Thánh Bonaventura, *Ibid.* V, 1.
- (19) Dù sao, điều này cũng rõ ràng trong cuốn *Về Ba Ngôi Thiên Chúa* của Thánh Augustinô. Nó cũng rõ ràng tương tự nơi Thánh Bonaventura, I. Sent. d.2 q.2 và q.4; *Cuộc Hành Trình tới Thiên Chúa của Tâm Trí*, V,1 và *Breviloquium*, I c.2-3.
- (20) Karl Rahner, "Theos in the New Testament" trong *Theological Investigations*, bản dịch của Cornelius Ernst, vol.1 (Baltimore: Helicon, 1965), 79-148.
- (21) Xem chương I, 3.
- (22) Thánh Tôma Aquinô, *Summa theologiae*, pt.I, q.21 a.3: "misericordia est Deo maxime attribuendo: tamen secundum effectum, non secundum passionis affectum" (tạm dịch: lòng thương xót là thuộc tính tối cao của Thiên Chúa, nhưng là lòng thương xót tác động chứ không phải lòng thương xót xúc động). Xem Bertrand de Margerie, *Les Perfections du Dieu de Jésus Christ* (Paris: Cerf, 1981), 263.
- (23) Xem chương III, 5.
- (24) Matthias Joseph Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Bd.2, ấn bản 3 (Freiburg i.Br.: Herder, 1948), 265.

- (25) Phân tích chi tiết xem trong Franz Diekamp, *Katholische Dogmatik*, Bd.1, ấn bản 13, (Munster: Aschendorff, 1958), 144-48. Liên quan tới khai triển hơn nữa giáo huấn về các thuộc tính của Thiên Chúa, tác phẩm của Margerite khá hữu ích: Margerite, *Les Perfections du Dieu de Jésus Christ*, và theo viễn tượng Thệ Phàn là Wolf Krotke, *Gottes Klarheiten: Eine Neuinterpretation der Lehre von den "Eigenschaften Gottes"* (Tubingen: Mohr Siebeck, 2001).
- (26) Xem chương IV, 5.
- (27) Xem chương V, 3.
- (28) Gershom Scholem, *Die judische Mystik in ihren Hauptstromungen* (Frankfurt a.M.: A. Metzner, 1957)
- (29) Hans Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz: Eine judische Stimme* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987)
- (30) Xem chương III, 3.
- (31) Nghĩ thế là Soren Kierkegaard, *Die Tagebucher*, 1834-1855 (Munich: Kosel Verlag, 1953), 239tt. Karl Barth cũng nghĩ thế, *Church Dogmatics*, 5 vols., do G.W. Bromiley và Thomas F. Torrance hiệu đính (Edinburg: T&T Clark, 1956-77), II/1: 599. Thomas Propper, "Almanach III", *Lexikon fur theologie und Kirche*, ấn bản 3, 1:416.
- (32) Thánh Tôma Aquinô, *Summa theologiae*, pt.1, q.25, a.3 ad 3; pt II/II q.30, a.4, và, trong mỗi trường hợp, có nhắc tới lời nguyện của Chúa Nhật thứ mười sau Lễ Hiện Xuống, mà nay là Chúa Nhật 26 trong năm phụng vụ.
- (33) *Truyện Một Tâm Hồn: Tự Truyện của Thánh Têrêxa thành Lisieux*, bản tiếng Anh của John Clarke (Washington: ICS, 1975), 180.
- (34) Xem chương I, 2.
- (35) Yves Congar, "La miséricorde: Attribut souverain de Dieu", *La Vie Spirituelle* 106 (1962), 380-95, có nại tới Laberthonnière như đã được Margerite trích dẫn trong *Les Perfections du Dieu De Jésus Christ*, 264. Heinrich M. Christmann cũng nhấn mạnh theo hướng này trong cuốn sách của ông *Thomas von Aquin ald Theologie der Liebe* (Heidelberg: Kerle, 1958). Chúng ta tìm thấy các phương thức thần học và hữu thể học về tình yêu nơi Thánh Austinô và Thánh Bonaventura cũng như nơi một số đại biểu của triết học đương thời. Xem chương II, 1.
- (36) Xem Walter Kasper, *Katholische Kirche: Wesen-Wirklichkeit-Sendung* (Freiburg i. Br.: Herder, 2011) 47 ghi chú 70 và các tác phẩm được nhận diện ở đây.

2. Lòng thương xót như tấm gương phản chiếu Thiên Chúa Ba Ngôi

Thoạt nhìn, cố gắng hiểu lòng thương xót của Thiên Chúa như tấm gương phản chiếu yếu tính ba ngôi của Thiên Chúa xem ra là một cố gắng khá khó khăn đối với một số người. Vì việc tuyên xưng đức tin vào một Thiên Chúa Ba Ngôi đối với nhiều người, không phải bây giờ mà thôi, xem ra là một mâu nhiệm hoàn toàn, điều mà họ chịu không thấu và do đó, giúp họ rất ít trong việc hiểu lòng thương xót của Thiên Chúa nhiều hơn. Ngay trong thần học, học lý Thiên Chúa Ba Ngôi cũng thường bị làm ngơ. Tuy nhiên, trong ít thập niên mới đây, một biến đổi đã diễn ra trong thần học Công Giáo và cả trong thần học Thệ Phàn nữa, với sự thúc đẩy từ phía thần học Chính Thống Giáo. Sự thay đổi này đưa tới việc tái khám phá ra sự bí nhiệm của Thiên Chúa Ba Ngôi và việc nhìn nhận nó như là chìa khóa để hiểu đức tin Kitô Giáo (37).

Lẽ dĩ nhiên, học lý Thiên Chúa Ba Ngôi không phải là một trường hợp toán học "siêu nhiên",

một thứ công thức ma thuật, có thể nói như thế. Nó không nhằm đưa ra một câu tuyên bố mâu thuẫn kiểu *một bằng ba* hoặc cùng một thực tại như nhau, nhìn dưới cùng một viễn ảnh, đồng thời lại là *một và ba*. Đúng hơn, học lý Thiên Chúa Ba Ngôi là kết quả từ một giải thích thận trọng câu trong thư thứ nhất của Thánh Gioan, trong đó, Tân Ước tóm lược trọn sứ điệp của nó một lần nữa “Thiên Chúa là tình yêu” (1Ga 4:8, 16). Dĩ nhiên, việc tuyên xưng đức tin vào Thiên Chúa Ba Ngôi không thể được diễn dịch từ câu này, nhưng nó cũng không thể bị phủ nhận như một sự thật của lý trí, như mưu toan của Hegel. Đối với những người muốn hiểu nó trong đức tin, trong tinh thần của câu châm ngôn *fides quaerens intellectum* (đức tin tìm kiếm hiểu biết), thì việc tuyên xưng Ba Ngôi có thể được hiểu như một sự thật tự nó không mâu thuẫn, nhưng có nghĩa trong đức tin và, trong chiều hướng này, có thể hiểu được đối với người tin (38).

Nếu Thiên Chúa là tình yêu, thì yếu tính nội tâm của Người có thể hiểu được, một cách ước chừng, dựa trên loại suy tình yêu con người. Nhưng đây là một trường hợp loại suy (analogy) trong đó, sự không giống nhau luôn lớn hơn bất cứ sự giống nhau nào. Vì yếu tính của tình yêu con người bao hàm không những việc cho người khác một điều gì đó, nhưng còn thông truyền chính con người mình trong tặng phẩm ấy nữa và tự biến mình thành tặng phẩm. Khi hiến mình đi trong tình yêu, ta đồng thời từ bỏ mình; ta cho ta đi. Tuy thế, khi tự cho đi trong và qua tặng phẩm này, ta vẫn còn là ta; thực ra, chính trong tình yêu, ta tìm được sự thành toàn của mình (39). Vì tình yêu bao hàm việc trở nên một với người khác đến nỗi kết quả là: cả người được yêu lẫn người yêu đều được hút trọn vào người kia. Đúng hơn, bí mật của tình yêu là: nhờ trở nên một, trước nhất chúng ta tìm được chính mình và đạt được sự thành toàn cá biệt của chính chúng ta. Tình yêu đích thực không có tính ép buộc; nó tôn trọng việc là người khác của người kia; nó bảo toàn phẩm giá của người kia. Nhờ trở nên một với người kia, tình yêu tạo và dành không gian cho người yêu, trong đó, nàng hay chàng có thể trở nên chính họ. Nghịch lý của tình yêu là: nó là một sự hợp nhất nhưng bao gồm tính là người khác, tính dị biệt.

Hiển nhiên, tình yêu con người như thế chỉ là một hình ảnh hết sức yếu ớt của tình yêu Thiên Chúa. Nó là một loại suy, trong đó, sự không giống nhau lớn hơn rất nhiều bất cứ sự giống nhau nào (40). Tuy nhiên, nhờ loại suy này, điều đã rõ ràng là việc tuyên xưng Ba Ngôi không phải là một quả quyết vô nghĩa hay phi lý, tự mâu thuẫn với chính mình. Nó không mâu thuẫn với cái hiểu độc thần về Thiên Chúa, vốn là cái hiểu nền tảng đối với toàn bộ Cựu và Tân Ước. Học lý Thiên Chúa Ba Ngôi không phải là đa thần thuyết trá hình. Nó chủ trương vững vàng rằng một Thiên Chúa duy nhất không phải là vị Thiên Chúa cô độc, không sinh khí, nhưng đúng hơn, tự trong Người, Thiên Chúa là sự sống và tình yêu.

Học lý Thiên Chúa Ba Ngôi không phải là một điều cần phải thêm vào (addendum) và chắc chắn không phải là phản đề của độc thần thuyết; nó là độc thần thuyết trong hình thức cụ thể (41). Trong học lý Thiên Chúa Ba Ngôi, câu định nghĩa triết học trừu tượng về Thiên Chúa, theo đó, Người là chính Hữu Thể, đã được cụ thể hóa và định tính. Nó nói thế này: vì là chính Hữu Thể, Thiên Chúa là tình yêu, một tình yêu tự thông truyền và ban bố mình như tặng phẩm cho người khác. Như ta đã trình bày, ta tìm được những cách tiếp cận đối với việc cụ thể hóa chính xác hơn này nơi Thánh Augustinô và Thánh Bonaventura. Thiên Chúa trong tư cách Đấng Tốt Lành được xác định bởi sự kiện này: Người thông truyền và tự ban bố mình như tặng phẩm (*bonum est diffusivum sui*). Là tình yêu tự mình phát ra, Thiên Chúa duy nhất cùng một lúc là Ba Ngôi. Từ thuở đời đời, Người đã có một người yêu và một người cùng yêu (co-beloved); như thế, Người là Thiên Chúa như Cha, Con và Thánh Thần. Trong tinh thần Tân Ước, hữu thể Thiên Chúa phải được định nghĩa một cách chính xác hơn là Hữu Thể Ba Ngôi trong tình yêu (42).

Chỉ khi nào Thiên Chúa, trong chính Người, là tình yêu tự thông truyền ra, Người mới có thể tự thông truyền ra bên ngoài như là Đấng tự hữu. Nếu Thiên Chúa không tự thông truyền từ nội tại, thì việc Người tự thông truyền ra bên ngoài chỉ là việc tự trở nên và tự phát triển mà thôi. Trong trường hợp này, Thiên Chúa sẽ chỉ là người đầu tiên trở nên *người hiện là* qua việc tự tỏ mình ra mà thôi. Thần học lúc đó chỉ là thần hệ (theogony, gia phả về thần), điều mà ta vốn quen thuộc với các thần thoại. Nếu quả như thế, thì việc mạc khải lòng thương xót của Người không còn là một biến cố tự do và đầy ơn phúc nữa, mà đúng hơn chỉ là một diễn trình tất yếu của việc Thiên Chúa tự trở nên mà thôi. Chỉ khi nào Thiên Chúa là tình yêu ngay ở trong Người, thì việc Người tự mạc khải ra mới là một tặng phẩm tuyệt đối tự do và nhưng không của tình yêu nơi Người.

Bởi thế, tính *nhất tam* (trinity) của Thiên Chúa là tiền giả định bên trong của lòng thương xót nơi Thiên Chúa, cũng như, ngược lại, lòng thương xót của Người mạc khải và phản chiếu yếu tính của Người. Tình yêu vĩnh cửu, tự thông truyền của Chúa Cha, Chúa Con và Chúa Thánh Thần được phản chiếu và mạc khải nơi lòng thương xót của Thiên Chúa (43).

Ta có thể đi thêm bước nữa để đi sâu bao nhiêu có thể vào mầu nhiệm lòng Chúa thương xót. Từ trước đến nay, ta vốn nói rằng lòng thương xót không phải là sự hiện thực hóa (actualization) của Thiên Chúa, mà đúng hơn là tấm gương phản chiếu yếu tính ba ngôi nội tại của Thiên Chúa. Nay ta phải nói thêm: trong lòng thương xót, yếu tính ba ngôi của Thiên Chúa thực sự không được hiện thực hóa, nhưng nó quả trở thành thực tại cho chúng ta và ở trong chúng ta một cách cụ thể. Làm thế nào ta có thể hiểu được điều này?

Vì mọi sự liên quan tới Thiên Chúa đều có tính vô cùng, Chúa Cha chỉ có thể thông truyền Thiên Chúa tính (godhood) cho Chúa Con và Chúa Thánh Thần bằng cách rút lui khỏi chính tính vô cùng của Người để nhường chỗ cho vị khác ngay trong chính Người. Việc *kenosis* (tự làm rỗng mình) của Thiên Chúa này là tiền giả thiết cho sự kiện này: Thiên Chúa, Đấng vô cùng, có thể nhường chỗ cho sáng thế (44). Sự nhập thể của Thiên Chúa nơi Chúa Giêsu Kitô và, một cách trọn vẹn hơn, nơi thập giá Chúa Kitô là tuyệt đỉnh không thể nào vượt qua của việc Thiên Chúa tự mạc khải Người trong việc tự rút lui có tính Ba Ngôi của Người. Trên thập giá, Thiên Chúa đi vào sự chết, phản đề cực kỳ nhất đối với Thiên Chúa, Đấng vốn là sự sống, để chinh phục sự chết bằng sự chết của Đấng vốn bất tử trong yếu tính (45). Sự tự làm rỗng mình của Người chính là sự mạc khải tính toàn năng của Người trong tình yêu. Thập giá, do đó, là *id quo majus cogitari nequit* nghĩa là điều không thể tưởng nghĩ có gì lớn hơn được (46). Khi Cựu Ước nói rằng trong lòng thương xót của Người, Thiên Chúa thu hồi sự giận dữ thánh thiện của Người để ban cho ta cả các điều kiện sống lẫn không gian sống, thì đây như thể là hành động mở đầu và là dấu hiệu tiền ứng điều sẽ xảy ra trên thập giá trong một thực tại không thể nào vượt qua.

Thực tại bên trong của Thiên Chúa như là tình yêu tự làm rỗng mình và tự thông truyền ra, một tình yêu đã được mạc khải một cách dứt khoát và không thể vượt qua trên thập giá, không ở lại trong chính nó, nhưng được ban cho ta một cách cụ thể trong Chúa Thánh Thần. Trong lòng thương xót của Người, Thiên Chúa để ta không những nhìn vào trái tim Người; Người còn tạo không gian cho ta bên cạnh trái tim Người và trong trái tim Người nhờ Chúa Thánh Thần. Công Đồng Vatican II nói rằng: Nơi Chúa Giêsu Kitô, theo một nghĩa nào đó, Thiên Chúa đã kết hợp với mọi hữu thể nhân bản (47). Khi mạc khải Tính Hoàn Toàn Khác (Otherness) trong thiên tính của Người qua ngã tình yêu, một tình yêu tự làm rỗng mình và tự cho đi như một hồng phúc, Thiên Chúa, đã cùng một lúc, tự đem lại cho chính Người sự gần gũi lớn lao nhất có thể có. Nhờ cách này, chân lý đã trích dẫn của Công Đồng Lateranô thứ tư

có thể được bổ sung và thăng tiến. Không những mỗi sự tương tự với Thiên Chúa đều tương ứng với một sự bất tương tự lớn hơn, mà mỗi sự bất tương tự cũng đều tương ứng với một sự tương tự và gần gũi lớn hơn với Thiên Chúa, đúng hơn, một sự thân mật với Thiên Chúa và một hiện hữu ngay trong Thiên Chúa (48).

Tất cả các điều trên không hề là suy đoán trừu tượng, xa rời đời sống. Theo Tin Mừng Gioan, khi bị nâng lên thập giá và qua đời, Chúa Giêsu đã trút (*exhale*, trút hơi thở) thần khí Người (Ga 19:30). Trong Tin Mừng Gioan, “nâng lên” có hai nghĩa: thân xác được nâng lên thập giá và được nâng lên bên hữu Thiên Chúa. Các giáo phụ giải thích việc trút thần khí của Chúa Giêsu có ý nói tới Chúa Thánh Thần (49). Nếu Chúa Thánh Thần bị trút ra (tiếng Anh: *emitted*) cùng một lúc với việc nâng lên, thì điều này có nghĩa thập giá, phục sinh, thăng thiên và hiện xuống (Pentecost) tất cả đã trùng khớp với nhau. Trong diễn văn từ biệt của Tin Mừng Gioan, chính Chúa Giêsu nói rằng “ai yêu mến Thầy sẽ giữ lời Thầy, và Cha Thầy sẽ yêu thương họ, và Chúng Ta sẽ đến với họ và cư ngụ với họ” (Ga 14:23). Thánh Gioan nói đến việc hiện-hữu-hỗ-trong-trong-người-khác ở nhiều đoạn: Người ở trong ta và ta ở trong Người (50). Như thế, ta có sự hiệp thông thân mật với Chúa Cha và với Chúa Con, và sự hiệp thông này là một niềm vui lớn cho chúng ta và là sự nên trọn của nhân tính ta (1Ga 1:3f.). Một thân nghiệm học Kitô khác tìm thấy nơi Thánh Phaolô. Ngài không những nói tới việc ta ở trong Chúa Kitô và Chúa Kitô ở trong ta, mà còn nói tới việc Chúa Thánh Thần ở trong ta nữa (Rm 8:9; 1Cr 6:19; Ep 2:22).

Các quả quyết trong Tân Ước trên đã để lại nhiều dấu vết dài và rộng trong lịch sử sùng kính của Kitô Giáo dưới hình thức thân nghiệm học Kitô (51). Trên căn bản này, thần học đã khai triển các giảng giải của nó về việc Chúa Thánh Thần ngự cư trong linh hồn người đã được công chính hóa và chịu phép rửa (52). Do đó, trong lòng Thiên Chúa, Người đã dành một chỗ cho chúng ta vì Chúa Thánh Thần vốn ngự cư trong lòng ta. Trong Thiên Chúa, ta có một chỗ, nơi ta tìm được sự nghỉ ngơi ngay bây giờ và là nơi ta sẽ tìm được sự nghỉ ngơi sau cùng trong thời sắp tới.

Trong bài trình bày của ngài về Thánh Vịnh 24 (25) và Thánh Vịnh 50 (51) nổi tiếng, Thánh Tôma Aquinô đã định nghĩa một cách đẹp đẽ trạng thái cánh chung trung gian của ta hiện nay. Ngài chứng minh rằng sự nghèo nàn và thiếu thốn của ta, một sự nghèo nàn và thiếu thốn được lòng thương xót của Thiên Chúa chiếu cố, không phải chỉ là sự nghèo nàn và thiếu thốn vật lý mà thôi. Sự nghèo nàn thực sự của ta hệ ở việc ta sống xa Thiên Chúa do tội lỗi của mình. Thực vậy, từ thuở đời đời, Thiên Chúa vốn đã muốn ban cho ta sự gần gũi và tình hiệp thông của Người rồi; Người muốn chúng ta gần gũi với Người. Sự điệp thương xót của Thiên Chúa có nghĩa: Người quan tâm tới sự nghèo nàn nguyên khởi và nền tảng của ta, Người gần gũi với chúng ta trong nghịch cảnh này và, do đó, Người là Thiên Chúa của nhân loại và là bạn hữu của chúng ta. Do đó, lòng thương xót chính là hạnh phúc và sự thành toàn của con người nhân bản. Nó ban cho những con người tử sinh chúng ta cảm nghiệm và thưởng ngoạn sự phước hạnh nội tâm; nó nâng chúng ta lên, mở rộng cõi lòng ta, ban cho ta niềm vui và hy vọng. Nó tái lập trật tự nguyên thủy và ban phát sự thanh thản, bình an và hạnh phúc bằng cách giúp ta, ngay lúc này, được ném trước phước hạnh đời đời (53).

Thánh Bonaventura tiếp nhận ý tưởng trên trong cuốn sách của ngài tựa là *Hành Trình Tiến Tới Thiên Chúa của Tâm Trí* bằng cách nhấn mạnh đến lòng khát khao bình an của Thánh Augustinô và bài giảng về bình an của Thánh Phanxicô. Quả thực, ngài viết cuốn sách này dưới tác động của cuộc viếng thăm Núi Averno (nay là La Verna) nơi Thánh Phanxicô được in Năm Dấu (54), một nơi có ý nghĩa lớn về linh đạo, nhất là đối với một đệ tử của Thánh Phanxicô. Thánh Bonaventura kết thúc cuốn sách của ngài bằng một suy niệm về cảm

nghiệm huyền nhiệm của Thánh Phanxicô trên Núi Averna, trong đó, với Chúa Kitô chịu đóng đinh, ngài hoàn toàn nên một với Thiên Chúa và được rức lửa Chúa Thánh Thần (55).

Thần học Ba Ngôi sau đó minh nhiên trở thành thần nghiệm học Ba Ngôi. Nó dựa vững chắc vào các quả quyết của Sách Thánh về việc Chúa Thánh Thần ngụ cư trong linh hồn người đã được công chính hóa và khai triển chúng thành giáo huấn về việc sinh hạ thần thánh của Chúa Kitô trong tâm hồn tín hữu, như một việc sao lại và tiếp tục việc sinh hạ thần thánh từ thuở đời đời của Ngôi Lời từ Chúa Cha và sự sinh hạ trần thế của Chúa Giêsu từ Đức Maria (56). Meister Eckhart, John Tauler, và Henry thành Suso tiếp nhận các ý tưởng này. Thần nghiệm học Ba Ngôi được xây dựng, một cách khác, trên các thị kiến mạnh mẽ của Thánh Nữ Hildegard thành Bingen, trong nền thần nghiệm học nữ phái thời trung cổ (Thánh Angela thành Foligno, Thánh Gertrude thành Helfta, Thánh Mechthild thành Magdeburg và Thánh Mechthild thành Hackeborn), và trong số các nhân vật thuộc nhóm huyền nhiệm Bạn Bè Thiên Chúa (Gottesfreunde) cuối thời Trung Cổ.

Qua thế kỷ 19, nền huyền nhiệm Ba Ngôi này đặc biệt nổi bật nơi Chân Phúc Elizabeth Chúa Ba Ngôi, thuộc dòng Cát Minh. Bà để lại cho ta một trong những lời cầu nguyện đẹp đẽ nhất của Kitô Giáo, được bà soạn tác vào tối ngày 21 tháng 11, năm 1904. Lời cầu nguyện đó như sau:

“Lạy Thiên Chúa của con, lạy Chúa Ba Ngôi, Đấng con thờ lạy, xin giúp con hoàn toàn quên con đi và ngụ cư trong Chúa, bất động và bình an, như thể linh hồn con vĩnh viễn ở đó. Không gì có thể khuấy động sự bình an của con; không gì có thể khiến con ra xa Chúa, ôi lạy Đấng Bất Biến của con; đúng hơn, mọi giây phút phải dẫn con vào sâu hơn mầu nhiệm của Chúa. Xin Chúa ban bình an cho linh hồn con, biến nó thành thiên đàng của Chúa, thành nơi cư ngụ yêu quý của Chúa, và là nơi an nghỉ của Chúa”.

Hans Urs von Balthasar xuất bản một tuyển tập các trước tác của Chân Phúc với tựa đề đầy ấn tượng là *Der Himmel im Glauben* [Thiên Đàng Trong Đức Tin] (57).

Nền huyền nhiệm Ba Ngôi ấy không có gì liên quan tới việc hội nhập vào Thiên Chúa một cách say mê. Ngược lại, ánh sáng của Thiên Chúa sáng đến độ làm mù mắt con người và khiến họ chìm vào bóng tối. Do đó, các nhà huyền nhiệm Kitô Giáo, những người từng được sự gần gũi của Thiên Chúa đánh động và cảm nghiệm được sự hạnh phúc và bình an cách đặc biệt từ sự gần gũi này, cũng luôn nghiệm thấy khoảng cách giữa họ và Thiên Chúa cũng như sự siêu việt của Người. Cảm nghiệm lòng thương xót của Thiên Chúa không hề là một sự ủi an rẻ tiền và chắc chắn không hàm nghĩa việc say mê trước nhan Thiên Chúa. Trái lại, rất nhiều lần và đôi khi trong một thời gian khá lâu, các nhà huyền nhiệm đã rơi vào đêm tối phải cảm nghiệm cảnh Chúa Giêsu bị Thiên Chúa bỏ rơi trên thập giá. Trong lúc hiệp thông thân mật nhất với Thiên Chúa, họ cũng cảm nhận được sự thánh thiện và siêu việt của Người và, dù nghiệm thấy sự diêu vợi của Thiên Chúa, họ vẫn nắm chắc sự gần gũi và tình đồng hành của Người (58).

Đường huyền nhiệm là đường của người hành hương, một sự chịu đựng dưới chân thập giá trong niềm hy vọng được sống lại và được hiệp thông với Thiên Chúa mãi mãi. Như thế, cả đời huyền nhiệm cũng vẫn là đời của người hành hương. Có lúc, nó sống trong bóng tối Gôngôta, nhưng trong đức tin, trong xác tín rằng mình sẽ có một nơi chôn với Thiên Chúa trong lòng thương xót của Người, nó nhìn thấy ánh sáng của hừng đông Phục Sinh ở chân trời. Thần nghiệm học nhận ra điều này: lòng thương xót là nguồn và là mục tiêu của đường lối Thiên Chúa.

-
- (37) Trong bối cảnh này, ta không thể đề cập tới mọi vấn đề có tính thánh kinh, lịch sử và hệ thống liên hệ tới việc thiết lập ra học lý Chúa Ba Ngôi. Về vấn đề này, xem Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, ấn bản mới (2008), 31-38 và các tác phẩm trích dẫn ở đó. Cũng nên xem Kasper, *The God of Jesus Christ*, 277-316.
- (38) Về vấn đề này, xin xem Kasper, *Katholische Kirche*, 78-80, 91-93.
- (39) Các phân tích về hiện tượng này chủ yếu tìm thấy trong công trình của Jean Luc Marion. Xem Chương II, 1.
- (40) Như thế, phương châm nổi tiếng của Công Đồng Lateran thứ tư (1215): “vì giữa đấng tạo dựng và tạo vật, ta không thể nhận ra bất cứ sự tương tự nào lớn đến nỗi không thể nhìn ra một sự bất tương tự lớn hơn giữa họ với nhau” Xem *Các Sắc Lệnh của Các Công Đồng Chung*, 2 cuốn, do Norman P. Tanner hiệu đính (Washington: Georgetown University Press, 1990), 1:232.
- (41) Dựa vào Johannes Evangelist Kuhn liên quan tới điểm này, xem Kasper, *The God of Jesus Christ*, 294.
- (42) Xem Thánh Bonaventura, *Cuộc Hành Trình Tới Thiên Chúa của Tâm Trí*, VI, 1. Những tuyên bố tương tự cũng tìm thấy trong *Breviloquium*, I c.2-3 và I Sent d.2 q.2 và q.4
- (43) Về mối tương quan giữa hai đặc tính nhiệm cục (economic) và nội tại (immanent) của Chúa Ba Ngôi, xem Kasper, *The God of Jesus Christ*, 273-77.
- (44) Ý niệm tự bỏ mình của Thiên Chúa được trình bày trong nền thần học hư vị hóa (kenosis) của Thê Phán trong thế kỷ 19 một cách đến nỗi Thiên Chúa từ bỏ hữu thể Thiên Chúa của Người. Đức Giáo Hoàng Piô XII, trong thông điệp *Sempertinus Rex* (1951) của ngài, rất đúng khi lên án giáo huấn này. Về vấn đề này, xem Kasper, *Das Absolute in der Geschichte*, 521-30. Ở đây không phải là vấn đề Thiên Chúa từ bỏ hữu thể Thiên Chúa của Người trong hành vi hư vị hóa, nhưng đúng hơn, Người mạc khải hữu thể Thiên Chúa của Người trong chính hành vi này. Chính theo nghĩa này, hư vị hóa đã được trình bày trong nền thần học Chính Thống của Sergei Bulgarov và trong nền thần học Thê Phán hiện thời của Jurgen Moltmann.
- (45) Do đó, mà có Kinh Tiền Tụng I cho Lễ Phục Sinh.
- (46) Dựa vào Schelling: Kasper, *Katholische Kirche*, 120tt.
- (47) *Gaudium et Spes*, số 22.
- (48) Jungel, *God as the Mystery of the World*, 261-98; nhất là 283tt. Jungel đã thực hiện một việc tốt là thăm dò và đưa ra công thức này. Tuy nhiên, ông đã đưa ra hai công thức đối chọi nhau nhưng, trên thực tế, cả hai đều đúng: một công thức xem xét bên trong chiều kích tự nhiên, và công thức kia xem xét bên trong chiều kích ơn thánh.
- (49) Về các giải thích như thế (dù đã bị bác bỏ ở đây), xem Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* (Freiburg i. Br.: Herder, 1975), 333.
- (50) Về các công thức nội tại tính của Thánh Gioan, xem các bài bàn thêm của Rudolf Schnackenburg, *Die Johannesbriefe* (Freiburg i. Br.: Herder, 1953), 91-102.
- (51) Xem J. Eckert và J. Weismayer, “Christusmystik”, *Lexikon fur Theologie und Kirche*, ấn bản 3, 2:1179-82.
- (52) Kasper, *Katholische Kirche*, 122-29, 161-65, 201-11, 241-42.
- (53) Thánh Tôma Aquinô, *In Psalmos* 24, n.7; 50, n.1, 4-6, 9. Xem *Summa theologiae*, pt.III q.1, a.2. Thánh Tôma trực tiếp tham chiếu Thánh Augustinô (*Sermon* 138).
- (54) Thánh Bonaventura, *Cuộc Hành Trình tới Thiên Chúa của Tâm Trí*, lời nói đầu, 2; VII,3.
- (55) Thánh Bonaventura, *Cuộc Hành Trình tới Thiên Chúa của Tâm Trí*, VII, 2-4.
- (56) Công trình của Hugo Rahner có tính nền tảng về vấn đề này. Xem cuốn *Symbole der Kirche: Die Ekklesiologie der Vater* (Salzburg: Muller, 1964), 11-87.
- (57) Elisabeth de la Trinité, *Der Himmel im Glauben: Eine Auswahl aus ihren Schriften*, bản dịch của Hans von Balthasar (Einsiedeln: Johannes Verlag, 2000); Hans von Balthasar,

Schwestern im Geist: Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1990)

(58) Thần nghiệm học Ba Ngôi đại diện cho cây cầu quan trọng giữa nền linh đạo Giáo Hội học của Tây phương và của Đông Phương dưới hình thức linh đạo tĩnh tọa (hesychasm). Đặc biệt quan trọng là nền linh đạo Chính Thống Nga (Solovyov, Berdayev, Lossky, Bulgakov). Xem Mikhail G. Meerson-Arsenov, *The Trinity of Love in Modern Russian Theology* (Quincy, IL: Franciscan, 1998). Cũng phải nhắc đến truyền thống mộ đạo phái (pietists: Johannes Arndt, Michael Hahn v.v...).

3. Lòng thương xót của Thiên Chúa: Nguồn và là mục tiêu của hành động Thiên Chúa

Nếu lòng thương xót là thuộc tính hữu hiệu, nền tảng tỏ ra bên ngoài của Thiên Chúa, thì, có thể nói, nó là điểm báo ngay ở khởi đầu mọi lịch sử cứu độ. Theo chứng từ của Tân Ước, sáng thế đã được lên kế sách trong viễn ảnh Chúa Giêsu Kitô. Nơi Người, Thiên Chúa, Cha của Chúa Giêsu Kitô, Chúa chúng ta, đã chọn chúng ta ngay trước cả việc tạo ra thế giới và, vì yêu thương, đã dự định từ trước để chúng ta trở nên con cái Người (Ep 1:3-5). Là Chiên Thiên Chúa, Chúa Giêsu Kitô, mà nhờ máu của Người, chúng ta được cứu chuộc, đã được dự tính và được chọn trước cả việc tạo dựng thế giới (1Pr 1:19f.). Mọi sự đã được tạo dựng nơi Người, nhờ Người và vì Người. Trước bất cứ việc sáng tạo nào, Người vốn đã có; trong Người, mọi sự đều hiện hữu (Cl 1:16f.). Mọi sự được tạo dựng trong và nhờ Ngôi Lời hằng hữu, Đấng đã trở nên người phàm trong thời gian. Ngay từ nguyên thủy, Người đã là ánh sáng và sự sống của thế giới (Ga 1:1-4, 14). Như thế, từ thuở đời đời, toàn bộ thế giới và trọn lịch sử cứu độ đều đã đứng dưới biểu hiệu của Chúa Giêsu Kitô. Lòng thương xót được mặc khải dứt khoát nơi Chúa Giêsu Kitô hiện diện như một biểu hiệu trước và trên mọi thực tại (59). Nó là thủy ấn (watermark) của mọi thực tại. Lòng thương xót của Thiên Chúa là giả thuyết nguyên khởi và là cơ sở của sáng thế và của trọn lịch sử cứu độ.

Đó không hề là lý thuyết trừu tượng; nó có những hậu quả cụ thể đối với vấn đề liên quan tới khả thể được cứu độ của mọi người (một điều, phải nói ngay, không cùng nghĩa với việc thể hiện ơn cứu độ). Các giáo phụ biết rằng lòng thương xót và ơn thánh của Thiên Chúa, những điều đã xuất hiện cụ thể và dứt khoát nơi Chúa Giêsu Kitô, đã được tỏ bày từ thuở nguyên khởi trở đi và, như Thánh Augustinô thường nói, nó hữu hiệu “từ thời Abel công chính” (60). Theo Thánh Tôma Aquinô, Chúa Giêsu Kitô không những là đầu của Giáo Hội, mà còn là đầu của nhân loại nữa (61).

Thánh Tôma chứng minh một cách đầy thuyết phục rằng lòng thương xót đã hoạt động ngay trong lúc tạo thế. Theo ngài, lòng thương xót là tiền giả định của công lý. Vì công lý luôn giả thiết phải có người để người khác nợ công lý. Tuy nhiên, hiện hữu của thụ tạo không phải là khoản nợ, mà phát sinh duy nhất từ lòng tốt của Thiên Chúa (62). Công lý của Thiên Chúa không thiết lập ra lòng thương xót; đúng hơn, lòng thương xót là cội rễ nguyên khởi (prima radix) và là thực tại có trước, mà mọi thực tại đều qui chiếu vào (63). Sau cùng, mọi sự đều lệ thuộc lòng tốt của Thiên Chúa. Như Thánh Tôma vốn nhấn mạnh khi nại tới Sách Thánh và thánh Augustinô và chống lại các lối giải thích khác (64), cả quyết định đời đời và có tính cứu độ của Thiên Chúa trong việc Người nhập thể trong Chúa Giêsu Kitô cũng phát xuất từ lòng thương xót của Người đối với nhân loại, một nhân loại đã sa vào tội lỗi và do đó xa cách Thiên Chúa (65). Lòng thương xót là nguồn gốc đời đời của lịch sử thế giới cũng như lịch sử cứu độ. Mọi sự đều ở trong và ở dưới dấu hiệu của nó. Lòng thương xót là ánh sáng chiếu soi mọi thụ tạo trong cảnh tối tăm của họ (Ga 1:5).

Bất hạnh thay, quan điểm tích cực trên về mọi thực tại trong ánh sáng chói ngời của lòng

thương xót Chúa đã bị làm ra lu mờ trong nền thần học Tây Phương. Nguyên nhân của việc làm lu mờ này phải được tìm thấy trong học lý tiền định, như đã được Thánh Augustinô khai triển, nhất là trong giai đoạn về sau của ngài (66). Vị giáo phụ vĩ đại và quan trọng này ngợi ca lòng thương xót của Thiên Chúa trong nhiều đoạn văn thuộc công trình vĩ đại của ngài, cũng như trong việc trình bày các Thánh Vịnh. Theo chính các chứng từ của ngài, Ngài từng cảm nhận được lòng thương xót của Thiên Chúa một cách phong phú và đầy biết ơn trong đời sống ngài (67). Nhưng trong thời kỳ sau cùng của ngài, Thánh Augustinô cảm thấy bị phá vỡ bởi Pêlagiô thối hóa (68). Họ là các nhà luân lý học, được linh đạo đơn tu lên khuôn dứt khoát; họ trình bày một quan niệm có tính đạo đức hết sức về Kitô Giáo; và họ nhấn mạnh tới sự nhất thiết của việc làm tốt để con người được cứu rỗi. Vì lý do này, họ chống lại lời dạy về bản chất không cần công trạng của ơn thánh. Lời dạy này khiến Thánh Augustinô chống lại họ. Theo ngài, ơn thánh của Thiên Chúa sẽ chỉ là và thực sự là ơn thánh nhưng không nếu nó không tùy thuộc việc làm tốt của người ta và không bị việc làm này điều kiện hóa. Điều này dẫn Thánh Augustinô tới việc giảng dạy sự tiền định vô điều kiện nghĩa là sự tiền định không tùy thuộc việc làm tốt hay việc làm xấu của con người.

Trong công trình ở giai đoạn sau của Thánh Augustinô, tư tưởng trên đã được tiên dẫn qua lời dạy của ngài về tội nguyên tổ. Theo lời phiên dịch đoạn thư Rôma 5:12 của Ambrosiaster, được Thánh Augustinô tiếp nhận, vì, trong Adam, mọi người đã phạm tội, nên, theo đức công lý, Thiên Chúa phải kết án mọi người. Thành thử, toàn bộ nhân loại bị *massa damnata* (kết án tập thể) (69). Tuy nhiên, để phù hợp với lòng thương xót của Người, Thiên Chúa đã đưa ra một số ngoại lệ và tiền định cho một số ít người được chọn để hưởng phước hạnh đời đời. Điều này dẫn Thánh Augustinô tới học lý tiền định kép, nghĩa là, một tiền định không tùy thuộc việc làm tốt hay việc làm xấu của cá nhân và là một tiền định xác định một số ít được cứu độ còn những người khác, thuộc khối đại đa số, phải trầm luân đời đời.

Chủ trương trên có những hậu quả nghiêm trọng trong việc dọn đường cho một khai triển hoàn toàn xa hơn ở Tây Phương. Đã đành, Giáo Hội không hoàn toàn ủng hộ lời dạy của Thánh Augustinô về sự tiền định, nhưng trong yếu tính, đã làm cho lời dạy này nhẹ bớt đi bằng cách kết án học lý tiền định tuyệt đối, nghĩa là tiền định không kể gì tới tự do của con người (70). Tuy thế, lời dạy của Thánh Augustinô về *massa condemnata* (kết án tập thể) đã làm lu mờ đoạn văn Thánh Kinh về lòng thương xót của Thiên Chúa và, thay cho cái hiểu Thánh Kinh về công lý cứu rỗi giúp ta trở nên công chính (Rm 1:17; 3:21-22, 26), nó đã đưa ra cái hiểu luật pháp về công lý trừng phạt. Trong lời chú giải của ngài về Tin Mừng Luca, Thánh Ambrôsiô đã từng đặt câu hỏi: *Quae est iustitia nisi misericordia?* “Công lý là chi nếu không phải là lòng thương xót?” (71). Đối với Thánh Ambrôsiô, Chúa Kitô không phải chỉ là quan toà công chính; mà hơn thế, ngài còn là quan toà tốt lành nữa (72). Làm thế nào, trong tư cách quan toà của thế giới, Chúa Kitô lại bị coi là người lên án hầu hết những kẻ Người đã hiến mạng sống trên thập giá hòng cứu độ họ?

Thánh Augustinô để lại cho truyền thống Tây Phương một di sản nặng nề và một “thế chấp” (mortgage) khổng lồ. Vì lời dạy của ngài khiến nhiều người lo âu xao xuyên đối với ơn cứu rỗi, lương tâm và hỏa ngục. Điển hình nổi bật nhất chính là đan sĩ trẻ dòng Augustinô, tên Martin Luther, người, trong cơn xao xuyên khôn nguôi, đã đặt câu hỏi: “Làm thế nào tôi có được vị Thiên Chúa nhân hậu?”. Đối với Luther, đột phá của Phong Trào Cải Cách hệ ở việc khám phá ra ý nghĩa nguyên thủy của công lý Thiên Chúa, một công lý không có tính trừng phạt, mà là một công lý giải thoát và công chính hóa, một công lý cứu chuộc (73).

Tuy nhiên, ngay trong nền thần học Trung Cổ, việc từ từ thắng vượt quan điểm quá hẹp hòi của Thánh Augustinô cũng đã được chuẩn bị. Vì một đàng, người ta đã bắt đầu nhấn mạnh tới

sự quan trọng của quyết định tự do nơi con người và, đáng khác, họ cũng bắt đầu có được cái hiểu sâu xa hơn về công lý Thiên Chúa.

Người cha của Thuyết Kinh Viện thời Trung Cổ, Thánh Anselmô thành Canterbury, được kích thích bởi vấn đề này: Làm thế nào, cùng một lúc Thiên Chúa có thể vừa thương xót vừa công chính được. Vì, theo ngài, công lý đòi Thiên Chúa phải thưởng công người tốt và trừng phạt người xấu. Như thế, làm thế nào Người có thể tha thứ cho kẻ có tội, vì lòng thương xót được? Thánh Anselmô đưa ra câu trả lời: Khi thương xót, Thiên Chúa không làm theo các việc làm của ta, nhưng làm theo chính Người và sự tốt lành của Người. Thiên Chúa công chính, không phải vì ta và các việc làm của ta, mà đúng hơn, là để phù hợp với chính Người và lòng tốt của Người. Thánh Anselmô còn đi xa hơn thế mà quả quyết, trong một công thức đã trở nên quen thuộc với ngài, rằng: Thiên Chúa rất công chính đến nỗi không thể được quan niệm là công chính hơn nữa. Lòng thương xót của Người là công lý rất khác biệt của riêng Người (74).

Bậc thầy thần học của khoảng giữa thời Trung Cổ, Thánh Tôma Aquinô, tiếp nhận ý nghĩ của Thánh Anselmô. Ngài cũng nhấn mạnh rằng Thiên Chúa không bị trói buộc bởi lẽ luật xa lạ, mà chính Người là lẽ luật và, do đó, Người hành động theo sự tốt lành của Người. Lòng thương xót của Người phù hợp với lòng tốt của Người (75). Lòng thương xót là cội rễ nguyên khởi và là yếu tố có trước mà mọi sự khác đều phải quy chiếu vào (76). Vì lý do này, Thánh Tôma xác quyết chủ đề quán xuyên của Thánh Kinh về tính ưu tiên của lòng thương xót chống lại các lối suy nghĩ chỉ nghiêng một chiều về phía công lý trừng phạt. Bất hạnh một điều, người ta đã không mấy lưu ý tới sự thật này.

Tuy nhiên, một thay đổi có tính dứt khoát đã diễn ra lần đầu tiên trong thế kỷ 20. Chủ yếu nhờ công trình của Karl Barth. Theo ông, sự chọn lựa do ơn thánh không phải là một sắc chỉ trừu tượng, từ thuở đời đời của Thiên Chúa. Chúa Giêsu Kitô là Đấng chọn lựa và là Đấng được chọn lựa; còn chúng ta, chúng ta được chọn lựa trong Chúa Giêsu Kitô. Từ thuở đời đời và trước khi tạo lập thế giới, Thiên Chúa đã chọn lựa chúng ta và tiền định để chúng ta trở nên con cái Người trong Chúa Giêsu Kitô (Ep 1:4-6). Như thế, chọn lựa “là việc khởi đầu từ thuở đời đời của mọi đường lối và công trình của Thiên Chúa trong Chúa Giêsu Kitô” (77). Theo cách này, tiền định không còn là sắc chỉ tối tăm của Thiên Chúa khiến ta sợ hãi khủng khiếp, mà đúng hơn là tin mừng của Chúa Giêsu Kitô, một tin mừng làm chúng ta hạnh phúc trong đức tin và tin tưởng vào ơn thánh Thiên Chúa.

Karl Barth cũng thấy nhiều vang dội có ý nghĩa và liên tục trong thần học Công Giáo (78). Dựa vào Karl Barth, các thần học gia Thệ Phản cũng như Công Giáo ngày nay không còn diễn tiến từ các quan niệm trừu tượng về công lý và thương xót để sau đó, đem chúng tới chỗ cân bằng với nhau nữa. Đúng hơn, họ diễn tiến từ mạc khải cụ thể có tính lịch sử về việc Thiên Chúa chọn lựa từ thuở đời đời trong Chúa Giêsu Kitô. Theo cách này, lòng thương xót của Thiên Chúa, trong tư cách là tiền giả thuyết nguyên khởi và là điểm báo trước toàn bộ lịch sử thế giới và lịch sử cứu độ, đã bước vào sân khấu.

Nhưng, chủ trương của Karl Barth không tránh khỏi đôi chút phiến diện. Hans Urs von Balthasar vốn đã nhận ra tính giới hạn (constriction) Kitô học và kiểu suy nghĩ duy tâm (idealistic) nơi Karl Barth (79). Karl-Heinz Menke tương phản lối hiểu bao gồm (inclusive) với lối hiểu độc chiếm (exclusive) của Karl Barth về tính đại diện [Stellvertretung] của Chúa Giêsu Kitô (80). Điều các nhà phê bình này muốn nói là: thực tại tạo thế, trong tính độc lập tương đối của nó, và hữu thể nhân bản, trong sự tự do của họ, phải được lưu ý. Ngay từ nguyên thủy, chúng đã nằm dưới dấu hiệu của lòng thương xót của Thiên Chúa rồi, một lòng

thương xót đã được mặc khải dứt khoát nơi Chúa Giêsu Kitô. Nhưng cũng như nhân tính đích thực không bị tan hòa (absorbed) vào thần tính của Chúa Giêsu Kitô, mà vẫn duy trì được sự hiện hữu không pha trộn và không thay đổi thế nào (81), thì việc cộng tác tự do của con người nhân bản cũng có chỗ đứng của nó trong lịch sử nhân loại và trong lịch sử cứu độ như vậy. Việc cộng tác tự do của con người không bị hủy tiêu vì Chúa Giêsu Kitô là nguyên mẫu (archetype), tiêu điểm, và mục đích của toàn bộ lịch sử nhân loại. Đúng hơn, nhờ hành vi cứu chuộc của Chúa Giêsu Kitô, con người nhân bản được đổi mới trong phẩm giá tạo vật của họ như một tạo thế mới và được nâng lên một cách nhân hậu (82).

Theo chiều hướng trên, Công Đồng Vatican II nhiều lần làm nổi bật nền Kitô học phổ quát một cách minh nhiên và dứt khoát. Hiến Chế mục vụ *Gaudium et Spes* đặc biệt được nền Kitô học này lên khuôn. Hiến chế mô tả Chúa Giêsu Kitô như chìa khóa, tiêu điểm và là mục đích của toàn bộ lịch sử nhân loại (83). Người là “mục đích của lịch sử con người, là tiêu điểm các hoài bão của lịch sử và văn minh, là trung tâm của chủng người, là niềm vui của mọi con tim và là đáp ứng đối với mọi hoài mong của nó”. Người là “Alfa và Omega, là thứ nhất và sau cùng, là khởi đầu và kết thúc” (Kh 22:12f.) (84).

Vì thế, lòng thương xót hiện diện như một dấu hiệu bao trùm thế giới, bao trùm lịch sử và bao trùm mọi cuộc sống con người. Trong lòng thương xót của Người, được hiện thân nơi Chúa Giêsu Kitô, Thiên Chúa, từ thuở đời đời, đã muốn mọi người được cứu độ. Nhưng, ý muốn cứu độ phổ quát của Thiên Chúa đối với mỗi cá nhân con người có nghĩa gì? Cuối cùng, thực sự có phải mọi người đều được cứu độ cả không?

(59) Xem Kasper, *Jesus the Christ*, bản dịch của V. Green (New York: Paulist Press, 1977), 252-68.

(60) Kasper, *Katholische Kirche*, 173-77.

(61) Thánh Tôma Aquinô, *Summa theologiae*, pt. III, q.8, a.3.

(62) *Ibid.* pt. I, q.21 a.3

(63) *Ibid.* pt.I, q.21, a.4

(64) Thánh Tôma nghĩ tới Thánh Albertô Cả và Alexander thành Hales. Xem *ibid.*, pt. III, q.1, a.3. Từ thời sau Thánh Tôma, đặc biệt nên nhắc tới John Duns Scotus.

(65) Thánh Tôma Aquinô, *Summa Theologiae*, pt. III, q.1, a.1-6.

(66) Về học lý tiền định, xem Georg Kraus, *Vorherbestimmung: Traditionelle Pradestination im Licht gegenwartiger Theologie* (Freiburg i. Br.: Herder, 1977); “Pradestination”, *Lexikon fur Theologie und Kirche*, ấn bản 3, 8:467-73.

(67) Thánh Augustinô, *Tự Thú*, IV, 4, 7; V, 2,2; VI, 7,12; 16, 26.

(68) Gisbert Greshake, *Gnade als konkrete Freiheit: Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius* (Mainz: Matthias-Grunewald, 1972), 47-157; Ansorge, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes*, 232-56. Hans von Balthasar, *Dare We Hope “That All Men Be Saved?” With a Short Discourse on Hell*, bản dịch của David Kipp và Lothar Krauth (San Francisco: Ignatius, 1988), 65-69.

(69) Thánh Augustinô, *Handbook on Faith, Hope, and Love*, 8, 27; “On the Gift of Perseverance”, 35; *City of God*, XXI, 12. Muốn có một cuộc thảo luận có phê phán về học lý tội nguyên tổ của Thánh Augustinô, xem Thomas Propper, *Theologische Anthropologie*, Bd. 2 (Freiburg i. Br.: Herder, 2011), 981-1025. Về mối tương quan giữa tự do của Thiên Chúa và tự do của con người, xem 1351-401.

(70) Công đồng tỉnh Orange lần thứ hai (529 CN) đã bác bỏ sự tiền định khiến các cá nhân phạm điều ác. Xem Heinrich Denzinger, *Enchiridion Symbolorum: Definitionum et declarationum de rebus Fidei et morum* (Freiburg i.Br.: Herder, 1963), 397. Thượng Hội Đồng Quierzy (853 CN) kết án giáo huấn của đan sĩ Gottschalk về tiền định (xem Denzinger,

621-24), nhưng Thượng Hội Đồng Valence (855 CN) đã làm khác (xem *Denzinger*, 625-33). Năm 1547, Công Đồng Trent lên án giáo huấn tiền định kép của các Nhà Cải Cách. Xem *Denzinger*, 1567.

(71) Thánh Ambrôsiô, *Expositio evangelii secundum Lucam*, 2, 90.

(72) Thánh Ambrôsiô, *Về Đức Tin Kitô Giáo*, II, 2, 28.

(73) Hans von Balthasar, A Short Discourse on Hell, trong *Dare We Hope*, 193-95.

(74) Thánh Anselmô thành Canyebury, *Proslogion*, 8-12. Xem H.-J. Verweyen, “Die Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit bei Anselm von Canterbury”, *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 14 (1985): 52-55; Ansorge, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes*, 256-80, đề tựa cho chương nói về Thánh Anselmô là “Lòng Thương Xót của Thiên Chúa trong Tương Quan với Tự Do Tạo Vật”.

(75) Thánh Tôma Aquinô, *Summa Theologiae*, pt. I, q.21, a.1 ad 2 và 3. Xem IV Sent d.46, q.2, a.2 q1a. 2.

(76) Thánh Tôma Aquinô, *Summa Theologiae*, pt. I, q.21, a.4

(77) Karl Barth, *Church Dogmatics*, II/2, §33.

(78) B. Dahlke, *Die katholische Rezeption Karl Barths: Theologische Erneuerung im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils* (Tubingen: Mohr Siebeck, 2010). Hai công trình đã trở nên quan trọng là: Hans Kung, *Justification: The Doctrine of Karl Barth and a Catholic Reflection*, bản dịch của David Granskou (Philadelphia: Westminster, 1964) và Hans von Balthasar, *The Theology of Karl Barth: Exposition and Interpretation*, bản dịch của Edward T. (San Francisco: Ignatius, 1992).

(79) Balthasar, *The Theology of Karl Barth*, 228-48; nhất là 247-48.

(80) Karl-Heinz Menke, *Jesus ist Gott der Sohn: Denkformen und Brennpunkte der Christologie* (Regensburg: Friedrich Pustet, 2008), 378-85.

(81) Thí dụ, công thức nổi tiếng của Công Đồng Canxêđônia (451): *Denzinger, Enchiridion*, 302.

(82) Thí dụ, nhiều công thức trong truyền thống cầu nguyện của phụng vụ Giáo Hội. Xem Kasper, *Katholische Kirche*, 123tt.

(83) *Gaudium et Spes*, số 10.

(84) *Gaudium et Spes*, số 45. Xem *Ad Gentes*, 3:8.

4. Ý muốn cứu độ phổ quát của Thiên Chúa

Sau khi đã vượt qua di sản nặng nề mà Thánh Augustinô đã để lại cho thần học và lòng đạo Tây Phương qua học thuyết của ngài về tiền định, nay ta phải nêu câu hỏi mà, theo Kant, có thể tóm lược mọi câu hỏi của con người: Ta có thể hy vọng được điều gì? (85). Đây là câu hỏi mà câu trả lời sẽ quyết định vấn đề ý nghĩa hay vô nghĩa của đời người.

Câu trả lời của đức tin Kitô Giáo cho câu hỏi trên không thể là: đời ta cuối cùng sẽ tàn lụi, y hệt bông hoa héo tàn và y hệt giọt nước bốc hơi. Tình yêu của Thiên Chúa, một tình yêu đã chọn lựa chúng ta bằng một hành vi thương xót tinh tuyền, mời gọi ta vào sự sống, và nhờ việc Chúa Giêsu Kitô hiến mạng sống của Người cho ta trên thập giá, là tình yêu dứt khoát và không thể chấm dứt với sự chết. Dĩ nhiên, câu trả lời cũng không thể chờ mong ở một kết cục có hậu (happy ending) theo nghĩa “mọi sự sẽ đâu vào đấy”. Chính trong lòng thương xót, Thiên Chúa coi trọng ta. Người không muốn phục kích con người tử sinh chúng ta hay qua mặt sự tự do của chúng ta. Số phận đời đời của chúng ta tùy thuộc quyết định của chúng ta và đáp ứng của chúng ta đối với lời mời gọi yêu thương của Thiên Chúa. Tình yêu có thể tán tỉnh người khác và hằng muốn tán tỉnh người khác, nhưng nó không thể và cũng không muốn ép buộc người yêu phải đáp ứng. Bởi thế, tình yêu Thiên Chúa muốn có qua có lại, nhưng

con người có thể làm ngơ nó hay từ khước nó. Vì ta đã được dựng nên cho tình yêu của Thiên Chúa, nên việc từ khước nó có nghĩa con người tự bác bỏ chính mình và, do đó, là nổi bất hạnh hoàn toàn của họ. Nói theo thần học, việc từ khước tình yêu Thiên Chúa hàm nghĩa việc mất hạnh phúc đời đời. Điều này chứng minh sự nghiêm trọng của đời sống và sự nghiêm trọng của tự do. Quyết định về đời sống của ta là một quyết định có tính sống chết.

Như thế, câu hỏi, “ta có thể hy vọng được điều gì?” không cho phép bất cứ câu trả lời đơn giản nào. Ngay câu trả lời ta có thể rút ra từ Thánh Kinh và Thánh Truyền cũng không nhất trí. Trong Thánh Kinh, ta thấy hai loại phát biểu khác nhau, mà thoạt nhìn, tưởng là không thể nào hòa giải được.

Một đằng, câu phát biểu rõ ràng và không hề mơ hồ là: trong Chúa Giêsu Kitô, Thiên Chúa muốn mọi người được cứu độ (1Tm 2:3). Về phần Người, Chúa Giêsu nói rằng Người đến thế gian, không phải để phán xét con người, mà là để cứu độ họ (Ga 12:47). Và Người hứa: “Còn Tôi, khi được nâng lên khỏi mặt đất, tôi sẽ kéo mọi người lên với Tôi” (Ga 12:32). Tiếp nhận sứ điệp này, Thánh Phaolô diễn tả nó thành một hình thức thánh ca. Về Chúa được hiển dương, ngài nói rằng khi nghe tên Chúa Giêsu, mọi đầu gối phải quỳ lạy, trên trời, dưới đất và cả dưới lòng đất, và mọi miệng lưỡi phải tuyên xưng rằng “Chúa Giêsu Kitô là Chúa Tể, vì vinh quang Thiên Chúa Cha” (Pl 2:10f.) Trong Người, Thiên Chúa muốn giảng hòa mọi sự trên trời và dưới đất (Cl 1:20). Qua Chúa Giêsu Kitô, Thiên Chúa muốn là mọi sự trong mọi sự cho đến cùng (1Cr 15:27f.; xem Rm 11:32) và Người muốn tụ họp và kết hợp mọi sự trên trời và dưới đất (Ep 1:4f., 10). Thánh Irênê thành Lyon đã tiếp nhận ý tưởng vừa nói và khai triển nó một cách có hệ thống. Ngài nói tới việc tóm lược và đạt tới tuyệt đỉnh của mọi sự trong lịch sử con người, đúng ra là lịch sử của vũ trụ, dưới và trong Chúa Giêsu Kitô như là đầu của mọi thực tại (*ἀνακεφαλαίωσις*) (86).

Phải nhận rằng, với sứ điệp của nó về phán xét, Thánh Kinh đã đưa ra một loạt câu tuyên bố thứ hai và khác hẳn. Có nhiều bằng chứng để hỗ trợ cho điều này đến nỗi ta không thể bỏ qua nó hay tái giải thích nó một cách lồi cuồn hơn được (87). Trong Cựu Ước, sự đe dọa đã bắt đầu với việc trừng phạt ngay trong địa đàng: “Nhưng về cây biết lành biết dữ, các người không được ăn, vì ngày nào các người ăn nó, các người sẽ phải chết” (St 2:17). Sự đe dọa phán xét này xuyên suốt các sách trình thuật (đuổi khỏi địa đàng, hồng thủy, Sôđôm và Gômôra...). Nó cũng thường được nhắc tới trong các Thánh Vịnh, nơi nó được phát biểu thế này: “Người phán xét thế giới một cách chính trực; Người phán xử các dân tộc cách công bằng” (Tv 9:8). Các tiên tri nói đến “ngày của Chúa” như là ngày phán xử (Am 5:18ff.; Is 13:34; 66:15f.; Ed 7; v.v...). Văn chương khôn ngoan cũng đầy các ý tưởng về phán xử (Kn 1-5, v.v...). Chúa Giêsu và Tân Ước cũng đứng trong truyền thống tiên tri này. Nó bắt đầu với Thánh Gioan Tẩy Giả (Mt 3:7-12) và với chính Chúa Giêsu (Mt 8:11f.; 11:21-24; 12:41f.; v.v...). Thí dụ rõ rệt nhất là lời Chúa Giêsu nói về Phán Xét Sau Cùng, theo đó, những ai tỏ lòng thương xót đối với người nghèo, người túng thiếu, và người chịu bách hại đều được hứa ban Nước Thiên Chúa, trong khi những ai hành động thiếu lòng thương xót đều phải chịu án phạt đời đời (Mt 25:31-46). Ở đây, có nói tới lửa đời đời đã chuẩn bị sẵn cho ma quỷ và các thiên thần của nó (Mt 25:41). Thánh Phaolô cũng nói tới ngày thịnh nộ (Rm 2:5) và tới việc thưởng phạt dành cho người tốt và người xấu (2Cr 5:10; 2Tx 1:5-10).

Sau cùng, các phát biểu có tính khái huyền của cả Cựu lẫn Tân Ước (Đn 2:28-49; 1Cr 15:23-28; Kh 7-9; 14-18; v.v...) không thể nào làm ngơ được, dù chúng cần được giải thích cẩn

thận. Trong tất cả các tuyên bố này, không thấy nói tới việc cứu chuộc cánh chung của mọi người; đúng hơn, ta nghe nói tới sự phán xét cánh chung.

Các tuyên bố của Thánh Kinh về phán xét có một lịch sử về hậu quả có ý nghĩa lâu dài, và cũng đa dạng một cách phong phú (88). Tuyên bố của Kinh Tin Kính là điều căn bản: “Người sẽ trở lại để phán xét kẻ sống và kẻ chết” (89). Ta cũng có thể nghĩ đến rất nhiều mô tả về phán xét và hỏa ngục trong nghệ thuật Kitô Giáo. Mô tả thời danh hơn cả là bức tranh huy hoàng của Michelangelo về Phán Xét Chung ở Nhà nguyện Sistine. Các suy niệm về hỏa ngục, các bài giảng về hỏa ngục, và nỗi sợ hỏa ngục đóng một vai trò đôi chút có vấn đề trong lịch sử lòng đạo. Nhiều nhà giảng thuyết quả đã tìm cách làm cho người ta cảm thấy sức nóng của hỏa ngục, gây nơi họ niềm sợ hãi hỏa ngục.

Ngày nay, những bài giảng như thế về hỏa ngục hoạ hiếm mới nghe thấy. Một sự thay đổi nào trạng theo hướng khác đã diễn ra, nhưng nó cũng có vấn đề không kém. Sự cho phần rỗi của mình, như nỗi sợ từng ám ảnh chàng tuổi trẻ Luther, hiện nay khá hiếm. Sự hỏa ngục thường đã nhường bước cho tâm thức lạc quan tếu về cứu độ. Nhiều người ngày nay cho rằng “tất cả rồi sẽ tốt đẹp cả thôi”. “Thiên Chúa thân mến” của chúng ta, vì lòng thương xót, chắc chắn không thể để người ta phải trầm luân đời đời ở trong hỏa ngục. Cái thứ tâm tư này từng biến thành bài hát tếu táo: “Tất cả chúng ta đều lên, tất cả đều lên thiên đàng...” Nhưng ta càng phải suy nghĩ nghiêm túc hơn về tình liên đới (hiệp thông) nhân bản và Kitô Giáo. Ngày nay, nhiều người cho rằng tình liên đới hình như chỉ để ngăn ta đừng nghĩ tới đau khổ đời đời trong hỏa ngục. Cuối cùng, vấn đề thần học cần được đặt ra là: Sứ điệp trung tâm của Thánh Kinh về lòng thương xót há đã không thực sự bị sứ điệp hỏa ngục biến thành vô giá trị đó sao? Làm thế nào Chúa Giêsu lại có thể đọa đầy đời đời kiếp kiếp những kẻ mà vì họ Người đã chết trên thập giá? Không thể nào có chuyện ý muốn cứu độ phổ quát của Thiên Chúa lại bị gặp giới hạn và, cuối cùng, kế hoạch cứu độ của Thiên Chúa lại thất bại được. Ta phải đặt câu hỏi: vì lòng thương xót của Thiên Chúa, chúng ta há không có bổn phận phải bác bỏ ý tưởng trầm luân đời đời hay sao?

Sự thay đổi nào trạng nói trên kéo theo sự thay đổi về tầm quan trọng đối với loạt câu tuyên bố thứ nhất của Sách Thánh. Nó cũng có nghĩa: giáo huấn về *apokatastasis*, tức việc cứu chuộc và hòa giải mọi người, lại một lần nữa trở thành thời sự (90). Xét theo quan điểm hoàn toàn ngữ học, hạn từ *apokatastasis* có ý nói tới đoạn Công Vụ 3:21. Tại đó, ta thấy nhắc tới *ἀποκατάστασις*, tức việc mọi thực tại sẽ được phục hồi. Thực ra, đoạn này trong Công Vụ chắc chắn ít có hay không liên hệ gì tới việc suy đoán từng được gán cho ý niệm này. Qua kiểu nói này, một sơ đồ vũ trụ học cổ xưa đã được thừa nhận, nói tới việc mọi thực tại, xét về cánh chung, sẽ trở về với nguyên cội thánh thiêng của chúng và do đó dạy ta việc phục hồi cánh chung của mọi thực tại. Theo Thánh Kinh, sơ đồ này không còn được hiểu theo nghĩa vòng tròn nữa, mà chỉ có thể được hiểu theo nghĩa đường thẳng hơn, tức là, như việc nên trọn về cánh chung của lịch sử lời hứa của Thiên Chúa. Tuy nhiên, hai nghĩa này không thể tách biệt một cách rõ rệt. Nơi các đại giáo phụ (Irênê, Origen, Grêgôriô thành Nazianzus, Grêgôriô thành Nyssa, Maximô Hiên Tu) cả hai nghĩa này chồng chéo lên nhau. Ngay Thánh Tôma Aquinô cũng đã tiếp nhận sơ đồ *exitus-reditus* (xuất-hồi, ra đi-trở về) và tái lên khuôn nó theo lịch sử cứu độ (91). Vì, một sơ đồ hoàn toàn vòng tròn là điều xa lạ đối với Thánh Kinh. Đối với Thánh Kinh, vấn đề không phải là cái hiểu vòng tròn về lịch sử vũ trụ, mà là lời tuyên bố rằng thời tận cùng sẽ là thời hoàn thiện vượt bậc của việc sáng thế nguyên khởi và do đó phát

sinh ra tân sáng thế.

Cuộc bàn luận về *apokatastasis* đã dẫn một số nhà thần học tới chỗ kết luận rằng: cuối cùng, mọi người, cả những người vô thần và ngay cả những người có tinh thần xấu xa, cũng sẽ được hưởng hạnh phúc Nước Thiên Chúa, một hạnh phúc đã được hoàn thiện hóa và nên trọn. Lời dạy này thường được gán cho nhà thần học Hy Lạp vĩ đại là Origen (92). Và nguyên con như thế, nó đã bị kết án bởi hoàng đế Justinian vào năm 543 CN (93). Tuy nhiên, nếu bạn đọc lời phát biểu của Origen trong ngữ cảnh của nó và xét tới tính thận trọng trong lúc phát biểu các lời này, bạn sẽ hoài nghi không biết việc kết án này có thực sự nên áp dụng vào ông hay không (94). Các giáo phụ khác, như Grêgoriô thành Myssa và Maximô Hiên Tu, cũng có lập trường tương tự như Origen nhưng không vì thế mà bị kết án. Học lý về tính đời đời của hình phạt hỏa ngục đã được xác nhận dứt khoát trong giáo huấn của Giáo Hội, chủ yếu do ảnh hưởng của Thánh Gioan Kim Khẩu và của Thánh Augustinô (95).

Tuy thế, học lý *apokatastasis* vẫn tiếp tục gây chú ý lớn lao. Nó được tìm thấy nơi một số hình thức huyền nhiệm, dù rất khác nhau. Ít nhất Friedrich Schleiermacher, Ernst Troeltsch, và Karl Barth đã xem xét nó một cách nghiêm túc. Dựa trên thái độ lạc quan tếu hiện nay về ơn cứu độ, học lý này thường gây được tiếng vang, hoặc minh nhiên hoặc mặc nhiên, như một thứ giả thiết nền tảng. Johann Baptist Metz có lý khi cảnh báo nền thần học hiện nay về giả thiết này. Xét cho cùng, theo ông, lý thuyết này không làm cho Kitô Giáo trở nên nhân đức hơn; đúng hơn, nó làm cho tôn giáo này trở thành hời hợt hơn (96). Cái hiểu hời hợt về lòng thương xót của Thiên Chúa sẽ chỉ mâu thuẫn với đức công lý và sự thánh thiện của Người. Nó chẳng có chi liên quan hơn đối với thực tại khó khăn, lạnh lùng của thập giá. Một chủ nghĩa lạc quan kiểu trường giả, thứ lạc quan hạ giá tính nghiêm trọng của trách nhiệm và tội lỗi con người, chỉ tỏ bào chữa cho kẻ làm điều xấu và phạm bất công mới đối với các nạn nhân. Với họ, phán xét không phải là một sứ điệp để sợ nhưng là một sứ điệp để hy vọng. Vì trước tòa phán xét, mọi mặt nạ đều phải rơi xuống, mọi người đều bình đẳng, và công lý sẽ được cân đo cho mọi người.

Như thế, hai nhóm câu quả quyết trong Sách Thánh đã dẫn tới hai lập trường cực đoan: một đảng là *massa damnata* (bị trầm luân hàng loạt), và đảng kia là cứu chuộc tất cả. Việc này thách thức ta với câu hỏi: liệu ta có thể tìm được cách thoát khỏi tình thế khó khăn này và tìm được một giải pháp tránh được cả hai cực đoan này hay không.

Hans Urs von Balthasar đã nhận diện được một con đường, giả thiết có thể dẫn ta vào một lộ trình giữa Origen và Thánh Augustinô. Đề xuất của ngài đã được khá nhiều nhà thần học tiếp nhận một cách tích cực, nhưng cũng bị gay gắt chỉ trích bởi các nhà thần học khác (97). Gợi ý của ngài thường bị rút ngắn vào công thức sau: có hỏa ngục nhưng hỏa ngục không có ai. Đây chỉ là lối giải thích nhạt nhẽo và sáo rỗng luông tuởng rất có tham vọng của Balthasar, một lối giải thích loại bỏ mọi tính nghiêm túc hiện sinh của vấn đề, dù sao vẫn là quan tâm chính của ngài. Với những cái hiểu vô vị như thế, ý định của ngài đã bị xuyên tạc trở thành điều hoàn toàn trái ngược.

Theo von Balthasar, trong Thánh Kinh, ta xử lý với hai nhóm câu quả quyết khác nhau, cả hai cần được nghiêm chỉnh xem xét và không thể bị biến mất trong một tổng hợp ngắn gọn, cao hơn. Theo ngài, ta chỉ có thể thực hiện được tiến bộ nếu ta chịu xem xét thể văn của cả hai

loại quả quyết ấy. Trong cả hai trường hợp, ta thực sự không xử lý với một tường thuật có tính đoán trước về điều sẽ xảy ra ở tận cùng thời gian. Các câu quả quyết về ơn cứu độ phổ quát là những câu hy vọng cho mọi người, nhưng chúng không phải là những câu quả quyết nói về việc cứu độ thực sự của mọi cá nhân. Ngược lại, các câu quả quyết về phán xét và các câu nói về hỏa ngục không có ý nói rằng bất cứ cá nhân nào hay đa số nhân loại thực sự phải chịu hình phạt hỏa ngục. Mặc khải không nhận diện sự trầm luân đời đời của bất cứ cá nhân cụ thể nào; và Giáo Hội chưa bao giờ dạy, một cách bắt buộc về phương diện tín điều, rằng một con người nhân bản đặc thù nào đó đã bị trầm luân đời đời. Ta không thể nói chắc chắn điều ấy về cả Giuđa, dù người này đã phản bội Chúa Giêsu và sau đó tự phán xét mình bằng cách treo cổ (98).

Với cả hai loại câu quả quyết này, ta đều xử lý với những lời phát biểu vượt quá lãnh vực trải nghiệm trần thế, lệ thuộc không gian và thời gian của ta. Ta đang xử lý với những lời phát biểu giới hạn, không nhằm đưa ra một bức tranh cụ thể, hiện thực. Chúng không cung cấp các tín liệu khách quan. Chúng không quan tâm tới việc đưa ra các quả quyết có tính sự kiện, mà đúng hơn quan tâm tới việc kêu gọi người ta đưa ra một quyết định. Một đảng, chúng quan tâm tới việc khuyến khích người ta tin tưởng vào lòng thương xót của Thiên Chúa; đảng khác, chúng quan tâm tới việc khẩn thiết kêu gọi họ hóan cải. Như thế, các phát biểu về hỏa ngục là lời cảnh cáo, nhằm khuyên răn ta ăn năn. Chúng đặt hỏa ngục trước mắt ta như một khả thể có thực chất; chúng có ý định quả quyết rằng việc sa phạm đời đời và việc hoàn toàn để mất trọng điểm đời người là một khả thể có thực chất.

Cả hai loại câu quả quyết này đều muốn được coi trọng. Dù Thiên Chúa mong muốn mọi người được cứu rỗi, nhưng Người không muốn có điều này nếu không có sự tham dự của họ. Ta thấy Thánh Irênê từng viết rằng “Vinh quang Thiên Chúa là con người nhân bản sống động” (99). Trong lời kêu gọi hóan cải và tiếp nhận đức tin, ta đương đầu với một quyết định sống chết. Cũng có khả thể có sự thất bại đời đời thực sự nữa. “Hôm nay tôi đưa ra cho anh (em) chọn: hoặc là được sống, được hạnh phúc, hoặc là phải chết, bị tai hoạ... tôi đã đưa ra cho anh (em) chọn được chúc phúc hay bị nguyên rủa” (Đnl 30: 15, 19). Thánh Phaolô khuyên răn ta cố gắng đạt ơn cứu độ bằng thái độ sợ hãi và run rẩy. “Vì chính Thiên Chúa tác động nơi anh em, giúp anh em vừa muốn vừa hành động để làm vui lòng Người” (Pl 2:12f). Sợ hãi và run rẩy không có ý nói tới lòng xao xuyến vì hỏa ngục, nhưng có ý nói tới hành động của Thiên Chúa nơi ta và ta nên để Người tác động nơi ta và qua ta.

Do đó, cả chủ nghĩa lạc quan về tiền lần chủ nghĩa bi quan sợ hỏa ngục về ơn cứu độ đều không đúng đối với các câu quả quyết của Thánh Kinh. Ta không thể giải thích các câu đầy hy vọng về ơn cứu độ phổ quát theo nghĩa của học lý *apokatastasis* như là sự hiểu biết chân thực (factual) rằng mọi cá nhân đều thực sự được cứu chuộc, và ta cũng không thể diễn dịch việc trầm luân đời đời thực sự của các con người cá thể hoặc sự trầm luân của đa số nhân loại từ những câu nói đến sự đe dọa bị phán xét hay những câu nói đến khả thể hỏa ngục thực sự. Tuy nhiên, cuối cùng, ta cũng không thể đơn giản để vấn đề này lơ lửng giữa lòng thương xót cứu độ và đức công bằng đầy ái. Lời “không” có tính từ khước của con người không thể là một khả thể cũng mạnh như lời “có” vô điều kiện mà Thiên Chúa đã ngỏ với con người (100). Thực tại có trước của lòng thương xót Chúa phải là lời đầu tiên và là lời cuối cùng. Chúa Giêsu Kitô, trong tư cách thẩm phán của cả người sống lẫn người chết, quả thực, là Đấng đã chết cho mọi người trên thập giá. Ta có thể hy vọng rằng Người là vị thẩm phán

nhân hậu.

Lòng thương xót của Thiên Chúa không hàm nghĩa Người qua mặt tự do của con người. Người khuyên cáo, nhưng không bắt buộc (101); Người thúc đẩy ta nhưng không áp đảo hay khuất phục ta. Vì, theo Thánh Augustinô, Chúa dựng nên bạn không cần có bạn, nhưng Người không thể làm bạn nên công chính nếu không có bạn (102). Lòng thương xót của Thiên Chúa yêu cầu trách nhiệm của con người; lòng thương xót của Thiên Chúa luôn tranh thủ trách nhiệm của con người; với việc tranh thủ này, lòng thương xót đòi một quyết định; thực vậy, trước hết, nó làm cho quyết định trở thành khả hữu. Ngay trong lãnh vực nhân bản, tự do cũng được đánh thức trong cuộc gặp gỡ với tự do của một người khác. Tất nhiên, tự do của con người chỉ có thể quyết định nên chấp nhận hay bác bỏ đề nghị ban ơn thánh của Thiên Chúa dưới sự soi sáng của đề nghị này và việc nó ban khả năng cho ta. Chỉ nhờ có đề nghị nhân hậu của Thiên Chúa và sức mạnh của đề nghị này, ta mới được khích lệ, chứ không bị áp đảo, để thưa “vâng” (103). Thánh nữ Edith Stein (Têrêxa Thánh Giá) đã cố gắng đi quá sự tương tác giữa tự do thần thánh và tự do nhân bản và đi sâu, bao xa có thể theo khả năng nhân bản của ta, vào sự ve vãn con người nhân bản của Thiên Chúa để mô tả về nó một cách sâu sắc. Bà dám nói tới việc tình yêu thương xót của Thiên Chúa đã “muru meo” hơn mọi con người nhân bản ra sao. Các suy tư của thánh nữ, về lý thuyết, dẫn tới khả thể mọi người được cứu độ. Tuy nhiên, biên giới vẫn còn đó: ta có thể hy vọng mọi người được cứu độ, nhưng ta không thể biết chắc mọi người được cứu rỗi trên thực tế (factually) (104). Cả tự do thần thánh lẫn tự do nhân bản đều là một mẫu nhiệm. Tương quan giữa chúng với nhau lại càng là một mẫu nhiệm khôn dò hơn nữa, một mẫu nhiệm ta không thể thấu hiểu được. Dựa vào chứng từ Thánh Kinh, câu trả lời duy nhất có thể có đối với ta là tín thác vô điều kiện vào lòng thương xót hải hà của Thiên Chúa, Đấng biết đường đi nước bước, vốn khôn dò đối với ta, và là Đấng không bao giờ ngưng ve vãn con người và làm cho đáp ứng tích cực của họ trở nên lôi cuốn. Trong lòng thương xót của Người, Thiên Chúa nắm giữ khả thể mở ơn cứu độ cho mọi con người, những người, trong căn bản, biết sẵn sàng hoán cải và biết ăn năn thống hối các tội lỗi của mình, cho dù tội lỗi của họ có lớn đến đâu và cho dù cuộc sống trước đây của họ có làm lỗi đến thế nào đi nữa.

Tín lý luyện ngục là dấu chỉ lòng thương xót và độ lượng vô biên của Thiên Chúa đối với những ai, trong căn bản và một cách dứt khoát, không cương quyết chống lại Người. Trong bối cảnh hiện thời, ta không thể đi vào lịch sử hình thành tín lý này (105). Xét cho cùng, nó bắt nguồn từ thói quen cầu nguyện cho người chết; thói quen này, ta thấy có chứng cứ trong Do Thái Giáo buổi đầu (2Mcb 12:32-46) và trong Giáo Hội cũng từ buổi đầu. Việc cầu nguyện này giả thiết khả thể thanh lọc, chuẩn bị cho việc hiệp thông trọn vẹn với Thiên Chúa. Luyện ngục không phải là một nơi chốn và chắc chắn không phải là một trại tập trung ở bên kia thế giới dành để đền tội. Xét cho cùng, nó là một điều kiện phát sinh từ việc gặp gỡ Thiên Chúa chí thánh của ta và lửa tình yêu tinh lọc của Người, một điều kiện mà ta chỉ có thể thụ động chịu đựng và nhờ nó, ta được chuẩn bị để hiệp thông trọn vẹn với Thiên Chúa (106). Nó là công trình hoàn toàn của lòng thương xót và, theo nghĩa này, có thể nói nó biểu tượng cho cơ hội cuối cùng được ban cho ta. Đồng thời, nó đề nghị với cộng đoàn tín hữu khả thể cầu bầu trước Thiên Chúa cho người đã khuất, vì tình liên đới.

Chủ đề cầu bầu, một lần nữa, giúp ta một bước tiến chủ yếu vượt quá những điều đã nói trên đây. Khả thể cầu bầu hàm nghĩa: niềm hy vọng của ta vào ơn cứu độ của người khác không

phải là một niềm hy vọng kiêu há miệng chờ sung; nó giả thiết phải là một niềm hy vọng cầu bầu và đại diện tích cực đối với mọi người (107). Đối với điều này, ta có thể nại tới Thánh Phaolô. Vì anh em Do Thái của ngài, thánh nhân sẵn sàng chịu nguyên rủa và xa lìa Chúa Kitô (Rm 9:3). Đây không phải chỉ là lời xác quyết đơn độc trong Sách Thánh. Nó tiếp nối lời lẽ của Môsê, người, khi thấy sự bất trung của dân, đã thưa với Chúa trong lời cầu nguyện của ông rằng: “Nhưng giờ đây, ước gì Ngài miễn chấp tội họ! Bằng không, thì xin Ngài xoá tên con khỏi cuốn sách Ngài đã viết” (Xh 32:32). Sách Đệ Nhị Luật mô tả rằng Môsê đã cầu khẩn như thế bằng cách phủ phục trước Thiên Chúa suốt 40 đêm ngày (Đnl 9:25). Như thế, Môsê quả đã sẵn sàng nhảy vào chỗ lửa đạn để cứu dân của ông (Tv 106:23). Những câu tương tự như thế cũng tìm thấy trong Tiên Tri Giêrêmia (18:20) và Tiên Tri Êdêkien (13:5; 22:30) (108).

Câu của Thánh Phaolô ở Rm 9:3 đã để lại vết tích lâu dài và sâu xa trong thần học và trong thần nghiệm học. Theo Thánh Tôma Aquinô, ta có thể ước ao và dự ứng trước phần rỗi đời đời của một người khác nếu ta là một với họ trong tình yêu (109). Rất nhiều chứng từ của các vị đại thánh, nhất là các vị thánh nữ như Catarina thành Siena, Mechrhild thành Hackeborn, Angela thành Foligno, Julian thành Norwich, Têrêxa thành Lisieux, và Edith Stein, đã tiếp nối các vết tích này và thâm hậu hóa chúng (110). Thánh Catarina thành Siena thừa nhận với cha giải tội của ngài rằng “Nếu con đã được hoàn toàn bùng cháy ngọn lửa yêu thương của Thiên Chúa, thì với một trái tim bùng cháy như thế, con làm sao không cầu xin Đấng dựng nên con, Đấng thật sự hay thương xót, tỏ lòng thương xót cho mọi anh chị em của con cho được?” Bà không muốn chấp nhận sự kiện: dù là một người duy nhất từng được Thiên Chúa dựng nên theo hình ảnh và họa ảnh của Người lại có thể bị trầm luân (111). Trong các thư từ của bà, bà liên tiếp bênh vực cho những người tự xa cách với Giáo Hội được hưởng khoan hồng và thương xót (112). Thánh Têrêxa thành Lisieux muốn thay thế người khác dâng mạng sống mình làm của lễ toàn thiêu (113).

Ta cũng thấy chứng cứ như trên trong văn chương hiện đại. Hans Urs von Balthasar đặt tựa đề cho chương liên hệ trong cuốn sách của ngài *The God Question and Modern Man* (Vấn Đề Thiên Chúa và Con Người Hiện Đại) là “Những Kẻ Nổi Loạn và Hoả Ngục” và ngài nói đến bí tích tình huynh đệ (114). Gây ấn tượng đặc biệt phải là chứng tá Charles Péguy, người được Gisbert Greshake nhắc đến cách chi tiết (115). Ta cũng có thể nghĩ tới Thánh Maximilian Kolbe và cái chết thay cho người khác của ngài tại hỏa ngục Auschwitz. Ngài thế chỗ cho một người cha gia đình và chết trong hầm bỏ đói. “Không ai có tình yêu lớn hơn thế này là hiến mạng sống mình vì mạng sống của bạn bè” (Ga 15:13).

Như thế, nền thần học gần đây hơn, ở phía bên kia của những cực đoan mà từ đó ta bắt đầu, đã một lần nữa thiết lập được tính ưu vị của lòng thương xót và do đó của lời “có” được Thiên Chúa ngỏ với nhân loại. Lòng thương xót ve vãn mọi con người nhân bản cho tới tận cùng; nó khởi động toàn bộ việc thông công của các thánh nhân danh mọi cá nhân, trong khi vẫn coi rất trọng sự tự do của con người. Lòng thương xót là sứ điệp nhân hậu, ủi an, phần khích và đem hy vọng tới mà ta có thể trông nhờ trong mọi hoàn cảnh và là điều ta có thể tin tưởng và xây dựng, cả khi sống lẫn khi chết. Dưới tà áo thương xót, có chỗ cho mọi người thiện chí. Nó là nơi trú ẩn, là niềm hy vọng, và là sự an ủi của chúng ta.

(85) Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, B 833.

- (86) Thánh Irênê thành Lyon, *Chống Các Lạc Giáo*, III, 18, 1:7.
- (87) Marius Reiser, *Die Gerichtspredigt Jesu: Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem Fruhjudischen Hintergrund* (Munster: Aschendorff, 1990); Hans-Josef Klauck, *Weltgericht und Weltvollendung: Zukunftsbilder Im Neuen Testament* (Freiburg i.Br.: Herder, 1994).
- (88) Được trình bày chi tiết trong 5 tập của cuốn *Handbuch der Dogmengeschichte*, do Michael Schmaus và nhiều người khác biên tập (Freiburg i. Br.: Herder, 1980-90), Bd. IV Johann Auer cho ta một tóm lược ngắn: Johann Auer, *Siehe ich mache alles neu: Der Glaube an die Vollendung der Welt* (Regensburg: Friedrich Pustet, 1984), 121-28. M. Kehl, “Gericht Gottes III und IV”, *Lexikon fur Theologie und Kirche*, ấn bản 3, 4:517-19.
- (89) Kinh Tin Kính Các Thánh Tông Đồ (Denzinger, *Enchiridion*, 30); Kinh Tin Kính Công Đồng Nixêa-Constantinôp (Denzinger, *Enchiridion*, 125, 150). Các công thức khác, xưa hơn: Denzinger, *Enchiridion*, 10tt; 46; 48; 50; 61-64; 76.
- (90) Về các sử dụng có tính ngữ học: A. Oepke, “ἀποκατάστασις”, *Theologisches Worterbuch zum neuen Testament*, do Gerhard Kittel và nhiều người khác biên tập (Stuttgart: Kohhammer, 1949-79), 1:388-90; C. Lenz, “Apokatastasis”, *Reallexicon fur Antike und Christentum* do Theodor Klauser, Ernst Dassmann, Georg Schollgen và nhiều người khác hiệu đính (Stuttgart: Anton Hiersemann Verlag, 1950), 1:510-6; Balthasar, A Short Discourse on Hell, trong *Dare We Hope*, 225-54. Về quan niệm này: W. Breuning, “Zur Lehre von der Apokatastasis”, *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 10 (1981): 19-31; Leo Scheffczyk, “Apokatastasis: Faszination und Aporie”, *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 14 (1985): 35-46; Gisbert Gresahke, *Gottes Heil-Glück des Menschen* (Freiburg i. Br.: Herder, 1984), 245-76. W. Breuning cho ta một cái nhìn tổng quát rất tốt: “Apokatastasis”, *Lexikon fur Theologie und Kirche*, ấn bản 3, 1:821-24. Cuộc thảo luận gần đây trong Magnus Striet, “Steitfall Apokatastasis: Dogmatische Anmerkungen mit einem okumenischen Seitenblick”, *Theologische Quartalschrift* 184 (2004): 185-201.
- (91) Xem Max Seckler, *Das Heil in der Geschichte: Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin* (Munich: Kosel Verlag, 164), 26-57.
- (92) Origen, *Về Các Nguyên Tắc Thứ Nhất*, I, 6, 1 và 3.
- (93) Denzinger, *Enchiridion*, 411; xem 433 và 801.
- (94) Xem Henri Crousel, *Origen*, bản dịch của A.S. Worrall (San Francisco: Harper & Row, 1989), 257-66; Henri de Lubac, *Geist aus der Geschichte: Das Schriftverständnis des Origenes* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1968), 23-61; De Lubac, *Du hast mich betrogen, Herr* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1984); Balthasar, *Dare We Hope*, 47-64.
- (95) Xem bài trình bày tổng quát và giải thích có tính lịch sử của Joseph Ratzinger, “Holle II”, *Lexikon fur Theologie und Kirche*, ấn bản 2, do Josef Hofer và Karl Rahner hiệu đính (Freiburg: Herder, 1957-68), 5:446-49.
- (96) Johann Baptist Metz, “Kaaampf um judische Traditionen in der christlichen Gottesrede”, *Kirche und Israel* 2 (1987): 16tt. Tương tự như thế, Scheffczyk, “Apokatastasis”, 4.
- (97) Lập trường của Balthasar có thể lôi cuốn các thần học gia Pháp nổi tiếng như H. de Lubac, H. Rondet, và một số vị khác. Lập trường này được tiếp nối một cách tích cực bởi J. Ratzinger, G. Greshake, H.-J. Verweyen, và nhiều người khác. Cuộc tranh luận với các người phê bình ngài có thể tìm thấy trong Balthasar, *Dare We Hope? Và A Short Discourse on Hell*. Mặc dù tôi rất muốn chia sẻ quan điểm của Balthasar, một quan điểm không tự cho rằng mình hiểu biết, nhưng nhiều nhận xét của ngài xem ra muốn biết quá nhiều và có nguy cơ trở thành suy đoán có tính ngộ đạo về bản tính nội tại của Thiên Chúa. Xem cuốn sách của ngài

Theo-Drama: Theological Dramatic Theory, cuốn 5: The Last Act, bản dịch của Graham Harrison (San Francisco: Ignatius, 1998), 260-90; Theologik, Bd. 2, (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1985), 269-321.

(98) Tân Ước diễn tả hành động phản bội Chúa Giêsu của Giuđa bằng chữ “trao nộp” (παράδομι), một chữ mà trong Thánh Kinh vốn nói lên sự dặt nổi qua lại đầy nhiệm giữa quyết định của Thiên Chúa và của con người. Về lịch sử chuyển tải của Thánh Kinh và việc lên đặc điểm mỗi ngày một tiêu cực hơn cho Giuđa, xin xem P. Duckers, “Judas Iskariot”, *Lexikon fur Theologie und Kirche*, ấn bản 3, 5:1024-25.

(99) Thánh Irênê thành Lyon, *Chống Các Lạc Giáo*, IV, 20, 7.

(100) Xem Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith, An Introduction to the Idea of Christianity*, bản dịch của William V. Dych (New York: Crossroad Book, 1978), 102.

(101) Thánh Irênê thành Lyon, *Chống Các Lạc Giáo*, V, 1,1.

(102) Thánh Augustinô, *Bài Giảng* 169, c.11 n.13

(103) Xem các phân tích về Mesiter Eckhart, E. Levinas, và E. Stein trong H.-J. Gerl-Falkowitz, “Von der Gabe zum Geber”, trong *Gott denken und bezeugen*, do G. Augustin và K. Kramer hiệu đính (Freiburg i. Br.: Herder, 2008), 356-73.

(104) Edith Stein, *Welt und Person: Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben* (Freiburg i.Br.: Herder, 1962) 158tt.

(105) Karl Rahner cung cấp cho ta một tóm lược: “Fegfeuer, III-V”, *Lexikon fur Theologie und Kirche*, ấn bản 2, 4:51-55; G.L. Muller, “Fegfeuer III”, *Lexikon fur Theologie und Kirche*, ấn bản 3, 3:1205-8; Joseph Ratzinger, *Eschatology, Death, and Eternal Life*, bản dịch của Micahel Waldstein (Washington: Catholic University of America, 1988), 218-33.

(106) Đây là lập trường của Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger, G. Greshake, M.Kehl và nhiều người khác. Xem Đức Bênêđictô XVI, *Spe Salvi* (2007), 45-48.

(107) Balthasar, A Short Discourse on Hell, trong *Dare We Hope?* 211-21. Đây cũng là quan điểm của K. Rahner, “Holle”, *Sacramentum mundi* II (Freiburg i.Br.: Herder, 1968), 737tt.

(108) Về lịch sử giải thích loại cầu bầu này, xem Balthasar, A Short Discourse on Hell trong *Dare We Hope?*, 204-10.

(109) Thánh Tôma Aquinô, *Summa theologiae*, pt. II/II, q.17, a.3.

(110) Balthasar, *Dare We Hope?* 97-113 và *A Short Discourse on Hell* trong *Dare We Hope?*, 211-21.

(111) Balthasar trích dẫn, A Short Discourse on Hell trong *Dare We Hope?*, 214-15.

(112) Thánh Catarina thành Sienna, *Engagiert aus Glauben: Briefe* (Zurich: Benzinger, 1990), 30-33, 35tt, 51tt, 79 v.v...

(113) *Truyện Một Tâm Hồn: Tự Truyện của Thánh Têrêxa thành Lisieux*, 188-89.

(114) Balthasar, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, ấn bản mới khai triển thêm (Einsiedeln: Johannes Verlag, 2009), 175-88, 207-25. Cũng nên xem *Dare We Hope?*, 67-69.

(115) Gisbert Greshake, *Leben-starker als der Tod: Von der chirstlichen Hoffnung* (Freiburg i. Br.: Herder 2008), 232-36.

5. Trái Tim Chúa Giêsu mạc khải lòng thương xót của Thiên Chúa

Việc mạc khải lòng thương xót của Thiên Chúa có nơi chốn cụ thể là Chúa Giêsu Kitô. Nơi Người, Thiên Chúa đã chọn tất cả chúng ta từ thuở đời đời. Ai thấy Người là thấy Chúa Cha (Ga 14:9). Thư gửi tín hữu Do Thái viết rằng: Người đã trở nên giống chúng ta trong mọi sự, để Người có thể là thầy cả thượng phẩm đầy lòng thương xót trước mặt Thiên Chúa (Dt 2:17). Người là tòa on thánh, mà ta lui tới, một cách đầy tin tưởng, để tìm lòng thương xót và

on thánh (Dt 4: 16). Là Con nhập thể của Thiên Chúa, Chúa Giêsu Kitô là tòa thương xót (116).

Trong nhiều thế kỷ, việc tôn sùng thánh tâm Chúa Giêsu đóng vai trò như một phát biểu đức tin cách đặc biệt vào tình yêu và lòng thương xót của Thiên Chúa, được mặc khải nơi Chúa Giêsu Kitô. Ngày nay, lòng sùng kính này đã trở nên xa lạ với chúng ta nhiều cách khác nhau. Các nhân mạnh mới mà phong trào phụng vụ đã đưa ra cho lòng đạo đức cũng đã góp phần vào diễn tiến này. Nhưng việc trình bày thánh tâm Chúa Giêsu, như ta đã quen thuộc từ thế kỷ 18 và thế kỷ 19, cũng góp phần làm giảm lòng sùng kính thánh Tâm Chúa. Vì các trình bày này, vốn mô tả Chúa Giêsu với một trái tim bị đâm thủng và thường được bao quanh bởi một mào gai, bị chúng ta ngày nay coi là thiếu thận trọng, khiêm nhã và hào nhoáng. Chúng cũng đáng bị nghi vấn về thần học vì chúng tập chú vào trái tim thể lý của Chúa Giêsu, hơn là hiểu trái tim như là biểu tượng ban sơ và là tiêu điểm của con người nhân bản, theo nghĩa toàn bộ (holistically) (117).

Một cái nhìn vấn vỏi trở về với lịch sử lòng đạo đức cũng có thể phá đổ sự chú tâm có tính giới hạn trên vào trái tim thể lý của Chúa Giêsu và giúp ta đi sâu một lần nữa vào cốt lõi và ý nghĩa sâu xa của việc sùng kính trái tim Chúa. Để bắt đầu, ta cần chứng minh rằng việc sùng kính trái tim Chúa Giêsu có gốc rễ trong Thánh Kinh. Ta có thể đã thấy các gốc rễ này nơi lời hứa tìm thấy trong Sách Tiên Tri Giacaria (12:10), câu mà Tin Mừng Gioan đã trích dẫn như sau: “Họ sẽ nhìn lên đấng họ đã đâm thâu” (19:37). Trong lời tiên tri này, trái tim bị đâm thâu của Chúa Giêsu tượng trưng cho nhân tính của Chúa Kitô trong tính toàn diện của nó, một nhân tính đã được hiển mình chịu chết vì chúng ta. Nhìn vào trái tim bị đâm thâu này, cùng một lúc, sẽ giải thoát tầm nhìn để ta nhận ra tình yêu của Thiên Chúa nhập thể nơi Chúa Giêsu. Ta tìm được những lời tốt đẹp sau đây nơi Thánh Bonaventura: “Qua các vết thương hữu hình ta thấy các vết thương của tình yêu vô hình” (*Per vulnus visibile vulnus amoris invisibilis vedemus*) (118). Nơi trái tim Chúa Giêsu, ta nhận ra: Thiên Chúa có một trái tim (*cor*) dành cho ta, những kẻ khốn cùng (*miseri*), và do đó, theo nghĩa rộng nhất của từ ngữ, Người là Đấng hay thương xót (*misericors*). Theo cách này, trái tim Chúa Giêsu là biểu tượng của tình yêu Thiên Chúa, một tình yêu đã nhập thể nơi Chúa Giêsu Kitô.

Các gốc rễ Thánh Kinh trên được khai triển từ từ trong lịch sử lòng đạo đức và trong diễn trình khai triển này, đã kinh qua một số biến đổi không hẳn là không có ý nghĩa. Kết quả không phải là những phát biểu chỉ có tính giáo dục. Chúng có một nền tảng tín lý sâu sắc trong học lý cổ xưa của Giáo Hội về Chúa Giêsu Kitô, một học lý vốn kết hợp cả Đông lẫn Tây Phương. Vì học lý của Giáo Hội vốn tin chắc rằng Chúa Giêsu Kitô là Thiên Chúa thật và là người thật, là duy nhất và như nhau. Theo nghĩa này, Giáo Hội đã nói tới một *hypostasis* duy nhất, nghĩa là một ngôi duy nhất trong hai bản tính của Chúa Kitô. Từ xác quyết này, Công Đồng Chung Êphêsô thứ ba (431) và Công Đồng Chung Constantinôp thứ hai (553) đã kết luận rằng nơi Chúa Giêsu Kitô, chỉ một hành vi thờ phượng đơn nhất cũng đủ cho cả thần tính và nhân tính của Người rồi, đến nỗi, việc thờ phượng thần tính của Người không thể tách biệt khỏi việc thờ phượng nhân tính Người (119). Do đó, việc thờ phượng (*cultus laetiae*) cũng phải có đối với trái tim Chúa Giêsu hiểu như thành phần cấu tạo và là cốt lõi biểu tượng cho nhân tính của Người (120). Dưới sự soi sáng của tín điều Kitô học nơi các công đồng sơ khai, ta phải hiểu trái tim Chúa Giêsu, một trái tim từng chịu đau khổ vì ta và vì phần rỗi của ta như là sự đau khổ của chính Con Thiên Chúa. Trái tim Con Thiên Chúa đập và đau khổ trong trái tim Con Thiên Chúa nhập thể. Bởi thế, Đức Piô XI đã có thể mô tả lòng sùng kính trái tim Chúa Giêsu như là bản tóm lược của toàn bộ tôn giáo (121).

Muốn hiểu lòng đạo đức đã lên khuôn việc sùng kính thánh tâm Chúa Giêsu ở thời các giáo

phụ ra sao, ta có thể dựa vào cuốn trình bày toàn diện của Hugo Rahner (122). Các giáo phụ tham chiếu lời Chúa Giêsu nói rằng từ trái tim Người, suối nước trường sinh sẽ vọt ra (Ga 7:38). Các ngài giải thích câu quả quyết này bằng cách lưu ý tới lời khẳng định theo đó máu và nước đã tuôn ra từ trái tim Chúa Giêsu khi nó bị lưỡi đòng đâm thấu (Ga 19:34). Đối với các ngài, máu và nước có ý nhắc đến hai bí tích căn bản của Giáo Hội là Phép Rửa và Phép Thánh Thể. Dựa vào khởi điểm này, lòng sùng kính trái tim Chúa Giêsu thời các giáo phụ đã có đặc điểm bí tích, nói cho chính xác hơn, đã có đặc điểm Thánh Thể rồi. Thánh Augustinô giải thích việc mở trái tim Chúa Giêsu như sau: “ở đây, cửa dẫn vào sự sống đã mở ra, từ đó, các bí tích của Giáo Hội đã tuôn chảy, mà không có chúng, ta không thể đạt tới sự sống vốn là sự sống chân thật” (123).

Với Thánh Bernard thành Clairvaux, ta thấy có việc quay lưng đối với nền huyền nhiệm khách quan về Chúa Kitô của các giáo phụ để hướng tới một lòng đạo đức nội tâm hóa chủ quan về Người. Thánh Bernard dựa vào Diễm Ca và giải thích nó theo nghĩa tình yêu Thiên Chúa trở thành hữu hình nơi trái tim bị đâm thấu của Chúa Giêsu (124). Lòng đạo đức chủ quan đối với Chúa Kitô này được trình bày bằng một hình ảnh nổi tiếng trong đó, Chúa Giêsu chịu đóng đinh đích thân từ thập giá cúi xuống với Thánh Bernard. Thời cao điểm của Kinh Viện trung cổ, Thánh Bonaventura đã đào sâu tư tưởng này về phương diện thần học. Ngài giải thích vết thương ở cạnh sườn Chúa Giêsu như là vết thương của tình yêu vì bất cứ ai đã yêu đều bị tình yêu làm cho bị thương (Dc 4:9). Do đó, trái tim đáng thương và rất thường tẻ nhạt của ta có thể được bùng lửa như mới và rực cháy trở lại nhờ sự nồng ấm của tình yêu nơi trái tim Chúa Giêsu. Tình yêu của Chúa Giêsu cũng có thể làm trái tim ta bị thương, ấy thế nhưng ta không thể không yêu thương trái tim của Người (125). Trên thực tế, Thánh Bonaventura quả có nói thế này: “trái tim Chúa Giêsu trở nên trái tim ta” (126).

Nền huyền nhiệm có tính bản vị này về Chúa Kitô đã được khai triển hơn nữa trong nền huyền nhiệm nữ giới thời trung cổ. Các nhà huyền nhiệm như Gertrude thành Helfta, Mechthild thành Magdeburg, Mechthild thành Hackeborn, và nhiều vị khác, do đó, đã thiết lập ra lòng đạo đức kính trái tim Chúa Giêsu, như ta đã biết (127). Ta cũng tìm thấy lòng đạo đức này nơi Meister Eckhart, John Tauler và Henry Suso. Thời cận đại, loại lòng đạo đức này đã được loan truyền rộng rãi nhờ các thị kiến của Thánh Nữ Margarita Alacoque tại Paray-le-Monial. Sau khai triển này, Lễ thánh Tâm Chúa Giêsu đã được từ từ đưa vào lịch phụng vụ. Các Đức Giáo Hoàng Lêô XIII, Piô XI, Piô XII, Gioan Phaolô II và cuối cùng Bênêđictô XVI đã liên tiếp cổ vũ việc tôn sùng thánh tâm Chúa Giêsu. Các nhật ký của nhà huyền nhiệm Ba Lan, Nữ Tu Faustina Kowalska, đã đem lại một thúc đẩy mới cho lòng tôn sùng này. Đối với bà, lòng thương xót là thuộc tính lớn nhất và cao nhất của Thiên Chúa và tượng trưng cho sự hoàn thiện của Thiên Chúa, tinh ròng và đơn giản (128). Do những trải nghiệm khủng khiếp của thế kỷ 20, Đức Gioan Phaolô II hiểu sứ điệp của bà như một sứ điệp quan trọng cho thế kỷ 21 (129).

Người ta có thể có những ý kiến khác nhau về óc thẩm mỹ của các tranh ảnh vẽ trái tim Chúa Giêsu trong mấy thế kỷ trước đây; họ cũng có thể có những ý kiến khác nhau về bức ảnh vẽ trái tim của Người phát sinh từ thị kiến của Nữ Tu Faustina. Tuy nhiên, các vấn nạn về óc thẩm mỹ như thế không nên làm ta không chú ý tới sự kiện quan trọng hơn thế nhiều: việc sùng kính trái tim Chúa Giêsu thời cận đại đã lan tràn khắp nơi trong bối cảnh Phong Trào Ánh Sáng, phong trào thể tục hóa và cả cảm thức mỗi ngày một mạnh hơn cho rằng Thiên Chúa không hiện diện, thậm chí đã chết rồi (130). Từ đó, bóng tối của Gôngôtha (Lc 23:44tt) đã phủ lên thế giới như chiếc màn che khuất Thiên Chúa. Giữa đêm đen của đức tin suy tàn vào Thiên Chúa này và giữa sự trì độn mỗi ngày mỗi gia tăng của thế giới cũng như sự lãnh cảm đối với tình yêu của Thiên Chúa nơi Chúa Giêsu Kitô, ta có thể cảm nghiệm được sự đau

khô của Thiên Chúa vì thế giới và tình yêu bất diệt của Người đối với ta.

Nơi trái tim bị đâm thâu của Con Người, Thiên Chúa chỉ cho ta thấy Người đã đi đến cực điểm để, qua sự đau khổ đến chết của Con Người, Người mang lấy sự đau khổ vô lường của thế giới, sự lạnh nhạt của ta, và trái tim không biết yêu của ta, và tìm cách cứu chuộc chúng. Nhờ nước và máu chảy ra từ trái tim bị đâm thâu của Chúa Giêsu, ta được rửa sạch, trong Phép Rửa, khỏi mọi dơ bẩn vốn chồng chất trong ta và trong thế giới; và trong Phép Thánh Thể, ta luôn có thể làm nguôi cơn khát những điều không tầm thường như những điều bao quanh ta và, theo nghĩa bóng, ta có thể thỏa mãn cơn khát những điều không phải chỉ là “nước ngọt” được cung cấp cho ta tại đó. Bởi thế, cùng với lời Kinh Lạy Linh Hồn Chúa Kitô của Thánh Inhaxiô thành Loyola, ta có thể thân thưa: “Lạy máu thánh Chúa Kitô, xin làm cho con say mến Chúa. Lạy nước từ cạnh sườn Chúa Kitô, xin rửa con thanh sạch”.

Hai đoạn trong Tin Mừng Thánh Gioan có thể cung cấp cho ta một trình bày sống động về cái hiểu đổi mới của Thánh Kinh, của giáo phụ và của tín lý về lòng đạo đức kính trái tim Chúa Giêsu, một lòng đạo đức rất thích ứng với các mẫn cảm thời nay. Một đàng, có những tranh ảnh thời Trung Cổ vẽ về tình yêu của Chúa Kitô, mô tả môn đệ yêu dấu đã tựa vào lòng Chúa Giêsu ra sao (Ga 13:23). Các tranh ảnh này có thể minh họa rằng: giữa những băn khoăn lo lắng và náo động trên thế giới, vẫn có một nơi để chúng ta tìm được yên tĩnh và bình an nội tâm. Một bức tranh khác bắt nguồn từ cảnh Tông Đồ “Tôma hay hoài nghi” gặp Chúa sống lại. Theo cảnh đó, Tông Đồ Tôma ưa hoài nghi chỉ tìm lại được đức tin khi ngài dút được ngón tay vào vết thương ở cạnh sườn Chúa Giêsu, một việc được vinh danh trong biến cố Phục Sinh (Ga 20:24-29). Cuộc gặp gỡ này đặc biệt có ý nghĩa đối với những ai hiện nay có nhiều câu hỏi hay khôn khổ vì hoài nghi. Vì, theo một nghĩa nào đó, tất cả chúng ta đều giống “Tôma hay hoài nghi” này. Giống ngài, ta thường không muốn tin khi chỉ dựa vào lời nói của người khác. Bởi thế, cũng như Thánh Tôma, ta chỉ tìm được đường vào đức tin trong một cuộc gặp gỡ đích thân với Chúa sống lại. Giống Thánh Nữ Maria Mađalêna, ta không thể đụng tới thân xác Người và dút ngón tay thể lý của ta vào vết thương mở rộng ở cạnh sườn Người. Tuy nhiên, về phương diện thiêng liêng, trái tim bị đâm thâu của Chúa Giêsu cũng có thể trở thành con đường để chúng ta ý thức được tình yêu của Thiên Chúa, một tình yêu đã bị thương tích vì chúng ta. Blaise Pascal dường như đã trực giác điều này, khi ông viết: “Đối với tôi, hình như Chúa Giêsu chỉ cho phép đụng tới các vết thương của Người sau khi Người sống lại. ‘Đừng đụng đến Ta’” (Ga 20:17) (131).

Ta không nên có bất cứ luận bác nào chống lại lòng đạo đức đối với trái tim Chúa Giêsu như trên, một lòng đạo đức tự nhiên phải được coi như một điều làm ấm lòng, đúng hơn, như một điều gì thuộc tình cảm theo nghĩa tốt. Vì trái tim và các xúc cảm đáng có một chỗ không thể thiếu trong lòng đạo đức. Nơi nào xúc cảm đạo đức bị ngăn cấm, nơi ấy thứ xúc cảm vô trật tự và hoang dại mà ta thường thấy ngày nay, sẽ chiếm chỗ. Ta không nên để các xúc cảm bị tước mất khỏi ta và ta cũng nên xấu hổ vì chúng. Như Chúa Giêsu đã nói trong giới răn yêu thương chính, tình yêu Thiên Chúa đòi hỏi trọn bộ con người nhân bản với mọi sức mạnh thể lý, tâm lý và tâm linh của họ (Mc 12:30 tt). Cuối cùng, lòng đạo đức đương đầu với lịch sử tình yêu giữa Thiên Chúa và con người tử sinh chúng ta, và tình yêu thì luôn xúc động mạnh. Xét cho cùng, đây là vấn đề đích thân đối thoại với Thiên Chúa. Đức Hồng Y Newman nói lên điều này theo hướng đó trong khẩu hiệu dùng làm huy hiệu của ngài: *Cor ad cor loquitur* (lòng nói với lòng).

Cuộc gặp gỡ đích thân này không nên nằm lại ở phạm vi hoàn toàn có tính bản thân; nó cần tự mở ra với tất cả những ai đang đau khổ ngay cạnh ta và chung quanh ta. Trong diễn trình chiêm ngắm trái tim bị đâm thâu của Chúa Giêsu, ta thực sự cảm nghiệm được rằng Thiên

Chúa quả yêu thương thế giới đến độ đã hiến Người Con duy nhất của Người (Ga 3:16). Nhờ thế, ta được phép và có thể tham dự một cách thiện cảm vào sự đau khổ của Thiên Chúa, và do đó, vào tình liên đới với tất cả những ai đang đau khổ trong bóng tối và sự man rợ của thế giới hiện tại. Với Chúa Giêsu, ta có thể lao mình vào đêm đen Gôngôtha của thế giới, cùng chịu đựng nó với Chúa Giêsu và nhân danh rất nhiều người đang đau khổ vì nó cho tới tận cùng. Là nhiệm thể của Chúa Kitô trong Chúa Thánh Thần, toàn thể Giáo Hội tham dự vào cuộc thống khổ của Chúa Kitô trên thế giới. Theo Pascal, cuộc thống khổ của Chúa Giêsu vẫn tiếp diễn cho tới tận cùng thời gian (132). Do đó, là nhiệm thể Chúa Kitô, Giáo Hội có thể tham dự theo tính cách đại biểu vào sự đau khổ của thế giới, đồng hành với nó một cách đầy thiện cảm, và hoàn toàn mang lấy nỗi đau của nó. Trong mỗi “đêm đen” của thế giới, nhờ ngắm nhìn trái tim bị đâm thâu của Chúa Giêsu, ta đều biết chắc chắn rằng nơi trái tim này, trái tim của Thiên Chúa đang đập vì thế giới chúng ta. Trái tim của Thiên Chúa là trái tim của thế giới, là sức mạnh bên trong của nó, và là niềm hy vọng hoàn toàn và trọn vẹn của nó (133). Nhờ thế, ta có thể chịu đựng đêm đen của Thứ Sáu Tuần Thánh trong sự chắc chắn sẽ thấy bình minh mới và trường cửu của Ngày Phục Sinh. Đây là sự chắc chắn mà không điều gì, cả sự sống lẫn sự chết, sẽ có thể tách chúng ta ra khỏi tình yêu của Thiên Chúa trong Chúa Giêsu Kitô (Rm 8:35-39).

(116) Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, 2:266.

(117) Xem Karl Rahner, “Some Theses for a Theology of Devotion to the Sacred Heart” trong *Theological Investigations* cuốn 3, bản dịch của Karl-H. và Boniface Kruger (Baltimore: Helicon, 1967), 331-52; Joseph Ratzinger, *Behold the Pierced One: An Approach to a Spiritual Christology* (San Francisco: Ignatius Press, 1986), 51-56.

(118) Thánh Bonaventura, *Cuộc Hành Trình tới Thiên Chúa của Tâm Trí*, III, 5. J. Ratzinger nhắc đến câu này trong *Behold the Pierced One*, 53.

(119) Denzinger, *Enchiridion*, 259, 431.

(120) Đức Piô XII trình bày luận điểm này một cách chi tiết trong thông điệp năm 1956 của ngài *Haurietis Aquas* (“Về Việc Tôn Sùng Thánh Tâm”). Gần đây hơn, J. Ratzinger cũng như L. Scheffczyk đã nhấn mạnh tới bối cảnh của lòng tôn sùng này trong lịch sử học lý: J. Ratzinger, *Behold the Pierced One*, 51-69 và L. Scheffczyk, “Her Jesu II”, *Lexikon für Theologie und Kirche*, ấn bản 3, 5:53tt.

(121) Đức Piô XI, *Miserentissimus Redemptor* (1928)

(122) Hugo Rahner, *Symbole der Kirche*, 177-235.

(123) Thánh Augustinô, *In evangelium Ioannis*, 120,2.

(124) Thánh Bernard thành Clairvaux, *Commentary on the Song of Songs*, 61,4.

(125) *Ibid.*

(126) Thánh Bonaventura, *Vitis Mystica*, III, 4.

(127) Karl Richtstatter, *Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters: Nach gedruckten und ungedruckten Quellen dargestellt* (Paderborn: Bonifacius, 1919).

(128) *Tagebuch der Schwester Maria Faustina Kowalska* (Hauteville: Parvis Verlag, 1993).

(129) Xem chương I.

(130) Đặc biệt Karl Rahner đã chỉ rõ hiện tượng này: “Some Theses for a Theology of Devotion to the Sacred Heart”, 339-40.

(131) Pascal, *Pensées*, 323.

(132) *Ibid.* 313.

(133) Balthasar, *Heart of the World*, bản dịch của Erasmo S. Leiva (San Francisco: Ignatius, 1979).

6. Thiên Chúa, Đáng chịu đau khổ với chúng ta một cách đầy thương xót

Ở chỗ thân thiết nhất trong đời sống đức tin này, ta nên dừng lại chốc lát và tự hỏi: Thiên Chúa có thể đau khổ hay không? Thiên Chúa có thể không phải chỉ là một Thiên Chúa cau mày một cách thiện cảm đối với đau khổ không? Liệu người ta có thể thực sự nói đến một vị Thiên Chúa đau khổ với [mitleidenden] chúng ta không và, do đó, vui mừng với chúng ta không? Đây không hẳn chỉ là những câu hỏi hoàn toàn có tính suy lý. Vì câu trả lời cho chúng sẽ xác định xem liệu Thiên Chúa có phải là một vị Thiên Chúa biết đồng cảm hay không, theo nghĩa chân chính của từ ngữ. Vì chữ “sympathetic”, một chữ phát nguyên từ tiếng Hy Lạp (συμπαθεῖν), không những chỉ có nghĩa là “thiện cảm” mà còn có nghĩa là “đau khổ với” (đồng cảm) nữa. Ta có thể nói như thế về Thiên Chúa hay không?

Thần học kinh viện truyền thống vốn bác bỏ điều cho rằng Thiên Chúa có thể đau khổ. Cả nền triết học cổ thời cũng xác tín rằng Thiên Chúa không thể đau khổ (ἀπάθεια). Chỉ trừ một ít ngoại lệ, nói chung truyền thống thần học đã tiếp thu chủ đề quán xuyên này (134). Và họ có những lý do nghiêm túc để làm như thế. Họ lý luận rằng: nói tới một vị Thiên Chúa thụ động chịu để cho mình bị sự đau khổ của ta tác động đến là điều không tương hợp với tính siêu việt và tuyệt đối của Người, nghĩa là, với sự tách biệt và trỗi vượt của Người đối với thế giới và phạm nhân. Thêm vào đó, sự hoàn thiện của Thiên Chúa, một sự hoàn thiện loại trừ mọi thứ thiếu sót, cũng loại trừ mọi thứ đau khổ, vì đau khổ quả thực là một thứ thiếu sót. Theo lối lý luận này, ý niệm Thiên Chúa đau khổ là một ý niệm không thể nào hoà giải với ý niệm Thiên Chúa được. Thiên Chúa không thể bị hành hạ một cách thụ động và bất lực bởi đau đớn và đau khổ được, giống như những hữu thể tử sinh chúng ta.

Giống ý niệm Thiên Chúa đau khổ, ý niệm Thiên Chúa trong diễn trình hình thành (becoming) là một ý niệm không thể nào tương hợp với ý niệm Thiên Chúa được. Thiên Chúa không thể tìm đường hoàn toàn tiến tới bản ngã của Người bằng cách trước nhất phải đi qua lịch sử đau khổ của thế giới. Những ý niệm loại này, tuy tìm thấy trong nhiều hình thức của những luồng tư tưởng khác nhau, kể cả nhiều hình thức của nền thần học hậu Auschwitz (135), nhưng không giúp ta tiến được bước nào trong việc trả lời câu hỏi về ý nghĩa sự đau khổ của con người. Karl Rahner phát biểu điểm này dưới một hình thức quyết liệt: Tôi có lợi thế nào được nếu sự việc cũng trở thành rối rắm cho vị Thiên Chúa yêu dấu của tôi? (136). Các ý niệm này biến các kinh hoàng của Auschwitz thành một huyền thoại và một định mệnh không thể nào tin được, một định mệnh mà không những chúng ta nhưng cả Thiên Chúa nữa cũng bị trao cho một cách không cưỡng được. Với cung cách đó, ta có thể gỡ mình khỏi bất cứ trách nhiệm nào đối với các đau khổ như thế và khỏi mọi thứ ăn năn thông hối cần thiết.

Cùng lúc ấy, cái hiểu của Thánh Kinh về Thiên Chúa vẫn đã có trong Cựu Ước không hề chừa chỗ để ta hoài nghi rằng Thiên Chúa không phải là vị Thiên Chúa vô cảm. Theo chứng cứ Thánh Kinh, Thiên Chúa có một trái tim dành cho phạm nhân. Người đau khổ với chúng ta; Người cũng hân hoan và than khóc vì chúng ta và với chúng ta (137). Thánh Kinh không hề biết một vị Thiên Chúa, trong uy nghi và phước hạnh, chễm chệ trên ngai đầy khủng khiếp đối với thế giới và vô cảm đối với nó. Theo Tân Ước, Đấng trong hình thức Thiên Chúa đã mang lấy hình thức nô lệ nơi Chúa Giêsu Kitô và tự hạ mình (Pl 2:6tt). Người có thể cảm nhận với chúng ta; Người giống như ta trong mọi sự, chỉ trừ tội lỗi (Dt 4:15). Thiên Chúa chịu đóng đinh lúc ấy và cả bây giờ vẫn là một tai tiếng, chắc chắn như thế. Một sứ điệp như thế dưới con mắt thế gian quả là sự điên rồ, nhưng lại là sự khôn ngoan của Thiên Chúa (1Cr 1:21, 23).

Thông Điệp Haurietis Aquas (1956) của Đức Piô XII, với nhiều trích dẫn từ các giáo phụ, đã nhấn mạnh rằng: dựa trên sự kết hợp ngôi vị của Ngôi Thứ Hai Thiên Chúa với nhân tính, các xúc cảm và đau khổ trong bản tính nhân loại của Chúa Giêsu cũng là các xúc cảm và đau khổ

của Ngôi Hai Thiên Chúa. Sự đau khổ của Chúa Giêsu trong tư cách người phạm, do đó, cùng một lúc cũng là sự đau khổ của Thiên Chúa. Matthias Joseph Scheeben viết rằng Thiên Chúa trở thành người phạm nơi Chúa Giêsu Kitô để lòng cảm thương hay đồng khổ (compassion) theo nghĩa đen không khiếm diện nơi lòng thương xót (138). Do đó, trong nhân tính của Chúa Giêsu, Thiên Chúa có thể đau khổ và muốn chịu đau khổ với ta và cho ta. Nếu Thiên Chúa không chịu đau khổ cho ta trên thập giá và nếu Người không chết cho ta trên thập giá, nếu cái chết của Chúa Giêsu không là gì khác hơn là cái chết của một phạm nhân và nếu Người bị hành hình một cách bất công chỉ như một phạm nhân, giống nhiều người khác trước Người và nhiều người hơn nữa cho tới nay, thì cái chết của Người có thể làm gương cho chúng ta nhưng nhất quyết không có ý nghĩa cứu độ. Chỉ khi nào nơi Người, chính Thiên Chúa, Đấng bắt tử và là chúa tể sự sống và sự chết, chịu đau khổ và chịu chết, Người mới chiến thắng sự chết ngay trong cái chết và qua cái chết.

Giáo huấn trên của Thánh Kinh và truyền thống giáo phụ không mâu thuẫn với giáo huấn truyền thống của thần học Kinh Viện, là nền thần học vốn khởi đi từ một cái hiểu siêu hình về Thiên Chúa. Sở dĩ như thế vì, đối với Thánh Kinh, sự đau khổ đồng cảm [Mitleiden] nơi Thiên Chúa không phải là một biểu thức nói lên sự bất toàn của Người, sự yếu đuối của Người hay sự bất lực của Người; nhưng trái lại, nó là một biểu thức nói lên sự toàn năng của Người. Vì tình yêu tối thượng của Người, có thể nói: Thiên Chúa đã để Người can dự vào việc nhập thể và hạ mình xuống ngang hàng một nô lệ. Người không bị đau khổ áp đảo. Là Thiên Chúa, Đấng bắt tử và tự mình không thể đau khổ, Người đã tự ý phó mình Người cho đau khổ và chết chóc. Chính bằng cách này, Người đã có thể đánh bại sự chết ngay trong sự chết vì Người mạnh hơn sự chết. “Nhờ cái chết, Người đã tiêu diệt sự chết của chúng con, và nhờ sống lại, Người đã phục hồi sự sống của chúng con” (139).

Trong sự chết của Chúa Giêsu, Thiên Chúa đã không từ bỏ sự toàn năng, mà đúng hơn, Người đã hành động một cách hoàn toàn toàn năng. Với Kierkegaard, ta có thể nói: một trong các yếu tố của sự toàn năng, đúng hơn, sự toàn năng của tình yêu, là nó bao hàm việc để mình bị tác động bởi đau khổ mà không bị đau khổ kiểm soát (140). Một Thiên Chúa mà chỉ thương xót chứ không toàn năng sẽ không còn là Thiên Chúa nữa. Một Thiên Chúa chỉ toàn năng chứ không thương xót sẽ là một bạo chúa đáng ghét. Tương tự như thế, lời cầu nguyện của Giáo Hội quả quyết rằng quyền năng của Thiên Chúa được tỏ bày “trên hết trong lòng thương xót và tha thứ” (141).

Cho nên, không thể có vấn đề tranh cãi về sự toàn năng của Thiên Chúa vì lòng thương xót của Người và về việc trao một Thiên Chúa bất lực cho đau khổ. Ý niệm Thiên Chúa sẽ bị hủy diệt trong một diễn trình như thế, vì một vị Thiên Chúa bất lực sẽ không còn thực sự là Thiên Chúa nữa. Do đó, Thiên Chúa không thể bị tác động và áp đảo bởi đau đớn hay tổn hại, một cách thụ động và ngược với ý muốn. Nhưng trong lòng thương xót của Người, Thiên Chúa tự để mình, một cách hoàn toàn tự do, chịu tác động bởi đau đớn và đau khổ. Trong lòng thương xót của Người, Thiên Chúa chứng tỏ Người tự do một cách siêu phạm. Lòng thương xót của Người không bị xui khiến bởi nhu cầu hay thống khổ của con người. Người nhân từ quyết định chịu tác động và lay động bởi đau đớn và đau khổ của nhân loại. Do đó, nhiều nhà thần học ngày nay trong các truyền thống Công Giáo, Chính Thống, và Thệ Phản nói tới sự kiện Thiên Chúa có thể chịu đau khổ thay cho ta và với ta (142).

Ngay Origen cũng đã nói tới sự đau khổ của Thiên Chúa vì yêu thương ta và Người biến sự đau khổ vì yêu thương này thành nguồn gốc của lịch sử cứu độ. Ông phát biểu ý tưởng này như sau: “Primus passus est, deinde descendit. Quae est ista, quan pro nobis passus est, passio? Caritatis est passio” (“trước hết, Người chịu đau khổ; rồi mới xuống thiên. Sự đau khổ

Người chịu cho ta là sự đau khổ nào? Nó là sự đau khổ của tình yêu” (143). Thánh Bernard thành Clairvaux phát biểu cái hiểu của ngài về khả thể Thiên Chúa chịu đau khổ trong một công thức giàu óc sáng tạo khi ngài nói rằng Thiên Chúa bất khả đau khổ (*impassibilis*), nhưng Người không bất khả chia sẻ nỗi đau khổ của người khác (*incompassibilis*) (144). Thánh Augustinô giải thích ý nghĩa thiêng liêng của ý niệm này như sau:

“Không phải do tính tất yếu của thân phận Người, mà do thiện chí của lòng cảm thương nơi Người, nên Chúa Giêsu của chúng ta đã mang lấy những tâm tình yếu đuối phàm nhân này, lúc Người mang lấy xác thịt yếu đuối phàm nhân và cái chết của xác thịt phàm nhân. Người làm thế để biến đổi thành chính Người Nhiệm Thể của Người, tức Giáo Hội, mà Người đã đoái thương trở thành Đầu, để nếu có bao giờ xảy ra việc bất cứ người thánh thiện và trung thành của Người bị đau buồn và sầu khổ trong các cơn cám dỗ nhân bản, thì họ không vì thế mà tưởng rằng mình bị xa lìa khỏi ơn thánh của Đấng Cứu Rỗi mình, nhưng nên học biết rằng những chuyện xảy ra như thế không phải là tội lỗi, mà chỉ cho thấy sự yếu đuối của con người mà thôi. Như thế, Nhiệm Thể cần ghi nhớ điều đó từ Đầu” (145).

Đức Bênêdictô XVI cũng đã phát biểu một tư tưởng tương tự như thế:

“Con người có giá trị với Thiên Chúa đến nỗi chính Người đã trở thành phàm nhân để chịu đau khổ với con người... Do đó, trong mọi đau khổ của con người, chúng ta được kết hợp với Đấng cảm nghiệm và mang lấy sự đau khổ đó với chúng ta; bởi đó, sự an ủi hiện diện trong mọi đau khổ là sự an ủi của tình yêu đồng cảm của Thiên Chúa, và như thế, sao hy vọng đã mọc lên” (146).

Đó là những tầm nhìn thần học và linh đạo hết sức thấu suốt lần đầu tiên soi sáng cõi sâu thẳm trọn vẹn và khôn dò của lòng Thiên Chúa thương xót và dào dạt sâu vào mầu nhiệm Thiên Chúa. Biết bao yêu thương đã tạo nơi người có đức tin sự ngưỡng phục và biết ơn sâu xa vì Thiên Chúa đã thực hiện tất cả những việc ấy và đã chịu đau khổ cho chúng ta và cho tôi. Người đã mang lấy tội lỗi của chúng ta, tội lỗi của tôi. Bất chấp điều này, và có lẽ vì chính điều này, ta nên đặt thêm với Người một câu hỏi cuối cùng: như thế thì tại sao lại có đau đớn và đau khổ vô chừng cho rất nhiều người vô tội trên thế gian? Nhằm mục tiêu gì?

(134) Wilhelm Maas, *Unveranderlichkeit Gottes: Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre* (Munich: Schöningh, 1974); Kasper, *The God of Jesus Christ*, 189-97; Peter Koslowski, *Der leidende Gott: Ein philosophische und theologische Kritik* (Munich: W. Fink Verlag, 2001).

(135) Các ý tưởng như thế tìm thấy trong trường phái Kabbalah Do Thái và trong nhiều hình thức của Hegel, nơi Scheler sau này và trong thần học diễn trình (process theology) (A.N. Whitehead, C. Hartshorne, J.Cobb v.v...), cũng như trong ngữ cảnh nền thần học hậu Auschwitz như Hans Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*.

(136) Karl Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. 15 (Einsiedeln: Benzinger, 1983), 211tt; Paul Imhof và Hubert Biallowons hiệu đính, *Karl Rahner im Gespräch*, Bd.1 (Munich: Kosel Verlag, 1982), 245tt.

(137) Abraham J. Heschel, *The Prophets* (New York: Harper & Row, 1962); Peter Kuhn, *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen* (Munich: Kosel Verlag, 1968); và cuốn khác của ông *Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Überlieferung* (Leiden: Brill, 1978).

(138) Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, 2:266.

(139) *Kinh Tiền Tụng I Phục Sinh*

(140) Soren Kierkegaard, *Die Tagebucher 1834-1855* (Munich: Kosel Verlag, 1949), 239tt;

Karl Barth, *Church Dogmatics*, II/1: 605-7; Eberhard Jungel, “Gottesursprungliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung” trong *Wertlose Wahrheit: Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens* (Munich: Kosel Verlag, 1990), 151-62; Thomas Propper, “Almacht III”, *Lexikon für Theologie und Kirche*, ấn bản 3, 1:416.

(141) Sách Lễ Rôma, *Lời Nguyện Chúa Nhật 26* trong lịch phụng vụ.

(142) Chỉ một số ít được nhắc tới ở đây: Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger, Hans Kung, Jean Galot, H. Muhlen. Về phía Thệ Phán: Jurgen Moltmann, Eberhard Jungel,... Xem Walter Kasper, “Das Kreuz als Offenbarung der Liebe Gottes”, *Catholica* (M) 61 (2007): 1-14.

(143) Origen, *Homelia in Ezechielem*, VI, 8.

(144) Thánh Bernard thành Clairvaux, *Commentary on the Song of Songs*, 26, 5.

(145) Thánh Augustinô, *Expositions on the Psalms*, 87, 3. Bản dịch này là của *Readings from St. Augustine on the Psalms*, do Joseph Rickaby hiệu đính (New York: Benzinger Brothers, 1925), 143.

(146) Đức Bênêđictô XVI, *Spe Salvi*. Bản tiếng Anh trên trang mạng của Tòa Thánh: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_en_20071130_spe-salvi_en.html

7. Đứng trước những người vô tội chịu đau khổ, hy vọng được thương xót

Sứ điệp thương xót vô hạn của Thiên Chúa liên tiếp chạm trán với các thực tại khó hiểu trên thế giới và trải nghiệm thường bi thảm của những người đau khổ vô tội trên thế giới (147). Ở đây, ta có thể nghĩ tới không những các sự tàn bạo mà con người vốn chịu trách nhiệm, như chiến tranh, hành vi bạo lực, thanh trừng sắc tộc, bắt công xâu xa, tra tấn, và các tình trạng thù địch khác, cũng như các tàn ác thể lý và tinh thần. Mà ta còn phải kể tên các sự ác mà con người không chịu trách nhiệm, như động đất và sóng thần tàn hại; hạn hán và lụt lội thảm; các bệnh lây lan dữ dội như bệnh dịch và tả lỵ; AIDS; các di tật nặng nề, kéo dài suốt đời; những căn bệnh đau đớn, lâu dài; các bệnh tâm thần nghiêm trọng; tang chế vì mất người phối ngẫu hay con cái; và các tai nạn bi thảm đủ loại. Lịch sử đau khổ của nhân loại xuyên suốt toàn bộ lịch sử của họ và mang thật nhiều khuôn mặt. Làm thế nào Thiên Chúa lại có thể cho phép đủ thứ đau khổ như thế? Người ở đâu? Người đang ở đâu khi mọi điều này xảy ra? Làm thế nào hòa giải được lịch sử đau khổ này với lòng thương xót của Thiên Chúa và với sự toàn năng của Người?

Đau đớn và đau khổ vốn đã trở thành dịp để người ta đặt ra các câu hỏi có tính phê phán về phương diện tôn giáo trong các nền văn hóa của thế giới cổ thời, tại Trung Hoa, Ấn Độ, Ba Tư, Babylon, Ai Cập, và Do Thái. Ngay từ đầu thời cổ đại, người ta đã lớn tiếng phản đối: Hoặc Thiên Chúa tốt lành, nhưng không toàn năng và có khả năng chống lại sự ác; nhưng nếu thế, Người đâu có phải là Thiên Chúa. Hoặc, ngược lại, Người toàn năng, nhưng không tốt lành; Người có khả năng nhưng không chịu chống lại sự ác; trong trường hợp này, Người là một vị hung thần (148). Sự phản đối này đã không ngừng được người ta nêu ra liên tiếp từ đó cho tới tận nay. Sau Nạn Diệt Chủng Do Thái (Shoah), những câu hỏi xưa cũ này đã dẫn tới nền thần học hậu Auschwitz và đã nêu lại vấn đề thần lý học (theodicy) (149).

Kể từ cổ thời, đã có những cố gắng liên tiếp nhằm biện minh Cho Thiên Chúa trước các đau khổ và sự ác trên thế giới (thần lý học). Không biết bao lần, người ta đã cố gắng hiểu sự ác trên thế giới như một điều cần phải có để vũ trụ được hài hòa. Nhiều cố gắng khác tìm cách hiểu nó như một giai đoạn chuyên tiếp cần thiết trên đường tiến tới một thế giới hoàn hảo hơn. Cả hai lối hiểu này đều không thỏa đáng vì chúng tìm cách khí cụ hóa sự đau khổ của con người cho một hài hòa lớn hơn hay cho một mục tiêu được cho là cao hơn. Luận chứng

như thế là khuyên nho và phạm bất công mới đối với các nạn nhân.

Thần lý học nổi tiếng nhất là công trình của Gottfried Wilhelm Leibniz, *Khảo Luận Thần Lý Học* (Essais de Théodicée) (năm 1710). Theo Leibniz, có hằng hà sa số thế giới khả hữu. Trong số này, Thiên Chúa chỉ dựng nên một thế giới, không hẳn lý tưởng hay hoàn hảo, nhưng “tốt nhất trong mọi thế giới khả hữu”. Leibniz lý luận như sau: sự khôn ngoan vô tận của Thiên Chúa cho phép Người khám phá ra thế giới tốt đẹp nhất trong mọi thế giới khả hữu; lòng tốt vô hạn của Người giúp Người chọn thế giới tốt đẹp nhất trong mọi thế giới khả hữu; và sự toàn năng của Người giúp Người mang thế giới tốt nhất vào hiện hữu. Thành thử, thế giới mà Thiên Chúa đã dựng nên phải là “thế giới tốt đẹp nhất trong mọi thế giới khả hữu”, và, do đó, mọi hình thức sự ác cuối cùng có thể giải thích được và đều cần thiết.

Vụ động đất tàn hại năm 1755 ở Lisbon là lời báo hiệu cho thấy thứ lạc quan duy lý trên đã đến ngày tận số. Voltaire đã trả lời các cố gắng của thần lý học Leibniz bằng cuốn truyện hài hước *Candide* hay *Chủ Nghĩa Lạc Quan*. Năm 1791, Kant viết khảo luận “Về Sự Thất Bại của Mọi Mưu Toan Thần Lý Học Triết Lý”. Theo Kant, khả năng hiểu biết của con người có giới hạn; các suy đoán siêu hình học liên quan đến các vấn đề vượt quá lãnh vực kinh nghiệm nhân bản, từ trong căn bản, vốn không thể có đối với chúng ta (150).

Khảo luận của Kant đánh dấu việc kết liễu cuộc thảo luận về thần lý học cho tới lúc ấy. Vì, trên thực tế, mọi cố gắng thần lý học đều không chứng tỏ được sự tôn kính thích đáng đối với Thiên Chúa và mâu nhiệm khôn dò của thánh ý Người, cũng như không chứng tỏ được sự tôn trọng thích đáng đối với mâu nhiệm con người và sự đau khổ của họ. Nhìn từ trên xuống, mối liên hệ giữa Thiên Chúa và thế giới cũng như mối liên hệ giữa tự do con người và tự do Thiên Chúa lại càng không thể được lồng vào một bối cảnh có ý nghĩa và có thứ tự bao gồm cả hai, bất chấp bối cảnh này có tính khôn ngoan hay biện chứng. Với mỗi cố gắng này, ta đều nâng mình lên trên Thiên Chúa và các hành động của Người và ta đều mưu toan phán xét Người từ một vọng nhìn được coi là cao hơn. Nhưng như thế là cao ngạo và xác xược. Như thế, lời phê phán của Kant đối với các cố gắng của thần lý học không thể tránh né được. Chúng ta phải coi mọi mưu toan đó đã thất bại.

Dĩ nhiên, Kant cũng thừa nhận rằng người ta phải trả giá cho việc từ bỏ ý niệm Thiên Chúa khi đối diện với sự ác trên thế giới. Vì nếu phẩm giá của con người nhân bản cần phải được duy trì, bất chấp kinh nghiệm sự ác, thì điều này chỉ khả hữu nếu người ta giữ vững ý niệm Thiên Chúa làm định đề (postulate) cho lý trí thực tiễn. Chỉ với giả thuyết Thiên Chúa, Đấng bao trùm cả tự do con người lẫn trật tự tự nhiên, người ta mới có hy vọng hòa giải được tự do của con người và số phận tự nhiên của ta. Ý niệm Thiên Chúa duy trì trong chính nó niềm hy vọng rằng tự do của con người sẽ thành công (151). Bỏ rơi niềm hy vọng này là bỏ rơi con người nhân bản và sau cùng, nhún vai quay lưng lại với những người đau khổ. Jurgen Habermas cũng theo dòng suy nghĩ này khi ông nhận định rằng chăm chú cho tia lửa leo lét do thần lý học để lại là điều bỏ công (152) và ta phải nhìn nhận rằng đánh mất niềm hy vọng phục sinh là chúng ta rơi vào khoảng chân không rõ ràng (153). Chỉ còn lại “một ý thức về điều không còn” (154).

Niềm hy vọng mà Kant nói lên là một định đề. Triết học không thể nói nhiều hơn thế. Về phần nó, định đề này tùy thuộc một chọn lựa; nó tùy thuộc vào quyết định liệu con người nhân bản và phẩm giá của họ có nên có một ý nghĩa tuyệt đối nào không, liệu, đứng trước bất công và đau khổ vốn không thể hoà giải được trong dòng lịch sử, người ta có nên tiếp tục chào đón khả thể hòa giải hay người ta muốn trừ khử sự hòa giải này và do đó cuối cùng phải nhìn nhận rằng sự hoài nghi về tính vô nghĩa của hiện sinh là điều đúng. Phải thú nhận rằng,

vấn đề là liệu và làm cách nào người ta có thể sống với giải pháp vừa nhắc. Như thế, vấn đề thần lý học cuối cùng trở thành vấn đề “nhân lý học” (anthropodicy), tức việc biện minh ý nghĩa của hiện sinh con người.

Đâu là câu trả lời được Thánh Kinh và thần học đưa ra cho câu hỏi thần lý học, một câu hỏi đã được chứng tỏ là không thể giải quyết được? Thánh Kinh không quen thuộc với vấn đề hiện đại của thần lý học hay nhân lý học. Thánh Kinh không khởi đi từ một định đề; nó khởi đi từ một trải nghiệm nguyên khởi của Israel, cũng là trải nghiệm của các Kitô hữu ban đầu, tức lòng trung tín của Thiên Chúa trong các tình huống khó khăn và vô vọng theo quan điểm con người, một lòng trung tín tiếp tục được cảm nghiệm đi cảm nghiệm lại như mới trong lịch sử. Về cuối thời Cựu Ước, trong tình huống bách hại và tử đạo, xác tín căn bản của Israel đã cảm nghiệm được độ mãnh liệt sau cùng của nó qua niềm hy vọng người chết sống lại (2Mcb 7). Trong việc Chúa Giêsu cho người chết sống lại, niềm hy vọng này đã được đóng dấu dứt khoát đối với các Kitô hữu đầu tiên. Đoan hứa trung tín của Thiên Chúa đặt cơ sở cho niềm hy vọng này ngay trước sự chết, một tình huống nếu xét theo viễn ảnh con người, xem ra cực kỳ vô vọng. Lòng trung tín của Thiên Chúa thiết lập nên niềm tin tưởng vào công lý cuối cùng và vào sự sống đời đời (155).

Sứ điệp hy vọng trên trong Thánh Kinh không hề là câu trả lời đơn giản khiến mọi sự có lý. Sự thật này rõ ràng nhất trong sách Gióp. Các duyệt xét liên tục có tính biên tập cho ta thấy cuộc đấu tranh đầy kịch tính với Thiên Chúa và chống lại Thiên Chúa (156). Ngay từ đầu, đã có sự phản đối của Gióp. Gióp nguyện rửa ngày ông sinh ra (G 3:3). Đời ông trở thành đáng ghét (10:3). Ông tố cáo Thiên Chúa khinh miệt nhân loại (7:20). Bạn bè ông cố gắng hết sức để biện minh cho Thiên Chúa với sự trợ giúp của thần học khôn ngoan cổ truyền. Theo luận lý học thần thiết của họ liên quan tới mối liên hệ giữa việc làm và hậu quả, hạnh phúc là phần thưởng cho các việc làm tốt và bất hạnh là hình phạt cho các việc làm xấu. Nhưng nền thần học khôn ngoan này, một nền thần học có ý định tìm hiểu và giải thích mọi sự và cuối cùng muốn mừng tượng ra Thiên Chúa, đã thất bại. Vào thời sau đó của Israel, nền thần học này rơi vào khủng hoảng (157). Chính Thiên Chúa đã dành cho nó lời phán xét chí tử trong Sách Gióp: “Người đã không nói điều đúng về Ta”. Cuối cùng, không phải bạn bè của Gióp, những người muốn giải thích mọi sự và mừng tượng ra các hành động của Thiên Chúa, nhưng là chính người than vãn là Gióp được hưởng phần vốn là của ông (G 42:7tt).

Tuy nhiên, ở cuối sách Gióp, sự việc lại đảo ngược. Giờ đây không phải con người hay khiếu nại chuyên tố cáo Thiên Chúa hoặc tìm cách biện minh cho Người chiếm vị trí trung tâm. Chính Thiên Chúa nắm tiếng nói và con người là kẻ bị chất vấn (38-41). Sự khôn ngoan của Thiên Chúa được chứng minh là quá lớn không thể bị thu gọn vào một số lược đồ của con người. Do đó, Gióp đã lấy tay che miệng và giữ im lặng (40:4). Ông thừa nhận rằng người ta không thể lý luận với Thiên Chúa được.

“Con đã nói dù chẳng hiểu biết gì về những điều kỳ diệu vượt quá sức con... Trước kia, con chỉ được biết về Ngài nhờ người ta nói lại, nhưng giờ đây, chính mắt con chứng kiến. Vì thế, điều đã nói ra, con xin rút lại, trên tro bụi, con sấp mình thống hối ăn năn” (42:3, 5-6). Không thể nào lý luận và cãi vã với Thiên Chúa. Thành thử, ta có thể nói cách tóm tắt rằng thần lý học không phải là một nhiệm vụ khả hữu theo quan điểm Thánh Kinh.

Đang khác, khiếu nại với Thiên Chúa và thậm chí đấu tranh với Người là điều có cơ sở vững chắc trong ngôn từ của Thánh Kinh về Thiên Chúa và với Thiên Chúa. Dù khiếu nại xuất hiện trong Sách Gióp, nhưng nó phát xuất từ hy vọng:

“Tôi biết rằng Đấng bên vực tôi vẫn sống, và sau cùng, Người sẽ đứng lên trên cõi đất. Sau khi da tôi đây bị tiêu hủy, thì với tấm thân, tôi sẽ được nhìn ngắm Thiên Chúa. Chính tôi sẽ được ngắm nhìn Người, Đấng mắt tôi nhìn thấy không phải người xa lạ. Lòng tôi những tha thiết mong chờ” (19:25-27).

Thánh Kinh có chứa khá nhiều lời khiêu nại và than vãn (158). Tất cả các Thánh Vịnh Ai Ca trong Cựu Ước (Tv 6, 13, 22, 31, 44, 57 v.v...) đã được thốt lên trong buồn sầu lớn lao vì cảm giác bị Thiên Chúa bỏ rơi; chúng nói tới chấn thương hiện sinh lớn lao. Nhưng không bao giờ chúng kết thúc bằng thất vọng; đúng hơn, cuối cùng, chúng tràn ngập xác tín rằng Thiên Chúa rất gần gũi với kẻ kêu van ngay trong lúc họ cần. Trong mỗi trường hợp, sắc khí trong các thánh vịnh ai ca đều thay đổi từ than vãn qua ngợi khen. Các thánh vịnh ai ca không kết thúc với khiêu nại, tố cáo, và thất vọng. Đúng hơn, cuối cùng, mỗi thánh vịnh trở thành một bài hát ngợi khen và cảm tạ.

Chúa Giêsu đứng trong truyền thống Cựu Ước trên. Trên thập giá, dù cảm thấy Thiên Chúa bỏ rơi, nhưng với Thánh Vịnh 22, Người đã kêu lớn: “Lạy Chúa của Con, lạy Chúa của Con, sao Chúa bỏ rơi Con?” (Mc 15:34). Tiếng kêu này thường được giải thích như nói lên sự thất vọng. Nhưng, trong truyền thống Do Thái, việc trích dẫn đoạn đầu của một thánh vịnh có nghĩa trích dẫn trọn thánh vịnh. Cho nên, điều quan trọng là phải thấy rằng Thánh Vịnh 22 quả tình đã bắt đầu với một lời than vãn mũi lòng, nhưng đã kết thúc bằng viễn tượng được Thiên Chúa cứu vớt và cứu chuộc. Vì thế, tiếng kêu bị bỏ rơi của Chúa Giêsu không diễn tả sự thất vọng, mà đúng hơn, nó nói lên sự tín thác và lòng hy vọng, ngay trong cảm thức bị Thiên Chúa bỏ rơi (159). Thánh Luca cũng đã giải thích tiếng kêu của Chúa Giêsu theo nghĩa này vì ngài mô tả Chúa Giêsu đang hấp hối đọc Thánh Vịnh 31:6: “Lạy Cha, con phó linh hồn con trong tay Cha” (Lc 23:46).

Các cuộc gặp gỡ với Đấng Phục Sinh đã làm các môn đệ tin chắc rằng Thiên Chúa đã thực sự dứt khoát giữ lời hứa trung tín của Người qua cái chết và sự phục sinh của Chúa Giêsu. Nhưng sự hân hoan của Phục Sinh không dễ dàng đến với các môn đệ. Các câu truyện Phục Sinh của Tân Ước xác nhận rằng các môn đệ phải tiến đến xác tín này sau khi kinh qua cả một diễn trình tra vấn và hoài nghi. Câu truyện Emmau (Lc 24:13-35) mô tả một cách đầy ấn tượng con đường đức tin mà các môn đệ đầu tiên đã phải đi theo. Câu truyện này thuật lại sự thất vọng của các môn đệ và đáp ứng đầy không tin của họ đối với chứng từ của các phụ nữ cho tới khi các ông nhận ra Chúa Giêsu trong lúc bẻ bánh. Thế rồi, họ vội quay lại Giêrusalem.

Con đường Emmau là mẫu chuẩn làm đường để các Kitô hữu nói chung phải đi. Kitô hữu thực sự đã được rửa tội vào cái chết của Chúa Kitô, và họ sống ở đời này trong niềm hy vọng được sống lại trong tương lai (Rm 6:3-6). Chúng ta được cứu chuộc trong hy vọng; tuy nhiên, hy vọng mà người ta thấy đã được ứng nghiệm rồi đâu phải là hy vọng (Rm 8:24). Nó thường là một hy vọng ngược với mọi hy vọng (Rm 5:18). Như thế, câu quả quyết của Thánh Phaolô trong Thư Rôma 8:35-39 rằng không điều gì, cả sống lẫn chết, có thể tách biệt chúng ta khỏi tình yêu của Thiên Chúa, không đứng ở đầu, mà đúng hơn, đứng ở cuối một đoạn văn dài có tính chất thần học nói về trải nghiệm thử thách gian nan của người Kitô hữu trong tay các thế lực xấu xa trên thế giới (Rm 7-8).

Thư Do Thái đã tiếp nhận ý tưởng trên. Nó cho ta hay: Chúa Giêsu Kitô giống như ta mọi điều chỉ trừ tội lỗi. Cho nên, nơi Người, ta có vị thượng phẩm biết tương cảm với các yếu đuối của ta. Ta có thể tới gần ngai của Người tràn đầy tin tưởng rằng ta sẽ tìm được lòng thương xót và ơn thánh ở đây (Dt 4:15; xem 2:17; 5:2). Thử thách gian nan và cơn cám dỗ

đều là thành phần làm nên cuộc sống người Kitô hữu. Nhưng trong mọi hoàn cảnh, bất chấp bị tấn công hay vô vọng ra sao, ta cũng đều tin chắc rằng Thiên Chúa đang ở bên chúng ta và với chúng ta và “mọi sự đều sinh ích cho những ai yêu mến Thiên Chúa” (Rm 8:28; xem Dt 12:5-7; 10-11).

Xác tín trên nói lên một niềm hy vọng chưa được thể hiện ở đời này nhưng quá bên kia đời này, nó hướng về sự phục sinh của người chết và sự sống đời đời. Chỉ ở đây mọi bất công mới được báo oán và chỉ ở đây mọi nước mắt mới được lau khô và chùi khỏi mắt ta.

“Sẽ không còn sự chết; cũng chẳng còn tang tóc, kêu than và đau khổ nữa, vì những điều cũ đã biến mất. Và Đấng ngự trên ngai phán: ‘Này đây Ta đổi mới mọi sự’” (Kh 21:4-5).

Hiện nay, chúng ta vẫn còn đang ở trên đường; ta vẫn chưa được sống mà thấy những điều sẽ xảy ra. Có thể nói, hoàn cảnh của chúng ta là hoàn cảnh của đêm vọng Phục Sinh. Trong đó, cây nến Phục Sinh, như là biểu tượng của ánh sáng Chúa Kitô, được rước vào lòng nhà thờ vẫn còn tối đen, ánh sáng của nó thấp sáng không gian, và chúng ta có thể lấy ánh sáng của nó mà thấp sáng cây nến của chúng ta. Nhưng nó vẫn đang cháy sáng trong màn tối của lòng nhà thờ, nó vẫn còn là đêm vọng Phục Sinh. Tiếng kêu Maranatha (1Cr 16:22) (160) trong phụng vụ Thánh Thể xưa nói lên cả hai thực tại: Chúa ở đó, ấy thế nhưng ta vẫn kêu xin Người đến lần chót (161).

Từ sự chắc chắn không thể nào hủy diệt được và đầy hy vọng được an toàn và bảo bọc dứt khoát trong tình yêu của Thiên Chúa (162), một sự thanh thản nội tâm đã phát sinh nơi người tín hữu. Họ sẵn sàng từ bỏ mọi sự vì Chúa Kitô (Pl 3:8), nhẫn nhục chịu đựng mọi hoàn cảnh, và chịu thiếu thốn. “Trong mọi hoàn cảnh, no hay đói, dư dật hay túng bần, tôi đã tập quen cả” (Pl 4:12; xem 2Cr 11:23-33). Các tín hữu biết rằng ơn thánh của Chúa Kitô luôn đủ cho họ và ơn thánh luôn ban sức mạnh của nó trong yếu đuối (2Cr 12:9). Các Giáo Phụ Hy Lạp nói tới thiên hướng lãnh cảm và vô cảm (*ataraxia*, bình an nội tâm). Các ngài không hiểu điều này theo nghĩa Khắc Kỷ, nhưng đúng hơn theo nghĩa phải hết sức trông chừng và sẵn sàng chào đón Chúa quang lâm.

Các bậc thầy của thần nghiệm học Đức (Eckhart, John Tauler, Henry Suso) nói đến sự thanh thản, một sự thanh thản, trái với các khuynh hướng nô dịch hóa và đầy tham lam muốn sở hữu và chiếm hữu của ta, đã phát sinh thiên hướng có tính giải thoát biết từ bỏ, biết cậy nhờ, và phó mình ta cho Thiên Chúa cách hoàn toàn (163). Trong cuốn *Linh Thao* của ngài, Thánh Inhaxiô thành Loyola nói đến sự bình tâm, nghĩa là, hoàn toàn mở lòng mình ra đón nhận thánh ý Thiên Chúa đến độ không còn mong sức khỏe hơn ốm đau, giàu có hơn nghèo khó, danh dự hơn mất danh dự, thọ hơn không thọ, và trong mọi sự chúng ta mong muốn và chọn lựa, trong bất cứ trường hợp nào, phải giúp chúng ta tiến về mục tiêu mà vì nó chúng ta đã được dựng nên (164).

Thomas Propper đã chỉ cho ta một câu của Charles Péguy mà ông gặp được khá sớm trong cuộc thảo luận về thần lý học và được ông nhớ hoài: “Thiên Chúa đã đến trước. Người đã khởi sự... Thiên Chúa đã hy vọng nơi ta; tuy nhiên, điều ấy có nên có nghĩa là chúng ta không hy vọng ở Người không?” (165). Ký ức làm cơ sở cho hy vọng, vốn chờ mong lời hứa sắp được thực hiện và khó chịu đối với điều nó không hiểu hay điều đem lại đề kháng. Nhưng câu hỏi còn lại chỉ được trả lời khi Thiên Chúa thực sự hoàn tất mục đích mà vì nó Người đã dựng nên ta. Cho tới lúc đó, cá tính chỉ thành công trong dạng thức hy vọng. Ngay trong buồn sầu, hoài nghi, và xao xuyến, sức mạnh và kháng lực của hy vọng vẫn còn đó. Như thế, lời tuyên xưng Kitô học không hề đem lại cho chúng ta câu trả lời lý thuyết hay sẵn sàng nào,

nhưng nó mở cho chúng ta một con đường. Vì Thiên Chúa trung tín, nên ta có thể tin tưởng rằng Người sẽ giữ lời hứa của Người cho tới cùng và, vì tình yêu của Người, Người sẽ cứu nhân loại và cả thế giới nữa (166).

Sự chắc chắn và thanh thản đầy hy vọng như thế không hề có tính lý thuyết, như ta thấy trong nhiều đề xuất đối với thần lý học. Đây là lời khẳng định và thiên hướng đức tin, mà ta chỉ có thể nói đến cùng một cách như các thánh vịnh, nghĩa là như lời than vãn và khẩn cầu thương xót và cũng như vịnh tụng ca ngợi khen tán tụng lòng thương xót vô tận của Thiên Chúa. Đó là cách cả Giáo Hội nữa cũng đã nói trong Kinh *Kyrie Eleison* (Xin Chúa Thương Xót) của Thánh Lễ và trong tán tụng ca vĩ đại *Te Deum* (Ngợi Khen Chúa):

“Xin thương xót chúng con, lạy Chúa, xin thương xót chúng con. Xin ban ơn Chúa thương xót trên chúng con vì chúng con đặt niềm hy vọng nơi Chúa. Nơi Chúa, lạy Chúa, con đặt niềm hy vọng của con. Đòi đòi con sẽ không sa vào xấu hổ”.

Đó là những lời nói lên hy vọng, những lời chỉ thuyết phục trong đức tin và mãi mãi xa lạ đối với người không tin. Ngay đối với các Kitô hữu trong các tình huống khó khăn, chúng cũng không dễ dàng có trên môi miệng họ. Nó không đứng ở đầu mà đứng hơn ở cuối một con đường đức tin thường là dài và khó khăn. Để đi con đường này, ta cần được sự nâng đỡ, đồng hành và cầu bầu của các Kitô hữu khác. Những người không chia sẻ đức tin Kitô Giáo càng cần được thiện cảm nhân bản, thân mật nhân bản và sự trợ giúp ân cần hơn trong các tình huống như thế. Ta cần phải thực hành lòng thương xót. Đó là câu trả lời có tính thuyết phục duy nhất chúng ta có thể đưa ra. Chứng cứ thương xót thực tế như thế chính là niềm hy vọng có tính đại biểu cho người khác. Nhờ hành động thương xót của ta, một tia sáng và một sự ấm áp từ lòng thương xót của Thiên Chúa có thể ban xuống giữa một tình huống không mấy sáng sủa. Chỉ nhờ cách này, chúng ta mới làm cho lời nói về lòng thương xót của Thiên Chúa thành đáng tin và có tính thuyết phục; chỉ nhờ cách này, ta mới biến nó thành một sứ điệp hy vọng.

Hy vọng vào việc xuất hiện của ơn cứu rỗi vẫn chỉ đang sắp sửa diễn ra không phải là một hoài mong hay lời hứa trống rỗng. Nó đem lại ánh sáng và sức mạnh ngay ở đây và vào lúc này. Chúng ta đang sống ở đời này, không như thể đang ngồi tại phòng đợi vĩnh cửu, chỉ chờ cửa dẫn vào sự sống được mở ra. Hy vọng là một sức mạnh tích cực và là một lực kích hoạt. Trải nghiệm lòng thương xót của Thiên Chúa khuyến khích và buộc ta trở thành các chứng nhân của lòng thương xót và triển khai nhân danh lòng thương xót ra khắp thế giới. Ta cần trở lại đề tài này một cách chi tiết trong các chương kế tiếp bằng cách lưu ý tới lòng thương xót của con người. Đó chính là hình thức cụ thể của Chúa lòng thương xót trên thế giới.

(147) Có một cái nhìn tổng quát về vấn đề thần lý học trong: Thomas Propper và Magnus Striet, “Theodizee”, *Lexikon fur Theologie und Kirche*, ấn bản 3, 9:1396-98; P. Gerlitz và M. Kohlmoos, “Theodizee I-IV”, *Theologische Realenzyklopadie*, do Gerhard Muller, Horst Balz, và Gerhard Krause hiệu đính (Berlin: Walter de Gruyter, 1977-2007), 33:210-37. Rất nhiều trước tác về chủ đề này: Karl Rahner, “Warum last Gott uns leiden?” trong *Schriften zur Theologie*, Bd. XIV (Einsiedeln: Benzinger, 1980), 450-66; Peter Hunermann và Adel Theodor Khoury biên tập, *Warum leiden? Die Antwort der Weltreligionen* (Freiburg i. B.: Herder, 1987); Thomas Propper, *Erlosungsglaube und Freiheitsgeschichte: Eine Skizze zur Soteriologie* (Munich: Kosel Verlag, 1988); Willi Oelmuller và nhiều người khác, *Woruber man nicht schweigen kann: Neue Diskussionen zur Theodizee Frage* (Munich: W. Fink Verlag, 1992); Gisbert Greshake, *Preis der Liebe: Besinnung uber das Leid* (Freiburg i.B.: Herder, 1992); Walter Groß và Karl-Josef Kuschel, *Ich schaffe Finsternis und Unheil! Ist Gott*

verantwortlich für das Übel? (Mainz, M. Grunewald, 1992); Johann Baptist Metz, *Memoria passionis: Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft* (Freiburg i.Br.: Herder, 2009); Harald Wagner và những người khác hiệu đính, *Mit Gott straiten: Neue Umgänge zum Theodizee-Problem* (Freiburg i.Br.: Herder, 1998); Armin Kreiner, *Gott im Leid: Zur Sittlichkeit der Theodizee-Argumente* (Freiburg i.Br.: Herder, 2005); Magnus Striet, “Das Versprechen der Gnade: Rechenschaft über die eschatologische Hoffnung” trong *Theologische Anthropologie*, Bd. 2 do Thomas Propper hiệu đính (Freiburg i. Br.: Herder, 2011), 1490-1520.

(148) Luận điểm này được truyền lại bởi nhà biện hộ Kitô Giáo Lactantius và được gán cho Epicurus.

(149) Thần học hậu Auschwitz được thấy dưới nhiều hình thức nơi một số thần học gia Do Thái Giáo cũng như Công Giáo và Thệ Phản như J.B. Metz, J.Moltmann, D. Solle... Xem J.B. Metz, “Auschwitz II” *Lexikon für Theologie und Kirche*, ấn bản 3, 1:1260tt; M. Sarot, “Holocaust”, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, ấn bản 4, do Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd K.Janowski, và Eberhard Jungel hiệu đính (Tubingen: Mohr Siebeck, 1998-2007), 3:1866-68; Franz Mussner, “Theologie nach Auschwitz: Eine Programmskizze”, *Kirche und Israel: Neukirchner theologische Zeitschrift* 10 (1995): 8:-23. Một công rình quan trọng là Hans Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*.

(150) Immanuel Kant, “On the Failure of All Attempted Philosophical Theodicies” (1791), *Kant on History and Religion*, bản dịch của Michel Despland (Montréal: McGill-Queen’s University Press, 1973), 283-97.

(151) xem chương II,1.

(152) Habermas, *Glauben und Wissen* (Frankfurt a M.: Suhrkamp, 2001), 28.

(153) Ibid. 24tt.

(154) Jürgen Habermas nói như thế. Xem Michael Reder và Josef Schmidt hiệu đính, *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-secular Age* (Malden, MA: Polity, 2010).

(155) Gisbert Greshake và Jakob Kremer, *Resurrectio mortuorum: Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986).

(156) Fridolin Stier, *Das Buch Ijob* (Munich: Kosel Verlag), 1954, 252-55; H. Spieckermann, “Hiob/Hiobbuch”, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, ấn bản 4, 3:1777-81.

(157) Tương tự có: Hartmut Gese, “Die Krisis der Weisheit bei Koheleth” trong *Vom Sinai zum Zion* (Munich: Kaiser, 1974), 168-79.

(158) B. Janowski, “Klage II”, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, ấn bản 4, 4:1389-91.

(159) Để hiểu tiếng kêu bị bỏ rơi của Chúa Giêsu, xem Hartmut Gese, “Psalm 22 und das Neue Testament: Der älteste Bericht vom Tode Jesu und die Entstehung des Herrennahls” trong *Vom Sinai zum Zion*, 180-201.

(160) Cũng nên xem *Didache*, 10,6.

(161) Kuhn, “μαρναθή”, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 4:470-75.

(162) Đức Bênêđictô XVI, *Spe Salvi*, 35.

(163) U. Diese, “Gelassenheit”, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, do Joachim Ritter, Karlfried Grunder, và Gottfried Gabriel hiệu đính (Basel: Schwabe Verlag, 1971-2007), 3:219-24; R. Korner, “Gelassenheit”, *Lexikon für Theologie und Kirche*, ấn bản 3, 4:403tt.

(164) Thánh Inhaxiô thành Loyola, *Linh Thao*, “Nguyên Tắc và Nền Tảng”.

(165) Thomas Propper, *Evangelium und freie Vernunft: Konturen einer theologischen Hermeneutik* (Freiburg i.Br.: Herder, 2001).

(166) Thomas Propper, *Erlösungsglaube und Freiheitgeschichte*, 179.

VI. Phúc thay ai có lòng thương xót

Sứ điệp thương xót của Thiên Chúa không phải là một lý thuyết xa lạ đối với hành động và thực tại của thế giới, nó cũng không dừng lại ở bình diện phát biểu cảm xúc thương hại. Chúa Giêsu dạy ta phải có lòng thương xót như Thiên Chúa (Lc 6:36). Trong Bài Giảng Trên Núi, Người tuyên bố ai có lòng thương xót là người có phúc (Mt 5:7). Trong thư gửi tín hữu Êphêsô, ta đọc thấy: “Bởi thế anh em hãy trở nên những người bắt chước Thiên Chúa, như những đứa con quý yêu, và hãy sống trong tình yêu, như Chúa Kitô yêu thương chúng ta và phó mình cho chúng ta, như lễ dâng và hy lễ thơm tho dâng lên Thiên Chúa” (Ep 5:1-2). Chủ đề quán xuyên *imitatio Dei*, bắt chước Thiên Chúa và hành động của Người nơi Chúa Giêsu Kitô này, là điều nền tảng đối với Thánh Kinh (1). Do đó, sứ điệp thương xót của Thiên Chúa có nhiều hậu quả đối với đời sống của mọi Kitô hữu, đối với triết lý hành động mục vụ của Giáo Hội, và đối với các đóng góp mà các Kitô hữu nên cung hiến cho việc cơ cấu hóa xã hội một cách nhân ái, công chính, và đầy lòng thương xót.

1. Tình yêu: giới răn chính của Kitô Giáo

Trong Cựu Ước, các chữ “có lòng thương xót” và “thương xót” ít khi xuất hiện để lên đặc điểm cho tác phong con người; tuy nhiên, thực tại mà các chữ này muốn ám chỉ quả có trong Cựu Ước. Thánh Vịnh 15 trả lời câu hỏi:

“Lạy Chúa, ai được vào ngụ trong nhà Chúa?
được ở trên núi thánh của Ngài?”

Là kẻ sống vẹn toàn, luôn làm điều ngay thẳng,
bụng nghĩ sao nói vậy,

miệng lưỡi chẳng vu oan, không làm hại người nào,
chẳng làm ai nhục nhã.

Coi khinh phường gian ác, trọng ai kính Chúa Trời,
lỡ thề mà bị thiệt, thì cũng chẳng rút lời,

cho vay không đặt lãi, chẳng nhận quà hối lộ
mà hại đến người ngay” (Tv 15:1-5).

Thánh Vịnh 112:5 cũng nói một điều tương tự:

“Phúc thay người biết cảm thương và cho vay mượn,
biết theo lẽ phải mà thu xếp công việc mình”.

Chúng ta cũng đã nói một cách chi tiết về trật tự xã hội trong Cựu Ước, vốn được sắp đặt cho việc bảo vệ người yếu và người nghèo. Chúng ta cũng đã nói đến sứ điệp của các tiên tri: lời chỉ trích của các ngài đối với các liên hệ bất công khiến ta không còn gì để nói thêm (2). Tiên Tri Mikha tóm lược điều Thiên Chúa mong chờ ở con người:

"Hỡi người, bạn đã được nói cho hay điều nào là tốt,
điều nào ĐỨC CHÚA đòi hỏi bạn:
đó chính là thực thi công bình, quý yêu nhân nghĩa
và khiêm nhường bước đi với Thiên Chúa của bạn." (Mk 6:8; xem Tb 12:8).

Nghĩa vụ làm phúc bố thí đã được nhấn mạnh cách riêng (Tb 4:7-11; Hc 7:10, 29). Trên nền tảng này, các việc yêu thương trong Do Thái Giáo sơ khai đóng một vai trò quan trọng (3).

Chúa Giêsu đứng trong truyền thống Cựu Ước – Do Thái Giáo trên. Sự liệt kê các việc yêu thương trong diễn từ long trọng của Người về Phán Xét Chung đặc biệt tương hợp với truyền thống Do Thái này: cho kẻ đói ăn, cho kẻ khát uống, cho kẻ không nhà chỗ ở, cho kẻ rách rưới ăn mặc, viếng kẻ yếu đau và bị giam cầm (Mt 25:35-39). Điều ngạc nhiên trong bảng liệt kê này là: Chúa Giêsu hoàn toàn chỉ nêu các việc bác ái chứ không phải các việc đạo đức làm tiêu chuẩn để phán xét. Khi làm như thế, Người đã dựa vào lời tiên tri Hôsê: “Ta muốn lòng thương xót, chứ không muốn hy lễ” (Mt 9:13; 12:7; xem Hs 6:6; Hc 35:3). Do đó, trong Bài Giảng Trên Núi, Người nói: “Bởi thế, khi các con dâng của lễ ở bàn thờ, nếu các con nhớ anh chị em các con có điều gì chống lại các con, các con hãy để của lễ lại trước bàn thờ và đi đi; trước nhất hãy giảng hòa với anh chị em các con đã, rồi mới trở lại và dâng của lễ của các con” (Mt 5:23-24; xem Mc 11:25). Nếu ta thực sự coi trọng các lời lẽ này của Chúa Giêsu, ta phải hỏi ta có hay tìm cách giảng hòa trước khi đến cử hành Thánh Thể không và có hay giữ mình đừng rước lễ hay không?

Chúa Giêsu giải thích giáo huấn của Người bằng các dụ ngôn đầy ngạc nhiên (4). Dụ ngôn Người Samaria nhân hậu của Người đã trở thành châm ngôn. Thời ấy, người Samaria không được coi là người Do Thái chính thống. Thành thử, việc Chúa Giêsu chọn ngay người Samaria làm mẫu mực cho tác phong chân chính quả có tính khiêu khích, và Người phán: “Hãy đi và làm như vậy” (Lc 10:25-37). Trong dụ ngôn người đầy tớ không biết tha thứ, Chúa Giêsu lại giải thích một lần nữa rằng ta phải tỏ lòng thương xót với những ai mắc nợ ta, giống như Thiên Chúa đã tỏ lòng thương xót với ta (Mt 18:23-35). Nếu Thiên Chúa đã xử với ta một cách thương xót, thì ta, ta cũng phải tha thứ và tỏ lòng thương xót lẫn nhau. Trong các hành vi thương xót của ta, lòng thương xót của Thiên Chúa với người lân cận của ta được thể hiện một cách cụ thể. Trong các hành vi thương xót của ta, người lân cận của ta cảm nghiệm được một điều gì đó lạ lùng về sự thống trị vương giả của Thiên Chúa, một sự thống trị đã bắt đầu lộ dạng một cách bí mật. Nhờ cách này, lòng thương xót có nghĩa hơn một phúc lợi an sinh xã hội hay một cơ quan bác ái hay chính trị xã hội (dù dĩ nhiên không loại bỏ các cơ quan này).

Do đó, chúng ta không ngạc nhiên bao nhiêu khi có người yêu cầu Chúa Giêsu nhận diện giới răn lớn nhất, trong tinh thần Cựu Ước, Người đã chú ý đó là tình yêu Thiên Chúa và tình yêu người lân cận (Mc 12:29-31; Mt 22:34-40, Lc 10:25-28) (5). Cả hai giới răn vừa kể đều có trong Cựu Ước, tuy ở hai chỗ khác nhau (Đnl 6:5 và Lv 19:18), nhưng đã có khuynh hướng muốn đem chúng lại một chỗ (6). Với Chúa Giêsu, chúng tạo thành một thể thống nhất hoàn toàn không thể phân ly. Khi làm như thế, Chúa Giêsu đã mở rộng quan niệm người lân cận, vượt quá các quan niệm của dân Do Thái, để áp dụng vào mọi người. Điều có tính căn bản từ nền tảng là phải giữ cho cả hai giới răn đi đôi với nhau; sẽ không có tình yêu Thiên Chúa nếu không có tình yêu người lân cận. Chỉ khi nào hai giới răn đi với nhau, chúng mới tóm lược và chu toàn được trọn bộ lề luật. Đi với nhau, chúng mới là tinh túy, là tóm lược, và là hình ảnh thu nhỏ của hiện sinh Kitô Giáo.

Thánh Augustinô đã mô tả một cách đẹp đẽ cách hai giới răn này đi đôi với nhau:

“Đừng có ai nói rằng: ‘Tôi không biết tôi phải yêu gì’. Họ hãy yêu người anh em của họ, và họ sẽ yêu chính tình yêu ấy... Đối tượng của tình yêu bác ái phải là một điều mà đức ái khiến ta phải yêu; và, nếu ta phải bắt đầu từ những người gần nhất, thì đó chính là người anh em

của ta... Dòng tư tưởng làm sáng tỏ đủ điều này là cũng tình yêu huynh đệ này (tình yêu khiến ta yêu nhau) không phải... chỉ là tình yêu 'vì Thiên Chúa' mà là tình yêu 'Thiên Chúa'... Từ điều vừa nói, ta có thể suy ra rằng Hai Giới Răn này không thể tách biệt nhau" (7).

Nếu ta xem xét sự nối kết trên một cách nghiêm túc, thì, lẽ dĩ nhiên, ta sẽ không thể để tình yêu Thiên Chúa bị tan hòa vào tình yêu người lân cận, là tình yêu chỉ có thể kết thúc bằng một chủ nghĩa nhân đạo một chiều, trong đó, tình yêu Thiên Chúa và mối tương quan với Thiên Chúa, nói chung, sẽ biến mất. Tình yêu triệt để đối với người lân cận mà Chúa Giêsu vốn đòi hỏi sẽ là điều bất khả nếu không có sức mạnh phát sinh từ tình yêu Thiên Chúa (8).

Đối với Thánh Phaolô cũng thế, tình yêu là chu toàn lề luật (Rm 13:10; Gl 5:14) và là mối dây liên kết tuyệt hảo (Cl 3:14). Giống Chúa Giêsu, Thánh Phaolô cũng tiếp nhận sứ điệp của Tiên Tri Hôsê để khuyên ta, "vì lòng thương xót của Thiên Chúa", hiến dâng thân mình làm của lễ sống động, thánh thiện và đẹp lòng Thiên Chúa (Rm 12:1; xem Ep 5:1tt). Hành động thương xót và tha thứ của Thiên Chúa nơi Chúa Giêsu Kitô phải là mẫu mực cho hành động của người Kitô hữu: "anh em phải đối xử tốt với nhau, phải có lòng thương xót và biết tha thứ cho nhau, như Thiên Chúa đã tha thứ cho anh em trong Đức Ki-tô" (Ep 4:32; xem Cl 3:12). Một lần nữa, ta không hành động dựa trên một cơ sở duy nhân đạo, mà đúng hơn, mình nhiên dựa trên một cơ sở yêu người lân cận của Kitô học.

Đỉnh cao và cũng là hệ quả thực tiễn mà quan điểm Kitô học này dẫn ta tới đã trở nên hết sức rõ ràng, trước hết, trong bài ca ngợi tình yêu mà Thánh Phaolô đã viết trong thư thứ nhất gửi tín hữu Côrintô (13) (9). Vì tính phê phán cao độ và trỗi vượt của nó, ta phải hiểu đoạn văn này ngược với sự phân khích của những người cực đoan. Chống lại thứ phân khích này, Thánh Phaolô muốn dẫn khởi tình yêu làm thuốc sửa sai duy nhất cần thiết. Không có tình yêu, mọi điều khác, nói tiên tri, hiểu biết các mầu nhiệm, kiến thức, đức tin, ngay cả các công trình vĩ đại và việc bác ái, đều là số không; tất cả đều vô ích, không mang lại hiệu quả nào. Điều này cũng đúng đối với những bài giảng chải chuốt nhất về mỹ từ học, những nền thần học bác học nhất, những dẫn thân nhiệt thành nhất với đức tin chính thống, nếu chúng có tính tự cho mình là công chính, giáo điều, cao ngạo, và thiếu yêu thương. Ngay việc tử đạo, ngay trong nó, cũng không đáng kể. Các người lạc giáo, các người cộng sản, và nhiều nhóm khác cũng có các tử đạo của họ vậy. Tình yêu mới là đặc điểm phân biệt người Kitô hữu đích thực (10). "Nếu tôi... không có tình yêu, tôi là số không" (1Cr 13:2-3).

Tuy nhiên, ta không nên nói tới một thứ ca khúc yêu đương, vì bài mô tả của Thánh Phaolô không hề có tính cảm tình sướt mướt. Nó có tính cụ thể và hết sức hiện thực. Chúa Giêsu Kitô chỉ cho ta con đường tình yêu. Con đường Chúa Giêsu đã dùng để leo xuống với chúng ta là con đường duy nhất để ta leo lên tới Người (11). Xét cho cùng, mọi điều khác đều sẽ qua đi; chỉ có tình yêu là tồn tại. Tình yêu là cao cả nhất trong mọi sự vật (13:13). Nếu chỉ có tình yêu là tồn tại, thì các việc làm của tình yêu cũng sẽ tồn tại. Chúng là những điều duy nhất ta có trong tay vào lúc phán xét cánh chung và, có thể nói, chúng là những điều duy nhất mà chúng ta có thể trưng ra trước khi bị phán xét. Chúng còn mãi trong sự hiện hữu liên tục của thực tại. Trong cái say sưa của tình yêu, sự việc cuối cùng (eschaton) đã bắt đầu lộ dạng ngay từ bây giờ.

Thánh Gioan đã khai triển thêm các ý tưởng trên và hoàn toàn đào sâu chúng. Theo ngài, chúng ta được Thiên Chúa yêu thương (Ga 14:21) để ta có thể yêu thương nhau (Ga 13:34). Dưới ánh sáng của nền tảng thần học chặt chẽ này, Thánh Gioan nói đến giới răn yêu thương mới như đặc điểm để nhận biết người Kitô hữu: "Thầy ban cho các con một giới răn mới là

các con hãy yêu thương nhau. Như Thầy đã yêu thương các con, các con cũng hãy yêu thương nhau. Bởi điều này, mọi người sẽ biết các con là môn đệ của Thầy, nếu các con yêu thương nhau” (Ga 13:34-35). Trong diễn trình này, Người nói rõ: tình yêu là dấu ấn đặc biệt của lối sống Kitô Giáo. Thước đo tình yêu này vượt quá mọi thước đo bình thường của con người; nó được đo bằng tình yêu được Chúa Giêsu chứng tỏ cho chúng ta bằng cách hiến mạng sống Người. “Đây là giới răn của Thầy, là các con hãy yêu thương nhau như Thầy đã yêu thương các con. Không ai có tình yêu lớn hơn tình yêu này là hiến mạng sống mình vì bạn bè” (Ga 15:12-13).

Thư thứ nhất của Thánh Gioan đã tiếp nhận các câu quả quyết trên:

“Ai yêu thương anh em mình thì ở lại trong ánh sáng, ... Nhưng ai ghét anh em mình thì ở trong bóng tối, và đi trong bóng tối mà chẳng biết mình đi đâu, vì bóng tối đã làm cho mắt người ấy ra mù quáng... Nếu ai nói: 'Tôi yêu mến Thiên Chúa' mà lại ghét anh em mình, người ấy là kẻ nói dối; vì ai không yêu thương người anh em mà họ trông thấy, thì không thể yêu mến Thiên Chúa mà họ không trông thấy. Đây là điều răn mà chúng ta đã nhận được từ Người: ai yêu mến Thiên Chúa, thì cũng yêu thương anh em mình” (1Ga 2:10-12; 4:20-21; xem 5:3; 2Ga 5tt).

Tất cả các điều trên đều tùy thuộc câu khẳng định chính này: Thiên Chúa là tình yêu (1Ga 4:8, 16).

Ta có thể trích dẫn vô vàn chứng từ của các giáo phụ liên quan tới ý nghĩa nền tảng và trung tâm của tình yêu người lân cận và lòng thương xót. Tôi chỉ xin nhắc đến hai giáo phụ Hy Lạp mà thôi. Vào thời suy thoái kinh tế dẫn tới cảnh thiếu thốn thảm thương cho nhiều bộ phận dân số, Thánh Basileô đã cương quyết bênh vực các người lao động ăn công ngày không một chút tài sản, các người nô lệ, các nông dân nghèo khổ, các thợ thủ công và các thợ có tay nghề. Khi nạn đói xảy tới, ngài đã kích những kẻ kiêu lời và đầu cơ vô lương tâm và kêu gọi họ phân phối của cải của họ (12). Giống như Chúa Giêsu, Thánh Chrysostom vạch trần mọi thứ đạo đức giả hình. Theo ngài, tình yêu người lân cận là mẹ của mọi đức tính tốt và là đặc điểm để phân biệt ai là Kitô hữu (13). Vì lý do này, Thánh Basileô mạnh mẽ kêu gọi lương tâm nhà giàu và bảo họ một cách chắc chắn rằng mọi việc làm đạo đức của họ sẽ hoàn toàn vô ích nếu không có lòng từ nhân (14). Đối với Thánh Chrysostom, tình yêu người lân cận tốt hơn mọi việc nhân đức khác hay mọi hành vi đền tội, thậm chí hơn cả phúc từ đạo (15). Ngài nói: không có đức khiết trinh, người ta vẫn thấy Thiên Chúa, nhưng nếu không có lòng thương xót, họ không thể thấy Thiên Chúa (16). Do đó, khi nói đến các việc bề ngoài, Thánh Tôma cho rằng lòng thương xót là *summa religionis christianae* (tóm lược Kitô Giáo) (17).

Mỗi phúc của người có lòng thương xót là một thuyết minh cụ thể của tình yêu người lân cận. Nơi Dietrich Bonhoeffer, ta tìm được lời giải thích đầy thuyết phục về mỗi phúc này:

“Những người không có tài sản hay quyền lực này, những kẻ xa lạ trên trái đất này, những kẻ tội lỗi này, những kẻ theo chân Chúa Giêsu này, trong đời họ, họ đã cùng với Chúa Giêsu từ bỏ phẩm giá của mình, vì họ là người có lòng thương xót. Như thế các nhu cầu riêng của họ và nỗi khôn khổ của họ chưa đủ, họ đã mang lấy các khôn khổ và nhục nhằn cũng như tội lỗi của người khác. Họ có một lòng yêu thương không cưỡng lại được dành cho người bị chà đạp, người ốm đau, người bất hạnh, người bị đối xử bất công, người bị xua đuổi và mọi người bị hành hạ lo âu. Họ ra đi, tìm kiếm tất cả những ai đang vướng mắc vào các lao đao của tội lỗi và mặc cảm tội lỗi. Không nỗi khôn khổ nào quá lớn, không tội lỗi nào quá kinh khủng đối với lòng từ bi của họ. Nếu một ai đó sa vào một nhục nhã, người có lòng thương xót sẽ hy

sinh chính danh dự của mình để che chở họ, và chuốc lấy sự nhục nhã này. Người ta sẽ thấy họ đi an ủi các người thu thuế và các người tội lỗi, bất chấp sự nhục nhã do việc này gây ra. Để có thể thương xót, họ đã ném bỏ gia bảo vô giá nhất của đời người, là chính phẩm giá và danh dự bản thân. Vì danh dự và phẩm giá duy nhất họ biết là lòng thương xót của Chúa đối với họ, và đời họ chỉ mang ơn lòng thương xót này mà thôi. Người đã không xấu hổ vì các môn đệ của Người, Người đã trở nên bằng hữu của nhân loại, và mang lấy nỗi nhục của họ để chết trên thập giá. Đó là cách Chúa Giêsu, Đấng chịu đóng đinh, thương xót. Các môn đệ của Người hoàn toàn nợ lòng thương xót này chính sự sống của họ” (18).

(1) Martin Buber, “Nachahmung Gottes” trong *Gesammelte Werke* (Frankfurt-a-Main: S. Fischer, 1964), 2:1953-65; Ulrich Luz, *Matthew 1-7: A Commentary*, bản dịch của James E. Crouch (Minneapolis: Fortress, 2007), 289.

(2) Xem chương III.

(3) Paul Billerbeck và Hermann Leberecht Struck, hiệu đính, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (Munich: Beck, 1922-61) I:203-5; IV: 559-610).

(4) Xem chương IV.

(5) Về việc giải thích và lịch sử giải thích giới răn này, xem Joachim Gnilka, *Das Evangelium nach Markus* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1979), 162-68; Luz, *Matthew 21-28: A Commentary*, bản dịch của James E. Crouch (Minneapolis: Fortress, 2005), 75-87.

(6) Về lối giải thích Do Thái Giáo, xin xem Billerbeck và Struck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I:900-8.

(7) Thánh Augustinô, *Về Chúa Ba Ngôi*, VIII, 8. Theo bản tiếng Anh *Augustine: Later Works* của John Barnaby (Philadelphia: Westminster, 1955), 52-53. Nhiều đoạn trong T.J. van Bavel, “Love” trong *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, do Allan Fitzgerald và nhiều người khác hiệu đính (Garnd Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 1999), 510f.

(8) Xem Luz, *Matthew 21-28*, 81-85. Chúng ta biết ơn Karl Rahner về các suy tư mạnh mẽ của ngài, dù có hơi một chiều, về sự hợp nhất giữa tình yêu Thiên Chúa và tình yêu người lân cận cũng như về ý nghĩa hiện nay của chúng: Karl Rahner, “Reflections on the Unity of the Love of Neighbour and the Love of God” trong *Theological Investigations*, cuốn 6, bản dịch của Karl H. và Boniface Kruger (Baltimore: Helicon, 1969), 231-49; cũng nên xem “‘Commandment’ of Love in Relation to the other Commandments” trong *Theological Investigations*, vol. 5, bản dịch của Karl-H. Kruger (Baltimore: Helicon, 1966), 439-59.

(9) Xem Wolfgang-Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (Zurich: Benziger, 1999), 273-373, nhất là phần tóm lược ở các trang 319 tt.

(10) Thánh Augustinô, *In evangelium Ioannis*, 76, 2.

(11) Đức Lêô Cả, *Tractatus*, 74.

(12) Thánh Basilêô, *Bài Giảng*, 6.

(13) Thánh Gioan Chrysostom, *Chú Giải Thánh Mátthêu*, Bài Giảng 18, n.8.

(14) Thánh Basilêô, “Bài giảng cho Người Giàu”, 3.

(15) Thánh Chrysostom, *Chú Giải Thánh Mátthêu*, Bài Giảng 77, n.5tt.

(16) Thánh Chrysostom, *Bài Giảng* 47, n.4.

(17) Thánh Tôma Aquinô, *Summa Theologiae*, pt. II/II q.30, a.4, ad.2

(18) Dietrich Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship*, bản dịch của R.H. Fuller (New York: Macmillan, 1972) 100-1.

2. “Tha thứ cho nhau” và giới răn yêu thương kẻ thù

Lệnh truyền yêu thương người lân cận của Chúa Giêsu không những chỉ có tính trung tâm, nó còn triệt để nữa, triệt để đến nỗi có thể làm bạn hết hơi. Trong các phần đề của Bài Giảng trên

Núi, cùng với mệnh lệnh phải chính trực hoàn hảo hơn nữa (Mt 5:20), Chúa Giêsu vượt quá không những truyền thống Do Thái, mà còn vượt quá mọi biện pháp của con người nói chung. Điều này rõ nhất trong lệnh truyền từ bỏ bạo lực: “Đừng chống cự kẻ làm điều ác”. Theo cách này, Người bác bỏ điều vẫn gọi là *ius talionis* (quyền trả đũa), tức qui luật “mắt đền mắt, răng đền răng” (Xh 21:24) và thiết lập ra một qui luật khác thay thế: “Nhưng nếu ai vả má phải của anh em, anh em hãy chìa má kia cho họ...” (Mt 5:38-42; xem Lc 6:29tt). Điều này vượt xa sức con người bình thường. Nó đòi ta một sự hào phóng nhân bản và Kitô Giáo và sự tự chế biết phá bỏ hết mọi vòng sự ác và cái vòng lẩn quẩn của bạo lực và phản bạo lực, bằng cách thiết lập hòa bình thay thế cho chúng.

Đối với Chúa Giêsu, tuyệt đỉnh và biểu thức cao nhất của lòng thương xót và của tình yêu vốn được đòi hỏi trong Bài Giảng trên Núi chính là lệnh truyền yêu thương kẻ thù của ta: “Anh em hãy yêu thương các kẻ thù của anh em và cầu nguyện cho những người bách hại anh em”. Chúa Giêsu thiết lập lệnh truyền tốt cùng này, tốt cùng theo tầm nhìn hoàn toàn nhân bản, dựa trên tác phong tốt cùng của Thiên Chúa đối với kẻ tội lỗi. Người phán: “Để các con có thể trở thành con cái của Cha các con ở trên trời;... Do đó, các con hãy hoàn thiện như Cha các con ở trên trời là Đấng hoàn thiện” (Mt 5:43-48; xem Lc 6:27-29, 32-36). Trong Kinh Lạy Cha, Chúa Giêsu dạy ta cầu xin Thiên Chúa tha nợ chúng ta như chúng ta tha cho những người mắc nợ chúng ta (Mt 6:12; Lc 11:4). Chúa Giêsu nói thêm rằng ta nên tha thứ không phải một lần, cũng không phải bảy lần mà là bảy mươi lần bảy (Mt 18:21-22) có nghĩa là vô kể lần. Chúa Giêsu minh họa lệnh truyền này trong dụ ngôn người đầy tớ không chịu tha thứ (Mt 18:23-35). Chính Chúa Giêsu đã tha thứ khi Người đang hấp hối trên thập giá: “Lạy Cha, xin tha thứ cho họ; vì họ không biết việc họ đang làm” (Lc 23:34). Phó tế và là vị tử đạo đầu tiên, Thánh Stêphanô, đã nói lên cùng một lời van xin như thế khi ngài bị ném đá và đang hấp hối (Cv 7:60).

Trong thế giới cổ thời, tha thứ, theo nghĩa ân xá, được coi là nhân đức của vua chúa. Nó là một hành vi hào hiệp vốn giả thiết quyền tối thượng. Thực vậy, chỉ có Thiên Chúa mới có thể tha thứ. “Ai có thể tha tội được nếu không phải một mình Thiên Chúa?” (Lc 5:21). Cho nên, tha thứ chỉ có thể có trong quyền lực và với sự thúc đẩy của hoạt động cứu rỗi của Thiên Chúa nơi Chúa Giêsu Kitô (Rm 3:25tt). Nó chỉ có thể có dưới ánh sáng lời quả quyết rằng Thiên Chúa đã giao hòa chúng ta với Người trong khi chúng ta vẫn còn đang thù nghịch với Người (Rm 5:10). Theo khuôn mẫu tác phong của Thiên Chúa, cả ta nữa cũng phải có lòng thương xót: “(Xin Cha) tha nợ chúng con như chúng con cũng tha kẻ có nợ chung con” (Mt 6:12; Lc 11:4).

Như thế, tha thứ cũng là điều cần thiết. Bởi thế, “[Hãy tha thứ] cho nhau, như Thiên Chúa nơi Chúa Kitô đã tha thứ cho anh em” (Ep 4:32). “Như Chúa đã tha thứ cho anh em thế nào, anh em cũng phải tha thứ như vậy” (Cl 3:13).

Điều rõ ràng là: xét về phương diện nhân bản, yêu kẻ thù của mình có lẽ là lệnh truyền khó khăn hơn cả của Chúa Giêsu, ấy thế nhưng, đồng thời, nó là một trong những giới răn trung tâm nhất của Kitô Giáo. Nó bắt nguồn trong yếu tính thâm sâu nhất của mầu nhiệm Kitô Giáo và, do đó, tượng trưng cho đặc điểm chuyên biệt của tác phong Kitô Giáo (19). Các giáo phụ tin rằng giới răn này là một yếu tính thuộc riêng Kitô Giáo và là một điều mới mẻ đối với cả Cựu Ước lẫn triết lý ngoại giáo (20). Thư thứ hai của Thánh Clémentê viết thế này: “bất cứ ai không yêu người ghét mình thì không phải là Kitô hữu” (21). Tertulianô gọi tình yêu kẻ thù của mình là “lề luật nền tảng” (22); đối với Thánh Chrysostom, nó là sự thuyết minh cao nhất của nhân đức (23).

Đĩ nhiên, các giáo phụ cũng biết tới các khó khăn trong việc thể hiện cụ thể giới răn này khi giáp mặt với các phức tạp và cơ cấu tội lỗi trên thế giới. Để đạt tới một giải pháp, các ngài đã khai triển một thứ đạo đức học hai bậc. Theo Thánh Ambrôsiô, lấy ác báo ác không phải là một nghĩa vụ; nhưng lấy thiện báo ác mới là sự hoàn thiện (24). Theo Thánh Augustinô, hình thức bố thí cao nhất là tha thứ những ai xử tệ với chúng ta.

Đã đành, ngài hiện thực đủ để biết rằng đại đa số người ta không có được nhân đức này vì nó vốn là một hồng ân cho các con cái hoàn hảo của Thiên Chúa. Tuy nhiên, mọi tín hữu phải cố gắng theo đuổi nhân đức này, và cầu xin cho có nó. Ít nhất, tín hữu cũng nên tha thứ cho những người xin họ tha thứ. Trong trường hợp này, bất cứ ai không tha thứ đều sẽ không được Cha trên trời tha thứ (Mt 6:15). Thánh Augustinô nói tới điều này với một lời cảnh cáo đáng sợ: bất cứ ai không chịu thức tỉnh đối với lời kêu gọi này, họ không phải chỉ đang thiếp ngủ, mà thực sự đã chết rồi (25). Một chủ trương tương tự như thế nhưng được đặt thang bậc cũng đã tìm thấy nơi Thánh Tôma Aquinô: điều cần thiết đối với tình yêu là phải chuẩn bị tâm hồn để khi cần, phải yêu kẻ thù của mình, trong một trường hợp cụ thể, nhưng, mặt khác, hành động yêu kẻ thù của mình, độc lập với bất cứ sự cần thiết nào, mà chỉ vì lòng yêu mến Thiên Chúa, thì không cần thiết để được cứu rỗi. Trong trường hợp này, yêu kẻ thù không thuộc sự cần thiết mà thuộc sự hoàn thiện của tình yêu (26). Dù người ta có thể nhìn thấy tính hiện thực Kitô Giáo trong các cố gắng vừa kể nhằm làm dịu hay giảm nhẹ độ khắc nghiệt của lệnh truyền phải yêu kẻ thù, ta cũng vẫn không nên quá dễ dãi trong việc coi nhẹ lệnh truyền này. Đối với các giáo phụ này, việc thể hiện trọn vẹn tình yêu đối với kẻ thù không còn là một tập chú như đối với Chúa Giêsu nữa. Đúng hơn, nó áp dụng vào những hoàn cảnh hạn chế, hay là mục đích tối hậu của việc thực hành đức tin Kitô Giáo (27). Yêu kẻ thù lại càng khó khăn hơn trong bối cảnh chiến tranh. Trong các cuộc chiến tranh, không thể giới hạn tình yêu kẻ thù vào đòi hỏi phải thắng các cảm xúc thù hận có tính bản thân, do đó, giới hạn tình yêu kẻ thù vào thiên hướng cá nhân. Chúa Giêsu muốn hành vi cụ thể (28).

Không những các cá nhân Kitô hữu, và không những các quốc gia, nhưng cả Giáo Hội cũng phải vật lộn với việc thể hiện tình yêu đối với kẻ thù. Vì Kitô Giáo đã hành xử ra sao trong trường hợp bách hại người Do Thái và các người lạc giáo, thời thập tự chinh và thời chiến tranh tôn giáo? Giáo Hội đã đối xử thế nào với những người đối nghịch với mình trong các cuộc bút chiến và tranh cãi, mà thường vốn không được khách quan và công bình? Và biết bao bài giảng về chiến tranh cũng đã để lại nhiều ấn tượng rùng rợn. Cho nên, không những các cá nhân Kitô hữu mà chính Giáo Hội đôi khi cũng không tuân theo lệnh truyền yêu thương kẻ thù. Ở đây cũng thế, lý tưởng và thực tế thường cách xa nhau.

Các câu hỏi được nêu lên không phải chỉ liên quan đến vấn đề chiến tranh và hòa bình, mà còn liên quan đến người hàng xóm không thân thiện, đến đối thủ nghề nghiệp, và người cạnh tranh trong kinh doanh, chính trường, và các lãnh vực khác của đời sống. Trong các lãnh vực kinh tế và chính trị, không thể tránh các tình thế phải cạnh tranh, trong đó, người ta muốn hạ giá và đem kẻ đối nghịch chính trị và địch thủ kinh doanh đến chỗ phải qui hàng, không về phương diện bản thân, thì chắc chắn về phương diện kinh tế và chính trị. Và trên thế giới, như ta thấy cụ thể hiện nay, người ta buộc phải làm như vậy. Trong các tình huống như thế, người ta không thể trung thực loay hoay đưa ra các thứ phân biệt như ta thấy nơi Thánh Augustinô và Thánh Tôma.

Nhưng, họ có thể hỏi thêm, giới răn yêu thương kẻ thù liệu có thực tiễn không? Há giới răn này không phải là một không tưởng hay sao? Há nó không đòi hỏi người ta quá đáng đó ư? Làm thế nào một bà mẹ có thể yêu thương kẻ đã giết con mình? Bà có thể tha thứ cho kẻ sát nhân không? Chúng ta sẽ đi tới đâu nếu ta không đưa ra bất cứ sự chống đối nào đối với sự

ác, nếu ta tha thứ, không đòi hỏi công lý? Trong trường hợp này, há người ta đã không tương thương cho kẻ hành động một cách bất công đó sao? Heirich Heine, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, và nhiều người khác đã nêu ra các câu hỏi như thế, một cách có phê phán và bút chiến. Đối với Freud, giới răn yêu thương kẻ thù thuộc thứ *credo quia absurdum est* (tôi tin vì đây là điều vô lý) (29).

Nhưng ngược với câu hỏi: chúng ta sẽ đi tới đâu nếu từ khước bạo lực bằng cách tha thứ, người ta có thể hỏi: chúng ta sẽ đi tới đâu nếu không có ân xá và tha thứ, khi ta đáp trả mọi sự ác làm cho ta bằng một sự ác khác, khi ta lấy mắt đền mắt, lấy răng đền răng? Sau kinh nghiệm kinh hoàng do các tàn bạo của thế kỷ 20 đem đến, vấn đề tha thứ và yêu thương kẻ thù đã trở thành một vấn đề phổ biến đáng buồn và ở nhiều giới, dẫn tới sự khẩn thiết đòi phải suy nghĩ lại. Tuy nhiên, mọi người đều thấy rõ: dù thương xót, tha thứ và ân xá có là các hành vi siêu nhân bao nhiêu đi chăng nữa, chúng vẫn có tính hợp lý cao độ.

Chỉ khi nào ta biết vuron tay ra một lần nữa, quá bên kia các giao thông hào phân rẽ, để xin tha thứ cũng như để tha thứ, thì các cuộc tranh chấp đổ máu và gây chấn thương mới được xử lý; diễn trình hàn gắn các vết thương từng phải chịu trước đó mới được khởi động; và cái vòng luân quần bạo lực và phản bạo lực, cũng như cái vòng luân quần của tội phạm và trả đũa (hận máu) mới bị bẻ gãy. Người ta không thể chỉ đơn giản quên đi điều tai hại đã làm; người ta lại càng không được phép đơn giản mưu toan che lấp nó. Họ phải trung thực đối diện với điều tai hại mình đã làm và thừa nhận nó. Chỉ có thế, nó mới dẫn ta tới một ký ức hòa giải, trong đó, các mối tương quan được giải độc và mất hết tính chất thù nghịch của nó. Nhờ ký ức hòa giải hàn gắn các vết thương của quá khứ này, một khởi đầu mới được tạo ra và một tương lai mới và của chung mới có thể có (30).

Điều trên đúng không phải chỉ đối với lãnh vực tương quan bản thân, mà còn cả trong lãnh vực chính trị nữa. Ở đây, có lẽ ta có thể nghĩ tới các cuộc hoà giải giữa Kitô Giáo và Do Thái Giáo, giữa Đức và Do Thái, giữa Đức và Pháp, hay giữa Đức và Ba Lan từng diễn ra sau Thế Chiến II. Ta cũng có thể nghĩ tới Ủy Ban Sự Thật ở Nam Phi, ở Ái Nhĩ Lan, và nhiều nơi khác (31). Cuối cùng, ta có thể nghĩ tới các liên hệ đại kết và liên tôn đã được thay đổi, trong đó, bất chấp mọi dị biệt khách quan tồn đọng, các thù hận cũ và việc suy nghĩ theo lối bè phái và tranh chấp phần lớn đã được vượt qua, nhường chỗ cho việc hợp tác để xây dựng công lý và hòa bình trên thế giới. Do đó, lòng yêu thương kẻ thù không hề là thứ *credo quia absurdum est* mà đúng hơn là loại *credo quia rationale est* (tôi tin vì đây là điều hợp lý).

3. Các việc thương xót phần xác và phần hồn

Tương hợp với truyền thống Do Thái Giáo, Tân Ước có nhiều danh mục liệt kê các nhân đức đề cập tới và giải thích giới răn thương xót (1Pr 3:8; xem Rm 12:8, 15; Pl 1:8; 2:1; Cl 3:12; Dt 13:3). Một danh mục như thế cũng tìm thấy trong diễn từ của Chúa Giêsu về Phán Xét Sau Cùng (Mt 25). Dựa trên căn bản này của Tân Ước, truyền thống Kitô Giáo đã bổ sung ý nghĩa cụ thể của lòng thương xót. Để làm việc này, nó đã phân biệt và kể rõ chi tiết của bảy việc thương xót phần xác và bảy việc thương xót phần hồn (32).

Các việc thương xót phần xác là: cho kẻ đói ăn, cho kẻ khát uống, cho kẻ rách rưới ăn mặc, viếng kẻ liệt (cùng kẻ tù rạc), cho khách đỗ nhà, chuộc kẻ làm tội và chôn xác kẻ chết. Các việc thương xót phần hồn là: lấy lời lành mà khuyên người, mở dạy kẻ mê muội, yên ủi kẻ âu lo, răn bảo kẻ có tội, tha kẻ dễ ta, nhịn kẻ mất lòng ta, cầu cho kẻ sống và kẻ chết. Trong Luật của ngài, Thánh Bênêđictô đã thêm vào các việc này, hay như ngài nói, các dụng cụ của việc làm tốt này, một việc đó là “đừng bao giờ thất vọng về lòng thương xót của Thiên Chúa”

(33).

Liên quan tới các việc thương xót phần xác, và nhất là các việc thương xót phần hồn, điều đáng lưu ý là chúng ta không xử lý với việc ngăn cấm các vi phạm giới răn mình nhiên của Thiên Chúa. Giống như trong diễn từ của Chúa Giêsu về Phán Xét Sau Cùng, không kể tội lỗi phạm tội sát nhân, trộm cướp, ngoại tình, gian dối hay lừa đảo nào bị lên án cả. Lời lên án của Chúa Giêsu không liên quan tới các vi phạm giới răn Thiên Chúa, mà đúng hơn liên quan tới việc không làm điều tốt. Một lần nữa, đây là vấn đề công chính cao hơn (Mt 5:20). Vì vậy, người ta có thể phạm tội không những vì vi phạm giới răn Thiên Chúa mà còn vì không chịu làm điều tốt, một điều, bất hạnh thay, thường ít được lưu ý.

Như thế, lòng thương xót được quan tâm nhiều hơn công lý; đây là vấn đề chú ý tới và mãi cảm với các nhu cầu cụ thể của chúng ta. Đây là vấn đề thắng vượt việc quá chú ý tới ta khiến ta điếc và mù đối với các nhu cầu phần xác và phần hồn của người khác. Đây là vấn đề làm trái tim ta ra mềm mại trước lời mời gọi của Thiên Chúa mà ta nghe được trong cuộc chạm trán với nghịch cảnh của người khác (34).

Việc kể ra một cách rõ rệt các việc thương xót phần hồn phần xác, do đó, không ngây thơ cũng không tùy tiện. Nó tương ứng với việc phân biệt bốn cảnh nghèo. Dễ hiểu nhất là cảnh nghèo thể lý và kinh tế: không mái nhà để che đầu và không có thực phẩm trong nồi trong niêu, đói và khát, hay không có quần áo và nơi trú ẩn để bảo vệ mình khỏi các nghịch cảnh thời tiết và khí hậu. Ngày nay, người ta còn có thể thêm nạn thất nghiệp vào danh sách này. Thêm vào đó, còn có các bệnh tật hay khuyết tật trầm trọng chưa có may mắn được y khoa chữa trị và chăm sóc thỏa đáng.

Không kém phần quan trọng so với cảnh nghèo thể lý là cảnh nghèo văn hóa: mà trường hợp cùng cực nhất chính là nạn mù chữ; kém một chút những vẫn trầm trọng là không có cơ hội hay ít có cơ hội được giáo dục, và do đó, ít có viễn ảnh tương lai. Cảnh nghèo văn hóa cũng bao gồm việc không được tham gia vào sinh hoạt xã hội và văn hóa. Hình thức thứ ba của cảnh nghèo là thiếu các mối liên hệ. Là một tạo vật có tính xã hội, con người có thể kinh qua nhiều hình thức nghèo khổ: cô đơn và cô lập, mất người bạn đời, mất các thành viên trong gia đình hay mất bạn bè, các trở ngại về thông đạt, bị loại khỏi các giao tiếp xã hội, hoặc do chính họ gây ra hay do người khác áp đặt, bị kỳ thị và bị cách ly, trong đó, hình thức cùng cực nhất là bị tù đầy hay biệt xứ. Hình thức nghèo sau cùng cần phải nhắc đến là nghèo tâm thần hay tâm linh, một vấn đề rất nghiêm trọng tại Tây Phương: thiếu hướng dẫn, trống rỗng nội tâm, tuyệt vọng và phiền muộn, thất vọng về ý nghĩa cuộc hiện sinh của chính mình, lầm lạc về luân lý và thiêng liêng đến độ sao lãng chính linh hồn mình.

Tính đa dạng và đa chiều của các tình trạng nghèo khổ trên đòi phải có một đáp ứng đa chiều. Trợ giúp vật chất hiển nhiên là điều nền tảng. Vì chỉ khi nào đời sống hay việc sống còn có tính căn bản về thể lý được bảo đảm, thì cảnh nghèo về văn hóa, về xã hội và về tâm linh mới được chữa trị. Tuy nhiên, lòng thương xót Kitô giáo không thể và có lẽ không tự giới hạn vào việc xử lý cảnh nghèo khổ thể lý, vì lòng thương xót chỉ nhân đạo nếu nó không đặt người túng thiếu vào tình huống liên tục phải lệ thuộc, mà đúng hơn, cung cấp cho họ một sự trợ giúp để họ tự giúp họ. Điều này chỉ có thể có nếu tình huống văn hóa, xã hội và tâm linh của người nghèo khổ cũng được chữa trị. Do đó, đức ái Kitô Giáo đòi phải có một phương thức toàn diện, biết nhìn các chiều kích khác nhau của cảnh nghèo trong các mối tương quan hỗ trợ của chúng và nhờ thế giúp dự phòng không những cho việc sống còn, mà đúng hơn còn giúp dự phòng cho một cuộc sống ít nhất cũng mãi nguyện đòi chút về phương diện nhân bản.

Trong một lời cầu nguyện năm 1937, Nữ Tu Faustina đã phát biểu một cách rất đẹp để sự tinh tế trong cảm nhận thương xót đã tiến rộng và tiến sâu như thế nào, nó có ý nghĩa cụ thể nào đối với một Kitô hữu, và nó có thể thực hiện được điều gì cách cụ thể:

“Ôi lạy Chúa, xin Chúa giúp con để mắt con biết thương xót, ngõ hầu con không bao giờ nghi ngờ hay phán đoán từ các dáng vẻ bề ngoài, nhưng tìm kiếm những gì đẹp đẽ trong linh hồn các người lân cận của con và chạy tới cứu giúp họ.

“Ôi lạy Chúa, xin Chúa giúp con để tai con biết thương xót, ngõ hầu con có thể lưu ý tới nhu cầu của các người lân cận của con và đừng dùng dung với các nỗi đau và buồn thảm của họ.

“Ôi lạy Chúa, xin Chúa giúp con để lưỡi con biết thương xót ngõ hầu con không bao giờ nói tiêu cực về các người lân cận của con, nhưng có lời an ủi và tha thứ mọi người.

“Ôi lạy Chúa, xin Chúa giúp con để tay con biết thương xót và đầy những việc làm tốt lành, ngõ hầu con chỉ làm điều tốt cho các người lân cận của con và con tự mang lấy những trách vụ khó khăn và vất vả hơn.

“Ôi lạy Chúa, xin Chúa giúp con để chân con biết thương xót, ngõ hầu con mau mắn giúp đỡ người lân cận của con, bất chấp sự mệt mỏi và kiệt sức của riêng con. Sự nghi ngại thực sự của con là được phục vụ người lân cận của con.

“Ôi lạy Chúa, xin Chúa giúp con, để trái tim con biết thương xót ngõ hầu con biết cảm nhận mọi đau khổ của người lân cận của con. Con sẽ không từ khước lòng mình cho bất cứ ai. Con sẽ thành thực với cả những người con biết sẽ lạm dụng lòng tốt của con. Và con sẽ nép mình vào Trái Tim hay thương xót nhất của Chúa Giêsu. Con sẽ chịu các đau khổ của riêng con trong im lặng. Ôi lạy Chúa, xin cho lòng thương xót của Chúa ngự trên con.

“Chính Chúa truyền cho con thi hành ba mức độ của lòng thương xót. Mức thứ nhất: hành vi thương xót, thuộc bất cứ loại nào. Mức thứ hai: lời nói thương xót, nếu con không thi hành được việc thương xót, con sẽ phụ giúp bằng lời nói của con. Mức thứ ba: cầu nguyện, nếu con không thể biểu lộ được lòng thương xót bằng việc làm hay bằng lời nói của con, con luôn luôn có thể làm như thế bằng lời cầu nguyện. Lời cầu nguyện của con vươn tới cả những nơi con không thể vươn tới bằng thể lý.

“Ôi lạy Chúa Giêsu của con, xin Chúa biến đổi con thành ra Chúa, vì Chúa có thể làm mọi sự” (35).

(19) Luz, *Matthew 1-7*, 285-87.

(20) Athenagoras, *A Plea for the Christians*, 11; Tertullian, *To Scapula*, 1; Origen, *Against Celsus*, 59-61.

(21) *2 Clement*, 13tt.

(22) Tertullian, *Of Patience*, 6

(23) Thánh Chrysostom, *Chú Giải Thánh Mátthêu*, Bài Giảng 18, n.3.

(24) Thánh Ambrôsiô, *Về Các Nghĩa Vụ của Hàng Giáo Sĩ*, 48, nn.242-48.

(25) Thánh Augustinô, *Handbook on Faith, Hope, and Love*, 73-74.

(26) Thánh Tôma Aquinô, *Summa theologiae*, pt. II/II, q.25, a.8; xem a.9.

(27) Luz, *Matthew 1-7*, 290-91.

(28) *Đã dẫn*, 291. Về vấn đề chiến tranh, xem chương VII.

(29) *Đã dẫn*, 292.

- (30) Về vấn đề này, xem tài liệu của Ủy Ban Thần Học Quốc Tế, *Memory and Reconciliation : The Church and the Faults of the Past* (1999). Bản văn có tại http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20000307_memory_reconc-itc_en.html.
- (31) xem Paul M. Zulehner, *Gott is größer als unser Herz* (Ostfildern: Schwabenverlag, 2006), 146-52.
- (32) Xem *Sách Giáo Lý của Giáo Hội Công Giáo* số 2447.
- (33) *Luật Thánh Bênêđictô*, IV, 74.
- (34) Christoph Schönborn, *We Have Found Mercy: The Mystery of Divine Mercy*, bản dịch của Michael J. Miller (San Francisco, Ignatius, 2012), 102-5.
- (35) *Tagebuch der Schwester Maria Faustyna Kowalska* (Hauteville:Parvis Verlag, 1990), 80tt.

4. Đừng thương xót giả hiệu kiểu để mặc!

Ngay lòng thương xót và tôn giáo cũng có thể bị lạm dụng. Giới răn yêu thương người lân cận của Kitô Giáo, và nhất là giới răn yêu thương kẻ thù, phải được thể hiện trong các điều kiện của thế giới. Điều này có thể dẫn tới chỗ lòng thương xót trở thành lương nghĩa, thậm chí bị hiểu sai và lạm dụng trong bầu khí lương nghĩa của thế giới hiện nay. Người ta hầu như có thể làm đòi truy lòng thương xót đến độ biến nó thành điều trái ngược với chính nó và làm cho lời kêu gọi thương xót trở thành một thứ “chất làm mềm” tâm thức Kitô Giáo.

Ngày nay, một hình thức thương xót giả hiệu đang được bàn luận nhiều là hình thức nhằm bảo vệ người làm điều xấu hơn là nạn nhân của họ. Thứ dung túng diễn ra do một tình bằng hữu hay tình hợp đoàn sai lầm. Nó cũng có thể diễn ra vì người ta muốn bảo vệ một định chế, bất kể đó là Giáo Hội, là nhà nước, một dòng tu, hay một câu lạc bộ, chống lại bất cứ hậu quả tai hại nào nếu điều làm sai bị vạch trần và bị khởi tố. Một não trạng như thế đi ngược lại tinh thần Tin Mừng, một tinh thần luôn cổ vũ việc ưu tiên chọn người nghèo và bệnh vực cho bất cứ ai yếu thế hơn. Do đó, việc bảo vệ nạn nhân phải ưu tiên hơn việc bảo vệ kẻ phạm tội.

Còn nhiều hình thức khác hiểu sai lòng thương xót không kém trầm trọng. Trước nhất, phải đề cập tới quan điểm để mặc (*laissez-faire*) nghĩa là để mặc mọi việc xảy ra và diễn tiến. Nó khởi đầu với việc cha mẹ dung túng con cái mình trong mọi sự, vì một lòng thương xót lầm lẫn. Thái độ dị thường này được biểu lộ khi người ta bỏ qua một tác phong xấu hay tội lỗi, thay vì đòi người ấy thay đổi.

Trong sách tiên tri Êdêkien, ta thấy lời cảnh cáo mạnh mẽ. Ngài nói nếu lính canh không thổi kèn sừng cừu khi nguy hiểm tới gần và không cảnh giác để dân chúng ý thức được nguy cơ cận kề, thì anh ta phải chịu tính sổ về khoản máu đổ ra. Rồi, Êdêkien nói tiếp: nếu các người không lên tiếng để cảnh giác kẻ xấu, nói với chúng rằng chúng sẽ chết vì tội lỗi của chúng, thì kẻ xấu sẽ chết vì tội lỗi của chúng. “Nhưng máu của chúng Ta sẽ đòi từ bàn tay các người”. Nhưng nếu các người cảnh giác kẻ xấu và chúng không quay đầu khỏi con đường của chúng, “kẻ xấu sẽ chết vì tội lỗi của chúng, nhưng các người sẽ cứu được mạng sống mình” (Ed 33:6-9).

Thánh Phaolô quả quyết rõ ràng rằng người khác không thể là một vấn đề dừng dừng đối với chúng ta; đúng hơn, ta chịu trách nhiệm lẫn cho nhau do tình yêu và lòng thương xót. Do đó, Thánh Phaolô không do dự cảnh cáo cộng đoàn của ngài (Rm 12:1); và quả tình, vì mục đích này, ngài nại tới thẩm quyền cao nhất (2Cr 5:20). Một cách khá tổng quát, ngài nhắc cộng đoàn của ngài nhớ đến việc phải quan tâm và chịu trách nhiệm lẫn nhau giữa các Kitô hữu:

“Hãy dạy dỗ và khuyên răn nhau” (Cl 3:16). Do đó, Tân Ước đã nói đến việc anh em sửa trị lẫn nhau (1Tx 5:11, 14; 2Tx 3:15; 2Tm 2:25; Tt 1:13; 2:15). Nếu lời khuyên răn này không tự coi mình là công chính, nhưng nói ra với ý thức rằng mình cũng có các sai lạc và thất bại, thì đây quả là một việc thương xót phần hồn (36). Theo cách này, lòng thương xót cũng là thuốc đắng và là thuốc cần thiết (37). Đôi khi nó gây thương tích, hết như bác sĩ, khi mổ xẻ, cũng gây nên đau đớn và phải cắt phải mổ, không phải để gây hại, mà đúng hơn để giúp đỡ và chữa lành (38).

Một hiểu lầm trầm trọng khác về lòng thương xót xảy ra khi, nhân danh lòng thương xót, ta tưởng ta có thể làm ngơ giới răn công bình của Thiên Chúa và hiểu tình yêu và lòng thương xót, không phải như việc chu toàn và vượt quá công bằng, mà đúng hơn như việc cắt xén và tiêu hủy nó. Do đó, ta không thể đi ngược lại các giới răn cơ bản về công bằng vì hiểu lòng thương xót theo lối cảm xúc. Ta không thể cố vấn hay trợ giúp một cuộc phá thai vì một cảm thức thương xót giả mạo, nếu việc sinh hạ một trẻ nhỏ có khuyết tật xem ra là một kỳ vọng quá đáng đối với người mẹ hay đứa con. Cũng thế, người ta không thể, vì thương xót một người bệnh không thể chữa được, mà tích cực giúp đỡ để họ tự tử hầu “giải thoát” họ khỏi đau đớn và đau khổ. Những thứ thương xót giả mạo như thế không hề mô phỏng lòng thương xót của Thiên Chúa; đúng hơn, chúng bác bỏ giới răn của Người “Người không được giết người” (Xh 20:13; Đnl 5:17).

Không phạm tội thương xót giả mạo không có nghĩa phải cư xử bất thiện cảm với những người, trong tình huống của họ, phải lao đao len lỏi đối với giới răn của Thiên Chúa hay, thực sự, đã vi phạm nó. Vì lòng thương xót đúng nghĩa, ta phải trình bày và giải thích giới răn của Thiên Chúa, nhưng phải làm việc này một cách đầy cảm thương. Tuy nhiên, phải giúp người ta, bằng lời lẽ và bằng việc làm, để họ thực thi các đòi hỏi của giới răn trong tình huống thường phức tạp và khó khăn của họ, một việc mà các dịch vụ huấn đạo của Giáo Hội đặc biệt giả thiết phải làm. Trong các trường hợp, khi người ta quá bị đè nặng bởi tội lỗi, tội lỗi vốn nặng chũu trong linh hồn họ, thì ta nên đáp ứng họ bằng phương thức mục vụ, như Chúa Giêsu từng đáp ứng đối với những người tội lỗi. Ta không nên ngồi tòa phán xét lạnh lùng đối với họ, nhưng đúng hơn, nên giúp đỡ họ, không phải để chối bỏ tội lỗi, mà để thừa nhận nó, rồi phó thác cho lòng thương xót luôn lớn lao hơn của Thiên Chúa và sự sẵn sàng tha thứ của Người.

Mối liên hệ giữa lòng thương xót và việc nói sự thật cũng tương tự như thế. Vấn đề này trở nên thích đáng khi ta giả thiết phải cho người bệnh nguy kịch hay đang hấp hối biết sự thật về tình huống của họ. Dấu sự thật vì hiểu sai lòng thương xót hoặc cung cấp cho họ những kỳ vọng hoàn toàn không thực tiễn thực sự không giúp gì cho những người liên hệ, mà chỉ cản trở, không cho họ đối diện với sự thật và bằng lòng với tình huống của họ một cách nhân đạo và tâm linh. Lòng thương xót chân chính phải nói sự thật trong các tình huống như thế, không phải một cách tàn nhẫn vô cảm, nhưng phải满怀 yêu thương (Ep 4:15). Lòng thương xót đích thực phải phát biểu sự thật một cách giúp người bệnh chấp nhận sự thật và bằng lòng đối với nó. Muốn làm được điều này đòi ta phải có khả năng tương cảm đáng kể cũng như một tài ứng biến mục vụ đầy nhân từ.

5. Gặp gỡ Chúa Kitô nơi người nghèo

Trong diễn từ quan trọng của Người về sự Phán Xét Sau Cùng, Chúa Giêsu nói đến chiều kích sâu xa nhất của lòng thương xót mà ta phải đem ra thực hành. Người nói rằng “Khi các con làm điều ấy cho một trong những người thấp bé nhất trong những người này, là các con làm cho Ta” (Mt 25:40; xem 45). Người là Đấng giàu có đã trở nên nghèo vì chúng ta” (2Cr

8:9) và đã mang lấy thân phận nô lệ (Pl 2:7). Người không những thiết lập tình liên đới với người nghèo, mà còn đồng nhất hóa với họ nữa. Do đó, ta có thể gặp gỡ Người nơi người nghèo.

Thánh Augustinô liên tiếp nhắc đến nền tảng Kitô học của tình yêu đối với người lân cận. Trong công trình của ngài, người ta tính được ngài đã trích chương 25 của Tin Mừng Mátthêu hơn 275 lần (39). Trong một bài giảng, ngài viết (bằng một văn phong Latinh cô đọng đến nỗi khó mà dịch được, chỉ có thể dẫn giải mà thôi): Các người đã cho điều gì khác ngoài điều các người đã nhận lãnh từ Ta? Các người cho đi một điều trần thế; các người nhận lãnh một điều thiên giới. Các người cho đi một điều vốn là của Ta. Chính Ta hiến mình cho các người. Chúa Kitô đã hiến mình cho ta; làm thế nào ta lại không cho Chúa Giêsu, Đấng gặp gỡ ta trong những người thiếu thốn? Chúa Kitô ban lương thực cho ta và, vì ta, người trở thành túng thiếu. Người ban phát và Người trở thành túng thiếu. Nếu Người ban, anh chị em có muốn nhận không? Tuy nhiên, nếu Người túng thiếu, há anh chị em lại không muốn cho Người sao? Chúa Kitô túng thiếu khi người nghèo túng thiếu. Đáng muốn ban sự sống đời đời cho mọi người đã hạ cố tiếp nhận một điều tạm bợ dưới lốt người nghèo. Anh chị em muốn gặp Chúa Kitô đang ngự trên trời. Hãy mong gặp Người khi Người nằm ở gầm cầu; hãy mong gặp Người khi Người đói khát và run rẩy giữa giá lạnh; hãy mong gặp Người khi Người là khách lạ (40).

Mọi vị thánh vĩ đại của đức ái Kitô Giáo đều thấy tình cảnh trên và sống tình cảnh ấy: Phó Tế Lôrensô, Thánh Martin thành Tours, Thánh Nicôla thành Myra, Thánh Elizabeth thành Thuringia, Thánh Camillô thành Lellis, Thánh Vicentê đệ Phaolô, Thánh Đamianô thành Veuster. Từ đầu cuộc hành trình của ngài, Mẹ Têrêxa thành Calcutta đã thân nghiệm được Chúa Kitô khi ngài gặp một người bệnh sắp chết (41). Ngài đã phát biểu chiều kích Kitô học, và ta dám gọi là chiều kích thân nghiệm học của lòng yêu người này qua lời cầu nguyện sau đây:

“Lạy Chúa, xin cho con gặp Chúa ngày hôm nay và mọi ngày trong con người của người bệnh và khi chăm sóc họ, con được phục vụ Chúa.

“Cho dù Chúa ẩn dưới lốt kín đáo của một người cá kình, hay đòi hỏi, hoặc không khoan nhượng, xin cho con vẫn nhận ra Chúa và thưa với Chúa: ‘Lạy Chúa Giêsu, bệnh nhân của con, được phục vụ Chúa là điều tốt biết chừng nào’.

“Ôi lạy Chúa, xin Chúa ban cho con đôi mắt đức tin, nhờ thế, việc làm của con sẽ hết độc điệu. Con sẽ luôn tìm được niềm vui khi phải chịu đựng tính khí và thoả mãn ý muốn của mọi người nghèo đang đau khổ.

“Ôi bệnh nhân yêu quý của tôi, bạn thân thiết gặp đôi với tôi dường bao khi bạn là hiện thân của Chúa Kitô; và tôi hân hạnh biết bao khi được phục vụ bạn.

“Lạy Chúa, xin Chúa giúp con biết nhận ra phẩm giá ơn gọi cao cả của con và trách nhiệm lớn lao của nó. Xin Chúa đừng để con tỏ ra bất xứng bao giờ đối với ơn gọi này bằng cách sa vào sự cứng lòng, bất thân thiện hoặc thiếu kiên nhẫn. Và rồi, ôi lạy Thiên Chúa, vì Chúa là Chúa Giêsu Kitô, bệnh nhân của con, xin cũng đoái thương làm bệnh nhân Giêsu của con. Xin nhân từ đối với các lỗi lầm của con và xin chỉ nhìn đến quyết tâm yêu Chúa của con và quyết tâm phục vụ Chúa trong con người của mỗi người đau yếu này. Lạy Chúa, xin Chúa gia tăng đức tin của con, xin chúc phúc cho cố gắng và việc làm của con, bây giờ và mãi mãi. Amen” (42).

Lời lẽ của Chúa Giêsu và của các thánh vừa nhắc tới, xét cho cùng, đều cho thấy điều trọng yếu trong lòng thương xót và tình yêu người lân cận của Kitô Giáo. Đây là một vấn đề không chỉ nói đến tình yêu thương nhân loại nói chung, một điều không thể bác bỏ nếu không phải chỉ là những lời sáo rỗng, nhưng còn nói đến hành động cụ thể. Đây cũng không phải là việc chỉ biết cảm thương người đau khổ, một điều vốn tích cực so với sự cứng lòng hay vị kỷ. Thậm chí, đây cũng không phải là vấn đề có ý tưởng muốn làm cho thế giới trở nên tốt đẹp hơn. Về phương diện này, Thánh Kinh hết sức thực tiễn. Nó biết rõ: “Các con luôn có người nghèo với các con” (Ga 12:8). Xét cho cùng, điều quan trọng trong lòng thương xót của Kitô Giáo là việc gặp gỡ chính Chúa Giêsu Kitô nơi và qua những người đau khổ. Do đó, lòng thương xót chủ yếu không phải là vấn đề luân lý, mà là vấn đề tin vào Chúa Kitô, là trở thành môn đệ, là gặp gỡ Người. Như dụ ngôn người Samaria nhân hậu đã cho thấy, trọng tâm của vấn đề là người thiếu thốn, người mà tôi gặp gỡ cụ thể, người tùy thuộc sự giúp đỡ của tôi, và là người tôi trở thành kẻ lân cận (Lc 10:25-37). Nơi người nghèo khổ này, tôi gặp gỡ chính Chúa Giêsu Kitô.

Tình yêu đối với người lân cận có những hậu quả xã hội và chính trị vượt quá lãnh vực cá nhân, đây là điều không thể nghi vấn. Ta sẽ sớm nói đến các hậu quả này một cách chi tiết (43). Dĩ nhiên, việc can dự có tính xã hội và chính trị chỉ đáng tin nếu nó đưa ra các đòi hỏi không những cho người khác hay cho các định chế xã hội và Giáo Hội, nhưng trong chính đời sống mình và trong khu vực mình gây ảnh hưởng bản thân, nó còn đòi ta phải đem ra sống ý nghĩa của việc làm môn đệ Chúa Kitô và việc “hiện hữu vì [người khác]” (pro-existence), một cách cụ thể và đầy gương sáng. Một chứng tá như thế sẽ lôi cuốn và thúc đẩy người khác dần dần một cách cụ thể. Như thế, việc đồng hóa với Chúa Giêsu Kitô nơi người nghèo vượt quá cuộc gặp gỡ cá nhân; nó có ý nghĩa đối với người khác và đối với Giáo Hội.

6. Lòng thương xót như sự hiện hữu Kitô Giáo vì người khác

Liên kết bản thân với Chúa Giêsu Kitô có nghĩa phải tham dự vào việc hiện hữu vì [người khác] của Người. Do đó, hình thức thương xót của Kitô Giáo, xét cho cùng, là sự hiện hữu vì người khác của Chúa Kitô (Stellvertretungs-Existenz). Điều này sẽ hiển nhiên khi ta lưu ý tới những tầng ý nghĩa khác nhau trong lời kêu gọi làm môn đệ của Chúa Giêsu (44). Lời kêu gọi này không phải chỉ là lời mời gọi bước theo chân Chúa Giêsu và đồng hành với Người trên mọi nẻo đường của Người. Làm môn đệ bao gồm việc cùng sống và cùng thực hiện một sứ mệnh (Mc 3:14 và những câu song hành); cuối cùng, nó có nghĩa chịu chung một số phận, một đau khổ, một thập giá. “Nếu ai muốn làm môn đệ của Tôi, họ hãy từ bỏ mình, vác lấy thập giá của họ và hãy theo Tôi” (Mc 8:34 và các câu song hành). Như Chúa Giêsu đã tự biến mình thành đày tớ cho mọi người thế nào, thì các môn đệ của Người cũng phải như thế. Bất cứ ai muốn là người thứ nhất trong các môn đệ của Người, họ phải làm đày tớ cho mọi người (Mc 10:45; xem Ga 13:15). Giống Chúa Giêsu Kitô, việc “chết” với Chúa Kitô này có thể đòi phải theo Chúa Giêsu tới tận thập giá và bỏ mạng sống mình vì Người (Mc 8:34tt và các câu song hành).

Vào đêm trước khi chịu thống khổ của Người, Chúa Giêsu đã cho các môn đệ Người một tấm gương cụ thể, khi Người làm cho các ông một việc phục dịch thấp hèn của nô lệ là rửa chân cho các ông, để cả họ nữa, cũng nên làm như thế (Ga 13:14tt). Từ nay, các môn đệ của Người phải biến đời họ, đời mà Chúa Giêsu đã ban cho họ, thành một tặng phẩm cho người khác. Điều này có thể dứt khoát dẫn tới cực điểm. Vì không có tình yêu nào cao cả hơn tình yêu của người hiến mạng sống vì bằng hữu (Ga 15:13; xem Ga 12:25tt). Giống hệt như sự hiện hữu của chính Chúa Giêsu, sự hiện hữu như một tông đồ được hiểu có nghĩa là hiện hữu cho

người khác, hay hiện hữu vì (người khác).

Việc tham dự vào cái chết thay, cái chết đền tội và sự phục sinh của Chúa Giêsu Kitô qua phép rửa (1Cr 12:13; Gl 3:28) và qua việc cử hành Thánh Thể (1Cr 10:16tt) đã kết hợp chặt chẽ tư tưởng này một cách mới mẻ và sâu sắc hơn sau Phục Sinh. Hiện hữu trong Chúa Kitô là hiện hữu với và cho người khác trong thân xác Chúa Kitô. “Một chi thể đau, mọi chi thể cùng đau với nó; một chi thể được vinh dự, mọi chi thể cùng mừng rỡ với nó” (1Cr 12:26). Như thế: “Hãy mang gánh nặng của nhau, và nhờ thế, anh em sẽ chu toàn lề luật của Chúa Kitô” (Gl 6:2). Do đó, Thánh Phaolô đã sẵn sàng trở thành nô lệ để có thể cứu được càng nhiều người càng tốt. “Tôi đã trở nên mọi sự cho mọi người, để có thể bằng mọi cách cứu được một số” (1Cr 9:22). Ngài để ngài hao mòn và hao mòn thật sự, điều được ngài coi như lễ hy sinh của cộng đoàn ngài, dâng lên trong đức tin (Pl 2:17; xem 2Cr 12:15). Phục vụ tông đồ và mục vụ, theo nghĩa đen của chữ “service” (phục vụ), có nghĩa là để mình chịu hao mòn và chính trong sự đau khổ tông đồ và mục vụ này, là để Chúa Giêsu Kitô, để cái chết của Người, và sự phục sinh của Người trở thành hiện diện vì người khác. Sự hiện hữu tông đồ diễn ra không chỉ bằng lời, mà còn bằng và qua cả toàn bộ cuộc hiện sinh của ta nữa. Theo cách này, ý niệm đền tội thay hay đền tội đại diện [Stellvertretungsgedanke] đã trở thành ý niệm chủ chốt trong hiện hữu Kitô Giáo (45).

Ý niệm làm môn đệ như một sự đền tội thay đã mặc lấy nhiều hình thức khác nhau trong dòng lịch sử (46). Trước nhất, với các vị tử đạo, mà máu đã trở thành hạt giống gieo các Kitô hữu mới (47), rồi tới các vị ẩn tu và đan sĩ, với các đan sĩ Ái Nhĩ Lan và Tô Cách Lan nay đây mai đó, không nhà không cửa vì Chúa Kitô và vì sứ mệnh của mình (*peregrinatio proper Christum*). Với Thánh Phanxicô thành Assisi, việc làm môn đệ còn mặc lấy hình thức nghèo nàn và khiêm nhường nữa.

Từ thời Thánh Bernard thành Clairvaux, một nền thần nghiệm thập giá có tính chủ quan đã được khai triển nhằm tái tạo và nội tâm hóa tình yêu Thiên Chúa đã được mạc khải nơi Chúa Kitô đau khổ, qua việc tham dự đồng cảm. Thánh Bernard thành Clairvaux được mô tả bằng hình ảnh Chúa Kitô từ trên thập giá cúi xuống với ngài và ôm lấy ngài. Ngài phát biểu ý nghĩa của biến cố này như sau: “Nhờ mặc lấy hình thức Chúa Kitô tự hiến sinh, chúng ta được biến đổi” (*transformamur cum conformamur*) (48). Linh đạo này, một lần nữa, được tìm thấy nơi thần nghiệm học của Meister Eckhart, John Tauler và Henry Suso; nó cũng được tìm thấy nơi *Gương Chúa Kitô* của Thomas à Kempis và cuối cùng, trong *Linh Thao* của Thánh Inhaxiô thành Loyola, trong đó, việc chăm chú và đầy tương cảm bước theo đời sống và cuộc thống khổ của Chúa Giêsu cung cấp nền tảng cho việc hợp nhất đời sống chiêm niệm với đời sống hoạt động.

Nền thần nghiệm học thập giá này cũng bước vào cả nghệ thuật nữa. Trong khi các tranh ảnh về việc đóng đinh của Byzantine và Romanesque vẽ Chúa Kitô như Đấng Toàn Năng Chiến Thắng (*pantocrator* [*]), thì nghệ thuật Gôtích vẽ Người như một con người buồn sầu. Đặc biệt, người ta có thể nhớ tới các cây thập giá bệnh dịch thời hậu trung cổ, mà người bị bệnh vốn gắn bó chặt chẽ với trong nhiều thế kỷ và trên đó họ được nâng lên (**). Nền linh đạo này được biến cải thành một lòng đạo đức bình dân dưới hình thức đàng thánh giá. Khi đồng cảm và sốt sắng suy niệm về sự đau khổ và cái chết của Chúa Giêsu, các tín hữu có thể đồng hóa với các chặng thánh giá khác nhau. Tại thị trấn Wangen quê tôi thuộc vùng Allgau, việc thờ kính Chúa Cứu Thế bị tù ngục rất phổ thông. Thực hành sùng kính này có nguồn gốc từ các hình thức đạo đức cổ hơn thời trung cổ. Thế kỷ thứ 18, nó được cổ vũ nhờ các thị kiến của Crescentia Hoss quê ở Kaufbeuren, vị đã được phong hiển thánh năm 2001. Ai mà lại không thể đồng hóa với các hình thức giam hãm khác nhau: những người bị bắt giam và các

tù nhân chiến tranh, những người bị giam giữ tại các trại tập trung, các tù nhân chính trị, những người bị liệt giường hay xe đẩy, những người bị giam hãm trong tội lỗi, những người bị buộc vào các tình thế khó khăn và vô vọng vì các vấn đề tài chánh hay các hình thức giam hãm khác.

Việc tự đồng hóa với sự đau khổ và sự chết của Chúa Giêsu cũng có thể dẫn tới các sai lạc. Ngay trong hai phong trào *devotio moderna* (lỗi sùng mộ tân thời) và duy mộ đạo (pietism), và sau đó hoàn toàn trong phong trào Ánh Sáng, Kitô học kiểu bắt chước đã tự mình đi ra ngoài nền tảng khách quan, bí tích và Giáo Hội của nó để trở thành thứ Giêsu học (Jesusology) có tính bắt chước. Chúa Giêsu trở thành mẫu mực đáng để đua tranh. Điều khởi đầu vốn là dấu chỉ một hành vi cứu rỗi có tính trung gian bí tích thì nay đã trở thành một mệnh lệnh buộc người ta phải đi theo con đường luân lý của Chúa Giêsu (49). Một nguy hiểm khác nữa là giản lược việc noi gương Chúa Kitô vào một cái hiểu có tính cá nhân chủ nghĩa về ơn cứu rỗi. Việc giản lược này có nguy cơ quên mất rằng: đặc tính bao gồm trong việc đền tội thay [Stellvertretung] của Chúa Giêsu có nghĩa chúng ta tích cực can dự vào hành vi đại diện cho chúng ta của Chúa Giêsu. Và, do đó, “việc đại diện” này vượt quá sự nối kết chân thành và có tính bản thân của ta với Chúa Giêsu và phải trở thành việc làm môn đệ vì người khác.

Thánh Phaolô tuyên bố rằng ngài sẵn sàng bị nguyên rủa như một người đại diện cho anh chị em Do Thái của ngài (Rm 9:2). Lời tuyên bố này đã đưa đến cả một lịch sử hậu quả dài trong truyền thống thần nghiệm. Ta biết nhiều vị thánh, trong hoang địa, giữa đêm đen đức tin, và bị Thiên Chúa bỏ rơi như đã bỏ rơi Chúa Giêsu trên thập giá, vẫn có thể chịu đựng, một cách đại diện [stellvertretend], cho những người đang sa vào đêm tối đức tin và xa cách Thiên Chúa. Ý tưởng này tìm thấy trước nhất trong nền thần nghiệm Cát Minh của Thánh Gioan Thánh Giá (50).

Thánh Têrêxa thành Lisieux đã đem lại một biểu thức lâu dài cho ý tưởng của nền thần nghiệm Cát Minh này. Bà muốn tự trình bày bà như một lễ toàn thiêu của tình yêu. Bà hiểu ơn gọi và vị trí của bà trong Giáo Hội như một ơn gọi đối với nhiệm thể Chúa Kitô trong tình yêu. Để dập tắt các ngọn lửa của nó, bà muốn mưa xuống trên Giáo Hội đau khổ trận mưa hoa tình yêu từ trời cao; bà muốn mưa xuống trên Giáo Hội chiến đấu (***) cũng một trận mưa hoa như thế để Giáo Hội này chiến thắng (51). Ngay bây giờ, bà cầu nguyện cho các anh chị em bất tín của bà. Với thiên hướng này, bà sẵn sàng đi vào đường hầm đen tối, trong đó, làm người thay thế cho họ, bà kinh qua nỗi kinh hoàng của cảnh không thấy Thiên Chúa của thời hiện đại. Do đó, bà cầu nguyện cho các anh chị em bất tín của bà để ít nhất họ nắm được một tia sáng nào đó của đức tin (52). Bà, một người hết lòng muốn trở thành nhà truyền giáo, có ý định giúp đỡ các nhà truyền giáo bằng cầu nguyện và hy sinh (53). Theo tâm nhìn của bà, lòng nhiệt thành của một tu sĩ Cát Minh phải bảo bọc toàn thể thế giới (54).

Thánh Edith Stein (Benedicta Thánh Giá) cũng đứng trong truyền thống Cát Minh trên. Thời Quốc Xã bách hại người Do Thái, bà vào phòng hơi ngạt Auschwitz như một đại diện của dân tộc Do Thái, dân tộc bà luôn cảm thấy gắn bó (55). Thánh Maximilian Kolbe đã được đánh động bởi cùng một tinh thần khi ngài tự ý hiến mạng sống mình vì một người tù khác vốn là người cha của một gia đình. Ngay Mẹ Têrêxa, sau cảm nghiệm thần nghiệm rạng rỡ ban đầu, đã sống trong một đêm tối thần nghiệm cho tới lúc qua đời. Ai cũng biết lời tuyên bố của Mẹ: “nếu có bao giờ tôi trở thành một vị thánh thì chắc chắn đó là một ‘vị thánh của đêm tối’. Tôi sẽ mãi mãi xa vắng thiên đàng, ngõ hầu đốt lên một tia sáng cho những ai sống trong đêm tối trần gian” (56).

Người ta cũng có thể nghĩ tới các thi sĩ như Léon Bloy, Charles Péguy, và nhiều thi sĩ khác, những người đã hủy diệt lối hạn chế cá nhân chủ nghĩa trong ý niệm đại diện và đã tái sinh chiều kích Giáo Hội và phổ quát của nó. Một lần nữa, họ đã hiểu ý niệm đại diện [Stellvertretung] như là tâm điểm của việc làm Kitô hữu và họ đã nắm được việc hiện hữu như là hiện hữu vì, hiện hữu vì người khác.

Dietrich Bonhoeffer đã phát biểu rất hay cảm thức đại diện hay hành động thay thế sâu sắc hơn này. Đối với ông, việc che khuất Thiên Chúa là chứng bệnh hiện nay của thế giới. Ông nói như sau về hình thức đau khổ này:

“Đau khổ cần được chịu đựng mới mong nó qua khỏi. Một là thế giới phải mang lấy trọn gánh nặng và ngã quy dưới nó, hai là gánh nặng này phải giáng xuống Chúa Kitô để được vượt qua ở nơi Người. Do đó, Người chịu đau khổ thay cho thế gian. Sự đau khổ của Người là sự đau khổ duy nhất có hiệu lực cứu chuộc. Nhưng Giáo Hội biết rằng thế giới vẫn đang tìm một ai đó để gánh lấy các đau khổ của nó, và do đó, khi theo chân Chúa Kitô, sự đau khổ cũng trở thành số phận của Giáo Hội và khi mang nó, nó cũng được Chúa Kitô vác. Và khi theo chân Người tới chân thập giá, Giáo Hội cũng đứng trước nhan Thiên Chúa trong tư cách người đại diện của thế giới” (57).

Nền linh đạo đứng lên vì người khác và nhận lấy chỗ của họ này sẽ phá vỡ xu hướng chỉ biết nhìn vào trong của nhiều cộng đồng trong tình huống phân tán hiện nay của thế giới tục hóa, và nó có thể trở thành bằng chỉ đường thiêng liêng cho cả ngày nay lẫn ngày mai. Như thế, tình yêu người lân cận, nếu được sống triệt để, sẽ cho thấy chiều kích Giáo Hội, một chủ đề nay ta phải hướng tới.

(*) Ghi chú của bản tiếng Anh: Ảnh “pantocrator” vẽ Chúa Giêsu như Đấng Toàn Năng hay như Đấng Thống Trị và Duy Trì thế giới. Các hình ảnh như thế có thể tìm thấy nơi các nhà thờ cổ xưa, như Nhà Thờ Mộ Thánh ở Giêrusalem.

(**) Ghi chú của bản tiếng Anh: Lúc xảy ra bệnh dịch, người mắc bệnh đến viếng các đền thánh với cây thập giá bệnh dịch; tại đây, họ có thể tự đồng hóa mình với sự đau khổ của Chúa Kitô chịu đóng đinh và tự nâng họ lên cây thập giá với Người.

(***) Ghi chú của bản tiếng Anh: “Giáo Hội đau khổ” hay *ecclesia penitens* chỉ các linh hồn trong luyện ngục; bởi thế, Thánh Têrêxa nhắc đến việc dập tắt các ngọn lửa của nó. Giáo Hội chiến đấu hay *ecclesia militans* chỉ các Kitô hữu còn sống ở đời này, họ đang chiến đấu chống lại các sức mạnh tội lỗi và sự ác.

(36) Heinrich Schlier, “Vom Wesen er apostolischen Ermahnung” trong *Die Zeit der Kirche* (Freiburg i.Br.: Herder, 1958) 74-89.

(37) Thánh Irênê, *Chống Lạc Giáo*, III, 25,7.

(38) Thánh Ephraim Người Syria, *Thánh Ca chống Lạc Giáo*, 1.

(39) A. Fitzgerald, “Mercy, Works of Mercy” trong Fitzgerald, *Augustine through the Ages*, 558.

(40) Thánh Augustinô, *Bài Giảng* 38, 8; 53A, 6; 206,2; 236, 3.

(41) Thí dụ, xem Navin Chawla, *Mother Teresa: The Authorized Biography* (Rockport, MA: Element, 1997).

(42) Mẹ Têrêxa, *Worte der Liebe*, bản dịch của Franz Johna (Freiburg I.Br.: Herder, 1997), 117tt.

(43) Xem chương VIII.

(44) Karl Hermann Schelkle, *Jüngerschaft und Apostelamt* (Freiburg i.Br.: Herder, 1957);

- Hans Dieter Betz, *Nachfolge und Nachhmung Jesu Christi im Neuen Testament* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1967); Martin Hengel, *Nachfolge und Charisma: Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8, 21 tt. und Jesu Ruf in die Nachfolge* (Berlin: A. Töpelmann, 1968); Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship*.
- (45) Karl-Heinz Menke, *Stellvertretung: Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie* (Einsiedeln: Johannes, 1997).
- (46) Ulrich Luz và những người khác, “Nachfolge Jesu”, *Theologische Realenzyklopädie*, do Gerrad Müller, Horst Balz và Gerhard Krause hiệu đính (Berlin: Walter de Gruyter, 1977-2007), 23:678-713.
- (47) Tertullian, *Hộ Giáo*, 50, 14.
- (48) Thánh Bernard thành Clairvaux, *Song of Songs*, 62,5. Xem Thánh Bernard thành Clairvaux, *Rückkehr zu Gott: Die Mystischen Schriften, bản dịch của Bernardin Schellenberger* (Düsseldorf: Patmos, 2001), 27-33.
- (49) Karl-Heinz Menke, *Jesus ist Gott der Sohn: Denkformen und Brennpunkte der Christologie* (Regensburg: Friedrich Pustet, 2008), 291-99.
- (50) Về các chủ đề quán xuyến vô vị hóa (kenosis) và đêm đen, xem Paul Rheinbay, “Voller Pracht wird die Nacht, weil dein Glanz sie angelacht” trong *Gott denken und bezeugen: Festschrift für Kardinal Walter Kasper zum 75. Geburtstag*, do G. Augustin và K. Krämer (Freiburg i.Br.: 2008) 384-86.
- (51) *Story of a Soul: The Autobiography of St. Therese of Lisieux*, bản dịch của John Clark (Washington, DC: Institute of Carmelite Studies, 1975), 193-96. Xem Hans Urs von Balthasar, *Schwestern im Geist: Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1970), 316-20; Balthasar, *Dare We Hope “That All Men Be Saved?” with a Short Discourse on Hell*, bản dịch của David Kipp và Lothar Krauth (San Francisco: Ignatius, 1988), 101-6.
- (52) *Story of a Soul: The Autobiography of St Therese of Lisieux*, 211-12.
- (53) *Đã dân*, 217-17,252.
- (54) *Đã dân*, 253.
- (55) Romaeus Leuven, *Heil im Unheil: Das Leben Edith Staeins: Briefe und Vollendung, Edith Steins Werke*, Bd. 10 (Freiburg i. Br.: Herder, 1983), 166: “Komm, wir gehen für unser Volk”. Về điều này, xem A. Ziegenaeus, “Benedicta a Cruce – Jüdin und Christin” trong *Edith Stein: Leben, Philosophie, Vollendung*, do Leo Elders hiệu đính (Würzburg: Verlag J.W.Naumann, 1991), 129-43, nhất là 137tt.
- (56) Mother Teresa: *Come Be My Light: The Private Writings of the “Saint of Calcutta”* do Brian Kolodiejchuk hiệu đính (New York: Doubleday, 2007).
- (57) Bonhoeffer, *The Cost of The Discipleship*, 81-82.

VII. Giáo Hội được cân đo bằng lòng thương xót

1. Giáo Hội: Bí tích tình yêu và lòng thương xót

Giới răn thương xót không những áp dụng cho các Kitô hữu cá thể, mà còn cho Giáo Hội như một toàn thể nữa. Giống trường hợp Kitô hữu cá thể, giới răn đòi Giáo Hội phải có lòng thương xót đặt cơ sở trên hữu thể Giáo Hội như nhiệm thể Chúa Kitô. Do đó, Giáo Hội không phải là một thứ cơ quan xã hội hay bác ái; trong tư cách nhiệm thể Chúa Kitô, Giáo Hội là bí tích của sự hiện diện liên tục và hữu hiệu của Chúa Kitô trong thế giới. Trong tư cách ấy, Giáo Hội là bí tích của lòng thương xót. Giáo Hội là bí tích này trong tư cách “Chúa Kitô toàn diện”, nghĩa là Chúa Kitô làm đầu và làm chi thể. Như thế, Giáo Hội gặp gỡ chính Chúa Kitô ngay trong các chi thể của mình và trong các người đang cần sự giúp đỡ. Giáo Hội già

thiết phải làm cho Tin Mừng thương xót, vốn là chính Chúa Giêsu Kitô bằng người, trở thành hiện diện, qua lời nói, bí tích, trọn đời sống mình trong lịch sử, và đời sống các Kitô hữu cá thể. Tuy nhiên, Giáo Hội cũng là đối tượng của lòng thương xót của Thiên Chúa. Là thân thể Chúa Kitô, Giáo Hội được Chúa Giêsu Kitô cứu chuộc. Nhưng Giáo Hội chứa đựng người tội lỗi trong lòng mình và, do đó, cần được thanh tẩy đi thanh tẩy lại ngõ hầu hiện diện ở đó tinh tuyền, thánh thiện (Ep 5:23, 26tt). Thành thử, Giáo Hội phải luôn tự hỏi mình một cách phê phán xem liệu mình có sống thực điều mình là và nên là không. Ngược lại, như Chúa Giêsu Kitô đã làm, chúng ta cũng thế, chúng ta giả thiết phải xử lý các lỗi lầm và thiếu sót của Giáo Hội, không theo cách tự cho mình là đúng, nhưng theo cách thương xót. Tuy thế, ta phải hiểu rõ điều này: Giáo Hội nào không có đức ái và lòng thương xót thì không còn là Giáo Hội của Chúa Giêsu Kitô nữa.

Các phát biểu nền tảng liên quan tới yếu tính và sứ mệnh của Giáo Hội, sự thánh thiện của Giáo Hội và nhu cầu phải canh tân liên tục không thể được biện minh hay khai triển chi tiết ở đây được. Việc này cần phải được làm với một học lý của Giáo Hội, mà chúng ta giả thiết đã có trước bối cảnh hiện nay của chúng ta (1).

Dây nối kết nội tại giữa đức ái và Giáo Hội, hay nói cho chính xác hơn, giữa đức ái/lòng thương xót và tính hợp nhất của Giáo Hội đặc biệt trở nên rõ ràng trong một bản văn của Thánh Augustinô. Ngài nhắc tới bài ca tình yêu trong 1Cr 13: “nếu tôi không có tình yêu, tôi không là gì cả”. Về phương diện này, ngài hiểu tình yêu, không những theo nghĩa cá thể như công việc của các Kitô hữu cá thể, mà còn theo nghĩa Giáo Hội như yếu tố hợp nhất Giáo Hội. Thành thử, các việc làm của tình yêu, việc bố thí, cả đức đồng trình, thậm chí tử đạo nữa sẽ không có một giá trị nào bên ngoài tình yêu trong Giáo Hội và bên ngoài cộng đồng Giáo Hội. Không có cộng đồng tình yêu này, dây gắn bó hợp nhất sẽ bị xé nát và các việc làm tốt giống như cành lá bị cắt khỏi cây nho (2). Do đó, để trả lời nhóm ly giáo Đônato, Thánh Augustinô liên tiếp nhấn mạnh điểm này: không có tình yêu và bên ngoài cộng đồng Giáo Hội, mọi điều khác không là gì cả (3).

Các phát biểu sau đây, trong nền tảng, luôn luôn đúng: đức ái và lòng thương xót không phải là bổn phận tư riêng của các Kitô hữu cá nhân; đức ái và lòng thương xót trong Giáo Hội cũng phải chỉ là các hành vi phục vụ xã hội, giống như nhiều dịch vụ khác hiện nay. Đúng hơn, chúng có chiều kích Giáo Hội; xét về yếu tính, chúng thuộc cộng đồng Giáo Hội, đức tin Giáo Hội, và thuộc sự hợp nhất sống động của Giáo Hội.

Mặt khác, ngày nay, khi nghĩ đến phong trào đại kết, chúng ta khó có thể nói lại các phát biểu trích từ Thánh Augustinô, vốn được rút ra từ cuộc tranh luận của ngài với ly giáo Đônato. Chúng ta phải hiểu các lời lẽ đó cùng với những phát biểu khác mà Thánh Augustinô đã đưa ra trong cùng một bối cảnh. Trong đó, ngài nói rằng nhiều người chỉ ở trong Giáo Hội một cách hời hợt, nhưng tâm hồn họ thì ở bên ngoài Giáo Hội; trong khi ấy, nhiều người ở ngoài Giáo Hội nhưng tâm hồn họ thì ở bên trong Giáo Hội (4). Chỉ làm chi thể bề ngoài mà thôi không đủ. Người ta phải thuộc về Giáo Hội với cả cõi lòng của mình, nghĩa là, sống bằng Chúa Thánh Thần, có tinh thần yêu thương. Tuy nhiên, chúng ta thường thấy lòng yêu thương này ở bên ngoài, nơi những người không thuộc Giáo Hội hữu hình.

Công đồng Vatican II đã tiếp thu các suy nghĩ trên. Công đồng thừa nhận rằng Giáo Hội Công Giáo quả có sự viên mãn trong các phương thế cứu rỗi, nhưng Chúa Thánh Thần vẫn

hành động trong nhiều hồng ân thiêng liêng ở bên ngoài các biên giới hữu hình của Giáo Hội này (5). Cũng có những việc yêu thương và thương xót ở bên ngoài Giáo Hội Công Giáo nữa. Trong nhiều cách, ta có thể lấy những người không phải là Công Giáo, thậm chí không phải là Kitô hữu, làm mẫu mực về phương diện này và học hỏi nơi họ. Ngược lại, những người thuộc Giáo Hội hữu hình phải cố gắng hết sức để sống thực tình yêu Giáo Hội và làm tình yêu này trở thành hiển hiện qua các hành vi thương người phần hồn và phần xác.

Do đó, sứ điệp thương xót có nhiều hậu quả không những đối với đời sống các Kitô hữu cá nhân, mà cả đối với giáo huấn, đời sống, và sứ mệnh của Giáo Hội nữa (6). Một trong những kết án nặng nề nhất có thể nêu lên và thực tế đã từng được nêu lên chống lại Giáo Hội là định chế này không làm điều mình công bố với người khác. Thực vậy, nhiều người cảm nhận Giáo Hội quá cứng nhắc, thiếu lòng thương xót. Vì lý do này, lúc khai mạc Công Đồng Vatican II, Đức Giáo Hoàng Gioan XXIII đã nói rằng trước hết, Giáo Hội phải dùng thuốc thương xót (7). Đức Giáo Hoàng Gioan Phaolô II tiếp nhận lời tuyên bố này trong thông điệp *Dives in Misericordia* của ngài và dành cả một chương cho chủ đề “Lòng Thương Xót của Thiên Chúa trong Sứ Mệnh của Giáo Hội”. Ngài nhấn mạnh rằng nhiệm vụ của Giáo Hội là làm chứng cho lòng thương xót của Thiên Chúa (8).

Việc trên có thể diễn ra ba cách: Giáo Hội phải công bố lòng thương xót của Thiên Chúa; Giáo Hội phải cụ thể cung cấp cho dân lòng thương xót của Thiên Chúa trong bí tích thương xót, tức bí tích hòa giải; và Giáo Hội phải để cho lòng thương xót của Thiên Chúa xuất hiện và được thể hiện trong các cơ cấu cụ thể, trong trọn đời sống và thậm chí trong các luật lệ của nó.

2. Công bố lòng thương xót

Nhiệm vụ thứ nhất của Giáo Hội là công bố sứ điệp thương xót. Trong tình thể hiện thời, trong đó, nhiều người sống như thể Thiên Chúa không hề hiện hữu, Giáo Hội không được để mình bị đẩy qua bên lề hay bị dành cho những địa điểm hạng nhì để công bố sứ điệp này. Giáo Hội cần phải xốc tới tâm điểm sứ điệp của Tin Mừng và biến sứ điệp Thiên Chúa hay thương xót thành tập chú của mình. Do đó, Giáo Hội phải công bố, không phải một Thiên Chúa nhạt nhẽo, mơ hồ, hoặc có tính tôn giáo chung chung và trừu tượng kiểu triết lý, cũng không thể nói một cách tầm phào về một “Thiên Chúa dẫu yêu” kiểu bợ đường hoặc khiến người ta lo lắng với những câu chuyện về một Thiên Chúa ưa phán xử và trừng phạt. Bằng các thánh vịnh, Giáo Hội phải ca ngợi lòng thương xót hải hà của Thiên Chúa và công bố Người như “Người Cha của mọi thương xót và là Thiên Chúa của mọi ủi an” (2 Cr 1:3), “Đấng giàu lòng thương xót” (Ep 2:4). Giáo Hội phải thuật lại lịch sử cụ thể của việc Thiên Chúa tương tác với dân của Người, như đã chứng thực trong cả Cựu lẫn Tân Ước. Giáo Hội phải trình bày lịch sử này, như Chúa Giêsu đã trình bày trong các dụ ngôn của Người, và làm chứng cho Thiên Chúa, Đấng đã rạch ròi mạc khải lòng thương xót của Người trong sự chết và sự sống lại của Chúa Giêsu.

Trong công bố của mình, Giáo Hội phải chứng tỏ rằng lịch sử các chứng cứ về lòng thương xót của Thiên Chúa là một lịch sử chân thực đối với chúng ta và các người nghe khác của thời nay (xem Lc 4:21). Theo một nghĩa nào đó, lịch sử cứu rỗi của thời đó trở thành lịch sử cứu rỗi của thời nay và do đó, trở thành lịch sử đời sống ta hiện nay. Trong thư gửi tín hữu

Do Thái, ta tìm được một điển hình trong Thánh Kinh nói về một công cuộc phúc âm hóa như thế đối với ngày nay. Thư này được viết trong một hoàn cảnh trong đó, sự phấn khích lúc ban đầu đã vơi đi, và mỗi ngày nhiều người sẽ sa ngã là một điều có thực. Trong một hoàn cảnh như thế, một hoàn cảnh tương tự như hoàn cảnh chúng ta ngày nay, chữ “ngày nay” hay “hôm nay” này được lặp đi lặp lại nhiều lần: “Hôm nay, khi các bạn nghe tiếng Người, đừng cứng lòng nữa” (Dt 3:7-8; xem 15); “hãy khuyến bảo nhau mỗi ngày bao lâu còn được gọi là ngày ‘hôm nay’” (3:13). Vì trong lòng thương xót của Người, Thiên Chúa ban cho chúng ta một lần nữa ngày ‘hôm nay’” (4:7).

Sứ điệp về Thiên Chúa và lòng thương xót của Người, mà hôm nay đã trở thành sống động, nhận được tính liên quan của nó một cách đặc biệt trong bối cảnh tân phúc âm hóa, một bối cảnh không lưu tâm tới việc hội nhập hoặc chế biến rẻ tiền theo thời trang và tính khí thời nay (9). Tân phúc âm hóa không thể công bố một tân tin mừng, nhưng là làm cho tin mừng duy nhất và trước sau như một trở thành hiện thời trong hoàn cảnh mới. Là những nhà rao giảng, chúng ta chỉ có thể đánh động được tâm hồn người nghe nếu biết nói về Thiên Chúa một cách cụ thể, dưới ánh sáng của chính những khốn khó và đau buồn của họ, và giúp họ khám phá ra Thiên Chúa thương xót ngay trong cuộc sống của họ. Trong diễn trình này, chỉ phê phán thế giới hiện đại và con người hiện thời, trong đó có chúng ta, là điều không ích lợi chi. Ta phải lưu tâm tới hoàn cảnh hiện nay một cách thương xót và nói rằng, vượt trên sương mù và sự âm đạm của thế giới chúng ta, dung nhan từ bi thương xót của Cha chúng ta vẫn luôn trở vượt; Người là Đấng nhân ái và nhân hậu, Người biết và yêu thương mỗi cá nhân, và Người biết ta cần gì (Mt 6:8, 32).

Tân phúc âm hóa có thể nói với những ai đang xa lìa Thiên Chúa và Giáo Hội rằng Thiên Chúa là Đấng gần gũi với họ một cách nhân hậu và đầy thương xót, ngay cả khi họ tưởng họ xa lìa đối với Người, và giống hệt người cha trong dụ ngôn đứa con trai hoang đàng, chạy ra gặp đứa con này, Thiên Chúa cũng đang chờ mong họ để nghinh đón họ trở về và tái lập họ làm con theo quyền của họ (xem Lc 15:20-24). Như người Samaria tốt lành, Thiên Chúa cũng nâng họ dậy như thể từ ven đường, cúi xuống với họ, và băng bó các vết thương cho họ (Lc 10:30-35). Giống người chăn chiên lành, Người đi tìm họ, khi họ đi lạc và vướng vào bất cứ bụi rậm nào, và khi tìm thấy, bèn vác lên vai và hân hoan đem họ trở về với cộng đoàn Kitô hữu. Chúng ta có thể trấn an những người xa lạc nhưng lại là những người thường gần gũi hơn họ tưởng, rằng trên trời vui mừng với một người tội lỗi ăn năn hơn là với chín mươi chín người công chính, không cần phải ăn năn (xem Lc 15:3-7).

Khi làm chứng cho lòng thương xót của Thiên Chúa, Giáo Hội không những công bố sự thật sâu xa nhất của Thiên Chúa, mà còn công bố cả sự thật sâu xa nhất về con người nhân bản nữa. Vì sự thật sâu xa nhất về Thiên Chúa là sự thật này: Người là tình yêu tự cho đi và sẵn sàng tha thứ lần nữa (1Ga 3:8, 16). Sự thật sâu xa nhất về con người nhân bản là sự thật này: vì tình yêu, Thiên Chúa tạo dựng chúng ta một cách tuyệt diệu, Người không bao giờ bỏ rơi chúng ta ngay cả khi chúng ta tự tách xa ra khỏi Người, Người luôn thương xót tái lập chúng ta và phẩm giá chúng ta một cách còn tuyệt diệu hơn nữa (10). Người xuống thế với chúng ta một cách hạ mình hết sức để nâng chúng ta lên với Người và kéo chúng ta lại gần trái tim Người. Ở đây, cuối cùng, chúng ta tìm được sự nghỉ ngơi và bình an. Thánh Augustinô bắt đầu cuốn Tự Thú của ngài sau một đời thao thức bằng cách nói rằng “Ngài khiến chúng con mừng vui khi ca ngợi Ngài; vì Ngài đã nặn nên chúng con cho Ngài, và trái tim chúng con sẽ

thao thức cho tới khi tìm được nghỉ ngơi nơi Ngài” (11).

Chúng ta chỉ có thể công bố sứ điệp về Thiên Chúa thương xót một cách khả tín khi ngôn từ của chúng ta được lên khuôn bởi lòng thương xót. Ta nên dấn thân vào một cuộc tranh luận với những kẻ đối nghịch Tin Mừng, mà ngày nay rất đông, cũng như ngày xưa vậy, luôn kiên định trong chính nghĩa của mình, nhưng không xui bọp mép theo nghĩa luận chiến, cũng không lấy oán báo oán. Dưới ánh sáng Bài Giảng Trên Núi, trả đũa đối thủ mình không phải là tác phong được Giáo Hội biện minh. Ngay trong các cuộc tranh luận với các địch thủ, không phải luận chiến nhưng đúng hơn là cố gắng nói sự thật một cách yêu thương và hành động theo chiều hướng này phải xác định ra cung cách nói năng của ta (Ep 4:15). Thánh Chrysostom dạy: ta phải lâm chiến cho sự thật một cách cương quyết, nhưng không ngược với đức ái (12). Do đó, Giáo Hội không được quở trách cử tọa của mình từ trên cao trong cung cách ta đây biết hết. Chỉ nhìn thế giới ngày nay một cách tiêu cực, như một hiện tượng suy đồi, là không công bằng và bị coi là không công bằng. Giáo Hội nên trân trọng các quan tâm chính đáng của con người hiện nay và sự tiến bộ của nhân loại đang diễn ra thời hiện đại, và xử lý một cách đầy thương xót các nan đề và các vết thương của họ.

Lòng thương xót mà không có sự thật sẽ là một sự an ủi không chân chính; nó có thể chỉ là một hứa hẹn trống rỗng và, xét cho cùng, chỉ là một chuyện tầm phào sáo rỗng. Ngược lại, sự thật mà không có lòng thương xót chỉ là một sự thật lạnh lùng, thô bạo, và gây thương tích. Chúng ta không thể công bố sự thật theo khẩu hiệu “chìm hay bơi”. Sự thật không như chiếc khăn ướt chúng ta dùng chấm quanh tai người ta; nó như chiếc áo khoác nhiều hơn, mà ta dùng khoác vào người ta để họ được ấm áp và được che chở khỏi thời tiết độc hại.

Về phương diện trên, ta cần phải có một giọng điệu mới và một phong thái đối thoại mới. Phong thái luận chiến mà ta đã thấy ở một số trường hợp trong Tân Ước (13), thường lại hay có nơi các giáo phụ. Thần học tranh biện (controversial theology [*]) đôi khi không có đặc điểm công bằng, khách quan, và biết sẵn sàng nghe và hiểu người khác. Tương phản với nó, Công Đồng Vatican II đã bỏ phiếu cho một phong thái đối thoại mới. Phong thái này không hề nhằm tương đối hóa sự thật hoặc che đậy các phản đề hiện có. Cuộc đối thoại nào không quan tâm tới sự thật thì không xứng danh đối thoại. Hiểu cho đúng, đối thoại giả thiết phải có một tâm hồn biết lắng nghe và biết lắng nghe nhau. Nó có nghĩa phải hồ tương xác minh sự thật và tiến tới việc trao đổi, sẵn sàng hiểu sự thật để có thể tiến tới một thỏa thuận chung trong sự thật, bao nhiêu có thể, nhưng nếu một thỏa thuận như thế không thể đạt được, thì phải trung thực nói rằng mình thỏa thuận để bất đồng (14). Cần phải nói sự thật trong yêu thương. Chỉ khi ấy, sự thật mới lôi cuốn và có tính thuyết phục; chỉ khi ấy, nó mới được hiểu và được chấp nhận như là sự thật cứu rỗi.

[*] Thần học tranh biện là nền thần học bệnh vực giáo huấn của Giáo Hội chống lại các phản bác.

(1) Xem Walter Kasper, *Katholische Kirche: Wesen-Wirklichkeit-Sendung* (Freiburg i.Br.: Herder 2011), 126-29, 190-96, 247-54.

(2) Thánh Augustinô, *In evangelium Ioannis*, 13, 15-17; xem 6, 23.

(3) Thánh Augustinô, "Về Phép Rửa", I, 8, 10 v.v...

(4) Thánh Augustinô, "Về Phép Rửa", VI, 28, 39. Xem *Lumen Gentium*, 14.

- (5) *Lumen Gentium*, 15; *Unitatis Redintegratio*, 3.
- (6) Karl Bopp, *Barmherzigkeit im pastoralen Handeln der Kirche: Eine symbolisch-kritische Handlungstheorie zur Neuorientierung kirchlicher Praxis* (Munich: Don Bosco Verlag, 1998); Paul M. Zulehner, *Gott ist Größer als unser Herz (1John 3, 20): Eine Pastorale des Erbarmens* (Ostfildern: Schwabenverlag, 2006).
- (7) Đức Gioan XXIII, "Diễn Văn Khai Mạc Công Đồng Vatican II" trong *The Documents of Vatican II*, do Walter M. Abbott hiệu đính (New York: Guild Press, 1966), 716.
- (8) Đức Gioan Phaolô II, *Dives in Misericordia* (1980), 7.
- (9) Căn cứ vào bản chất của nó, chương trình cổ vũ tân phúc âm hóa không mới mẻ gì. Liên tiếp trong lịch sử Giáo Hội, vẫn đã có những nhà giảng thuyết và các phong trào gây kích động kêu gọi người ta thống hối, hồi tâm, và đổi mới. Thời gian sau Công Đồng Trent, các kỳ đại phúc (giảng phòng) bình dân và sau đó các kỳ đại phúc vùng và đô thị, đã chứng tỏ là các khí cụ có giá trị để đạt mục đích này. Trong những thời gần đây hơn, người ta có thể nghĩ tới Kỳ Đại Phúc Pháp và Kỳ Đại Phúc Paris. Từ thời Công Đồng Vatican II, tông thư *Evangelii Nuntiandi* (1975) của Đức Phaolô VI và thông điệp *Redemptoris Missio* các số 32-38 (1990) của Đức Gioan Phaolô II đã có tính quyết định. Đức Bênêđictô XVI thiết lập Hội Đồng Giáo Hoàng chuyên lo việc Tân Phúc Âm Hóa và chính ngài triệu tập một thượng hội đồng giám mục về chủ đề này vào mùa thu năm 2012. Liên quan đến đề tài này, xem: Walter Kasper, "Neue Evangelisierung als theologische, pastorale und geistliche Herausforderung" trong *Das Evangelium Jesu Christi* (Freiburg i.Br.: Herder, 2009) nhất là các trang 284-91.
- (10) Lời Nguyễn Thánh Lễ thứ ba lúc ban ngày của Lễ Giáng Sinh.
- (11) Thánh Augustinô, *Tự Thú*, I, 1.
- (12) Thánh John Chrysostom, *Chú Giải Thư gửi Tín Hữu Rôma*, 2.
- (13) Điều này đúng liên quan tới cách trình bày của Tân Ước về Biệt Phái. Nó càng đúng hơn khi nói tới cách Thư thứ hai của Thánh Phêrô xử lý các kẻ đối nghịch mình.
- (14) Xem Kasper, *Katholische Kirche*, 47tt, 417tt.

3. Thống Hối: Bí Tích Thương Xót

Sứ điệp của Tin Mừng thương xót là sứ điệp trung tâm. Tuy nhiên, nơi Chúa Giêsu Kitô, lời đã thành xác thịt (Ga 1:14); do đó, lời của Giáo Hội cũng mang lấy hình thù cụ thể trong các bí tích (15). Mọi bí tích đều là bí tích của lòng thương xót của Thiên Chúa. Bí tích khai tâm, phép rửa, tháp nhập người được rửa tội vào hiệp thông Giáo Hội, vốn là một cộng đồng sự sống và yêu thương. Vì phép rửa tha thứ tội lỗi (Cv 2:38; 1Cr 6:11; Ep 1:7; Cl 1:14), nên nó là bí tích của lòng Chúa thương xót. Điều này cũng đúng đối với bí tích xức dầu bệnh nhân (Gc 5:15). Trong bí tích Thánh Thể, sức mạnh tha thứ tội lỗi của Máu Thánh Chúa, từng đổ ra trên thập giá, lại hiện diện trở lại mỗi lần cử hành (Mt 26:23). Như thế, việc cử hành Thánh Thể có sức mạnh tha thứ các tội lỗi hàng ngày của chúng ta. Theo phát biểu nổi tiếng của Thánh Augustinô, nó là bí tích của hợp nhất và yêu thương (16) nối kết chúng ta vào sự hợp nhất trong và với Chúa Giêsu Kitô và với nhau, và qua sự hợp nhất này, chúng ta được sai vào thế gian để phục vụ tình yêu và lòng thương xót (17).

Từ rất sớm, Giáo Hội vốn biết rằng các Kitô hữu, từng trở thành các tạo vật mới nhờ phép rửa (2Cr 5:17; Gl 6:15), đã sa ngã trở lại với lối sống và các thói hư của thế giới trước đó. Trong Giáo Hội sơ khai, đã có cuộc tranh luận gắt gao về việc liệu các người này có được hưởng hành vi thống hối lần thứ hai không sau khi đã sa ngã như thế. Lời lẽ của Chúa Giêsu rằng Giáo Hội được ban trọn quyền buộc và tha (Mt 16:19; 18:18) cho thấy câu trả lời là tích cực. Trong Tin Mừng Gioan, thẩm quyền này được giải thích là quyền tha hay không tha tội lỗi

(Ga 20:22tt). Thâm quyền này là hồng ân Phục Sinh mà Chúa Sống Lại ban cho các môn đệ của Người. Dựa trên nền tảng này, Giáo Hội sơ khai đã khai triển một thực hành thống hối với bí tích hòa giải. Giáo Hội này hiểu thực hành thống hối này như mảnh ván cứu vớt thứ hai sau cơn đắm sâu tội lỗi (18) và như phép rửa đầy cheo leo lần thứ hai, không phải bằng nước mà bằng nước mắt (19). Do đó, bí tích thống hối đúng là bí tích của lòng Chúa thương xót, Đấng không ngừng tha thứ chúng ta hết lần này tới lần khác và liên tiếp ban cho chúng ta cơ hội mới và một bắt đầu mới (20).

Trong suốt nhiều thế kỷ, bí tích này đã kinh qua nhiều thay đổi, mà chúng ta không thể thảo luận ở đây (21). Như quá trình thay đổi của nó cho thấy, bí tích hòa giải đã được tiến dẫn bằng những lời lẽ âm áp nhất bởi nhiều vị đại thánh như Catarina thành Sienna, Alphongsô thành Liguori, Cha Xứ Ars, Cha Piô, Faustina và nhiều vị khác. Giáo huấn và các mục tử của Giáo Hội cũng nhiệt thành tiến dẫn bí tích này (22). Một thực hành lâu đời, lại được Giáo Hội liên tiếp tiến dẫn như thế không thể là một khai triển không được ưa thích, đúng hơn, nó hẳn phải có ích lợi lớn lao đối với việc phát triển đời sống thiêng liêng.

Karl Rahner, người rất quan tâm tới lịch sử và thần học của bí tích hòa giải, đã viết một tiểu luận gây ấn tượng về thực hành hoà giải và ý nghĩa của việc năng xưng tội (23). Người ta không nên giải thích ý nghĩa của nó chỉ theo hay chủ yếu theo viễn tượng hướng dẫn thiêng liêng hay đào luyện lương tâm, một điều có thể có được ở bên ngoài việc xưng tội và là những điều đáng ca ngợi. Cũng còn nhiều phương thế khác, nhất là Phép Thánh Thể, giúp nhận được sức mạnh để đương đầu với các thách đố hàng ngày. Hơn nữa, bí tích hòa giải là biểu hiện chân chính và chủ yếu của đời sống Giáo Hội. Vì các tội lỗi thế trần vẫn là những vết nhơ và vết nhăn trên gương mặt nàng dâu của Chúa Kitô làm nó giảm lực chiếu sáng của nó, và, nói chung, đè nặng lên đời sống Giáo Hội. Vì thế, mỗi lần xưng tội cũng là một hành vi hữu hình quay hướng về thân thể hữu hình của Chúa Kitô, tức Giáo Hội.

Hiện nay, người ta phải nói đến cuộc khủng hoảng trầm trọng liên quan tới bí tích này. Trong phần lớn các giáo xứ, bí tích này ít còn được lui tới và nhiều Kitô hữu, ngay cả những người tham dự Thánh Thể Chúa Nhật thường xuyên, cũng chỉ tham dự bí tích này mà không thực hành bí tích hòa giải. Sự kiện này là vết thương sâu xa của Giáo Hội hiện nay; đây hẳn phải là một cơ hội để ta nghiêm chỉnh xem xét lương tâm bản thân và lương tâm mục vụ của ta. Vì tương lai Giáo Hội, điều chủ yếu là phải tiến tới một trật tự thống hối có sinh khí và canh tân bí tích hòa giải.

Nguyên nhân của cuộc khủng hoảng này khá đa dạng. Nhiều người không còn cảm nghiệm bí tích hòa giải như một hồng ân giải thoát của Phục Sinh nữa. Ngược lại, nó thường bị hiểu là dụng cụ kiểm soát cưỡng bức nhằm qui định lương tâm người ta và tước đoạt quyền của họ được đưa ra quyết định riêng. Đối với một số người có tuổi hơn, nhiều cảm nghiệm hoàn toàn có tính chấn thương đã được nối kết với bí tích hòa giải. Nhưng phần lớn người trưởng thành hiện nay biết các cảm nghiệm tiêu cực này qua tin đồn. Trong khi thế hệ có tuổi hơn dè dặt vì họ có các cảm nghiệm xấu, thì ngày nay, thế hệ Kitô hữu trẻ hơn dè dặt vì họ tuyệt đối không có những cảm nghiệm cần phải xưng tội. Thêm nữa, nhiều người hiện nay có ảo tưởng gần như bệnh hoạn về sự trong trắng vô tội (24). Chỉ những người khác hay “hệ thống” là có tội mà thôi. Cả một bộ máy giải tội khổng lồ đang vận hành mà kết cục là nghi vấn chính trách nhiệm bản thân và do đó, nhân phẩm. Trong khi đó, dường như một trang mới hướng tới điều tốt hơn đang từ từ được lật qua. Đặc biệt tại các địa điểm hành hương, các trung tâm linh hướng, và các đại hội giới trẻ thế giới, bí tích hòa giải đang được nhiều người tìm đến và cảm nghiệm trở lại như một hồng phúc ơn thánh.

Bí tích hòa giải là nơi trú ẩn thực sự của những người có tội vốn là tất cả chúng ta. Ở đây, các gánh nặng ta mang theo mình được tháo gỡ. Không nơi nào khác ta gặp được lòng thương xót của Thiên Chúa một cách tức khắc, trực tiếp và cụ thể như khi ta nghe được những lời này nhân danh Chúa Giêsu “tội lỗi của con đã được tha!”. Chắc chắn không ai thấy việc khiêm nhường xưng thú tội lỗi mình và thường cứ phải xưng đi xưng lại cùng một thứ tội là điều dễ dàng. Nhưng những ai làm việc này và được ngỏ lời rằng “Cha tha tội cho con” không phải một cách chung chung đại khái hay vô danh lạnh lùng, mà rất cụ thể và có tính bản vị, đều ném được sự tự do nội tâm, bình an trong tâm hồn và niềm vui mà bí tích này vốn đem lại. Khi Chúa Giêsu nói tới niềm vui trên thiên đàng trước sự ăn năn của một người tội lỗi (Lc 15:7, 10), thì bất cứ ai lãnh nhận bí tích này đều cảm nghiệm được điều này: niềm vui này không những chỉ ở trên thiên đàng mà còn vang vọng trong cả trái tim của họ nữa. Do đó, điều cần thiết là phải tái khám phá bí tích này. Điều này đặc biệt đúng đối với các linh mục. Vì việc ủy quyền tha tội là một việc ủy quyền được Chúa sống lại ban cho các tông đồ. Do đó, bổn phận của mọi linh mục là sẵn sàng ban phát bí tích này, nó cũng là một việc thương xót đối với các ngài.

Chắc chắn, có nhiều hình thức thống hối: cầu nguyện, việc thương xót, sửa trị theo tình huynh đệ, tự ý ăn chay, và các hình thức khác. Mọi cử hành Thánh Thể đều bắt đầu bằng một hành vi thống hối và lời kinh xá tội có tính cầu bầu. Tất cả các hình thức thống hối này đều có giá trị và ý nghĩa của chúng; chúng phải chuẩn bị cho bí tích hòa giải, đồng hành với nó, và thoi dổi nó, nhưng chúng không có ý định thay thế bí tích hòa giải, mà chúng cũng không thể thay thế được bí tích này. Việc linh hướng và huấn đạo tâm lý cũng có giá trị của chúng, nhưng chúng vẫn không thể thay thế được bí tích hòa giải. Các huấn đạo viên cũng như các nhà tâm lý học có thể giúp ta hiểu ta và hiểu các tình huống rối rắm của ta một cách tốt đẹp hơn; họ có thể giúp ta chỉnh đốn lại những gì không ngay ngắn trong cuộc sống ta, biết chấp nhận mình và người khác, và họ có thể cho ta các lời khuyên tốt đối với các tình huống này. Là các mục tử, ta thường phải kêu gọi tới khả năng chuyên nghiệp và kinh nghiệm nhân bản của họ. Nhưng không một nhà tâm lý hay một huấn đạo viên nào có thể nói: “các tội lỗi của con đã được tha” hay “hãy đi bình yên”.

Ngày nay cũng như ngày xưa, bí tích này tương ứng với một nhu cầu sâu xa và nó vẫn còn có tính liên quan của nó. Nó là một việc thương xót cả đối với cá nhân lẫn đối với cộng đồng Giáo Hội. Nó có thể giúp để ta thắng vượt sự gây hấn và tạo phe tạo phái trong Giáo Hội; nó có thể trợ giúp trong việc đem lại cho đức khiêm nhường Kitô Giáo một sức sống mới, thiết lập ra nhiều cách đối xử đầy lòng thương xót với nhau hơn trong Giáo Hội và do đó, giúp Giáo Hội trở nên thương xót hơn.

(15) *Đã dẫn*, 170-72.

(16) Thánh Augustinô, *In evangelium Ioannis*, 26, 6, 13; Thánh Tôma Aquinô, *Summa Theologiae*, pt. III, q.73, a.6. Xem *Sacrosanctum Concilium*, 47; *Lumen Gentium*, 3,7,11 và 26.

(17) Walter Kasper, *Die Liturgie der Kirche* (Freiburg i.Br.: Herder, 2010), 70-74.

(18) Hugo Rhaner, “Der Schiibruch und die Planke des Heils”, trong *Symbole der Kirche: Die Ekklesiologie der Väter* (Salzburg: Müller, 1964), 432-72.

(19) Thánh Grêgôriô thành Nazianzô, *Oratio* 39, 17. Xem Heinrich Denzinger, *Enchiridion Symbolorum: Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Freiburg i. Br.: Herder, 1963), 1672.

(20) xem các tiểu luận về thống hối trong: Kasper, *Die Liturgie der Kirche*, 337-422.

(21) Về chủ đề này, xem nghiên cứu của Bernhard Poschmann, Karl Rahner và Herbert Vorgrimler...

(22) Công Đồng Trent, trong Denzinger, *Enchiridion*, 1680 và 1707; ngược với Thượng Hội Đồng Pistoia, 2639. Đức Giáo Hoàng Gioan Phaolô II, Tông Huấn *Reconciliation and Penance* (1984).

(23) Karl Rahner, “The Meaning of Frequent Confession of Devotion” trong *Theological Investigations* vol. 3, bản dịch của Karl-H. và Boniface Kruger (Baltimore: Helicon, 1967), 177-89.

(24) Johann Baptist Metz, trong bản dự thảo quyết định của Thượng Hội Đồng toàn thể các giám mục Đức, chủ yếu do ngài viết: *Unsere Hoffnung: Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit: Ein Beschluss der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland* (Bonn: Sekretär der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, 1976), 93-95.

4. Thực hành của Giáo Hội và nền văn hóa thương xót

Dĩ nhiên, đối với Giáo Hội, chỉ nói đến chữ thương xót mà thôi là điều không đủ; điều cần là phải thực hành nó (Ga 3:21). Nhất là ngày nay, người ta phê phán Giáo Hội qua việc Giáo Hội làm nhiều hơn qua lời Giáo Hội nói. Do đó, sứ điệp của Giáo Hội phải gây hiệu quả trên các thực hành cụ thể của mình và đem lại một nền văn hóa thương xót trong toàn bộ sinh hoạt của mình (25).

Trong thế giới Hy Lạp và La Mã, quả có lòng từ thiện và lòng bác ái, nhưng chúng không hướng về người nghèo, mà hướng về người công dân (phân phối thực phẩm, các cơ sở sức khỏe v.v...). Trái lại, đời sống Giáo Hội ngay từ lúc khởi đầu đã được nhận diện nhờ thực hành bác ái rất sinh động. Nó rút tia từ thực hành Do Thái, nhưng dựa vào sứ điệp của Chúa Giêsu, nó cũng có đường lối riêng. Từ buổi ban đầu, một đặc điểm khác biệt của thực hành này là: nó không phải là một việc đạo đức tư riêng, mà đúng hơn được cộng đồng đem ra sống dưới một hình thức định chế hóa.

Như thế, ngay từ lúc khởi đầu, việc tụ họp với nhau để dự Bữa Ăn Tối của Chúa đã được liên kết với bữa ăn *agape* (*yêu thương*, tức một bữa ăn no bụng được cử hành như một buổi lễ yêu thương). Sách Tông Đồ Công Vụ thuật lại rằng việc phục vụ bàn ăn, ngay trong cộng đồng nguyên thủy ở Giêrusalem, cũng đã chiếm khá nhiều thì giờ đến nỗi các tông đồ không thể đương đầu được nữa, nên bẫy tác nhân, sau đó, được gọi là phó tế, đã được cử nhiệm để phụ trách việc này (Cv 6:1-4). Trên thực tế, Thánh Phaolô đã nhấn mạnh đến sự dị biệt giữa Bữa Ăn Tối của Chúa và một bữa ăn thường vì có những lời kêu ca của cộng đồng. Ngài không muốn hai loại bữa ăn này lẫn lộn với nhau, nhưng không ai nghi vấn sự kiện chúng thuộc về nhau (1Cr 11:17-34) (26). Ngay từ những ngày đầu tiên, việc giúp đỡ nhau đã vượt quá các cộng đồng cá biệt liên hệ. Thánh Tông Đồ Phaolô đã lập ra các cuộc lạc quyên thường xuyên cho người nghèo ở Giêrusalem (Gl 2:10; Rm 15:26; 2Cr 8:9). Có một sự thật nền tảng sau đây: “Hãy mang gánh nặng của nhau, và nhờ thế, anh em sẽ làm trọn lề luật của Chúa Kitô” (Gl 6:2). Như thế, các Kitô hữu đầu tiên không những coi nhau là anh em, họ còn hành động như anh em nữa (27).

Các chứng cứ của Giáo Hội sơ khai thì có nhiều và là các chứng cứ khiến ta sửng sốt. Các chứng từ tiên khởi này cho ta hay: các của bố thí được phân phối lúc kết thúc các buổi thờ phượng Chúa Nhật (28). Chúng được dùng để nâng đỡ các quả phụ, cô nhi, bệnh nhân, người yếu đuối, người nghèo và những người không thể làm việc; các của bố thí cũng được dùng trả lương cho những người phục vụ cộng đồng cũng như hỗ trợ việc săn sóc tù nhân, những người mất sức tại các hầm mỏ, và những người nô lệ; chúng được dùng để tiếp đón những người mới tới và giúp đỡ các cộng đồng nghèo và gặp nguy hiểm. Tertullianô tường trình

rằng cách các Kitô hữu săn sóc người túng thiếu làm các người ngoại giáo cùng thời rất đỗi ngạc nhiên. Ông thuật rằng các người ngoại giáo này nói với nhau: “Xem họ thương yêu nhau xiết bao!” (29). Một chứng từ đẹp đẽ về đời sống các Kitô hữu tiên khởi được tìm thấy trong Lá Thư không tên gửi cho Diognetus, viết khoảng thế kỷ thứ hai hay thứ ba. Nó mô tả: các Kitô hữu không sống lối sống kỳ lạ, mà đúng hơn họ sống cuộc sống hướng ngoại và hoàn toàn bình thường, nhưng họ cư xử rất khác. “Họ thương yêu mọi người, nhưng lại bị mọi người bách hại... Họ nghèo, ấy thế nhưng họ làm nhiều người ra giàu có; họ hoàn toàn không có tài sản, ấy thế nhưng họ hưởng được một sự dư dật hoàn toàn” (30).

Vị giám mục chịu trách nhiệm đối với sự phục vụ có tính phục dịch (diaconal) này và vì mục đích này, ngài sử dụng các phó tế. Từ thế kỷ thứ tư, người ta thấy xuất hiện các nhà dành cho người bệnh và khách hành hương và, ngoài ra, còn có những nơi tạm trú cho người nghèo, những nhà sau đó đã trở thành các bệnh viện thời Trung Cổ dành chăm sóc người nghèo và người bệnh. Sau đó, người ta thấy xuất hiện các dòng tu chuyên chăm sóc người bệnh và nhiều người khác; họ đã tranh đấu một cách vô vị lợi cho chính nghĩa trẻ em, người nghèo, người già, người bệnh, và người khuyết tật và vẫn tiếp tục làm như thế cho tới nay. Khi làm như thế, Kitô Giáo đã gây ảnh hưởng lên nền văn hóa Âu Châu và nền văn minh của nhân loại nói chung. Ngày nay, ảnh hưởng này vẫn tiếp tục hữu hiệu, nhưng phần lớn dưới hình thức tục hóa. Không có đà thúc đẩy của Kitô Giáo này, cả lịch sử văn hóa và xã hội của Âu Châu lẫn lịch sử loài người đều không thể hiểu được.

Dựa trên các hoàn cảnh xã hội đã và đang thay đổi, nhiều câu hỏi mới đã được đặt ra và nhiều thách đố xã hội mới đã xuất hiện mà ta sẽ xem xét một cách chi tiết (31). Trong bối cảnh hiện nay, chúng ta chỉ chú ý tới một vấn đề: sự nguy hiểm của việc biến Giáo Hội thành tiêu tư sản trong xã hội Tây Phương giàu có. Trong nhiều cộng đồng, người ta đã khai triển ra một môi trường trong đó những người không thích hợp với các thông số của lối sống ít nhiều trung lưu, những người đã lâm vào những lúc khó khăn, chỉ tìm được một chỗ đứng hết sức khó khăn. Đó là một môi trường rất ít tương hợp với triết lý thực hành của Chúa Giêsu. Vì trong thời Người còn sống trên dương gian, không có gì gây xôn xao bàn tán cho bằng việc Người quan tâm đến những người tội lỗi. Người ta trách móc đặt câu hỏi: “Tại sao ông ta lại ăn uống với phường thu thuế và những kẻ tội lỗi?”. Câu trả lời của Chúa Giêsu là: “Những người khỏe mạnh đâu cần thầy thuốc, mà chỉ những người có bệnh mới cần mà thôi; tôi đến không phải để kêu gọi người công chính mà là người tội lỗi” (Mc 2:16-17). Chúa Giêsu cũng thấy nhiều đức tin hơn nơi những người thu thuế và gái điếm hơn là nơi những người thuộc giai cấp quyền thế ở thời ấy. Do đó, Người nói rằng những người thu thuế và gái điếm sẽ vào Nước Thiên Chúa trước những người tự coi mình là đạo hạnh (Mt 21:31-32). Với những người tố cáo, điệu người đàn bà bị bắt vì ngoại tình đến trước Người, Người chỉ vồn vện nói: “ai trong các ông không có tội hãy là người đầu tiên ném đá cô ta”. Và khi không còn một ai trong số những người muốn lên án nàng, Người nói với người đàn bà: “Tôi cũng không lên án chị. Hãy đi và từ nay đừng phạm tội nữa” (Ga 8:7,11).

Bởi thế, lời chỉ trích nặng nề nhất có thể nêu lên chống lại Giáo Hội là lời tố cáo cho rằng thường chỉ rất ít việc làm tốt đi theo, hay xem ra đi theo, lời nói của Giáo Hội mà thôi. Giáo Hội bị chỉ trích vì tuy nói về lòng thương xót của Thiên Chúa nhưng theo cái nhìn của nhiều người, Giáo Hội là người nghiêm khắc, ác nghiệt và nhẫn tâm. Những tố cáo như thế càng lớn tiếng hơn liên quan tới vấn đề Giáo Hội cư xử với những người có đời sống tan nát hay thất bại; với những cá nhân ly dị và tái hôn phần đời; với những người khác đã xa lìa Giáo Hội (căn cứ vào dân quyền của họ), thường chỉ vì họ không muốn hay không thể trả thuế nhà thờ, hay xa lìa vì đã chỉ trích hoặc thậm chí bác bỏ những người có lối sống không phù hợp với kỷ luật Giáo Hội hoặc, cách khác, không xứng hợp với hệ thống luật lệ của Giáo Hội.

Nếu muốn không những công bố, mà còn sống sứ điệp của Chúa Giêsu về Chúa Cha hay sự tha thứ của Người và cách thức Người cư xử với những người sống ở bên lề hội ấy, thì Giáo Hội không nên xa lánh những người, hội ấy cũng như bây giờ, không được kể là đạo hạnh. Không cần phải kết án người giàu và người thuộc giai cấp thượng lưu một cách quyết liệt, nhưng Giáo Hội cần có một trái tim dành cho những người bé nhỏ, người nghèo, người bệnh, người khuyết tật, người hè phố, di dân, những người bị đẩy qua bên lề và bị kỳ thị, người không nhà, người nghiện ngập, những người mắc bệnh AIDS, các phạm nhân và cả các gái điếm nữa, những người, thường vì túng cực, không còn đường nào để sống ngoại trừ bán chính thân xác mình và, do đó, thường nhận được những sỉ nhục kinh khủng. Lẽ dĩ nhiên, Giáo Hội không thể biện minh cho tội lỗi, nhưng chắc chắn Giáo Hội nên lưu tâm tới những người tội lỗi một cách thương xót. Theo chân Chúa Giêsu, Giáo Hội không bao giờ để người ta nhận thấy là một Giáo Hội chủ yếu của người giàu, người quyền thế, và người đáng kính trong xã hội. Ưu tiên chứ không độc chiếm chọn người nghèo, theo nghĩa rộng rãi nhất của kiểu nói này, quả thực được dành cho Giáo Hội.

Lịch sử các thánh dạy ta rất nhiều về phương diện này. Người thu thuế Lêvi đã trở thành Thánh Mátthêu Thánh Sứ và Saulô trở thành Thánh Phaolô. Những vị sau này trở thành thánh như Charles de Foucauld, đều khởi đầu là những người không ra gì (deadbeat). Nếu ta nhìn vào cuộc sống trước đó của ngài, thì Thánh Augustinô đến làm một phó tế cũng bất xứng, xét theo tiêu chuẩn đề cử giám mục ngày nay. Tất cả đều là các thí dụ cho thấy Thiên Chúa có thể tạo nên một điều hữu dụng từ một cây gỗ cong queo.

May mắn thay, vẫn còn những không gian và những chỗ thương xót như thế trong Giáo Hội. Và đối với những người phục vụ một cách thương xót như thế, ta không thể bày tỏ đủ lòng kính trọng, biết ơn và nhìn nhận sâu xa. Sự phục vụ nói đây không chỉ về phương diện giúp đỡ thể lý trong các bệnh viện, trong các nhà dành cho người cao niên, người tàn tật, người không nhà và những người tùy thuộc họ. Nền văn hóa thương xót của Kitô Giáo phải giúp các nhà này, các nhà nghỉ chân này và các nhà trọ này vượt quá việc giúp đỡ cần thiết bề ngoài. Các nhà này cần được trang bị, hết sức có thể, với mọi dụng cụ y khoa hiện đại, nhưng các nhà này không được để mình bị cột chặt vào việc trở thành một hệ thống được điều hướng về kỹ thuật và càng ngày càng nặng về kinh tế và bàn giấy, đến nỗi không còn cả thời gian lẫn không gian cho việc chăm sóc nhân ái, lắng nghe người khác, và an ủi họ. Để đạt mục đích này, cần có những người chăm sóc, bất kể là giáo sĩ hay giáo dân, có lòng thương xót như anh như chị. Các cộng đồng L'Arche của Jean Vanier dành cho những người khuyết tật chậm phát triển có thể được dùng một cách đặc biệt làm mẫu mực sáng chói cho một nền văn hóa thương xót Kitô Giáo như thế.

Là một giám mục, bất cứ khi nào đi thăm các tù nhân vào dịp Giáng Sinh hoặc, trong năm, tới thăm một thừa tác vụ dành cho người không nhà và gặp gỡ người ta ở đấy, những người mà xã hội trung lưu của chúng ta thường hay tránh xa, là mỗi lần tôi cảm thấy họ được nâng cao đầu lên xiết bao khi họ được nhìn đúng, được coi trọng và được chấp nhận trong nhân phẩm của họ bởi các nhóm công dân Kitô Giáo hay nhân đạo và khi, ít nhất trong vài giờ, họ cảm nhận được tình anh em và sự an toàn. Nhờ cách này, tia sáng hy vọng và âm áp sẽ bùng lên cho cả họ nữa giữa thế giới vốn xám ngắt và âm đạm này.

Nền văn hóa thương xót không thể tự giới hạn vào việc giúp đỡ vật chất; các tương tác đầy cảm thương với nhau cũng là điều cần thiết. Từ rất sớm, Thánh Phaolô vốn đã than phiền về việc lập phe lập phái trong cộng đồng (1Cr 1:10-17). Ngài mạnh mẽ chỉ trích các Kitô hữu về việc họ cắn xé lẫn nhau, thay vì để mình được Chúa Thánh Thần hướng dẫn (Gl 5:15).

Những than phiền về việc thiếu yêu thương giữa các Kitô hữu cũng là điều các Giáo Phụ hay nhắc đến. Một trong các chứng từ hậu Thánh Kinh đầu tiên, tức thư của Thánh Clémentê, đã can thiệp làm trọng tài cho cộng đồng Côrintô. Thánh Grêgôriô thành Nazianzô than phiền bằng những lời cay đắng và nghiêm khắc về việc thiếu yêu thương và cãi cọ trong Giáo Hội, nhất là trong hàng giáo sĩ: “Si nhục đã trút xuống các nhà lãnh đạo... Chúng ta nhẩy xổ vào nhau và ăn thịt nhau” (32). Những lời rõ ràng tương tự như thế cũng phát xuất từ thánh Chrysostom. Đối với ngài, việc thiếu yêu thương nơi các Kitô hữu đơn thuần chỉ là một điều ô nhục (33). Như thế, nơi các bản văn giáo phụ này, độc giả thời nay tìm được một chút an ủi nho nhỏ nào đó: vì điều hiện ta đang cảm thấy trong Giáo Hội cũng chẳng có chi mới lạ cả; xem ra nó không tốt gì hơn quá khứ.

Văn hóa thương xót nơi các Kitô hữu, trước hết, phải trở nên cụ thể ngay trong phụng vụ, trong đó, ta làm cho lòng thương xót của Thiên Chúa hiển thị trong các cử hành của ta. Về phương diện này, Thư của Thánh Giacôbê đưa ra cho chúng ta một bài học rõ ràng:

“Giả như có một người bước vào nơi anh em hội họp, tay đeo nhẫn vàng, áo quần lông lầy, đồng thời có một người nghèo khó, ăn mặc tồi tàn, cũng bước vào, mà anh em kính cẩn nhìn người ăn mặc lông lầy và nói: ‘Xin mời ông ngồi vào chỗ danh dự này’, còn với người nghèo, anh em lại nói: ‘Đứng đó!’ hoặc: ‘Ngồi dưới bệ chân tôi đây!’, thì anh em đã chẳng tỏ ra kỳ thị và trở thành những thẩm phán đầy tà tâm đó sao? Anh em thân mến của tôi, anh em hãy nghe đây: nào Thiên Chúa đã chẳng chọn những kẻ nghèo khó trước mặt người đời, để họ trở nên người giàu đức tin và thừa hưởng vương quốc Người đã hứa cho những ai yêu mến Người hay sao? Thế mà anh em, anh em lại khinh dể người nghèo!” (Gcb 2:2-6).

Thánh Giacôbê nhấn mạnh hai lần rằng Chúa Kitô không thiên vị với bất cứ ai và, do đó, cũng một tinh thần như thế phải áp dụng cho các Kitô hữu.

Một lần nữa, về phương diện này, Thánh Chrysostom hết sức rõ ràng. Trích dẫn chi tiết lời lẽ của vị giám mục và giáo phụ vĩ đại này là điều nên làm.

“Như thế ta sẽ bào chữa ra sao khi ăn thịt chiên, ta trở thành chó sói? Khi nuôi chiên, ta bắt đầu cuõm chúng như những con sư tử? Mâu nhiệm này đòi ta phải hoàn toàn xa lánh không những bạo lực mà cả thù hận đơn giản nữa. Thực vậy, mâu nhiệm này là mâu nhiệm hòa bình; nó không cho phép ta chạy theo giàu có bằng các phương tiện bất chính... Như thế, ta hãy chạy xa khỏi vực thẳm này; ta cũng đừng nghĩ rằng sau khi cướp bóc cô nhi quả phụ, ta dâng lên bàn thờ chén vàng chén ngọc là đủ để được cứu rỗi... Vì Giáo Hội không phải là cửa hàng bán vàng bán bạc, mà đúng hơn là một cộng đoàn thiên thần tôn vinh Thiên Chúa... Chiếc bàn của Bữa Tiệc Ly không phải bằng bạc mà cũng không phải chén vàng Chúa Kitô đã dùng để ban máu Người cho các môn đệ; nhưng nó vẫn quý giá và tuyệt vời vì tràn đầy Thánh Thần. Anh chị em có muốn tôn vinh thân thể Chúa Kitô không? Anh em đừng phớt lờ Người khi thấy Người trần truồng; anh em đừng tôn kính Người ở đây trong nhà thờ này với đồ lụa là trang trí, trong khi làm ngơ, để Người chết cóng vì lạnh và trần truồng ở bên ngoài! Vì Đấng từng phán rằng “Đây là Minh Thầy” và, qua lời nói, đã chứng thực sự thật, cũng Đấng ấy đã phán “Các người thấy ta chết đói, nhưng không cho Ta ăn”; và “khi các người không làm điều ấy cho một trong số những người nhỏ bé nhất này, là các người không làm cho Ta”. Vì thế, không cần đồ lụa là trang trí, mà chỉ cần một linh hồn tinh trong. Nhưng điều ấy cần rất nhiều lưu tâm... Thiên Chúa vốn không cần chén vàng, mà cần các linh hồn vàng” (34).

Điều đúng với phụng vụ cũng phải đúng với lối sống của Giáo Hội như một toàn thể, nhất là

lối sống của những người thay mặt Giáo Hội. Giáo Hội công bố Chúa Giêsu Kitô, Đấng, vì chúng ta, đã đổ hết vinh quang Thiên Chúa của Người ra và hạ mình xuống, trở thành nghèo nàn và giống một nô lệ (Pl2: 6-8; 2Cr 8:9). Cho nên, Giáo Hội không thể làm chứng cho Chúa Kitô một cách đáng tin cậy, Đấng đã trở nên nghèo nàn vì chúng ta, nếu Giáo Hội, nhất là qua các giáo sĩ của mình, tỏ ra là những chủ nhân ông giàu có. Trong Hiến Chế *Lumen Gentium* về Giáo Hội, Công Đồng Vatican II đã đưa ra một đoạn quan trọng, nhưng, chẳng may, ít được trích dẫn, nói về lý tưởng của một Giáo Hội nghèo (35). Trong khi đoạn nói tới cơ cấu định chế của Giáo Hội cũng tìm thấy ở cùng một chương và được liên tục trích dẫn, thì đoạn này rõ ràng ít được lưu ý. Bước chân theo Chúa Kitô, Giáo Hội chỉ có thể là một Giáo Hội cho người nghèo khi Giáo Hội, và nhất là hàng giáo sĩ, nếu không muốn sống như người nghèo, thì ít nhất cũng phải tìm cách chấp nhận một lối sống đơn giản và khiêm tốn. Ngày nay, thời đại phong kiến cũng nên chấm dứt đối với Giáo Hội. Vì lý do này, Công Đồng, trong căn bản, đã bác bỏ các đặc quyền trần gian (36). Hai tuần lễ trước khi bế mạc Công Đồng, 40 giám mục khắp thế giới đã ký kết Thỏa Ước Toại Đạo (Catacombs'Pact), trong đó, các ngài từ bỏ các đặc quyền và mọi điều có dáng dấp giàu có, tự cam kết làm một Giáo Hội nghèo để phục vụ người nghèo.

Khi kết thúc chuyến tông du mục vụ nước Đức ngày 25 tháng Chín năm 2011, Đức Giáo Hoàng Bênêđictô XVI đã nhắc lại các tuyên bố trên trong bài diễn văn của ngài tại Freiburg im Breisgau, một bài diễn văn được nhiều người lưu ý và gây nhiều tranh cãi. Ngài nói tới việc phải loại bỏ các yếu tố trần gian khỏi Giáo Hội. Dĩ nhiên, với tuyên bố này, ngài không có ý nói tới việc phải rút ra khỏi trần gian. Đúng hơn, ngài nhắc nhớ Tin Mừng Thánh Gioan, theo đó, Giáo Hội chắc chắn ở trong trần gian và có sứ mệnh trong trần gian, nhưng không thuộc trần gian và không được mô phỏng tiêu chuẩn trần gian (Ga 17:11, 14). Lẽ dĩ nhiên, không một người thấu suốt nào có thể bác bỏ được điều này: Giáo Hội ở trần gian này cần có các phương tiện trần thế và các cơ cấu định chế để chu toàn các trách vụ của mình. Nhưng nếu thế, phương tiện luôn phải là phương tiện chứ không được bí mật trở thành mục đích. Do đó, các quan điểm định chế và hành chánh không được trở thành quá mạnh mẽ và quyết định mọi sự đến nỗi, thay vì phục vụ đời sống thiêng liêng, chúng lại dè bẹp và làm đời sống ấy chết ngạt. Bởi thế, giải thoát khỏi quyền lực thế gian và giàu có trần thế có thể tạo ra sự tự do mới mẻ để Giáo Hội chu toàn sứ mệnh của mình.

Như thế, việc thế tục hóa đầu thế kỷ 19 mà thoát đầu người ta cảm thấy như là một hành vi giải tư và bất chính, và thực là thế, đã trở thành một khởi điểm cho việc canh tân thiêng liêng. Dù không thể so sánh hoàn cảnh lúc đó với hoàn cảnh ngày nay, nhưng, ít nhất ở Đức hiện nay, mỗi nguy hiểm tương tự cũng đang được đặt ra do việc quá định chế hoá và quá quan liêu hóa Giáo Hội, vốn là một hình thức thế tục hóa thực sự khiến Giáo Hội khó khác biệt với các cơ chế trần gian và dẫn tới tác phong định chế vốn làm mờ khuôn mạo thiêng liêng của Giáo Hội. Việc loại bỏ và hủy diệt các cơ cấu ấy, các cơ cấu, về nguyên tắc, vốn xa lạ đối với Giáo Hội, để sống đơn giản và nghèo khó hơn, chắc chắn sẽ làm cho Giáo Hội ngày nay được tin tưởng hơn và trở thành con đường để Giáo Hội tiến về tương lai.

Nếu không tự ý tiến theo con đường trên, thì chẳng bao lâu chúng ta sẽ bị các thế lực bên ngoài bắt phải làm thế. Vì Giáo Hội (nói rõ hơn, hai Giáo Hội lớn ở Đức) càng ít đại diện cho xã hội chính dòng và càng ít là Giáo Hội nhân dân, theo nghĩa của nó, ngày nay và càng như thế trong tương lai, thì sự việc sẽ vĩnh viễn giống như điều chúng ta đã trở nên vào những thời điểm khác dưới những tiền đề khác. Như thế, việc thoát ra khỏi cơ cấu xã hội trước đây của Giáo Hội, một cơ cấu ngày nay đã đến hồi kết thúc, có thể trở thành một khởi đầu mới cho Giáo Hội (37).

(25) Dĩ nhiên, không thể và cũng không phải là ý định của tôi mô tả sau đây toàn bộ lịch sử việc Giáo Hội chăm sóc người nghèo và các dịch vụ xã hội của Giáo Hội. Về đề tài này, xem W. Schwer, “Armenpflege B. Christlich”, trong *Reallexikon für Antike und Christentum*, do Theodor Klauser, Ernst Dassmann và Georg Schöllgen, và các người khác hiệu đính (Stuttgart: Anton Hiersemann Verlag, 1950), 1:693-98; F. Hauck, “πρωτός, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, do Gerhard Kittell và các người khác hiệu đính (Stuttgart: Kohlhammer, 1949-79), 6:887tt; W.-D. Hauschild, “Armenfürsorge II”, *Theologische Realenzyklopädia* do Gerhard Müller, Horst Balz và Gerhard Krause hiệu đính (Berlin: Walter de Gruyter, 1977-2007), 4:14-23; T. Becker, “Armenhilfe III”, *Lexikon für Theologie und Kirche*, ấn bản 3, do Walter Kasper và các người khác hiệu đính (Freiburg: Herder, 1993-2001), 1:999. Vẫn còn nhiều tin liệu là cuốn: Adolf von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten Jahrhunderten* (Leipzig: Hinrichs, 1924), 170-220.

(26) Về lịch sử giải thích đoạn này, xem Wolfgang Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1999), 58-107.

(27) Về đề tài này, xem ấn bản đầu tiên của Joseph Ratzinger, *Christian Brotherhood*, bản dịch của W.A. Glen-Doepel (London: Sheed & Ward, 1966). Walter Kasper, “Christliche Brüderlichkeit” trong *Kirche-Sakrament-Gemeinschaft: Zur Ekklesiologie bei Joseph Ratzinger*, do Christian Schaller hiệu đính (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2011), 55-66.

(28) Thánh Justinô Tử Đạo, 1 *Hộ Giáo*, 67; Tertullianô, *Hộ Giáo*, 39.

(29) Tertullianô, *Hộ Giáo*, 39.

(30) *Thư gửi Diognetus*, 5.

(31) Xem chương VIII.

(32) Thánh Grêgôriô thành Nazianzô, *Second Oration*, 78-90; ở đây 78, 81.

(33) Thánh Chrysostom, Chú Giải Thư Rôma, *Bài Giảng 9*, n.7tt.

(34) Thánh Chrysostom, *Các Bài Giảng về Tin Mừng Thánh Mátthêu*, Bài 50, n.3 và 4.

(35) *Lumen Gentium*, tiết 8, đoạn 3.

(36) *Gaudium et Spes*, 76.

(37) Kasper, *Katholische Kirche*, 463-68.

5. Lòng thương xót trong giáo luật

Người ta hiểu sai và dùng sai chữ thương xót không những trong phạm vi cá nhân mà còn trong cả phạm vi định chế của Giáo Hội nữa. Việc này diễn ra cả ở hai nơi khi người ta lẫn lộn thương xót với việc khoan dung yếu đuối và quan điểm dễ mặc nữa. Khi xảy ra như thế, điều sau đây cũng sẽ đúng: *corruptio optimi pessima* (sự thối nát của người tốt nhất là điều tồi tệ nhất có thể xảy ra). Lúc đó, người ta có nguy cơ biến ơn thánh quý báu của Thiên Chúa, vốn được “mua” và “nhận được” bằng giá máu của Người trên thập giá, thành của rẻ của ôi và biến nó thành một thứ hàng hóa bán hạ giá ở tầng hầm. Đó chính là điều Dietrich Bonhoeffer muốn nói khi tuyên bố rõ ràng, không màu mè hoa lá, rằng “ơn thánh rẻ tiền nghĩa là biện minh cho tội lỗi chứ không phải người tội lỗi... On thánh rẻ tiền là giảng dạy tha thứ không cần ăn năn; giảng dạy phép rửa không cần kỷ luật Giáo Hội; giảng dạy rước lễ không cần nhìn nhận tội lỗi; giảng dạy giải tội không cần phải đích thân xưng tội” (38).

Sự suy sụp kỷ luật Giáo Hội một cách sâu rộng là một trong các yếu điểm của Giáo Hội hiện nay. Nó cho thấy một sự hiểu lầm đối với điều Tân Ước có ý nói về lòng thương xót và đối với điều chiều kích mục vụ của Giáo Hội muốn hiểu. Việc triệt phá thứ thực hành cứng nhắc, vụ luật mà không đồng thời xây dựng một thực hành mới cho kỷ luật Giáo Hội để nó phù hợp

với Tin Mừng, đã dẫn tới một khoảng chân không làm dịp cho nhiều tai tiếng khiến xảy ra cuộc khủng hoảng trầm trọng cho Giáo Hội. Chỉ gần đây thôi, trong bối cảnh lạm dụng tình dục khủng khiếp, người ta dường như mới nhớ ra rằng kỷ luật Giáo Hội là điều cần thiết.

Do đó, trong ngữ cảnh sứ điệp thương xót, điều cần là đặt câu hỏi một lần nữa về ý nghĩa và thực hành của kỷ luật Giáo Hội. Vì việc suy sụp kỷ luật Giáo Hội không thể nào nại tới Chúa Giêsu và Tân Ước được. Hạn từ nguyên khởi được Tân Ước dùng để chỉ Giáo Hội là *ecclesia* (*ἐκκλησία*) vốn chứa đựng các yếu tố luật pháp ngay từ đầu. Ý tưởng cho rằng Giáo Hội của yêu thương lúc ban đầu sau đó bị cho là đã trở thành Giáo Hội của luật lệ không thể được chứng thực (39). Theo Tin Mừng Máthêu, Chúa Giêsu trao cho Thánh Phêrô quyền chìa khóa và ban cho ngài, cũng như cho mọi Tông Đồ, thẩm quyền buộc và tha, nghĩa là thẩm quyền đuổi các cá nhân ra khỏi cộng đồng và nhận lại họ. Tin Mừng này đã đưa ra qui luật rõ ràng để thi hành thẩm quyền vừa nói (Mt 16:19; 18:18) (40).

Việc trục xuất khỏi cộng đồng diễn ra ngay trong các ngày đầu tiên của Giáo Hội (Cv 5:1-11; xem 19:19). Trong nhiều đoạn, Tân Ước đã kể ra các tội khiến người ta bị loại ra khỏi Nước Thiên Chúa và không thể có chỗ đứng trong Giáo Hội. Thánh Phaolô kể tên tội gian dâm, lòng tham lam, việc trộm cắp, và việc thờ ngẫu thần (1Cr 6:9) (41). Do đó, ngài không ngần ngại trục xuất người phạm tội loạn luân ra khỏi cộng đồng (1Cr 5:4tt). Trong các đoạn khác, cũng đã có những lời cảnh cáo về việc bất đồng và chia rẽ trong cộng đồng: Hãy tránh xa chúng! (Rm 16:17); đừng liên hệ với chúng! (1Cr 5:11) (42). Bởi thế, Thánh Phaolô khẩn khoản yêu cầu đệ tử của ngài là Timôtê và những ai ở trong Giáo Hội ghi tâm những lời sau đây của ngài: “hãy rao giảng lời Chúa, hãy lên tiếng, lúc thuận tiện cũng như lúc không thuận tiện; hãy biện bác, ngăm đe, khuyên nhủ, với tất cả lòng nhẫn nại và chủ tâm dạy dỗ” (2Tm 4:2).

Đặc biệt trong việc tham dự Thánh Thể, việc xét mình và trục xuất là điều cần thiết (1Cr 11:26-34). Phép Thánh Thể là gia tài tối cao của Giáo Hội, một gia tài không được biến thành món hàng hạ giá bán ở tầng hầm có thể chào mời bất cứ ai không cần phân biệt và mọi người tin rằng họ đều có quyền được hưởng. Ở đây, Thánh Phaolô đưa ra lời kết án rất gay gắt: bất cứ ai ăn Bánh hay uống Chén của Chúa cách bất xứng, thì cũng phạm đến Mình và Máu Chúa; họ ăn và uống án phạt mình (1Cr 11:27, 29). Nếu ta đọc những lời này trong ngữ cảnh của chúng, thì tư cách làm chi thể trong Giáo Hội Công Giáo không thể là tiêu chuẩn duy nhất để xác định người nào được lãnh nhận Thánh Thể, bất kể tiêu chuẩn này quan trọng đến đâu theo truyền thống xưa của Giáo Hội. Nhưng ngay người Công Giáo cũng phải tự nghiêm chỉnh xét mình xem liệu đời sống mình có xứng hợp với Phép Thánh Thể hay không, coi nó như việc cử hành cái chết và sự phục sinh của Chúa Kitô. Việc thực hành thống hối xưa không phải vô cơ khi được trực tiếp nối kết với việc không được hay lại được chịu Phép Thánh Thể. Những việc này không liên hệ tới điều gì khác ngoại trừ sự thánh thiện của Giáo Hội (43).

Vì kỷ luật của Giáo Hội là để phù hợp với ý nghĩa của Tin Mừng, nên nó cũng phải được áp dụng theo ý nghĩa và tinh thần của Tin Mừng. Vì thế, Thánh Phaolô nói rõ rằng hình phạt bị loại ra ngoài phải được hiểu là một hình phạt nhằm buộc người có tội suy nghĩ về tác phong của mình mà ăn năn thống hối. Thánh Phaolô có ý trao người có tội cho quỷ “để phần hồn họ được cứu trong ngày của Chúa” (1Cr 5:5). Nếu người có tội hối lỗi và ăn năn, cộng đồng phải để lòng nhân từ thắng thế một lần nữa (2Cr 2:5-11). Hình phạt là phương thuốc cuối cùng và, bởi thế, có giới hạn về thời gian. Nó là phương thế quyết liệt và cuối cùng được lòng thương xót sử dụng. Có thể nói đây là ý nghĩa giáo dục và chữa trị của thực hành thống hối. Xét cho cùng, nó có ý nghĩa cảnh chung; nó dự ứng việc phán xét cảnh chung và nó cứu người ta khỏi

hình phạt đời đời bằng cách bắt họ chịu hình phạt tạm bợ ở đời này. Khi được hiểu cách này, thì thực hành thống hối của Giáo Hội không phải là điều khắc nghiệt nhẫn tâm, mà đúng hơn là một hành vi thương xót.

Lỗi hiểu như thế về kỷ luật Giáo Hội như thuốc thương xót đắng đót nhưng cần thiết không phải là một hình thức vụ luật cũng không phải là một hình thức buông thả. Nó phù hợp với truyền thống hiểu Chúa Giêsu Kitô, dưới ánh sáng các lần chữa bệnh cách lạ lùng của Người, như thầy thuốc, người chữa bệnh, và là Đấng cứu rỗi, một truyền thống trong đó, các thầy thuốc thánh thiện (Luca, Cosma, Đamianô và nhiều vị khác) được vinh danh và vị mục tử, nhất là vị giải tội, được hiểu không phải là quan tòa mà chủ yếu là thầy thuốc của linh hồn (44).

Lỗi hiểu có tính điều trị này về luật lệ và kỷ luật Giáo Hội dẫn ta tới vấn đề nền tảng phải giải thích và giải nghĩa thế nào về luật Giáo Hội, tức, khoa giải thích giáo luật (45). Đây là một phạm vi rất rộng, và trong ngữ cảnh này, dĩ nhiên chúng ta không thể bàn luận một cách toàn diện được, mà chỉ có thể bàn tới mối tương quan giữa luật Giáo Hội và lòng thương xót.

Trong cuộc tranh luận của Người với các biệt phái, Chúa Giêsu cho chúng ta một tiêu chuẩn dứt khoát để suy nghĩ về cách áp dụng luật Giáo Hội sao cho phù hợp với Tin Mừng. Trả lời cho lời giải thích giới răn liên quan tới ngày Sabát ngược với ý nghĩa nhân đạo khởi thủy của nó, Người quả quyết: “Ngày Sabát được làm cho con người, chứ không phải con người được làm cho ngày Sabát” (Mc 2:27). “"Khôn cho các người, hỡi các kinh sư và người Pha-ri-sêu giả hình! Các người nộp thuế thập phân về bạc hà, thì là, rau húng, mà bỏ những điều quan trọng nhất trong Lê Luật là công lý, lòng nhân và thành tín” (Mt 23:23). Khi nói thế, Chúa Giêsu không bãi bỏ Tôra. Vì quả thực, Người đến không phải để hủy bỏ lề luật và các tiên tri, mà là để làm chúng nên trọn (Mt 5:17). Nhưng Người khuyên răn người ta phải giải thích Tôra theo phẩm trật các sự thật, nghĩa là, theo sự hướng dẫn của sứ điệp chính là công lý và thương xót.

Theo chiều hướng trên, truyền thống Chính Thống đã khai triển ra nguyên tắc “nhiệm cục” (economy). Theo nguyên tắc này, cần phải nói sự thật một cách rõ ràng, không úp mở, không thêm không bớt. Cần phải giải thích sự thật một cách tỉ mỉ (*ἀκρίβεια*, akribia=nhiệm nhặt). Nhưng cũng cần giải thích nó theo nhiệm cục trong từng trường hợp đặc thù, phù hợp với ý hướng chân chính của nó, nghĩa là phù hợp với *οἰκονομία* (oikonomia=nhiệm cục) tức toàn bộ trật tự cứu rỗi của Thiên Chúa (46). Truyền thống Công Giáo không quen thuộc với nguyên tắc nhiệm cục này, nhưng có biết tới *epikeia* (lệ đình luật), một nguyên tắc tương tự. Ngay Aristôt cũng biết rằng các luật tổng quát không bao giờ bao trùm thỏa đáng mọi trường hợp cá biệt hết sức phức tạp. Do đó, *epikeia* phải trám các lỗ hổng, và vì là sự chính trực cao hơn, nó không hủy bỏ qui lệ khách quan trong trường hợp cá biệt, trái lại áp dụng qui lệ này một cách khôn ngoan sao cho việc áp dụng này thực sự công chính chứ không bất công (47). Thánh Tôma Aquinô tiếp nhận nguyên tắc này theo tinh thần của hạn từ *miser cordia* (thương xót) của Thánh Kinh và thâm hậu hóa nó. Ngài biết rằng Thiên Chúa chấp nhận mọi hữu thể nhân bản trong hoàn cảnh độc đáo của họ đến độ họ không bao giờ là một trường hợp trong muôn vàn trường hợp.

Bởi thế, luật lệ nhân bản chỉ có giá trị *ut in pluribus* (như trong nhiều trường hợp) nghĩa là trong đa số các trường hợp. Vì đặc tính tổng quát của chúng, chúng không bao giờ có thể bao trùm mọi trường hợp cá biệt thường rất phức tạp. Do đó, *epikeia* không bãi bỏ công lý; đúng hơn, nó là sự chính trực cao hơn (48).

Lòng thương xót không hủy bỏ công lý, nhưng làm nó nên trọn và vượt quá nó (49). Thánh Tôma còn cho rằng: công lý mà không có thương xót chỉ là bạo tàn; thương xót mà không có công lý là mẹ của phân hủy; do đó, cả hai phải gắn bó với nhau (50). Lòng thương xót không những quan tâm tới việc phân phối của cải vật chất cách công bằng. Nó còn muốn công bằng với cả phẩm giá cá thể độc đáo của từng người nữa; nó là thứ công lý qui hướng về con người, chứ không qui hướng về sự vật. Lòng thương xót đem công lý tới để người ta “gặp nhau trong giá trị này là chính con người họ với phẩm giá riêng biệt của họ”. Như thế, theo một công thức của Đức Giáo Hoàng Gioan Phaolô II, nó có khả năng “phục hồi con người cho chính họ”. Và “theo một nghĩa nào đó... nó là hiện thân hoàn hảo nhất của công lý” (51).

Trên bình diện luật pháp, *aequitas canonical*, tức sự công bằng theo giáo luật, tương hợp với *epikeia*. Theo định nghĩa cổ điển, nó giả thiết phải làm dịu tính khắc nghiệt của công lý luật pháp bằng lòng thương xót (52). Như thế, theo học thuyết giáo luật truyền thống, công lý và lòng thương xót cùng với nhau sẽ có thể giá đối với việc áp dụng luật lệ của Giáo Hội một cách cụ thể, thực tế để đạt được các giải pháp công bằng và chính đáng. Bộ giáo luật cổ tình kết thúc bằng lời tuyên bố này: qui luật cao nhất là phần rỗi các linh hồn (53).

Đức Giáo Hoàng Bênêđictô XVI, trong một bài diễn văn với Tòa Tối Cao Rôma ngày 21 tháng Giêng năm 2012, đã đưa ra nhiều nhận định quan trọng và có tính nền tảng liên quan tới khoa giải thích luật lệ. Ngài hết lòng ủng hộ lối giải thích thương xót, công bằng, nhiệm cục, và một cách tổng quát, hỗ trợ lối giải thích luật lệ gọi là mục vụ (54). Các nhận định này chỉ mâu thuẫn biểu kiến đối với lập trường trình bày ở đây. Vì Đức Giáo Hoàng chỉ trích các chủ trương muốn đặt các xem xét của con người thay thế cho đặc tính khách quan của luật lệ trong việc xác định điều gì là chính đáng trong các trường hợp đặc thù. Ngài cho rằng khi làm thế, khoa giải thích luật lệ đã bị lấy hết ý nghĩa và liêu mình sa vào mối nguy vỡ đoán vì hoàn cảnh, thay vì luật khách quan, đã trở thành qui phạm trong các xem xét này và, do đó, xuất hiện mối nguy mở rộng cửa cho những thất thường chủ quan; những thất thường luôn giải thích luật lệ trái ngược với ý nghĩa khách quan và ngữ nghĩa (literal meaning) của nó.

Dĩ nhiên, ta đồng ý với sự phê bình của khoa giải thích thương xót, hiểu theo lối ấy. Đương nhiên, nó không thể là lối giải thích chủ quan hoặc, đúng hơn, vỡ đoán, trái ngược với ý nghĩa của luật khách quan; nó cũng không thể là vấn đề đạo đức học hoàn toàn theo hoàn cảnh về công lý. Trái lại, trọng điểm là áp dụng ý nghĩa khách quan của luật lệ một cách loại suy (analogously) vào một hoàn cảnh cụ thể thường phức tạp để việc áp dụng luật thực sự hợp tình hợp lý (fair) và chính đáng trong một hoàn cảnh nhất định. Do đó, đây không phải là vấn đề tái giải thích vỡ đoán, mà đúng hơn là vấn đề đem áp dụng ý nghĩa của luật khách quan sao cho thích đáng đối với vấn đề đang có trong tay và đối với hoàn cảnh. Đây không phải là vấn đề lý thuyết, mà đúng hơn, là vấn đề lý trí thực tiễn; nói cách khác, đây là vấn đề khả năng phán đoán, một khả năng có trách nhiệm áp dụng các nguyên tắc tổng quát vào các hoàn cảnh cụ thể (55). Lý trí thực tiễn lưu ý tới việc áp dụng loại suy và thực tiễn một luật lệ đã định sẵn vào một hoàn cảnh đặc biệt. Theo Aristôt, áp dụng không phải là một diễn dịch thuần luận lý hoặc một bao hàm (subsumption) thuần duy nghiệm, ngược với chủ nghĩa duy trí (intellectualism) của Socrát và Platông. Đúng hơn, đòi hỏi của luật chỉ trở nên hữu hiệu trong một áp dụng cụ thể (56).

Theo Thánh Tôma Aquinô, lối áp dụng các nguyên tắc tổng quát vào hoàn cảnh cụ thể này là trách vụ của đức khôn ngoan. Không nên lẫn lộn khôn ngoan với vỡ đoán, lanh lợi (shrewdness), mảnh khóe (craftiness), ranh mãnh (slyness), khéo léo (cleverness) hay những tính tương tự. Đúng hơn, phải hiểu nó là *recta ratio agibilium* (lý lẽ đúng áp dụng vào thực hành) (57). Khôn ngoan liên quan tới việc áp dụng qui luật khách quan một cách thích hợp

với sự kiện, với thực tại, và, do đó, với hoàn cảnh; nó giả thiết trước đó, người ta phải biện phân và trải nghiệm. Thẩm phán không những phải được đào tạo về luật lệ mà còn phải có kinh nghiệm trong sự việc nhân bản nữa (58). Thực thể, không phải là ngẫu nhiên khi khoa các thẩm phán học được tiếng Anh gọi là *jurisprudence* (từng chữ: khôn ngoan về luật) chứ không phải là *juris-science* (từng chữ: khoa học về luật).

Về phương diện thần học, trọng điểm là làm sự thật trong yêu thương (Ep 4:15), nghĩa là làm điều đúng, do yêu thương hướng dẫn. Ngoài việc sở đắc khả năng phán đoán nhân bản ra, người ta còn mong thẩm phán Giáo Hội phải là một thẩm phán công chính và thương xót, theo gương Chúa Giêsu. Đương nhiên, vị này sẽ không bẻ cong ý nghĩa khách quan của luật theo mỗi hoàn cảnh vì một ý ngay lành bị hiểu sai, nhưng phải áp dụng ý nghĩa ấy sao cho công chính và hợp tình hợp lý trong mỗi hoàn cảnh. Ngoài ra, vì cảm thức thương xót Kitô Giáo, vị thẩm phán sẽ còn phải để mình được đánh động bởi hoàn cảnh của người khác và phải cố gắng hiểu người khác từ viễn ảnh của hoàn cảnh ấy (59). Thế rồi, vị thẩm phán sẽ đưa ra một phán quyết hợp tình hợp lý, tuy nhiên, không phải một phán quyết có chức năng như một máy chém, mà đúng hơn, một phán quyết chừa chỗ cho “lỗ hỏng thương xót”, nghĩa là, giúp khả thể để người khác thực hiện một khởi đầu mới, nếu họ có thiện chí. Vị thẩm phán nên lấy Chúa Giêsu Kitô, vị thẩm phán thương xót, làm gương mẫu của mình (60). Chuẩn mực của vị này phải là lòng từ tâm nhân hậu (ἐπιείκεια, epieikeia) của Chúa Giêsu Kitô (2Cr 10:1).

Khi Đức Giáo Hoàng Bênêđictô XVI nhấn mạnh một cách đúng đắn rằng việc giải thích giáo luật phải diễn ra trong Giáo Hội, thì điều này cũng có nghĩa việc ấy phải diễn ra trong tinh thần của Chúa Kitô và trong tình huynh đệ Kitô Giáo, trong tinh thần công lý không bị làm tan loãng nhờ một lòng thương xót được hiểu đúng nghĩa, nhưng tìm được sự nên trọn của nó trong đó và nhờ thế được chuyển tải vào lãnh vực xã hội.

(38) Dietrich Bonhoeffer, “Costly Grace”, trong *The Cost of Discipleship*, bản dịch của R.H. Fuller, tái bản (New York: Macmillan, 1972), 36-37.

(39) Kasper, *Katholische Kirche*, 141-48, 274-76. Cũng nên xem Dietrich Bonhoeffer, “The Church of Jesus Christ and the Life of Discipleship” trong *The Cost of Discipleship*, 201-68.

(40) Xem E. Ernst, “Binden und Lösen”, *Lexikon für Theologie und Kirche*, ấn bản 2, do Josef Höfer và Karl Rahner hiệu đính (Freiburg: Herder, 1957-68), 2:463tt.

(41) Xem Gl 5:19-21; Ep 5:5; Cl 3:5; 1Tx 4:4-8; Kh 21:8; 22:15.

(42) Xem 2 Tx 3:6, 14; 1Tm 6:4; 2Tm 3:5.

(43) Xem Kasper, *Katholische Kirche*, 238-54.

(44) R. Herzog, “Arzt”, *Reallexikon für Antike und Christentum*, 1:723 tt; V. Eid, “Arzt III”, *Lexikon für Theologie und Kirche*, ấn bản 2, 1:1049tt.

(45) Trong cuốn *Truth and Method*, Hans-Georg Gadamer đã thực hiện một việc tốt là giải thích vấn đề nền tảng của khoa giải thích và các song hành đối với khoa giải thích thần học. Trong diễn trình này, ông cũng đã nhấn mạnh đến sự liên hệ của Aristôt. Trong ngữ cảnh này, các nhận định của ông quan trọng vì chúng cũng được rút tía từ Aristôt và được Thánh Tôma Aquinô chấp nhận. Xem *Truth and Method*, bản dịch sửa đổi của Joel Weinsheimer và Donald G. Marshall, ấn bản 2 có sửa đổi (New York: Continuum, 1993), 307-41. Theo viễn ảnh thần học, H. Müller, “Barmherzigkeit in der Rechtsordnung der Kirche?”, *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 159 (1990): 353-67; Thomas Schüller, *Die Barmherzigkeit als Prinzip der Rechtsapplikation in der Kirche im Dienst der salus animarum: Ein kanonistischer Beitrag zu Methodenproblemen der Kirchenrechtstheorie* (Würzburg: Echter, 1993); Walter Kasper, “Gerechtigkeit und Barmherzigkeit: Überlegung zu einer Applikationstheorie kirchenrechtlicher Normen” trong *Theologie und Kirche* (Mainz:

- Matthias Grünewald Verlag, 1999), 183-91; Kasper, “Canon Law and Ecumenism”, *The Jurist* 69 (2009): 171-89.
- (46) Xem Yves Congar, *Diversity and Communion* (Mystic, CT: Twenty-Third, 1985), 54-69.
- (47) Aristotle, *Nicomachean Ethics*, V, 14; 1127b-1138a. Xem Günter Virt, *Epikie: Verantwortlicher Umgang mit Normen: Eine historisch-systematische Untersuchung* (Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 1983).
- (48) Xem Thánh Tôma Aquinô, *Summa Theologiae*, pt. II/II, q.120 a. 2.
- (49) Thánh Tôma Aquinô, *Summa Theologiae*, pt. I, q.21 a. 3 ad 2.
- (50) Thánh Tôma Aquinô, *Super Ev. Matthaei*, cap.5, lc.2.
- (51) Đức Gioan Phaolô II, *Dives in Misericordia* (1980), 14.
- (52) Xem Kasper, “Gerechtigkeit und Barmherzigkeit”, 188.
- (53) *Bộ Giáo Luật*, đ.1752.
- (54) Đức Bênêđictô XVI, “La legge canonical si interpreta nella Chiesa” trong *Osservatore Romano* 152 (2012) số 18, 8.
- (55) Về điều này, xem Gadamer, *Truth and Method*, 30-34.
- (56) *Đã dẫn*, 312-13.
- (57) Thánh Tôma Aquinô, *Summa Theologiae*, pt. II/II, q.47. Xem Josef Pieper, *Prudence*, bản dịch của Richard và Clara Winston (New York: Pantheon, 1959); Martin Rhonheimer, *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis: Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik* (Berlin: Akademie Verlag, 1994); E. Schockenhoff, “Klugheit I”, *Lexikon für Theologie und Kirche*, ấn bản 3, 6:151tt.
- (58) Thánh Tôma Aquinô, *Summa Theologiae*, pt. II/II, q.47 a.2, ad 1: “Rõ ràng, khôn ngoan (prudence) là khôn ngoan về sự việc nhân bản, nhưng nó không phải là đức khôn ngoan (wisdom) tinh ròng và thuần túy, vì nó không hẳn xử lý điều hoàn toàn tối hậu mà chỉ xử lý điều tốt cho con người, vốn không phải là điều tối hậu hơn cả hay điều tốt nhất trong các điều tốt hiện có. Do đó, Thánh Kinh đã sâu sắc nói rằng khôn ngoan là đức khôn ngoan cho con người, chứ không phải đức khôn ngoan tuyệt đối” (Saint Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, vol.36: Prudence, bản dịch của Thomas Gilby, O.P. (New York: McGraw-Hill, 1974), 11.
- (59) Xem các nhận định rất hay của Gadamer về mối dây của tình huynh đệ như là điều cần có để cho lời khuyên: *Truth and Method*, 323.
- (60) Heinrich Mussinghoff, “Nobile est munus ius dicere iustitiam adhibens aequitate coniunctam”, trong *Theologia et ius canonicum*, do Heinrich J. F. Reinhardt hiệu đính (Essen: Ludgerus-Verlag, 1995), 21-37.

VIII. Hướng về nền văn hóa thương xót

1. Tầm cỡ và tham số của nhà nước an sinh xã hội hiện đại

Chúa Giêsu sai các môn đệ của Người và Giáo Hội vào thế gian. Thành thử, với sứ điệp thương xót của mình, Giáo Hội không thể giới hạn các hoạt động của mình vào lãnh vực cá thể, bản thân hay lãnh vực bên trong Giáo Hội mà thôi. Có thể nói, Giáo Hội không thể thu mình ở phòng mặc áo lễ. Giáo Hội phải là men bột, là muối, là ánh sáng thế gian (xem Mt 5:13tt; 13:33) và phải dẫn thân nhân danh thế giới. Tuy nhiên, Giáo Hội không có năng quyền chuyên biệt nào đối với các vấn đề kỹ thuật trong các chính sách kinh tế hay xã hội. Vì các vấn đề liên quan tới trật tự kinh tế và xã hội có sự độc lập chính đáng và thực sự có nền tảng. Không phải các nhà thần học, mà là các giáo dân có khả năng mới có trách nhiệm chính đối với các vấn đề này (1).

Đĩ nhiên, sẽ là điều hoàn toàn sai lầm khi nghĩ rằng trật tự kinh tế và xã hội chỉ xử lý các vấn đề kỹ thuật thuộc sự kiện mà thôi. Nó xử lý con người cũng như kế sách và văn hóa sự sống nhân bản, sự hiện hữu có tính cộng đoàn, và, trong nhiều trường hợp, cả sự sinh tồn của con người nữa. Cơm bánh là điều tuyệt đối cần thiết cho sự sống, nhưng con người nhân bản không phải chỉ sống nhờ cơm bánh mà thôi. Họ hơn điều họ ăn nhiều. Họ cần sự chăm sóc có tính nhân bản và cần người khác xử sự với họ ít nhất cũng bằng một chút lòng thương xót. Do đó, việc kinh tế hóa đương thịnh hiện nay đối với lãnh vực xã hội đang làm giảm và thậm chí “cắt cụt” con người nhân bản. Khi xảy ra điều này, xã hội sẽ đánh mất linh hồn của nó và trở thành một hệ thống vô hồn.

Bởi thế, cuộc khủng hoảng kinh tế và tài chánh hiện nay, xét cho cùng, là một cuộc khủng hoảng nhân học và tâm linh. Người ta lo lắng về giá mua sự vật và tự hỏi không biết đồng tiền có giá trị gì không, mà quên hỏi điều gì mới có giá trị và mới xứng đáng với con người và xã hội nhân bản. Muốn không để cho câu hỏi điều gì có giá điều gì đem lại sự sống cho con người nhân bản không bị lãng quên, Giáo Hội phải có tiếng nói trong những vấn đề đạo đức nền tảng liên quan tới kinh tế và xã hội; Giáo Hội phải được can dự vào đó, không phải vì mình hay vì tư lợi, mà chỉ vì lợi ích người ta và vì tình nhân ái xã hội (2).

Vấn đề công lý là điều chủ yếu đối với trật tự xã hội đích thực. Theo định nghĩa cổ điển của Cicero, công lý hệ ở việc dành cho mỗi người những gì vốn là của họ (*suum cuique*) (3). Ngay từ đầu, Thánh Augustinô cũng đã nhấn mạnh tới ý nghĩa nền tảng của công lý đối với hệ thống chính trị.

“Nếu để công lý qua một bên, thì còn gì là các vương quốc nếu không phải là những bọn cướp? Vì các bọn cướp là chi nếu không phải là các vương quốc nhỏ nhỏ. Chính bọn cướp cũng bao gồm nhiều người, được thống trị bởi thẩm quyền một tên đầu đảng, được nối kết với nhau bằng một thỏa ước liên minh, và chia chác chiến lợi phẩm tùy theo thỏa thuận cứng rắn giữa chúng với nhau” (4).

Trên nguyên tắc, trong khi có sự nhất trí hết sức rộng rãi liên quan tới ý nghĩa của công lý đối với việc trật tự hóa xã hội cách thích đáng, thì nhiều người vẫn còn nêu lên nhiều luận bác về ý nghĩa của thương xót. Họ lý luận rằng thương xót chắc chắn là một nhân đức Kitô Giáo nền tảng nhưng nó không có chỗ đứng trong kế sách của xã hội thế tục. Họ cho rằng thương xót phá hoại cam kết đối với chính nghĩa công lý và, qua việc bỏ thí, nó chỉ dùng để khoét nhiều lỗ hồng trong mạng lưới xã hội, chứ không hề lên khuôn lại hệ thống để nó trở nên công chính hơn. Qua các trợ giúp tự phát đó đây, thương xót bị tố cáo là che đậy các bất công của hệ thống xã hội, thay vì thay đổi triệt để hệ thống ấy (5). Ngay Mẹ Têrêxa Thành Calcutta và việc Mẹ bệnh vực một cách gương mẫu cho những người nghèo nhất trong số người nghèo, cũng không tránh được lời chỉ trích này.

Từ một viễn ảnh khác hẳn, Adam Smith, ông tổ của lý thuyết kinh tế tự do, cũng đã tiến tới một chỉ trích tương tự. Để vượt qua các vấn đề xã hội thời ông, Smith đã không muốn dựa vào tình yêu người lân cận và lòng nhân thương xót, mà muốn sử dụng tư lợi, hay đúng hơn, việc theo đuổi lợi nhuận. Ông xây dựng lý thuyết của mình không trên lòng vị tha, mà đúng hơn, trên lòng vị kỷ và ông tin tưởng rằng “bàn tay vô hình” của thị trường sẽ mang lại trật tự xã hội (6). Như cảnh khốn cùng của chủ nghĩa tư bản thoát đầu đã chứng minh, đây chỉ là một giả thuyết ngây thơ.

Marx trút hết sự chế giễu của ông lên sự hòa hợp tiền chế này. Thực vậy, hệ thống tư bản thoát đầu đầy tàn bạo của thế kỷ 19 quả không hề dẫn tới một trật tự xã hội nào, mà dẫn tới

cảnh khốn cùng không thể nào tả xiết nơi các công nhân kỹ nghệ. Trong khi các giả thuyết duy lạc quan của Adam Smith diễn khởi từ một hình ảnh nhân loại hoàn toàn cá nhân chủ nghĩa, đúng hơn, hoàn toàn vị kỷ, thì Marx và chủ nghĩa Marx diễn khởi từ một hình ảnh nhân loại cũng một chiều không kém và có tính duy tập thể, một hình ảnh không hề nhìn nhận phẩm giá bất khả nhượng của mọi hữu thể nhân bản và, trong thực hành, đã chà đạp nó dưới chân, vi phạm nó một cách không thương xót. Cảm thương và thương xót bị quăng ra bên đường.

Hai chủ nghĩa duy tự do và Mác-xít diễn khởi từ những khởi điểm khác nhau; nhưng chúng đều khởi đi từ một hình ảnh một chiều và sai lạc về nhân loại. Và do đó, chúng đã làm cho quần chúng trở thành nghèo nàn do việc phát triển kỹ nghệ của thế kỷ 19. Vì thế, ý tưởng nhà nước an sinh xã hội hiện đại đã xuất hiện như một phản phát triển thuộc một loại khác hẳn. Ngược với việc chăm sóc người nghèo đã được Giáo Hội khai triển trong các thế kỷ đầu tiên, nhà nước an sinh xã hội hiện đại không chỉ quan tâm đến việc trợ giúp hay giảm thiểu nghèo đói và túng thiếu trong các trường hợp cá thể, mà còn quan tâm đến việc loại trừ cảnh nghèo tập thể nữa, được coi như một hiện trạng hết sức tồi tệ về phương diện xã hội (7). Trách vụ bảo đảm điều đúng và điều chính đáng cho mọi người và xây dựng một trật tự công chính cho toàn bộ cơ chế chính trị không phải là một việc có thể đạt được chỉ dựa vào cá nhân; nó đòi các chính sách có tính qui chế của chính phủ. Bởi thế, ý tưởng căn bản về nền kinh tế xã hội thị trường là nhà nước thiết lập ra các tham số giúp cho nền kinh tế thị trường tự do trở thành khả hữu (8). Các tham số này giả thiết phải đem lại cho mọi người cơ hội để họ tự lập lên khuôn đời họ một cách tôn trọng nhân phẩm và cơ hội tham gia vào việc phát triển xã hội. Hơn nữa, các tham số này còn giả thiết phải lót nệm chống lại các đe dọa đối với đời sống (tuổi già, bệnh tật, thất nghiệp, tai nạn), nhờ thế nói lên một thứ liên đới được định chế hóa.

Ý tưởng kinh tế thị trường xã hội tự chứng minh cho nó. Trên nguyên tắc, nó phù hợp với các điều lệ, vốn đã có trong Sách Thánh, nhằm qui định việc sắp xếp đời sống của xã hội, tức, phẩm giá của mỗi cá nhân, sứ mệnh làm việc và lên khuôn thế giới, công lý, và bảo vệ tài sản, mà còn cả các nghĩa vụ xã hội vốn từ đó phát sinh (9). Như thế, ý tưởng này nói lên một tiến bộ trong chủ nghĩa nhân đạo, một chủ nghĩa, cả trong viễn ảnh Kitô Giáo, cũng cần phải được duy trì và khai triển thêm để đáp ứng với các hoàn cảnh đang thay đổi.

Tuy nhiên, cùng một lúc, điều rõ ràng là ý tưởng nhà nước an sinh xã hội hiện đại cũng gặp những hạn chế của nó vì nhiều lý lẽ và nhiều cách khác nhau; do đó, nó cần được khai triển thêm (10). Cũng như trong quá khứ, người ta không thể lấy tỷ lệ phát triển kinh tế gia tăng đều đặn làm khởi điểm cho việc tài trợ hệ thống an sinh. Mối tương quan có tính số học giữa khu vực sản xuất và khu vực được nó nâng đỡ đã thay đổi một cách đáng kể vì các thay đổi dân số học và tuổi thọ trung bình lớn hơn. Các phát triển kỹ thuật vì xử lý, nhiều cách khác nhau, bằng máy móc và điện tử, những việc trước đây vốn được làm bằng tay, nên đã làm mất đi nhiều chỗ làm và do đó tạo ra nạn thất nghiệp. Điều này cho thấy không những một vấn đề vật chất mà cả một vấn đề nhân bản toàn diện nữa, gây ảnh hưởng tới cảm quan tự trọng bản thân, nhất là đối với giới trẻ và những người thất nghiệp lâu dài. Nó có thể trở thành một thùng thuốc nổ xã hội.

Vấn đề có thực sẽ xuất hiện từ các diễn trình hoàn cầu hóa hiện nay về kinh tế và tài chánh. Các diễn trình này sẽ dẫn tới tình thế trong đó, các nền kinh tế quốc gia càng ngày càng kém độc lập đi và kết cục sẽ là một hệ thống lệ thuộc hoàn cầu. Trước việc hoàn cầu hóa kinh tế này, ngày giờ của các nhà nước an sinh xã hội tự chủ, vốn miễn nhiễm đối với các ảnh hưởng bên ngoài, sẽ cáo chung (11). Vì hầu như không có các hệ thống kiểm soát hoàn cầu, kiểu nhà nước, hoặc chỉ có những hệ thống yếu ớt, nên phần lớn ảnh hưởng sẽ nghiêng về lợi ích của

trò chơi thị trường, thông thường vốn tự do, không bị kiểm chế, cụ thể là lợi ích của tư bản; đối với lợi ích này, chỉ các dữ kiện thuần kinh tế, chứ không phải các giá trị nhân bản hoặc những gì có giá trị nhân bản, là đáng kể. Do đó, đối với thị trường tư bản, điều đáng kể nhất là lợi nhuận và tỷ lệ lời lãi. Kết quả là số phận cá thể của nhiều con người nhân bản và thậm chí, số phận của toàn bộ nhiều dân tộc, sẽ lâm nguy. Đại đa số người ta ít nhiều trở thành bất lực khi bị phó mặc cho các lực lượng bốc đồng này và các đe dọa kèm theo đối với cuộc sống của họ.

Ngoài ra, hố phân cách giữa các nước giàu ở Phương Bắc và các nước nghèo ở Phương Nam sẽ gia tăng. Hố phân cách cũng sẽ gia tăng giữa các vùng thịnh vượng (ở Phương Nam) nơi các cá nhân được sống dư dật, và các vùng khốn khổ, nơi nhiều người, đặc biệt các trẻ em, chết vì đói. Sự phân chia của cải cực kỳ bất công trên thế giới đã dẫn tới áp lực phải di cư hàng loạt, tạo gánh nặng cho hệ thống kinh tế và xã hội của các nước đã phát triển về kinh tế và xã hội, và hơn nữa còn có thể đẩy họ vào khủng hoảng. Cho tới nay, mọi cố gắng nhằm vượt qua tình huống cực kỳ bất công này và đạt được một trật tự kinh tế thế giới tương đối công chính chỉ thu lượm được rất ít tiến bộ. Điều chúng ta cần là một nền kinh tế thị trường có tính hoàn cầu, nhưng việc này trước nhất giả thiết phải có một hình thức cai trị hoàn cầu (12), một hình thức mà nếu xét một cách thực tiễn, chỉ có thể đạt được bằng các thoả hiệp liên chính phủ. Bất hạnh thay, các thoả hiệp này khó có thể thực hiện được.

Mặt khác, trong nhiều thập niên qua, tác phong tiêu thụ và các đòi hỏi của người tiêu thụ đã gia tăng. Do đó, các đòi hỏi đối với hệ thống xã hội cũng gia tăng đến nỗi, trong nhiều trường hợp, hệ thống này không còn được bảo bọc bởi sức mạnh kinh tế và thu nhập thuế khóa nữa. Ta đã đánh mất mức cân đo đúng đắn, ta đã và đang sống quá các phương tiện của mình và do đó, đã đem hệ thống xã hội của ta tới chỗ mất cân bằng. Nhiều quốc gia đang mang nợ khiến họ trở thành chúa chõm và sa vào cuộc khủng hoảng tài chính hiện nay. Do đó, hiện đang có cảnh nghèo mới, không những cho các cá nhân, mà còn cho cả các quốc gia và cộng đồng nữa, những quốc gia và cộng đồng hết còn khả năng tự tài trợ mình và cung cấp các dịch vụ xã hội cần thiết. Cuộc khủng hoảng nợ nần có thể gây lâm nguy cho hệ thống kinh tế và xã hội như một toàn thể. Trong nhiều trường hợp, cuộc khủng hoảng này khiến những khoản cắt bỏ trong các dịch vụ xã hội của nhà nước trở nên cần thiết. Việc tái cơ cấu hoặc bãi bỏ hệ thống an sinh nhà nước lúc đó có thể dẫn tới nhiều vấn đề xã hội mới. Mặt khác, nợ nần thái quá dẫn tới những khoản tiền lời nặng nề mà thế hệ hiện nay không thể trả được hay không muốn trả, đành phải để nó chồng chất lên các thế hệ sắp đến. Vì thế, có vấn đề công lý giữa các thế hệ với nhau.

Tất cả các điều trên, dĩ nhiên, khiến nhiều công dân lo âu sợ hãi. Họ thấy ý tưởng nhà nước an sinh xã hội bị thách thức trở lại vì việc hoàn cầu hóa và các khuynh hướng tân tư bản chủ nghĩa đã xuất hiện khiến nhiều cá nhân trở nên giàu có do tham lam trâng tráo, gây hại đến nhiều người khác. Trong tình huống này, giáo huấn xã hội của Giáo Hội cũng đang bị thách thức một cách mới mẻ. Câu hỏi đặt ra là: trong tình huống này, các Kitô hữu có thể làm gì đối với một xã hội có óc xã hội và biết thương xót? Giáo huấn xã hội của Giáo Hội có thể và nên khai triển thêm ra sao? Trong tình huống này, lòng thương xót của Kitô Giáo có thể thu lượm được một ý nghĩa mới nào không, vượt quá vấn đề công lý nền tảng?

(1) Xem *Lumen Gentium*, 36tt; *Gaudium et Spes*, 36, 42, 56, 76; *Apostolicam Actuositatem*, 7.

(2) Xem *Tóm Lược Học Thuyết Xã Hội của Giáo Hội*, do Hội Đồng Giáo Hoàng về Công Lý và Hòa Bình, phát hành. Xem một số trình bày có tính cổ điển: Oswald von Nell-Breuning, *Gerechtigkeit und Freiheit: Grundzüge katholischer Soziallehre* (Vienna: Europaverlag,

- 1980); Joseph Höffner, *Christian Social Teaching*, bản dịch của Stephen Wentworth và Grerard Finan Arndt (Cologne: Ordo Socialis, 1996). Các trình bày gần đây theo quan điểm nhân học: W. Korff, “Sozialethik” *Lexikon für Theologie und Kirche*, ấn bản 3, do Walter Kasper và nhiều người khác hiệu đính (Freiburg: Herder, 1993-2001), 9:767-77; Reinhard Marx, *Das Kapital: Ein Plädoyer für den Menschen* (Munich: Pattloch, 2008).
- (3) Cicero, *De legibus*, 1,6,19. Xem Thánh Tôma Aquinô, *Summa Theologiae*, pt. II/II, q. 58 a. 1. Về một loạt các vấn đề liên quan tới ý niệm công lý, xin xem ghi chú 42 bên dưới.
- (4) Thánh Augustinô, *Kinh Thành Thiên Chúa*, IV, 4.
- (5) Về điểm này, xem G. Wingen, “Barmherzigkeit IV”, *Theologische Realenzyklopädie*, do Gerard Müller, Horst Balz, và Gerhard Krause hiệu đính (Berlin: Walter de Gruyter, 1977-2007), 5:233-38.
- (6) Xem Marx, *Das Kapital*, 72tt.
- (7) Franz-Xaver Kaufmann, *Herausforderungen des Sozialstaates* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997); Kaufmann, *Varianten des Wohlfahrtsstaates: Der deutsche Sozialstaat im internationalen Vergleich* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003); Kaufmann, *Sozialpolitik und Sozialstaat: Soziologische Analysen* (Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2005).
- (8) Các lý thuyết gia có thể giá: W. Eucken, W. Röpke, A. Rüstow, A. Müller-Armack, L. Erhard, và nhiều người khác. Xem A. Anzenbacher, “Soziale Marktwirtschaft”, *Lexikon für Theologie und Kirche*, ấn bản 3, 9:759-61.
- (9). Xem Chương III, 6.
- (10) Jürgen Habermas, “Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien”, trong *Zeitdiagnosen: Zwölf Essays* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003), 27-49; cả bài “Glauben und Wissen” trong cùng tác phẩm, 249-62; Wolfgang Ockenfels, *Was kommt nach dem Kapitalismus?* (Augsburg: Bay Sankt Ulrich, 2011).
- (11) Marx, *Das Kapital*, 16tt.
- (12) Đòi hỏi bị tranh cãi và quả tình không thực tiễn này đã được Hội Đồng Giáo Hoàng về Công Lý và Hòa Bình nêu ra trong tài liệu của nó, “Hướng tới việc Cải Tổ Các Hệ Thống Tài Chánh và Tiền Tệ trong Bối Cảnh Thẩm Quyền Công Cộng Hoàn Cầu” (2011).

2. Sự liên tục trong giáo huấn xã hội của Giáo Hội

Từ lúc xuất hiện các vấn đề xã hội và các bất công đầy tai tiếng do cuộc cách mạng kỹ nghệ thế kỷ 19 gây ra, Giáo Hội Công Giáo đã khai triển giáo huấn xã hội của mình rồi. Trong diễn trình này, Giáo Hội rút tía từ giáo huấn công lý từng được khai triển khi tham chiếu Aristôt và đặc biệt, Thánh Tôma Aquinô. Sau những nhà tiên phong và khai phá như Đức Cha Wilhelm Emmanuel von Ketteler, các vị giáo hoàng, từ thông điệp *Rerum Novarum* (1891) của Đức Lêô XIII, đã đặt mình vào thế lãnh đạo phong trào xã hội của Giáo Hội Công Giáo. Các ngài đã lên án các bất công xã hội và thúc đẩy việc khai triển ra nhà nước an sinh xã hội hiện đại (13).

Khởi điểm và nền tảng của giáo huấn xã hội Công Giáo là hình ảnh của Kitô Giáo về nhân loại, cụ thể, là phẩm giá vô điều kiện của mỗi hữu thể nhân bản và của mọi con người. Phẩm giá này được ban cho con người không phải bởi xã hội mà bởi chính Đấng Tạo Dựng và, do đó, nó bất khả xâm phạm và bất khả chuyển nhượng. Vì nó được ban chung cho mọi con người nhân bản, nên nhân phẩm bao hàm tình liên đới giữa mọi con người. Phẩm giá của mỗi người bao hàm quyền được đòi một cuộc sống nhân ái, tự do tự quyết và liên đới với mọi con người nhân bản khác. Nên ta có thể nói rằng tự do của mọi cá nhân và tự do chung của mọi người là nguyên tắc qua đó, giáo huấn xã hội Công Giáo đã được xây dựng. Tài nguyên quan trọng nhất không phải là sở hữu đất đai hoặc tư bản, mà là con người nhân bản với các khả năng nhận thức, sáng kiến và việc làm sáng tạo của họ.

Khởi đi từ viễn ảnh kép của tự do nhân bản và mối liên kết và trách nhiệm xã hội, Giáo Hội đã cổ vũ việc khai triển ra nhà nước an sinh xã hội hiện đại. Khởi điểm và nền tảng của giáo huấn xã hội Công Giáo là hình ảnh của Kitô Giáo về nhân loại, cụ thể, là phẩm giá bất khả chuyển nhượng của mỗi con người nhân bản và của mọi con người nói chung, một phẩm giá ban cho ta không phải bởi xã hội mà bởi chính Đấng Tạo Dựng. Bởi thế, giáo huấn xã hội của Giáo Hội khác biệt với cả chủ nghĩa tư bản tự do lẫn chủ nghĩa xã hội và cộng sản có tính ý thức hệ, vốn là các chủ nghĩa chủ trương xã hội hóa mọi sự. Theo giáo huấn xã hội của Giáo Hội, mọi người, trước nhất, phải chịu trách nhiệm đối với chính họ, nhưng mỗi người cũng phải có cơ may thực sự để đảm nhiệm trách nhiệm này cho bản thân họ.

Với những nguyên tắc trên, Giáo Hội không thể và cũng không muốn từ Tin Mừng, như Bài Giảng Trên Núi chẳng hạn, diễn dịch ra một chương trình xã hội cụ thể hay một loại cương lĩnh chính trị Kitô Giáo. Công Đồng Vatican II đưa ra lời bác bỏ thứ chủ nghĩa bao biện (integralism) như thế, mà thực chất là một thứ chủ nghĩa toàn trị Kitô Giáo (14), và Công Đồng cũng bác bỏ cả ý tưởng một nhà nước Công Giáo. Công Đồng bênh vực quyền độc lập hợp pháp của chính trị cũng như quyền độc lập của mọi vấn đề thế tục khác thuộc lãnh vực văn hóa (15). Giáo huấn xã hội của Giáo Hội không phải là một hệ thống trừu tượng, đã hoàn tất, có tính diễn dịch. Đúng hơn, nó tìm cách suy tư các hoàn cảnh xã hội đang thay đổi của con người dưới ánh sáng các nguyên tắc nhân học Kitô Giáo. Bằng cách này, dựa vào cái hiểu của mình về con người nhân bản, Giáo Hội đã cố gắng giải đáp các thách đố của hoàn cảnh hiện đại vốn phát sinh từ việc kỹ nghệ hóa.

Vì nền kinh tế, cuối cùng, cũng phải xử lý với con người, nên quyền độc lập hợp pháp không có nghĩa: chính trị và kinh tế được trung lập về đạo đức. Nhà nước không được đưa ra các quyết định chỉ theo quan điểm quyền lực, duy trì quyền lực, thành công, hoặc lợi ích kinh tế. Nó phải hướng về nhân phẩm, các nhân quyền căn bản, luật lệ và công lý, ích chung, và hòa bình bên trong cũng như bên ngoài. Nhà nước phải thiết lập một khuôn khổ công lý tương ứng, trong đó, tự do cạnh tranh là điều khả hữu và, vì tự do và ích chung, điều này còn cần thiết nữa (16).

Đồng thời, ngày nay, vấn đề công lý giữa các thế hệ nhận được một ý nghĩa lớn hơn bao giờ hết. Thế hệ hiện nay không được đặt lên các thế hệ tương lai gánh nặng nợ nần công mà chính nó hoặc không sẵn sàng hoặc không có khả năng trả. Hơn nữa, khi duy trì công trình sáng thế, ta phải bảo đảm để lại cho các thế hệ tương lai một môi trường thiên nhiên có thể sống được một cách hợp với con người bằng cách cư xử một cách có trách nhiệm với thiên nhiên và các tài nguyên của nó. Công lý môi trường như thế bắt nguồn từ việc tôn kính đối với công trình sáng thế, vốn đặt căn bản trên các niềm tin Kitô Giáo về sáng thế. Các thiện ích của sáng thế đã được ban cho con người, thực sự cho mọi người, để họ sử dụng, nhưng cũng để họ bảo tồn nữa.

Khởi đi từ phẩm giá mỗi con người cá thể và chỗ đứng của họ trong xã hội, giáo huấn xã hội của các vị giáo hoàng, từ thời Đức Lêô XIII, đã rất đúng khi nhấn mạnh tới đòi hỏi công lý nhờ hai nguyên tắc phụ đới và liên đới, các nguyên tắc vốn bổ túc lẫn nhau.

Phụ đới coi trọng phẩm giá và quyền độc lập của con người. Bởi thế, sự trợ giúp của xã hội phải là sự trợ giúp hướng về việc tự giúp. Nó không được phá hoại hay can ngăn trách nhiệm và thành tựu cá nhân, mà đúng hơn, tạo cơ hội cho chúng. Do đó, lý tưởng không phải là một hệ thống xã hội thư lại nhằm qui định mọi sự. Nguyên tắc phụ đới có nghĩa: các đơn vị nhỏ hơn, nhất là đơn vị gia đình, và tiếp đến là các đơn vị có thể quản trị được, như các cộng đồng

hoặc các hiệp hội, bất kể là được khai triển hay tự do, nên được làm mọi điều họ có khả năng làm bằng chính các phương tiện của họ. Các thực thể lớn hơn như nhà nước chỉ nên can thiệp để hỗ trợ hay ra luật lệ mà thôi khi đơn vị nhỏ hơn không còn khả năng tự cứu hoặc bị thuế khóa quá nặng. Sự can thiệp của chính phủ không nên giành quyền kiểm soát mọi việc và muốn qui định mọi việc theo cách trung ương tập quyền; đúng hơn, thay vì thư lại điều khiển các cá nhân, các thực thể nhỏ hơn hay sự dẫn thân tự phát vì tinh thần công dân của các cá nhân, sự can thiệp này chỉ nên nâng đỡ và cổ vũ họ một cách khiến họ có thể hành động một cách có trách nhiệm và tự quản.

Liên đới coi trọng sự kiện này: con người nhân bản là một hữu thể xã hội. Nhưng, trước nhất, liên đới hệ ở thái độ và tác phong của một hữu thể nhân bản đối với một hữu thể nhân bản khác. Nó bắt đầu với những người cận kề mình, trong gia đình, khu xóm, hay trong vòng bạn bè, quen thuộc. Nguyên tắc gần gũi xã hội có ý nghĩa của cả tình bằng hữu lẫn sự âm áp xã hội. Quá bên kia hai điều vừa kể, liên đới phải đóng ấn lên cơ chế chính trị như một toàn bộ và dẫn tới một trật tự công chính của tình liên đới được định chế hóa cho toàn thể cộng đồng. Điều này bảo đảm để mọi người được dự phần thích đáng vào sự thịnh vượng vừa được sản sinh.

Bất hạnh thay, cả hai nguyên tắc phụ đới lẫn nguyên tắc liên đới tại khu xóm ta đều bị làm cho suy yếu rất nhiều và bị thay thế bởi một hệ thống thư lại trung ương tập quyền, một hệ thống, thay vì cung cấp sự trợ giúp để người ta tự giúp mình, đã tạo ra sự lệ thuộc và, do đó, không hề phục vụ tự do hay phát huy các đơn vị xã hội đã có. Khi các hệ thống xã hội vượt quá các giới hạn hữu hiệu của họ, thì việc nhớ lại các căn bản trong giáo huấn xã hội của Giáo Hội sẽ hữu ích rất nhiều. Trong diễn trình này, ý niệm thương xót của Kitô Giáo có thể nhận được một ý nghĩa mới mẻ, không hẳn như một thay thế cho ý niệm nhà nước an sinh, nhưng nằm trong các tham số của nó, như một bổ túc cho nó.

Thực vậy, các thông điệp xã hội của các vị giáo hoàng không dừng lại ở việc đòi hỏi công lý lúc nào cũng thích đáng. Chúng còn không ngừng nhấn mạnh rằng con mắt yêu thương và thương xót rất cần để kịp thời nhận ra các thách đố xã hội mới và các nguồn gây đau khổ; chúng cũng cho thấy chỉ có tình yêu mới cung cấp sự thúc đẩy cần thiết để ta mạnh mẽ đương đầu với các nhu cầu này và vượt qua chúng (17). Mặt khác, Đức Giáo Hoàng Gioan Phaolô II, người vốn hết sức tranh đấu cho nhân quyền và công lý, vốn thừa nhận rằng:

“Kinh nghiệm của quá khứ và của chính thời ta chứng minh rằng một mình công lý mà thôi không đủ, nó còn có thể dẫn tới việc bác bỏ và tiêu hủy nó nữa, nếu cái sức mạnh sâu sắc hơn kia, tức tình yêu, không được phép lên khuôn đời người trong các chiều kích đa dạng của nó. Cùng với nhiều điều khác, chính kinh nghiệm lịch sử đã dẫn tới việc đưa ra câu nói này: *summum ius, summa iniuria* [công lý lớn nhất, bất công lớn nhất]” (18).

Bởi thế, ngài đã nắm bắt ý niệm “nền văn hóa yêu thương” được Đức Phaolô VI nói ra đầu tiên. Đức Giáo Hoàng Bênêđictô XVI cũng nhận ý niệm này làm riêng của ngài (19).

Trong thông điệp đầu tiên, *Deus Caritas Est* (2005) của ngài, Đức Bênêđictô XVI đã đi thêm một bước quyết định vốn ít được đánh giá trước đó trong tâm ý nghĩa căn bản của nó. Ngài đã làm cho tình yêu, chứ không phải công lý, thành khởi điểm có tính hệ thống cho học thuyết xã hội của ngài (20). Trong thông điệp thứ ba, *Caritas in Veritate* (2009) của ngài, một thông điệp minh nhiên dành cho học thuyết xã hội, ngài đã minh nhiên coi tình yêu là con đường và là nguyên tắc chính trong giáo huấn xã hội của Giáo Hội (21). Đối với ngài, tình yêu là nguyên tắc qui phạm, không phải chỉ trong các liên hệ vi mô: bằng hữu, gia đình và

các nhóm nhỏ, mà còn trong các liên hệ vĩ mô nữa, nghĩa là trong các bối cảnh xã hội, kinh tế và chính trị. Bằng cách này, Đức Bênêđictô XVI đã đưa một ý niệm quan trọng, phụ trội, vào giáo huấn xã hội của Giáo Hội.

Dĩ nhiên, không nên hiểu chữ tình yêu như một cảm tính hay như một cảm quan không hơn không kém. Nó bám rất sâu vào yếu tính nhân bản do Chúa ban cho ta. Do đó, nó có chiều kích hữu thể. Vì, theo xác tín Kitô Giáo, sự sống không phải là một sản phẩm hoàn toàn tình cờ, mà đúng hơn, là một hồng ân. Ta được tạo dựng do tình yêu và cho tình yêu. Vì sự sống có đặc tính của một hồng ân, ta sống nhờ hồng phúc chăm sóc nhưng không, hoàn toàn tự do của những con người nhân bản khác. Điều vừa nói không những bao hàm các hành vi chăm sóc vĩ đại, mà cả man rợ và các dấu chỉ nhỏ mọn của lòng quý mến đối với người khác, trong đó, có việc hiến thì giờ và sự thông cảm.

Đương nhiên, tình yêu như nguyên tắc của học thuyết xã hội không thay thế công lý. Trái lại, công lý là thước đo tối thiểu của tình yêu, trong khi tình yêu là thước đo dư dật. Tình yêu không lùi lại phía sau công lý, nhưng vượt qua công lý mà ta vốn nợ người khác. Thành thử, nó không phải là điều thêm vào hay là phụ lục của công lý. Người khác, trong tư cách người, cậy nhờ không những thiện ích trần gian mà cậy nhờ cả hồng ân yêu thương nữa. Bởi thế, tình yêu, vốn nhân từ vượt quá điều được đòi hỏi cách hợp pháp, chính là hình thức công lý thích hợp với con người của người khác. Trong bối cảnh này, Đức Bênêđictô XVI đã nói tới “luận lý học của hồng ân” (22).

Qua cách trên, Đức Giáo Hoàng đã tiếp nhận lời phê phán hậu hiện đại đối với thứ công lý thuần đối tác (transactional justice) và tham chiếu các ý tưởng nền tảng của Paul Ricoeur và Jean-Luc Marion liên quan tới vấn đề này (23). Điều này cho thấy thông điệp *Caritas in Veritate*, qua việc nó khai triển giáo huấn xã hội của Giáo Hội sâu rộng thêm, đã đạt tới tuyệt đỉnh của suy tư đương thời. Câu hỏi được thông điệp, do đó, đặt ra cho chúng ta là: các suy tư chủ yếu như thế sẽ dẫn ta đến đâu? Giờ đây ta phải xem xét câu hỏi này.

3. Chiều kích chính trị của tình yêu và lòng thương xót

Sẽ vượt quá khả năng của mình, khi tôi mưu toan rút tía, từ những điều trình bày trên, các kết luận có tính toàn diện và cụ thể cho các lãnh vực cực kỳ phức tạp của sinh hoạt xã hội và kinh tế. Tôi sẽ tự giới hạn ở một số gợi ý mà thôi.

Từ tình yêu như một nguyên tắc của giáo huấn xã hội, ta có thể, trước nhất, rút ra các hình thức tiêu cực nhằm loại bỏ các cung cách hành xử mâu thuẫn với tình yêu và do đó, bị ngăn cấm bất cứ trong trường hợp nào. Giết người, trước nhất và trên hết, thuộc loại này. Điều này áp dụng vào tội sát nhân và diệt chủng cũng như sát hại trẻ chưa sinh và trợ tử (euthanasia) (một điều người ta thường hoa mỹ gọi là “chết với sự trợ giúp tích cực”). Việc ngăn cấm này cũng nối dài tới việc giam giữ trái luật, nạn nô lệ, cắt bỏ bộ phận thân thể, tra tấn, cướp bóc, bắt công trầm trọng, áp bức, cưỡng hiếp và lạm dụng tình dục, cả ghét khách lạ và kỳ thị đủ loại nữa. Việc ngăn cấm này cũng bao gồm nói dối, phỉ báng, và tuyên truyền cùng quảng cáo láo khoét, vốn gây hại nặng nề tới sự sống và tay chân người khác hay danh dự của họ hoặc cố tình khiến người ta lầm lạc. Ngoài việc buôn bán ma túy, một trong những chương hết sức đáng trách trong câu truyện này là việc buôn bán vũ khí đầy tai tiếng. Nó không ích lợi gì mà chỉ là giết người và phá hủy các thiện ích văn hóa và vật chất.

Khó khăn hơn cả là vấn đề chiến tranh. Mọi cuộc chiến tranh đều bao hàm giết chóc, tiêu diệt, và đau khổ, cho cả những người không chiến đấu. Chiến tranh như thế không thể là do Ý

Thiên Chúa được; nó mâu thuẫn với khuôn dung tình yêu. Dưới ánh sáng giới răn yêu thương và, nhất là, mệnh lệnh yêu thương kẻ thù và từ khước bạo lực, liệu Kitô hữu và nếu có thì họ có thể tích cực tham dự các cuộc thù nghịch ra sao quả là một câu hỏi nghiêm trọng (24). Trong Giáo Hội sơ khai, các Kitô hữu từ khước việc phục vụ trong quân ngũ. Cho đến nay, nhiều Giáo Hội tự do cũng hành xử như thế, đó là các Giáo Hội tự gọi là hòa bình (Huynh Đệ Bôhêmiêng, Quakers, Mennonites). Đàng khác, điều xem ra nghịch lý là việc bênh vực các nhân quyền căn bản của chính ta hay của những cá nhân vô tội, nhất là phụ nữ và trẻ em, chống lại các lực lượng gây hấn và áp bức, có thể là một hành vi yêu người lân cận và, dưới một số điều kiện, là nghĩa vụ yêu thương người lân cận, miễn là mọi phương thế khác đã được dùng hết và được tiến hành một cách cân xứng.

Lý thuyết chiến tranh chính nghĩa (hay đúng hơn: chiến tranh chính đáng) do Thánh Augustinô thiết lập và được Thánh Tôma Aquinô khai triển thêm, trình bày một thỏa hiệp đạo đức: Trong một thế giới bạo lực và thường xấu xa, vì hòa bình, việc chế ngự và dẹp bỏ sự ác rất có thể là một việc cần thiết. Theo chiều hướng này, ta có thể biện minh cho một cuộc chiến tranh nhằm bảo vệ hoà bình như là *ultima ratio* (lý do tối hậu), nếu, sau khi đã dùng hết các phương thế khác, nó được sử dụng để bảo vệ các thiện ích nhân bản nên tăng; nhưng phải biết hạn chế bạo lực bằng cách chỉ sử dụng các phương thế thích đáng để đạt được mục tiêu này, nghĩa là, từ khước sự tàn bạo, các hành vi trả thù, và những điều tương tự; ngoài ra cũng phải có viễn ảnh vững chắc là sự việc sẽ tốt hơn, chứ không xấu hơn, do hành động thù nghịch hạn chế đem lại, nói cách khác, việc vẫn hồi hòa bình là điều có thể đạt được. Điều này đúng miễn là chiến tranh phải là phương thế cuối cùng và phải có sự tương ứng trong việc sử dụng các phương tiện quân sự, cả trong trường hợp can thiệp vì lý do nhân đạo.

Vì sự phát triển trong hệ thống vũ khí hiện đại, nhất là vũ khí nguyên tử với sức mạnh tiêu diệt khủng khiếp của nó, một tình thế mới đã xuất hiện. Câu hỏi là liệu với những thứ vũ khí này, các điều kiện cho một cuộc chiến tranh chính đáng có thể được thỏa mãn hay không. Trong bối cảnh này, vì không thể thăm dò từng câu hỏi khó khăn và phức tạp có liên quan được, nên buộc ta dù sao cũng phải nói rằng phải vô điều kiện kết án và ngăn cấm một cuộc chiến tranh toàn diện, trong đó, có việc hủy diệt cả một thành phố hay cả một vùng cùng với dân chúng của họ (25).

Vì mục tiêu không phải là chiến tranh, cũng không phải là cuộc chiến tranh gọi là chính đáng, mà mục tiêu là hòa bình, nên ngày nay, người ta hay nói một cách thích đáng hơn tới hòa bình chính đáng hơn là chiến tranh chính đáng. Một nền hòa bình chính đáng không thể được xây dựng bằng lưỡi lê hay thiết giáp. Hòa bình là công trình của công lý (*Opus justitiae pax*, xem Is 32:17). Theo nghĩa này, ngày nay, người ta đang tìm cách khai triển không phải một đạo đức học chiến tranh, mà là một đạo đức học hòa bình, mà mục đích là làm mọi sự để biến chiến tranh thành bất khả hữu, không những trong các trường hợp đặc thù, mà bất khả hữu ngay trong cơ cấu. Từ Đức Bênêđictô XV, các vị giáo hoàng đã không ngừng cổ vũ cho nền chính trị hòa bình này (26). Công Đồng Vatican II đã một lần nữa tiếp thu ý tưởng này: “cho nên, nhiệm vụ rõ ràng của chúng ta là phải vận dụng mọi sức lực để làm việc mong đến ngày mọi cuộc chiến tranh đều bị sự nhất trí quốc tế đặt hoàn toàn ra ngoài pháp luật” (27). Nhiệm vụ này dẫn tới một nền chính trị hòa bình có tính phòng ngừa, là nền chính trị bao gồm việc loại bỏ các bất công, viện trợ để phát triển (Đức Phaolô VI: phát triển như qui chuẩn mới của hòa bình), cổ vũ việc chấp pháp và bảo vệ các nhân quyền căn bản, các quyền và bảo vệ các nhóm thiểu số, các thủ tục cho việc tìm kiếm công lý để quân bình các quyền lợi hợp pháp, đối thoại liên tôn và liên văn hóa, chế tài những người có thể tấn công, và nhiều điều khác. Điều kiện tiên quyết để thực hiện các điều này là một thẩm quyền siêu quốc gia, mà hiện nay chỉ có thể là Liên Hiệp Quốc.

Trên đây là những biện pháp quan trọng giúp ta đi theo hướng giới răn của Chúa Giêsu. Trong các diễn trình này, tình yêu và lòng thương xót chắc chắn có đủ tài nguyên để tìm ra, một cách ít bạo lực nhất, một trật tự công chính được mọi tham dự viên chấp nhận. Đây là một trách vụ không phải chỉ của riêng chính trị. Các Kitô hữu cá nhân, các nhóm và phong trào Kitô hữu (Hoà Bình của Chúa Kitô, Dịch Vụ Hành Động Hoà Giải vì Hoà Bình, Biển Gươm Giáo Thành Lưỡi Cây, Đất Người, Cộng Đồng Thánh Egidio, v.v...) có thể và cũng nên đóng góp nhiều và hữu hiệu cho hòa bình thế giới và tự chứng tỏ mình là những người kiến tạo hòa bình (Mt 5:9) bằng đối thoại, công trình hòa giải, các dịch vụ nhân danh hòa bình và phát triển, cho dù không có sứ mệnh chính trị.

-
- (13) Oswald von Nell-Breuning và Johannes Schasching hiệu đính, *Texte zur katholischen Soziallehre: Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente* (Kevelaer: Butzon & Berker, 1989); K. Hilpert, “Sozialenzykliken”, *Lexikon für Theologie und Kirche*, ấn bản 3, 9:763-65.
- (14) Oswald von Nell-Breuning, “Integralismus”, *Lexikon für Theologie und Kirche*, ấn bản 2, do Josef Höfer và Karl Rahner hiệu đính (Freiburg: Herder, 1957-68), 5:717 tt.
- (15) *Gaudium et Spes*, 36. Xem ghi chú 1 trên.
- (16) *Gaudium et Spes*, 73tt.
- (17) Đức Lêô XIII, *Rerum Novarum* (1891), 45; Đức Piô XI, *Quadragesimo Anno* (1931), 88; 137.
- (18) Đức Gioan Phaolô II, *Dives in Misericordia* (1980), 12.
- (19) Đức Phaolô VI, “Các Nhận Định Kết Thúc Năm Thánh 1975”, 145; “Sứ Điệp Dịp Cử Hành Ngày Hòa Bình, Nếu bạn muốn Hòa Bình, hãy bảo vệ Sự Sống” (1977); Đức Gioan Phaolô II, *Dives in Misericordia* (1980), 14; *Centesimus Annus* (1991), 10; “Message for the Celebration of the World Day of Peace, An Ever Timely Commitment: Teaching Peace” (2004); Đức Bênêđictô XVI, *Caritas in Veritate* (2009), 33.
- (20) Đức Bênêđictô XVI, *Deus Caritas est* (2005), phần 2.
- (21) Đức Bênêđictô XVI, *Caritas in Veritate* (2009), 2; 6.
- (22) *Đã dẫn*, 34; 37.
- (23) Xem chương II, 1.
- (24) Xem *Gaudium et Spes*, 74-84; *Tóm Lược Học Thuyết Xã Hội của Giáo Hội*, số 500tt.
- (25) *Gaudium et Spes*, 80.
- (26) Đức Bênêđictô XV, *Pacem, Dei Munus Pulcherrimum* (1920); Đức Piô XII, *Ad Petri Cathedram* (1959); Đức Gioan XXIII, *Pacem in Terris* (1963); Đức Phaolô VI, *Populorum Progressio* (1967); Đức Gioan Phaolô II và các vị khác, các thông điệp Ngày Hòa Bình Thế Giới.
- (27) *Gaudium et Spes*, 81.

4. Tình yêu và lòng thương xót như nguồn cảm hứng và động viên

Về phương diện tiêu cực, tình yêu, từ trong căn bản, vốn loại trừ các hành vi và thái độ đáng trách; về phương diện tích cực, người ta không thể diễn dịch từ tình yêu các qui tắc xét chung có tính trói buộc, cụ thể và chi tiết, hay như người ta thường nói, các quy tắc có tính kỹ thuật đối với việc điều hành kinh tế và chính trị. Nhưng điều đã trở nên rõ ràng là: tình yêu, xét một cách tích cực, có thể là một loại ý niệm có tính qui định và là một nguồn động viên và cảm hứng để ta tìm được và thực hiện được các giải pháp cụ thể. Công Đồng Vatican II nói đến “ánh sáng và năng lực” (28). Người ta cũng có thể nói: tình yêu cung cấp các điều kiện để ta nhìn thấy việc phải làm. Nó mở mắt ta và là lực đẩy cho một thực hành và một nền văn hóa thương xót và công lý (29). Theo nghĩa này, và trong tình thế gay cấn hiện nay, tình yêu

có thể thực hiện một đóng góp quan trọng để ta phát triển thêm nữa nhà nước an sinh xã hội hiện đại trong các điều kiện đã thay đổi.

Ta sẽ bắt đầu với xem xét thứ nhất. Cho dù “mạng lưới xã hội” có nắm bắt được các hình thức túng thiếu nghiêm trọng nhất đi nữa, thì vẫn luôn có những người lọt lưới pháp luật. Chỉ những “trường hợp có đủ giấy tờ chính thức” chứng minh mình túng thiếu mới được nhận vào hệ thống trợ giúp của nhà nước hoặc cộng đồng mà thôi. Ngoài ra, cảnh túng khổ có rất nhiều khuôn mặt mới khác nhau và luôn thay đổi. Cho nên, mọi hệ thống xã hội, bất kể được suy nghĩ thấu đáo bao nhiêu, cũng nhất thiết có lỗ hổng và tiếp tục có nhiều lỗ hổng. Bất cứ ai muốn giải quyết mọi gian khổ và cấp bách theo cung cách bàn giấy chắc chắn đã xây dựng một hệ thống thư lại kèn càng, mà cuối cùng sẽ quá tải dưới sức nặng quá nhiều luật lệ của mình vì không tài nào bao trùm được mọi hoàn cảnh. Hệ thống này sẽ bóp nghẹt sự sống dưới khối lượng luật lệ, đành giao phó các cá nhân túng thiếu cho một hệ thống thư lại vô danh, trong đó, cá nhân, cuối cùng, chỉ còn là một con số, một trường hợp. Một hệ thống như thế, về phương diện kỹ thuật, có thể thích đáng tới một mức độ nào đó, nhưng nó hoàn toàn bất nhân.

Trong thông điệp *Deus Caritas Est*, Đức Giáo Hoàng Bênêđictô XVI viết:

“Tình yêu - *caritas* - vẫn luôn cần thiết, ngay cả trong xã hội công bằng nhất. Không có một trật tự công bằng của Nhà nước nào có thể xem công tác bác ái là thừa thãi. Ai muốn loại bỏ tình yêu thì cũng đồng thời không xem con người là con người nữa. Vẫn luôn luôn có khổ đau cần đến sự an ủi và trợ giúp. Vẫn luôn luôn còn có sự cô đơn. Vẫn luôn luôn còn có những trường hợp thiếu thốn vật chất, nơi mà sự trợ giúp theo nghĩa thực hiện tình yêu tha nhân là cần thiết [20]. Nhà nước nào muốn chu cấp tất cả, tập trung tất cả về mình, cuối cùng cũng chỉ trở thành một cơ chế bàn giấy, không thể bảo đảm những gì thiết yếu cho những người đau khổ - cũng như cho mọi người : đó là sự quan tâm đầy tình thương cho từng cá nhân. Chúng ta không cần một Nhà nước quy định và thống trị tất cả, nhưng ngược lại, một Nhà nước thích ứng với nguyên tắc hỗ trợ, công nhận và hỗ trợ cách quảng đại cho những sáng kiến xuất phát từ những sức mạnh xã hội khác nhau và phối hợp tính bộc phát để gần gũi với những con người cần được trợ giúp. Hội Thánh là một sức mạnh sống động như thế. Trong Hội Thánh, năng động của tình yêu được triển khai từ Thánh Thần của Đức Kitô đang hoạt động, tình yêu này mang đến cho con người không những sự hỗ trợ vật chất, nhưng còn củng cố tinh thần và cứu chữa, là điều còn cần thiết hơn các hỗ trợ vật chất. Định kiến cho rằng, những cơ cấu công bằng sẽ xem các hoạt động bác ái là không cần thiết, thật sự che giấu một hình ảnh con người theo hướng duy vật : một niềm tin lệch lạc, cho rằng con người chỉ sống bằng 'com bánh' (Mt 4,4 ; x. Đnl 8,3), một quan niệm chà đạp con người và vì thế không nhận ra tính nhân bản đặc thù của con người” (bản tiếng Việt của Ủy Ban Giáo Lý Đức Tin, Hội Đồng Giám Mục VN) (30).

Bây giờ là xem xét thứ hai. Thế giới không bao giờ chấm dứt; các hoàn cảnh túng thiếu, nghèo đói mới, hoặc các cuộc khủng hoảng khác luôn xuất hiện. Không có lòng thương xót, các khẩn cấp mới thường không được khám phá. Ta cần những người trước nhất nhận rõ cuộc khủng hoảng mới, thường xảy ra bất ngờ, và là những người cho phép mình xúc động vì nó, những người có lòng và có can đảm, bao nhiêu có thể, để nhất định đưa ra hành động chữa trị, đáp ứng trường hợp cụ thể này. Không có lòng thương xót như thế, căn bản động viên để khai triển thêm luật lệ xã hội sẽ không còn. Vì thế, xã hội ta, dù có một hệ thống xã hội vận hành rất tốt cách chung, sẽ không thể quản trị nếu không có lòng thương xót. Jürgen Habermas đã từng chỉ rõ rằng đặc biệt đứng trên góc độ các vấn đề to lớn hiện ta đang phải đương đầu, không có nền tảng tôn giáo này, sự thúc đẩy về xúc cảm sẽ không có để ta dẫn

thân cho một thế giới công chính (31). Thành thử, người ta có thể coi lòng thương xót là nguồn suối canh tân và động viên của công lý.

Thí dụ cụ thể là vấn đề tằm trú và di dân. Cả hai đều là “các dấu chỉ thời đại”. Tằm trú đối với những người đang bị bách hại là một nhân quyền. Điều này hoàn toàn đúng: “Ta là khách lạ và các con đã nghinh đón Ta” hay “không nghinh đón Ta” (Mt 25:35, 43). Dưới góc độ các lời lẽ rõ ràng không mơ hồ này, người ta phải trung thực hỏi xem có phải các chính sách tằm trú đang hiện hành tại nhiều quốc gia, tuy tự mô tả là thượng tôn pháp luật, có là gì khác ngoài là các chính sách có vấn đề, thậm chí, gây tai tiếng không. Vấn đề di dân còn khó khăn hơn nữa. Di dân vô giới hạn chắc chắn là điều bất khả. Ngay trong xã hội ta, nó cũng có thể làm ngưng đọng mọi sự đến độ xã hội này không còn là nơi trú ẩn nữa. Chính trị phải can thiệp ở đây bằng luật lệ. Câu hỏi là làm thế cách nào. Việc nhận người lạ hoàn toàn phù hợp với nhân đức hiếu khách (Mt 25:38, 41), một nhân đức được cả Cựu lẫn Tân Ước và toàn bộ truyền thống Giáo Hội coi trọng. Người ta phải coi là tai tiếng cung cách người Âu Châu chúng ta thường xử sự với những con người nhân bản đến với chúng ta, vì nghèo đói cũng như vì bị bách hại và kỳ thị. Như hế, việc di dân khắp thế giới đặt ra cho chúng ta thêm nhiều câu hỏi và nhiều thách đố mới cho giáo huấn xã hội của Giáo Hội.

Xem xét thứ ba là có những hình thức túng thiếu và nghèo đói không thể diễn tả bằng lợi tức bình quân tính theo đầu người (per capita), vốn là điều cần thiết để thỏa mãn các nhu cầu căn bản của đời sống. Ta còn có sự thiếu thốn và nghèo nàn về tâm lý hay xúc cảm nữa, nghèo nàn về liên hệ, cô đơn và cô lập; cả nghèo nàn văn hóa cũng như nghèo nàn các phương tiện giáo dục và nghèo nàn trong việc tham gia tích cực vào sinh hoạt văn hóa xã hội; sau cùng, còn cảnh nghèo tâm linh nữa, được mô tả như trống rỗng nội tâm, mất hết ý nghĩa và hướng đi, có thể kết liễu ở việc suy thoái tinh thần con người (32). Những hoàn cảnh này hết sức tuyệt vọng và rất phổ biến cả trong, và nhất là ở trong, các xã hội phát triển và giàu có. Trong các hoàn cảnh này, các hệ thống xã hội tốt đẹp nhất cũng chỉ có thể cung cấp những trợ giúp có giới hạn mà thôi. Chỉ những quan tâm và liên hệ bản thân mới có thể cung cấp sự trợ giúp trong phần lớn các hoàn cảnh này. Sự sống con người và các xã hội thực sự nhân ái không thể nào có được nếu không có tình bạn, tình cộng đồng, tình liên đới và cả lòng thương xót nữa.

Thứ tư: nhà nước thuần an sinh, cuối cùng, sẽ có nguy cơ biến cả lòng thương xót thành một thứ kinh doanh kinh tế. An sinh công cộng bị thương mại hóa và bị biến thành một chuyện buôn bán nửa phần có lợi. Ngày nay, ta thấy điều này xảy ra khi lãnh vực bệnh viện càng ngày càng được cơ cấu hóa theo các chuẩn mức hoàn toàn kinh tế và trở thành một doanh nghiệp kinh tế, nhằm lợi nhuận, đại qui mô. Ngành chăm sóc người già cũng thế. Chăm sóc mà chỉ quan tâm giữ cho các công dân cao niên được sạch sẽ và ăn no đâu có đủ công lý đối với các nhu cầu nhân bản của họ. Một nhà nước an sinh xã hội bị kinh tế hóa và thương mại hóa chỉ sản sinh ra sự lạnh lùng và vô cảm trong xã hội, những thứ vốn không dành chỗ cho những dòng nước mắt giấu kín, cô đơn và những vấn đề bản thân sâu tận cõi lòng. Nhà nước an sinh xã hội có thể cung cấp một số tiện nghi, nhưng nó không thể đem lại cho người ta điều họ cần hơn cả, tức là, những con người biết lắng nghe họ, tương cảm với họ, và tỏ lòng cảm thương họ. Không có sự tương cảm và thiện cảm này, hiểu theo nguyên nghĩa của chúng, nghĩa là cảm thương, chia sẻ niềm vui, thế giới sẽ trở nên lạnh lùng và đời sống sẽ hết chịu nổi. Chúng ta, chính phủ liên bang, không thể bỏ trí và ra luật lệ qui định sự quan tâm và lòng thương xót; chúng ta không thể biến chúng thành một ý thức hệ phổ quát. Lòng thương xót và sự quan tâm là một điều có tính bản vị. Ta chỉ có thể động viên và gây hứng để người khác có lòng thương xót và biết quan tâm.

Sau cùng: tình yêu và lòng thương xót có chỗ đứng trước nhất nơi các mối liên hệ gần gũi của

ta. Nhưng chúng cũng là điều kiện căn bản đối với cuộc sống cộng đồng và đối với sự sống chung của các dân tộc. Sau các tàn ác của Thế Chiến II, không những cần phải có sự bồi thường vật chất, mà còn cần có sự hòa giải sâu sắc giữa người Đức và người Pháp, người Ba Lan, và nhất là người Do Thái. Muốn có sự hòa giải này, trước đó phải có việc suy nghĩ lại, và, đúng ra, sự hồi tâm và tha thứ. Đức Giáo Hoàng Gioan Phaolô II từng nói rằng:

“Một thế giới loại bỏ hết sự tha thứ sẽ không còn là gì mà chỉ còn là một thế giới công lý lạnh lùng và vô cảm, nhân danh nó, mỗi người sẽ đòi quyền riêng của mình đối với người khác; dù loại vị kỷ vốn ẩn tàng trong con người sẽ biến đời sống và xã hội con người thành một hệ thống người mạnh áp bức người yếu, hay thành một đấu trường tranh chấp liên miên giữa nhóm này và nhóm khác” (33).

Bởi thế, theo một kiểu nói được Đức Giáo Hoàng Phaolô VI đưa ra đầu tiên, rồi được Đức Giáo Hoàng Gioan Phaolô II và Đức Giáo Hoàng Bênêđictô XVI lặp lại, bên trên nền văn hóa công lý, ta cần phải xây dựng cho bằng được “nền văn hóa tình thương” (34). Nếu có nơi nào, thì chắc chắn ở đây Giáo Hội và các nhóm trong Giáo Hội phải đóng góp một điều gì đó vào việc nhân bản hóa xã hội và các dịch vụ xã hội. Giáo Hội và các nhóm trong Giáo Hội phải giúp nhà nước an sinh xã hội của chúng ta để nó duy trì được linh hồn của nó.

5. Ý nghĩa xã hội của các việc thương người

Muốn làm cho các điều trên được cụ thể hơn, ta nên nhớ lại một lần nữa các việc thương người phần xác và phần hồn (35). Từ các việc này, một sức mạnh gây hứng và động viên có thể trở sinh ngay trong các lãnh vực chính trị và xã hội. Không khó khăn gì nếu ta muốn liên kết các việc thương người này với các trách vụ và thách đố xã hội quan trọng trong xã hội ta, ngõ hầu hiểu rõ sứ điệp thương xót của Giáo Hội có nghĩa gì trong hoàn cảnh hiện nay. Ngày nay, sứ điệp này trở nên rất cần thiết (36).

Liên quan đến các việc thương người về phần xác, có lẽ ta có thể nghĩ tới bốn chiều kích đã nhắc trên đây của cảnh nghèo, hay cảnh nghèo cá thể và cảnh nghèo cơ cấu. Ta có thể nghĩ tới cảnh: mỗi ngày, hàng ngàn người, nhất là các trẻ em, chết vì thiếu dinh dưỡng và kém dinh dưỡng; ta cũng có thể nghĩ tới cảnh hàng triệu con người thiếu nước có thể uống được. Ta cũng có thể nghĩ tới việc di dân như một dấu chỉ thời đại và, do đó, cũng là một thách đố của thời ta: trách vụ phải hội nhập người nước ngoài chẳng may sa vào khó khăn tại quê nhà và mong được chúng ta tiếp nhận. Trong bối cảnh này, ta có thể nghĩ tới bốn phận phải chống trả óc bài ngoại và thù nghịch đang mỗi ngày mỗi gia tăng đối với người nước ngoài. Hơn nữa, ta có thể nghĩ tới vấn đề người không nhà và trẻ em ở đường phố trong rất nhiều thành phố lớn trên thế giới. Ta dễ dàng liên kết lời khuyên thăm viếng bệnh nhân với các xu hướng kinh tế hóa hiện nay và xu hướng phi bản vị hóa kèm theo trong hệ thống chăm sóc sức khỏe, hoặc liên kết lời khuyên thăm viếng tù nhân với trách vụ nhân bản hóa hệ thống trừng phạt.

Các việc thương người về phần hồn cũng có nhiều liên quan. Nghĩa vụ “mở dạy kẻ mê muội” trở nên thích đáng vì hiện có nhiều thiếu sót trong hệ thống giáo dục hay vì việc giáo dục và huấn luyện không có sẵn khiến nhiều người không có cơ hội tiến thân trong xã hội. Nghĩa vụ “yên ủi kẻ âu lo” dẫn tới việc huấn đạo những người buồn sầu; lời khuyên “lấy lời lành mà khuyên người” dẫn tới trách vụ cung cấp các dịch vụ huấn đạo. Các dịch vụ này càng trở nên thích đáng gấp bội trong hoàn cảnh khó lòng còn có các tiêu chuẩn có giá trị phổ quát nữa và nhiều người bị áp đảo bởi tính phức tạp của cuộc sống hiện nay. Lời khuyên “răn bảo kẻ có tội”, trong số nhiều điều khác, dẫn tới việc gây ý thức đối với các cơ cấu bất chính và vạch trần cảnh bất công có tính cơ cấu. Bốn phận “nhìn kẻ mất lòng ta” liên quan đến việc khoan

dung trong xã hội đa nguyên của ta. Sau cùng, lời khuyên “tha kẻ dể ta” khiến ta nghĩ tới ý nghĩa chính trị của cố gắng làm việc cho hòa bình và hòa giải.

Để có thể hoàn tất việc phục vụ trên trong xã hội, Giáo Hội cần các phương tiện nhân đạo, nhưng không cần mình phải lớn và mạnh cũng không cần chỉ huy cả một bộ máy thư lại lớn. Giáo Hội không cậy nhờ các đặc quyền trần thế và, thực sự, phải khước từ chúng (37). Giáo Hội giả thiết phải sống và làm việc trong thế gian, nhưng không thuộc thế gian (Ga 17:11, 14) và, do đó, không nên hành động như thế gian cũng không điều hành theo các tiêu chuẩn thế gian. Căn cứ vào cuộc đời Thánh Don Bosco, ta biết ngài bắt đầu các công việc của ngài với rất ít hoặc không có gì cả và cho đến cùng, niềm tin tưởng vào Chúa Quan Phòng đã không bao giờ làm ngài thất vọng. Hơn các định chế khác, Giáo Hội có thể và nên dựa vào việc dấn thân tự nguyện và được động viên cao độ của các thiện nguyện viên. Là Giáo Hội nghèo dành cho người nghèo, vào một thời nghèo nàn về trí thức, Giáo Hội lại càng có thể phát triển nhiều hơn nữa thế giá tinh thần, sức mạnh truyền giáo mới mẻ đầy thuyết phục và các đặc sủng của mình (38). Nước Thiên Chúa xuất hiện dưới hình thức hạt mù-tạt nhỏ xíu nhưng đã mọc thành bụi cây lớn; nó giống như một chút men làm dậy cả một máng bột (xem Mt 13:31-33). Và chính vì là một cộng đồng nhỏ nhưng đầy sáng tạo, Giáo Hội cũng có thể gây được một ảnh hưởng luân lý, trí thức và tâm linh lớn lao (39).

(28) *Đã dẫn*, 42tt.

(29) Marx, *Das Kapital*, 143.

(30) Đức Bênêđictô XVI, *Deus Caritas est* (2005), 28b.

(31) Jürgen Habermas, “Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien”; Habermas, “Glauben und Wissen”; Wolfgang Ockenfels, *Was kommt nach dem Kapitalismus?*

(32) Paul M. Zulehner, *Gott ist größer als unser Herz (1 John 3, 20): Eine Pastoral des Erbarmens* (Ostfildern: Schwabenverlag, 2006), 74.

(33) Đức Gioan Phaolô II, *Dives in Misericordia* (1980), 14

(34) Xem ghi chú 19.

(35) Xem chương VI, 3.

(36) Muốn coi cuộc thăm dò chi tiết về vấn đề này, xem Paul M. Zulehner, *Gott ist größer als unser Herz*, 70-152.

(37) *Gaudium et Spes*, 76.

(38) Walter Kasper, *Katholische Kirche: Wesen-Wirklichkeit-Sendung* (Freiburg i.B.: Herder, 2011) 65tt, 482tt.

(39) Walter Kasper, *Katholische Kirche*, 65tt.

6. Lòng thương xót và vấn đề Thiên Chúa

Các vấn đề cụ thể là điều quan trọng; thực vậy, đối với nhiều người, chúng có nghĩa sống chết. Tuy nhiên, thần học không nên lạc vào mê hồn trận của các vấn đề phức tạp và cụ thể này. Nó phải là thần học, nghĩa là và phải tiếp tục là ngôn từ nói về Thiên Chúa, và phải cho thấy người ta nên nêu các câu hỏi nền tảng, và sau cùng là câu hỏi về Thiên Chúa ra sao, trong các vấn đề cụ thể mà họ đang đương đầu. Ta cũng có thể phát biểu điều này cách khác: chính Thiên Chúa, chính đức công lý và lòng thương xót của Người, theo nghĩa ngữ, buộc ta phải nắm vững các vấn đề này. Đó là điều chúng ta muốn theo đuổi khi kết thúc chương này.

Ta từng nói rằng nguyên tắc để Giáo Hội xây dựng giáo huấn xã hội của mình là phẩm giá và tự do bất khả nhượng của con người nhân bản. Khi làm thế, giáo huấn xã hội của Giáo Hội có thể diễn tiến từ một khởi điểm dứt khoát có tính hiện đại và từ bỏ chủ nghĩa duy chủ quan

(subjectivism). Do đó, ta sẽ đặt câu hỏi: Tự do là gì và nó có nghĩa gì? Chắc chắn không phải là tự do phóng túng (license) cá nhân chủ nghĩa, vì phóng túng làm chính nó trở thành lệ thuộc, mà chính nó không ngờ, vào tính khí và lợi ích đang chiếm ưu thế và các thúc đẩy xúc cảm lúc bấy giờ. Sự phóng túng của cá nhân cũng cực kỳ nguy hiểm về phương diện chính trị. Nó có thể bị tuyên truyền và quảng cáo quỵến rũ và, do đó, rất mau chóng và bất ngờ biến thành một hình thức toàn trị công khai hoặc quanh co ranh mãnh.

Tự do khi ý thức được phẩm giá của nó sẽ luôn tôn trọng tự do của người khác. Nó sẽ liên đới với tự do của họ và sẽ đấu tranh cho nó. Do đó, tự do không phải là “tự do thoát khỏi người khác” mà là “tự do với và cho” người khác. Tự do được thể hiện trong công lý, là nguyên tắc trả cho mọi người điều vốn của họ. Một cách cụ thể, tự do trước hết giả thiết mọi người khác phải biết tôn trọng chính tự do của họ. Do đó, nó giả thiết phải có một hệ thống công lý, nghĩa là, đồng thời, phải có một hệ thống tự do được qui định (40).

Nhưng công lý là gì và một xã hội công chính là gì? Aristot đã chỉ rõ rằng công lý và bất công đều là những ý niệm hàm hồ. Chính ông hiểu công lý như ý niệm cân xứng (proportion) nghĩa là, như trung điểm giữa quá nhiều và quá ít. Mặt khác, ông biết rằng luật pháp không thể bao trùm mọi hoàn cảnh đa dạng ở đời và thứ công lý ấy; cho nên, nó tùy thuộc vào lòng tốt như một giá trị cao hơn (41).

Vì nền tảng luật tự nhiên của công lý, như trong Aristot và trong truyền thống Trung Cổ cho tới cuối thời cận đại, phần lớn đã bị thời cận đại bác bỏ, nên các lối giải thích hết sức đa dạng đã được đề xuất cho ý niệm công lý (42). Người ta chưa thấy có sự đồng thuận nào. Một số coi những lời nói tới công lý và xã hội công chính chỉ là những công thức trống rỗng hay sáo rỗng chỉ thích hợp với lối tuyên truyền chính trị mị dân và thường bị lạm dụng để đạt quyền hành. Fyodor Dostoevsky đã mạnh mẽ diễn tả mối nguy hiểm này trong cuốn tiểu thuyết *Anh Em Nhà Karamazov* của ông nơi nhân vật đại thẩm tra viên. Ông cho biết người ta, vì miếng ăn, đã sẵn sàng đặt tự do của mình dưới chân quyền lực ra sao và sẵn sàng nói: “chẳng thà ngài bắt chúng tôi làm nô lệ, nhưng hãy cho chúng tôi ăn” (43). Dân chủ nếu không có các giá trị sẽ mau chóng biến thành toàn trị công khai hay dẫu mặt (44).

Nổi tiếng là câu châm ngôn được nhiều người trích dẫn của Ernst-Wolfgang Böckenförde: dân chủ sống nhờ các tiền giả thiết mà chính nó không đảm bảo được (45). Nếu các tiền giả thiết này không còn vận hành nữa hay nếu chúng bị lãng quên hoặc gỡ bỏ vì bị coi là vô bằng, thì chúng ta sẽ rơi vào chủ nghĩa duy tương đối là thứ chủ nghĩa hiện đang bị Giáo Hội nặng nề phê phán và vốn không thừa nhận bất cứ giá trị tuyệt đối nào, nhưng quyết định mọi sự theo tính toán thực dụng hay quyền lợi (46). Điều hết sức nguy hiểm của chủ nghĩa duy tương đối này là việc nó đe dọa trở thành một chủ nghĩa toàn trị nguy hiểm nhiều hơn nữa. Nếu, sau khi siêu hình học kết liễu, một điều nhiều người đã công bố, không có sự thật chung cuộc và không có các giá trị tuyệt đối hướng dẫn và điều hướng hành động chính trị, thì ngay các ý tưởng dân chủ, chính trị cao thượng nhất, cuối cùng, sẽ không những không còn nền tảng; mà còn mất hướng và bị lạm dụng một cách mị dân. Lòng khoan dung lúc ấy sẽ dễ dàng biến thành bất khoan dung đối với bất cứ ai dám duy trì một xác tín lệch ra ngoài chính dòng. Các dấu chỉ đi theo hướng nguy hiểm này đang được nhân thừa.

Thành thử, một lần nữa, ta cần khởi diễn từ ý niệm tổng quát về công lý, theo đó, công lý là hành động cách nào đó giúp mỗi người có được điều vốn thuộc quyền của họ (*suum cuique*). Như thế, câu hỏi là: mỗi người có quyền những gì? Về câu hỏi này, ý kiến rất khác nhau. Nó đã gây nên không biết bao nhiêu cuộc tranh luận chính trị. Vì trung điểm giữa các cực điểm trong viễn kiến của Aristot không thể được xác định dứt khoát một lần vĩnh viễn. Nó phải

được xác định đi xác định lại tùy theo hoàn cảnh cụ thể, và vì nó bị điều kiện hóa bởi nhiều lợi ích khác nhau, nên nó rất hay bị tranh luận và luận bác. Trong diễn trình này, các Kitô hữu cũng có thể có nhiều ý kiến và lập trường khác nhau.

Ngay khi người ta đề cập đến vấn đề này một cách rõ ràng, câu hỏi sau đây sẽ được đặt ra: hữu thể nhân bản trong tư cách hữu thể nhân bản cần những gì? Họ có quyền có những gì để có thể sống xứng đáng như một hữu thể nhân bản, nghĩa là, sống cuộc sống tự quyết một cách chừng mực? Dĩ nhiên, vì mục đích này, họ cần cơm bánh và một khối lượng của cải vật chất thích đáng. Nhiều bao nhiêu hay ít bao nhiêu cho đủ là điều luôn được tranh luận và thay đổi tùy theo hoàn cảnh. Tuy nhiên, trong các luận điểm này, điều hay bị quên lãng là: điều một con người trong tư cách hữu thể nhân bản có quyền hưởng không phải chỉ là của cải vật chất và không thể chỉ là của cải vật chất. Không gì gây thảm họa bằng việc nếu, sau cuộc thất bại và kết liễu của chủ nghĩa Mác-xít ý thức hệ, vị trí của nó bị thay thế bởi chủ nghĩa duy cá nhân và trật tự xã hội giàu có duy tiêu thụ chỉ biết tìm hạnh phúc cho nhân sinh trong việc tiêu thụ vật chất. Trong trường hợp này, chủ nghĩa duy vật Mác-xít và cộng sản sẽ được thay thế bởi chủ nghĩa duy vật tiêu thụ. Cả hai hình thức của chủ nghĩa duy vật này đều phán đoán sai và coi thường phẩm giá đích thực của con người nhân bản. Cả hai, dù theo những cách khác nhau, nhưng đều dẫn tới việc vật hóa con người nhân bản.

Điều vốn thuộc quyền của con người nhân bản trong tư cách con người nhân bản và điều này có nghĩa một thực thể tự do, trước nhất và trên hết là thừa nhận nhân phẩm của họ. Điều mà mọi con người nhân bản có quyền dựa trên nhân phẩm của họ là sự kính trọng, là sự chấp nhận, là sự chăm sóc có tính bản vị. Theo chiều hướng này, người ta có thể hiểu công lý như thước đo tình yêu ở mức tối thiểu và hiểu tình yêu như thước đo công lý ở mức đầy đủ trọn vẹn (47).

Yếu tố vô điều kiện, mà phần lớn ta đã đánh mất với việc kết liễu siêu hình học được nhiều người tuyên bố, có thể xuất hiện trở lại với chúng ta trong cuộc gặp gỡ với điều khác nơi người khác và với việc thừa nhận vô điều kiện mà người khác vốn có quyền được hưởng (48). Trong cuộc gặp gỡ liên bản vị, một điều gì đó có tính tuyệt đối sẽ được bộc lộ, có sức loại bỏ mọi hình thức duy tương đối chật hẹp. Một cách cụ thể, điều này có nghĩa: đòi hỏi công lý, mà trong các hoàn cảnh cụ thể không thể nào được thực hiện một cách hoàn toàn không mập mờ, phải được giải thích dưới ánh sáng tình yêu và đòi hỏi vô điều kiện của nó. Nói một cách thực tế, đòi hỏi công lý phải được vượt qua bằng việc quan tâm chăm sóc đầy yêu thương và thương xót đối với người khác.

Đúng là con người nhân bản chúng ta xuất thân từ một cái khuôn đã hư hỏng; chúng ta có một xu hướng không thể dập tắt được khiến chúng ta nghiêng về sự ác (Kant) (49). Mọi liên hệ liên bản vị của ta cũng đều bị ảnh hưởng bởi xu hướng này. Bởi thế, chúng ta không thể và cũng không được phép diễn tiến từ một hoàn cảnh gặp gỡ lý tưởng được. Mọi liên hệ của chúng ta đều bị bất công đè nặng và làm hư hại, những bất công có trước chúng ta và như thể chúng ta được thừa hưởng. Các liên hệ của ta cũng bị đè nặng và làm hư hại bởi những bất công mà chính chúng ta cảm nghiệm và do chính chúng ta tạo nên. Vì sự sống còn của mỗi liên hệ cũng như vì sự sống còn của toàn bộ xã hội, điều cần là phải tha thứ các vi phạm công lý trầm trọng trong quá khứ và hòa giải trở lại. Vì chỉ nhờ một hòa giải như thế, cái vòng luân quần của sự ác và sự trả đũa, và với nó, là cái vòng tội ác mới, mới có thể bị bẻ gãy. Chỉ nhờ cách này, một khởi đầu mới mới có thể được thực hiện và một tương lai chung mới trở thành khả hữu. Như thế, cả công lý cũng sống còn nhờ tha thứ, hòa giải và thương xót, là những điều, như đã chứng minh, được định nghĩa như mở đường để ta thoát ra ngoài hoàn cảnh vô vọng và dẫn tới một tương lai mới.

Nhưng điều gì sẽ xảy ra khi có sự tha thứ và hoà giải như thế? Chúng thực hiện một điều vốn tự bất khả hữu từ căn bản; nó tha thứ điều, mà theo quan điểm công lý, không thể nào tha thứ được. Sát nhân, chiến tranh đẫm máu, và nhất là tội diệt chủng, đều là những điều không thể tha thứ được. Tha thứ một hành vi mà trong căn bản vốn không thể nào tha thứ được như thế, là vi phạm ý nghĩa của thứ công lý mong trả đũa. Nhưng chính vì hành động chống lại các đòi hỏi của thứ công lý trả đũa, mà lòng tha thứ trở thành nền tảng và khởi điểm cho một cuộc sống chung mới, công chính và hòa giải (50).

Chúa Giêsu từng bị hỏi một cách trách cứ rằng lấy quyền gì mà Người dám tha tội. Quả thực, các đối thủ của Người rất đúng khi họ luận bác rằng chỉ có Thiên Chúa mới có thể tha tội (Mc 2:5-7). Là những con người nhân bản, chúng ta có thể giúp nhau sống với tội lỗi của mình. Nhưng chúng ta không thể tha thứ được nó. Tha thứ là một khởi đầu mới đầy sáng tạo không thể nào bắt nguồn từ thế giới. Tự tha thứ và hòa giải, ta đã làm “một điều” mà ta không thể làm cho xảy ra được, một điều đúng ra ta không thể với tới và phải được ban cho ta. Trong hồng phúc hòa giải, trong đó, đời sống cộng đoàn trong công lý được ban cho ta một lần nữa, ta được qui hướng về “một điều” mà chúng ta không “có”; dù ý thức hay vô thức, ta vẫn níu lấy điều thần học gọi là ơn thánh và điều Thánh Kinh vốn chứng thực là lòng thương xót vô biên của Thiên Chúa.

Xét cho cùng, cả đòi hỏi công lý lẫn lòng thương xót sẵn sàng tha thứ đều có thể xảy ra trong thế giới này. Công lý hoàn toàn chỉ có thể được thiết lập nhờ một hệ thống bạo lực, vốn chỉ có thể là một hệ thống sự ác. Bất cứ ai muốn tạo thiên đàng trên mặt đất, như hiện nay ta biết do kinh nghiệm đấng đốt của các hệ thống toàn trị, đều đã tạo hoả ngục chứ không phải thiên đàng ở đó. Điều này nói chung cũng đúng đối với những người cầu toàn (perfectionists) trong Giáo Hội; những người này muốn thiết lập một Giáo Hội của người trong trắng (καθαρός: Cathars) bằng sức mạnh. Các thái quá của phong trào Cathar (thời Trung Cổ) một bên và bên kia, của Tòa Dị Giáo (Inquisition) nên tiếp tục khiến ta phải dừng bước.

Đó không phải là luận điểm khiến ta không làm gì cả trong xã hội và trong Giáo Hội. Trái lại, ta nên và phải chặn đứng bất công và sự ác, bao nhiêu có thể, bằng phương diện con người. Ta phải hết lòng giúp công lý và lòng thương xót đạt được đột phá trong xã hội và trong xã hội. Bất cứ ở đâu có thể, trong các hoàn cảnh túng quẫn thể lý hay tâm linh, ta nên để những tia sáng thương xót đầy âm áp sáng rực lên và nhờ thế bùng lên ánh sáng yêu thương đem lại hy vọng.

Nhưng trong thế giới chúng ta, không chỉ có các bất công nhãn tâm và chủ nghĩa cầu toàn khôn nguôi, mà còn có tính ham mê thể gian khôn nguôi nữa. Ngày nay, tính này thường hệ ở việc an ủi người ta bằng hạnh phúc hoàn toàn của thế gian này, chứ không hề hệ ở việc an ủi người ta bằng hạnh phúc đời sau nữa. Thái độ này muốn có công lý hoàn toàn và lòng thương xót trọn vẹn, nghĩa là, hạnh phúc hoàn toàn ngay bây giờ, mọi điều phải có ngay bây giờ và phải có ngay lập tức. Với cách này, đời sống sẽ chuyên dịch một cách nhanh hơn bao giờ hết; nó trở thành căng thẳng, đòi hỏi khát khe, và hết sức áp đảo. Ta không những làm việc trôi chảy; mà còn hưởng thụ trôi chảy nữa. Ta đòi tình yêu của người khác phải đem thiên đàng hạ giới đến cho ta và trong diễn trình này, ta áp đảo họ không thương xót (51).

Vì có bất công, một điều không bao giờ tận diệt được, và vì có lòng thương xót và yêu thương ở đời này, một điều không bao giờ có được cách trọn vẹn, xét cho cùng, trong nhiều trường hợp, những gì còn lại chỉ là lời van xin Thiên Chúa thương xót mà thôi. Chỉ có nó mới bảo đảm được rằng, cuối cùng, kẻ sát nhân sẽ không chiến thắng nạn nhân vô tội và, điều

đúng và công chính sẽ được ban phát cho mọi người. Hy vọng vào công lý cánh chung và hòa giải cánh chung lúc người chết sống lại làm cho đời sống ở thế gian này thực sự có thể sống được và đáng sống. Nó đem lại sự thanh thản, hiểu như một thứ không kiên nhẫn kiên nhẫn (patient impatience) và kiên nhẫn không kiên nhẫn (impatient patience) (52).

Đối diện với nỗi thất vọng tức thời và nỗi sững sờ duy tiêu thụ, cuối cùng không còn gì khác tồn tại ngoài việc nhìn thế giới và cuộc đời dưới góc độ hy vọng về một công lý hoàn hảo và hoà giải dứt khoát và nhấn mạnh về nó. Bởi thế, lời kêu van “Kyrie eleison” (Lạy Chúa, xin thương xót) ở đời này sẽ không bao giờ chịu im tiếng, nhưng sẽ tiếp tục lên cao mãi. Việc tiếng kêu van này có thể và được cất lên một cách công khai tùy thuộc di sản văn hóa của nhân loại; nó tùy thuộc nền văn hóa công lý và thương xót và chủ nghĩa nhân đạo của xã hội thực sự tự do.

(40) Về vấn đề thần học của định chế, xem: Medard Kehl, *Kirche als Institution: Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie* (Frankfurt a. M.: Knecht, 1976).

(41) Aristotle, *Nicomachean Ethics*, V, 1229att.

(42) Josef Pieper, *Über die Tugenden: Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Maß* (Munich: Kösel, 2004); John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Belknap, 1971); Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge, MA: Harvard University, 2001); Otfried Höffe, *Gerechtigkeit: Eine philosophische Einführung* (Munich: Beck, 2007).

(43) Fyodor Dostoevsky, *The Brothers Karamasov*, bản dịch của Richard Pavear và Larissa Volokhonsky (New York: Vintage Classics, 1991) 253.

(44) Đức Gioan Phaolô II, *Centesimus Annus* (1991), 46. Xem bài “Diễn Văn tại Quốc Hội Đức” ngày 22 tháng 9 năm 2011 của Đức Bênêđictô XVI.

(45) Ernst Wolfgang Böckenförde, “Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation” trong *Recht, Staat, Freiheit: Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991), 112.

(46) Về vấn đề thuyết duy tương đối, xem Kasper, *Katholische Kirche*, 42, 494.

(47) Dựa vào Đức Phaolô VI và Đức Gioan Phaolô II, Đức Bênêđictô XVI đã đưa ra quan điểm này trong *Caritas in Veritate* (2009), 6.

(48) Xem chương II, 1

(49) Xem chương II, 1

(50) Xem chương II, 1

(51) Paul M. Zulehner, *Gott ist größer als unser Herz*, 22-30.

(52) Về sự thanh thản, xem chương V, 7.

IX. Đức Maria, Mẹ của lòng thương xót

1. Đức Maria trong các Tin Mừng

Sách Thánh và Giáo Hội không chỉ nói một cách trừu tượng và lý thuyết về lòng thương xót của Thiên Chúa; thần học của Sách Thánh cũng như thần học của các giáo phụ, là nền thần học bằng hình ảnh. Nơi con người của Đức Maria, các nền thần học này trình bày với ta một hình ảnh cụ thể, đúng ra, một hình ảnh phản chiếu lòng thương xót của Thiên Chúa và là một nguyên mẫu cho lòng thương xót nhân bản và Kitô Giáo. Đức Maria là một loại hình (type) của Giáo Hội và, do đó, cũng là loại hình của lòng thương xót Kitô Giáo (1). Xác tín này bén rễ sâu xa vào ý thức tôn giáo của Giáo Hội từ những thế kỷ đầu tiên cho tới tận thời nay trong hai truyền thống Công Giáo và Chính Thống Giáo. Ngày nay, xác tín này càng nhận được thêm chỗ đứng lớn hơn trong ý thức và trái tim của nhiều Kitô hữu Tin Lành (2).

Tất nhiên, người ta có thể và chắc chắn phải phê phán khá nhiều mưu toan nhằm cường điệu hóa vị thế của Đức Maria, một vị thế cần được lượng giá bằng cách lấy chứng từ của Sách Thánh về Chúa Giêsu Kitô làm tiêu chuẩn: Người là nền tảng một lần mãi mãi và là tâm điểm vĩnh cửu của đức tin Kitô giáo. Tuy nhiên, người ta cũng phải tra vấn chủ nghĩa tối thiểu (minimalism) về Đức Mẹ. Chủ nghĩa này chuyên nhỏ mọn, ngạo mạn và thiên cận gạt qua một bên các chứng cứ của rất nhiều Kitô hữu thuộc mọi thế kỷ, trong những lúc khó khăn bên trong lẫn bên ngoài, đã kêu cầu Mẹ Thiên Chúa như Mẹ của lòng thương xót và đã cảm nhận được sự phù giúp và an ủi của ngài; nó coi những điều này chỉ là các cảm xúc đạo đức dạt dào, do một lòng tôn kính Thánh Mẫu vượt quá giới hạn. Dù sao, người ta phải thừa nhận điều này: Đức Maria quả có xuất hiện trong các Tin Mừng và, thực sự, chiếm một vị trí nổi bật.

Có hai bản văn trong Tân Ước tạo nền vững chắc cho linh đạo Thánh Mẫu: cảnh truyền tin ở đầu Tin Mừng (Lc 1:26-38) và cảnh ở cuối cùng, trong đó, Đức Maria đứng dưới chân thập giá (Ga 19:26tt). Cảnh vừa rồi trong Tin Mừng Gioan nhắc ta trở lại với trình thuật về tiệc cưới ở Cana diễn ra ở đầu thừa tác vụ của Chúa Giêsu (Ga 2:1-12). Do đó, các cảnh liên hệ tới khuôn khổ Thánh Mẫu Học, dù có xét một cách hơi hợt đi nữa, cũng đã dành cho Đức Maria một vị thế nổi bật trong lịch sử cứu rỗi. Khi làm thế, số ít dòng nói về Đức Maria trong Sách Thánh cũng đủ cho thấy rõ ngài có một vai trò quan trọng và một ý nghĩa độc đáo trong lịch sử Thiên Chúa xử sự với con người tử sinh chúng ta.

Giống như toàn bộ khúc tiền sử học trước khi Chúa Giêsu xuất hiện công khai, cảnh truyền tin ở đầu Tin Mừng nói lên một số vấn đề có tính lịch sử và phê bình văn chương. Điều cần nói trong ngữ cảnh này đã được đề cập rồi (3). Điều rõ ràng là một ý nghĩa thần học quan trọng đã được tích lũy lên khúc tiền sử học này trong quá trình thai nghén ra tin mừng của Thánh Luca. Trong khúc tiền sử học này, mọi chủ đề quán xuyên quan trọng của tin mừng đều đã được khai phá khiến nó giống như một khúc nhạc dạo đầu. Do đó, trong Kinh Ngợi Khen, Đức Maria đã tóm lược toàn bộ lịch sử cứu độ và mô tả lịch sử này như một câu chuyện về lòng thương xót của Thiên Chúa. “Lòng thương xót của Người... kéo dài hết đời này qua đời nọ” (Lc 1:50). Với việc chọn ngài và kêu gọi ngài trở thành Mẹ Đấng Cứu Chuộc, lịch sử này đã bước vào giai đoạn có tính quyết định dứt khoát và cuối cùng. Trong lòng thương xót vô biên của Người, đây là lúc Thiên Chúa đưa ra cố gắng cuối cùng, dứt khoát, và chung kết để cứu dân Người và cứu nhân loại.

Đức Maria được chọn hợp tác vào công trình cứu chuộc vĩ đại này. Ngài rất “đẹp lòng Thiên Chúa” (Lc 1:30). Điều này có nghĩa: tự ngài, ngài tuyệt đối không là gì cả, nhưng chỉ nhờ ơn thánh, ngài là mọi sự. Ngài chỉ là “nữ tì của Chúa” (Lc 1:38). Mọi vinh quang không thuộc về ngài, mà chỉ thuộc một mình Thiên Chúa mà thôi, Đấng mà không điều gì là bất khả đối với Người (Lc 1:37tt). Bởi thế, ngài cất lời ca:

"Linh hồn tôi ngợi khen Chúa, thần trí tôi hớn hở vui mừng vì Thiên Chúa, Đấng cứu độ tôi... Đấng Toàn Năng đã làm cho tôi biết bao điều cao cả, danh Người thật chí thánh chí tôn!" (Lc 1:46-47, 49).

Ngài hoàn toàn là chiếc bình và là dụng cụ khiêm nhường của lòng Thiên Chúa thương xót. Martin Luther đã rất thông minh khi làm nổi bật điểm này trong bài giải thích Kinh Ngợi Khen (4). Đối với ông, Đức Maria không là gì khác hơn là nguyên mẫu của *sola gratia*, “nhờ ơn thánh mà thôi”.

Vì Đức Maria chỉ hiện hữu nhờ ơn thánh mà thôi, nên ngài cũng sống “nhờ ơn thánh mà thôi”. Ngài là một dụng cụ của lòng Thiên Chúa thương xót qua lời “xin vâng” đầy trung thành mà ngài đưa ra để trả lời sứ điệp không tài nào hiểu nổi của Thiên Thần, một sứ điệp thoát đầu gây ngạc nhiên và áp đảo ngài. Với lời “xin vâng” của ngài, Đức Maria tự định nghĩa ngài là nữ tỳ, xét theo yếu tính, là nô bộc (δουλος) của Chúa. Với chữ này, ngài nói lên cả sự sẵn sàng có đó một cách toàn diện, hoàn toàn thụ động cũng như sự sẵn sàng tích cực hợp tác vào công trình cứu độ. Ngài dành cho Chúa nơi để thực hiện phép lạ của Người (5). Ngay chữ “xin vâng” đối với điều con người không có khả năng tưởng tượng này, ngài cũng chỉ nói được trong tư cách một người đã được Thiên Chúa chúc phúc.

Nhờ chữ “xin vâng” đầy vâng lời này, Đức Maria đã làm cho việc Thiên Chúa bước vào trần gian thành khả hữu. Nhờ thế, ngài trở thành Eva mới. Trong khi Eva thứ nhất đem đau đớn và đau khổ tới cho nhân loại vì sự bất tuân của bà, thì Đức Maria, nhờ đức vâng lời trung thành thay cho nhân loại của ngài (6), đã cởi bỏ được nút thắt bất tuân mà Eva đã trói. Nhờ thế, ngài đã trở nên mẹ của mọi người sống (7). Nhờ lời xin vâng đầy vâng phục của ngài, Đức Maria đã trở thành nữ tỳ được Thiên Chúa chọn và chúc phúc để làm đầy tớ của lòng thương xót của Người. Thực vậy, sự kiện theo đó, vì công trình thương xót mà chỉ có Người mới làm cho khả hữu, Người đã chọn và nhân từ làm cho ngài, một hữu thể nhân bản và là một phụ nữ đơn sơ, có khả năng trở thành dụng cụ của lòng thương xót của Người, nguyên sự kiện này đã đủ nói lên việc lòng Chúa thương xót vượt xa mọi mong ước và đòi hỏi của con người.

Trong việc nhân từ chọn Đức Maria và trong lời “xin vâng” đầy trung thành của ngài, một lời đã khai quang ra một chỗ để Thiên Chúa bước vào thế gian và làm ngài trở thành người cuu mang Chúa Kitô, hòm bia của giao ước mới cũng như đền thờ của Chúa Thánh Thần, Giáo Hội đã trở thành thực tại trong Đức Maria. Ngài tóm lược trong ngài lịch sử dân Cựu Ước của Thiên Chúa và, cùng một lúc, ngài là tế bào nguyên khởi của dân Tân Ước của Thiên Chúa. Ngài là thế trước khi các tông đồ được kêu gọi và bước vào kế hoạch. Ngài, đại biểu của những con người bé mọn và không tiếng nói trong lãnh thổ, “người đàn bà của nhân dân” như ngài vốn được gọi trong bài thánh ca của Giáo Hội (8), ngài là Giáo Hội vì lòng thương xót tình tuyền của Thiên Chúa, ngay trước khi đặt nền cho điều sau đó trở thành Giáo Hội có cơ cấu phẩm trật. Ngay trước việc đó, ngài đã tượng trưng cho Giáo Hội ngay trong chính bản ngã thâm sâu nhất của ngài, trong tư cách một người sống hoàn toàn nhờ ơn thương xót của Thiên Chúa và là người được chọn làm dụng cụ sẵn sàng được sử dụng của Người. Dưới góc độ địa vị ưu thế của Đức Maria, sẽ là một sự đánh lừa có tính ý thức hệ khi nói rằng Giáo Hội do nam giới thống trị đã tạo ra hình ảnh người đàn bà bị áp chế (9). Ngược lại mới đúng. Thánh Mẫu Học là lời phê bình triệt để nhất xưa nay về phương diện thần học đối với hình ảnh coi Giáo Hội hoàn toàn là của nam giới.

Đức Maria cũng phải theo con đường của người hành hương đức tin. Trong đời ngài, như Tin Mừng đã tường trình, không hề có những điều lạ thường mà các tin mừng ngụy thư và các dã sử đạo hạnh muốn tô vẽ. Ngược hẳn lại, Đức Maria, người đàn bà của nhân dân, đã phải gánh chịu và sống thoát nhiều khó khăn và gian khổ: sinh con trong một chỗ trú ẩn cấp cứu; trốn qua Ai Cập; đi tìm con; bối rối về cuộc sống công khai của con trai, Người mà ngài muốn giữ ở nhà với gia đình; và cuối cùng, can đảm chịu đựng dưới chân thập giá của con trai. Ngài không hề được tha bất cứ điều gì.

Đức Maria chịu đựng cả đêm đen nhất của thập giá với con trai mình. Ngài đã không tránh né nó cũng không trốn chạy nó. Người ta minh nhiên nói rằng “Ngài đứng đó”, “*Stabat mater iuxta crucem* (Mẹ Người đứng gần bên thập giá)” (Ga 19:25). Cuối cùng, theo rất nhiều trình bày nghệ thuật kiểu Pietà, ngài ôm thân xác tả tơi của đứa con trai đã chết vào lòng, một trái

nghiệm đau buồn sâu nào hơn hết có thể giáng xuống một bà mẹ. Bởi thế, trong Kinh Ngợi Khen, Đức Maria không chỉ dự ứng phúc thật của người nghèo, người sầu khổ và người bị bách hại của Bài Giảng Trên Núi (Mt 5:2-12; Lc 6:20-26); chính ngài cũng đã trải qua các cảm nghiệm này.

Cuối Tin Mừng thứ tư, chiếc vòng đã đóng lại. Đức Maria, người đứng ở khởi đầu câu chuyện cứu rỗi của Tân Ước, nay đảm nhiệm một vị trí quan trọng ở đỉnh điểm của nó. Vì từ thập giá, Chúa Giêsu trao phó Đức Maria cho Gioan làm mẹ của ông, và ngược lại, đã trao phó môn đệ Gioan của mình cho Đức Maria làm con của ngài (Ga 19:26tt). Một lần nữa, cảnh này mang đầy ý nghĩa. Thánh Gioan là môn đệ được Chúa Giêsu yêu mến (Ga 19:26); trong Tin Mừng thứ tư, ngài đóng vai nguyên mẫu người môn đệ của Chúa Giêsu. Điều này có nghĩa, nơi thánh Gioan, Chúa Giêsu trao phó mọi môn đệ của Người cho Đức Maria làm con và, ngược lại, Người trao phó Đức Maria cho mọi môn đệ của Người làm mẹ (10). Ta có thể hiểu những lời lẽ này của Chúa Giêsu như di chúc và giao ước cuối cùng của Người. Khi làm như thế, Chúa Giêsu đã nói một điều được coi là dứt khoát và có tính trói buộc đối với tương lai Giáo Hội (11).

Tốt hơn, ta nên đọc chính các lời lẽ trong Tin Mừng thứ tư. Tin Mừng này viết rằng từ lúc đó, Thánh Gioan đem Đức Mẹ về với mình. Nói chính xác hơn, ta phải dịch câu này như sau: ngài lấy Đức Mẹ “làm của chính ngài” (εἷς τὰ ἴδια). Thánh Augustinô đã suy nghĩ rất lung về ý nghĩa của cụm từ “làm của chính ngài” này. Theo ngài, nó không có nghĩa Thánh Gioan lấy Đức Mẹ “làm của sở hữu của ngài”; đúng hơn, nó có nghĩa: ngài đem Đức Mẹ vào hoạt động của ngài” (12). Vì người ta cho rằng Thánh Gioan là môn đệ sẽ còn hiện hữu cho tới khi Chúa Kitô tái lâm (Ga 21:22), nên Đức Maria, do đó, cũng được gia nhập vào sự “còn hiện hữu” của Thánh Gioan và vào sự tồn tại của chúng từ ngài. Cho nên, Đức Maria vĩnh viễn thuộc về tin mừng lòng thương xót của Thiên Chúa; ngài vĩnh viễn là chứng nhân và dụng cụ của lòng Chúa thương xót.

(1) Muốn biết cuộc thảo luận chi tiết, gồm cả thư tịch, xin xem Walter Kasper, *Katholische Kirche: Wesen-Wirklichkeit-Sendung* (Freiburg i. Br.: Herder, 2011) 215-22.

(2) Walter Tappolet và Albert Ebner, *Das Marienlob der Reformatoren: Martin Luther, Johannes Calvin, Huldrych Zwingli, Heinrich Bullinger* (Tübingen: Katzman Verlag, 1962); Heinrich Petri, “Maria in der Sicht evangelischer Christen”, trong *Handbuch der Marienkunde, Bd.1: Theologische Grundlegung-geistliches Leben*, do Wolfgang Beinert và Heinrich Petri (Regensburg: Pustet, 1996), 382-419; Thomas A. Seidel và Ulrich Schacht hiệu đính, *Maria Evangelisch* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2011).

(3) Xem chương IV.

(4) Martin Luther giải thích điểm này một cách ấn tượng trong bài chú giải Kinh Magnificat của ông từ năm 1521. Xem *Luther's Works* do Jaroslav Pelikan và Helmut T. Lehmann hiệu đính, 55 cuốn (Philadelphia: Muhlenberg Press 1955-86), 21:295-355.

(5) Heinz Schürmann, *Das Lukasevangelium* (Freiburg i. Br.: Herder, 1969), 58.

(6) Thánh Tôma Aquinô, *Summa Theologiae*, pt.III q.30 a.1.

(7) Thánh Irênê thành Lyon, *Chống Lạc Giáo*, III, 22, 4.

(8) *Gotteslob*, số 594.

(9) Về quan điểm này trong thần học duy nữ, xem R. Radlbeck-Ossmann, “Maria in der Feministischen Theologie”, trong *Beinert và Petri, Handbuch der Marienkunde*, 1:438-41. Tiểu luận này cho thấy có những cách tiếp cận khác và tích cực hơn vốn lấy việc Đức Maria là chị em với chúng ta trong đức tin làm khởi điểm, nhưng về đề tài này, người ta phải khai triển từ chứng từ của Thánh Kinh và phải nói đến Đức Maria như Mẹ Thiên Chúa và như mẹ chúng ta. Xem các trang 461-65 của tác phẩm này.

(10) Điều này không phải chỉ là một lối giải thích thời Trung Cổ, theo Rudof Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* (Freiburg i.Br.: Herder, 1975) 326. Đây là lối giải thích của một số nhà chú giải gần đây hơn: Ulrich Wilckens, *Das Evangelium nach Johannes* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998), 296tt.

(11) Heinz Schümann, “Jesu letzte Weisung”, trong *Ursprung und Gestalt: Erörterungen und Besinnungen zum Neue Testament* (Düsseldorf: Patmos Verlag, 1970), 13-28; Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, 323-25.

(12) Thánh Augustinô, *In evangelium Ioannis*, 119, 3.

2. Đức Maria trong đức tin của Giáo Hội

Một số rất hiếm các lời phát biểu trong Sách Thánh về Đức Maria, nhưng là những lời phát biểu rất có giá trị, đã nhập sâu vào tâm khảm các tín hữu mọi thời và tìm được nhiều vang dội sâu sắc trong nền linh đạo Kitô Giáo của mọi thế kỷ. Chính Đức Maria đã tiên đoán về ngài rằng “từ nay, muôn thế hệ sẽ khen tôi là người có phúc” (Lc 1:48). Một truyền thống sống động và phong phú tiếp diễn tới tận ngày nay đã được khai triển từ các chứng từ này của Tân Ước.

Nguồn tin cậy quan trọng nhất của tín điều truyền thống đầy sống động này là Công Đồng Êphêsô (năm 431), tức công đồng đã tuyên xưng Đức Maria là Mẹ Thiên Chúa (θεοτόκος, theotokos) (13). Khi tuyên xưng như thế, điều quan trọng cần ghi nhớ là cuộc đấu tranh liên quan tới tước hiệu này, một cuộc đấu tranh chủ yếu diễn ra giữa Nestôriô và Thánh Cyrilô thành Alexandria, là một cuộc tranh luận không phải Thánh Mẫu học mà là Kitô học. Nó xử lý vấn đề Chúa Giêsu có là Con Thiên Chúa trên thực tế và trong ngôi vị (hypostasis) của Người hay không. Như thế, ngay từ đầu, truyền thống Thánh Mẫu học không phải là một điều xa lạ, phát triển ở bên ngoài Kitô học; mà đúng hơn, ngay từ đầu, nó đã hiện diện trong tương quan với Kitô học và đặt căn bản trên nền tảng này. Chỉ với cách này, truyền thống Thánh Mẫu học mới mang lại và tiếp tục mang lại ích lợi cứu rỗi và thiêng liêng mà thôi.

Trên căn bản này, nhiều lời cầu nguyện, nhiều thánh thi và bài ca trong lịch sử Kitô Giáo đã liên tục tiếp nối các lời phát biểu trong Tân Ước, giải thích chúng theo linh đạo, và làm cho chúng sinh hoa kết trái. Quan trọng nhất là các chứng từ của phụng vụ. Bên cạnh chúng, còn có man văn các bài giảng và khảo luận, ngay từ thời các giáo phụ. Việc giải thích Sách Thánh theo linh đạo này được tìm thấy trong mọi truyền thống của Giáo Hội trong thiên niên kỷ thứ nhất; cả các truyền thống Hy Lạp lẫn truyền thống La Tinh, truyền thống Copt Tích lẫn truyền thống Syria và Ácmênia, và truyền thống La Tinh Tây Phương (14). Nó để lại nhiều vết tích đáng lưu ý cả trong truyền thống ca ngợi Đức Maria của Các Nhà Cải Cách thế kỷ 16 (15).

Điều trên đã được phát biểu trong lời kinh Thánh Mẫu xưa nhất, phát xuất khoảng năm 300 và được truyền bá sâu rộng: “Chúng con trông cậy rất thánh Đức Mẹ Chúa Trời”. Khởi nguyên, nó được đọc như thế này: “Lạy Mẹ Chúa Trời, chúng con chạy đến lòng thương xót của Mẹ” (16). Chúng ta sẽ tìm thấy cùng một thái độ đầy tin tưởng này trong nhiều lời cầu nguyện sau đó. Ta có thể nghĩ tới kinh *Ave Maris Stella* (Kính Chào Ngôi Sao Biển) mà trong thế kỷ 19, người ta quen đọc là “Hỡi Ngôi Sao Biển, chúng con xin kính chào Mẹ. Xin Mẹ hãy tỏ ra Mẹ là một người mẹ, để Con Mẹ nhận từ nghe lời cầu xin của con cái mẹ qua Mẹ” (17). Trong kinh *Salve Regina* (Lạy Nữ Vương), một trong các kinh Thánh Mẫu quen thuộc nhất, ta cầu cùng Đức Maria như “Mẹ nhân lành (*Mater misericordiae*= Mẹ thương xót)” và ngỏ cùng ngài: xin ghé mắt thương (*miserordes oculos*) xem chúng con”. Điệp xướng Thánh Mẫu từ Mùa Vọng và Mùa Giáng Sinh, *Alma Redemptoris Mater* (Mẹ Chí Thánh Của Chúa Cứu Thế), cũng đã kết thúc bằng lời kêu xin *peccatorum miserere* (xin thương xót

những người tội lỗi). Trong kinh cầu Đức Mẹ (Lôrétô) (nguyên phát xuất từ Giáo Hội Đông Phương thế kỷ 12), chúng ta cũng kêu cầu Đức Maria như “Đức Nữ có lòng khoan nhân” (*virgo clemens*), “cứu kẻ liệt kẻ khôn”, “bầu chửa kẻ có tội”, “yên ủi kẻ âu lo”, “phù hộ các giáo hữu”. Ngài được kêu cầu như đáng hộ giúp trong mọi cơn sầu khổ, không chỉ để đáp ứng các hành vi thất thường của thiên nhiên, đói kém, bệnh dịch, mưa bão, mà còn cả trong những khốn khó của chiến tranh và chống những nhà cai trị bạo tàn.

Ngay trong thế kỷ thứ hai, Thánh Irênê thành Lyon, một giáo phụ vĩ đại, đã tóm tắt khi ngài mô tả Đức Maria như Đấng Gỡ Nút, tháo gỡ chiếc nút mà Evà từng thắt vào cổ nhân loại. Như thế, Đức Maria đã trở thành đấng gỡ nút cho nhiều Kitô hữu (18). Ngài đã giúp họ gỡ những nút thắt đủ loại trong cuộc sống bản thân của họ, trong các liên hệ nhân bản của họ, trong linh hồn họ và không ít các nút thắt do những rối rắm của tội lỗi và mặc cảm tội lỗi gây ra.

Đôi khi, lòng đạo đức này phát sinh nhiều phó sản rất lạ, như mô tả và hình dung Đức Maria như “Đức Bà của những kẻ vô lại”, tức như người về phe với các sai phạm và người tội lỗi, trộm cướp và ngoại tình, và được coi gần như đồng lõa với đủ hạng người này. Việc hình dung này không phải là biểu thức của một tính tâm phào phù phiếm nào đó, mà thực sự là biểu thức của một cái hiểu vững chắc về đức tin, cho thấy có lúc, phạm trù thương xót đã bị hiểu quá rộng (19).

Điều được thốt ra thành lời trong các kinh nguyện suốt trong các thế kỷ qua cũng đã được phát biểu qua nhiều cách khác trong các nghệ thuật tạo hình và trình diễn, trên hết trong các bức tranh hành hương và ảnh đạo [*Gnadenbilder*]* về Đức Maria (20). Từ thế kỷ thứ bảy tới thế kỷ thứ chín, trong các tranh họa của Syria về Đấng Eleusa, ta tìm thấy Đấng Dịu Hiền: tức Đức Maria đang ôm và vuốt ve Chúa Hài Đồng trong lòng mình. Nổi tiếng nhất trong các tranh vẽ này là Đức Trinh Nữ của Vladimir, phát xuất vào thế kỷ 12 ở Constantinôp và hiện nay đang được lưu giữ ở Phòng Trưng Bày Tretyakov tại Mạc Tư Khoa. Ở Tây Phương, các bức sao lại được tìm thấy tại Nhà Thờ Đức Bà Đầy Ôn Thánh ở Cambrai, tại Nhà Thờ Đức Bà Cát Minh (Rome, St. Maria in Transpontina), và trong bức tranh vẽ Đức Mẹ Cứu Giúp của Lucas Cranach. Một bức ảnh nổi tiếng khác, mà truyền thuyết nói là của Thánh Sứ Luca, nhưng hiện được định niên biểu vào thế kỷ 13, đang được tôn kính tại Nhà Thờ Đức Bà Cả ở Rôma dưới danh hiệu *Salus Populi Romani* (Đức Bà Cứu Giúp Dân Rôma). Một bản sao hiện được lưu trữ tại Nhà Thờ Đồng Chánh Toà (***) Thánh Eberhard ở Stuttgart, nơi người ta gọi ngài là Mẹ An Ủi. Cuối cùng, cũng phải nhắc đến bức ảnh nhân hậu Đức Mẹ Hằng Cứu Giúp vẽ theo nguyên mẫu Byzantine. Thế kỷ 15, vì lý do an ninh, bức ảnh này được di chuyển từ Đảo Crete qua Rôma tránh sự tiến quân của người Thổ. Bức ảnh này rất được sùng kính tại Rôma, và nó cũng được biết đến nhiều như bức ảnh sùng kính cả ở bên ngoài Rôma nữa.

Nhưng trên hết, phải nhắc tới các bức mô tả *Pietà*, tức hình ảnh Mẹ Thiên Chúa đang ôm xác Con trong lòng. Chúng ta vốn biết các mô tả này ngay từ thế kỷ 14. Nhưng nổi tiếng nhất chính là bức điêu khắc của Michelangelo ở Vương Cung Thánh Đường Thánh Phêrô, Rôma, một bức điêu khắc nổi tiếng khắp thế giới và được nhiều người chiêm ngưỡng nhất. Trong các mô tả này, Đức Maria được trình bày như mẹ của mọi con người đau khổ, buồn sầu, bị bao vây tứ bề, và cần được an ủi. Những bức này giúp người xem đạo hạnh, nhất là man vãn các bà mẹ trong các tình huống tương tự, đồng nhất hóa với Đức Maria. Ít nổi tiếng hơn là các bức diễn tả Đức Maria ngất xỉu cũng trong bối cảnh này (21). Chúng cho thấy Đức Maria đã tham dự ra sao vào việc Con mình rơi vào vô thức nhưng lại ý thức rõ sự toàn năng đầy thương xót của Thiên Chúa. Cả loại mô tả này cũng là những hình ảnh của ủi an đối với rất nhiều người bị áp đảo bởi sầu khổ hoặc bắt đầu hiểu ra, nhưng vẫn nhận được sức mạnh của

đức tin.

Sau cùng, phải nhắc tới các mô tả về *Mater Dolorosa* (Mẹ Sầu Bi), vốn phát xuất từ đầu thời Baróc và cho thấy trái tim Đức Maria bị lưỡi đòng đâm thấu qua (Lc 2:35). Liên quan gần gũi với loại mô tả này là các tượng ảnh về bầy vết thương của Đức Maria do bầy lưỡi gươm đâm vào lòng ngài. Các mô tả này, đối với chúng ta ngày nay, thoát nhìn, có vẻ kỳ kỳ vì thiếu tính thực tại, nhưng vẫn cho thấy Đức Mẹ đã chia sẻ ra sao cái chết thảm khốc của Con ngài.

Điều mà mỗi cách mô tả nói trên có liên hệ không những với Đức Maria như một nhân vật cá thể, mà còn liên hệ tới ngài như một loại hình (type) - một nguyên mẫu và mẫu mực – đem lại an tâm bảo đảm cho các Kitô hữu, sẽ trở nên rõ ràng hơn nữa trong các mô tả Đức Bà mặc Áo Choàng Che Chở. Bức Đức Bà Mặc Áo Choàng Che Chở ở Ravensburg đã được nổi tiếng một cách đặc biệt. Nó cho thấy trong mọi nghịch cảnh, nhất là trong các nguy hiểm của chiến tranh, chúng ta biết chúng ta được an lành dưới tà áo hiên mẫu đầy che chở của ngài. Theo một lệ luật xưa ở Đức, nhờ được che chở dưới áo choàng của mẹ, các đứa con sinh ngoại hôn đều được công bố là những đứa con sinh bởi một kết hợp hôn phối (danh từ chuyên môn gọi là *filii mantellati* = con cái dưới tà áo mẹ). Như thế, các mô tả này cũng muốn nói: tất cả chúng ta, những kẻ sinh trong tội lỗi (xem Tv 51:7), đều đã được làm cho trở thành con cái Thiên Chúa, nhờ lòng Chúa thương xót, theo nguyên mẫu và mẫu mực Đức Maria. Chủ đề quán xuyên áo choàng, một lần nữa, đã được tìm thấy trong bài thánh thi Thánh Mẫu thế kỷ thứ bảy, *Maria breitet den Mantel aus*, trong đó, câu cuối cùng viết: “Ôi Mẹ của lòng Thương Xót, hãy phủ áo choàng của Mẹ lên chúng con” (22). Tôi còn nhớ như in những đêm oanh tạc trong Thế Chiến Hai khi bài hát này mang một ý nghĩa hết sức thực tiễn đối với chúng tôi.

(*) Ghi chú của bản tiếng Anh: Gnadenbilder là một bức ảnh hay một bức tượng Đức Maria mà trước mặt nó, tín hữu cầu nguyện, xin ngài cầu bầu để được ơn thánh hay một ơn phúc nào đó từ Con của ngài. Nhiều việc chữa chạy và lành bệnh đã được ghi lại từ thời Trung Cổ do việc thực hành lòng sùng kính đạo đức này.

(**) Ghi chú của bản tiếng Anh: Nhà Thờ Đồng Chính Tòa là một nhà thờ chính tòa có cùng chức năng là tòa của giám mục như một nhà thờ chính tòa khác. Nhà thờ Thánh Eberhard ở Stuttgart và nhà thờ Thánh Martin ở Rottenbrug đều là các nhà thờ chính tòa của Giáo Phận Rottenbrug-Stuttgart thuộc Bang Baten-Württemberg, Đức. Đức Hồng Y Kasper là giám mục của giáo phận này từ năm 1989 tới năm 1999.

(13) Heinrich Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Freiburg i.B.: Herder, 1963), 250tt; 252tt.

(14) Xem S, de Fiores, “Maria in der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit”, trong *Handbuch der Marienkunde*, do Beinert và Petri hiệu đính, 1:99-266.

(15) Xem ghi chú 2 trên đây.

(16) Xem Christoph von Schönborn, *We Have Found Mercy*, bản dịch của Michael J. Miller (San Francisco: Ignatius, 2012), 119.

(17) *Gotteslob*, số 596; 578.

(18) Nổi tiếng là bức tranh trong nhà thờ hành hương St. Peter am Perlach ở Augsburg (1700).

(19) Muốn biết một số điển hình vui tươi thuộc loại này, xin xem M.-E. Lüdde, “Unter dem Mantel ihrer Barmherzigkeit”, trong *Seidel và Schacht, Amria, Evangelisch*, 153.

(20) Xem khái quát lịch sử trong K. Kolb, “Typologie der Gnadenbilder”, trong *Handbuch der Marienkunde, Bd. 2: Gestaltetes Zeugnis-Gläubigen Lobpreis*, do Wolfgang Beinert và Heinrich Petri hiệu đính (Regensburg: Pustet, 1997), 449-82.

(21) Việc mô tả ngài như thế có thể tìm thấy ở nhà thờ hành hương, Weggental bei Rottenburg am Neckar.

(22) *Gotteslob*, số 595.

3. Đức Maria như nguyên mẫu của lòng thương xót

Nền thần học của Thánh Ambrôsiô đã phát biểu những điều đã trở thành hiển hiện trong nhiều kinh nguyện và mô tả bằng hình ảnh trên đây. Trong cuốn chú giải của ngài về Tin Mừng Luca, ngài mô tả Đức Maria như nguyên mẫu (loại hình) của Giáo Hội (23). Công Đồng Vatican II đã minh nhiên tiếp nhận lời quả quyết này (24). Với tư cách người thứ nhất trong số những người được cứu chuộc, Đức Maria là loại hình, nghĩa là nguyên mẫu của mọi người được cứu chuộc. Trong trật tự ơn thánh, Đức Maria là mẹ chúng ta (25). Công Đồng Vatican II diễn tả xác tín này, một xác tín được man vàn Kitô hữu tin nhận, như sau: “với lòng bác ái mẫu thân, ngài chăm sóc anh chị em của Con mình, những người vẫn đang lữ hành trên trần gian vây quanh bởi nhiều nguy hiểm và khó khăn, cho tới lúc được dẫn vào quê hương diễm phúc của họ” (26).

Suốt dòng lịch sử, Giáo Hội đã học hỏi để hiểu Đức Maria không những như một chứng tá và nguyên mẫu, mà còn như một tạo vật đặc biệt của lòng Chúa thương xót. Đức Maria được cứu chuộc như mọi người được cứu chuộc khác, nhưng khác với họ, ngài không mắc bất cứ tội vết nào của tội lỗi ngay từ giây phút hiện hữu đầu tiên của ngài (27). Vì lý do này, Giáo Hội Đông Phương mọi Đức Maria là Đấng Hoàn Toàn Thánh Thiện (Παναγία). Trong ngài và trong trọn cuộc sống ngài, lòng Chúa thương xót, vốn chống lại tội lỗi, trấn áp nó, và dành chỗ cho sự sống, đã về vang chiến thắng. Như thế, ngài là dấu hiệu chỉ rằng quyền lực tội lỗi, từ căn bản, không thể làm hỏng kế hoạch cứu rỗi nguyên thủy của Thiên Chúa dành cho nhân loại. Đồng thời, ngài là con tàu an toàn trong hồng thủy, số sót (remnant) thánh thiêng của nhân loại và cũng là bình minh của sáng thế mới. Về đẹp nguyên thủy và về đẹp tối hậu, hoàn hảo của tạo vật sáng ngời trong vẻ đẹp của ngài, một vẻ đẹp được ca ngợi trong văn chương và nghệ thuật tôn giáo mọi thế kỷ. Ngài là tạo vật hoàn hảo. “Nơi Đức Maria, có thể nói ta nhìn thấy kế hoạch nguyên thủy và, đồng thời, cả mục tiêu của Đấng Tạo Dựng nữa: đó là con người được cứu rỗi” (28).

Những lời phát biểu như thế xem ra kỳ cục đối với lối suy nghĩ duy tục hóa, một lối suy nghĩ chỉ hiểu thực tại một cách còi cọc, nghèo nàn, vì đối với nó, nghịch lý thay, chẳng có gì thánh thiêng bằng thực tại phàm tục. Tuy nhiên, chỉ cần nhìn vào nền văn chương trong đó Đức Maria là chủ đề thường hằng cho tới tận ngày nay đủ giúp ta khỏi bị lạm dụng bởi thứ ấn tượng này. Người ta có thể nghĩ tới Gretchen trong *Faust* của Goethe: “Ôi hãy cúi xuống, đáng đây sâu bi, xin cúi mặt nhân từ xuống nỗi khốn khổ của con!” Chủ đề này lại tái xuất hiện thời Lãng Mạn, trong các công trình của Brentano và Eichendorff. Hölderlin và Rilke cũng đã sử dụng các tư liệu truyền thống này, dù không hẳn theo nghĩa Giáo Hội hay thiêng liêng, nhưng, dù sao, họ vẫn cho thấy Đức Maria tiếp tục gây hiệu quả ra sao như một hình ảnh lý tưởng, gương mẫu hiển dung của nhân loại. Các yếu tố truyền thống không những được tiếp nối nơi *Hymnen an die Kirche* của Gertrud von Le Fort, mà còn được làm cho hiện diện trong ngôn ngữ thi ca mạnh mẽ nữa (29).

Việc nói tới Đức Maria như tấm gương cụ thể và như thể hiện đặc biệt của lòng Chúa thương xót vẫn chưa kết thúc tính sinh ích của nó, ngay trong thế giới hiện đại. Việc nói tới này còn cho chúng ta ngày nay thấy rằng sứ điệp Kitô Giáo về lòng thương xót đã mặc lấy hình thức trần thế và nhân bản cụ thể, để chúng ta nắm được sức mạnh biến đổi của lòng Chúa thương xót không chỉ bằng đầu óc mà còn bằng trái tim nữa.

Trong mọi tạo vật, Đức Maria hiện thân cho tin mừng về lòng Chúa thương xót một cách tinh ròng và đẹp đẽ nhất. Ngài là tạo vật tinh ròng nhất mô tả lòng thương xót của Thiên Chúa và là tấm gương phản chiếu chính tâm điểm và bản tóm lược của Tin Mừng. Ngài rạng rỡ chiếu sáng tính tương đố hoàn toàn của lòng Chúa thương xót và biểu lộ sự sáng láng và vẻ đẹp biến đổi mọi sự vốn được ban cho thế giới từ lòng thương xót nhân từ của Thiên Chúa. Chính lúc phải đối diện với những điều kiện sống thường rất khắc nghiệt của thời nay và lối hiểu thường nhàm chán và vô vị về cuộc sống, Đức Maria quả là một nguyên mẫu và mẫu mực sáng ngời của nền văn hóa thương xót mới. Ngài là như thế đối với cuộc sống của mọi Kitô hữu, đối với Giáo Hội và việc canh tân của Giáo Hội dựa trên ý niệm thương xót, và, cuối cùng, đối với việc xây dựng nền văn hóa thương xót trong xã hội chúng ta. Do đó, ta có thể mô tả Đức Maria một cách rất chính xác như là nguyên mẫu và mẫu gương của nền văn hóa và linh đạo thương xót Kitô Giáo đổi mới.

Giáo Hội Công Giáo còn đi thêm một bước xa hơn nữa. Đức Maria không những là nguyên mẫu và mẫu gương, ngài còn là đáng bàu chứa đầy thương xót của Giáo Hội và của các Kitô hữu nữa. Do đó, kể từ thế kỷ 15, lời xin sau đây đã được thêm vào Kinh Kính Mừng, vốn là lời kinh Thánh Mẫu nổi tiếng nhất và phổ biến nhất, bắt nguồn từ chính lời chào kính của thiên thần và của Thánh Nữ Êlisabét (Lc 1:28, 42): “Cầu cho chúng con là kẻ có tội, khi nay và trong giờ lâm tử” (30). Cầu nguyện cách này cũng không xa lạ gì đối với Martin Luther lúc còn trẻ. Trong lời giải thích của ông về *Kinh Ngợi Khen* (Magnificat), ông thấy trong đó có niềm hy vọng vào hành động của Thiên Chúa qua sự trung gian của một tạo vật (31). Do đó, ông kết luận lời giải thích của mình như sau: “Ước chi Chúa Kitô ban cho chúng ta điều này nhờ lời chuyển cầu và vì Mẹ Maria thân yêu của Người” (32).

Các Kitô hữu Tin Lành ngày nay thường lo lắng điều này: khi chúng ta quá trông cậy vào lời chuyển cầu, tính duy nhất của vai trò làm đáng trung gian của Chúa Kitô sẽ gặp nguy hiểm. Đây là một hiểu lầm hiển nhiên. Dĩ nhiên, chúng ta không đặt Đức Maria ngang hàng với Chúa Kitô hay đặt ngài cạnh tranh với Người. Thực vậy, Đức Maria sống thực lòng Chúa thương xót một cách hoàn toàn và bất phân chia. Ngài hướng về lòng Chúa thương xót được mạc khải trong Chúa Giêsu Kitô và làm chứng cho nó. Vậy thì Giáo Hội nên dành cho Đức Maria một vai trò độc lập song song với Chúa Kitô hay một vai trò bổ túc cho vai trò của Chúa Kitô? Đức Maria không lấy khỏi Chúa Kitô bất cứ điều gì mà cũng không thêm cho Người bất cứ điều gì, vì Người là đáng trung gian cứu rỗi duy nhất (33). Đúng hơn, trong lời chuyển cầu của ngài, Đức Maria chỉ hiện thực hóa, theo cách đặc biệt và độc đáo, việc làm đại biểu bên vực cho người khác, một điều mà giả thiết bất cứ Kitô hữu nào cũng phải có như một đặc điểm để phân biệt họ với người khác. Nếu muốn phát biểu ý nghĩa của điều này bằng thuật ngữ Kinh Viện, thì ta có thể nói: Đức Maria sống và làm việc hoàn toàn nhờ sức mạnh từ đệ nhất nguyên nhân của sự cứu rỗi; nhờ sức mạnh và tùy thuộc vào đệ nhất nguyên nhân này, ngài tham dự vào đó như một đệ nhị nguyên nhân.

Cho nên, chúng ta không thờ phượng Đức Maria. Thờ phượng chỉ dành cho và độc hữu dành cho Thiên Chúa mà thôi. Nhưng chúng ta tôn kính Đức Maria trên mọi loài thụ tạo khác; tôn kính ngài như thụ tạo hoàn hảo nhất của Thiên Chúa và như một dụng cụ trong tay Thiên Chúa (34). Vì Thiên Chúa là vị Thiên Chúa của những con người nhân bản và Người muốn thể hiện việc cứu rỗi của Người cho họ qua các con người nhân bản. Điều này cũng là một dấu hiệu chỉ lòng nhân hậu và thương xót của Người, vốn là những điều ngài sáng trong Đức Maria, ngài sáng một cách điển hình và độc đáo.

Như thế, Đức Maria quả đã tóm lược nơi ngài các mẫu nhiệm vĩ đại nhất của đức tin và rạng

chiếu chúng ra bên ngoài (35). Nơi ngài, sáng lên hình ảnh con người mới, được cứu chuộc và hòa giải và thế giới mới, đã biến đổi, một hình ảnh làm say sưa chúng ta trong vẻ đẹp không tài nào mô phỏng được của nó và nên kéo chúng ta ra khỏi mọi bản cùng uể oải. Đức Maria nói với chúng ta và tỏ cho chúng ta thấy: tin mừng về lòng thương xót của Thiên Chúa nơi Chúa Giêsu Kitô là điều tốt đẹp nhất từng được ngỏ với chúng ta xưa nay và là điều tốt đẹp nhất chúng ta từng được nghe xưa nay. Đồng thời, nó là điều đẹp đẽ nhất vì nó có sức biến đổi chúng ta và thế giới chúng ta nhờ vinh quang Thiên Chúa, vốn được lòng thương xót nhân hậu của Người biểu lộ. Lòng thương xót này là hồng ân của Thiên Chúa và, đồng thời, là trách vụ của Kitô hữu chúng ta. Chúng ta giả thiết phải thi hành lòng thương xót. Chúng ta nên sống lòng thương xót bằng lời nói và việc làm và làm chứng cho nó. Nhờ cách này, thế giới thường đen tối và lạnh lẽo của chúng ta phần nào trở nên ấm áp hơn, nhẹ nhàng hơn, đáng yêu hơn và đáng sống hơn vì tia sáng thương xót. Thương xót là phản ảnh vinh quang Thiên Chúa trong thế giới này và là bản tóm lược sứ điệp của Chúa Giêsu Kitô, vốn được ban cho ta như một hồng phúc, một hồng phúc mà ta phải chuyển ban cho người khác.

(23) Thánh Ambrôsiô, *Chú Giải Tin Mừng Luca*, II, 7.

(24) *Lumen Gentium*, 63.

(25) Đã dẫn, 61.

(26) Đã dẫn, 62, từng được Đức Gioan Phaolô II trích dẫn trong *Dives in Misericordia* (1980), 9.

(27) Denzinger, *Enchiridion*, 280. Xem Gerhard Lohfink và Ludwig Weimer, *Maria-Nicht ohne Israel: Eine neue Sicht der lehre von der Unbefleckten Empfängnis* (Freiburg i. Br.: Herder, 2008).

(28) Schönborn, *We Have Found Mercy*, 125.

(29) Ulrich Schacht, “Meersterne, wir dich grüßen...’ Eine literarisch-theologische Exkursion in die deutsche Marien-Dichtung”, trong *Seidel và Schacht, Maria, Evangelisch*, 117-36.

(30) A. Heinz, “Ave Maria”, *Lexikon für Theologie und Kirche*, ấn bản 3, do Walter Kasper và nhiều người khác chủ biên (Freiburg: Herder, 1993-2001), 1:1306tt.

(31) Luther, “The Magnificat”, 329.

(32) Đã dẫn, 355.

(33) *Lumen Gentium*, 62.

(34) Đã dẫn, 66.

(35) Đã dẫn, 65.