Joseph Ratzinger
Đức Giáo Hoàng Bênêđictô XVI

Đức Tin Kitô Giáo
hôm qua và hôm nay

dalat

ĐỨC TIN KITÔ GIÁO
HÔM QUA VÀ HÔM NAY

KỶ NIỆM
KIM KHÁNH GIÁO PHẬN ĐÀLẠT
1960 - 2010

Nguyên bản tiếng Đức

Joseph Ratzinger :
Einführung in das Christentum.
Vorlesungen über das apostolische
Glaubensbekenntnis

© 1968 by Kösel-Verlag, a division of Verlagsgruppe
Random House GmbH, München, Germany.

Người dịch :
Lm. Athanasiô Nguyễn Quốc Lâm
và Phạm Hồng Lam

Với giấy phép dịch và ấn hành ngày 16.7.2009
của Tổ hợp nhà xuất bản Random House
Đàlạt tháng 9.2009

LỜI GIỚI THIỆU

Cùng QUÝ ĐỘC GIẢ,

Tôi đã đọc từ đầu cho đến cuối quyển sách rất hay : ***Đức tin Kitô giáo hôm qua và hôm nay***, bản dịch việt ngữ tác phẩm ***Einfuhrung in das Christentum*** của Đức Bênêđictô XVI, khi còn là giáo sư Đại Học Tubingen. Thú thật là tôi say mê về nội dung quyển sách cũng như về cách dịch thuật, rất xuôi chảy mà vẫn trung thành và diễn tả đầy đủ ý nghĩa của bản văn.

Quyển sách này, tôi đã đọc hai lần lúc còn là sinh viên thần học ở Roma, bấy giờ là bản dịch tiếng Pháp ***La foi chrétienne hier et aujourd'hui***. Gần đây tôi có cơ hội đọc bản dịch tiếng Anh ***Introduction to Christianity***. Theo nhận xét của tôi, bản dịch tiếng Việt mà quí độc giả có trong tay không hề thua kém.

Nội dung quyển sách là một nỗ lực quảng diễn **Đức tin tông truyền trong Kinh Tin Kính Các Tông đồ** sao cho phù hợp với thế giới hôm nay. Tác giả đã làm công việc này chính là nhà thần học **Joseph Ratzinger**, bấy giờ còn rất trẻ, khoảng hơn 40 tuổi, nhưng đã là một giáo sư nổi tiếng và rất vững vàng về nhiều mặt, đặc biệt trên bình diện **tư duy triết học**. Con người này đã không ngừng để cho **đức tin công giáo** của chính mình đối thoại với các trào lưu tư tưởng đương đại.

Trong cuộc đối thoại rất hữu ích đó, tác giả cho thấy hướng đi của tư tưởng kitô giáo là một hướng đi rất rõ ràng và chắc chắn : lựa chọn phạm trù **lógos** (lời, lẽ, lý), lý tính của tư duy triết học thay vì chọn phạm trù **mýthos** (huyền thoại) của các tôn giáo thời bấy giờ. Sự lựa chọn phạm trù "logos" là ý

tưởng cốt lõi trải dài từ đầu đến cuối những phân tích tư duy của thần học gia và triết gia Ratzinger.

Ý tưởng cốt lõi trên giống như một sợi chỉ đỏ xuyên suốt hầu hết các tác phẩm thần học của Ratzinger, thậm chí kéo dài tới ngày hôm nay. Sự đối thoại giữa đức tin và lý trí luôn là điều nòng cốt trong tư duy thần học của J. Ratzinger, thậm chí trong cả đường lối mục vụ của Đức Bênêđictô XVI, rất rõ ràng trong cả ba thông điệp ***Thiên Chúa là Tình Yêu***, ***Được Cứu rỗi nhờ Hy Vọng***, ***Bác Ái trong Chân Lý***.

Giáo Hội luôn vận dụng lý trí để đối thoại với con người thời đại. Lý trí ấy được ánh sáng đức tin chiếu dọi, và do đó là một "lý trí mở rộng". **Hợp lý mà không duy lý** là phương cách tư duy mà con người thời đại của chúng ta rất cần.

Tác phẩm có hơi khó đối với những ai chưa quen tập tư duy và chưa quen đọc sách thần học, nhưng rất ích lợi cho những ai đang học triết học và thần học, cho những linh mục, tu sĩ, giáo dân trí thức muốn có một chiều sâu tri thức về đức tin. Sách khó đọc, không phải vì dịch giả cố ý làm cho khó, cũng không phải vì dịch chưa thoát ý, nhưng vì nội dung đòi hỏi phải suy tư và động não. Nhưng sách sẽ nâng trình độ người đọc lên một bậc, sau khi người ấy cố gắng đọc và suy nghĩ.

Sách đã được viết cách đây hơn 40 năm, nhưng nội dung còn rất mới mẻ và sinh động. Phần kitô-học khá phong phú, được "nối dài" bởi tác phẩm mới nhất của Đức Thánh Cha Bênêđictô XVI : ***Giêsu thành Nazareth***.

Mỹ Tho, ngày 30 tháng 8 năm 2009

Phaolô Bùi văn Đọc,
Giám mục Mỹ Tho.

MỤC LỤC

Lời tựa lần in thứ nhất (1968)
Lời tựa lần in thứ mười (1969)
Lời tựa lần in năm 2000

DẪN NHẬP : "TÔI TIN – AMEN" 37

Chương một : 38
Vấn đề Tin trong thế giới ngày nay

1. Hoài nghi và Đức tin – Tình cảnh con người trước vấn đề Thiên Chúa
2. Bước nhảy của Đức tin – Phác thảo về bản chất của Đức tin
3. Tin, một lựa chọn khó khăn trong thế giới ngày nay
4. Giới hạn của quan niệm hiện đại và chỗ đứng của Đức tin
5. Đức tin như là Tín Thác và Hiểu
6. Sự hữu lý của Đức tin
7. "Con tin vào Chúa"

Chương hai : 82
Đức Tin và dung mạo Giáo Hội

1. Ghi nhận sơ khởi về lịch sử và cấu trúc kinh Tin Kính của các Tông đồ
2. Giới hạn và tầm quan trọng của bản văn
3. Tuyên tín và Tín điều
4. Symbolum diễn tả cấu trúc của Đức tin

PHẦN MỘT : THIÊN CHÚA 102

Chương một : 103
Những vấn nạn sơ khởi quanh chủ đề Thiên Chúa

1. Tầm mức của vấn đề
2. Tuyên xưng vào một Thiên Chúa

Chương hai : 116
Niềm tin vào Thiên Chúa trong Kinh Thánh

1. Câu chuyện bụi gai bốc cháy
2. Thiên Chúa của các Tổ phụ là tiền đề của niềm tin vào Yavê
3. Yavê : Thiên Chúa của các Tổ phụ và Thiên Chúa của Đức Giêsu Kitô
4. Ý niệm Tên (Danh)
5. Hai khía cạnh của khái niệm Thiên Chúa trong Kinh Thánh

Chương ba :..... 139
Thiên Chúa của niềm tin và Thiên Chúa của các triết gia

1. Giáo Hội sơ khai đứng về phía triết học
2. Cái nhìn mới về Thiên Chúa của các triết gia
3. Vấn đề được phản ánh trong kinh Tin Kính

Chương bốn : 154
Con người thời đại và việc tuyên xưng niềm tin vào Thiên Chúa

1. Vị trí hàng đầu của Logos
2. Thiên Chúa chủ vị

Chương năm : 166
Niềm tin vào một Thiên Chúa Ba Ngôi

1. Tiếp cận vấn đề
2. Về ý nghĩa của mầu nhiệm

PHẦN HAI : ĐỨC GIÊSU KITÔ..... 200

Chương một : 201
"Tôi tin kính một Đức Kitô Giêsu, Con Một của Thiên Chúa và là Chúa chúng tôi"

I. Vấn đề niềm tin vào Đức Giêsu hôm nay

II. Giêsu là Đấng Kitô : Hình thái căn bản của lời tuyên xưng vào Đức Kitô

1. Thế lưỡng nan của thần học hiện đại : Giêsu hay Kitô
2. Hình ảnh Đức Kitô trong lời tuyên tín
3. Khởi điểm của lời tuyên tín : Thập giá
4. Giêsu là Đấng Kitô

III. Giêsu Kitô – Thiên Chúa thật và người thật

1. Khởi điểm của vấn đề
2. "Giêsu lịch sử" : Mốt giải thích của thời hiện đại
3. Tín lý về Đức Kitô, một tín điều có căn cứ vững vàng

IV. Những nẻo đường suy tư kitô giáo

1. Thần học Nhập thể và thần học Thập giá
2. Kitô học và giáo lý về Cứu độ
3. Đức Kitô là "con người cuối cùng"

Phụ chương : 259
Cấu trúc kitô giáo

Chương hai : 300
Các tín khoản khác

1. "Chịu thai bởi phép Đức Chúa Thánh Thần, sinh bởi Trinh nữ Maria"
2. "Chịu nạn thời Phongxiô Philatô, bị đóng đinh, chết và mai táng"
3. "Xuống ngục tổ tông"
4. "Phục sinh từ cõi chết"
5. "Lên trời ngự bên hữu Đức Chúa Cha toàn năng"
6. "Rồi Người lại xuống phán xét kẻ sống và kẻ chết"

PHẦN BA : THÁNH THẦN VÀ GIÁO HỘI 354

Chương một : 355
Tính thống nhất nội tại của các tín khoản cuối cùng trong Tín Biểu

Chương hai : 363
Hai vấn đề chính phát xuất từ tín khoản về Thánh Thần và Giáo Hội

1. Giáo Hội thánh thiện và công giáo
2. Thân xác sống lại

LỜI TỰA CHO ẤN BẢN ĐẦU TIÊN 1968

Đâu là nội dung và tư tưởng cốt lõi của đức tin kitô giáo ? Chưa bao giờ trong lịch sử câu hỏi này bị mây mù che phủ như hôm nay. Những ai theo dõi biến chuyển thần học trong mấy chục năm qua, và nếu họ không thuộc hàng những người đãng trí chỉ biết nhắm mắt coi tất cả những gì tiến bộ đều là tốt cả, thì chuyện *Chú Bờm Hạnh Phúc* sẽ rất có ý nghĩa cho họ. Câu truyện cổ tích Đức ("Der Hans im Glück") kể như sau : Sau bao năm tháng làm việc mệt nhọc, chủ trả công cho Bờm một thỏi vàng nặng. Và Bờm khệ nệ vác vàng về nhà, trên một quảng đường thật dài. Thỏi vàng nặng quá, lại thêm trời nắng gắt. Khát. Mỏi. Mệt. Thế là vì nhu cầu trước mắt, để được thoải mái, Bờm đã tuần tự đổi vàng để lấy ngựa, bò, ngỗng và cuối cùng là một phiến đá mài. Phiến đá rốt cuộc cũng bị Bờm quẳng luôn xuống nước, để được - như Bờm lý luận - tự do khỏi bị thứ gì ràng buộc cả trên đường về. Cơn mơ của Bờm kéo dài bao lâu và hậu quả đen tối nào đã xẩy ra khi Bờm hết mê, câu truyện không kể tiếp, dành để cho trí tưởng tượng của người đọc. Người nặng lòng theo Chúa hôm nay cũng không khỏi canh cánh với câu hỏi : Phải chăng thần học trong những năm qua cũng đi theo con đường của Bờm ? Phải chăng cũng vì cảm thấy đức tin là gánh nặng nên thần học đã từng bước, mỗi đợt một ít, lược bỏ bớt đi cho nhẹ gánh thêm ? Dĩ nhiên người ta bảo là vẫn giữ lại cái tinh yếu của Đạo, nhưng mỗi đợt giải thích họ cố gắng giản lược đi được chừng nào hay chừng nấy. Và rồi chú Bờm tội nghiệp - người tín hữu theo Chúa -, sau những khoản đổi này đến lối giải thích khác, cuối cùng thay vì vàng chỉ còn lại phiến đá mài, để rồi lại được thiên hạ khuyên nên vất đi luôn cho khoẻ !

Hẳn nhiên, những câu hỏi đó là quá đáng, nếu ta vơ đũa cả nắm, bởi vì không thể nói được "nền thần học hiện đại" đã đi theo hướng đó. Nhưng mặt khác, cũng không thể chối cãi là hiện đang có một khuynh hướng phổ biến muốn đổi vàng lấy đá. Không thể cản được khuynh hướng này bằng cách cứ nhắm mắt bám trụ vào những công thức quá khứ, tuy vẫn óng ánh như vàng mà thật ra là những miếng sắt : Chúng quả là gánh nặng, chứ không mở ra tự do, thoải mái cho đức tin. Và đây là chủ đích của cuốn sách : Nó muốn giúp cho người theo Chúa trong thời đại ngày nay hiểu một cách mới rằng, đức tin là một cách thế giúp cho con người trở thành người đích thực ; cuốn sách muốn diễn giải đức tin một cách mới mà không biến ra câu chuyện tầm phào, rút cuộc trở thành vô nghĩa.

Cuốn sách được hình thành từ các bài giảng đại học mà tôi đã thực hiện trong giảng khoá hè 1967 dành cho sinh viên mọi phân khoa tại đại học Tübingen. Gần nửa thế kỷ trước, cũng nơi đại học này, Karl Adam đã đăng đàn một giảng khoá nổi tiếng về đề tài "Bản chất của Kitô giáo". Thì hôm nay, cũng một chủ hướng đó nhưng trong những điều kiện khác, tôi lại thử lặp lại công trình đó một cách mới cho thế hệ ngày nay. Để hợp với đòi hỏi của một cuốn sách, tôi đã sửa lại một ít ngôn từ và cách hành văn, còn về mục lục và nội dung thì chẳng thay đổi gì, và các ghi chú khoa học thì chỉ ghi ra những gì cần thiết cho tôi trong khi soạn giáo trình mà thôi.

Tôi muốn tặng sách này cho tất cả sinh viên trên mọi chặng đường giảng dạy của tôi như một tâm tình biết ơn, vì thật ra nếu không có những câu hỏi, thảo luận và cùng suy tư của họ thì đã không có được tập sách. Đặc biệt cám ơn nhà xuất bản, tiến sĩ Heinrich Will, vì nếu không có sự thúc đẩy kiên nhẫn của ông thì tôi đã không dám liều lĩnh cho in. Cuối

cùng tôi cám ơn tất cả những ai đã đóng góp ít hay nhiều nỗ lực vào việc hình thành cuốn sách này.

Tübingen, mùa hè 1968
Joseph Ratzinger

LỜI TỰA CHO LẦN TÁI BẢN THỨ MƯỜI 1969

Khi cuốn sách này lần đầu tiên xuất hiện trước đây một năm, tôi đã không nghĩ nó sẽ tạo ra được tiếng vang lạ lùng như thế. Tôi vô cùng sung sướng và cám ơn vì tác phẩm đã vượt biên giới và mang lại ơn ích cho không những tín hữu ở Tây mà cả ở Đông Đức, không những cho tín hữu công giáo mà cả tín hữu tin lành. Tôi đã trả lời một số câu hỏi các độc giả đặt ra liên quan tới nội dung cuốn sách trong tập Hochland số 61 (năm 1969), trang 533. Tôi không muốn đưa chúng vào sách vì sợ khiến sách thêm ra nặng nề. Còn nội dung thì vẫn giữ nguyên, chỉ sửa lại đôi lỗi chính tả. Tôi cám ơn linh mục Strohl Freundenstadt và mục sư Hans Joachim Schmidt ở Goslar đã chỉ ra những lỗi lầm kia và nhất là hai vị đã soạn cho tôi thư mục về các câu thánh kinh. Tôi cám ơn việc làm của hai vị và coi đó như là dấu chỉ liên kết giữa Tin lành và Công giáo trong niềm tin vào kinh Tin Kính, nội dung mà cuốn sách này muốn thử "dẫn nhập" vào.

Tübingen, tháng 9, 1969
Joseph Ratzinger

LỜI TỰA CHO ẤN BẢN MỚI 2000

Đức Tin Kitô Giáo
hôm qua, hôm nay, ngày mai

Kể từ khi tác phẩm này ra đời hơn ba mươi năm qua, lịch sử thế giới vùn vụt biến chuyển, trong đó phải kể đến hai niên biểu đã tạo nên khúc quanh đặc biệt trong những thập niên cuối của thiên niên kỷ thứ hai : 1968 và 1989.

Năm 1968 đánh dấu sự vùng dậy của một thế hệ mới. Thế hệ này cho rằng những nỗ lực xây dựng hậu chiến vừa bất cập, vừa đầy bất công, đầy ích kỷ và tham vọng chiếm hữu. Và nữa, cũng theo họ, tất cả dòng lịch sử, kể từ khi Kitô giáo lên ngôi, đã đi trật đường và thất bại. Thế hệ mới muốn bắt tay xây dựng lại một thế giới tự do, bình đẳng và công bằng hơn, và đồng thời nghĩ rằng mình đã tìm thấy con đường để thực hiện điều đó : con đường của tư tưởng mácxít.

Năm 1989 lại là năm đánh dấu sự sụp đổ đáng kinh ngạc của các "sozialistischen Regime" ở tây phương. Chúng để lại một gia tài thật đáng buồn, đó là sự hủy hoại cả đời sống bên ngoài lẫn tâm hồn bên trong nơi con người tại các quốc gia đó. Tuy nhiên, nếu ai tưởng rằng đây là vận hội mới cho sứ điệp kitô thì hẳn đã phải thất vọng. Bởi lẽ, cho dù số kitô hữu vẫn đáng kể trên toàn thế giới, nhưng vào thời điểm lịch sử đó, niềm tin kitô vẫn không tỏ ra thuyết phục như một lựa chọn mới cho thời đại.

Trên căn bản, học thuyết cứu độ marxistisches – dưới các hình thái khác nhau – vẫn được coi như học thuyết duy nhất có khả năng vạch đường cho tương lai, bởi lẽ thế giới quan của nó vừa mang động lực đạo đức, vừa phù hợp với tính khoa

học. Do đó, dù bị cú sốc năm 1989, nó vẫn không dễ bị đẩy ra lề lịch sử. Cứ nhìn chuyện chẳng mấy ai buồn nhắc tới một Soljenitsyne và những điều kinh hoàng xảy ra trong "quần đảo ngục tù" là đủ thấy. Họ không dám nhắc tới là vì một sự hổ thẹn nào đó. Ngay cả chế độ diệt chủng của Pol Pot cũng chỉ thảng hoặc được nhắc đến cho có mà thôi.

Tuy nhiên, vẫn còn lại một nỗi thất vọng và hoang mang sâu xa. Người ta hết tin vào những hứa hẹn đạo lý lớn lao, mà marxismus cũng là một thứ hứa hẹn như thế : đem lại hòa bình, công lý cho tất cả, phá đổ mọi tương quan thống trị bất công và v.v. Nhưng để đạt đến những mục tiêu cao cả đó, người ta thoạt tiên nghĩ rằng phải gạt các nền tảng đạo đức qua một bên và được phép dùng khủng bố như phương tiện cần thiết để thực hiện ý đồ. Thế rồi khi những thảm cảnh nhân loại được phơi bày, ít là trong chốc lát, người ta lại muốn quay về với chủ trương thực tiễn hoặc công khai bất chấp giá trị đạo đức. Chúng ta có thể thấy một ví dụ bi đát về điều này ở Colombia : Ban đầu dưới lá cờ marxistischen, một cuộc chiến đã được phát động nhằm giải phóng giới bần nông khỏi sự chà đạp của giới đại tư bản. Nhưng ngày nay, nó trở thành một thứ tổ chức phản loạn, thoát ra ngoài quyền kiểm soát của nhà nước, công khai sống nhờ buôn bán thuốc phiện, không cần biện minh gì về đạo đức, mà chỉ cần vừa đáp ứng được nhu cầu của các nước giàu, vừa đem lại cơm bánh cho một đám dân đen không còn chỗ đứng trong trật tự kinh tế thế giới.

Trước một tình trạng rối loạn như thế, chẳng lẽ lại không phải là lúc Kitô giáo phải nỗ lực tối đa để tìm lại tiếng nói của mình, ngõ hầu có thể "dẫn nhập" thiên niên kỷ mới vào Sứ Điệp Tin Mừng, giúp hiểu rằng, Sứ Điệp đó có thể mở ra hướng đi chung cho tương lai ?

Vậy trong thời điểm lịch sử này, tiếng nói của niềm tin kitô vang lên ở đâu ? Năm 1967, khi cuốn sách này hình thành, thì cũng là lúc dư luận đang xôn xao ngay sau Công Đồng. Mục tiêu của Công Đồng Vatican II quả thật là muốn đáp ứng chính điều trên đây : Đem lại cho Kitô giáo khả năng tác tạo lịch sử.

Trong thế kỷ 19 đã hình thành nên quan điểm cho rằng Kitô giáo thuộc vào lãnh vực chủ quan và riêng tư và nó phải ở lại trong lãnh vực đó. Nhưng cũng chính vì nó là chuyện chủ quan, nên - vẫn theo lập luận của họ - Kitô giáo không thể là lực quyết định cho sự vận hành của lịch sử và cho những quyết định quan trọng trong lịch sử. Giờ đây, sau Công Đồng, người theo Chúa ý thức rằng, niềm tin kitô liên hệ đến toàn thể cuộc sống, niềm tin đó nằm ngay ở tâm điểm của lịch sử và của thời gian, đồng thời mang tầm quan trọng vượt ra ngoài lãnh vực của quan niệm chủ quan. Kitô giáo cố gắng – ít ra là trong quan điểm của Công giáo – thoát ra khỏi thế cô lập (ghetto) đã bị dồn vào từ thế kỷ 19 và một lần nữa dấn thân vào thế giới cách hoàn toàn mới mẻ.

Ở đây, tưởng không cần phải nói đến những tranh luận và những xào xáo xảy ra bên trong Giáo Hội xoay quanh vấn đề giải thích cũng như đón nhận Công Đồng như thế nào. Điều đáng ghi nhận trước hết, đó là chỗ đứng của Kitô giáo qua tác động của ý tưởng mới về tương quan giữa Giáo Hội và thế giới.

Thật vậy, nếu trong những năm 30, Romano Guardini nhấn mạnh đến việc phải phân biệt nét đặc trưng của đức tin kitô, vốn là điều hết sức cần thiết, thì ngày nay, việc phân biệt như thế dường như không còn cần thiết nữa. Mà ngược lại, điều thiết yếu giờ đây là phải vượt lên trên các phân biệt, đi

vào trong thế giới, dấn mình vào thế giới. Những rào chắn dựng lên ở Paris vào năm 1968 cũng đã cho thấy các tư tưởng trên đây đã nhanh chóng thoát ra khỏi những cuộc tranh luận mang tính chất hàn lâm trong Giáo Hội để trở thành hành động hết sức cụ thể như thế nào : Người ta cử hành một thứ lễ Tạ Ơn mang tính cách mạng và qua đó thực hiện một cuộc hoà nhập giữa Giáo Hội và thế giới dưới dấu chỉ cách mạng, vì người ta tin rằng thế nào rồi thì cách mạng cuối cùng cũng sẽ mở ra một vận hội mới tốt đẹp hơn. Việc các cộng đoàn sinh viên công giáo và tin lành dẫn đầu tham gia vào các biến chuyển cách mạng trong các đại học ở Châu Âu và ngoài Châu Âu cũng xác nhận một hướng đi như thế.

Nhưng Châu Mỹ Latinh mới đúng là nơi châm ngòi cho chuyển biến từ lý thuyết sang hành động, cho sự tổng hòa giữa xung lực kitô giáo và hành động chính trị trần thế. Trong hơn một thập niên, thần học chính trị dường như chỉ ra định hướng mới giúp cho đức tin kitô trở thành sức mạnh tác tạo thế giới, bởi lẽ đức tin này liên kết cách mới mẻ với những nhận thức và hướng dẫn của thời đại. Châu Mỹ La Tinh là nơi có những áp bức vượt mức ghê gớm, những thống trị bất công, có sự thâu tóm tài sản và quyền lực vào trong tay của một thiểu số và sự bóc lột người nghèo. Đấy là điều không thể chối cãi và cũng không thể nào phủ nhận đòi hỏi phải có hành động chống lại. Hơn nữa, đó lại là những nước mà đa số là công giáo, vì thế không thể chối cãi việc Giáo Hội phải mang lấy trách nhiệm và đức tin phải tự chứng tỏ như một sức mạnh của công lý.

Nhưng chứng tỏ thế nào ? Về điều này, có vẻ như Marx trở thành người hướng đạo vĩ đại. Vai trò của ông chẳng khác gì vai trò của Aristote vào thế kỷ 13, khi mà triết lý "tiền-kitô" (nghĩa là triết lý "ngoại giáo") cần phải được rửa tội hầu thiết

lập mối quan hệ đúng đắn giữa đức tin và lý trí. Thế nhưng, ai đón nhận Marx (dù dưới hình thái neomarxistischen nào đi nữa) như là đại diện cho "lý trí thời đại", thì kẻ đó không đơn giản đón nhận một triết lý hay một viễn kiến về cội nguồn và ý nghĩa cuộc sống, nhưng chủ yếu đón nhận một phương thức hành động.

Quả vậy, căn bản của "triết lý" này là "hành động", và hành động tạo ra sự thật chứ không đặt nền trên sự thật có trước. Người nào nhận Marx như là nhà tư tưởng cho thần học thì cũng nhìn nhận vị thế ưu tiên của chính trị và kinh tế, coi đó mới đích thực là "sức mạnh cứu độ" (còn nếu thực hành sai thì chúng là sức mạnh của sự dữ) : Theo nhãn quan này, ơn cứu độ cho nhân loại được thực hiện xuyên qua chính trị và kinh tế và khuôn mẫu tương lai cũng được hình thành từ hai lãnh vực này. Và một khi đặt hành động và chính trị lên hàng đầu thì hệ luận đầu tiên đó là, Thiên Chúa không được xem như "thiết thực" nữa. "Thực tại" đáng quan tâm bây giờ chỉ còn là thực tại vật chất của các dữ kiện lịch sử cần phải thấu suốt và biến đổi để hướng đến các mục tiêu đích đáng nhờ vào những phương thế thích hợp, và tất nhiên phải cần đến cả bạo lực. Với cách nhìn như thế, việc nói tới Thiên Chúa không còn thuộc vào bình diện thiết thực và thực tế nữa, thậm chí nếu cần thì gác qua một bên để thực hiện điều quan trọng hơn.

Khuôn mặt Đức Giêsu tuy vẫn còn giá trị, nhưng Ngài không còn được coi là Đấng Kitô cho bằng là hiện thân của tất cả những con người đau khổ, bị áp bức, như là tiếng kêu gào của họ đòi lật đổ, đòi thay đổi tận căn.

Cái mới ở đây là : Mặc dù chương trình thay đổi thế giới của Marx là một dự phóng theo chủ trương "vô thần" và "bài tôn giáo" thì bây giờ lại được thực hiện bởi nhiệt tình tôn giáo

và dựa trên những nền tảng tôn giáo : Người ta đọc Kinh Thánh (chủ yếu là Cựu Ước) một cách mới và phụng vụ giờ đây được cử hành như là sự tiền dự mang tính chất biểu tượng vào cuộc cách mạng và như là sự chuẩn bị cho cuộc cách mạng.

Phải nhận rằng, với lối tổng hợp lạ lùng đó, Kitô giáo lại hiện diện công khai giữa lòng thế giới và trở nên một "sứ điệp thời đại". Chẳng lạ gì các nước xã hội chủ nghĩa đã tỏ ra thiện cảm với một trào lưu như thế. Nhưng điều đáng ngạc nhiên hơn, ngay trong các nước "tư bản" thần học giải phóng cũng được dư luận coi như đứa con cưng, không ai dám phản bác, sợ làm như thế chẳng khác gì chống lại con người, chống lại nhân loại, cho dù chẳng ai muốn những đường lối hành động như vậy áp dụng vào khu vực của mình, bởi cho rằng mình đã đạt tới một trật tự xã hội công bằng rồi.

Dĩ nhiên, cần phải nhìn nhận rằng, thần học giải phóng dưới các hình thái khác nhau của nó, có rất nhiều ý tưởng và dự phóng đáng để suy nghĩ. Tuy nhiên, nỗ lực tổng hợp Kitô giáo với thực tại cuộc sống hầu xây dựng một thế giới mới theo kiểu đó hẳn sẽ tiêu tan một khi niềm tin vào chính trị như là sức mạnh cứu độ bị sụp đổ.

Dĩ nhiên, con người là một "con vật chính trị" như Aristote nói, thế nhưng không thể giản lược con người vào chiều kích chính trị và kinh tế. Theo thiển ý, vấn đề chính và sâu xa nhất đặt ra đối với thần học chính trị, đó là trên thực tế nó đẩy vấn đề Thiên Chúa ra ngoài lề, và đồng thời, như đã nói trên, nó làm thay đổi tận căn khuôn mặt của Đức Kitô. Thần học chính trị không chối bỏ Thiên Chúa – không hề có chuyện đó. Nhưng thần học này biến Ngài thành thừa thãi đối

với "thực tại" mà người ta phải hướng đến. Ngài chẳng có chức năng gì cả.

Tuy nhiên, ở đây chúng ta phải tự hỏi : Phải chăng chỉ trong thần học giải phóng Thiên Chúa mới ra nông nỗi như thế ? Hay sở dĩ người ta đi đến ý nghĩ cho rằng Thiên Chúa không thiết thực gì cho công cuộc thay đổi thế giới chính là vì ngay trong Kitô giáo, đa số vẫn nghĩ hay đúng hơn vẫn sống như thế mà không hề phản tỉnh hay ý thức về điều đó ? Lại chẳng phải là nhiều kitô hữu vẫn mặc nhiên coi niềm tin vào Thiên Chúa chỉ là chuyện riêng tư, cá nhân, chứ không liên hệ đến lãnh vực hành động chung trong xã hội, và do đó khi phải làm sao để có thể hành động chung thì cứ làm "như thể là không có Chúa" sao (etsi Deus non daretur) ? Mà nếu thế thì có cần phải tìm ra một con đường có giá trị cả cho trường hợp không có Chúa không ? Như vậy hệ quả đương nhiên sẽ là : khi tín hữu bước ra khỏi lòng Giáo Hội để đi vào lãnh vực công và chung của xã hội thì họ không còn biết phải dành cho Thiên Chúa chức năng gì nữa, đành phải để Ngài lại nơi Ngài vẫn cư ngụ, đó là chốn riêng tư, thâm nội, chẳng liên hệ gì đến ai. Thế thì việc Thiên Chúa bị để ngồi chơi xơi nước chẳng phải do lỗi lơ là đặc biệt nào hay do một chủ ý từ khước nào cả ; dù Danh Ngài vẫn không ngừng bị lạm dụng đủ điều ! Vì vậy, đức tin chỉ thật sự bước ra khỏi thế cô lập khi nó mang theo kho tàng chính yếu của mình đi vào lãnh vực công. Đó là mang theo chính Thiên Chúa, Đấng phán xử và chịu đau khổ, Đấng định ra các giới hạn cũng như tiêu chuẩn hành động. Thiên Chúa như "cõi đi về" của chúng ta. Thế nhưng với những gì diễn ra cho đến nay, Thiên Chúa vẫn như bị cô lập, không có phận sự gì.

Dầu vậy, Thiên Chúa vẫn "thiết thực", nhưng không đơn giản theo nghĩa là chóp đỉnh hoàn tất một thế giới quan mà

con người có thể dùng để tự an ủi, bám víu, hoặc phớt lờ đi cũng chả sao. Đúng hơn, ngày nay chúng ta thấy rõ sự thiết thực của Thiên Chúa ở tất cả những nơi mà con người cố tình phủ nhận Ngài cũng như những nơi mà Thiên Chúa đã hoàn toàn vắng bóng. Quả thật, khi con người xa rời Thiên Chúa, mọi sự có vẻ vẫn diễn tiến như trước. Những quyết định hệ trọng vẫn tiếp tục được đưa ra, các hình thái cơ bản của sự sống vẫn tiếp tục tồn tại, cho dù chúng mất đi ý nghĩa hiện hữu. Thế nhưng một khi con người thực sự cảm nhận được thông điệp 'Thiên Chúa đã chết' của Nietzsche thì mọi sự sẽ trở nên khác. Chúng ta có thể thấy sự biến đổi đó đang diễn ra nơi cung cách hành xử của khoa học đối với sự sống con người. Khoa học biến con người thành như một đối tượng kỹ thuật, và con người ngày càng mất đi phẩm giá của một hữu thể nhân linh. Người ta dùng kỹ thuật để "cấy" phôi hầu có được "chất liệu nghiên cứu", tạo nên những kho dự trữ các bộ phận của con người để sau đó cung cấp cho những con người khác - vậy mà chẳng thấy mấy ai kêu lên kinh hoàng phản đối. Muốn tiến bộ thì phải như thế ! Và các mục tiêu thì dĩ nhiên là cao cả : Cải thiện phẩm chất cuộc sống con người, đặc biệt là cho những người có khả năng hưởng thụ những dịch vụ như thế. Thế nhưng nếu từ trong cội rễ của mình, con người chỉ còn là một "đối tượng", một sự vật có thể sản xuất được, một sản phẩm đặt hàng theo ý muốn và nhu cầu thì liệu thực sự còn gì để con người suy nghĩ về con người ? Phải cư xử với con người đó như thế nào, bởi lẽ nó chỉ còn là sản phẩm mà con người có khả năng làm ra chứ còn gì là linh thiêng huyền nhiệm !

Một khi Thiên Chúa bị gạt ra khỏi tâm hồn con người thì những điều như thế không chỉ xảy ra trên "tầng cao khoa học" mà còn xuất hiện khắp nơi trong cuộc sống. Ngày nay có

những vùng tự do "buôn người", tiêu thụ người cách bỉ ổi trước sự bất lực của xã hội. Ở Albanie chẳng hạn, những tập đoàn tội ác thường xuyên lừa lọc phụ nữ đem bán cho các nước lân cận, biến họ thánh gái điếm, bởi lẽ ở những nơi đó vẫn luôn sẵn những kẻ vô sỉ chờ đợi những "món hàng" như thế ; các tổ chức tội ác ngày càng lớn mạnh trong khi việc phòng chống lại tỏ ra bất lực, vì chúng như quái vật bảy đầu, chặt đầu này thì đầu kia lại tiếp tục mọc lên. Chẳng nói gì xa, quanh chúng ta đây, trong một môi trường có vẻ ổn định, thế nhưng bạo lực vẫn tiếp tục gia tăng và trở thành ngày càng đương nhiên. Có lẽ chúng ta cũng không cần phải tiếp tục nêu lên cái kịch bản kinh khiếp đó. Vấn đề là cần phải suy nghĩ, cần tự hỏi xem : Phải chăng, dù thế nào đi nữa, chính Thiên Chúa mới là Thực Tại đích thực, mới là Nguyên Lý nền tảng cho mọi quan niệm "hiện thực", đến nỗi nếu không có Ngài, không gì có thể tồn tại cách tốt đẹp, nguyên vẹn.

Hãy trở lại với những chuyển biến kể từ năm 1967. Như đã nói, năm 1989 đã không đem lại giải đáp mới mẻ, nó chỉ khiến con người thêm hoang mang và cảm thấy hoài nghi trước những ý thức hệ lớn. Dầu vậy, vẫn có chút thay đổi. Tôn giáo lại trở nên thời thượng. Người ta không còn ngồi chờ nó biến mất nữa. Ngược lại, nó sinh sôi nẩy nở dưới nhiều hình thái khác nhau. Trong một thế giới vắng bóng Thiên Chúa, cô đơn đè nặng, tâm linh chán chường, con người lại lên đường tìm kiếm kinh nghiệm thần bí hay bất cứ một tiếp xúc nào đó với thần linh. Lại râm ran chuyện thị kiến và các thông điệp đến từ thế giới bên kia. Nghe đâu có "hiện ra" thì ngàn vạn người đổ xô đến, với hy vọng tìm ra chút khe hở trong cái thế giới bịt bùng này, để thấy trời cao còn ngó xuống, còn đoái ban chút ủi an.

Nhưng có người lại than là cao trào trở về với tôn giáo kia lại hầu như xảy ra bên lề các Giáo Hội Kitô truyền thống, là vì cơ chế cồng kềnh và giáo huấn cứng nhắc của các Giáo Hội này không đáp ứng được cơn khát cảm nghiệm trực tiếp về một cái gì hoàn toàn khác của con người. Tôi không hoàn toàn đồng ý với lời than vãn đó. Trong các cuộc hội tụ ngày Giới Trẻ Thế Giới, như trong lần cuối cùng ở Paris, đức tin trở thành một kinh nghiệm sống động và đem lại niềm vui hiệp thông. Người ta chia sẻ với nhau một kinh nghiệm có thể gọi được là "xuất thần". Một thứ xuất thần của ánh sáng, của gặp gỡ vui tươi dưới ánh mặt trời là Thiên Chúa, thay cho thứ xuất thần đen tối và hủy hoại của thuốc phiện, của những điệu nhảy điên cuồng, của ồn ào và say sưa.

Chúng ta đừng vội cho đó chỉ là chuyện phút chốc. Tất nhiên sự thường là như thế. Nhưng cái phút chốc đó có thể trở thành khởi điểm mới cho một cuộc lên đường. Chúng ta cũng thấy điều tương tự xảy ra nơi các phong trào sống đạo xuất hiện ngày càng nhiều trong những thập niên qua. Nơi những phong trào này, đức tin trở thành hình thái sống có thể trải nghiệm được, nó trở thành niềm vui lên đường và niềm vui được tham dự vào huyền nhiệm của men bột thẩm thấu và đổi mới tất cả từ bên trong. Cuối cùng, các nơi "hiện ra" theo nghĩa chân thực cũng có thể thúc đẩy con người lên đường tìm kiếm Thiên Chúa cách mới mẻ và đúng đắn. Tuy nhiên, ai nghĩ rằng như vậy Kitô giáo giờ đây có triển vọng trở thành một phong trào quần chúng, kẻ đó hẳn phải thất vọng. Hơn nữa hứa hẹn tương lai không nằm nơi các phong trào quần chúng. Tương lai chỉ hình thành khi con người gặp nhau trong cùng những xác tín về cuộc sống. Và tương lai tốt đẹp sẽ nẩy nở khi những xác tín đó xuất phát từ chân lý và dẫn đưa vào chân lý.

Việc tái khám phá tôn giáo còn xuất hiện dưới một bộ mặt khác. Như đã nói ở trên, con người tái khám phá tôn giáo theo nghĩa tìm kiếm một kinh nghiệm, và do đó khía cạnh "thần bí" của tôn giáo trở thành quan trọng : Tôn giáo là kinh nghiệm đụng chạm được với điều hoàn toàn khác. Trong bối cảnh lịch sử của chúng ta, điều này có nghĩa là các tôn giáo thần bí đông phương (một phần của Ấn Giáo và Phật Giáo), với chủ trương bác bỏ mọi thứ giáo điều và với một cơ chế hết sức gọn nhẹ, xem ra phù hợp với tâm thức khai sáng của con người ngày nay hơn là Kitô giáo đóng khung trong những tín điều và cơ chế.

Hơn nữa, người ta dần dần đi tới chỗ tương đối hóa các tôn giáo, cho rằng, mặc dù có những khác biệt, thậm chí những mâu thuẫn, các tôn giáo chung qui cũng chỉ nhắm đến một điều duy nhất, đó là được đụng chạm tới điều "Không thể gọi Tên", tới huyền nhiệm ẩn giấu. Và người ta cũng đồng ý với nhau rằng, huyền nhiệm đó không hoàn toàn tỏ lộ nơi bất cứ "khuôn mặt-mạc khải" nào cả ; nó luôn bị che lấp hoặc chỉ phản chiếu một phần rất nhỏ nơi mỗi tôn giáo, nhưng tựu trung, tất cả đều qui về một điều duy nhất mà nhân loại cố gắng mường tượng và tìm kiếm. Vì thế, con người hiện đại xác tín rằng, ta không thể tự mình nhận biết được Thiên Chúa, tất cả những gì nói hay trình bày về Thiên Chúa đều mang tính biểu trưng mà thôi. Một cách nào đó, lối nghĩ này cũng được xem như là thái độ khiêm tốn của con người thời đại trước Đấng vô cùng.

Với một quan niệm tương đối hóa như thế, người ta cổ xuý cho việc sống chung hài hoà giữa các tôn giáo, bởi vì theo họ, dù cách diễn tả khác nhau, tất cả mọi tôn giáo cũng chỉ phản ảnh một Thực Tại vĩnh cửu duy nhất, và vì vậy phải để cho con người được tự do lần mò kiếm chọn cho mình con

đường đi tới Thực Tại duy nhất đó. Tiến trình tương đối hoá này đã làm biến đổi đức tin kitô giáo đặc biệt ở hai điểm nền tảng :

1. Khuôn mặt Đức Kitô được giải thích cách hoàn toàn mới, không những so với tín lý mà còn cả với Tin Mừng. Người ta không còn tin Đức Kitô *là* Con Một Thiên Chúa, không còn tin rằng trong Ngài Thiên Chúa thực sự hiện diện như con người giữa chúng ta. Họ không công nhận con người Giêsu đó vẫn hằng hữu nơi chính Thiên Chúa, Ngài là Thiên Chúa, và như vậy Ngài không phải là khuôn mặt qua đó Thiên Chúa tự mạc khải nhưng là Thiên Chúa thật, Thiên Chúa duy nhất và bất khả hoán đổi. Đức Kitô không còn được coi là một con người *đồng thời là* Thiên Chúa, nhưng chỉ là một nhân vật có được *kinh nghiệm* về Thiên Chúa cách đặc biệt. Ngài chung quy cũng chỉ là một người được giác ngộ và vì thế, trên căn bản, ngài cũng chẳng khác gì những bậc giác ngộ khác, như Đức Phật chẳng hạn.

Nhưng, như thế thì khuôn mặt Đức Kitô đã mất đi ý nghĩa cốt yếu, bị dứt khỏi gốc rễ lịch sử và ép vào một khuôn khổ giải thích hoàn toàn xa lạ. Đức Phật - và cả Socrate cũng vậy - đã không quy chiếu về chính mình, ngài không bảo bản thân ngài là quan trọng, nhưng cho hay chính con đường ngài đi mới quan trọng. Kẻ đạt đạo có thể quên đi Đức Phật (phùng Phật sát Phật !). Nhưng Đức Giêsu thì lại khác, điều quan trọng là chính Ngài, chính con người của Ngài. Lời khẳng định "chính là Ta" của Ngài vọng lại lời từng vang lên trên núi Horeb : "Ta là". Vì thế con đường đề ra không gì khác hơn là đi theo Ngài, vì "*Tôi* là Đường, là Sự Thật và là Sự Sống" (Ga 14,6). Chính Ngài là đường, đến nỗi không một con đường nào khác lại có thể biệt lập với Ngài hay không liên hệ đến Ngài.

Tuy nhiên, nếu sứ điệp đích thực không hệ tại ở một giáo thuyết nhưng ở chính con người Đức Kitô, thì còn một vế khác cần phải thêm vào, bởi lẽ Ngài không dừng lại nơi chính mình (Tôi), nhưng hoàn toàn qui hướng về Cha của Ngài (Cha Tôi). Cũng chính vì thế mà Ngài thực sự là "Đường". *"Đạo lý tôi dạy không phải là của tôi, nhưng là của Đấng đã sai tôi"* (Ga 7,16). *"Tôi không tìm cách làm theo ý riêng tôi, nhưng theo ý Đấng đã sai tôi"* (Ga 5,30). Chủ từ "tôi" quan trọng, vì nó đưa chúng ta hoàn toàn vào trong vai trò thiên sai năng động của Đức Giêsu đồng thời giúp chúng ta vượt qua chính mình để hướng đến hiệp nhất với Đấng đã tác tạo và là cùng đích của chúng ta. Nếu chúng ta tách khuôn mặt Đức Kitô ra khỏi cái trật tự vĩ đại đó - cho dù điều này vẫn luôn là chuyện xem ra điên rồ khó hiểu - và không còn nhận ra nơi đó khuôn mặt Thiên Chúa, thì khuôn mặt đức Kitô sẽ trở thành mâu thuẫn, chỉ còn là những mảnh vụn vô giá trị, hoặc có khi lại trở thành cớ để chúng ta tự khẳng định mình.

2. Ý niệm Thiên Chúa cũng bị biến đổi tận căn. Giờ đây, vấn đề liệu Thiên Chúa phải quan niệm như một ngôi vị hay phi-ngôi vị dường như không còn quan trọng nữa. Cũng không còn thấy đâu là sự phân biệt giữa các hình thái tôn giáo hữu thần và tôn giáo vô-thần. Mà cách nhìn như thế lại phổ biến nhanh chóng đến mức đáng kinh ngạc. Ngay cả nhiều tín hữu công giáo có trình độ về thần học cũng tự hỏi cách rất tự nhiên : Liệu việc quan niệm Thiên Chúa như một ngôi vị chứ không phải là phi-ngôi vị có phải là điều quan trọng lắm không ? Họ bảo, mình cần phải có đầu óc rộng mở, bởi lẽ mầu nhiệm thì vượt lên trên mọi quan niệm, mọi hình ảnh. Thế nhưng, ở đây, chúng ta thực sự đụng đến trọng tâm của niềm tin kinh thánh. Lời kinh Shema trong sách Đệ Nhị Luật (6,4-9) : *"Nghe đây, hỡi Israel"* đã là và mãi là cốt lõi của

niềm tin đích thực, đối với dân Israel cũng như đối với toàn thể kitô hữu. Chính với lời kinh đó mà tín hữu do thái có thể an bình ra đi, chính với lời kinh đó mà các vị tử đạo do thái dâng hiến mạng sống mình : *"Nghe đây, hỡi Israel, Đức Chúa, Thiên Chúa chúng ta là Đức Chúa duy nhất"*. Và dù Thiên Chúa đã tỏ Thánh Nhan Ngài cho chúng ta nơi Đức Giêsu (Ga 14,9), Thánh Nhan mà Môsê đã không được thấy (Xh 33,19), thì lời kinh đó vẫn giữ nguyên giá trị, vẫn là cốt lõi của niềm tin kinh thánh. Trong Kinh Thánh, Thiên Chúa xuất hiện như một ngôi vị, dĩ nhiên không bằng ý niệm nhưng bằng danh xưng : Thiên Chúa có một tên gọi. Không như ý niệm, "danh xưng" hàm chứa khả năng có thể gọi, có thể nói, lắng nghe, đáp lời. Mà điều này lại hết sức quan yếu đối với Thiên Chúa của Kinh Thánh, đến nỗi gạt bỏ nó cũng đồng nghĩa với từ bỏ niềm tin theo nghĩa kinh thánh. Tất nhiên là đã có và vẫn có những lối quan niệm sai lầm, hời hợt về Thiên Chúa Ngôi vị. Ngay khi chúng ta áp dụng ý tưởng "Ngôi Vị" trong quan niệm của chúng ta cho thực tại của Thiên Chúa thì khoảng cách khác biệt vẫn muôn trùng lớn hơn sự tương đồng, đó là điều mà Công Đồng IV Latran đã nhắc nhở cho mọi suy tư hay ngôn từ liên hệ đến Thiên Chúa. Quả vậy, việc áp dụng cách sai lạc khái niệm ngôi vị cho Thiên Chúa luôn xảy ra, mỗi khi chúng ta lạm dụng Thiên Chúa cho những mục đích thuần túy nhân loại, và do đó làm hoen ố Danh của Ngài. Không phải ngẫu nhiên mà tiếp theo sau điều răn thứ nhất - thờ phượng Thiên Chúa - là điều răn thứ hai, điều răn bảo vệ Danh của Thiên Chúa. Vì vậy, dù có thể có nhiều lối nói, nhưng cách nói về Thiên Chúa theo lối phủ định như trong các tôn giáo "thần bí" luôn luôn đáng cho chúng ta học hỏi. Tuy nhiên, khi người ta không còn nhắc đến "Danh của Thiên Chúa", nghĩa là không còn nói đến bản tính ngôi vị của Ngài,

thì bấy giờ, Danh của Ngài sẽ bị bỏ mặc, không còn được bảo vệ và tôn thờ.

Vậy đâu là ý nghĩa thực sự của Danh Thiên Chúa và của thực tại ngôi vị của Ngài ? Trước hết, nhờ có Danh xưng, chúng ta có thể có kinh nghiệm độc đáo về Thiên Chúa vượt trên các thứ kinh nghiệm khác và hơn nữa Thiên Chúa tỏ lộ và tự thông ban cho chúng ta qua Danh của Ngài. Nơi đâu Thiên Chúa được quan niệm theo nghĩa phi-ngôi vị, như Phật Giáo chẳng hạn, như cái "Không" tuyệt đối, trong tương quan với tất cả những gì thực sự hiện hữu trước mắt ta, nơi đó không thể có mối liên hệ thực sự giữa "Thiên Chúa" với thế giới. Và ở đó, thế giới cũng chỉ còn là thung lũng nước mắt cần phải rời bỏ, không còn gì để kiến tạo. Bấy giờ vai trò của tôn giáo là chỉ ra những phương thế thoát khỏi cảnh tục lụy, dũ bỏ ảo ảnh mê lầm, nhưng lại không đưa ra những tiêu chuẩn giúp con người có thể sống trong thế giới này, hay đề ra những hình thái trách nhiệm chung. Trong Ấn Giáo thì có chút khác biệt : Tất cả hệ tại ở kinh nghiệm về sự đồng nhất bản ngã : tận thẳm sâu, bản ngã và thực tại uyên nguyên là một - đó là ý nghĩa của *tat tvam asi* nổi tiếng của kinh Vệ Đà (Upanishad). Vì thế, cứu độ có nghĩa là phải làm sao giải thoát khỏi cá thể tính, khỏi hữu thể cá vị. Vì chính hữu thể cá vị đưa đến sự phân biệt với các thực tại, nên nó cần phải được cởi bỏ đi : phải dũ bỏ mê lầm của bản ngã về chính mình. Chúng ta thấy quan niệm về hữu thể như thế lại càng nổi bật hơn trong Ấn Giáo hiện đại. Khi tính độc đáo, duy nhất của ngôi vị bị gạt bỏ thì không thể nào xây dựng phẩm giá bất khả xâm phạm của mỗi con người, mỗi ngôi vị. Vì thế, trong những cải cách đang tiến hành hiện nay (xóa bỏ hệ thống giai cấp xã hội hay việc hỏa táng các góa phụ…), người ta coi trọng việc phải làm sao loại bỏ cái quan niệm về hữu thể trên đây và đưa khái niệm ngôi vị

- như đã được hình thành trong niềm tin kitô từ sự gặp gỡ với Thiên Chúa ngôi vị - vào trong hệ thống tư tưởng ấn giáo. Ở đây, chính nhu cầu "thực hành" đúng ; nhu cầu hành động đúng đã buộc "lý thuyết" phải chấn chỉnh : Điều này cho thấy niềm tin kitô vào Thiên Chúa mang tính "thiết thực" như thế nào, và đồng thời cho thấy, các vấn đề liên hệ đến sự phân biệt các niềm tin tôn giáo là những vấn đề thực sự quan trọng, không thể coi thường.

Những suy tư trên là để chuẩn bị cho độc giả đến với "Đức Tin Kitô Giáo. Hôm qua và Hôm nay". Tuy nhiên, trước khi đào sâu hơn, khởi từ những gì gợi ra ở trên, thiết tưởng còn một vấn đề cần phải bàn đến liên quan đến hiện trạng của niềm tin vào Thiên Chúa và vào Đức Kitô. Ngày nay, có những người e ngại "chủ nghĩa đế quốc" của Kitô giáo, họ tiếc nuối cái đẹp đa dạng của các tôn giáo ; họ tiếc nuối nét tươi vui và tự do mà họ cho rằng đã hiện diện ngay từ đầu nơi các tôn giáo đó. Còn bản chất của Kitô giáo, một tôn giáo lịch sử, thì bị coi là gắn liền với chủ nghĩa thực dân, không muốn chấp nhận cái khác của người khác mà chỉ muốn thâu tóm tất cả dưới tay mình. Cũng vì thế mà theo họ, các tôn giáo, các nền văn hóa ở Châu Mỹ La Tinh đã bị Kitô giáo dày xéo, chà đạp. Hồn của các dân tộc đó đã bị cướp đoạt, nên họ không còn tìm thấy mình trong cái mới, trong khi kho tàng cũ thì đã bị tước bỏ.

Về điểm này, có nhiều cách hiểu khác nhau, từ ôn hòa cho đến cực đoan. Quan điểm ôn hòa cho rằng, cần phải để cho các nền văn hóa đã mai một quyền hiện hữu chính đáng bên trong niềm tin kitô, và cho phép hình thành một thứ kitô giáo bản địa. Lập trường cực đoan thì cho rằng cần phải giải thoát các dân tộc khỏi Kitô giáo, vì Kitô giáo nói chung là thứ làm tha hóa, vong thân. Về đòi hỏi một kitô giáo bản địa, nếu hiểu

cách đúng đắn, thì quả thực, chúng ta cần xem đó như một nhiệm vụ hết sức quan trọng. Bởi lẽ mọi nền văn hóa lớn đều thông lưu với nhau và đều khai mở ra với chân lý. Tất cả đều góp phần dệt nên "xiêm y muôn màu rực rỡ" của nàng Công Chúa mà Thánh Vịnh 44 nói đến, và sau này các Giáo Phụ đã áp dụng cho Giáo Hội. Phải nhận rằng, trong lãnh vực này có một số điểm đã bị bỏ quên và cần phải canh tân. Tuy nhiên, chúng ta cũng đừng quên rằng, các dân tộc này cũng đã rút tỉa nơi kho tàng đạo đức bình dân của họ những yếu tố đáng kể để diễn tả đức tin kitô theo cách thức riêng của mình. Hình ảnh về một vị Thiên Chúa chịu đau khổ và một Bà Mẹ dịu hiền đã trở thành tâm điểm cho đời sống đức tin, mở ra cho họ cánh cửa niềm tin vào Thiên Chúa của Kinh Thánh, và điều đó không phải là không có ý nghĩa đối với chúng ta, đối với thời đại hôm nay. Nhưng dĩ nhiên, còn rất nhiều điều phải làm.

Chúng ta hãy trở lại với câu hỏi về Thiên Chúa và về Đức Kitô vốn là trọng tâm của tập sách này. Một vấn đề bây giờ đã sáng tỏ : Chiều kích thần bí trong ý niệm Thiên Chúa mà các tôn giáo Á Châu nhắc nhớ cho chúng ta khiến chúng ta phải xác định rõ hơn tư tưởng cũng như đức tin của mình. Trong Đức Kitô, Thiên Chúa đã trở nên hoàn toàn cụ thể, nhưng cũng vì thế mà huyền nhiệm của Ngài càng lớn lao hơn. Thiên Chúa mãi mãi lớn hơn mọi ý niệm, mọi hình ảnh, mọi danh xưng của con người chúng ta. Việc chúng ta tuyên xưng Ngài là Một (Thiên Chúa) - Ba (Ngôi) không có nghĩa là giờ đây chúng ta đã hiểu hết về Ngài. Ngược lại, điều đó chứng tỏ hiểu biết của chúng ta ít oi như thế nào và chứng tỏ Ngài vô phương hiểu biết, vô phương thấu triệt đến mức nào. Ngày nay, sau những tội ác kinh hoàng của các chế độ độc tài (mà Auschwitz có thể xem như biểu tượng), vấn đề thần lý học lại được đặt ra cách hết sức nhức nhối, và điều đó càng cho thấy

là chúng ta không thể định nghĩa Thiên Chúa và càng không thể thấu hiểu Ngài. Câu trả lời của Chúa cho ông Giốp thực ra không nhằm giải thích cho bằng nhằm thức tỉnh chúng ta đừng điên rồ nghĩ rằng, mình có thể phán xét tất cả, phán quyết về tất cả, và hãy ý thức giới hạn của mình. Lời đó khuyên chúng ta hãy đặt niềm tin vào huyền nhiệm thẳm sâu, vô phương dò thấu của Thiên Chúa.

Tuy nhiên, mầu nhiệm Thiên Chúa không chỉ là thẳm sâu mà còn là sáng tỏ, và đấy cũng là điều cần làm nổi bật. Phát xuất từ Lời Tựa của Tin Mừng Gioan, khái niệm Logos đã trở thành tâm điểm của đức tin kitô giáo vào Thiên Chúa. Logos có nghĩa là Lý trí, là Ý nghĩa, nhưng cũng là Lời – nghĩa là một Ý nghĩa vừa là Lời, vừa là Tương quan đồng thời mang sức sáng tạo. Là Logos, Thiên Chúa bảo đảm cho tính hữu lý của thế giới và tính hữu lý của hữu thể nhân linh là chúng ta, bảo đảm cho sự tương hợp của Lý trí với Thiên Chúa và của Thiên Chúa với Lý trí, cho dù Thượng Trí của Ngài siêu vượt lý trí của con người vạn bội, và thường chúng ta cảm thấy lý lẽ của Ngài như tăm tối, không thể nào hiểu nổi. Thế giới phát xuất từ thượng trí của Thiên Chúa, và thượng trí đó là một ngôi vị, là Tình Yêu - đây chính là điều mà niềm tin kinh thánh nói cho chúng ta về Thiên Chúa. Lý trí có thể nói về Thiên Chúa, nó cần phải nói về Thiên Chúa, nếu không tự nó sẽ trở thành què quặt. Và điều này lại kéo theo ý niệm về Tạo Dựng. Thế giới này không chỉ là một *maya* (chốn ảo ảnh) mà chúng ta rốt cuộc phải rời xa. Nó cũng không chỉ là bánh xe luân hồi vô tận của đau khổ cần phải cố gắng để chạy thoát. Thế giới này là thực. Mặc cho mọi sự dữ, mặc cho mọi đau khổ, thế giới này vẫn là tốt đẹp, vẫn là đáng sống. Thiên Chúa Đấng sáng tạo, Đấng tỏ mình qua công trình sáng tạo, cũng tỏ cho con người biết đâu là hướng đi, đâu là chuẩn mực để hành

động. Ngày nay, chúng ta đang trải qua cơn khủng hoảng liên quan đến nền tảng tối hậu của đạo đức, mà đã từ lâu không còn đơn giản là vấn nạn mang tính chất lý thuyết, hàn lâm, nhưng thực sự thuộc lãnh vực hành động. Ngày nay, người ta râm ran cho rằng, không thể nào đặt nền tảng cho luân thường đạo lý được, và một quan niệm như thế đang gây ra những hậu quả thực sự. Thế nhưng sách viết về đề tài đạo đức lại tràn ngập, điều đó một đàng cho thấy vấn đề trở nên bức thiết như thế nào, và đàng khác, người ta bối rối, mất định hướng như thế nào.

Trong nỗ lực suy tư của mình Kolakowski đã hết sức nhấn mạnh đến việc, khi con người đánh mất niềm tin vào Thiên Chúa thì dù có xoay xở cách nào đi nữa, cuối cùng đạo đức cũng mất đi nền tảng. Nếu cội nguồn của con người và thế giới không phải là thượng trí sáng tạo, một thượng trí có chuẩn mực và ghi khắc chuẩn mực đó trong đời sống con người thì rốt cuộc chỉ còn lại một thứ luật đi đường giúp chúng ta hành động, một thứ luật mà nền tảng và cùng đích chỉ dựa trên giá trị của lợi ích. Vấn đề chỉ còn là tính toán các hiệu quả, và người ta gọi đó là lập trường "đạo đức dụng đích" hay "cân xứng". Thế nhưng liệu ai có thể đưa ra một phán quyết vượt lên trên giây phút hiện tại ? Mà nếu thế thì phải chăng lại xuất hiện một giai cấp thống trị mới nắm trong tay chìa khóa của thực tại cũng như quyền lực chi phối trên con người ? Nếu vấn đề là tính toán hiệu quả thì còn đâu là nhân phẩm bất khả xâm phạm của con người, vì như thế mọi sự tự thân chẳng thiện mà cũng chẳng ác, tất cả tùy ở mức độ hiệu quả.

Như thế, vấn đề đạo đức quả thực là vấn đề thời sự và hết sức cấp thiết. Niềm tin vào Logos, vào "Lời khởi thủy" bao hàm đạo đức theo nghĩa trách nhiệm, nghĩa là đòi hỏi đáp-lời, nói khác đi, đạo đức là đáp lại Lời khởi thủy, và chính niềm

tin đó đem lại tính hữu lý cũng như hướng đi căn bản cho đạo đức. Điều này còn hàm chứa nhiệm vụ lên đường tìm kiếm sự đồng thuận chung về trách nhiệm, qua nỗ lực suy tư chân thực cũng như qua cố gắng kết hợp với các truyền thống tôn giáo lớn của nhân loại. Ba tôn giáo độc thần tự nó đã có sự gần gũi, nhưng ngoài ra còn phải kể đến rất nhiều điểm đồng qui nơi tâm thức tôn giáo ở Á Châu, như chúng ta có thể nhận thấy nơi Khổng Giáo và Lão Giáo.

Nếu Logos, một từ chủ chốt trong cái nhìn của niềm tin kitô về Thiên Chúa - Lời khởi thủy, Thượng Trí và Tình Yêu sáng tạo - mang ý nghĩa quyết định, và nếu ý niệm Logos cũng là tâm điểm của Kitô học, của niềm tin vào Đức Kitô thì chúng ta càng thấy rõ, không thể nào tách rời niềm tin vào Thiên Chúa với niềm tin vào Con của Ngài, Đấng đã làm người, là Đức Giêsu Kitô. Vì thế, nếu gạt qua một bên niềm tin vào thần tính của Ngài, chúng ta không thể nào hiểu hơn về Đức Giêsu, cũng không thể đến gần Ngài hơn được.

Có rất nhiều người ngày nay e sợ rằng, niềm tin vào thần tính của Đức Giêsu chỉ làm cho Ngài thành xa lạ với chúng ta. Người ta cố tránh tối đa không nói đến một niềm tin như thế, không chỉ vì muốn làm vui lòng các tôn giáo khác mà nhất là vì người ta sợ - nỗi sợ riêng của người tây phương - một niềm tin như thế có lẽ không hợp với lối suy nghĩ hiện đại về thế giới. Người ta cho rằng, niềm tin vào thần tính của Đức Giêsu có thể chỉ là một thứ huyền thoại hóa, và sau đó được cải biến thành một ý niệm siêu hình dưới ảnh hưởng của triết học Hy lạp.

Nhưng việc chúng ta tách Đức Kitô ra khỏi Thiên Chúa phải chăng cũng vì một mối hoài nghi sâu kín hơn : Hoài nghi tại sao Thiên Chúa lại có thể gần gũi chúng ta đến mức như

vậy, tại sao Ngài lại phải cúi sâu đến như thế ? Do đó, không chấp nhận thần tính của Ngài xem ra mới là thái độ khiêm tốn.

Thế nhưng, như Romano Guardini đã có lý khi chỉ ra rằng, thái độ khiêm tốn đích thực hơn, đó là biết chấp nhận để cho Thiên Chúa thực hiện cả những điều mà đối với chúng ta khó có thể chấp nhận, biết cúi mình trước những gì Ngài thực hiện chứ không phải trước những gì mà chúng ta nghĩ ra về Ngài hay cho Ngài. Quan điểm duy thực có vẻ khiêm tốn của chúng ta hàm chứa ý tưởng Thiên Chúa phải là Đấng cách xa thế giới và vì thế không thể quan niệm nổi Ngài lại có thể hiện diện nơi trần thế này. Nếu Thiên Chúa không ở nơi Đức Kitô thì Ngài phải lui về chốn xa xôi vô hạn, và nếu Thiên Chúa không còn là Thiên Chúa ở cùng chúng ta, thì Ngài sẽ là vị Thiên Chúa vắng mặt và do đó, nói cho cùng, không còn là Thiên Chúa nữa : Một Thiên Chúa không thể tác động thì không phải là Thiên Chúa. Còn đối với mối e sợ niềm tin vào Đức Kitô là Con Thiên Chúa sẽ biến Đức Giêsu thành quá xa lạ với chúng ta thì phải nói ngược lại mới đúng : Nếu Ngài chỉ là một con người, thì Ngài sẽ phải lui vào quá khứ vô phương đảo ngược, chỉ còn sự hồi tưởng xa xôi nào đó mới giúp chúng ta ít nhiều nhận ra Ngài. Nhưng nếu Thiên Chúa đã thực sự làm người và Ngài vừa là người thật vừa là Thiên Chúa thật nơi Đức Giêsu, thì – trong tư cách là một con người – Ngài tham dự vào hiện diện của Thiên Chúa, một hiện diện bao trùm mọi thời đại. Chính vì thế, Ngài không những thuộc về quá khứ mà còn đang hiện diện giữa chúng ta, là một kẻ đồng thời với chúng ta hôm nay. Do đó, và đây là niềm tin vững chắc của tôi - muốn canh tân Kitô học thì cần phải có can đảm nhìn Đức Giêsu trong tất cả tầm vóc lớn lao của Ngài, như cả bốn Tin Mừng đã minh chứng về Ngài cách thống nhất và đồng thời hết sức phong phú, đa dạng.

Nếu giờ đây phải viết lại một lần nữa cuốn sách này, thì có lẽ tôi sẽ phải đưa vào tất cả những kinh nghiệm của ba thập niên cuối cùng này - như vậy sách sẽ dày hơn trước nhiều - và hẳn cũng phải đưa vào các vấn nạn liên tôn đã và đang được đặt ra. Tuy nhiên, xét về hướng đi căn bản thì tôi tin mình đã không lầm, khi đưa câu hỏi về Thiên Chúa và về Đức Kitô vào trọng tâm, từ đó dẫn đến một "Kitô học tường thuật" và rồi chỉ ra chỗ đứng của niềm tin trong Giáo Hội. Hướng đi căn bản đó tôi nghĩ là đúng. Chính vì thế, ngay cả hôm nay, tôi mạo muội trao tác phẩm này vào tay độc giả.

Hồng y Joseph Ratzinger
Roma, tháng 4 năm 2000

DẪN NHẬP

“TÔI TIN – AMEN”

CHƯƠNG MỘT

ĐỨC TIN TRONG THẾ GIỚI HÔM NAY

I. Hoài nghi và tin – Tình cảnh của con người trước vấn đề Thiên Chúa.

Ngày nay, nếu có ai phải đề cập đến vấn đề đức tin kitô trước một cử tọa không có liên hệ nghề nghiệp hoặc không quen với ngôn ngữ và tư tưởng của Giáo Hội, người đó sẽ không khỏi cảm thấy điều mình làm là kỳ lạ và lạc lõng. Người đó hẳn thấy tình cảnh của mình giống y như trong câu chuyện ngụ ngôn nổi tiếng của Kierkegaard mà mới đây Harvey Cox đã lấy lại trong tác phẩm *"Xã hội trần tục"* [1] : Đó là tình cảnh của anh hề kêu cứu "cháy !". Câu chuyện kể rằng, một rạp xiếc rong ở Đan Mạch bất ngờ bị bốc cháy. Lập tức ông chủ rạp sai anh hề, bấy giờ đã hóa trang xong, phải tức tốc chạy sang làng bên để cầu cứu, hơn nữa vì cánh đồng khô mới gặt xong nên lửa lan đi rất nhanh, có thể thiêu hủy cả làng. Anh hề vội vàng chạy đi, xin dân làng sang ngay để giúp dập tắt ngọn lửa. Thế nhưng, khi dân làng thấy anh hề la hét, họ ngỡ đó là một thứ mánh lới để câu khách, nên tất cả ôm bụng cười lăn. Anh hề rơi vào thế dở khóc dở cười, thề thốt đủ lời để cho người ta hiểu đây là chuyện hết sức nghiêm trọng, cháy thực sự chứ không phải trò đùa, không phải là mánh lới gì cả, nhưng chẳng ai tin. Anh ta càng kêu gào thì người ta càng cho là anh diễn hay. Kết cục ngọn lửa cháy lan tới làng, vô phương cứu vãn, cả làng và cả gánh xiếc đều bị cháy tiêu tan.

Cox đã dùng ngụ ngôn này để minh họa tình cảnh của nhà thần học trong thế giới hiện đại : giống anh hề cố gắng làm

---

[1] H. Cox, *Stadt ohne Gott ?*, Stuttgart-Berlin 1967 (2), 265 ; *La cité séculière*, Paris, 1968

cho người ta hiểu sứ điệp của mình nhưng bất lực. Dù có mang trang phục thời Trung Cổ hay của một thời đại nào đó trong quá khứ ông cũng không được ai quan tâm cả. Ông muốn nói gì mặc ý, người ta sẽ dán ngay cho một nhãn hiệu, hoặc nhìn vai trò của ông mà xếp ngay vào một loại người nào đó. Dù điệu bộ có hay, và có cố gắng mấy đi nữa để cho người ta hiểu tính chất nghiêm trọng của hoàn cảnh, thì người ta vẫn xem ông đúng là một anh hề ! Người ta biết trước ông muốn nói gì, đồng thời cho rằng, những gì ông nói cũng chẳng mấy ăn nhập với cuộc sống thực tế. Bởi thế, người ta có thể bình thản nghe ông nhưng không lấy gì làm bận tâm, lo lắng.

Có thể nói lối minh họa như vậy cũng khá trung thực với tình cảnh khốn khổ của nhà thần học cũng như của việc nói chuyện thần học ngày nay : Họ dường như bất lực trong việc phá tung cái khuôn khổ sáo mòn của tư tưởng và ngôn ngữ hầu làm cho người ta hiểu rằng, thần học quả thực là việc hết sức hệ trọng đối với đời sống con người. Tuy nhiên, nếu suy xét kỹ càng và triệt để hơn nữa, có lẽ chúng ta sẽ phải nói rằng, hình ảnh minh hoạ trên đây dù chứa đựng nhiều phần đúng và đáng suy nghĩ, nhưng có phần đơn giản hóa vấn đề. Bởi lẽ, nếu cứ như thế thì hóa ra chỉ có anh hề, tức nhà thần học, mới là người thấu hiểu tất cả và anh ta đến với một sứ điệp rất ư rõ ràng. Còn ngược lại đám dân làng, nghĩa là những người ở ngoài đức tin kitô, là những kẻ hoàn toàn chẳng biết gì và họ cần phải được rao giảng về điều họ chưa biết ! Vậy thì phải chăng chỉ cần anh hề cởi bỏ bộ đồ hóa trang, rửa sạch phấn sáp đi là mọi sự sẽ ổn thỏa ? Vấn đề chỉ đơn giản thế thôi sao ? Có chắc là chỉ cần "cập nhật hóa" (Aggiornamento), chỉ cần rửa hết phấn sáp, chỉ cần dùng thứ ngôn ngữ thời thượng, tục hóa hay núp dưới áo của một thứ đức tin kitô phi-tôn giáo, nghĩa là bỏ đi lớp vỏ tôn giáo, là mọi

chuyện sẽ đâu vào đó ? Có chắc là chỉ cần thay đổi bộ áo tinh thần thì thiên hạ sẽ hân hoan đổ xô tới dập tắt ngọn lửa mà nhà thần học khẳng định là đang bùng cháy và đe dọa họ ?

Theo thiển ý, ngày nay, nhiều luồng thần học đang xuất hiện đây đó cũng đang rơi vào thái độ khá ngây thơ như thế, nghĩa là, cố thuyết phục thiên hạ bằng cách lột bỏ lớp vỏ cũ kỹ để mặc vào mình bộ áo văn minh hiện đại. Quả đúng là những ai muốn nói về đức tin cho con người thời nay với nếp sống và lối nghĩ hiện đại nghe, kẻ đó có thể cũng giống như anh hề, thậm chí như một người bước ra từ cỗ quan tài cổ đi vào thời hiện đại với trang phục và lối nghĩ cổ thời, cả anh ta vừa chẳng hiểu con người thời đại mà con người thời đại cũng chẳng hiểu anh ta muốn nói gì. Nếu biết phản tỉnh, kẻ rao giảng đức tin hẳn sẽ nhận ra rằng, khó khăn mà thần học đang gặp phải không chỉ là vấn đề hình thức bên ngoài hay do xáo trộn về trang phục. Trước thái độ xa lạ của con người thời nay đối với suy tư thần học, người nghiêm túc đặt vấn đề tất sẽ thấy rằng, khó khăn không những nằm nơi việc thông dịch, mà cả nơi nỗi bất an đè nặng lên chính niềm tin của mình, một lực ép của vô tín đối nghịch lại với ước muốn tin. Như vậy, ai ngày nay muốn trả lẽ về niềm tin cho chính mình cũng như cho kẻ khác, kẻ đó phải học để hiểu rằng, không phải chỉ cần thay đổi y phục là có thể thuyết phục người khác. Đúng hơn, họ phải hiểu là tình cảnh của họ cũng không hoàn toàn khác với kẻ khác. Cả hai đều phải đối diện với áp lực của tin và không tin, dù rằng các lực này xuất hiện dưới những hình thức khác nhau.

Trước hết, phía kẻ tin cũng có những lúc hoài nghi, những giây phút mà tất cả những gì mình tin tưởng vững vàng bỗng lung lay như muốn đổ sụp. Một vài trường hợp đủ cho chúng ta thấy điều đó : Thánh nữ Têrêxa ở Lisieux, một vị thánh thật dễ thương và xem ra hết sức hồn nhiên như không hề có vấn

đề gì. Lớn lên trong một bầu khí hết sức đạo đức. Cả cuộc đời, từ khi sinh ra cho đến lúc nhắm mắt, hoàn toàn tắm gội trong niềm tin của Giáo Hội ; đức tin thấm nhuần đến từng chi tiết cuộc sống, đến mức thế giới thiêng liêng đã trở nên thành phần của đời thường hay nói đúng hơn, nó chính là đời thường của thánh nữ, thân thiết đến độ khó có thể dứt ra được. Đối với Têrêxa, "tôn giáo" là điều tự nhiên của cuộc sống hằng ngày, và mối liên hệ với tôn giáo cũng giống như mối liên hệ với những thực tại thân quen trong đời sống của chúng ta. Thế mà, cũng chính con người được bảo bọc an toàn như thế, trong những tuần đau đớn cuối đời, đã để lại những dòng tâm sự làm chấn động, đến nỗi các chị của thánh nữ đã tìm cách sửa lại cho nhẹ bớt vì quá kinh sợ. Phải đợi cho tới những lần xuất bản sau này chúng ta mới biết được nguyên văn : *"Tâm trí con cứ bị ám ảnh bởi những ý tưởng mà có lẽ chỉ những kẻ duy vật tồi tệ nhất mới nghĩ tới"*. Bao nhiêu lý luận chống lại đức tin dồn dập tấn công tâm trí, cảm thức đức tin như tiêu tan, chết điếng, và có cảm giác mình hóa thành "thân tội lỗi".[2] Nói khác đi : Đang sống trong một thế giới có vẻ hết sức vững chãi của niềm tin truyền thống bỗng cảm thấy cả một vực thẳm mở toang dưới chân ! Trong một trạng huống như thế, những vấn nạn mà ngày nay người ta có lẽ thích tranh cãi, chẳng hạn về việc Đức Mẹ lên trời hay về phương thức xưng tội… tất cả đều trở thành tùy phụ. Câu hỏi bây giờ là câu hỏi về toàn thể, một mất một còn. Đó là lựa chọn duy nhất còn lại, và xem ra

[2] "in die Haut der Sünder versetzt". M. Morée, La table des pécheurs, trong *Dieu vivant*, số 24, trg. 13-104. Morée dựa chính vào các nghiên cứu và xuất bản của A. Combes ; xem đặc biệt *"Le problème de l´ "Histoire d´ une âme" et des oeuvres complètes de Ste. Thérèse de Lisieux"*. Paris 1950. Các tài liệu khác : A. Combes, Theresia von Lisieux, trong : *Lexikon für Theologie und Kirche* (2LThK) X, 102-104.

chẳng còn tìm đâu ra điểm tựa để bám víu trước nguy cơ ngã đổ. Nhìn đâu cũng chỉ còn là vực sâu hun hút của hư vô !

Paul Claudel trong cảnh mở đầu tác phẩm *"Chiếc giầy satin"* cũng đã mô tả cách tuyệt vời trạng huống đó, trạng huống của kẻ tin bỗng rơi vào chơi vơi. Một nhà truyền giáo dòng Tên - anh của người hùng Rodrigue, một kẻ phong trần, vô định, chẳng tin gì trời đất - bị đắm tàu. Tàu của ông bị bọn cướp đánh chìm, còn ông thì bám được vào một mảnh cột buồm, trôi dạt theo triều sóng.[3] Cảnh khởi đầu với lời độc thoại cuối cùng của nhà truyền giáo : *"Lạy Chúa, con tạ ơn Chúa vì đã trói buộc con như thế ! Đã lắm phen, con cảm thấy khổ cực vì các giới răn của Chúa, và con đã từ khước chúng bởi vì điều Chúa truyền không như ý muốn của con. Nhưng bây giờ thì con có thể sát bên Chúa hơn khi nào hết, đến nỗi có cựa quậy đến đâu thì toàn thân con cũng không xa khỏi Chúa. Và quả thật là con đã bị gắn chặt vào thập giá, nhưng thập giá đó lại chẳng gắn vào đâu cả. Nó trôi dạt giữa trùng khơi"*.[4]

Gắn mình vào thập giá, còn thập giá lại không gắn vào đâu, bềnh bồng trên vực thẳm. Có lẽ không có hình ảnh nào diễn tả chính xác và thấm thía hơn hoàn cảnh của người tín hữu hôm nay. Chẳng còn gì để bám víu ngoài một mảnh gỗ chập chờn trên mặt hư vô, và có vẻ như sẽ chìm mất bất cứ lúc

[3] Điều này nhắc chúng ta nhớ đến bản văn Khôn Ngoan 10,4, một bản văn mang ý nghĩa quan trọng trong thần học thập giá của Kitô giáo sơ khai : *"Cả trái đất đã phải ngập lụt, nhưng Đức Khôn Ngoan lại ra tay cứu thoát. Và chỉ bằng một bè gỗ tầm thường, Đức Khôn Ngoan đã hướng dẫn chính nhân"* – Để hiểu bản văn này đã được thần học các Giáo Phụ xử dụng như thế nào. X. H. Rahner, *Symbole der Kirche*, Salzburg, 1964, tr. 504-547.

[4] P. Claudel, *Soulier de Satin*, Théâtre, t. II, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1956, tr. 652-653.

nào. Quả thật chỉ có mảnh gỗ bập bềnh đó đã cột chặt người tín hữu vào với Thiên Chúa, và phải nói rằng, cột chặt đến không thể nào rời, và người đó biết rằng, tấm gỗ mong manh nhưng rốt cuộc lại vững chãi hơn cả mãnh lực của hư vô đang vồ vập dưới chân, một mãnh lực vẫn không ngừng đe dọa lên cuộc sống hiện tại.

Hình ảnh trên còn hàm chứa một chiều kích khác mà theo thiển ý, còn quan trọng hơn : Nhà truyền giáo bị đắm tàu đó thực ra không đơn độc, bởi lẽ những gì ông trải qua cũng phản ảnh chính số phận *của* em ông là Rodrigue, kẻ tự thị là vô tín, kẻ quay lưng lại với Thiên Chúa, bởi nghĩ rằng cuộc sống của mình không phải là chờ đợi mà là *"chinh phục và chiếm đoạt… xem như thể anh ta ở một nơi nào khác mà Chúa không có mặt"*.

Ở đây, chúng ta không cần đi sâu vào những tình tiết uẩn khúc chằng chéo mà thi hào Claudel đã xây dựng hầu cho thấy những số phận bên ngoài có vẻ đối nghịch nhau nhưng thực ra đan quyện với nhau, để rồi cuối cùng người hùng chinh phục thế giới Rodrigue cũng chịu số phận tương tự ông anh dòng Tên của mình : Trở thành nô lệ trên một chiếc tàu, tàu đắm và rồi cảm thấy hết sức mừng rỡ khi được một nữ tu già đem đi như đồ phế liệu, cùng với soong chảo rỉ sét và lô giẻ rách mà bà thu lượm được.

Trở lại với hoàn cảnh của chúng ta, có thể nói rằng : Nếu người có lòng tin luôn phải băng qua đại dương hư vô, qua bao nhiêu thử thách và ngờ vực mới thành đạt được niềm tin của mình, thì ngược lại, kẻ vô tín cũng chẳng phải đơn giản là một người không tin, họ cũng phải đối đầu với những vấn đề của họ. Chúng ta biết, kẻ tin chẳng phải bao giờ cũng sống phây phây, không cần thắc mắc gì, nhưng trái lại họ luôn bị đe

doạ bởi cám dỗ mất đức tin. Thì kẻ không tin cũng vậy, không phải họ sống đóng kín trong bản thân họ mà thôi. Chúng ta biết điều đó, là vì thân phận con người, dù tin hay không tin, cũng giống nhau, các thân phận đều hoà nhập trong nhau. Thật vậy, dù có tự mãn với chủ trương thực chứng, đã gạt bỏ từ lâu mọi thứ tư duy siêu hình và chỉ còn sống theo những gì chắc chắn đối với ý thức, kẻ vô tín vẫn không thể nào thoát khỏi câu hỏi nhức nhối : Liệu quan điểm thực tế của mình có phải là câu trả lời sau cùng hay không ? Như thế, nếu người tin không ngừng chịu những con sóng hoài nghi vùi dập thì kẻ không tin cũng không ngừng bị dày vò bởi chính sự vô tín của mình, vẫn nghi ngờ, không biết cái thế giới hữu hình mà mình coi là tất cả đã phải là tất cả hay chưa và biết đâu niềm tin mới nói lên sự thật. Hóa ra, nếu người tin không ngừng cảm thấy mối đe dọa đánh mất lòng tin, thì kẻ vô tín cũng bị niềm tin đặt vấn đề về cái thế giới mà họ cho là đã toàn hảo và có sẵn mọi giải đáp cho họ. Tắt một lời, chúng ta không thể nào tránh khỏi cái thế lưỡng nan của thân phận người. Kẻ muốn chạy trốn nỗi lao đao của lòng tin thì sẽ rơi vào sự lao đao của kẻ vô tín, bởi lẽ kẻ vô tín cũng không thể dứt ra khỏi mối nghi ngờ biết đâu tin mới là sự thật. Chính khi gạt bỏ đức tin, lúc đó ta mới thấy đức tin là điều không thể gạt bỏ được.

Về điểm này, thiết tưởng chúng ta nên nghe câu chuyện trong văn chương do thái mà Martin Buber đã nhắc lại. Câu chuyện thật ý vị, vì nó làm sáng tỏ khía cạnh lưỡng nan của thân phận con người : Ngày kia một nhà trí thức duy lý được nghe nói về kinh sư (Zaddik) Berditschewer, và đã đến tìm gặp để tranh luận, với ý định là sẽ bác bỏ được những chứng lý liên quan đến niềm tin của vị tôn sư. Khi bước vào căn phòng, ông thấy vị kinh sư cầm một cuốn sách trong tay và đang đi lại trầm tư suy nghĩ. Chủ nhà không để ý tới vị khách

mới bước vào, nhưng cuối cùng đứng lại, thoáng nhìn vị khách và nói : "*Biết đâu đó là sự thật*". Nhà trí thức cố chế ngự cảm xúc nhưng không nổi, tay chân bắt đầu run bần bật vì kinh sợ trước dung mạo cũng như trước câu nói quá sức đơn giản của vị thầy. Bấy giờ vị tôn sư quay lại và bình thản nói : *"Hỡi con, các bậc thánh nhân trong sách Thora mà con tranh luận đã phí lời với con, bởi con đã ra về với nụ cười chế nhạo. Họ đã không thể trình bày cụ thể về Thiên Chúa và Nước của Người cho con được, và ta cũng không làm được chuyện đó. Nhưng, này con, hãy suy nghĩ cho kỹ, biết đâu đó là sự thật"*. Nhà trí thức duy lý gắng hết sức để chống đỡ, nhưng âm vang của chữ "biết đâu" rốt cuộc khiến ông cúi đầu quị phục.[5]

Thiết nghĩ, câu chuyện tuy có vẻ khá kỳ lạ nhưng đã diễn tả rất đúng trạng huống của con người đứng trước câu hỏi về Thiên Chúa. Chẳng ai có thể trình bày về Thiên Chúa và Nước của Người mà như thể là phơi bày sự vật. Cả kẻ tin cũng không thể làm chuyện đó. Nhưng đàng khác, dù có thể tự mãn cho mình là có lý đến mấy đi nữa, kẻ vô tín vẫn không thể thoát ra khỏi câu nói đầy bí ẩn "Biết đâu đó là sự thật". "Biết đâu" là một lời thách thức không thể tránh né được, lời đó giúp anh ta hiểu ra rằng, chối bỏ đức tin không phải là chuyện đơn giản. Nói khác đi, nếu không tự dối mình và thực sự thành thật với mình, thì nơi kẻ tin và người vô tín - tuy mỗi người mỗi cách - đều có sự hiện diện của hoài nghi *và* lòng tin. Không ai hoàn toàn thoát khỏi sự hoài nghi và cũng chẳng ai có thể hoàn toàn thoát khỏi niềm tin ; nơi kẻ này thì niềm tin phải *đối đầu* với hoài nghi, còn nơi kẻ khác thì niềm tin lại xuất hiện *xuyên qua* và *dưới hình thái* của hoài nghi. Phận người là như thế, phải vật vã giữa hoài nghi và tin tưởng, ngờ

[5] Martin Buber, *Werke, III*, München-Heidelberg, 1963, tr. 348.

vực và chắc chắn mới đạt tới ý nghĩa tối hậu của đời mình. Có lẽ theo nghĩa này mà hoài nghi có thể trở thành nơi của hiệp thông, bởi lẽ nó giúp kẻ tin cũng như người vô tín không khép lại trong tháp ngà riêng, giúp cả hai khai mở ra với nhau chứ không chỉ quanh quẩn với chính mình. Hoài nghi là cách thức mà kẻ tin chia sẻ số phận của người vô tín, và ngược lại, đối với kẻ vô tín hoài nghi là dấu chỉ cho thấy dù sao đi nữa thì đức tin vẫn là một thách đố luôn bám sát bên họ.

II. Bước nhảy của đức tin – Phác thảo về bản chất của đức tin

Với những suy tư trên, chúng ta có thể thấy ẩn dụ về anh hề không ai hiểu nổi cũng như về dân làng không nhận ra sứ điệp không hoàn toàn phản ánh đúng mối tương quan giữa đức tin và sự vô tín trong thế giới hiện đại. Tuy nhiên, không thể phủ nhận rằng, nó diễn tả được khía cạnh đặc thù của đức tin ngày hôm nay. Quả vậy, vấn đề nền tảng mà cuốn sách dẫn nhập vào Đức Tin Kitô này phải làm sáng tỏ, đó là lời tuyên xưng "Tôi Tin" hôm nay có nghĩa như thế nào ? Bởi lẽ câu hỏi đó mang theo tất cả những nét đặc thù của thời đại. Ngày nay, vì ý thức lịch sử đang chi phối lên ý thức con người về chính mình cũng như lên quan niệm căn bản về con người, nên câu hỏi đó phải được đặt ra trong mối liên hệ với hiện tại. Nói khác đi, lời tuyên xưng "Tôi tin" phải hiểu như thế nào và mang ý nghĩa gì trong bối cảnh cuộc sống hôm nay cũng như trong mối tương quan với toàn thể thực tại.

Với cách đặt vấn đề như thế, giờ đây chúng ta sẽ đi vào phân tích một bản văn được xem như kim chỉ nam cho tất cả suy tư của chúng ta : Đó là "Kinh Tin Kính các Tông Đồ", một bản văn tóm tắt nội dung cốt yếu mà từ khởi thuỷ đã được dùng như dẫn nhập vào đức tin kitô. Bản văn khởi đầu với lời

tuyên xưng tiêu biểu "Tôi tin" (Credo). Tuy nhiên, tạm thời chúng ta chưa tìm hiểu xem lời tuyên xưng "Tôi tin" đó có nghĩa như thế nào xét theo văn mạch của kinh Tin Kính. Chúng ta cũng chưa vội tìm hiểu nó mang ý nghĩa gì khi nằm trong một công thức xác định với nội dung cụ thể và được soạn ra cho một nghi thức phụng vụ. Tất nhiên, mối liên hệ với bối cảnh phụng vụ cũng như nội dung của bản văn đều ảnh hưởng lên ý nghĩa của lời "Tôi tin", và ngược lại lời đó cũng liên hệ và ghi dấu ấn của nó trên tất cả những lời theo sau cũng như trên khung cảnh phụng vụ. Dù vậy, chúng ta phải tạm gác lại cả hai khía cạnh đó để tự hỏi cách triệt để và tìm hiểu cặn kẽ câu hỏi sau đây : Đâu là suy nghĩ và thái độ của kitô hữu, khi họ đặt cuộc sống mình trước hết và trên hết vào động từ "tôi tin" và qua đó khẳng định - một điều không hề đương nhiên - tâm điểm của Kitô giáo là một "niềm tin" ? Chúng ta thường mặc nhiên đồng hóa "tôn giáo" với "niềm tin", làm như thể tôn giáo nào cũng có thể định nghĩa như vậy. Thật ra điều đó chỉ đúng trong một phạm vi rất giới hạn. Phần lớn các tôn giáo đều tự gọi mình bằng nhiều tên khác và như vậy có những trọng điểm riêng. Chẳng hạn, Cựu Ước - xét theo toàn thể - không được xây dựng trên ý niệm "Tin" cho bằng ý niệm "Lề Luật". Dù hành vi tin có ý nghĩa thực sự và ngày càng trở nên quan trọng, thế nhưng Do Thái Giáo căn bản vẫn là một qui luật sống. Còn trong đế quốc Rôma, "tôn giáo" thực tế được hiểu như việc tuân giữ các nghi lễ, các phong tục. Tôn giáo ở đây không đòi hỏi động thái tin vào thực tại siêu nhiên. Thậm chí người ta không cần tin mà vẫn có thể trung thành với tôn giáo. Tuân giữ cách nghiêm nhặt các nghi lễ mới là điều quan trọng, bởi lẽ tôn giáo căn bản là một hệ thống nghi lễ. Và cứ như thế chúng ta có thể tiếp tục rảo qua tất cả lịch sử các tôn giáo. Nhưng ở đây, chỉ cần nêu

một vài trường hợp như thế cũng đủ để cho thấy nét độc đáo của Kitô Giáo khi diễn tả thái độ căn bản của mình qua lời "tôi tin" và qua đó khẳng định cách thức mình đối diện với thức tại. Cũng vì thế mà chúng ta cần phải đặt vấn đề cách rốt ráo hơn nữa : Đâu là ý nghĩa của thái độ đức tin căn bản đó ? Và nữa : Tại sao chúng ta cảm thấy việc đưa chính con người mình vào trong lời tuyên xưng "tôi tin" đó lại quá khó khăn ? Vì lý do nào mà ngày nay chúng ta cảm thấy dường như không thể đưa cái Tôi của mình - mỗi người có một cái Tôi riêng nhưng không tách biệt với cái Tôi tha nhân - tháp nhập vào chữ "Tôi" của lời "Tôi tin", lời tuyên xưng mà các thế hệ trước đã hình thành, san định.

Chúng ta đừng ảo tưởng : Tháp nhập vào chữ "Tôi" của Kinh Tin Kính, biến đổi cái "Tôi" công thức thành cái tôi máu huyết, sống động thường là điều hết sức thử thách và dường như là bất khả. Nhiều khi, thay vì làm cho công thức nên sống động bằng máu huyết thì ngược lại chính cái Tôi sống động bị biến thành công thức. Chúng ta, những tín hữu hôm nay, có thể cảm thấy ganh tị khi nghe nói, ngày xưa, thời trung cổ ai cũng đạo đức thành tín. Thế nhưng, nếu tìm hiểu sâu hơn, như các nghiên cứu lịch sử ngày nay cho thấy, thời đó đại đa số cũng chỉ đi theo như kiểu bầy đàn, không mấy người thực sự sống niềm tin cách sâu xa. Nói chung, tin đối với họ cũng chỉ là những lối sống đã có sẵn, và do đó không thể thấy lời tuyên xưng "Tôi tin" lại hàm chứa cả một cuộc phiêu lưu hào hứng.

Lý do chính là vì giữa Thiên Chúa và con người có một khoảng cách nghìn trùng. Vì con người được tạo dựng với đôi mắt chỉ có thể nhìn thấy những gì không phải là Thiên Chúa, nên Thiên Chúa đối với họ căn bản là Đấng Vô Hình, Đấng mãi mãi ở bên ngoài giới hạn nhìn ngắm của con người. Kinh Thánh đã đưa ra khẳng định nền tảng về Thiên Chúa như là

Đấng Vô Hình nhằm bác bỏ các thứ thần minh hữu hình ; và khẳng định đó trước hết cũng là một khẳng định căn bản về con người : Con người là kẻ có khả năng nhìn thấy và do đó, thế giới sống của con người cũng bị xác định bởi khả năng nhìn thấy và nắm bắt đó. Và nếu thế thì Thiên Chúa không và sẽ không bao giờ xuất hiện trong thế giới bị xác định như vậy, cho dù thế giới đó có mang kích thước thế nào đi nữa. Theo thiển ý, việc Cựu Ước đưa ra khẳng định mang tính nguyên lý như thế là điều hết sức quan trọng : Thiên Chúa không những là Hữu Thể *hic et nunc* - ở đây, lúc này - ở ngoài khả năng nhìn ngắm của chúng ta, mà còn là Đấng *tự bản chất* là ở bên ngoài và mãi mãi vượt ra ngoài quan năng của con người, dù quan năng đó có được mở rộng đến đâu đi nữa.

Đấy có thể nói là khía cạnh đầu tiên của thái độ đức tin mà lời tuyên xưng "Tôi tin" hàm chứa. Tuyên xưng như thế có nghĩa là : Những gì chúng ta có thể nghe, thấy và sờ chạm được chưa phải là tất cả, và thế giới con người sống không chỉ nằm trong giới hạn của các quan năng. Con người còn tìm kiếm một con đường khác để đạt tới thực tại, và đó là con đường niềm tin. Và có thể nói, chính niềm tin mới thực sự khai mở cái nhìn đích thực về thế giới. Nếu quả đúng như vậy, thì lời tuyên xưng bé nhỏ "tôi tin" hàm chứa cả một lựa chọn căn bản đối với toàn thể thực tại. Nghĩa là, nó không nhằm khẳng định điều này hay điều kia, nhưng là xác lập một thái độ hành xử căn bản đối với hữu thể, với cuộc sống, với chính mình cũng như với toàn thể thực tại. Đó là thái độ coi điều vô hình, hoàn toàn siêu vượt mọi quan năng, chẳng những không phải là điều không thật, mà còn là điều chân thật nhất, là thực tại nền tảng và là nguyên lý hiện hữu của mọi thực tại khác. Và đồng thời coi nguyên lý phổ quát của thực tại cũng là nguyên lý sống cho con người, làm cho con người đích thực là

người. Nói khác đi : Tin có nghĩa là nhìn nhận rằng, nơi sâu thẳm con người có một điểm nằm ngoài bình diện của các quan năng, một điểm tiếp giáp với vô hình và qua đó con người có thể đụng chạm được với Đấng Vô Hình, một đòi hỏi thiết yếu đối với chính đời sống làm người.

Để đạt tới một thái độ đức tin như thế đòi hỏi phải thực hiện điều mà Kinh Thánh gọi là "trở về", "hoán cải" tâm hồn. Khuynh hướng tự nhiên lôi kéo con người hướng về điều mình có thể thấy, có thể nắm bắt. Vì thế, tâm hồn con người phải quay về để nhận ra rằng, khi chiều theo khuynh hướng tự nhiên, mình đã bỏ mất điều chính yếu. Họ phải hoán cải mới thấy mình mù lòa như thế nào nếu chỉ tin vào những gì mắt thấy. Nếu không có sự đổi đời đó, nếu không chống lại sức trì kéo của khuynh hướng tự nhiên thì không thể có đức tin được. Vâng, tin *là* hoán cải, để nhờ đó khám phá ra rằng mình đã chạy theo ảo tưởng như thế nào khi chỉ dừng lại ở những gì là khả giác. Và đó cũng là lý do sâu xa cho thấy tại sao đức tin không phải là đối tượng để chứng minh. Ngược lại, nó là một cuộc đổi đời và chỉ có ai đổi đời, kẻ đó mới lãnh nhận được đức tin. Và vì sức nặng của tự nhiên không ngừng lôi kéo chúng ta đi theo hướng khác, nên hoán cải là điều chúng ta phải thực hiện thường xuyên mỗi ngày ; và chỉ qua sự hoán cải của cả một đời chúng ta mới thấu hiểu được ý nghĩa của lời tuyên xưng "Tôi tin".

Từ đó, chúng ta hiểu được không phải chỉ mới hôm nay và vì những điều kiện đặc biệt của hoàn cảnh hiện đại mà niềm tin mới trở thành khó khăn, thậm chí như là điều khó có thể chấp nhận nổi. Tin vẫn luôn là một đòi hỏi siêu vượt thế giới khả giác hằng trì kéo chúng ta, và đó là cả một vực thẳm ghê gớm phải vượt qua. Tin bao giờ cũng đồng nghĩa với một sự chấm dứt, một cú nhảy phiêu lưu, một sự liều lĩnh dám coi

điều mình không thấy mới là điều chân thực, nền tảng. Tin không đơn giản là thái độ phát xuất từ khuynh hướng tự nhiên của con người. Tin bao giờ cũng đòi hỏi một quyết định liên hệ sâu xa đến hiện hữu nhân linh, bao giờ cũng đòi hỏi sự hoán cải con người và điều đó chỉ có thể đạt tới khi có sự quyết tâm, dứt khoát.

III. Tin, một lựa chọn khó khăn trong thế giới hôm nay

Sau khi đã làm sáng tỏ khía cạnh phiêu lưu nơi thái độ tin, giờ đây chúng ta cần suy nghĩ về một khía cạnh khác mà ngày nay đang trở thành một trở ngại lớn cho đức tin. Thật vậy, bên cạnh hố ngăn cách giữa "hữu hình" và "vô hình" còn có hố ngăn cách giữa "ngày xưa" và "ngày nay", và điều này khiến cho vấn đề lại càng khó khăn hơn. Nếu đức tin tự căn bản đã là một nghịch lý khó chấp nhận thì việc nó mang chiếc áo của "ngày xưa", nghĩa là mang hình thái hiện hữu và lối sống của thời đã qua, lại càng khiến nó khó được chấp nhận hơn. Những nỗ lực "cập nhật", mà theo ngôn ngữ trí thức gọi là "giải huyền thoại", còn theo ngôn ngữ thực hành trong Giáo Hội thì gọi là "aggiornamento", cũng không làm thay đổi vấn đề bao nhiêu. Ngược lại, những nỗ lực như thế lại càng làm tăng sự nghi ngờ, cho rằng Giáo Hội đang cố sơn phết cho ra vẻ hiện đại điều rõ ràng đã thuộc về quá khứ ! Càng cố gắng thích ứng thì càng chứng tỏ nó thuộc về những gì đã qua. Và vì thế, đức tin dường như không còn là bước nhảy phiêu lưu khơi dậy tâm hồn quảng đại của con người, siêu vượt trên thế giới vật chất hữu hình, hữu hạn để vươn tới những gì là vô hình, vô hạn. Đúng hơn, nó có nghĩa như một sự áp đặt, buộc con người hôm nay phải gắn bó với những gì thuộc ngày hôm qua và coi đó như chuẩn mực có giá trị mãi mãi. Nhưng đòi

hỏi như thế làm sao được, nhất là trong một thời đại mà khái niệm "tiến bộ" đã thay thế cho ý niệm "truyền thống" ?

Ở đây chúng ta chạm tới điểm đặc thù của thời đại chúng ta, và là điểm khá quan trọng đối với vấn đề chúng ta đang bàn. Trong quá khứ, ý niệm "truyền thống" hàm chứa cả một chương trình sống. Có thể nói nó là nơi mà con người có thể an tâm nương tựa. Nại đến truyền thống có nghĩa là nại đến điều gì đó chắc chắn, không sợ sai lầm. Thế nhưng ngày nay thì người ta có cảm tưởng ngược lại : Truyền thống là cái gì đã lỗi thời, đã hoàn toàn thuộc về quá khứ. Trong khi đó "tiến bộ" mới là mảnh đất hứa, đem lại ý nghĩa đích thực cho thực tại. Môi sinh của con người là tiến bộ, là tương lai, chứ không phải là truyền thống, là quá khứ.[6] Cũng vì thế, đức tin đối với con người hôm nay, dưới nhãn hiệu truyền thống, nghĩa là một giai đoạn đã bị vượt qua, càng tỏ ra bất lực trong việc mở ra tương lai, là môi trường đích thực cho sự dấn thân cũng như cho khả thể của con người. Do đó, trở ngại chính của đức tin - khoảng cách giữa hữu hình và vô hình, giữa Thiên Chúa và không phải là Thiên Chúa - đã bị che khuất và chi phối bởi một trở ngại thứ yếu là quá khứ và hiện tại, bởi sự đối nghịch giữa tiến bộ và truyền thống cũng như bởi đòi buộc gắn bó với quá khứ mà đức tin dường như đòi hỏi.

---

[6] Một bài báo mới đây tôi được đọc cho thấy rõ khía cạnh này : *"Bạn hẳn chẳng thiết gì mua lấy Truyền Thống nhưng là mua lấy sự Tiến Bộ hợp lý"*. Về điểm này, cần phải ghi nhận một điều đặc biệt, đó là từ gần một thế kỷ nay, khi suy nghĩ về khái niệm "truyền thống", thần học công giáo ngày càng có khuynh hướng đồng hóa nó với khái niệm tiến bộ, nghĩa là dùng ý niệm "tiến bộ" để giải thích "truyền thống", không coi "truyền thống" như là kho tàng được lưu truyền nhung như là sức năng động của cảm thức đức tin ; x. Ratzinger, "Tradition", trong *LTHK (2)*, X, 293-299 ; cùng tác giả, "Kommentar zur Offenbarungskonstitution", trong *LTHK (2) Ergänzungsband*, II, tr. 489 tt. Và 515-528.

Cả nỗ lực giải huyền thoại mang tính chất trí thức duy lý lẫn nỗ lực cập nhật - aggiornamento - mang tính thực tiễn, đều không thành công trong việc giải quyết vấn đề. Điều đó cho thấy "cớ vấp phạm căn bản" của đức tin kitô giáo nằm đâu đó sâu xa hơn nhiều, và cớ vấp phạm này không thể giải quyết được bằng lý thuyết hay bằng những chương trình hành động suông. Vâng, chính ở chỗ này, chúng ta một cách nào đó đối diện với cớ vấp phạm đặc thù của *đức tin kitô*, đó là cái ta có thể gọi là quan điểm thực chứng hay tính hiện thực bất khả giản lược của Kitô giáo. Điều tôi muốn nói là như thế này : Trái với những gì người ta thường suy đoán, đối tượng của đức tin kitô chẳng phải là một điều gì đó Vĩnh Cửu, hoàn toàn khác và hoàn toàn ở bên ngoài thế giới và ở bên kia thời gian. Đúng hơn, đức tin kitô liên hệ đến một vị Thiên Chúa đã đến *trong* lịch sử, một Thiên Chúa làm người. Đức tin trở thành như cây cầu nối giữa vĩnh cửu và thời gian, giữa hữu hình và vô hình, và vì nó giúp ta gặp được Thiên Chúa như gặp một con người, gặp Đấng Vĩnh Cửu nơi một con người hữu hạn ở giữa chúng ta, nên đức tin nhận mình là mạc khải. Nói khác đi, sở dĩ đức tin khẳng định mình là mạc khải, vì nó như cánh cửa đón nhận Vĩnh Cửu vào trần gian : *"Thiên Chúa chưa bao giờ có ai thấy cả ; nhưng Con Một vốn là Thiên Chúa và là Đấng hằng ở nơi cung lòng Chúa Cha, chính Người đã tỏ cho chúng ta biết"*.[7] Nói theo kiểu hy lạp thì Ngài đã trở nên người "chú giải" Thiên Chúa cho chúng ta. Nhưng dùng từ tiếng đức Aus-legen - theo nguyên nghĩa - thì có lẽ sát hơn : Đức Giêsu đã aus-gelegt (phô bày) Thiên Chúa, đã kéo Thiên Chúa ra khỏi chính Ngài. Hay có thể nói cách mạnh mẽ như thánh Gioan

[7] Ga 1,18.

trong thư thứ nhất của ngài : Đức Giêsu đã phô bày Thiên Chúa ra cho chúng ta nhìn ngắm và đụng chạm.[8]

Thoạt nhìn, có thể xem đây như là tột đỉnh của mạc khải, của việc Thiên Chúa tự tỏ bày. Bước nhảy vượt qua khoảng cách vô hạn này có vẻ vừa tầm hơn đối với con người hữu hạn, vì có thế nói, chỉ cần vài bước là chúng ta có thể đến bên con người xứ Palestina, con người mà qua đó chính Thiên Chúa đến gặp gỡ chúng ta. Nhưng vấn đề không đơn giản như thế, bởi lẽ nó hết sức nghi nghĩa : Điều thoạt tiên xem ra là một mạc khải triệt để nhất, và theo nghĩa nào đó, vẫn là mạc khải trọn vẹn cho mọi thời, thì cũng chính là điều vô cùng tối tăm và bị khuất lấp. Điều ban đầu tưởng chừng như đem Thiên Chúa đến thật gần chúng ta, tới mức có thể chạm đến Ngài như chạm đến bất cứ con người nào khác, có thể đi theo Ngài và thậm chí đo được cả bước chân Ngài, thì cũng chính điều đó đã trở thành lý do đưa tới "cái chết của Ngài", và bước đi của lịch sử cũng như tương quan giữa con người và Thiên Chúa từ đây mãi mãi bị chi phối bởi cái chết đó. Thiên Chúa đã đến quá gần đến nỗi chúng ta có thể giết được Ngài, và vì thế, Ngài dường như không còn là Thiên Chúa của chúng ta. Trước một "mạc khải" theo đức tin kitô như thế chúng ta quả hết sức bối rối và hoang mang, nhất là khi đứng trước lòng đạo của người á đông. Chúng ta tự nhủ : Hay cứ tin tưởng, ngưỡng vọng và phó thác vào một Đấng Đời Đời Ẩn Dấu như người châu á có phải đơn giản hơn không ? Thiên Chúa cứ ở cách xa chúng ta muôn trùng có phải hơn không ? Hay nếu ta cứ ở trần thế mà an tâm ngước lên Đấng đời đời huyền nhiệm không thể thấu hiểu thì có phải là đỡ phức tạp hơn là tin vào tính hiện thực của niềm tin kitô, phó thác mình cho một khuôn mặt duy

[8] 1 Ga 1,1-3.

nhất, và như thế có thể nói là treo sự cứu rỗi của con người và thế giới vào một điểm tình cờ duy nhất ? Một Thiên Chúa bị bó rọ trong một điểm nhỏ nhoi như thế có khác nào là tự chuốc lấy hủy diệt, nhất là khi con người ngày càng ý thức được tính chất tương đối của mình cũng như của lịch sử nhân loại, tất cả chỉ là hạt cát trong Toàn Thể mênh mông ? Cái thuở ngây thơ tưởng mình là rốn vũ trụ đã qua, bây giờ con người đã lớn, họ choàng tỉnh thức dậy can đảm bước ra khỏi cơn mơ và nhận ra rằng, dù cơn mơ có đẹp chăng nữa thì cũng phải dũ bỏ đi để đưa cuộc sống mỏng manh bé nhỏ của mình hoà vào vũ trụ mênh mông và tìm ra ở đó một ý nghĩa mới cho thân phận cát bụi của mình ?

Nhìn sâu vào vấn đề như thế, chúng ta mới thấy, đàng sau trở ngại bề ngoài tạo nên bởi mối ngăn cách giữa "ngày xưa" và "ngày nay" còn có một trở ngại sâu xa hơn nhiều. Đó là trở ngại phát xuất từ tính "hiện thực" của đức tin kitô, đem "thu hẹp" Thiên Chúa vào trong một chấm nhỏ của lịch sử, và chính đây mới là vấn nạn sâu xa nhất của đức tin kitô mà chúng ta ngày nay phải đối diện.

Vậy liệu ngày nay chúng ta còn có thể tin được nữa không ? Thậm chí phải đặt câu hỏi cách triệt để hơn : Chúng ta có được phép, hay chúng ta có bị buộc phải ra khỏi cơn mơ và đặt mình đối diện với thực tại không ? Kitô hữu ngày nay phải tự vấn như thế. Họ không được phép thoả mãn với đủ mọi lối giải thích quanh quất để cuối cùng có được một lối diễn giải Kitô giáo hết còn nhựa sống. Chẳng hạn, khi đâu đó một nhà thần học bảo rằng, "phục sinh từ trong kẻ chết" chỉ có nghĩa là con người ngày ngày phải kiên trì đóng góp cách mới mẻ vào công trình xây dựng tương lai, thì quả thật Đạo như vậy đã hết thuốc chữa ! Nhưng khi giải thích như thế chúng ta có thật sự thành thực với lòng mình không ? Với những kiểu diễn giải

như thế thử hỏi Kitô giáo có trụ nổi với thời đại không ? Hay chăng khi gặp bí, chúng ta có bổn phận phải thành thật tuyên bố đầu hàng ? Nên chăng chúng ta cần thẳng thắn chấp nhận đối diện với thực tại ? Phải nói trắng ra : Lối giải thích nông cạn như thế có nghĩa là thiếu thành thực trước những câu hỏi của những kẻ vô tín. Câu "Có lẽ không" của họ hẳn cũng chất vấn chúng ta không kém câu "Có lẽ có" mà chúng ta đặt ra cho họ.

Nếu chúng ta cố gắng chấp nhận để cho người khác chất vấn, coi nó như là điều buộc chúng ta phải thường xuyên đặt câu hỏi về chính mình, câu hỏi mà ta không thể trả lời tóm gọn trong một bài khảo luận hay có thể gác qua một bên, thì ngược lại đến phần mình, chúng ta cũng có quyền chất vấn họ ngược lại. Ngày nay, người ta có khuynh hướng xem cái có thể nắm bắt, xem điều "có thể chứng minh" mới đúng là cái có thật. Nhưng có được phép làm như thế không ? Hay ta phải cẩn thận hỏi lại, "cái có thật" thực sự là gì ? Phải chăng chỉ có cái đã được xác định hay điều có thể xác định mới là thực ? Hay đó cũng chỉ là một lối nhận diện thực tại, lối này chắc chắn không thể nói lên được cái toàn thể và biết đâu lại còn xuyên tạc sự thật và xuyên tạc nhân tính, nếu chúng ta chấp nhận nó như là yếu tố duy nhất quyết định ? Khi đặt ra những câu hỏi như thế, chúng ta một lần nữa lại bị đưa về với thế lưỡng nan của "ngày xưa" và "ngày nay", vì thế giờ đây chúng ta thử đối diện với vấn nạn đặc thù của chúng ta hôm nay và cố gắng làm sáng tỏ những yếu tố căn bản hàm chứa trong đó.

IV. Giới hạn của quan niệm hiện đại về thực tại và chỗ đứng của niềm tin

Nếu nhìn lại lịch sử biến chuyển của tinh thần nhân loại, chúng ta có thể thấy rằng, đã có nhiều cách thức tương quan với thực tại khác nhau tùy theo các thời đại, đại loại có thể nói đến ba lối tiếp cận : ma thuật, siêu hình và khoa học (theo mẫu của khoa học tự nhiên). Mỗi lối tiếp cận căn bản này đều có tương quan nào đó với niềm tin và đồng thời đều đặt ra trở ngại cho niềm tin. Không có lối tiếp cận nào đồng nhất với niềm tin và cũng không có tiếp cận nào vô thưởng vô phạt đối với niềm tin ; mỗi lối tiếp cận đều có thể giúp và đồng thời có thể làm phương hại niềm tin.

Ngày nay, lối tiếp cận khoa học hầu như hoàn toàn chi phối lên mối tương quan của chúng ta với thực tại, ảnh hưởng lên tâm thức cũng như xác định chỗ đứng của chúng ta trong thực tại, và điểm đặc trưng của lối tiếp cận này là dừng lại ở "hiện tượng", dừng lại ở điều xuất hiện bên ngoài và có thể nắm bắt được. Người ta không còn muốn tìm kiếm bề sâu của sự vật, không còn muốn dò tìm yếu tính của thực tại ; đối với con người bây giờ, những tra vấn như thế là vô ích vì không bao giờ chúng ta có thể đạt tới tận nền tảng của hữu thể. Nhãn quan của chúng ta chỉ giới hạn ở tất cả những gì có thể thấy được, đo lường được. Nền tảng của phương pháp thực nghiệm chính là việc giới hạn vào các hiện tượng như thế. Chỉ cần hiện tượng là đủ, bởi lẽ với hiện tượng, chúng ta có thể hành xử tùy theo ý mình và có thể nắn đúc một thế giới sống cho mình. Và như thế một quan niệm mới về chân lý và về thực tại đã dần dần hình thành trong tư tưởng cũng như trong cuộc sống thực tiễn của con người hiện đại, một quan niệm chi phối cách vô thức lên suy tư và lời lẽ của chúng ta. Và đã đến lúc chúng ta cần phải tỉnh ngộ, phải đưa quan niệm đó ra ánh sáng

của ý thức. Chính ở đây, ta nhận ra vai trò quan trọng của lối suy tư phi khoa học tự nhiên. Lối suy tư này giúp ta tiếp cận được những gì không thể tiếp cận được và giúp ta đưa ra ánh sáng những vấn nạn của con người đặt ra do lối tư duy khoa học thuần tự nhiên.

a) Giai đoạn thứ nhất :
Sự phát sinh của quan niệm "duy lịch sử"

Tại sao người ta lại đi đến một quan niệm như vừa nói trên ? Theo thiển ý, có lẽ là vì hành trình tinh thần của nhân loại đã bị đảo lộn qua hai giai đoạn : Giai đoạn thứ nhất được Descartes chuẩn bị và được Kant hoàn chỉnh, nhưng trước đó, tuy ở trong một bối cảnh tư tưởng khác, nó đã nẩy mầm nơi triết gia người Ý Giambattista Vico (1688-1744). Có lẽ chính triết gia này là người đầu tiên đề ra một ý tưởng hoàn toàn mới về chân lý và về tri thức. Ông đã đưa ra một kiểu nói táo bạo và đã trở thành khuôn mẫu cho tư tưởng hiện đại liên quan đến vấn đề chân lý và thực tại. Đối lại với phương trình kinh viện : *"Verum est ens"* (Hữu thể là chân thực) ông đề ra công thức : *"Verum quia factum"* (Chân thực vì được làm ra), và do đó có nghĩa là : Chúng ta chỉ có thể tri thức điều do chính chúng ta làm ra. Theo thiển ý, chính công thức này đã đánh dấu chấm dứt tư tưởng siêu hình cũ và khai mở tinh thần đặc trưng của thời Mới (thời Cận và Hiện Đại). Không ở đâu cuộc cách mạng của tư tưởng tân tiến đối lại với tất cả những gì xưa cũ lại rõ nét như ở đây. Đối với thời Thượng Cổ và Trung Cổ, chính hữu thể mới chân thực, nghĩa là khả tri, bởi lẽ nó được Thiên Chúa, Đấng khôn ngoan thượng trí tạo dựng nên. Ngài đã tạo dựng theo thượng trí và vì thế từ khởi nguyên, suy tư và tác tạo là một trong Thần Trí Sáng Tạo, trong Creator Spiritus. Tư tưởng của Ngài đã là một hành động sáng tạo. Sự vật có hiện hữu là bởi chúng đã được Thiên Chúa nghĩ ra. Vì thế,

trong cái nhìn của thời Thượng Cổ và Trung Cổ, mọi hữu thể đều là ý tưởng của Tinh Thần tuyệt đối. Và ngược lại, điều này cũng có nghĩa : Vì tất cả đều là tư tưởng của Thiên Chúa, nên tất cả đều có ý nghĩa, đều là "logos", là "sự thật".[9] Cũng vì thế, tư tưởng của con người về hữu thể chỉ đến sau, phản ánh điều đã có nơi chính hữu thể. Suy tư của con người thực ra là "suy-tư-về (sau)" (Nach-denken). Sở dĩ con người có thể suy tư về logos và về ý nghĩa của hữu thể, đó là vì chính logos hay trí tuệ của họ cũng thuộc về một Logos duy nhất, chính tư tưởng của họ cũng thuộc về Tư Tưởng Uyên Nguyên của Thần Trí tác tạo nên tất cả.

Trong chân trời tư tưởng đó của thời Thượng và Trung Cổ, việc làm của con người chỉ có tính cách ngẫu nhiên và tạm thời. Hữu thể là tư tưởng và vì thế có thể khả tri ; nó là đối tượng cho suy tư và khoa học, mà cứu cánh của khoa học là đi tìm lẽ khôn ngoan. Trong khi đó, việc làm của phàm nhân luôn là sự pha trộn giữa hữu lý và vô lý, lại nữa, với thời gian, nó sẽ chìm khuất vào quá khứ. Không thể hiểu trọn vẹn được việc làm của con người, bởi vì nó thiếu mất Hiện tại là điều kiện để nhìn ngắm, thiếu logos và thiếu ý nghĩa xuyên suốt. Cũng vì thế mà trong lãnh vực khoa học thời Thượng Cổ và Trung Cổ, tri thức về những chuyện của con người chỉ được coi là "techne", nghĩa là khả năng kỹ thuật, chứ không bao giờ là tri thức thực sự và do đó không bao giờ có thể là khoa học thực sự. Vì thế các đại học thời Trung Cổ chỉ xếp các ngành nghệ thuật (artes) vào loại chuẩn khoa học, chứ chưa phải là

[9] Tất nhiên điều này chỉ đúng cho Kitô giáo, bởi lẽ, với tư tưởng về "tạo dựng từ hư vô" (creatio ex nihilo), Kitô giáo quan niệm ngay cả vật chất cũng do Thiên Chúa tạo dựng. Trong khi đối với tư tưởng ngoài kitô giáo thời Thượng Cổ, vật chất không liên hệ gì với thần linh và do đó không thuộc lãnh vực khả tri.

khoa học đúng nghĩa vốn là môn học suy tư về chính hữu thể. Quan điểm này ta còn thấy nơi Descartes vào giai đoạn phôi thai của thời Mới, khi ông phủ nhận tính khoa học của môn lịch sử. Theo ông, một sử gia tự thị là am tường lịch sử của Rôma thì nói cho cùng, cũng không thể biết hơn một anh đầu bếp ở Rôma thời đó. Cũng thế, bảo là biết rõ tiếng la tinh thì cũng chỉ có nghĩa là không biết hơn một con hầu của Cicéron.

Thế nhưng khoảng một thế kỷ sau, tất cả chuẩn mực chân lý của thời Trung Cổ mà tàn dư còn sót lại nơi Descartes đã bị Vico đảo ngược hoàn toàn và mở ra khúc quanh quyết định cho tinh thần thời Mới. Và cũng từ đây kỷ nguyên "khoa học" bắt đầu thành hình và tiếp tục phát triển cho đến tận hôm nay.[10]

Giờ đây, chúng ta cố gắng đi sâu vào vấn đề, bởi đây là điều mang tính chất quyết định đối với những gì chúng ta đang bàn. Theo Descartes, tri thức về thực tại chỉ chắc chắn khi đó là sự chắc chắn đơn thuần của lý trí, sau khi gạt bỏ tất cả những gì mà chúng ta có thể hoài nghi về sự kiện trên bình diện kinh nghiệm. Tuy nhiên biến chuyển sang trang của thời đại mới chỉ bắt đầu khi ông lấy sự chắc chắn của toán học làm khuôn mẫu cho sự chắc chắn của lý trí, coi toán học như là mẫu mực của mọi suy tư hữu lý. Tuy nhiên, nếu Descartes đã phải tạm gác "sự kiện" qua một bên nếu muốn đạt tới tri thức chắc chắn, thì Vico đưa ra một luận đề hoàn toàn ngược lại. Tiếp bước Aristotes, Vico cho rằng, tri thức đích thực là một tri thức về các nguyên nhân. Tôi biết một sự vật khi tôi biết nguyên nhân của sự vật đó. Tôi hiểu điều lập luận khi tôi biết

[10] Về các tài liệu lịch sử liên quan, có thể xem tóm lược của K. Lowith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart, 1953, trg. 109-128, cũng như của N. Schiffers, *Anfragen der Physik an die Theologie*, Düsseldorf, 1968.

được nền tảng của lập luận đó. Thế nhưng, từ công thức xưa cũ này Vico đã rút ra điều hoàn toàn mới : Nếu cái biết thực sự có nghĩa là cái biết về nguyên nhân, thì chúng ta chỉ có thể biết thực sự *cái* chính chúng ta làm ra, bởi lẽ chỉ có chúng ta mới biết chúng ta mà thôi. Như thế, thay cho phương trình cũ : "Chân lý / Hữu thể", giờ đây xuất hiện phương trình mới : "Chân Lý / Sự kiện", là vì chúng ta chỉ có thể biết cái "sự kiện" (Faktum), nghĩa là cái do chính chúng ta đã làm. Nhiệm vụ và khả năng của trí tuệ con người giờ đây không phải là suy tư về hữu thể nữa, mà là về sự kiện, về cái do mình làm ra, về thế giới riêng của con người, bởi lẽ đó mới là những gì con người có thể hiểu biết thực sự. Vũ trụ không do con người tạo nên, vì thế nó mãi mãi là bí ẩn. Con người chỉ có thể đạt tới tri thức trọn hảo và có thể chứng minh được trong phạm vi các giả thuyết toán học cũng như trong lãnh vực lịch sử mà thôi, là vì đó là lãnh vực do chính con người làm ra và do đó họ có thể hiểu được. Nếu sự sụp đổ của siêu hình học cũ đã đẩy con người chơi vơi giữa cả một đại dương hoài nghi, thì nay, con người như tìm thấy một mảnh đất vững vàng để xây dựng một cuộc đời mới, mảnh đất "sự kiện". "Sự kiện" lên ngôi thống trị, và điều đó có nghĩa là con người từ nay hoàn toàn qui hướng về chính công trình của mình - sự kiện duy nhất mà con người có thể biết chắc.

Chính từ đây các giá trị bắt đầu bị đảo lộn, và một thời đại mới khai sinh. Thật vậy, trước kia lịch sử bị coi thường bởi không mang tính khoa học, thì giờ đây cùng với toán học, nó được tôn lên hàng khoa học đúng nghĩa. Trước kia, suy tư về ý nghĩa của hữu thể được xem là điều cao cả xứng với tinh thần tự do thì nay bị coi như công việc thừa thãi, vô vọng, không phải là tri thức đích thực. Như thế lịch sử và khoa toán học chiếm vị trí hàng đầu trong số các môn học. Thậm chí lịch sử

trở thành khoa bao trùm tất cả các khoa học khác và do đó làm thay đổi chúng tận nền tảng. Với Hegel - tuy theo một cách khác với Comte - triết học bị giản lược thành một vấn đề lịch sử, trong đó chính hữu thể được hiểu như là một tiến trình lịch sử. Với F. Chr. Baur, thần học cũng trở thành lịch sử ; nó sử dụng lối nghiên cứu chặt chẽ của lịch sử để hy vọng khám phá ra chân lý qua việc tìm hiểu những gì trước đây đã thực sự xẩy ra. Với Marx, nền kinh tế quốc dân phải được xem xét dựa vào quan điểm lịch sử ; và ngay cả các khoa học tự nhiên cũng không thoát khỏi tầm ảnh hưởng của quan điểm lịch sử : Darwin cho rằng hệ thống các sinh vật phải được hiểu theo lịch sử tiến hóa của sự sống ; sự sống là cả một chuỗi sinh thành tiến hóa, từ đó tạo nên các giống loài vừa khác nhau vừa qui về nhau chứ không phải như quan niệm cứng nhắc cũ, được tạo nên thế nào thì vẫn mãi như thế.[11] Từ đó, thế giới không còn xuất hiện như ngôi nhà kiên cố của hữu thể, nhưng như một tiến trình phát triển không ngừng, và đó cũng là chuyển động của chính hữu thể. Như thế có nghĩa là : Thế giới có thể hiểu được vì nó do con người làm nên. Kết quả là con người không còn khả năng nhìn vượt lên trên chính mình nữa, mà chỉ dừng lại ở bình diện sự kiện, ở đó rốt cuộc họ buộc phải nhìn nhận chính mình cũng chỉ là sản phẩm tình cờ của cuộc tiến hóa qua muôn vạn năm. Kết quả là con người rơi vào một tình thế hết sức đặc biệt : Chính khi đưa ra quan điểm qui-nhân triệt để nhất, theo đó con người chỉ có thể biết những gì mình làm ra, thì đó là lúc con người nhận ra mình cũng chỉ là một "Faktum", một sản phẩm hoàn toàn tình cờ của tiến hóa. Con người như thể rơi từ quê hương trời cao xuống thế giới sự

[11] K. Lowith, sđd, trg. 38. - Về cuộc cách mạng giữa thế kỷ XIX, xem nghiên cứu phong phú của J. Dormann, "War J. J. Bachofen Evolutionist ?", trong *Anthropos* 60 (1965), trg. 1-48.

kiện của địa cầu - và với cuốc xẻng trong tay, họ vất vả đào bới xem đâu là lịch sử nguồn cội của mình.

b) Giai đoạn hai :
Biến chuyển hướng đến tư duy kỹ thuật

"Verum quia factum" là phương châm dùng lịch sử để khám phá sự thật, nhưng phương châm này thực ra chưa đủ, nó còn phải được nối kết với một phương châm khác mới có thể phát huy tất cả tác dụng. Đó là phương châm nổi tiếng mà một trăm năm sau Marx đã đưa ra : *"Cho đến nay, các triết gia chỉ tìm cách giải thích thế giới ; nhưng điều quan trọng là phải biến đổi nó"*. Đây là điều một lần nữa đã làm thay đổi tận căn nhiệm vụ của triết học. Nếu diễn tả theo ngôn ngữ truyền thống của triết học thì chúng ta có thể nói rằng, phương châm *"Verum quia factum"* - cái gì do con người làm ra, cái đó có thể biết và hàm chứa sự thật - giờ đây được thay thế bằng phương châm : *"Verum quia faciendum"* - cái gì có thể tạo ra, cái đó là sự thật. Nói khác đi : Sự thật mà con người tìm kiếm không phải là sự thật của hữu thể, cũng không phải là sự thật về những gì họ đã làm trong quá khứ, nhưng đó là sự thật biến đổi và cải tạo thế giới - một sự thật liên quan đến tương lai và đến hành động.

Với *"Verum quia faciendum"*, sự thống trị của Faktum kể từ giữa thế kỷ 19 ngày càng bị thay thế bởi sự thống trị của "Faciendum", nghĩa là của cái có thể tạo ra, cái khả thi, và như thế vai trò hàng đầu của lịch sử cũng bị lấn át bởi sự thống trị của kỹ thuật (Techne). Thật vậy, khi tiến bước trên con đường mới, đặt mọi chú tâm vào sự kiện để tìm kiếm sự thật khách quan thì con người lại càng nhận ra rằng, những gì mình nắm bắt được cũng rất chủ quan. Vào thế kỷ 19, người ta cứ tưởng sự thật lịch sử mà sử gia nắm được nhờ dựa vào các tài liệu

lịch sử là chắc chắn, hơn hẳn tư tưởng suy lý. Thế nhưng thực ra nó vẫn hết sức hàm hồ, bởi lẽ sự thật đó còn tùy thuộc vào cách thức tái tạo cũng như giải thích sự kiện vốn rất nghi nghĩa, đến nỗi vào đầu thế kỷ 20, khoa lịch sử rơi vào khủng hoảng và lập trường duy sử bị đặt lại vấn đề về tính xác thực của nó. Quả vậy, người ta ngày càng thấy rõ rằng, cái gọi là "sự kiện thuần túy" cũng như sự chắc chắn tuyệt đối về nó là không thể có, bởi lẽ sự kiện luôn bao hàm nỗ lực giải thích cũng như tính chất hàm hồ của việc giải thích. Vì thế, dần dần người ta buộc phải nhìn nhận rằng, nếu bỏ qua suy lý và chỉ dựa vào nghiên cứu sự kiện mà thôi thì cũng không thể nào đạt tới sự thật chắc chắn được.

Cũng vì thế mà con người hiện đại ngày càng đi đến chỗ xác tín rằng, nói cho cùng, điều chúng ta có thể nắm bắt cách chắc chắn tuyệt đối chỉ có thể là điều mà chúng ta nắm vững qua thực nghiệm, nghĩa là có thể tái tạo lại như kiểu trong phòng thí nghiệm. Còn tất cả những gì chỉ biết qua trung gian các nhân chứng thì mãi mãi thuộc về quá khứ, không thể tái lập lại hoàn toàn dù có các tài liệu minh chứng. Như thế, tiêu chuẩn của tri thức chắc chắn, đáng tin cậy rốt cuộc không gì khác hơn là phương pháp của các khoa học tự nhiên, kết hợp toán học (Descartes !) với sự kiện có thể kiểm nghiệm. Như thế tinh thần khoa học của con người hiện đại chính là con đẻ của tổng hợp giữa tư tưởng toán học và tư tưởng thực nghiệm, và theo tinh thần đó, thực tại chỉ còn được nhìn nhận như là điều tùy thuộc ở khả năng chế tạo của con người. Factum sinh ra faciendum, sự vật theo nghĩa sản phẩm quá khứ (factum) sinh ra sự vật theo nghĩa tác phẩm mà con người có khả năng làm nên, có thể lập lại và kiểm nghiệm, và như thế là xong nhiệm vụ. Giờ đây, người ta chú trọng hơn tới điều khả thi, điều có thể tác tạo chứ không phải là điều-đã-làm, bởi vì nói

cho cùng quá khứ có ích gì cho con người ? Họ không thể tìm thấy ý nghĩa đời mình trong quá khứ, và nếu cứ muốn làm ông từ canh giữ quá khứ thì làm sao có thể làm chủ được hiện tại ?

Như thế, tương tự như ý thức lịch sử trước kia, bây giờ "kỹ thuật" từ một chỗ đứng thấp kém trong tiến trình phát triển của tinh thần nhân loại nay lại chiếm thế thượng phong, cho dù đối với những người thực sự còn ý thức về các giá trị tinh thần thì nó - kỹ thuật - ít nhiều vẫn mang tính chất bán khai. Quả thực, nếu nhìn từ hoàn cảnh chung của tinh thần thì tình thế đã hoàn toàn thay đổi : Kỹ thuật không còn bị đẩy xuống hạ tầng của tòa nhà khoa học ; hay nói đúng hơn, chính hạ tầng giờ đây trở thành thượng tầng quyết định, còn các tầng trên chỉ còn như nhà trọ cho hàng quý tộc. Kỹ thuật trở thành khả năng và nhiệm vụ đích thực của con người. Cái cho tới lúc đó nằm ở hạ tầng giờ đây được đưa lên thượng tầng, và do đó tầm nhìn con người cũng đổi theo : Trước kia, trong thời Thượng Cổ và Trung Cổ, con người chú tâm đến những gì là vĩnh cửu ; sau đó với sự lên ngôi ngắn ngủi của ý thức lịch sử, lại để ý đến quá khứ ; còn bây giờ, với khả năng tác tạo con người hướng đến tương lai, đến những gì mà chính mình có thể tạo nên. Nếu trước đây, với thuyết tiến hóa, con người cảm thấy như vỡ mộng, như bị hạ giá trước thân phận chỉ là đứa con của đất, kết quả tình cờ của tiến trình phát triển, thì giờ đây, chuyện đó không còn đáng kể nữa, bởi lẽ bất chấp nguồn gốc như thế nào, con người vẫn có thể hướng thẳng đến tương lai, để tác tạo mình như ý mình muốn. Ngay cả việc biến mình trở thành như Thượng Đế cũng không còn là điều bất khả ; Thượng Đế đối với họ giờ đây không phải là đấng Thượng Trí đem lại Ý Nghĩa và hiện hữu từ khởi thuỷ, nhưng được quan niệm như là kết quả của cái có thể làm ra và đứng ở vị trí thành phẩm. Điều này phản ánh rõ ràng trong quan niệm nhân

học hiện đại. Học thuyết tiến hóa đã là một cái gì đương nhiên thuộc vào quá khứ rồi. Ngày nay, còn quan trọng hơn học thuyết tiến hoá, đã xuất hiện khoa tin học ứng dụng (Kybernetik) với khả năng thảo hoạch một mẫu người mới. Khả năng con người tự ngụy tạo mình theo kế hoạch của chính họ đã trở thành vấn đề bức thiết về mặt thần học, còn bức thiết hơn cả vấn đề về quá khứ nguồn gốc con người - mặc dầu hai vấn đề này gắn liền với nhau và chi phối lẫn nhau : Chính từ chỗ giản lược con người xuống thành một "Factum" (sự kiện, sản phẩm) mà người ta đi đến quan niệm coi con người là một "Faciendum" (cái có thể làm ra) và nhân vật Faciendum này sẽ tự tay đưa mình tới một tương lai xán lạn.

c) Câu hỏi về chỗ đứng của đức tin

Với bước tiến thứ hai của tinh thần thời Mới, nhắm tới khả năng tác tạo (Faciendum) chứ không nhắm tới sự kiện (Faktum) như trước nữa, thần học thoạt tiên đã thất bại trong việc đáp ứng lại hoàn cảnh mới. Quả vậy, trong nỗ lực dung hòa với khuynh hướng lịch sử của thời đại, một khuynh hướng giản lược sự thật vào các "sự kiện", thần học đã trình bày chính niềm tin của mình như là lịch sử. Thoạt nhìn qua, thần học có thể bằng lòng với chuyển biến đó, vì cuối cùng thì đức tin kitô - xét trong nội dung chính yếu của nó - chủ yếu gắn liền với lịch sử, và các khẳng định của Kinh Thánh không phải là những khẳng định mang tính chất siêu hình mà là lịch sử. Như vậy thần học xem ra rất hài lòng trước sự lui bước của siêu hình học để nhường chỗ cho lịch sử. Hơn nữa nó dường như nghĩ rằng, giờ của mình đã điểm, và thậm chí coi bước chuyển biến đó cũng là kết quả phát xuất từ chính khởi điểm của thần học.

Tuy nhiên, khi kỹ thuật lên ngôi và lịch sử ngày càng bị hạ bệ, thì thái độ lạc quan đó đã sớm bị dập tắt. Và giờ đây người ta cảm thấy bị thôi thúc phải xây dựng đức tin trên bình diện khả năng tác tạo (Faciendum) chứ không còn trên bình diện sự kiện (Factum) nữa, và họ đã cố dùng "thần học giải phóng" như một phương tiện cải tạo thế giới để diễn giải nó.[12] Tôi tin rằng, đây cũng là một phản ứng tương tự như trước kia, dưới ảnh hưởng của trào lưu duy sử, người ta đã chạy theo lối suy tư một chiều về lịch sử cứu độ. Thật vậy, khi thấy quan điểm "tác tạo" dần dần chiếm ưu thế thì người ta cố gắng đáp ứng lại bằng cách trình bày đức tin cũng trên bình diện đó. Tất nhiên, ở đây tôi không hề có ý cho rằng cả hai nỗ lực đó đều vô nghĩa. Như thế là không đúng, vì cả hai đều làm sáng tỏ một khía cạnh chính yếu nào đó của đức tin kitô mà trong hoàn cảnh này hay hoàn cảnh khác đã ít nhiều bị bỏ quên. Đức tin kitô quả thật liên hệ đến "Faktum" ; nó thuộc bình diện lịch sử theo nghĩa hết sức đặc biệt, và chẳng phải tình cờ mà ý thức về lịch sử cũng như khuynh hướng duy sử đã phát sinh chính từ trong môi trường đức tin kitô. Mặt khác, chắc chắn đức tin đó cũng liên hệ đến ý thức biến đổi và tác tạo thế giới, bởi lẽ nó phản kháng lại sự ù lì, bất lực của thể chế nhân loại cũng như của những kẻ dựa vào đó mà trục lợi. Vì thế, cũng không phải tình cờ mà ý thức về thế giới như là đối tượng mà con người có thể dùng sức mình để tác tạo đã nẩy sinh trong truyền thống tư tưởng do thái-kitô giáo. Và chính từ nguồn cảm hứng đó mà Marx đã suy tư và xây dựng lên học thuyết

[12] Về triệu chứng của nó, xem tác phẩm mới trở thành thời thượng của H. Cox, *Theologie der Revolution*, trang 345, ghi chú 1 ; xem thêm T. Rendtorff – H.E. Tödt, *Theologie der Revolution. Analysen und Materalien*, Frankfurt 1968 ; Cũng chiều hướng đó, xem J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1964, 1966 (5) và J.B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz-München 1968.

của ông, cho dù ông đã dùng nó như một phản đề. Như vậy, chúng ta không thể phủ nhận rằng, cả hai nỗ lực đều làm nổi bật một điều gì đó hàm chứa trong đức tin kitô mà trước đây đã bị lãng quên hoặc che khuất. Đức tin kitô quả có liên hệ quyết định trên những động lực chính yếu của thời đại mới. Đây đúng là một cơ may, một thời điểm lịch sử cho chúng ta, bởi lẽ giờ đây chúng ta có thể hiểu cấu trúc của đức tin một cách hoàn toàn mới mẻ khi định vị nó giữa hai cực, đó là sự kiện lịch sử và khả năng tác tạo lịch sử, "Factum" và "Faciendum". Và nhiệm vụ của thần học là nhận thức và nắm lấy cơ hội để khám phá cũng như bổ túc những lỗ hổng của quá khứ.

Tuy nhiên, chúng ta cũng không nên vội vàng mà rơi vào lầm lẫn. Hai nỗ lực nêu trên thực ra chưa phải là tất cả, đức tin kitô không thể hoàn toàn giản lược vào bình diện "Factum", hay "Faciendum". Bởi lẽ nếu như thế thì chúng ta sẽ không hiểu được ý nghĩa đích thực của lời tuyên xưng : Credo, Tôi tin. Thật vậy, lời "Tôi tin" của người kitô hữu không nhắm đến một chương trình hành động nhằm biến đổi thế giới, cũng không đơn giản nhìn nhận mình chỉ là một mắt xích trong chuỗi các biến cố lịch sử. Ở đây, để làm nổi bật một khía cạnh đặc biệt của đức tin kitô, có lẽ phải nói rằng, tiến trình đức tin không thuộc về tương quan "biết / làm", một tương quan đặc trưng của tư tưởng chỉ nhắm đến hành động ; mà đúng hơn, nó thuộc về một tương quan hoàn toàn khác, đó là tương quan "Tín thác - Hiểu". Theo thiển ý, đó là hai thái độ căn bản, hai khả thể hiện hữu của con người, tuy không tách biệt nhưng cần phải phân biệt.

V. Đức tin có nghĩa là Tín Thác [13] và Hiểu

Khi đặt tương quan "Tín thác / Hiểu" đối lại với tương quan "Biết / Làm", tôi muốn ám chỉ tới một đoạn văn căn bản trong Kinh Thánh về đức tin, một đoạn văn hầu như không dịch được. Luther đã cố gắng lột tả lối chơi chữ rất sâu xa trong đoạn văn qua kiểu nói : *"Nếu các ngươi không tin, các ngươi không tồn tại được". Nhưng có thể dịch sát hơn nữa : "Nếu các ngươi không tin (không bám chắc vào Yahvê), các ngươi không đứng vững được"* (Is 7,9). Từ gốc *'mn* (amen) hàm chứa rất nhiều nghĩa, và sự giao thoa cũng như khác biệt giữa các nghĩa khiến cho câu văn thành phong phú cách rất tinh tế. Nó bao hàm các nghĩa như : sự thật, sự vững chắc, nền chắc, nền, mà cũng có nghĩa : trung tín, tin tưởng, tín thác, tựa vào điều gì, tin vào điều gì. Như thế tin vào Chúa có nghĩa là tựa nương vào Chúa và nhờ đó con người có thể đứng vững trong cuộc sống.

Ở đây, tin có thể mô tả như thái độ tựa nương, cậy dựa vào Lời Chúa như nền tảng của cuộc sống. Bản dịch Kinh Thánh Cựu Ước tiếng hy lạp (bản Bảy Mươi) không những dịch văn câu trên mà còn muốn lồng vào đó cả bối cảnh tư tưởng hy lạp : *"Nếu các ngươi không tin, các ngươi cũng không hiểu"*. Nhiều người cho rằng, cách dịch như thế là đã hi lạp hoá bản văn, làm cho tư tưởng nguyên thủy của Kinh Thánh bị xuống cấp. Đức tin như thế đã bị trí thức hóa. Thay vì là thái độ đứng vững trên nền tảng là Lời đáng tin cậy của Thiên Chúa, đức tin giờ chuyển thành Hiểu và Trí hiểu, và như

[13] Trong nguyên bản, tác giả dùng động từ "stehen" (=đứng) đi đôi với "verstehen" (=hiểu), nhưng theo giải thích của chính tác giả, "stehen" ở đây tương đương với thái độ của người bám chắc vào Chúa, vào Lời Chúa như là nền tảng vững chãi, nhờ đó mà đứng vững trong cuộc sống (stehen-verstehen). Vì thế tạm dịch là "tín thác" thay vì "đứng" – chú thích ND.

vậy nó đã bị chuyển sang một bình diện hoàn toàn khác và không còn thích hợp nữa. Nhận định đó có phần hữu lý. Nhưng xét về toàn thể thì không hoàn toàn đúng, vì theo thiển ý, cách dịch như thế vẫn bảo tồn nội dung cốt yếu, chỉ có điều diễn tả một cách khác. Trong tiếng do thái, tín thác bao hàm cả nội dung đức tin, và do đó cũng liên quan đến Hiểu. Về điểm này chúng ta sẽ phải bàn sau. Ở đây, chúng ta trở lại với ý tưởng đã khai triển ở trên và có thể nói rằng, đức tin hoàn toàn không phải là cái có thể làm ra, cũng không phải là điều do con người tạo ra, nhưng thuộc vào một bình diện hoàn toàn khác. Tin chủ yếu là tin tưởng phó thác vào cái không do con người tạo ra mà cũng không bao giờ có thể làm ra được, và chính vì thế nó mới thực sự là nền tảng nâng đỡ cũng như mở ra các khả thể cho hành động của con người. Như thế cũng có nghĩa là, đức tin không thể xảy ra và cũng không thể gặp được trên bình diện của việc làm hay khả năng tác tạo, bình diện của "verum quia factum seu faciendum". Mọi toan tính trình bày và chứng minh nó trên bình diện tri thức thực hành đương nhiên sẽ thất bại. Đức tin hoàn toàn siêu vượt loại tri thức như vậy, vì thế những gì người ta có thể chứng minh được trên bình diện đó thì chỉ là cái gì khác chứ không phải là đức tin đúng nghĩa. Chữ "Có lẽ / Có thể" mà đức tin xưa nay hằng làm nhức nhối bao nhiêu con người mọi nơi mọi thời không liên hệ đến sự bất ổn, thiếu chắc chắn *thuộc* lãnh vực tri thức thực hành, lãnh vực khả năng hành động của con người, ngược lại, nó đặt vấn đề về tính tuyệt đối của lãnh vực đó, nó cho thấy lãnh vực đó chỉ là tương đối, chỉ là *một* mặt của hữu thể nhân linh cũng như của hữu thể nói chung, và hơn nữa chưa phải là khía cạnh tối hậu. Nói cách khác : Với những suy tư trên, chúng ta đi tới chỗ khám phá ra *hai* hình thái căn bản trong tương quan của con người với thực tại ; hai hình thái bất

khả giản lược, không thể đồng hóa với nhau vì diễn ra trên hai bình diện hoàn toàn khác nhau.

Ở đây, tưởng cũng nên nhắc lại cặp tư tưởng đối lập do Heidegger đưa ra : "Suy-tính" (rechnendes Denken) và "Suy-tư" (besinnliches Denken). Cả hai đều chính đáng và cần thiết, nhưng cũng vì thế mà không thể giản lược lối tư tưởng này vào lối tư tưởng kia. Cần phải có cả hai : Suy-tính nhắm đến lãnh vực hành động, tác tạo, còn Suy-tư là suy nghĩ về ý nghĩa. Heidegger hẳn không phải vô lý khi ông bày tỏ mối quan ngại của mình : Trong một thời đại mà suy-tính (tri thức khoa học) chiến thắng rực rỡ, thì chưa bao giờ con người lại rơi vào nguy cơ thiếu suy-tư, chạy trốn suy-tư đến như vậy. Khi mải mê chạy theo những gì mình có thể thực hành, thực hiện, con người rơi vào nguy cơ quên mất việc suy nghĩ về chính mình, về ý nghĩa cuộc đời mình. Thực ra đây là cám dỗ của mọi thời. Vào thế kỷ 13, thánh Bonaventura, nhà thần học vĩ đại dòng Phanxicô, đã phải lên tiếng cảnh tỉnh các đồng sự của mình trong phân khoa triết ở Paris, là họ biết đo lường thế giới nhưng lại quên đo lường chính mình. Như thế, có thể nói rằng, đức tin mà chúng ta tuyên xưng trong Kinh Tin Kính không phải là một hình thái bất toàn của kiến thức, nó không phải là một cái gì đó của tôi có thể xác minh hoặc cần được xác minh như kiểu tri thức khoa học. Đúng hơn, đức tin tự bản chất là một thái độ tinh thần hoàn toàn khác ; nó là cái gì độc lập và độc đáo bên cạnh kiến thức, nhưng không thể giản lược vào hoặc rút ra từ kiến thức đó. Đức tin không thuộc lãnh vực những gì có thể tác tạo hay do con người làm ra, dù nó vẫn dính dáng tới hai điều đó. Ngược lại, đức tin thuộc về lãnh vực những lựa chọn căn bản mà con người không thể nào thoái thác, và lựa chọn căn bản đó chỉ có thể thực hiện theo *một* hình thái mà thôi. Hình thái đó chúng ta gọi là "Đức tin". Thiết

nghĩ chúng ta cần phải ý thức rõ về điểm này : Mỗi một người - cách này hay cách khác - đều phải chấp nhận một lựa chọn căn bản cho cuộc sống của mình, và điều đó chỉ có thể thực hiện dưới hình thái của niềm tin. Thật vậy, có một lãnh vực mà chỉ duy với niềm tin chúng ta mới có thể đi vào được, và cũng vì thế, "tin" là điều không một ai có thể tránh né. Mỗi người, cách này hay cách khác, đều phải "tin".

Cho đến nay, ý đồ đồng hóa thái độ "tin" với thái độ thuộc lãnh vực tri thức thực hành gây nhiều ảnh hưởng nhất được thể hiện nơi chủ thuyết Mác. Bởi lẽ chủ thuyết này chủ trương chính "Faciendum", chính tương lai do con người tự tạo, sẽ mang lại cho họ ý nghĩa cuộc đời. Như thế có nghĩa là, nếu trước đây con người có được hay nhận được ý nghĩa cuộc sống nhờ đức tin, thì nay họ sẽ có được ý nghĩa đó nhờ hành động. Đây hẳn là hệ luận triệt để nhất của tư duy thời đại mới. Tư duy này xem ra đã thành công trong việc đẩy ý nghĩa con người vào hẳn trong lãnh vực thực hành, nghĩa là coi đức tin là cái con người có thể tạo ra được. Nhưng, nếu nhìn kỹ, chúng ta thấy chủ thuyết Mác cũng đã thất bại trong nỗ lực đó. Bởi lẽ, cả nó nữa cũng không thể chứng minh được điều con người có khả năng thực hiện cũng là điều đem lại ý nghĩa đích thực cho con người ; chủ thuyết Mác chỉ đưa ra những hứa hẹn, và như thế rốt cuộc yếu tố quyết định cũng là do niềm tin. Còn tại sao tư tưởng Mác ngày nay tỏ ra hấp dẫn và dễ lôi kéo người ta đi theo như vậy, thì đó là nhờ nó đã khơi lên được cái cảm tưởng nhịp nhàng giữa niềm tin và khả năng tác tạo của con người.

Chúng ta đã đi hơi xa, có lẽ nên tổng kết bằng cách trở lại với câu hỏi ban đầu : Tin thực sự có nghĩa là gì ? Giờ đây ta có thể trả lời : Tin là hình thái qua đó con người đặt mình vào trong mối tương quan với toàn thể thực tại, và hình thái này

không thể so sánh hoặc giản lược vào bình diện tri thức. Tin là điều đem lại ý nghĩa, đem lại nền tảng cho cuộc sống con người, và ý nghĩa đó không những đi trước mọi tính toán hay hành động của con người mà còn là điều kiện thiết yếu để con người có thể tính toán hay hành động. Thật vậy, con người không chỉ sống bằng cơm bánh và bằng những gì họ làm ra mà thôi, mà còn sống như một *con người*, và để làm người cách chân thực nhất, đúng nghĩa nhất mà họ cần đến Lời, cần đến Tình yêu và Ý nghĩa. Nếu không có Lời, không có ý nghĩa, không có tình yêu thì dù cuộc sống có thừa mứa tiện nghi đi nữa, con người vẫn rơi vào tình trạng vô vọng, không thể sống nổi. Chúng ta đều biết, ngay trong cảnh giàu sang sung túc, con người có khi vẫn thốt lên : Tôi không chịu nổi nữa ! Nhưng ý nghĩa không xuất phát từ kiến thức. Muốn tìm nó nơi kiến thức chế tác của con người thì cũng giống như cố gắng phi lý của anh chàng tiếu lâm Münchhausen tự nắm tóc lôi mình ra khỏi vũng lầy ! Câu chuyện phi lý đó có lẽ diễn tả rất đúng tình cảnh của con người. Không ai có thể tự đưa mình thoát khỏi tình trạng chơi vơi và vô vọng. Những chuỗi lý luận chắc chắn, những tam đoạn luận dựa vào cái "cogito ergo sum" (tôi suy tư, vì thế tôi hiện hữu) của Descartes cũng chẳng thể giúp gì cho chúng ta. Ý nghĩa do chính chúng ta tạo ra nói cho cùng không phải là ý nghĩa. Ý nghĩa là nền tảng cho cả cuộc đời chúng ta tựa vào đó để có thể sống, ý nghĩa này chỉ có thể do lãnh nhận chứ không thể tự tạo ra được.

Sau những phân tích tổng quát về niềm tin hiểu như một thái độ căn bản, giờ đây chúng ta đi vào đức tin theo nghĩa kitô giáo. Tin theo nghĩa kitô giáo là tín thác vào Ý nghĩa có sức đỡ nâng tôi và cả thế giới này. Tin là đón nhận Ý nghĩa đó như nền tảng vững vàng mà tôi an tâm tựa nương. Nói cách sống động hơn theo ngôn ngữ truyền thống : Tin đối với kitô

hữu là biến cuộc đời mình thành tiếng xin vâng, là đáp lại Lời, đáp lại Logos là nền tảng đỡ nâng và giữ gìn mọi sự. Tin là đón nhận và tín thác trọn vẹn bởi hiểu rằng, ý nghĩa là quà tặng chứ không phải là sản phẩm của chúng ta. Vì thế, đối với đức tin kitô, hành động chỉ đến sau khi lãnh nhận, nhưng không vì thế mà coi thường hay cho rằng hành động là vô giá trị. Thật vậy, sở dĩ chúng ta có thể "làm", chính là vì chúng ta đã được đón nhận. Lại nữa, như đã nói trên, đức tin kitô là chấp nhận điều không thấy có thực hơn điều có thể thấy. Đó là sự xưng nhận vị trí ưu tiên của cái vô hình, coi đó mới là thực tại đích thực, là điểm tựa vững vàng, nhờ đó mà chúng ta thanh thản đối diện với thế giới hữu hình - trong tinh thần trách nhiệm trước Đấng Vô Hình, cội nguồn đích thực của mọi sự. Với cách nhìn như thế, chúng ta không thể phủ nhận rằng, đức tin kitô đi ngược lại với quan điểm của tư tưởng hiện đại vốn nghiêng theo hai chiều hướng : duy thực chứng và duy hiện tượng. Đây là hai chiều hướng muốn giản lược thực tại vào khía cạnh "hữu hình" và "hiện tượng" theo nghĩa rộng nhất của nó, nói khác đi, muốn áp dụng lối tiếp cận hữu hiệu của phương pháp khoa học tự nhiên cho mọi tương quan của ta với thực tại. Vì mang tính kỹ thuật nên quan điểm tư tưởng hiện đại đòi hỏi chúng ta đặt tin tưởng vào khả năng hành động và xem đó như nền tảng cho cuộc sống. Một lối nhìn như thế rõ ràng hoàn toàn trái ngược với cách nhìn của đức tin vốn dành vị trí ưu tiên cho khía cạnh vô hình và khả năng đón nhận. Đó chính là lý do tại sao ngày nay lời mời gọi của đức tin tín thác vào điều vô hình lại khó khăn như thế. Thế nhưng, nói cho cùng, sở dĩ con người có thể tự do tác tạo và có thể dùng các phương pháp để nghiên cứu, thì cũng là vì nhờ đức tin kitô đã cho thấy giá trị tạm thời của các thực tại hữu hình

cũng như đã mở ra cho con người khả năng vượt lên trên các thực tại đó.

VI. Sự hữu lý của Đức Tin

Từ tất cả những suy tư trên, chúng ta có thể thấy lời đầu tiên và lời cuối cùng của Kinh Tin Kính – "Tôi tin" / "Amen" – hòa điệu với nhau và bao trùm tất cả các lời tuyên xưng, và như vậy chúng là điểm gặp gỡ tinh thần cho toàn bộ nội dung của lời Kinh. Chính qua mối tương ứng giữa hai lời "Tôi tin" và "Amen" mà ý nghĩa của toàn bộ lời kinh được bộc lộ, đồng thời cho thấy đó là cả một vận hành thiêng liêng. Như chúng ta đã thấy, chữ Amen trong tiếng do thái cổ cũng cùng một gốc với chữ "Tin". Như vậy Amen làm vọng lại ý nghĩa của Tin : An tâm đứng trên một nền tảng vững chắc, bởi vì nền này không do mình làm ra hay tính toán nên, nhưng đúng hơn chính vì đó là cái mà mình không thể nào tự tạo hay suy tính được. Amen nói lên niềm tín thác vào cái mà chúng ta không thể tự tạo hoặc cần phải tạo ra ; nó nói lên lòng tín thác vào "ý nghĩa", vừa là nền tảng của thế giới, vừa mở ra cho chúng ta khả năng hành động cách tự do, sáng tạo.

Tuy nhiên, nói như thế không có nghĩa là tin cách mù quáng vào điều phi lý. Ngược lại, đây là sự tín thác vào "Logos", vào "Ratio" (Lý lẽ, Lý trí), vào Ý Nghĩa, và vì thế cũng là tín thác vào chính Sự Thật, bởi lẽ nền tảng mà con người tựa nương nói cho cùng chỉ có thể là và phải là Sự Thật tự tỏ lộ. Ở điểm này, chúng ta lại bất ngờ đụng đến sự đối nghịch giữa tri thức thực dụng và đức tin. Thật vậy, như chúng ta đã thấy, tri thức thực dụng tự nó giới hạn trong lãnh vực sự vật cụ thể, lãnh vực của dữ kiện, của tất cả những gì có thể đo lường được và hệ quả là nó không còn đặt ra câu hỏi về sự thật. Sở dĩ loại tri thức đó hữu hiệu, chính là vì nó gạt qua một

bên vấn đề sự thật, và chỉ còn nhắm tới cái "chính xác", là cái "phù hợp" với hệ thống mà nó đưa ra, và hệ thống đó cũng chỉ có ý nghĩa như một giả thuyết cần phải được chứng thực dựa trên thực nghiệm. Nói khác đi, tri thức thực dụng không quan tâm đến *tự thân* của sự vật mà là tính hữu dụng của sự vật *đối với chúng ta.* Tri thức thực dụng chiếm được vũ đài là vì con người không còn suy tư về chính hữu thể nữa, mà chỉ còn nhìn nó dưới khía cạnh tương quan với công việc của mình. Điều này có nghĩa là, một khi gạt bỏ suy tư về sự thật của hữu thể và chỉ còn nhìn hữu thể dưới góc độ của *Factum* và *Faciendum* thì chính ý niệm sự thật cũng đương nhiên bị biến đổi tận căn. Thay vì sự thật của tự thân hữu thể, thì nay chúng ta chỉ còn quan tâm tới tính hữu dụng của nó, và tính hữu dụng này được biện minh qua sự chính xác của kết quả đạt được. Phải nhận rằng, chúng ta chỉ có thể kiểm chứng được sự chính xác trong bình diện tri thức thực dụng, chứ còn sự thật của hữu thể thì vô phương, bởi nó vượt ra ngoài lối suy tư tính toán.

Đức tin kitô là cả một thái độ sống được diễn tả qua tiếng "Amen", một lời thật ngắn gọn nhưng hàm chứa nhiều ý nghĩa hòa quyện với nhau như : tin tưởng, phó thác, trung thành, vững chãi, nền tảng chắc chắn, đứng vững, sự thật. Vì thế nói cho cùng, đối với kitô hữu, điều duy nhất giúp con người đứng vững, giúp đem lại ý nghĩa không gì khác hơn là chính sự thật. Chỉ có sự thật mới là nền tảng xứng hợp để con người tựa vào đó mà sống. Như thế, hành vi tin của kitô hữu tự căn bản bao hàm niềm xác tín rằng "Logos", nền tảng tựa nương đem lại ý nghĩa cho con người, cũng chính là Sự Thật.[14] Ý nghĩa mà không phải là Sự Thật thì chỉ là vô nghĩa. Mối liên kết bất khả

[14] Logos trong tiếng hy lạp bao hàm nhiều nghĩa khá gần với từ gốc 'mn (Amen) tiếng do thái : lời, ý nghĩa, lý trí, sự thật.

phân giữa Ý Nghĩa, Nền Tảng và Sự Thật hàm chứa nơi từ Amen tiếng do thái cũng như nơi từ Logos tiếng hy lạp, còn nói lên cả một thế giới quan. Chính mối liên kết bất khả phân giữa ba từ ngữ này - một sự liên kết không dễ hiểu đối với ta - cho thấy cả một hệ thống chuẩn mực qua đó kitô hữu nhìn thế giới và ứng xử với thế giới. Nhưng điều này cũng có nghĩa là đức tin, tự bản chất nguyên uỷ của nó, không phải là việc nhắm mắt gom góp một mớ nghịch lý không thể hiểu nổi. Cũng thế, mầu nhiệm không phải là chốn chúng ta tìm vào lẫn trốn trước những sự kiện vượt ngoài trí hiểu như người ta vẫn thường làm. Nếu thần học, khi gặp khó khăn trở ngại, nại tới mầu nhiệm để tìm cách phủi tay hay thậm chí cho đó là điều không thể hiểu được, thì đó là lạm dụng ý nghĩa đích thực của "mầu nhiệm". Thật vậy, bản chất của mầu nhiệm chẳng những không loại bỏ hiểu biết, mà đúng hơn nó mở ra khả năng hiểu nơi đức tin. Nói khác đi : Đức tin chắc chắn không phải là loại tri thức thực hành, thực dụng, với nét đặc trưng của nó là tính toán. Đức tin không bao giờ có thể trở thành một loại tri thức như thế, và nếu cứ nhất mực muốn bắt chước theo thì đức tin trở thành lố bịch. Ngược lại, loại tri thức thực hành, tính toán - vốn dừng lại ở bình diện hiện tượng và dụng ích - cũng không thể dẫn tới sự thật, bởi lẽ chính phương pháp nó sử dụng đã tiên thiên loại trừ điều đó. Con đường dẫn tới sự thật của hữu thể không phải là "Biết", mà là "Hiểu" : Hiểu ra Ý Nghĩa mà mình tín thác. Và dĩ nhiên chúng ta cũng phải nói thêm là : Chỉ khi ta tín thác, lúc đó ta mới hiểu, ngoài ra không có cách nào khác. Không có cái này thì chẳng có cái kia, vì lẽ Hiểu có nghĩa là, ý nghĩa mà chúng ta coi là nền tảng thì phải là Ý Nghĩa mà chúng ta đón nhận và tín thác. Theo thiển ý, đây mới là nghĩa đích thực của điều mà chúng ta gọi là Hiểu : nhận

thức được Nền Tảng mà mình tựa nương cũng chính là Ý Nghĩa, là Sự Thật ; nhận ra Nền Tảng cũng chính là Ý Nghĩa.

Nhưng nếu đúng là như thế, thì Hiểu chẳng những không đối lập với Tin, mà còn nói lên nét đặc trưng nhất của Tin. Quả vậy, cái Biết thực dụng về thế giới mà hiện nay tư duy khoa học kỹ thuật và tự nhiên cung cấp cho ta đầy dẫy chưa hẳn là cái Hiểu về thế giới và về hữu thể. Hiểu chỉ xuất phát từ Tin. Do đó, trong tư cách là khoa trình bày và lý giải về Thiên Chúa, thần học có vai trò tối quan trọng đối với đức tin kitô. Chính ở điểm này mà chúng ta có thể khẳng định đóng góp chính đáng và thiết yếu của tư tưởng hy lạp đối với đức tin kitô. Tôi xác tín rằng, tự thẳm sâu chẳng phải là điều tình cờ gì cả khi sứ điệp kitô đã thành hình trước hết trong thế giới hy lạp, và đã hòa nhập vào nỗ lực truy tìm hiểu biết, truy tìm sự thật trong thế giới đó.[15] Tin và Hiểu gắn liền với nhau mật thiết không kém Tin và Tín Thác, đơn giản là vì Tín Thác và Hiểu không thể rời nhau. Như thế, bản dịch hy lạp đoạn văn của Isaia về Tin và Lưu Lại mở ra một chiều kích thiết yếu của Kinh Thánh, nó giúp cho Kinh Thánh không rơi vào quan điểm quá khích hoặc cục bộ.

Tuy nhiên, đặc tính của Hiểu là luôn vượt khỏi khả năng nhận thức của ta để dẫn ta tới ý thức về sự hữu hạn của mình. Nhưng nếu Hiểu là ý thức được sự hữu hạn của mình, thì điều này có nghĩa là con người hữu hạn không bao giờ có thể "nắm

[15] Về điểm này, chúng ta có thể xem đoạn văn rất ý nghĩa trong Cv 16,6-10 (Thánh Thần ngăn cản Phaolô không cho rao giảng lời Chúa ở Axia. Thần Khí Đức Giêsu chỉ cho phép ông rao giảng ở Bithynia, sau đó là thị kiến và lời mời của người Makêđônia : "Xin ông sang Makêđônia giúp chúng tôi"). Bản văn bí ẩn này có thể coi như nỗ lực xây dựng một "thần học lịch sử" đầu tiên, nhằm cho thấy việc rao giảng Tin Mừng cho Châu Âu, cho "người hy lạp" là do ý muốn của Thiên Chúa.

bắt" điều vô hạn, bởi đó là điều bao trùm lấy chúng ta. Và chính vì chúng ta được bao trùm, bao bọc bởi điều vô cùng lớn lao mà cuộc đời chúng ta mới có được ý nghĩa. Chính theo *nghĩa này* mà chúng ta có thể nói tới "mầu nhiệm" như nguyên lý vừa đi trước chúng ta, vừa luôn siêu vượt khả năng nắm bắt hay quan niệm của chúng ta. Nhưng cũng chính vì được bao trùm bởi điều lớn lao, không thể nắm bắt (theo kiểu tri thức thực dụng) mà chúng ta có trách nhiệm "hiểu" (trách nhiệm truy tìm ý nghĩa, sự thật) ; thiếu trách nhiệm này, đức tin sẽ trở thành bất xứng và sẽ tự huỷ diệt.

VII. "Con tin vào Chúa"

Tất cả những suy tư trên thực ra vẫn chưa nói lên được nét đặc trưng nhất của đức tin kitô, đó là đặc tính ngôi vị. Đức tin kitô không chỉ là việc tin rằng thế giới có một nền tảng tinh thần. Công thức nền tảng của đức tin không phải là : "Tôi tin điều gì", nhưng là "Tôi tin vào Chúa".[16]

Tin là một cuộc gặp gỡ với con người Giêsu, và qua cuộc gặp gỡ đó mà nhận ra rằng, ý nghĩa của thế giới là một con người, một ngôi vị sống động (Person). Qua cuộc sống bởi Cha, qua việc nguyện cầu trực tiếp, gắn bó và có thể nói hết sức thân mật với Cha mà Ngài là chứng nhân của Thiên Chúa. Qua Đức Giêsu, chúng ta có thể sờ chạm tới Thiên Chúa Đấng vô phương đạt thấu. Qua Đức Giêsu, Thiên Chúa ngàn trùng cách xa giờ đây xuất hiện gần kề bên ta. Và còn hơn thế nữa, Ngài không chỉ là chứng nhân đáng tin cậy cho một cuộc sống từ bỏ vẻ bên ngoài để đi vào tận chiều sâu của sự thật trọn vẹn.

---

[16] x. H. Fries, *Glauben-Wissen*, Berlin, 1960, nhất là các trang 84-95 ; - J. Mouroux, *Je crois en toi*, Paris, 1948 ; - C. Cirne-Lima, *Der personale Glaube*, Innsbruck, 1959.

Không, Ngài còn là hiện diện đích thực của Đấng Vĩnh Cửu nơi trần gian này. Chính nơi cuộc đời Ngài, nơi sự tự hiến trọn vẹn cho nhân loại mà ta thấy được ý nghĩa của thế giới. Ý nghĩa đến với ta như một quà tặng tình yêu khó tưởng tượng nổi. Một tình yêu miên viễn và không bị vẩn đục bởi mọi toan tính vị kỷ, nó không những yêu thương cả tôi, mà còn khiến cho cuộc đời tôi đáng sống. Ý nghĩa của thế giới là Ngài, là Chúa của con. Có Ngài, con không còn phải tìm kiếm hay hướng tới ai khác nữa, bởi Ngài là nền tảng tối hậu.

Như thế tin là tìm được một Ai đó thật gần gũi, một Đấng đỡ nâng chúng ta, tặng ban cho ta một tình yêu bất hoại, vượt trên mọi gặp gỡ bất cập trong kiếp nhân sinh, một tình yêu không những khao khát vĩnh cửu mà còn mang lại vĩnh cửu. Đức tin kitô sống không phải chỉ vì thế giới mang một ý nghĩa khách quan, nhưng đúng hơn nó sống là vì Ý Nghĩa đó biết tôi và yêu tôi, và vì tôi có thể tín thác hoàn toàn vào nó như một trẻ thơ trao phó tất cả nơi người mẹ. Như vậy, tin, tín thác và tình yêu rốt cuộc chỉ là một, và tất cả nội dung hàm chứa trong đức tin chỉ là những cụ thể hoá của biến cố làm xoay chuyển tất cả : "Con tin vào Chúa" - biến cố khám phá ra Thiên Chúa nơi dung mạo một con người : Giêsu Nadarét.

Dĩ nhiên điều này vẫn không làm tan biến câu hỏi mà chúng ta đã nêu ở trên : Ngài có phải là Đấng phải đến không ? Câu hỏi từng khiến Gioan Tẩy Giả xao xuyến trong giờ phút đen tối của đời mình, mặc dù ông đã chỉ cho các môn đệ mình đi theo vị Thầy người Nadarét, đã nhìn nhận Vị đó lớn hơn mình và mình chỉ là người dọn đường cho Ngài. Ngài có phải là Đấng phải đến không ? Người tín hữu sẽ luôn phải trải qua đêm tối đức tin đó, như một thứ ám ảnh không thể nào dứt ra được. Họ phải luôn đối mặt với cơn cám dỗ vô tín cũng như phải đối diện với một thế giới dửng dưng vẫn tiếp tục đi

tới như thể không có gì xảy ra, như thể chế nhạo niềm hy vọng của họ. Ngài có phải là Đấng phải đến không ? Câu hỏi đó cần phải được đặt ra, không những do đòi hỏi chính đáng của suy tư hay do trách nhiệm của lý trí, mà còn do qui luật thâm sâu của tình yêu vốn khao khát hiểu biết mỗi ngày một hơn về Đấng mà mình thuận tình "xin vâng", để có thể yêu mến Ngài nhiều hơn. Mọi suy tư trong cuốn sách này nói cho cùng cũng đều qui hướng về câu hỏi đó và đều xoay quanh lời tuyên xưng dưới hình thái căn bản nhất : "Ôi Giêsu Nadarét, con tin vào Chúa như là Ý Nghĩa (Logos) của thế giới và của cuộc đời con".

CHƯƠNG HAI

ĐỨC TIN VỚI DUNG MẠO GIÁO HỘI

I. Ghi nhận sơ khởi về lịch sử và cấu trúc của Kinh Tin Kính Các Tông Đồ [17]

Cho đến đây, chúng ta mới chỉ dừng lại ở câu hỏi mang tính chất thuần lý về niềm tin theo nghĩa tổng quát cũng như tìm hiểu xem liệu vấn đề đức tin có chỗ đứng và vai trò như thế nào trong tư tưởng hiện đại. Chúng ta chưa thực sự đi sâu vào các vấn đề liên hệ đến nội dung đức tin, tất cả mới chỉ được đề cập thoáng qua, chưa có gì rõ nét. Vì thế, trong phần tiếp theo đây, chúng ta sẽ dựa vào Kinh Tin Kính Các Tông Đồ như kim chỉ nam giúp đi sâu vào nội dung cụ thể của đức tin, ngõ hầu làm sáng tỏ những đường nét cụ thể của đức tin kitô. Thiết tưởng ở đây cũng nên nhắc lại một số dữ kiện liên quan đến sự ra đời cũng như cấu trúc của Kinh Tin Kính, bởi lẽ những dữ kiện này cũng giúp hiểu tại sao chúng ta lại chọn lối làm việc như thế. Cấu trúc căn bản của bản kinh được hình thành trong khoảng thế kỷ thứ hai và thứ ba và có liên quan

---

[17] Khảo cứu kinh điển trong lãnh vực này vẫn là tác phẩm của F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, I, 1894, II, 1900 (ấn bản mới không thay đổi, Darmstadt, 1962 ; sẽ được trích dẫn trong phần tiếp theo dưới tên : Kattenbusch). - Một khảo cứu quan trọng khác : J. De Ghellinck, *Patristique et Moyen Age*, I, Paris, 1949. Về khảo cứu mang tính đại cương : J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, London, 1950 ; W. Trillhaas, *Das apostolische Glaubensbekenntnis, Geschichte, Text, Auslegung*, Witten, 1953. - Chúng ta có thể tìm thấy một bản tóm lược và những chỉ dẫn về thư mục trong các tác phẩm về Giáo phụ học như B. Altaner, *Précis de Patrologie*, Mulhouse, 1961, trg. 87 tt ; - J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, I, Paris, 1955, trg. 29-36 ; J.N.D. Kelly, *Apostolisches Glaubensbekenntnis*, trong LTHK, I, trg. 760tt.

với việc cử hành phép rửa. Nguồn gốc địa lý của bản kinh là một văn bản của thành phố Rôma. Nhưng nôi sinh thành của nó là phụng vụ, chính xác hơn là từ phép rửa. Và cử hành phép rửa, xét về cấu trúc căn bản, lại qui chiếu về lời của Đấng Phục Sinh, được thuật lại trong Mt 28,19 : *"Vậy anh em hãy đi và làm cho muôn dân trở thành môn đệ, làm phép rửa cho họ nhân danh Chúa Cha, Chúa Con và Chúa Thánh Thần". Cũng như thế, ba câu hỏi được đặt ra cho người tân tòng : "Con có tin vào Thiên Chúa là Cha toàn năng không ? Con có tin vào Đức Giêsu-Kitô Con Thiên Chúa… không ? Con có tin vào Chúa Thánh Thần… không ?"*[18]. Mỗi lần như thế, người tân tòng trả lời : "Con tin" và được dìm trong nước. Như thế hình thức cổ nhất của Kinh Tin Kính được hình thành từ cuộc đối thoại với ba lời hỏi-thưa, gắn với cử hành phép rửa.

Có lẽ từ thế kỷ thứ II và nhất là thế kỷ thứ III, công thức ba phần hết sức đơn giản này - dựa theo Tin Mừng Matthêu - dần dà được thêm vào, đặc biệt là phần giữa liên quan đến đức Kitô. Quả thực đây là phần mang tính chất đặc trưng của đức tin kitô, là nơi mà người kitô hữu có thể tuyên xưng cách cô đọng Đức Kitô là ai đối với họ. Cũng thế, phần thứ ba, phần tuyên xưng về Chúa Thánh Thần, cũng được làm sáng tỏ và khai triển thêm vì liên hệ đến hiện tại và tương lai của đời sống kitô hữu. Vào thế kỷ thứ IV, chúng ta có một bản văn liên tục chứ không còn theo lược đồ hỏi-thưa. Cho đến lúc đó, người ta vẫn dùng bản văn tiếng hy lạp ; điều này cho thấy có lẽ nó đã xuất hiện trước đó từ thể kỷ thứ III rồi, là vì ở Rôma trong thế kỷ IV tiếng la tinh đã trở thành ngôn ngữ chính của phụng vụ. Rồi cũng rất sớm sau đó trong thế kỷ thứ IV xuất

[18] x. chẳng hạn bản văn *Sacramentarium Gelasianum* (Ed. Wilson), trg. 86, được trích dẫn trong Kattenbusch, II, trg. 485, và nhất là bản văn trong *Traditio apostolica des Hyppolyt* (Ed. Botte), Münster, 1963 (2), trg. 48 tt.

hiện một bản dịch tiếng la tinh. Do vị thế đặc biệt của Giáo Hội Rôma đối với toàn Châu Âu, lời tuyên xưng đức tin phép rửa của Rôma (gọi là Symbolum / Tín Biểu) đã nhanh chóng lan ra trong tất cả các vùng xử dụng tiếng la tinh. Điều này cũng dẫn đến một số thay đổi nhỏ trong bản văn, cho đến khi Karl (Charlemagne) Đại Đế bắt áp dụng trong toàn đế quốc Gallien một bản văn thống nhất dựa trên bản của thành Rôma. Bản thống nhất này được Rôma chấp nhận vào thế kỷ thứ IX. Khoảng thế kỷ thứ V, hoặc có lẽ thế kỷ thứ IV, xuất hiện một truyền thuyết cho rằng Kinh Tin Kính [19] là do chính các tông đồ để lại, và từ đó (cũng khoảng thế kỷ thứ V) người ta đi đến chỗ gán cho mỗi tông đồ là tác giả của một trong 12 điều khoản trong Kinh Tinh Kính.

Tuy nhiên, bên Đông Phương người ta không hề biết đến Symbolum của Rôma. Các đại biểu Rôma đi tham dự công đồng chung ở Firenze, thế kỷ XV, đã hết sức kinh ngạc khi biết rằng người hy lạp không đọc kinh được cho là do các Tông Đồ để lại này. Thực ra bên Đông Phương không hề đưa ra một Kinh Tin Kính thống nhất, lý do là vì ở đó không một giáo hội riêng rẽ nào có được vị thế đặc biệt như Giáo Hội Rôma đối với Tây Phương, vốn được coi như ngai tòa tông đồ duy nhất cho cả vùng. Vì thế, bên Đông Phương vẫn giữ được tính đa dạng của Kinh Tin Kính và hướng thần học cũng hơi khác so với Symbolum của Rôma. Kinh Tin Kính của Rôma (mà cũng là chung cho Tây Phương) nghiêng nhiều hơn về lịch sử cứu độ với trọng tâm là Đức Kitô. Có thể nói nó dừng lại ở thực tại lịch sử của mầu nhiệm Đức Kitô, nghĩa là xoay quanh việc Thiên Chúa đã làm người để cứu độ chúng ta chứ

[19] Phát triển từ Symbolum và từ đây được dùng để chỉ Kinh Tin Kính – chú thích ND.

không đi sâu vào các nguyên do của lịch sử đó hay đào sâu mối liên hệ của nó với toàn thể thực tại. Ngược lại, Đông Phương hiểu đức tin kitô theo chiều kích vũ trụ và siêu hình nhiều hơn. Điều này có thể thấy rõ qua việc - trong các kinh Tin Kính bên Đông Phương - Kitô học được nối kết với mầu nhiệm Tạo Dựng. Nói khác đi, họ đã nối kết chiều kích đặc thù, duy nhất của lịch sử đức Kitô với chiều kích thường hằng, bao trùm của Tạo Dựng. Một cái nhìn mở rộng như thế, nhất là với những tác phẩm mang tính chất xúc tác như của Teilhard de Chardin, đang dần dần tạo được ảnh hưởng nơi tâm thức người tây phương như thế nào chúng ta sẽ bàn đến sau.

II. Giới hạn và tầm quan trọng của bản văn

Chúng ta vừa điểm qua lịch sử Kinh Tin Kính một cách hết sức khái quát. Thiết tưởng cần có thêm chút suy tư bổ túc, là vì chính tiến triển của bản văn cũng phản ánh những căng thẳng và thăng trầm của lịch sử Giáo Hội trong thiên niên kỷ thứ nhất. Theo thiển ý, điều này cũng có liên hệ đến chính đức tin kitô và giúp ta nhận ra dung mạo tinh thần của niềm tin đó. Trước hết, vượt qua mọi chia rẽ và căng thẳng, Symbolum nói lên nền tảng chung của niềm tin vào Ba Ngôi Thiên Chúa. Đó là sự đáp trả lại mời gọi của Đức Giêsu Nadarét : *"Hãy làm cho muôn dân trở thành môn đệ và làm phép rửa cho họ"*. Symbolum là sự tuyên xưng niềm tìn vào Đức Giêsu, tin Ngài là Đấng gần gũi với Thiên Chúa, tin Ngài mới là tương lai đích thực của nhân loại. Nhưng đàng khác, Symbolum cũng đánh dấu bước khởi đầu của mối phân rẽ giữa Đông và Tây Phương. Qua nó, ta sẽ nhận ra tiến trình tạo nên vị thế đặc biệt của Rôma trong vai trò đại diện truyền thống tông đồ cũng như mối căng thẳng mà tiến trình đó gây nên trong Giáo Hội

hoàn vũ. Và cuối cùng, bản văn Kinh Tin Kính - như chúng ta có hiện nay - cũng phản ánh ảnh hưởng của chính trị trong việc đồng nhất hóa Giáo Hội ở Tây Phương, cũng như sự tha hoá của đức tin khi bị lạm dụng biến thành phương tiện thống nhất đế quốc. Như vậy khi xử dụng bản văn được xem là "của Roma", và lại bị áp đặt từ bên ngoài (do quyền bính chính trị) chúng ta nhận ra nỗi khốn khó của một đức tin trong nỗ lực chống lại áp lực chính trị để bảo vệ chân tính của mình. Như thế, qua số phận của bản văn, ta thấy được việc đáp trả lại lời mời gọi của Đức Giêsu trong thực tế lịch sử đã bị hòa trộn với bao nhiêu yếu đuối con người : với những quyền lợi của vua chúa địa phương, với những phân rẽ giữa các tín hữu và với những mưu đồ của các thế lực chính trị. Tôi nghĩ, cần phải ý thức khía cạnh này, vì dầu sao nó cũng thuộc về thực tại của đức tin trong thế giới. Nó cho ta thấy bước nhảy tới Vô Hạn mà đức tin đòi hỏi lại chỉ có thể thực hiện xuyên qua những gì là nhỏ bé, khốn hèn của con người. Và cả ở đây nữa nó còn cho thấy rằng, ngay cả khi con người dám làm điều cao cả nhất, đó là vượt qua chính cái bóng của mình để vươn tới Ý Nghĩa như là nền tảng cho cuộc sống, thì hành vi của con người cũng không bao giờ hoàn toàn là cao cả, thuần khiết, đúng hơn, nó cho thấy con người là một hữu thể bị xâu xé, giằng co, con người khốn hèn ngay trong sự cao cả và vẫn cao cả ngay trong nỗi khốn cùng. Ở đây, chúng ta lại thấy một khía cạnh chính yếu khác của đức tin : Đức tin đi đôi và phải đi đôi với Tha thứ. Đức tin muốn hướng chúng ta đến chỗ nhận ra rằng, con người chỉ sống đúng với ý nghĩa làm người khi biết đón nhận ơn tha thứ và biết tha thứ cho anh chị em mình, và dù có đạt tới mức thiện toàn đến mấy đi nữa, con người vẫn luôn cần đến sự tha thứ.

Sau khi tìm hiểu những dấu vết mà con người phàm hèn đã để lại trong nội dung Kinh Tin Kính, hẳn ta sẽ băn khoăn tự hỏi, vậy có nên dựa vào lời tuyên xưng đó làm kim chỉ nam để dẫn nhập vào đức tin kitô - mục đích mà của cuốn sách này nhắm tới - nữa hay không ? Phải chăng làm như thế là tự dấn mình vào một lãnh vực đầy bất trắc ? Câu hỏi cần phải được đặt ra. Tuy nhiên, nếu tìm hiểu kỹ vấn đề, ta sẽ thấy rằng, cho dù mang dấu vết của những thăng trầm lịch sử, Kinh Tin Kính Các Tông Đồ đã vọng lên chính xác niềm tin của Giáo Hội tiên khởi, và niềm tin này – trong cốt lõi – cũng phản ảnh một cách trung thành sứ điệp của Tin Mừng Tân Ước. Những khác biệt nêu trên giữa Đông và Tây thực ra chỉ là khác biệt về chiều hướng thần học chứ không phải về nội dung đức tin. Dĩ nhiên, trong nỗ lực suy tư tìm hiểu mà chúng ta cố gắng thực hiện trong tác phẩm này, chúng ta sẽ thường xuyên lưu ý đến việc đưa tất cả về với Tin Mừng và ngược lại, hiểu và giải thích tất cả từ quan điểm của Tin Mừng.

III. Tuyên tín và Tín điều

Chúng ta còn phải bàn đến một khía cạnh khác nữa. Khi nghiên cứu một văn bản có gốc gác liên quan với việc cử hành phép rửa, chúng ta bắt gặp được ý nghĩa ban đầu của "giáo huấn" và "lời tuyên tín" trong Kitô giáo, cũng như của điều mà sau này được gọi là "tín điều". Như chúng ta đã thấy, Kinh Tin Kính xuất hiện trong khuôn khổ phép rửa với ba câu hỏi - đáp : *"Con có tin vào Thiên Chúa, vào Đức Giêsu-Kitô, vào Chúa Thánh Thần không"*. Ngoài ra còn thêm ba lời dứt khoát từ bỏ đi trước : *"Con xin từ bỏ ma quỉ, từ bỏ mọi việc của ma quỉ, từ bỏ phục vụ ma quỉ"*[20]. Điều này có nghĩa là, đức tin cốt yếu là một cuộc hoán cải, một sự thay đổi toàn diện con người,

[20] Hippolyte, sách đã dẫn, trg. 46

để từ nay đặt trọn niềm tin tưởng vào Đấng Vô Hình, siêu vượt trên tất cả, chứ không còn chạy theo những ngẫu tượng hữu hình hay những sản phẩm con người làm ra. Lời tuyên xưng "Tôi tin" ở đây đồng nghĩa với "Tôi phó thác con người tôi… tôi chấp nhận".[21] Theo ý nghĩa của Kinh Tin Kính và theo nguồn gốc của nó, đức tin là một chuyển động của toàn cuộc sống, chứ không phải là đọc thuộc lòng những lời giáo huấn hay những lời lý thuyết về điều mà mình chẳng hiểu gì. Có thể nói theo ngôn ngữ của Heidegger, tin là cuộc "xoay chuyển" toàn diện con người, và chính sự xoay chuyển đó định ra khuôn khổ cho cuộc sống. Với ba lời từ bỏ, ba lời gắn bó, cùng với ba lần dìm xuống nước, tượng trưng cho sự chết và sự phục sinh cho đời sống mới, đức tin bộc lộ rõ ý nghĩa đích thực của nó : hoán cải, thay đổi triệt để cuộc sống, biến đổi toàn thể con người.

Trong tiến trình hoán cải triệt để gắn liền với lời tuyên xưng đức tin như thế, các mối tương quan mang tính chất chủ vị như "tôi", "chúng tôi", "tôi" (con), "anh" (Chúa), đan kết với nhau, nói lên hình ảnh con người cách trọn vẹn. Một đàng, hoán cải là tiến trình hết sức cá vị, của riêng mỗi người, không ai thay thế được, và điều này được diễn tả rõ ràng qua chữ "*Con* tin", "*Con* từ bỏ" : Đó là sự hoán cải phải có của chính đời *tôi*. Nhưng đồng thời với yếu tố hết sức cá vị đó còn một yếu tố khác, đó là sự quyết định của Tôi "Con tin" được coi như là một đáp trả lại các câu hỏi "Con có tin không ?". Theo thiển ý, hình thái nguyên thủy của Symbolum với cấu trúc đối thoại "hỏi-thưa" có lẽ diễn tả chính xác cấu trúc của đức tin hơn nhiều, so với hình thái giản lược "tôi tin", mang tính chất chung chung sau này. Quả thực, khi cố gắng lần về với nguồn

[21] Kattenbusch, II, tr. 503.

cội, chúng ta thấy rằng, so với các hình thái tuyên xưng về sau, thường nghiêng về khía cạnh giáo lý, hình thái đối thoại nguyên thủy là cách thức trung thực nhất nói lên bản chất của đức tin kitô. Nó cũng còn thích hợp hơn hình thái tuyên xưng "Chúng tôi tin" - phân biệt với hình thái "Tôi tin" - như ta thấy trong Kinh Tin Kính hình thành bên châu Phi mà sau này được các Công Đồng Đông Phương đón nhận.[22] Tuyên xưng đức tin theo lối sau này không còn giữ được mối liên hệ với tiến trình hoán cải trong bối cảnh bí tích, cũng như không cho thấy đó là cả một cuộc thay đổi trọn vẹn con người, và do đó không còn ăn sâu vào cái nôi nguyên thủy của đức tin ; nó chỉ nói lên quyết tâm bảo vệ giáo lý chính thống của các giám mục họp Công Đồng và như vậy đó sẽ là bước khởi đầu cho "tín điều" về sau. Cần phải nhớ là quan tâm chính của các Công Đồng bấy giờ không phải là đưa ra các định thức đức tin. Việc bảo vệ giáo lý chính thống của các giám mục lúc đó vẫn được xem là nỗ lực hoàn chỉnh Kinh Tin Kính của Giáo Hội, và vì thế cũng là nỗ lực làm sao để có được một cuộc "trở về" đúng đắn của người theo Chúa.

Chúng ta có thể thấy rõ điều này xuyên qua cuộc tranh luận quyết liệt đã làm rung chuyển cả Giáo Hội trong hai thế kỷ IV và V. Đó là cuộc tranh luận xoay quanh câu hỏi : Đức Kitô là ai, trong quá khứ cũng như trong hiện tại ? Cuộc tranh luận này không chỉ đơn giản là tranh cãi mang tính chất siêu hình, lý thuyết, bởi nếu như vậy thì nó đã không có sức làm chấn động như thế suốt hai thế kỷ và khiến cho cả người bình dân cũng phải quan tâm. Thật ra, cuộc tranh luận liên hệ đến vấn đề mấu chốt : Điều gì sẽ xảy ra nếu tôi trở thành kitô hữu,

[22] Xem A. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche, 1897 (3) ; ấn bản mới Hildesheim, 1962 ; - G. L. Dosetti, Il simbolo di Nicea et di Costantinopoli, Rom, 1967.

nếu tôi đặt tất cả cuộc đời mình tùy thuộc vào Danh Đức Kitô và do đó xem Ngài như con người mẫu mực và như là thước đo cho ý nghĩa làm người ? Và nếu như thế, thì tôi phải hoán cải con người, phải có thái độ sống thế nào đối với thực tại nhân sinh ? Một tiến trình như thế được thực hiện tận chiều sâu nào, và nó hàm chứa cách đánh giá thực tại nói chung ra sao ?

IV. Symbolum diễn tả cấu trúc của đức tin

Để kết thúc những suy tư trên, chúng ta còn phải xem xét thêm hai điểm liên hệ đến bản văn cũng như lịch sử của Symbolum.

a) Đức Tin và Lời : Kinh Tin Kính là hình thái còn sót lại của cuộc đối thoại nguyên thủy : "Con có tin không – Con tin". Và cuộc đối thoại đó lại đưa về hình thái "Chúng tôi tin", trong đó lời tuyên xưng "Tôi tin" không bị biến tan, ngược lại nó vẫn có chỗ đứng thực sự và được tháp nhập vào trong đó. Như thế, xét theo lịch sử hình thành cũng như hình thái nguyên thủy của lời tuyên xưng, chúng ta có thể thấy đức tin diễn tả cả một cấu trúc căn bản của con người. Thật vậy, tin không phải là thành quả của một thứ suy tư lẻ loi, mơ tìm chân lý trong đơn độc. Đúng hơn, đó là kết quả của một cuộc đối thoại, nghĩa là qua sự lắng nghe, đón nhận, và đáp trả. Và cuộc đối thoại "tôi / anh" đó lại được định vị trong cộng đồng "chúng tôi", cộng đồng những người tuyên xưng cùng một niềm tin.

Trong thư gửi tín hữu Rôma, thánh Phaolô nói : *"tin là bởi nghe"* (Rm 10,17). Tất nhiên, người ta có thể cho rằng, khẳng định đó lệ thuộc vào một thời đại và vì thế có thể thay đổi, hoặc cho rằng, nó bị chi phối bởi một hoàn cảnh xã hội

nhất định, và biết đâu ngày kia người ta sẽ nói : "Đức tin xuất phát từ đọc" hoặc "từ suy tư". Thực ra không phải thế, khẳng định của thánh Phaolô "tin xuất phát từ nghe" nói lên cấu trúc thường hằng của đức tin chứ không chỉ đơn giản là phản ánh của một thời đại nào đó trong quá khứ. Thật vậy, chính ở điểm này mà chúng ta thấy có sự khác biệt sâu xa giữa đức tin với triết lý đơn thuần, dù sự khác biệt đó không ngăn cản việc đức tin có khi lại trở thành động lực thúc đẩy nỗ lực truy tìm chân lý của triết học. Đức tin quả thực chỉ có thể có nhờ "nghe" chứ không đơn giản là nhờ "suy tư" như triết học. Tự bản chất, tin không phải là suy nghĩ những điều mình có thể quan niệm được và rốt cuộc chỉ là kết quả của những suy tư của mình. Ngược lại, đức tin nẩy sinh từ sự lắng nghe và đón nhận điều mà mình không tự nghĩ ra và do đó, suy tư trong đức tin là *suy nghĩ về* những điều mình đã lắng nghe và đón nhận.

Nói khác đi, trong đức tin, vị trí hàng đầu thuộc về Lời chứ không phải là tư tưởng, và điều đó khiến nó hoàn toàn khác với cấu trúc triết học. Thật vậy, trong triết học, tư tưởng đi trước lời nói. Triết học là sản phẩm của suy tư, nhưng phải có tư tưởng trước đã rồi *sau đó* người ta mới tìm cách diễn tả thành lời nói và vì thế so với tư tưởng, lời nói chỉ là tùy phụ và hoàn toàn có thể thay thế bằng những lời nói khác. Đức tin thì không như vậy, Lời đến với con người từ bên ngoài, và đây thực sự là nét đặc trưng của đức tin. Xin được lập lại, đức tin không phải là tư tưởng của riêng tôi, nhưng là Lời của ai khác ngỏ với tôi, Lời mà tôi không nghĩ ra và cũng không thể nghĩ ra, và vì thế Lời đó chạm đến tôi, kêu gọi tôi, mời gọi tôi đáp lời. Như thế, cấu trúc đối thoại giữa một bên là lời kêu gọi từ bên ngoài "Con có tin" và bên kia là lời đáp "Con tin" thuộc về yếu tính của đức tin. Chính vì thế, chẳng có gì bất thường - ngoại trừ một vài trường hợp hết sức cá biệt - khi chúng ta đi

đến chỗ khẳng định rằng : Tôi đến với đức tin không do nỗ lực cá nhân đi tìm chân lý, nhưng là do đón nhận điều có thể nói đã đến với tôi trước đó. Đức tin không thể và cũng không nên chỉ đơn thuần là kết quả của suy tư. Quan niệm cho rằng đức tin phải phát sinh từ nỗ lực suy tư của chính mình và chỉ có thể chấp nhận tin khi nó nằm trong hành trình tìm kiếm chân lý của mỗi người, một quan niệm như thế có thể xem là chuyện lý tưởng. Nhưng thái độ suy tư đó lại hiểu sai nét đặc trưng của đức tin, bởi lẽ đức tin hệ tại cốt yếu ở sự đón nhận điều mình không tự nghĩ ra được. Dĩ nhiên đón nhận ở đây phải trong tinh thần trách nhiệm, là vì điều đón nhận chẳng bao giờ hoàn toàn là sở hữu của riêng mình cả và điều đó luôn vượt ra ngoài khả năng đón nhận của ta, nhưng mục tiêu của ta thì luôn vẫn là làm sao càng ngày càng cố nhận được nhiều hơn cho mình và cố biến nó ra thành cái của mình.

Nếu đức tin là như thế, nghĩa là điều đến với tôi từ bên ngoài chứ không phải do tôi nghĩ ra, thì Lời của đức tin không phải là lời mà tôi muốn xử dụng thế nào cũng được, hoặc có thể thay đổi thế nào cũng được. Lời đó đã có và đi trước cả tư duy mọi thời của tôi. Tính hiện thực của tiến trình đức tin bộc lộ ở chỗ, là điều đến với tôi thực ra không do tôi nghĩ ra, và nó tạo ra nơi tôi điều mà chính tôi tự mình không thể tạo ra được. Do đó, ở đây có sự ưu tiên của Lời có sẵn trước tư tưởng. Đến nỗi, thay vì tư tưởng tìm kiếm lời để diễn tả thì bây giờ chính Lời chỉ ra con đường cho suy tư. Vị thế ưu tiên của Lời, qua đó cho thấy tính hiện thực của đức tin, như vậy gắn liền với một khía cạnh căn yếu khác, đó là đặc tính "xã hội" của đức tin ; và đây là điểm khác biệt thứ hai giữa đức tin và suy tư triết học, bởi lẽ suy tư triết học tự căn bản mang tính chất cá nhân. Thật vậy, triết học tự bản chất là công trình của một cá nhân, một nỗ lực suy tư của cá nhân về sự thật. Tư tưởng hay

những gì tôi quan niệm là thuộc về tôi, ít nhất xét theo bề ngoài, theo nghĩa nó từ tôi mà ra, mặc dầu, dù ý thức hay không ý thức, tư tưởng nào thì cũng tùy thuộc nhiều mối liên hệ khác nhau, chứ không đơn giản do một cá nhân mà thôi. Dầu vậy, không gian vận hành của tư tưởng vẫn là không gian bên trong của tinh thần ; và vì thế tự căn bản, nó nằm trong tôi và mang tính cá nhân. Chỉ sau đó, khi tìm được lời diễn tả thì tư tưởng mới có thể truyền thông được, và trong trường hợp này, lời thường chỉ giúp cho người khác hiểu được tư tưởng phần nào thôi. Còn đối với đức tin thì hoàn toàn ngược lại, vì như chúng ta đã thấy, Lời loan báo chiếm vị thế hàng đầu. Trong khi tư tưởng nằm trong nội giới và thuần túy là tinh thần, thì Lời lại thiết lập mối tương quan. Lời là cách thức tạo nên mối hiệp thông tinh thần, là hình thái qua đó tinh thần mang lấy đường nét người, nghĩa là hữu hình và mang chiều kích xã hội. Vị thế ưu tiên của Lời quả thực hướng đến mối hiệp thông tinh thần theo cách thức hoàn toàn khác với cách thức của suy tư triết học. Trong triết học, khởi điểm là nỗ lực cá nhân trong việc truy tìm chân lý rồi sau đó mới tìm kiếm những người bạn đồng hành. Còn đức tin thì ngược lại. Đức tin là một lời kêu gọi hiệp thông, kêu gọi sự hiệp nhất tinh thần xuyên qua sự hiệp nhất của Lời. Đúng vậy, đức tin tự căn bản đã mang chiều kích xã hội : Kiến tạo sự hiệp nhất tinh thần thông qua sự hiệp nhất của Lời. Chỉ sau đó thì đức tin mới mở ra cho mỗi người con đường riêng đến với chân lý.

Nếu cơ cấu đối thoại của đức tin phản ánh hình ảnh của con người thì cũng cần phải thêm rằng, cơ cấu đối thoại đó cũng phản ánh hình ảnh của Thiên Chúa. Thật vậy, con người chỉ đi vào trong tương quan với Thiên Chúa trong mức độ sống mối tương quan với anh em đồng loại của mình. Đức tin tự bản chất nằm trong mối tương quan với "anh / chị" và với

"chúng ta", và chỉ xuyên qua mối tương quan kép đó mà đức tin nối kết con người lại với Thiên Chúa. Và điều này cũng có nghĩa là, xét theo cấu trúc căn bản của đức tin, mối liên hệ với Thiên Chúa và mối liên hệ với anh chị em đồng loại là bất khả phân ly. Hai mối tương quan đó đan quyện vào nhau chứ không đơn giản kề cận bên nhau. Diễn tả dưới một góc độ khác, chúng ta có thể nói rằng : Thiên Chúa muốn đến với con người chỉ xuyên qua con người ; Ngài tìm kiếm nhân loại không qua ngả nào khác hơn là qua mối tương quan giữa con người với nhau.

Đến đây, có lẽ chúng ta có thể hiểu được, ít nhất là trong không gian mà đức tin mở ra, một hiện tượng mà thoạt tiên có vẻ lạ lùng, và hơn nữa khiến chúng ta phải đặt dấu hỏi về tâm thức tôn giáo của con người. Theo khoa hiện tượng luận về tôn giáo - lãnh vực mà ai cũng có thể kiểm chứng - người ta thấy rằng, ít nhất là bề ngoài, trong tôn giáo cũng có nhiều mức độ "phú bẩm" khác nhau, giống như trong các lãnh vực tinh thần khác của con người. Chẳng hạn trong lãnh vực âm nhạc có hạng sáng tác, rồi hạng chỉ biết nghe và rốt hết là những người chẳng hề có cảm thức âm nhạc nào cả, thì trong tôn giáo có vẻ cũng tương tự như vậy, nghĩa là người ta thấy trong đó có những người có thiên khiếu về tôn giáo, và những người khác thì không có được thiên khiếu như vậy. Và ở đây cũng thế, có rất ít người có được cảm nghiệm tôn giáo trực tiếp và có sức sáng tạo nhờ nhận thức sâu xa về thế giới tôn giáo : Dù gọi là người "sáng lập", là "trung gian", chứng nhân hoặc tiên tri, hay danh xưng tương tự nào đó trong lịch sử tôn giáo, thì hạng người có khả năng tiếp xúc trực tiếp với thần linh vẫn chỉ là những trường hợp hết sức hiếm hoi, ngoại lệ. Bên cạnh số ít người có cảm nghiệm sâu xa và xác tín về Thiên Chúa là một đại đa số không có được cảm nghiệm về linh thánh, nhưng họ

vẫn không phải là người đui điếc đến nỗi không có khả năng gặp gỡ những người có khả năng cảm nghiệm và đón nhận những kinh nghiệm của họ.

Đến đây hẳn có người sẽ chất vấn : Nếu "tôn giáo" là chuyện liên hệ đến mỗi cá nhân và Thiên Chúa kêu gọi cũng là kêu gọi từng người, vậy tại sao không để cho mỗi người có thể trực tiếp đến với Thiên Chúa ? Cứ để cho mọi người có "cơ hội đồng đều" và có được xác tín như nhau thì có phải hơn không ? Với những gì chúng ta trình bày ở trên, có thể thấy rằng, chất vấn như thế là không đúng chỗ : Cuộc đối thoại giữa Thiên Chúa với con người chỉ diễn ra xuyên qua cuộc đối thoại giữa con người với nhau. Sự khác biệt giữa các đặc sủng tôn giáo, qua đó nhân loại được phân chia thành một bên là các ngôn sứ và bên kia là những kẻ lắng nghe, thực ra đã khiến cho cả hai qui hướng về nhau và sống cho nhau. Chương trình mà chàng thanh niên Augustinô từng phác họa : *"Thiên Chúa và linh hồn – ngoài ra không gì khác"*, chẳng những không thể thực hiện mà còn là phi kitô giáo. Nói cho cùng, tôn giáo chỉ hiện hữu trong mối tương quan giữa loan báo và lắng nghe chứ không phải trên con đường độc hành của nhà thần bí. Cuộc đối thoại giữa con người với Thiên Chúa và cuộc đối thoại giữa con người với nhau đòi hỏi và chi phối lẫn nhau. Vâng, có lẽ huyền nhiệm Thiên Chúa từ khởi thủy đã trở thành như một lời kêu gọi khẩn thiết, khôn nguôi, thúc bách con người đi tới "đối-thoại" (Dia-log), bởi lẽ cho dù có bị giới hạn hay vẩn đục mấy đi nữa, chính qua đối thoại mà Lời đích thực (Logos) có thể vang lên, Lời cội nguồn của mọi lời và đồng thời là cùng đích mà mọi lời luôn cố gắng để diễn tả.

Tuy nhiên, nếu người ta chỉ mới thông đạt *điều gì đó* thì thực ra chưa có đối thoại. Đối thoại theo đúng nghĩa thì không chỉ dừng lại ở việc nói về điều gì đó mà còn là nỗ lực tự thông

truyền chính mình, đối thoại phải trở thành hiệp thông. Nơi đâu con người thông truyền chính mình thì ít nhiều cũng liên hệ đến câu hỏi về Thiên Chúa, một chủ đề muôn thuở mà con người tranh luận với nhau ngay từ đầu lịch sử. Và cũng chỉ khi con người thố lộ chính mình, nói lên những gì sâu thẳm nhất của con người mình thì bấy giờ Lời Cội Nguồn mới vang hòa với lời thế nhân. Cũng chính vì thế, sẽ không có lời chứng về Thiên Chúa nơi đâu lời chỉ còn là một thứ kỹ thuật truyền thông. Thiên Chúa không đến qua sự tính toán hợp lý của kỹ thuật.[23] Đây có lẽ cũng là lý do chính tại sao thời nay chúng ta lại khó nói về Thiên Chúa như vậy : Ngôn ngữ của chúng ta ngày càng thiên về tính toán, thiên về kỹ thuật truyền thông và ngày càng đánh mất đi mối liên hệ với Lời phổ quát, một mối liên hệ mà qua đó chúng ta có thể cảm nhận ít nhiều về Cội Nguồn của mọi sự.

b) Đức tin như là "Tín biểu" (Symbolum) : Suy nghĩ về lịch sử Kinh Tin Kính Các Tông Đồ cho chúng ta thấy lời tuyên tín phép rửa là hình thức ban đầu của giáo lý kitô giáo và cũng là hình thái nguyên thủy của điều mà ngày nay chúng ta gọi là "tín điều" (Dogma). Thật vậy, khởi thủy không có một loạt những giáo huấn để ta liệt kê bên nhau thành một bảng gọi là những tín điều. Ngày nay người ta dễ có khuynh hướng nghĩ như thế, nhưng điều này hoàn toàn sai với bản chất của lời tuyên xưng đức tin vào mạc khải của Thiên Chúa trong Đức Kitô. Nội dung đức tin kitô gắn liền với lời tuyên tín phép rửa, và như chúng ta đã thấy, lời tuyên tín đó bao hàm sự ưng thuận, từ bỏ, hoán cái, thay đổi toàn diện con người để đi vào cuộc sống mới. Nói khác đi, giáo lý kitô giáo được thể

[23] X. F. G. Jünger, Sprache und Kalkül, trong Die Künste im technischen Zeitalter, xuất bản do Bayer. Akademie der Schönen Künste, Darmstadt 1956, 86-104.

hiện không phải dưới hình thái của một tập hợp những tín điều rời rạc, không ăn nhập gì với nhau, mà là trong sự hiệp nhất của Symbolum - là tên gọi công thức phép rửa của Giáo Hội tiên khởi. Đây chính là lúc chúng ta cần xem xét kỹ hơn về ý nghĩa của từ ngữ này. "Symbolum" (Tín biểu : biểu tượng để tin nhau, gặp nhau) phát xuất từ động từ *symballein* tiếng hy lạp, có nghĩa là ghép lại, kết nhập lại. Và điều này lại xuất phát từ một tập tục cổ : ghép lại hay kết nhập lại hai phần của một chiếc nhẫn, một khúc gỗ hay một tấm bảng nhỏ như dấu chỉ để nhận ra nhau là khách mời, là sứ giả hay là người đã kết ước với mình. Việc sở hữu phần tương ứng đem lại quyền được đón nhận điều gì đó hoặc đơn giản là được đón tiếp như khách mời. Symbolum là một nửa phần chờ đợi được gắn thành một với nửa phần kia và do đó giúp nhận ra nhau, hiệp nhất với nhau. Symbolum vừa diễn tả vừa tạo nên sự hiệp nhất.[24]

Như thế, từ "Tín biểu" nói lên bản chất thâm sâu của đức tin. Vì thật ra, đây chính là ý nghĩa nguyên thủy của các phát biểu tín điều trong Giáo Hội : Là làm sao để cùng nhau tuyên tín vào Thiên Chúa, cùng nhau thờ phượng Ngài. Tín điều, cũng như Sym-bolum, đòi hỏi sự hiệp nhất tinh thần trong một Lời chung. Theo nghĩa này, K. Rahner đã có lý khi lưu ý rằng, tín điều (hay Symbol) tự bản chất luôn gắn liền với sự xác

[24] Trong Platon, ý tưởng Symbol được nới rộng để giải thích về con người ; trong cuốn *"le Banquet"*, 191d, tiếp theo sau huyền thoại về những hữu thể "á nam á nữ" (androgynes), ông cho rằng, con người cũng giống như một "Symbol", như một nửa phần vẫn hướng về nửa phần kia tương hợp với mình : *"... Mỗi người chúng ta chỉ là một σύμβολον (symbol, một nửa) của con người trọn vẹn, bị chia cắt như miếng đất bị phân đôi. Mỗi bên không ngừng tìm kiếm σύμβολον, tức là nửa phần còn lại tương hợp với mình"*.

định ngôn ngữ [25] ; về mặt thuần tuý tư tưởng, ngôn ngữ có thể hiểu khác nhau, nhưng cũng chính vì là hình thái ngôn ngữ nên nó có nghĩa, và nghĩa đó là làm sao để đưa mọi người vào cái nghĩa chung của từ ngữ mà mọi người đang chấp nhận. Tín điều không phải là những khoản giáo lý độc lập tự thân, nhưng nó là hình thức phụng vụ của chúng ta, là hình thức hoán cải của chúng ta, hoán cải không những theo nghĩa là quay về với Thiên Chúa, mà còn là quay về với nhau và cùng nhau tôn vinh Thiên Chúa. Chỉ khi nằm trong tương quan nội tại đó, giáo lý kitô giáo mới được hiểu đúng. Hẳn sẽ rất lý thú, nếu chúng ta xuất phát từ khởi điểm này làm một cuộc nghiên cứu về lịch sử các hình thái giáo huấn đức tin trong Giáo Hội, khởi đi từ đối thoại phép rửa (Symbolum), qua khẳng định chung của Công Đồng dưới hình thái "Chúng tôi", đến vạ tuyệt thông (Anathem), tới bản Tuyên tín của Tin lành Luther (Confessio), và cuối cùng là tín điều như là những điều khoản riêng rẽ buộc phải tin. Một nghiên cứu như thế hẳn sẽ làm sáng tỏ những khó khăn cũng như các mức độ nhận thức khác nhau của các lối phát biểu đức tin.

Từ những suy tư trên, có thể nói mỗi người chúng ta chỉ nắm giữ đức tin theo nghĩa "Symbolon", nghĩa là một mảnh hay một nửa, và chúng ta chỉ đạt tới sự toàn vẹn và duy nhất của đức tin khi kết nhập với đức tin của anh chị em chúng ta. Hơn nữa, cũng chỉ qua sự hiệp nhất *(symballein)* với anh chị em mà chúng ta mới có thể hiệp nhất (symballein) với Thiên Chúa. Đức tin đòi hỏi hiệp nhất, kêu gọi sự chia sẻ huynh đệ trong cùng một đức tin, và vì thế Đức tin tự bản chất hướng tới Giáo Hội. Giáo Hội không phải là một tổ chức tạm thời và

[25] K. Rahner, Was ist eine dogmatische Aussage ?, trong *"Schriften zur Theologie V"*, Einsiedeln 1962, 54-81 đặc biệt trang 67-72. Chương này dựa vào bài viết quan trọng đó.

được xây dựng trên một số ý tưởng ; và vì tổ chức không tương xứng được với các ý tưởng, nên đành phải ráng chấp nhận sự bất cập trong mức độ có thể chấp nhận của nó. Trái lại Giáo Hội là một niềm tin chung, và ý nghĩa của niềm tin này chẳng là gì khác ngoài sự hiệp nhất, nên một với nhau trong lời tuyên xưng cũng như trong việc thờ phượng.

Cái nhìn đó dĩ nhiên còn đưa chúng ta tới một hướng khác : Chính Giáo Hội và toàn thể Giáo Hội cũng chỉ nắm có một nửa đức tin, một "symbolon" mà thôi, nên Giáo Hội luôn phải nỗ lực vượt lên trên mình và hướng vọng về Chân Lý, về một Đấng hoàn toàn khác để tìm cho mình sự toàn vẹn. Chính khía cạnh phân ly, chia cắt của "Symbol" khiến cho đức tin mãi mãi là một nỗ lực qua đó con người vượt lên trên chính mình để đến với Thiên Chúa.

Như thế, chúng ta đi đến điểm cuối cùng đồng thời cũng là về lại với khởi điểm. Trong cuốn *"Tự Thuật"*, thánh Augustinô có kể về việc tại sao cuộc trở lại của triết gia nổi tiếng Marius Victorinus lại mang ý nghĩa quyết định đối với ngài như thế. Triết gia này đã từ chối gia nhập Giáo Hội trong một thời gian dài, bởi ông cho rằng những gì là cốt yếu của Kitô giáo thì cũng đã có trong triết học của ông, và ông cũng hoàn toàn đồng ý với nội dung căn bản của giáo lý kitô giáo.[26] Và vì nghĩ rằng, mình đã thâu hội ý tưởng chính yếu của đức tin kitô bằng suy tư triết học, nên ông chẳng cần gì phải gia nhập Giáo Hội như một thứ thể chế hóa cho những xác tín đó nữa. Cũng như đối với nhiều nhà trí thức thời bấy giờ cũng

[26] Xem cuộc trở lại của Marius Victorinus cũng như tác động của cuộc trở lại đó đối với Augustinô trong *Confessiones*, VIII, 2, tr. 3-5 ; - và A. Solignac, "Le cercle milanais", trong *Les Confessions* (Oeuvres de saint Augustin, 14), Desclée, 1962, tr. 529-536.

như thời nay, Giáo Hội đối với ông chỉ như một thứ triết thuyết platon dành cho quần chúng, vì thế chẳng cần gì đến Giáo Hội khi mình đã hoàn toàn am tường triết học Platon. Đối với ông, chỉ có tư tưởng mới đáng kể. Chỉ những ai không hiểu được tận ngọn nguồn như triết gia thì mới cần đến Giáo Hội như trung gian giúp mình tiếp cận với tư tưởng. Vì thế, việc Marius Victorinus ngày kia đã quyết định gia nhập Giáo Hội, từ một người theo Platon trở thành kitô hữu, cho thấy ông đã nhận ra sai lầm căn bản của một quan niệm như thế. Người đồ đệ nổi tiếng của Platon bây giờ mới hiểu rằng, Giáo Hội mang ý nghĩa nhiều hơn và khác hơn là một thể chế trần thế hay là nơi tập hợp của một số tư tưởng. Ông hiểu ra rằng, Kitô giáo không phải là một hệ thống tri thức, nhưng là một con đường (đạo). Cộng đoàn - *"chúng tôi"* - của các kẻ tin không phải là chuyện thêm thắt tùy phụ dành cho những đầu óc thấp kém, nhưng, theo nghĩa nào đó, chính là nội dung đích thực của đức tin - cộng đoàn đức tin là một thực tại nằm trên một bình diện khác với bình diện ý niệm đơn thuần. Nếu triết học Platon đem lại *"ý niệm"* về chân lý, thì đức tin kitô đem lại chân lý như là *"đường"*, và có lẽ chỉ khi chân lý trở thành đường thì nó mới trở thành chân lý cho *con người*. Nếu chân lý chỉ thuần túy là tri thức, thuần túy là ý niệm thì sẽ không bao giờ có chút sức mạnh hay sức sống nào. Chỉ khi trở thành con đường cho con người, một con đường mời gọi dấn thân, một con đường mà con người có thể đi và cần phải đi, thì chân lý mới thực sự trở thành chân lý cho con người.

Như thế đức tin thiết yếu hàm chứa việc Tuyên xưng, Lời cũng như sự Hiệp nhất mà Lời tạo nên. Đức tin tự nó đòi hỏi việc gia nhập cộng đoàn phụng tự, đi vào cuộc sống-với anh chị em mà chúng ta gọi là Giáo Hội. Đức tin kitô không phải là ý niệm mà là cuộc sống ; nó không phải là tinh thần khép lại

nơi mình mà là nhập thể, nghĩa là một tinh thần trong thân xác của lịch sử cũng như của cộng đồng xã hội. Đức tin không phải là một thứ thần bí trong đó tinh thần tự đồng hoá với Thiên Chúa, nhưng là vâng phục và phục vụ : Vượt khỏi bản thân, khai phóng bản ngã qua việc hiến thân phục vụ cho điều không do mình làm ra hay nghĩ ra ; tin là trở nên tự do qua việc hiến mình phục vụ cho Tất Cả.

PHẦN THỨ NHẤT

THIÊN CHÚA

"TÔI TIN KÍNH ĐỨC CHÚA TRỜI LÀ CHA PHÉP TẮC VÔ CÙNG DỰNG NÊN TRỜI ĐẤT"

Kinh Tin Kính khởi đầu với lời tuyên xưng về Thiên Chúa được diễn tả qua ba thuộc tính : là Cha - là Chủ tể Mọi Sự (tiếng hy lạp là Pantocrator, nhưng chúng ta thường dịch là "phép tắc vô cùng" hay "toàn năng" dựa theo bản văn la tinh) - và là Đấng Tạo Dựng.[27] *Trước hết chúng ta sẽ tìm hiểu xem, người tín hữu muốn nói lên điều gì khi tuyên xưng niềm tin vào Thiên Chúa ? Và từ đó, tìm hiểu xem tại sao lại gán cho Thiên Chúa ba thuộc tính – là Cha, là Chủ tể và là Đấng Sáng Tạo ?*

[27] Từ "Đấng Tạo Dựng" không có trong nguyên bản Rôma ; nhưng ý tưởng về tạo dựng thì đã được bao hàm trong ý niệm "Chủ tể của mọi sự".

CHƯƠNG MỘT

NHỮNG VẤN NẠN SƠ KHỞI QUANH CHỦ ĐỀ THIÊN CHÚA

I. Tầm mức của vấn đề

"Thiên Chúa" thực sự là gì ? Ngày xưa có lẽ câu hỏi như thế không thành vấn đề, nhưng với chúng ta ngày nay thì lại có vấn đề. Từ "Thiên Chúa" thực sự có nghĩa như thế nào ? Nó nói lên điều gì và điều đó liên hệ đến con người như thế nào ? Nếu muốn xem xét vấn đề cách triệt để, điều mà chúng ta rất cần ngày hôm nay, hẳn chúng ta phải đi vào phân tích triết học về tôn giáo, tìm tới tận các gốc rễ của tâm thức tôn giáo để tìm hiểu xem tại sao chủ đề Thiên Chúa lại chi phối sâu xa lên toàn thể lịch sử nhân loại như thế. Và ngay cho đến hôm nay, vâng, ngay trong cái thời mà khắp nơi râm ran về "cái chết của Thiên Chúa", câu hỏi về Thiên Chúa vẫn giữ nguyên sức cuốn hút mãnh liệt của nó.

Ý tưởng "Thiên Chúa" đến với nhân loại từ đâu ? Đâu là những nguyên do khiến ý tưởng đó xuất hiện ? Vì sao một chủ đề xem ra thừa thãi và vô ích đến như thế lại đồng thời là chủ đề day dứt bậc nhất của lịch sử ? Và tại sao nó lại xuất hiện dưới nhiều hình thái khác biệt đến mức như vậy ? Tuy nhiên, dù hiện tượng tôn giáo có vẻ hết sức phức tạp, nhưng xét cho cùng, chúng ta có thể qui về ba hình thái chính, tất nhiên với ít nhiều biến thiên, đó là các hình thái Độc Thần, Đa Thần và Vô Thần. Có thể xem đó như ba lựa chọn căn bản của nhân loại trước câu hỏi về Thiên Chúa trong suốt dòng lịch sử. Đàng khác, như chúng ta đã lưu ý ở trên, chủ thuyết vô thần không thể xóa đi vấn đề Thiên Chúa như người ta tưởng, vì thực ra

đó cũng là một cách thức con người vật lộn với câu hỏi về Thiên Chúa thậm chí với niềm say mê đặc biệt.

Để đào sâu vấn đề cách triệt để hơn, thiết tưởng chúng ta cần đề cập đến hai nguồn chính của cảm thức tôn giáo mà nói cho cùng, tất cả các hình thái khác có thể qui về. Mối căng thẳng đặc biệt giữa hai hình thái độc và đa thần được Van der Leeuw, một nhà nghiên cứu chuyên về hiện tượng học về các tôn giáo nổi tiếng người Hòa Lan, diễn tả bằng một câu châm biếm như sau : Trong lịch sử tôn giáo, Thiên Chúa-Con có trước Thiên Chúa-Cha.[28] Chính xác hơn có lẽ phải nói thế này : Vị Thiên Chúa Cứu Thế, Cứu Độ có sớm hơn vị Thiên Chúa Sáng Tạo. Tất nhiên cần lưu ý là, trong câu nói của Van der Leew, "có trước" không theo trật tự thời gian, vì thật ra chẳng có chứng cứ gì về điều đó cả. Dù có lần ngược lịch sử các tôn giáo về xa đến mấy đi nữa, chúng ta vẫn thấy chủ đề Thiên Chúa luôn xuất hiện dưới hai dạng. Chữ "có trước" ở đây chẳng qua chỉ muốn nói rằng : Đối với tâm thức tôn giáo cụ thể và với nhu cầu hiện sinh của con người thì Đấng Cứu Độ luôn được quan tâm hơn Đấng Sáng Tạo.

Đàng sau hai lối hình dung về Thiên Chúa của nhân loại là hai cảm nghiệm tôn giáo mà chúng ta đề cập ở trên. Trước hết là cảm nghiệm về hiện hữu nhân linh, một hiện hữu luôn siêu vượt chính mình và cách nào đó hướng tới điều Hoàn Toàn Khác. Đây là một tiến trình hết sức phức tạp, phức tạp như chính hiện hữu của con người. Nhà thần học tin lành Bonhoeffer cho rằng, đã đến lúc chúng ta phải chấm dứt lối quan niệm Thiên Chúa như một thứ "trám chỗ trống" cho khả năng hiểu biết giới hạn của mình, và chỉ chạy đến với Ngài khi

[28] G. Van der Leeuw, Phenomenologie der Religion, Tübingen 1956 (2), 103 ; La religion dans son essence et ses manifestations, Paris, 1955, tr. 97.

chính mình bí lối. Nói khác đi, đừng nên tìm Thiên Chúa nơi những khó khăn thất bại, ngược lại hãy tìm Người nơi sự sung mãn của thực tại trần thế và của cuộc sống. Chỉ có như thế Thiên Chúa mới không bị biến thành một thứ lối thoát cho khả năng giới hạn của ta, một lối thoát sẽ trở nên thừa thãi một khi con người nới rộng được khả năng của mình.[29]

Trong lịch sử tìm kiếm Thiên Chúa của con người, có hai con đường mà theo thiển ý đều chính đáng. Sự khốn cùng của kiếp người hay sự sung mãn của cuộc sống đều có thể hướng họ về Thiên Chúa. Ở đâu con người cảm nhận được sự phong phú, đầy tràn, cao đẹp và vĩ đại của cuộc sống, ở đó họ có thể hiểu ra rằng, cuộc đời như thể là quà tặng, một quà tặng lớn lao và tốt đẹp không do mình đem lại nhưng như hồng ân mà mình lãnh nhận cách nhưng không. Trước hồng ân cuộc sống như thế, con người tự thấy mình phải *đem lại* ý nghĩa cho cuộc đời và nhờ đó mà cuộc sống mình *đón nhận* được ý nghĩa. Ngược lại, nỗi khốn cùng cũng luôn hướng con người đến điều Hoàn Toàn Khác. Câu hỏi mà con người đặt ra, hay nói đúng hơn, chính con người *là* câu hỏi, con người như vết mở không thể nào khép lại, vừa cảm nghiệm về thân phận giới hạn, vừa khao khát về vô biên (như kiểu nói của Nietzsche : mọi khoái lạc đều khát vọng vĩnh cửu nhưng cảm nghiệm thì chỉ là khoảnh khắc thoáng qua), tất cả những điều đó khiến con người luôn bất an, thao thức, thấm thía về sự bất túc của chính mình đồng thời nhận ra rằng, mình chỉ tìm lại bình an,

---

[29] Xem R. Marlé, Die fordernde Botschaft Dietrich Bonhoeffers, trong : *Orientierung*, 31 (1967), 42-46, nhất là bản văn kinh điển trong *Widerstand und Ergebung* (ed. Berthge), München 1964 (12), 182 : *"Tôi muốn nói về Thiên Chúa không phải ở ngoại biên, nhưng ở trung tâm, không phải trong hèn yếu mà trong sức mạnh, như vậy không phải nơi cái chết và nơi tội lỗi, nhưng là trong sự sống và trong sự tốt lành của con người"*.

tìm lại bản thân khi siêu vượt chính mình và tìm về điều Hoàn Toàn Khác, tìm về điều Cao Cả Vô Hạn.

Điều này một lần nữa cũng bộc lộ qua hai cảm nghiệm "cô đơn" và "an toàn / được chở che". Cô đơn hẳn là một trong những cảm thức căn bản đưa con người đến với Thiên Chúa. Kẻ cảm nghiệm nỗi cô đơn của mình thì cũng đồng thời cảm nghiệm ra cuộc sống là một tiếng kêu hướng đến ai khác, và đồng thời cũng thấm thía rằng, mình không hẳn được tạo dựng nên chỉ cho mình mà thôi. Cô đơn con người có nhiều cấp độ. Ở cấp độ đầu tiên, nó có thể được giải toả khi gặp được người tâm sự hay đối tác. Nhưng rồi có điều nghịch lý, như Claudel nói, là kẻ tâm sự hay đối tác mình gặp được đó cũng chỉ là một hứa hẹn nửa vời hoặc không thể thoả mãn.[30] Người đó rốt cuộc có thể lại khiến mình thất vọng, và rồi tới một lúc nào đó, chẳng còn gặp gỡ nào có thể làm khuây khoả nỗi cô đơn của mình được nữa. Như vậy nhiều khi cũng chính những cuộc gặp gỡ lại khiến chúng ta cảm thấy cô đơn hơn và chỉ còn biết quay về với lòng mình để mong tìm gặp một Ai đó tuyệt đối nơi đáy sâu tâm hồn. Mà không phải chỉ có cô đơn hay kinh nghiệm thất vọng của gặp gỡ mới đưa ta tới Thiên Chúa. Niềm vui được an toàn hay được chở che cũng có tác dụng như thế. Cảm nghiệm về một tình yêu đầy tràn, một niềm bình an sâu thẳm nơi tâm hồn cũng có thể khiến chúng ta như cảm nhận được điều gì đó như là món quà mà chúng ta không thể nào nghĩ ra hay tạo ra, một món quà khiến chúng ta biết mình đã lãnh nhận nhiều hơn là cho đi. Và xuyên qua niềm vui, niềm hân hoan của tâm hồn tìm được ủi an, con người cảm nghiệm như mình được đến bên Niềm Vui tuyệt đối, đến gần với bến bờ bình an.

[30] P. Claudel, "Le Soulier de Satin", sđd, 834 tt.

Những điều trên đây chỉ muốn gợi lên cho ta thấy tại sao hiện hữu con người lại có thể là khởi điểm cho kinh nghiệm về Tuyệt Đối. Tuyệt Đối ở đây được hiểu như là "Thiên Chúa Con", là Đấng Cứu Độ, hay đơn giản hơn, là Thiên Chúa có liên quan tới cuộc sống.[31] Nguồn nhận thức khác về tôn giáo là việc đối đầu giữa con người với thế giới, với những mãnh lực và bí ẩn mà họ gặp phải. Ở đây, vẻ đẹp và nét phong phú cũng như nỗi bất toàn, đáng sợ và khó hiểu của thiên nhiên vũ trụ đã khơi dậy nơi con người cảm thức về một quyền lực vượt lên trên mọi thứ, vừa đe doạ mà cũng vừa đỡ nâng con người. Quyền lực này khiến họ mường tượng tới một hình ảnh Thiên Chúa xa cách và mờ nhạt hơn, được gọi là Thiên Chúa Tạo Dựng, là Thiên Chúa Cha.

Nếu đi sâu hơn vào vấn đề, đương nhiên chúng ta sẽ đụng tới điều được nói tới ở trên về ba hướng căn bản của chủ đề Thiên Chúa trong lịch sử : độc thần, đa thần và vô thần. Theo tôi, có sự hợp nhất sâu xa giữa ba lối tiếp cận đó, tuy hợp nhất ở đây không có nghĩa là đồng nhất, cũng không có nghĩa là, ở một độ sâu nào đó, cả ba hình thái rốt cuộc cũng chỉ là một, chẳng còn gì phân biệt. Suy tư triết học hẳn bị cám dỗ đi theo giải pháp đó, nghĩa là tìm cách chứng minh cho thấy sự đồng nhất căn bản giữa ba hình thái. Thế nhưng, theo thiển ý, làm như vậy là không coi trọng đủ sự lựa chọn của con người và cũng không phù hợp với thực tế. Thực ra, nhìn sâu vào vấn đề hơn, chúng ta sẽ thấy sự khác biệt giữa ba hình thái căn bản đó nằm ở một bình diện khác, chứ không chỉ đơn giản là vấn đề mà các hình thái đó có thể gợi ra qua ba lối nói : "Có một Chúa", "Có nhiều Chúa", "không có Chúa nào cả". Quả thực,

[31] Xem A. Brunner, *Die Religion*, Freiburg 1956, đặc biệt trang 21-94 ; R. Guardini, *Religion und Offenbarung I,* Würzburg 1958.

giữa ba hình thái cũng như giữa các lập trường mà chúng hàm chứa có một sự đối nghịch thực sự, không thể gạt bỏ, nhưng đồng thời hàm chứa một mối tương quan mà các lối nói trên không cho thấy. Thật vậy, cả ba nói cho cùng đều xác tín về một Tuyệt Đối Thể duy nhất và độc nhất. Chủ trương độc thần thì đã rõ, nhưng chủ trương đa thần thì cũng thế, tuy dâng lời cầu nguyện hay đặt niềm hy vọng vào nhiều vị Thần khác nhau, nhưng không coi các Thần Thánh đó là tuyệt đối và vì thế vẫn cảm thấy đàng sau tất cả các Mãnh Lực thần thiêng hiện diện đâu đó một Hữu Thể duy nhất, hoặc một cuộc chiến muôn thuở giữa hai Nguyên Lý đối nghịch.[32] Còn chủ trương vô thần, tuy gạt bỏ ý niệm Thiên Chúa như là nền tảng cho sự duy nhất của hữu thể, nhưng rốt cuộc họ vẫn khẳng định sự duy nhất của hữu thể. Thật vậy, thuyết Macxit, một chủ trương vô thần có ảnh hưởng mạnh nhất, khẳng định hết sức rõ ràng về sự duy nhất của hữu thể nơi mọi vật khi cho rằng mọi sự chỉ là vật chất. Tất nhiên, một quan niệm như vậy hoàn toàn khác với quan niệm cũ về tuyệt đối vốn luôn qui về Thiên Chúa, thế nhưng khi gán cho vật chất những đặc tính tuyệt đối như thế thì có khác gì lập lại ý niệm Thiên Chúa dưới một hình thái mới.

Như thế, cả ba lập trường đều hàm chứa xác tín về tính duy nhất và độc nhất của tuyệt đối. Nếu có khác biệt là khác biệt về cách thức tương quan giữa con người với tuyệt đối cũng như giữa tuyệt đối với con người. Nói một cách thật giản lược, độc thần quan niệm Thiên Chúa là chủ thể ý thức, chủ thể này nhận biết con người và có thể ngỏ lời với họ. Còn vô

[32] Xem J. A. Cuttat, *Begegnung der Religionen,* Einsiedeln 1956 ; J. Ratzinger, "Der christliche Glaube und die Weltreligionen", trong *Gott in Welt* (Festschrift für K. Rahner), II, Freiburg, 1964, tr. 287-305 ; - P. Hacker, *Prahlada. Werden und Wandlungen einer Idealgestalt*, I und II, Mainz, 1958.

thần quan niệm tuyệt đối là vật chất, nên chẳng mang đặc tính ngôi vị nào và do đó không thể tạo ra tương quan đối thoại. Như vậy, nếu con người (mác-xít) muốn có được điều gì đó là thần linh thì chỉ còn có cách rút ra từ vật chất, để rồi thay vì có một Thiên Chúa đi trước soi dẫn mình thì giờ đây họ bước theo ông thần do chính họ nắn đúc, nói khác đi, bước tới tương lai xán lạn do chính họ tạo ra. Cuối cùng, thuyết đa thần thì có thể gần hoặc với lập trường độc thần hoặc vô thần, bởi lẽ theo cách nhìn này, quyền lực duy nhất, bao trùm các quyền lực khác, có thể hiểu theo hướng hữu thần hoặc vô thần. Vì thế, chúng ta có thể dễ dàng hiểu được tại sao trong thời cổ đại, niềm tin đa thần có khi đi đôi với một quan điểm siêu hình vô thần, khi khác lại đi đôi với một lập trường triết học độc thần (nhất nguyên).[33]

Tất cả những vấn đề này đều quan trọng, nếu chúng ta muốn tìm hiểu về Thiên Chúa trong hoàn cảnh hiện tại của chúng ta. Thế nhưng, để bàn giải cách rốt ráo những vấn đề như thế, quả thực phải cần rất nhiều thời gian và kiên nhẫn. Ở đây, chúng ta tạm nêu ra mà thôi, rồi chúng ta cũng sẽ thường xuyên đụng chạm đến chúng trong phần suy tư về ý niệm Thiên Chúa trong niềm tin kinh thánh, đối tượng nghiên cứu của tác phẩm này. Như thế, khi đi sâu vào chủ đề Thiên Chúa xoay quanh một điểm nhất định, chúng ta tiếp cận được toàn

[33] Chỉ cần nhắc lại rằng, triết học cổ đại đã biết đến các triết gia vô thần (Epicure, Lucrèce…) và các triết gia chủ trương độc thần (Platon, Aristote, Plotin), nhưng về mặt tôn giáo thì họ lại theo đa thần – đây là điều hiếm khi được lưu ý đủ, vì người ta nhìn vấn đề quá một chiều theo góc độ lịch sử triết học. Phải đặt vào toàn cảnh như thế thì mới thấy tính chất cách mạng của quan điểm kitô giáo, một quan điểm thống nhất giữa đức tin tôn giáo và suy tư triết học. Xem Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954, 2-12, 218-234.

bộ nỗ lực tìm kiếm Thiên Chúa của nhân loại, đồng thời cũng mở ra được mọi chiều kích của vấn đề.

II. Tuyên xưng một Thiên Chúa duy nhất

Giờ đây, chúng ta hãy trở lại với khoản đầu tiên của Symbolum : Tôi tin kính Đức Chúa Trời là Cha, Đấng cai trị mọi loài, Đấng tạo dựng trời đất. Gần hai ngàn năm qua, kitô hữu đã dùng lời tuyên xưng này để nói lên niềm tin của mình vào Thiên Chúa. Nhưng lời kinh này có nguồn gốc xa xưa hơn, đó cũng chính là lời tuyên tín hằng ngày của dân Israel mà Kitô giáo lấy lại và có sửa đi đôi chút : *"Nghe đây, hỡi Israel ! Đức Chúa, Thiên Chúa chúng ta, là Đức Chúa duy nhất"* [34]. Như thế, ngay từ những lời đầu tiên, Kinh Tin Kính Kitô giáo lấy lại lời tuyên xưng đức tin của dân Israel, và do đó cũng mang lấy kinh nghiệm đức tin cũng như cuộc chiến đấu vật vã trong lòng tin vào Thiên Chúa của họ. Vì thế, chiến đấu trong lòng tin trở thành một chiều kích chính yếu của đức tin kitô ; không có cuộc chiến đấu như thế thì cũng không có được đức tin. Ở đây, chúng ta cũng phần nào nhận ra một qui luật quan trọng của lịch sử tôn giáo và lịch sử đức tin, đó là lịch sử luôn diễn tiến trong sự liên tục nào đó giữa điều xảy đến sau với điều có trước, chứ không bao giờ hoàn toàn đứt đoạn. Niềm tin của Israel tất nhiên có chút mới mẻ hơn so với niềm tin của các dân tộc chung quanh. Nhưng nó không phải từ trời rơi xuống, song được hình thành qua những cọ xát, chọn lựa, thanh lọc và giải thích lại niềm tin của những người khác, nghĩa là vừa có nối tiếp vừa có biến đổi.

---

[34] Được gọi là kinh *Sch'ma (*gọi theo lời khởi đầu của bản văn) trong R.R. Geis, *Vom unbekannten Judentum*, Freiburg 1961, 22t.

"Yavê, Thiên Chúa chúng ta, là Đức Chúa duy nhất" - lời tuyên xưng của Israel mà Kinh Tin Kính của chúng ta lấy làm nền tảng cho tất cả lời tuyên tín, xét theo ý hướng nguyên thủy, là một lời từ khước, chống lại các thần thánh của các dân tộc chung quanh. Vì thế, lời tuyên xưng nói lên một chọn lựa căn bản cho cuộc sống, chứ không phải chỉ đưa ra một ý kiến nào đó thêm vào. Dứt khoát từ bỏ mọi ngẫu tượng ở đây có nghĩa là dứt khoát không thần thánh hóa các quyền lực chính trị hay các mãnh lực vũ trụ chi phối "vòng sinh tử". Vì thế, khi người ta coi đói khát vật chất, tình ái hay quyền lực như là những là những động lực chính của đời sống nhân loại thì nói cho cùng, đó cũng là ba hình thái căn bản của niềm tin đa thần : tôn thờ bánh ăn, tôn thờ tình ái (Eros) và thần thánh hóa quyền lực. Cả ba con đường đó đều sai lầm, đều là tuyệt đối hóa những điều không phải là tuyệt đối và do đó nô lệ hóa con người. Tất nhiên, bên dưới những sai lầm như thế là một cảm thức nào đó về sức mạnh tuyệt đối tác động trong mọi sự. Nhưng, như đã nói, lời tuyên tín của Israel là một lời tuyên chiến đối với ba hình thái tôn thờ ngẫu tượng đó, và vì thế là một nhân tố hết sức quan trọng trong lịch sử của việc giải phóng, đem lại tự do cho con người. Hơn nữa, đó cũng là lời tuyên chiến đối với mọi hình thái làm cho thực tại thần linh bị phân mảnh, biến thành đủ thứ thần thánh. Vì thế, như chúng ta sẽ phân tích kỹ hơn, lời tuyên tín đó cũng bao hàm sự dứt khoát chống lại những ngẫu tượng riêng, nói khác đi, chống lại việc thần thánh hóa những gì thuộc về mình, vốn là điểm đặc trưng của niềm tin đa thần. Tuyên tín như thế cũng có nghĩa là không tìm kiếm an toàn riêng cho mình, là không sợ hãi trước những quyền lực tăm tối, mà thường người ta phải khẩn cầu để xoa dịu, đồng thời, là lời nói lên niềm tin vào một Thiên Chúa duy nhất, vị Thiên Chúa của trời cao và là Đấng chở che mọi

sự ; nói lên sự mạnh dạn tín thác vào Quyền Năng cai quản cả vũ trụ, chứ không đòi Quyền Năng đó phải làm như ý mình.

Niềm tin của Israel đã khởi sự trong hoàn cảnh như thế nào thì lời tuyên xưng đức tin ban đầu của kitô giáo, trên căn bản, cũng ở trong hoàn cảnh giống như vậy. Thời bấy giờ, gia nhập cộng đoàn kitô hữu, chấp nhận "tín biểu" (symbolum) thực sự là một quyết định đổi đời đi đôi với những hệ quả nghiêm trọng. Thật vậy, chấp nhận tuyên xưng đức tin như thế đương nhiên bao hàm sự từ bỏ qui luật sống của thế gian : từ khước tôn thờ quyền lực chính trị mà thời bấy giờ Đế Quốc Roma – đang hồi suy tàn – đòi hỏi các kitô hữu ; từ khước tôn thờ lạc thú ; từ bỏ cả những tin tưởng sợ hãi hoặc mê tín khiến cho cuộc sống không còn lành mạnh. Không phải ngẫu nhiên mà đức tin kitô đã phải thể hiện mình qua cuộc chiến đấu trong những lãnh vực đó, phải đối đầu với những hình thái căn bản của đời sống xã hội cổ thời.

Theo thiển ý, nếu thực sự muốn tuyên xưng đúng như lời tuyên tín trong Kinh Tin Kính thì điều hết sức quan trọng cho chúng ta hôm nay là phải ý thức lại bối cảnh nêu trên. Ngày nay chúng ta dễ phán đoán cách hời hợt thái độ của các kitô hữu thời đó, khi họ thà chết chứ dứt khoát không tôn thờ Hoàng Đế, khi họ từ chối ngay cả hành vi có vẻ vô hại nhất như ghi tên mình vào danh sách dâng hy lễ ; chúng ta coi đó là thái độ cuồng tín, thời đó còn tha thứ được chứ ngày nay thì không thể chấp nhận nổi. Ngày nay, nếu gặp trường hợp như thế, có lẽ ta sẽ phải phân biệt giữa một bên là bổn phận buộc trung thành của người công dân và một bên là hành vi tôn giáo thực sự, để vừa tìm ra một lối thoát có thể chấp nhận được vừa thoả mãn được thực tế là không thể có chuyện anh hùng nơi những con người bình thường được. Có thể trong một số trường hợp tương tự, chúng ta ngày nay cũng sẽ quyết định

như người xưa. Nhưng dù sao cũng phải nhớ điều này, hành vi của người xưa không phải do cuồng tín hẹp hòi, và thế giới đã thay đổi được đến mức như vậy cũng là nhờ những dấn thân đầy đau khổ của họ. Những diễn tiến đó cho thấy đức tin không phải là một trò chơi đầu óc, nhưng là chuyện hệ trọng : Nó nói "không" và dứt khoát nói "không" trước tham vọng tuyệt đối của quyền lực chính trị, dứt khoát không thờ lạy quyền lực của những kẻ quyền thế : *"Chúa hạ bệ những ai quyền thế"* (Lc 1,52). Như vậy, nó phá hủy vĩnh viễn tham vọng toàn trị của nguyên lý chính trị. Theo nghĩa đó, và cũng vì không mang một hậu ý chính trị nào, nên lời tuyên xưng "Chỉ có một Thiên Chúa" đã vạch ra một phương hướng có tầm quan trọng quyết định về mặt chính trị : Một đàng, nó khẳng định giá trị tuyệt đối của mỗi một nhân vị do Thiên Chúa ban ; đàng khác, nó tương đối hóa mọi cộng đồng chính trị vì tất cả đều qui về một Thiên Chúa duy nhất, nắm giữ tất cả ; vì thế, lời tuyên tín là thành trì độc nhất chống lại quyền lực thống trị của tập thể, và đồng thời xoá bỏ mọi thứ tư tưởng độc tôn trong nhân loại.

Tương tự như lời tuyên chiến với việc sùng bái quyền lực, đức tin kitô còn là cuộc đấu tranh cho tình yêu đích thực của con người. Nó chống lại sự sùng bái tình dục (Eros), một hình thức nô lệ hóa con người không kém sự lạm dụng quyền lực. Do đó, tội ngoại tình mà các ngôn sứ thường dùng để chỉ sự sa sút đức tin nơi dân Israel không chỉ đơn giản là "hình ảnh". Quả thật, các tín ngưỡng của dân ngoại không những gần như bao giờ cũng dính dáng với việc "mại dâm thánh", và vì thế nếu xét thuần tuý nơi hình thái thể hiện của chúng, ta có thể mô tả đó như là việc ngoại tình, và đàng khác chúng còn cho thấy ý hướng sâu xa của chúng. Nói cho cùng, chúng ta chỉ có thể thực hiện và hiểu được tính duy nhất, vĩnh viễn và trọn vẹn

của tình yêu nam nữ khi chúng ta tin vào tính duy nhất và trọn vẹn của Tình Yêu Thiên Chúa. Ngày nay chúng ta ngày càng hiểu rõ hơn rằng, một quan niệm về tình yêu như thế khó có thể suy ra từ triết học hoặc tự nó đương nhiên có được ; và tình yêu đó đứng vững hay sụp đổ là tùy ở mối liên hệ với niềm tin vào một Thiên Chúa duy nhất. Và chúng ta cũng ngày càng hiểu hơn rằng, cái gọi là "giải phóng tình yêu", mà thực ra là buông thả cho bản năng, đã biến con người trở nên quị lụy sức mạnh của tính dục và tình dục như thế nào. Tưởng là giải thoát mà thực ra là nô lệ hóa con người cách tàn nhẫn. Ở đâu con người rời xa Thiên Chúa, ở đó họ trở thành mồi ngon cho các thần thánh ; và để được thoát ra khỏi đó, họ chẳng có cách nào khác ngoài việc tự giải phóng mình và thôi cậy dựa vào chính mình.

Làm sáng tỏ ý nghĩa của lời xưng 'từ bỏ' hàm chứa trong Symbolum là điều quan trọng. Nhưng hiểu ra ý nghĩa của lời thưa 'Có' cũng quan trọng không kém. Đơn giản là vì chữ 'không' chỉ có thể có trong mối liên hệ với chữ 'có'. Hơn nữa, chúng ta cũng đừng quên rằng, lời dứt khoát từ bỏ của các kitô hữu trong những thế kỷ đầu đã có sức làm thế giới các thần linh sụp đổ và biến mất hoàn toàn như thế nào. Dĩ nhiên, các quyền lực thần linh thì vẫn không tiêu tan, cũng như cám dỗ thần thánh hóa các quyền lực đó vẫn tiếp tục tồn tại. Cả hai luôn gắn liền với thân phận con người và nói lên cái gọi là "sự thật" thường hằng của thuyết đa thần : Cơn cám dỗ tuyệt đối hóa quyền lực, cơm bánh và tình ái đe dọa chúng ta hôm nay chẳng kém gì người xưa. Nhưng cho dù thần linh ngày xưa hôm nay vẫn còn tiếp tục hiện diện như là những "quyền lực" với tham vọng thống trị tuyệt đối, thì chúng đã mất đi mãi mãi cái mặt nạ thần linh và giờ đây phải chường mặt ra dưới bộ mặt trần tục, và đó là bộ thực của chúng. Đây chính là điểm

phân biệt căn bản giữa đa thần giáo trước và sau kitô giáo, bởi lẽ lời từ bỏ các thần ngoại của đức tin kitô đã có sức kiến tạo lịch sử và để lại trong lịch sử một dấu ấn như thế. Ngày nay, thế giới chúng ta đang sống càng trở nên trống rỗng trên nhiều bình diện bao nhiêu thì câu hỏi sau đây lại càng trở nên bức thiết bấy nhiêu : Đâu là nội dung những lời ưng thuận mà đức tin kitô muốn nói đến ?

CHƯƠNG HAI

NIỀM TIN VÀO THIÊN CHÚA TRONG KINH THÁNH

Để hiểu niềm tin vào Thiên Chúa trong Kinh Thánh, chúng ta cần phải dõi theo biến chuyển của niềm tin đó khởi từ thời các Tổ Phụ dân Israel cho đến những văn phẩm cuối cùng của Tân Ước. Vì thế, chúng ta sẽ khởi đầu với Cựu Ước, và chính Cựu Ước sẽ vạch cho chúng ta hướng đi cần thiết để tìm hiểu. Thật vậy, Cựu Ước nói đến Thiên Chúa qua hai danh xưng chính, đó là Elohim và Yavê. Qua hai danh xưng này, chúng ta thấy được sự phân biệt và chọn lựa mà Israel đã thực hiện trong thế giới tôn giáo của mình ; chúng đồng thời cũng cho thấy đó là một chọn lựa tích cực, được hoàn thiện qua một tiến trình biến đổi, tinh lọc.

I. Câu chuyện bụi gai bốc cháy

Trình thuật bụi gai bốc cháy (Xh 3) có thể coi là bản văn chính yếu trong quan niệm cựu ước về Thiên Chúa cũng như trong lời tuyên xưng đức tin của Israel. Việc mạc khải Danh Thiên Chúa trong trình thuật trở thành nền tảng quyết định cho ý tưởng về Thiên Chúa mà từ nay Israel sẽ mang lấy. Bản văn mô tả việc Thiên Chúa, Đấng vừa ẩn giấu vừa tỏ hiện nơi bụi gai cháy, gọi Môsê ra lãnh đạo dân Israel. Bản văn đồng thời cũng nói lên sự do dự của Môsê ; ông muốn biết rõ Đấng gọi mình là ai và yêu cầu Ngài trao cho ông một chứng cứ quyền năng cụ thể. Trong bối cảnh đó đã diễn ra một cuộc đối thoại đầy bí ẩn mà xưa nay con người vẫn không ngớt suy đoán về ý nghĩa của nó :

"Ông Môsê thưa với Thiên Chúa : 'Nếu giờ đây con đến gặp con cái Israel và nói với họ : Thiên Chúa của cha ông anh

em sai tôi đến với anh em, và nếu họ hỏi con : Tên Đấng ấy là gì ? thì con sẽ nói với họ làm sao' ? Thiên Chúa trả lời ông Môsê : 'Ta là Đấng Hiện Hữu'. Rồi Người tiếp : 'Hãy nói với con cái Israel thế này : Đấng Hiện Hữu sai tôi đến với anh em'. Và Thiên Chúa lại nói tiếp với ông Môsê : 'Ngươi sẽ nói với con cái Israel thế này : Yavê, Thiên Chúa của cha ông anh em, Thiên Chúa của Abraham, Thiên Chúa của Isaác, Thiên Chúa của Giacóp, sai tôi đến với anh em. Đó là danh để gọi Ta mãi mãi, đó là danh hiệu các ngươi sẽ dùng mà kêu cầu Ta từ đời nọ đến đời kia" (Xh 3,13-15).

Bản văn rõ ràng nhắm đến việc làm cho Danh "Yavê" trở thành Danh xưng chính yếu của Thiên Chúa đối với dân Israel : về mặt lịch sử Danh Yavê là nền tảng hình thành dân tộc Israel và là nền tảng của Giao Ước, và đàng khác, bản văn cũng đề ra một cách giải thích ý nghĩa của Danh xưng đó. "Yavê" là một từ khó hiểu, gốc của nó là động từ *Haja*, có nghĩa là hữu (có, hiện hữu). "Yavê", tiếng do thái, được hợp thành bởi một tập hợp các phụ âm ghép lại (YHWH). Nhưng, về mặt ngữ học, không chắc đó thực sự là gốc của tên Yavê. Tuy nhiên, trường hợp ở đây cũng như nhiều trường hợp khác trong Cựu Ước, vấn đề từ nguyên không thuộc bình diện ngữ học cho bằng là thần học. Điều quan trọng không phải là tìm lại ý nghĩa ban đầu của từ ngữ trên bình diện lịch sử ngôn ngữ, nhưng là đem lại cho nó một ý nghĩa ngay lúc này và ở đây. Khoa ngữ nguyên trong thực tế là phương tiện của một hành vi tạo ý nghĩa. Ngoài yếu tố "hiện hữu" (Ta là), danh "Yavê" còn được làm sáng tỏ thêm bởi những yếu tố khác, như 'Yavê là Thiên Chúa của cha ông, là Thiên Chúa của Abraham, của Isaác và của Giacóp'. Điều này muốn nói lên rằng, danh "Yavê" cần phải được mở rộng và đào sâu thêm qua việc cho thấy Ngài cũng chính là Thiên Chúa của các tổ phụ Israel,

Đấng mà có lẽ họ thường kêu cầu dưới danh hiệu El và Elohim.

Vậy, chúng ta thử tìm hiểu xem cách giải thích như thế đem lại hình ảnh nào về Thiên Chúa ! Trước hết, câu hỏi đặt ra là, tại sao lại đem ý tưởng về "[hiện] hữu" vào để giải thích Thiên Chúa ? Đối với các Giáo Phụ, vốn hấp thụ triết học hy lạp, thì điều này có thể hiểu như sự xác nhận bất ngờ và táo bạo tư tưởng các ngài đã được hấp thụ trong quá khứ. Thật vậy, thủ đắc được coi như quan trọng nhất của triết học hy lạp đó là khám phá ra rằng, bên kia mọi sự vật đặc thù mà con người hằng bận tâm còn có ý niệm về Hữu Thể phổ quát, bao trùm tất cả và vì thế được xem như phù hợp nhất để diễn tả thực tại thần linh. Vậy mà Kinh Thánh, ngay trong bản văn chính yếu nhất, dường như cũng nói y như thế về hình ảnh Thiên Chúa. Các Giáo Phụ quả thực xem đó như bằng chứng về sự duy nhất sâu xa giữa triết học và đức tin, giữa Platon và Môsê, giữa tinh thần hy lạp và tinh thần kinh thánh. Các ngài xác tín về sự đồng nhất giữa sự tìm kiếm của suy tư triết học và những gì Israel lãnh nhận trong đức tin đến mức cho rằng, Platon không thể nào đạt tới tri thức như thế, nếu đã không biết đến Cựu Ước và vay mượn của Cựu Ước. Chỉ có như vậy mới giải thích được tại sao lại có sự đồng nhất giữa cốt lõi của triết học Platon với mạc khải. Một tri thức đạt tới chiều sâu tột cùng như thế hẳn không nằm trong khả năng của trí tuệ phàm nhân.

Trong thực tế, bản văn mà các Giáo Phụ có trong tay là bản văn Cựu Ước tiếng hy lạp, và vì thế nó dễ gợi lên ý tưởng về sự đồng nhất giữa Platon và Môsê ; thế nhưng về tương quan tùy thuộc thì có lẽ là ngược lại. Thật vậy, những người dịch Kinh Thánh là người hy lạp, chịu ảnh hưởng tư tưởng hy lạp, thế nên họ đọc và giải thích bản văn do thái theo não trạng

hy lạp là điều tự nhiên. Và chắc hẳn vì xác tín về sự tương hợp giữa tinh thần hy lạp và đức tin kinh thánh nên có thể nói, họ đã bắc một nhịp cầu nối quan niệm kinh thánh về Thiên Chúa và tư tưởng hy lạp khi dịch câu 14 "Ta là Đấng ta là" (Ich bin, der Ich bin) thành "Ta là Đấng hiện hữu" (Ich bin der Seiende). Như thế, Danh của Thiên Chúa trong Kinh Thánh được đồng hóa với quan niệm triết học về Thiên Chúa. Cớ vấp phạm về Danh, về một vị Thiên Chúa tự xưng danh được hóa giải trong chân trời phổ quát của tư tưởng hữu thể, đức tin kết giao với hữu thể luận. Quả vậy, đối với tư tưởng triết học, Thiên Chúa mà lại mang một danh xưng thì quả là chuyện điên rồ, không thể chấp nhận được. Phải chăng đó chỉ là vết tích của thế giới đa thần, thế giới mà niềm tin kinh thánh phải trải qua thuở ban đầu ? Trong một thế giới dầy đặc thần linh, Môsê quả không thể nói : "Thiên Chúa đã sai tôi", cũng không thể nói : "Thiên Chúa của cha ông đã sai tôi". Ông biết rằng, nói như thế thì không có nghĩa gì cả và chắc chắn người ta sẽ hỏi lại : Thiên Chúa nào ? Thế nhưng câu hỏi ở đây là : Có thể nào đặt một danh xưng cho "hữu thể" của Platon không và do đó có thể coi hữu thể này như là một cá nhân nào đó không ? Hay việc người ta có thể gọi tên Thiên Chúa phải chăng là bằng chứng cho một quan niệm hoàn toàn khác ? Và nếu ta thêm rằng, theo mạch chính của bản văn thì sở dĩ ta có thể gọi tên Thiên Chúa là bởi chính Ngài đã tự xưng danh. Nếu quả vậy thì cái khoảng cách với tư tưởng Platon, với Hữu thể tuyệt đối như là tột đỉnh của suy tư hữu thể luận lại càng thăm thẳm, bởi lẽ Hữu thể đó không thể gọi tên và càng không thể tự xưng tên.

Nhưng nếu thế thì phải chăng bản dịch Cựu Ước sang tiếng hy lạp và những kết luận mà các Giáo Phụ rút ra từ đó rốt cuộc chỉ là vì ngộ nhận ? Về điều này, không những các

nhà chú giải hiện đại đều nhìn nhận như thế mà ngay cả các nhà thần học cũng hết sức nhấn mạnh và còn đẩy vấn đề xa hơn nữa, chứ không chỉ dừng lại ở một số vấn đề đặc thù thuộc lãnh vực chú giải. Chẳng hạn Emile Brunner nhất mực quả quyết rằng, chính vì đồng hóa Thiên Chúa của đức tin với Thiên Chúa của các triết gia mà ý tưởng kinh thánh về Thiên Chúa hoàn toàn bị đảo ngược. Danh xưng bị thay thế bằng ý niệm và định nghĩa thay thế cho điều không thể định nghĩa.[35] Cũng vì thế, tất cả khoa chú giải của các Giáo Phụ, đức tin của Giáo Hội cổ thời và lời tuyên tín trong Tín Biểu (Kinh Tin Kính) đều bị đưa ra tranh cãi. Phải chăng vì Kinh Thánh bị hy hoá mà niềm tin vào Thiên Chúa - Đấng được Tân Ước gọi là Cha của Đức Giêsu Kitô - bị phản bội ? Hay đó chỉ là một thứ bình mới còn rượu chân lý trước sau vẫn như thế ?

Nhưng trước hết, có lẽ chúng ta phải điểm lại cách hết sức vắn gọn những khám phá của của khoa chú giải. Tên "Yavê" có nghĩa là gì ? Và đâu là ý nghĩa của lối giải thích danh Yavê bằng từ "hiện hữu" ? Hai câu hỏi này liên hệ với nhau, nhưng như ta đã thấy, không đồng nhất với nhau. Trước hết, chúng ta thử đi sâu hơn vào câu hỏi thứ nhất. Liệu ta có thể tìm lại nghĩa nguyên thủy của Danh Yavê trên bình diện ngữ học không ? Hầu như là không thể, bởi lẽ chúng ta hoàn toàn mơ hồ về gốc gác của từ ngữ đó. May ra chỉ có thể khẳng định một điều : Trước Môsê và bên ngoài Israel, không hề có bằng chứng chắc chắn về sự hiện diện của Danh Yavê. Dù đã có rất nhiều nghiên cứu nhằm tìm ra nguồn gốc tiền-israel của Danh xưng đó, thế nhưng chưa có nghiên cứu nào tỏ ra thuyết phục. Tất nhiên, người ta tìm thấy các âm tiết như : *jah, jo, jahw*,

[35] E. Brunner, Die christliche Lehre von Gott. Dogmatik I, Zürich 1960, 124-135 ; xem J. Ratzinger, Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen, München, 1960.

nhưng theo những gì chúng ta biết được, thì chỉ ở Israel tên Yavê mới được hình thành trọn vẹn như thế ; và có lẽ chính niềm tin của Israel đã xử dụng những yếu tố có sẵn đồng thời biến đổi chúng cách sáng tạo để hình thành nên danh xưng Thiên Chúa cho riêng mình cũng như để nói lên cách hình dung của mình về Thiên Chúa.[36]

Ngày nay, người ta ngày càng nghiêng về ý kiến cho rằng chính Môsê đã tạo ra danh xưng đó để đem lại niềm hy vọng cho đồng bào của mình đang phải chịu cảnh nô lệ : Có thể nói, nhờ tạo ra một danh xưng Thiên Chúa cho riêng mình và qua đó diễn tả hình dung của mình về Thiên Chúa mà Israel có được khởi điểm để từ đó xây dựng thành một dân tộc. Quả thật, ngay trên bình diện thuần lịch sử, ta có thể nói, Israel có trở thành dân Thiên Chúa là vì họ đã có thể tự khẳng định qua việc kêu Danh Thiên Chúa như kêu lên niềm hy vọng của mình. Mặc dầu thời bấy giờ đã có rất nhiều chỉ dấu liên hệ đến những yếu tố có liên hệ đến Danh Yavê tiền-israel, điều đó không cần phải tranh cãi ở đây, thế nhưng theo thiển ý, nhận định của H. Cazelles có lẽ là vững chắc nhất và đồng thời phong phú nhất. Cazelles nhấn mạnh đến sự kiện : Trong đế quốc Babylon thời bấy giờ có xuất hiện những danh xưng liên quan tới Thiên Chúa (theophore Namen). Đó là những danh xưng hàm chứa từ gốc "yaun" hoặc bao hàm các yếu tố "yau", "ya", hai yếu tố này có nghĩa gần như "của tôi", "Thiên Chúa

[36] Đây là diễn tả theo quan điểm của sử gia. Điều này không động chạm gì đến xác tín của người tín hữu, bởi lẽ đối với kẻ tin, "biến đổi sáng tạo" chỉ có thể có trong sự tiếp nhận Mạc Khải. Nói cho cùng, tiến trình sáng tạo vẫn luôn là tiến trình đón nhận. Về quan điểm lịch sử, xem H. Cazelles, "Der Gott der Patriarchen", trong *Bibel und Leben 2* (1961), 39-49 ; O. Eißfeldt, Jahwe, der Gott der Väter, trong *Theologische Literaturzeitung* 88 (1963), 481-490 ; G. von Rad, *Theologie des AT I*, München 1958, 181-188.

của tôi". Trong bối cảnh người ta kêu cầu thần thánh dưới nhiều tên gọi khác nhau, thì danh xưng Yavê lại qui hướng về một Thiên Chúa chủ vị, nghĩa là, một Thiên Chúa hướng về con người, có liên hệ và ở trong mối liên hệ ngôi vị với con người. Một Thiên Chúa hiện hữu như một ngôi vị và do đó có mối tương quan với con người theo nghĩa là một nhân vị. Và điều đáng kể hơn nữa, Danh hiệu này lại có liên hệ với niềm tin tiền-môsê của Israel, liên hệ đến khuôn mặt của Thiên Chúa mà trong Kinh Thánh vẫn thường được mô tả là "Thiên Chúa của cha ông".[37] Phân tích từ nguyên như thế rất phù hợp với tiền đề của niềm tin vào Yavê mà câu chuyện "Bụi gai bốc cháy" nói đến, đó là niềm tin vào Thiên Chúa của cha ông, Thiên Chúa của Abraham, của Isaác và của Giacóp. Vậy giờ đây, chúng ta hãy hướng về khuôn mặt đó trong giây lát, bởi nếu không, chúng ta khó có thể hiểu được sứ điệp hàm chứa nơi danh xưng Yavê.

II. Thiên Chúa của các tổ phụ là tiền đề của niềm tin vào Yavê Thiên Chúa

Qua gốc ngữ học và ngữ nghĩa của danh xưng "Yavê" vốn xuất phát từ gốc "yaun" và gợi lên nơi ta niềm tin về một "Thiên Chúa chủ vị", chúng ta nhận ra sự chọn lựa và phân biệt của Israel đối với thế giới tôn giáo thời bấy giờ, đồng thời cũng nhận ra sự liên tục giữa niềm tin Yavê với lịch sử niềm tin của các tổ phụ họ trước đó kể từ thời Abraham. Tất nhiên, Thiên Chúa của các tổ phụ không mang danh là Yavê, mà là El và Elohim. Qua danh hiệu này, các tổ phụ Israel đã nối được vào tôn giáo thờ Đấng El của các dân tộc chung quanh. Danh xưng "El" nói lên một tôn giáo chủ yếu mang tính xã hội và nhân vị. Đấng El mà các tổ phụ tin, xét theo khía cạnh biểu

[37] Cazelles, đã dẫn trên.

mẫu học về tôn giáo, là một Thiên Chúa liên hệ đến con người *(numen personale)* chứ không phải là một thần liên hệ đến nơi chốn *(numen locale)*. Điều đó có nghĩa là gì ? Chúng ta tạm minh giải bằng cách tìm hiểu vắn tắt hai biểu mẫu nói trên. Trước hết, cần nhớ rằng, cảm thức tôn giáo của nhân loại luôn được khơi dậy ở một số nơi được coi là "thiêng" ; đó là những địa điểm, mà không hiểu do đâu, người ta cảm nghiệm được sự hiện diện của một đấng "Linh Thiêng", đấng "Hoàn Toàn Khác". Chẳng hạn một nguồn suối, một cây khổng lồ, một tảng đá kỳ bí, hay một biến cố lạ thường xảy ra một nơi nào đó đều có thể khơi dậy cảm nghiệm đó. Và rồi, người ta rất sớm có khuynh hướng đồng hóa vị thần thiêng mà họ gặp với chính nơi xảy ra biến cố. Từ đó họ tin có sự hiện diện đặc biệt của thần ở nơi chốn đó. Và chốn này trở thành thiêng, là chỗ của thần cư ngụ. Tuy nhiên, vì cảm nghiệm về thần linh không phải chỉ xảy ra một nơi mà còn ở nhiều nơi khác, nên rốt cuộc có nhiều nơi thiêng khác nhau gắn liền với nhiều vị thần của mỗi địa danh đó. Ta có thể thấy âm vang của những khuynh hướng như thế trong Kitô giáo. Đối với một số tín hữu chưa ý thức đủ về đức tin thì Đức Mẹ ở Lộ Đức, ở Fatima [hay ở La Vang !] là những nhân vật khác nhau chứ không phải là một ! Nhưng thôi, hãy trở lại với chủ đề của chúng ta. Đối lại với khuynh hướng ngoại giáo nghiêng về *numen locale*, về thần linh bị xác định và giới hạn trong một nơi chốn, niềm tin vào Thiên Chúa của các Tổ Phụ là một quyết định theo hướng hoàn toàn khác. Đó không phải là Thiên Chúa của một nơi chốn, mà là Thiên Chúa của con người : Thiên Chúa của Abraham, của Isaác và của Giacóp. Ngài không gắn liền với một nơi chốn nào cả, nhưng hiện diện cách sống động và quyền uy bất cứ nơi đâu con người hiện diện. Bằng cách đó người ta đi đến một quan niệm hoàn toàn khác về Thiên Chúa.

Thiên Chúa được nhìn trên bình diện của Tôi, của Anh, chứ không còn trên bình diện nơi chốn. Ngài đi vào trong siêu việt tính vô giới hạn và do đó hiện diện gần gũi ở khắp mọi nơi chứ không chỉ hạn chế trong một địa danh ; quyền năng của Ngài vô biên. Ngài không ở đâu đó, mà trái lại, nơi đâu có con người hiện diện và nơi đâu con người biết mở lòng ra đón tiếp Ngài thì đều có thể gặp Ngài. Quyết định của các Tổ Phụ dân Isra-el tin vào Thiên Chúa El quả thực là một quyết định hết sức quan trọng : Các ngài đã chọn *numen personale* thay vì *numen locale*, chọn Thiên Chúa chủ vị và có mối liên hệ với con người, một Thiên Chúa được nhận biết và tìm gặp ưu tiên trên bình diện ngôi vị, bình diện của Tôi và Anh, hơn là ở các nơi thiêng.[38] Nét căn bản của Thiên Chúa El này không những là yếu tố nền tảng nơi niềm tin của Israel mà còn nơi niềm tin của Tân Ước : Thiên Chúa luôn được nhìn như là Thiên Chúa ngôi vị và luôn được hiểu theo bình diện ngôi vị, nghĩa là theo tương quan "Tôi - Anh".

Chúng ta vừa định vị không gian tinh thần của niềm tin vào Thiên Chúa El, giờ đây còn một khía cạnh khác cần phải bổ túc : El chẳng những được hiểu như một chủ vị thực sự, như là Cha, như là Đấng Sáng Tạo nên mọi sự, như Đấng Khôn Ngoan hoặc như một vị Vua, mà còn được hiểu như là vị Thiên Chúa tối cao, như là Quyền Năng tối thượng. Như chúng ta biết, yếu tố thứ hai này cũng vẫn luôn là yếu tố chính yếu trong tất cả các kinh nghiệm về Thiên Chúa trong Kinh Thánh. Quyền năng mà niềm tin hướng đến ở đây không phải là quyền năng tác động theo một cách thức nào đó, ở một nơi

[38] Nhưng đừng quên rằng, như ở chú thích 34, quyết định ở đây bao hàm ân sủng, sự đón nhận và do đó bao hàm mạc khải.

chốn nào đó, nhưng là Quyền Năng thâu phối và siêu vượt mọi quyền năng đặc thù, giới hạn.

Cuối cùng, chúng ta phải nói đến yếu tố thứ ba luôn hiện diện trong toàn bộ tư tưởng Kinh Thánh : vị Thiên Chúa đó là Thiên Chúa của lời hứa. Không phải là Thiên Chúa của sức mạnh thiên nhiên, một sức mạnh biểu lộ năng lực thần linh của mình qua vòng sinh diệt ; Ngài không phải vị Thiên Chúa định cho con người phải lâm vào vòng xoay muôn thuở của vũ trụ, nhưng hướng con người đến tương lai như đích điểm của đời người, hướng họ đến ý nghĩa, đến cùng đích - và như thế Ngài là vị Thiên Chúa của niềm Hy Vọng, thực sự mở ra một tương lai không thể đảo ngược.

Sau hết, chúng ta cần lưu ý rằng, niềm tin vào Thiên Chúa *El* đặc biệt đã được Israel đón nhận dưới hình thái nới rộng là *Elohim*, nghĩa là bao hàm một tiến trình chuyển biến cần thiết từ El (số ít) ra Elohim (số nhiều). Tuy không thể đi sâu vào các chi tiết phức tạp của tiến trình biến đổi này, nhưng chúng ta có thể nói được rằng, niềm tin của Israel như vậy càng ngày càng cho thấy tính duy nhất độc đáo vô song của Thiên Chúa : Ngài là Đấng duy nhất, nhưng lại quá lớn, quá khác, vượt lên trên cả biên cương của số ít lẫn số nhiều, là thực tại nằm ngoài cả hai thể. Mặc dầu trong Cựu Ước và nhất là trong các bản văn đầu tiên của nó không có dấu vết nào của mạc khải về Ba Ngôi, thế nhưng có thể nói, nơi tiến trình biến đổi đó đã ẩn chứa một kinh nghiệm rất thích ứng với giáo lý kitô giáo về Thiên Chúa Ba Ngôi sau này. Dù không ý thức được rõ ràng, nhưng người ta ít nhiều cảm biết được rằng, một đàng chỉ duy có một Thiên Chúa mà thôi, nhưng đàng khác không thể hiểu sự duy nhất đó theo các phạm trù số ít số nhiều của chúng ta. Ngài vượt lên trên các phạm trù đó, đến nỗi ngay cả phạm trù "một" thì cũng không hoàn toàn thích đáng để nói về Ngài, dù

quả thật chỉ có một Thiên Chúa mà thôi. Như vậy có nghĩa là, điều chính đáng hàm chứa nơi chủ trương đa thần đã được Israel đón nhận vào niềm tin của mình ngay từ giai đoạn lịch sử ban đầu của họ (và cả về sau này cũng như cả đối với chúng ta nữa).[39] Áp dụng số nhiều cho vị Thiên Chúa duy nhất cũng có nghĩa : Ngài là tất cả mọi thần linh.

Muốn nói cách tương xứng hơn về vị Thiên Chúa của các Tổ Phụ, còn phải thêm một khía cạnh khác nữa, đó là khía cạnh từ bỏ của dân Israel khi họ tin nhận vị Thiên Chúa được diễn tả qua hai danh xưng El và Elohim. Để làm sáng tỏ khía cạnh này, ở đây chúng ta chỉ cần nhắc đến hai từ chính hoặc hai danh xưng thần linh quan trọng được sùng bái trong thế giới chung quanh Israel : Baal (= Chúa) và Molech (Moloch = Vua). Đây là hai quan niệm về thần linh nói lên sự sùng bái tính phồn thực (phong nhiêu) và gắn liền với một nơi chốn. Niềm tin của Israel bao hàm quyết định từ bỏ lối quan niệm như thế, và qua việc từ bỏ thần-vua Melech, họ cũng từ bỏ một khuôn mẫu xã hội nhất định. Thiên Chúa của Israel không phải là một ông vua cao sang xa xôi nào đó, một ông vua mà theo quan niệm thời đó chỉ biết đến quyền lực độc tôn với

[39] Xem Maximus Cofessor, "Expositio Orationis Dominicae", trong *Patrologia Graeca* (PG) 90, tr. 892 : Theo tác giả, niềm tin đa thần của người ngoại và niềm tin độc thần của Do Thái hòa giải với nhau trong Tin Mừng. *"niềm tin kia thì đa phức và mâu thuẫn với nhau, không có mối duy nhất nội tại, còn niềm tin này thì duy nhất nhưng nghèo nàn bên trong"*. Theo Maxime, cả hai đều bất toàn và cần được bổ túc. Và giờ đây, chúng đã được nối kết lại với nhau trong ý niệm Thiên Chúa duy nhất và ba ngôi : Ý niệm duy nhất của người do thái, vốn *"chật hẹp, bất toàn và hầu như không có giá trị gì"* hơn nữa lại dễ có nguy cơ trở thành vô thần, được bổ túc bởi *"tính đa phức sống động và đầy thần hứng của người hy lạp"*. (dựa theo H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, Einsiedeln 1961 (2), 312 ; cũng xem A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, Gütersloh, 1965, tr. 368.

tham vọng vô hạn. Ngược lại, Ngài là vị Thiên Chúa gần gũi, Thiên Chúa của mỗi một con người, không trừ ai. Về điểm này này quả có biết bao nhiêu điều để suy tư, nghiền ngẫm ! Thế nhưng chúng ta hãy trở lại với khởi điểm, với vấn đề Thiên Chúa xuyên qua câu chuyện "Bụi gai bốc cháy".

III. Yavê, Thiên Chúa các tổ phụ và Thiên Chúa của Đức Giêsu Kitô.

Khi trình bày Yavê như là Thiên Chúa của các Tổ Phụ, thì như chúng ta đã thấy, điều đó có nghĩa là chúng ta đưa tất cả nội dung đức tin của các Tổ Phụ vào trong niềm tin Yavê Thiên Chúa, và như thế đức tin của các Tổ Phụ cũng đồng thời có được một liên quan và hình thái mới. Vậy đâu là nét đặc trưng, nét mới mẻ mà danh "Yavê" đem lại ? Có rất nhiều câu trả lời, nhưng phải nhận rằng, hầu như không thể xác định cách chắc chắn ý nghĩa của đoạn 3 trong sách Xuất Hành. Dầu vậy, chúng ta có thể thấy hai khía cạnh nổi bật. Trước hết, đối với đầu óc thông thường của chúng ta, thì quả là chuyện điên rồ, khi Thiên Chúa lại có một tên gọi và vì thế xuất hiện như một cá nhân nào đó. Thế nhưng, nếu đọc bản văn kỹ hơn, chúng ta sẽ không khỏi đặt ra câu hỏi : Đây có đúng là một tên gọi không ? Câu hỏi này thoạt nghe có vẻ vô lý, bởi lẽ đối với Israel, từ Yavê có giá trị như tên gọi đích thực của Thiên Chúa. Tuy nhiên, nếu nghiên cứu cặn kẽ bản văn, chúng ta sẽ thấy câu chuyện "Bụi Gai" đã giải thích tên gọi đó theo một nghĩa mà nói cho cùng, không còn đúng là một tên gọi. Hay ít nhất, danh xưng đó hết sức đặc biệt so với tất cả các danh xưng Thiên Chúa khác. Chúng ta hãy nghe kỹ bản văn : Ông Môsê thưa với Thiên Chúa : Bây giờ con đến gặp con cái Israel và nói với họ là Thiên Chúa của cha ông họ sai con đến với họ. Vậy nếu họ hỏi lại con : Tên Đấng ấy là gì ? thì con sẽ

nói với họ làm sao ? Câu chuyện kể tiếp lời của Thiên Chúa nói với Môsê : *"Ta là Đấng hiện hữu"*, câu này cũng có thể dịch là "Ta là điều Ta là". Trả lời như thế thì có khác gì tránh né trả lời, từ chối xưng danh hơn là nói rõ danh xưng của mình ? Quả thực, câu chuyện dường như cho thấy một phản ứng nào đó của Thiên Chúa trước đòi hỏi có hơi mạo muội của Môsê : Thì Ta là Ta ! Giải thích theo hướng từ chối xưng danh hay tránh né trả lời có vẻ hợp lý, vì tương hợp với hai bản văn khác thường được xem là song song với bản văn *Xuất Hành* 3, đó là *Thủ Lãnh* 13,18 và *Sáng Thế* 32,30. Trong *Thủ Lãnh* 13,18 một nhân vật tên là Manoac đã xin được biết quí danh của vị Thiên Chúa mà ông gặp. Và ông được trả lời : *"Sao ông lại hỏi tên tôi ? Đó là một điều bí nhiệm"* (cũng có thể dịch : Đó là một điều kỳ diệu). Không có danh nào được xưng ra ở đây. Trong *Sáng Thế* 32,30 Giacóp, sau cuộc vật lộn suốt đêm với một người vô danh, đã hỏi tên người đó nhưng bị từ chối : *"Sao ngươi lại hỏi tên ta ?"*. Cả hai đoạn văn trên rất gần với bản văn của chúng ta, về ngôn ngữ cũng như về cấu trúc, vì thế khó có thể bác bỏ mối liên hệ về ý tưởng. Ở đây cũng có một lối từ chối như thế. Vị Thiên Chúa mà Môsê gặp nơi bụi gai không thể xưng danh của mình như kiểu các thần ngoại chung quanh, vốn là những vị thần-cá nhân có mặt đầy dẫy bên nhau nên cần phải có một tên gọi để xác định. Vị Thiên Chúa mạc khải nơi bụi gai không cùng loại như thế.

Cứ chỉ từ khước cho thấy Thiên Chúa rất khác với các thứ ngẫu tượng. Giải thích tên Yavê bằng từ "Hữu" có thể xem như một cách thức ứng dụng thần học phủ định, nghĩa là nêu danh như một cách thức siêu vượt danh, siêu vượt tất cả những gì mà danh vẫn thường xác định, để mở ra với những gì là siêu việt, là thẳm sâu. Danh hòa vào huyền nhiệm đến nỗi nó bao hàm vừa tri thức vừa vô tri, vừa ẩn giấu vừa mạc khải về

Thiên Chúa. Danh vừa là dấu hiệu của tri thức vừa là dấu chỉ của huyền nhiệm mãi mãi bất khả tri và bất khả danh của Thiên Chúa. Vì thế, khi người ta tưởng có thể nắm chắc về Thiên Chúa qua danh xưng của Ngài thì thực ra là ngược lại, Thiên Chúa vẫn mãi ở trong huyền nhiệm thẳm sâu của Ngài. Điều này cũng biện minh cho một tập tục chính đáng trong Israel, đó là việc người ta ngày càng tránh trực tiếp nói đến Danh Thiên Chúa và thay vào đó là những kiểu nói trại đi, đến nỗi cuối cùng nó hoàn toàn biến mất trong cuốn Kinh Thánh hy lạp, thay vào đó chỉ còn lại chữ "Chúa". Như vậy, trên một vài bình diện, xem ra dân Israel đã hiểu Thiên Chúa chính xác hơn qua bí ẩn bụi gai cháy hơn là mọi thứ luận chứng sách vở uyên thâm giải thích về Ngài.

Tuy nhiên, đó mới chỉ là một nửa của vấn đề. Vì dù sao, Môsê cũng đã được phép trả lời cho những người chất vấn mình : *"Đấng Hiện Hữu sai tôi đến với anh em"* (Xh 3,14). Câu trả lời có vẻ bí ẩn, nhưng dẫu sao ông cũng đã có câu trả lời trong tay. Vậy liệu bí ẩn đó có hé lộ cho chúng ta chút gì về nội dung thực sự của nó hay không ? Khoa chú giải hiện đại nói chung cho rằng, câu trả lời của Thiên Chúa trao cho Môsê đó nói lên sự hiện diện cận kề và sự sẵn sàng đáp cứu của Thiên Chúa. Qua câu đó Thiên Chúa không bộc lộ cho thấy hữu thể tại thân của Ngài - như triết học vẫn cố gắng tìm cách giải thích -nhưng Ngài tỏ lộ cho biết Ngài là Thiên Chúa vì Israel, Thiên Chúa vì con người. Do đó, "Ta là" có thể hiểu như : "Ta đang ở đây này" ; "Ta ở bên ngươi đây". Điều được nhấn mạnh ở đây là Thiên Chúa hiện diện vì Israel, hiện hữu của Ngài được hiểu như là "hiện hữu cho (ai)" chứ không phải

là hữu tại thân.[40] Thế nhưng, theo Eißfeldt, chúng ta không những có thể dịch là "Ngài cứu giúp" mà còn có thể dịch là "Ngài gọi vào hiện hữu, Ngài là Đấng Sáng Tạo", hoặc dịch "Ngài là" hay ngay cả "Đấng đang hiện hữu", đều có thể được. Còn Edmond Jacob, nhà chú giải người Pháp, thì cho rằng danh xưng El diễn tả sự sống theo nghĩa là quyền lực, còn Yavê diễn tả sự sống theo nghĩa hiện diện, thường tồn. Vì thế khi Thiên Chúa xưng mình là "Đấng hiện hữu", thì có thể hiểu Ngài như là Đấng trường tồn, không hề thay đổi, Ngài vẫn tồn tại vững bền khi mọi sự đều đổi thay. *"Người phàm nào cũng đều là cỏ, mọi vẻ đẹp của nó như hoa đồng cỏ nội…Cỏ héo, hoa tàn, nhưng lời của Thiên Chúa chúng ta đời đời bền vững"* (Is 40,6-8).

Với câu của Isaia vừa trích, chúng ta có thể nhận ra một khía cạnh mà có lẽ cho đến nay chưa được lưu ý đủ. Một trong những tư tưởng chính trong sứ điệp của Đệ Nhị Isaia là nhấn mạnh đến tính phù du, thăng trầm của thế sự. Con người dẫu quyền uy đến mấy thì cũng như hoa cỏ, nay nở mai đã bị cắt phăng đi và héo úa, và bên kia tấn kịch vĩ đại của vô thường, Thiên Chúa của Israel vẫn vững bền, không đổi thay. Mặc cho mọi sự qua đi, biến dịch, Ngài vẫn "là" như thế. Tất nhiên, nói như vậy không có nghĩa là hiện hữu của Thiên Chúa chỉ đơn giản là vững bền vượt trên mọi thăng trầm, và không có tương quan nào khác. Ngược lại, hiện hữu của Ngài là cho chúng ta, sự thường tồn của Ngài là điểm tựa cho cuộc sống vô thường của chúng ta. Hiện hữu của Thiên Chúa là hiện hữu-cùng chúng ta. Ngài không chỉ là vị Thiên Chúa hiện hữu nơi chính

[40] Xem. W. Eichrodt, *Theologie des A.T.*, I, Leipzig, 1939 (2), 92t. ; - G. von Rad, sđd. tr. 184.

mình, mà còn là Thiên Chúa của chúng ta, Thiên Chúa của các Tổ Phụ.

Như thế, chúng ta lại trở về với câu hỏi ban đầu liên hệ đến câu chuyện bụi gai bốc cháy : Đâu là mối tương quan giữa Thiên Chúa của niềm tin kinh thánh với ý niệm Thiên Chúa của Platon ? Phải chăng vị Thiên Chúa hữu danh và tự xưng danh, vị Thiên Chúa cứu giúp và vẫn ở đó bên cuộc đời chúng ta là vị Thiên Chúa hoàn toàn khác với *esse subsistens*, với Hữu Thể tuyệt đối mà triết học tìm thấy trong suy tư đơn độc, lặng lẽ của mình ? Theo thiển ý, để có thể hiểu rõ vấn đề cũng như nắm vững quan niệm của đức tin kitô về Thiên Chúa, chúng ta cần phải tìm hiểu kỹ hơn quan niệm về Thiên Chúa trong Kinh Thánh cũng như hướng đi của tư tưởng triết học. Trước hết liên quan đến Kinh Thánh, điều quan trọng là đừng tách rời câu chuyện bụi gai ra khỏi toàn cảnh. Như chúng ta đã thấy, câu chuyện này cần phải được đặt vào bối cảnh của một thế giới trong đó có đủ thứ thần linh thì mới thấy được những điểm tương đồng và dị biệt của niềm tin vào Thiên Chúa của Israel và đồng thời thấy được bước đi tới của niềm tin đó, khi Israel nhận vào gia sản suy tư của mình ý niệm "hữu thể" với nội dung khá mông lung. Tuy nhiên, việc diễn giải câu chuyện không phải như thế là đã xong, mà nó sẽ còn phải được tiếp tục và đẩy xa hơn trong hành trình chiến đấu vật vã của niềm tin vào Thiên Chúa. Có thể nói Êdêkien và nhất là Isaia Đệ Nhị đúng là những nhà thần học về Danh Yavê, bởi lẽ đó là một trong những nguồn hứng chính cho sứ điệp tiên tri của họ. Như chúng ta biết, Isaia Đệ Nhị khởi sự rao giảng vào cuối thời lưu đầy Babylon, vào lúc Israel bắt đầu có chút hy vọng về tương lai. Sức mạnh của Babylon tưởng như không ai thắng nổi, một sức mạnh đã đẩy Israel vào vòng nô lệ, nay bắt đầu suy vong ; Israel tưởng đã chết nay đứng dậy trên đống tro tàn.

Và đó sẽ là sứ điệp chính của vị tiên tri : Đối lại với các thần thánh chóng qua là vị Thiên Chúa bền vững. *"Ta, Yavê, là khởi nguyên, và giữa những người của thời sau hết, Ta vẫn là Ta"*[41] (Is, 41,4). Cuốn sách cuối cùng của Tân Ước, sách Khải Huyền, cũng lập lại ý tưởng này trong một tình huống căng thẳng tương tự : Trước khi có các mãnh lực như thế thì Ngài đã có, và khi chúng đã tiêu tan thì Ngài vẫn mãi còn đó (Kh 1,4 ; 1,17 ; 2,8 ; 22,13). Nhưng hãy nghe Đệ Nhị Isaia một lần nữa : *"Ta là khởi nguyên, Ta là cùng tận ; chẳng có thần nào hết, ngoại trừ Ta"* (44,6). *"Ta vẫn là Ta, Ta là khởi nguyên, Ta cũng là cùng tận"* (48,12). Trong bối cảnh này, vị tiên tri đã tạo ra một kiểu nói mới, vừa lấy lại hướng giải thích trong câu chuyện bụi gai, vừa nhấn mạnh tới những khía cạnh khác. Kiểu nói trong bản văn do thái vừa đơn giản, vừa bí ẩn : Ta-Người đó (Ich-Er), được bản hy lạp dịch khá chính xác là : "εγώ ειμι"[42] (Ta là). Qua kiểu nói đơn giản "Ego eimi" (Ta là), Thiên Chúa của Israel đối lập lại với các thứ thần thánh và tỏ cho thấy Ngài vẫn "là", trong khi các thần thánh bị đổ nhào và tiêu tan. "Ta là", lời khẳng định hết sức ngắn gọn và bí ẩn này đã trở thành trục chính trong lời rao giảng của vị tiên tri, nhằm chống lại các thứ ngẫu tượng, giữ cho Israel khỏi rơi vào tuyệt vọng, đồng thời diễn tả sứ điệp của hy vọng và tin tưởng. Đối lại với các thứ thần thánh hư ảo cũng như các vua chúa đến hồi tàn vong của Babylon là sức mạnh của Yavê, bộc lộ qua khẳng định đơn giản, không chú thích : "Ta là" ; kiểu nói cho thấy ưu thế tuyệt đối của Ngài trên mọi thứ mãnh lực của thế

[41] Bản dịch nhóm PVGK, có sửa đổi.

[42] Về nguồn gốc và ý nghĩa của kiểu nói, xem E. Schweizer, *EGO EIMI*…, Göttingen, 1939 ; - H. Zimmermann, "das absolute εγώ ειμι als die neutestamentliche Offenbarungsformel", trong *Biblische Zeitschrift*, 4 (1960), 54-69 ; E. Stauffer, *Jesus. Gestalt und Geschichte*, Bern, 1957, 130-146.

gian, của bất cứ ai, thần thánh hay không thần thánh. Như thế, khi được vận dụng trong bối cảnh mới, ý nghĩa của danh Yavê tiến thêm một bước về ý niệm "thường hằng" (là), trước sự sụp đổ của tất cả gì mà nói cho cùng, chỉ là ảo ảnh, phù vân.

Giờ đây, chúng ta bước qua điểm cuối cùng để đi vào Tân Ước. Trong Tân Ước, hình ảnh Thiên Chúa càng lúc càng được minh giải dưới ánh sáng ý niệm hữu thể (hiện hữu) và Ngài được giải thích đơn giản là Đấng "Ta là". Lối diễn giải này ta bắt gặp một lần nữa nơi Tin Mừng Gioan, là tác giả cuối cùng của Kinh Thánh và là người giải thích niềm tin vào Đức Kitô bằng cách đọc lại quá khứ. Vì thế, đối với kitô hữu chúng ta, có thể nói tác giả Gioan là bước cuối cùng trong tiến trình tự minh giải của Kinh Thánh. Tư tưởng của Gioan qui chiếu cách đặc biệt về các sách Khôn Ngoan và Đệ Nhị Isaia và đó cũng chính là văn cảnh giúp chúng ta có thể hiểu được Gioan. Thật vậy, lời "Ta là" trong Isaia đã được Gioan dùng làm nền tảng cho Kitô học của ngài và qua đó trở thành cốt lõi của niềm tin vào Thiên Chúa. Đây quả thực là một biến chuyển mang tính chất quyết định đối với ý niệm Thiên Chúa cũng như đối với hình ảnh Đức Kitô. Như thế, lời thoạt tiên vang lên từ bụi gai, đã trở thành lời của hy vọng và tin tưởng vào cuối thời lưu đầy trước sự suy vong của các thần thánh và khẳng định sự thường tồn của Yavê trên mọi mãnh lực thế gian, để cuối cùng trở thành tâm điểm của niềm tin vào Thiên Chúa qua một con đường độc đáo, con đường của lời chứng cho Giêsu ở Nazarét.

Để thấy rõ được tất cả tầm quan trọng của tiến trình biến đổi này, thiết tưởng cần lưu ý thêm rằng, không có tác giả Tân Ước nào trước Gioan đã vận dụng ý tưởng cốt yếu của câu chuyện bụi gai vào trong thần học của mình một cách độc đáo và đặc biệt như ngài : Ý tưởng về Danh Thiên Chúa. Thật vậy,

chủ đề về một Thiên Chúa tự xưng danh và có thể kêu danh qua kiểu nói "Ta là" (chính là Ta) là chủ đề trung tâm trong chứng từ của Gioan. Cũng trong viễn tượng này, Gioan trình bày Đức Giêsu song song với Môsê, qua đó cho thấy chính nơi Đức Giêsu mà câu chuyện bụi gai mới tỏ lộ ý nghĩa đích thực và trọn vẹn của nó. Tất cả chương 17 - về "Lời Nguyện Tế Hiến", có thể nói là tâm điểm của cả Tin Mừng – đều xoay quanh ý tưởng "Đức Giêsu là đấng mạc khải Danh Thiên Chúa", và có thể coi đó như lời đáp ứng của Tân Ước đối lại với câu chuyện bụi gai. Trong các câu 6, 11, 12, 26, chủ đề Danh Thiên Chúa được láy đi láy lại như một điệp khúc. Chúng ta thử dừng lại ở hai câu chính : *"Những kẻ Cha đã chọn từ giữa thế gian mà ban cho con, con đã cho họ biết danh Cha"* (c.6). *"Con đã cho họ biết danh Cha, và sẽ còn cho họ biết nữa, để tình Cha đã yêu thương con ở trong họ, và con cũng ở trong họ nữa"* (c. 26). Có thể thấy Đức Giêsu xuất hiện như "bụi gai bốc cháy", chính từ Ngài mà Danh Thiên Chúa được thông ban cho con người. Có điều, trong cái nhìn của Tin Mừng thứ tư, Đức Giêsu thâu kết nơi mình lời "Ta là" của Xuất Hành 3 và của Isaia Đệ Nhị, và áp dụng cho chính Ngài, qua đó tỏ cho thấy *chính Ngài* là Danh, nghĩa là Đấng mà nhờ đó Thiên Chúa có thể kêu cầu. Như thế ý tưởng về Danh đã bước sang một giai đoạn mới, mang tính chất quyết định. Giờ đây tên gọi không chỉ đơn giản là một từ ngữ, nhưng là một con người : là chính Đức Giêsu. Toàn bộ Kitô học hay toàn bộ niềm tin vào Đức Giêsu trở thành lời chú giải về Danh Thiên Chúa và về ý nghĩa hàm chứa nơi Danh đó. Đến đây, một câu hỏi cuối cùng cần phải đặt ra, đó là : Danh Thiên Chúa hàm chứa những ý nghĩa nào ?

IV. Ý niệm tên (danh)

Sau tất cả những suy tư trên, giờ đây chúng ta phải nêu lên câu hỏi hết sức tổng quát này : Đâu là ý nghĩa của một danh xưng ? Và danh xưng của Thiên Chúa có ý nghĩa gì ? Ở đây tôi không có ý và hơn nữa cũng không phải là chỗ để phân tích rốt ráo vấn đề này, chỉ xin gợi lên một số nét mà theo thiển ý có thể coi là chính yếu. Trước hết, chúng ta có thể nói, có sự khác biệt hết sức căn bản giữa mục đích của một khái niệm và mục đích của tên gọi. Khái niệm nhắm đến yếu tính của sự vật như nó đang có, trong khi tên gọi (danh) không hề nhắm đến yếu tính của sự vật đang hiện diện độc lập trước mắt tôi. Ngược lại mục đích chính của tên gọi là để có thể gọi tên và nhờ đó thiết lập mối tương quan với sự vật đó. Tất nhiên, tên gọi cũng liên hệ đến chính sự vật, nhưng mục đích cuối cùng của nó là để sự vật có thể đi vào trong tương quan với tôi và tôi có thể đến với sự vật đó. Lấy một ví dụ : Biết một ai đó mà mới chỉ dừng lại ở khái niệm "người" mà thôi (biết là người) thì chưa đủ để thiết lập tương quan với người đó. Chỉ có cái tên mới giúp tôi gọi người đó được, và cũng nhờ tên gọi mà ta biết người đó cũng là đồng phận, cũng là người như tôi, và tôi có thể gọi người đó. Như thế, tên vừa biểu lộ vừa thực hiện mối liên đới xã hội, tên giúp con người hội nhập vào cơ cấu các tương quan xã hội. Nếu ai đó chỉ được nhìn nhận như một con số thì nói cho cùng, người đó đã bị đẩy ra khỏi tương quan liên đới giữa con người với nhau. Tên tạo lập tương quan đồng phận giữa người với người. Tên đem lại khả năng kêu gọi, và nhờ đó nẩy sinh mối tương quan "sống-với", với người mà tôi đã có thể gọi tên.

Từ những suy tư đó, chúng ta hẳn có thể hiểu được niềm tin cựu ước, khi niềm tin này nói tới tên gọi của Thiên Chúa. Rõ ràng niềm tin cựu ước hoàn toàn khác với điều mà một triết

gia nhắm tới khi tìm kiếm khái niệm về Hữu Thể tối cao. Khái niệm là kết quả của suy tư với tham vọng đạt tới tri thức về bản chất sâu xa của Hữu Thể tối cao. Tên gọi thì không như vậy. Trong cái nhìn của đức tin, Thiên Chúa xưng danh không có nghĩa là Ngài tỏ lộ bản chất sâu xa của Ngài cho bằng là để con người có thể gọi Ngài, có thể kêu cầu Ngài. Và khi tự xưng danh như thế, Ngài trở nên Đấng sống-với họ, hiện diện vì họ và họ có thể đến bên Ngài.

Chính từ điểm này chúng ta có thể hiểu được tại sao Gioan lại muốn trình bày Chúa Giêsu Kitô như là Danh đích thực và sống động của Thiên Chúa. Quả thực, trăm nghe không bằng mắt thấy : Điều mà không từ ngữ nào có thể diễn tả và đạt tới được thì đã được thể hiện nơi Đức Kitô. Nơi Ngài, mọi suy tư và ý tưởng liên quan đến Danh Thiên Chúa cũng như tất cả những gì hàm chứa hoặc được trông đợi nơi một tên gọi đều đã đạt tới đích. Nói khác đi, ý tưởng chính của thánh sử là : Nơi Đức Giêsu Kitô, Thiên Chúa đã thực sự trở thành Đấng (mà chúng ta) có thể kêu gọi. Nơi Ngài, Thiên Chúa mãi mãi đi vào trong cuộc sống-với chúng ta. Danh không còn đơn giản là một từ ngữ mà chúng ta bám víu, nhưng thực sự đã trở thành xương bởi xương tôi, thịt bởi thịt tôi. Thiên Chúa đã thành một người giữa chúng ta. Như thế, mục đích của Danh xưng mà ngay từ câu chuyện bụi gai đã nhắm tới thì nay đã thành hiện thực, đã thành tựu nơi Đấng là Thiên Chúa mà vẫn trọn vẹn là Người và là Người mà vẫn trọn vẹn là Thiên Chúa. Thiên Chúa trở nên một người giữa chúng ta. Ngài trở nên Đấng thực sự có thể gọi tên ; Ngài ở đó để chia sẻ cuộc sống với chúng ta.

V. Hai khía cạnh của khái niệm Thiên Chúa trong Kinh Thánh

Thử nhìn vào tổng thể, chúng ta sẽ thấy khái niệm Thiên Chúa trong Kinh Thánh luôn hàm chứa hai cấu tố chính. Trước hết là yếu tố nói lên khía cạnh chủ vị, gần gũi, có thể kêu tên, tự thông ban, và tất cả được cô đọng lại nơi việc tỏ lộ danh tính, với nội dung ban đầu là "Thiên Chúa của cha ông, của Abraham, của Isaác và của Giacóp" và rồi được thâu kết lại trong ý tưởng "Thiên Chúa của Đức Giêsu Kitô". Dưới khía cạnh này, Thiên Chúa luôn xuất hiện như là Thiên Chúa của con người, một Thiên Chúa có khuôn mặt, một Thiên Chúa chủ vị mà các Tổ Phụ đã gắn bó, lựa chọn, quyết định tin theo, và cũng từ đó mở ra con đường, dù rất dài, nhưng dẫn thẳng tới niềm tin vào Thiên Chúa của Đức Giêsu Kitô.

Mặt khác, sự hiện diện gần gũi, rộng mở của Thiên Chúa thực ra là ân sủng tuyệt đối nhưng không của Đấng thống trị không gian và thời gian, Đấng không bị ràng buộc bởi bất cứ điều gì nhưng thâu kết tất cả lại nơi Ngài. Quyền năng siêu vượt trên thời gian đó là yếu tố đặc trưng của Thiên Chúa, và yếu tố này ngày càng được cô đọng lại trong ý tưởng "hữu thể", qua kiểu nói hết sức sâu xa và cũng rất mực bí ẩn : "Ta là". Chính yếu tố thứ hai này đã trở thành như điểm tựa nhờ đó Israel, trong hành trình lịch sử của mình, cố gắng cho các dân tộc khác thấy nét độc đáo, khác biệt trong niềm tin của họ vào Thiên Chúa. Thiên Chúa của họ là Thiên Chúa hằng hữu, trong khi thế gian và thần thánh của nó - các thứ thần đất, thần phong nhiêu, thần quốc gia - thì không ngừng thay đổi và qua đi. Thiên Chúa của họ là vị Thiên Chúa của trời đất, Chủ tể của mọi sự, mọi sự thuộc về Người nhưng Người không thuộc về riêng ai, trong khi các thần thánh khác thì đặc thù, giới hạn. Họ hết sức nhấn mạnh rằng, Thiên Chúa của họ không phải là

vị quốc thần của Israel như kiểu thần thánh của các quốc gia khác. Họ nhất mực khẳng định mình không có thần riêng nào cả, vì Thiên Chúa của họ là Thiên Chúa của mọi người và mọi sự, và vì thế Thiên Chúa họ thờ phượng mới đúng là Thiên Chúa thật. Để có Chúa, con người phải từ bỏ mọi thứ thần thánh, phải tín thác vào một mình Thiên Chúa mà thôi, Người là Thiên Chúa của tôi cũng như của tha nhân, vì tất cả chúng ta đều thuộc về Người.

Nghịch lý của niềm tin kinh thánh nằm trong mối nối kết và sự duy nhất giữa hai khía cạnh vừa mô tả : Tin rằng, Hữu thể là một Chủ vị (Person), và Chủ vị đó cũng là chính Hữu thể ; rằng Đấng dấu mặt cũng chính là Đấng gần kề ; rằng chỉ có điều bất khả đạt thấu mới là cái có thể đạt thấu ; rằng Nhất thể cũng chính là Đấng Duy Nhất, Đấng vì mọi sự và mọi sự vì Ngài mà hiện hữu. Chúng ta tạm dừng phân tích ý niệm Thiên Chúa trong Kinh Thánh ở đây, để trở lại với một vấn đề mà chúng ta đã gặp phải ngay từ đầu và bây giờ lại được đặt ra trên một nền tảng rộng rãi hơn, đó là vấn đề về mối tương quan giữa Đức Tin và Triết Học, Đức Tin và Tri Thức.

CHƯƠNG BA

THIÊN CHÚA CỦA ĐỨC TIN VÀ THIÊN CHÚA CỦA CÁC TRIẾT GIA

I. Giáo Hội sơ khai đứng về phía triết học

Qua Kinh Thánh, chúng ta thấy Israel đã phải chiến đấu như thế nào trong việc chọn cho mình một hình ảnh về Thiên Chúa. Việc chọn lựa này một lần nữa lại được đặt ra trong buổi ban đầu của Kitô giáo và của Giáo Hội. Nói cho cùng đây cũng là điều thường xuyên đặt ra trước mỗi tình huống của đời sống thiêng liêng. Nó vừa là bổn phận vừa là ân sủng. Sứ vụ rao giảng cũng như đức tin kitô thời sơ khai phải đối diện với một thế giới đầy thần thánh, và vì thế cũng đứng trước hoàn cảnh như Israel lúc khai sinh và lúc họ phải chiến đấu chống lại các thế lực lớn thời lưu đầy và hậu lưu đầy. Một lần nữa câu hỏi lại được đặt ra : Đức tin kitô giáo tuyên xưng Thiên Chúa nào ? Câu trả lời của Kitô giáo sơ khai hẳn có thể vận dụng tất cả những thủ đắc qua lịch sử lâu dài, nhất là vào giai đoạn cuối, nơi tác phẩm của Isaia Đệ Nhị và các sách Khôn Ngoan, nơi tiến triển mà bản dịch Kinh Thánh Cựu Ước sang tiếng hy lạp mang lại, và cuối cùng là nơi Tân Ước, đặc biệt nơi Tin Mừng Gioan. Tiếp nối lịch sử lâu dài đó, Kitô giáo sơ khai đã thực hiện công việc lựa chọn và thanh lọc, rồi can đảm đi tới quyết định : đứng về phía Thiên Chúa của các triết gia, *chống lại* thần thánh của các tôn giáo. Trước câu hỏi : Thiên Chúa của Kitô giáo giống với thần nào ? Có phải thần Zeus ? Hay thần Hermes, thần Dionysos hoặc vị thần nào đó chăng ? Kitô hữu trả lời : Chẳng thần nào cả ! Chúng tôi không khẩn cầu các thần thánh mà quí vị hằng khẩn cầu. Nhưng chúng tôi khẩn cầu một Đấng duy nhất và độc nhất, đó là Đấng Tối Cao

mà quí vị không khẩn cầu, nhưng các triết gia của quí vị lại nói đến. Thật vậy, Giáo Hội tiên khởi đã dứt khoát gạt bỏ mọi thứ tôn giáo cổ thời, coi đó chỉ là chuyện phĩnh phờ, huyền hoặc : Khi nói đến Thiên Chúa, chúng tôi không hề tôn thờ hay muốn nói đến những chuyện như thế. Ngược lại, chúng tôi muốn nói đến chính Hữu Thể mà các triết gia coi như nguyên lý của mọi hữu thể, như vị Thiên Chúa vượt trên mọi quyền lực, chỉ có Đấng đó mới là Thiên Chúa của chúng tôi. Có thể thấy nơi tiến trình của đức tin ở đây hàm chứa một lựa chọn và một quyết định mệnh hệ và ảnh hưởng sâu xa lên tương lai chẳng kém gì lựa chọn El và "jah" thay vì Moloch và Baal để rồi tiến triển thành "Elohim" và "Yavê" và cuối cùng hướng đến ý niệm hữu thể. Như thế có thể nói, ở đây lựa chọn của đức tin là lựa chọn *logos* (lời / lý trí) chống lại mọi thứ *mythos* (huyền thoại), và do đó là một cuộc giải trừ huyền thoại triệt để trong thế giới cũng như trong tôn giáo.

Nhưng lựa chọn *logos* thay vì *mythos* như vậy có phải là con đường đúng không ? Để trả lời câu hỏi này, cần nhớ lại tất cả những gì chúng ta đã nói về tiến trình biến chuyển của quan niệm về Thiên Chúa trong Kinh Thánh. Và như chúng ta thấy, trong những giai đoạn cuối cùng, quan niệm về Thiên Chúa của đức tin kitô giáo trong thế giới hy lạp đã thực sự nghiêng về chiều hướng này. Đàng khác, cũng cần ý thức rằng, thế giới cổ đại đã biết đến sự phân biệt sâu sắc giữa Thiên Chúa của niềm tin và Thiên Chúa của các triết gia. Theo giòng lịch sử, mối tương quan giữa các thần thánh mang tính chất huyền thoại của các tôn giáo với thần luận của các triết gia ngày càng trở nên căng thẳng, các huyền thoại bị các triết gia – từ Xénophane đến Platon – lên tiếng phê bình. Platon thậm chí muốn thay thế tất cả huyền thoại Homer cổ điển bằng một huyền thoại mới, một *mythos* phù hợp với *logos* (lý trí).

Nghiên cứu hiện đại ngày càng khám phá thấy rằng, có sự tương hợp đáng kinh ngạc không những về thời gian mà còn về sự kiện giữa trào lưu triết học phê bình huyền thoại ở Hy Lạp và trào lưu tiên tri phê bình ngẫu tượng ở Israel. Tất nhiên, hai trào lưu đó khởi từ những nguyên do hoàn toàn khác biệt và theo đuổi những mục đích hết sức khác nhau. Tuy nhiên, trào lưu duy lý (Aufklärung = khai sáng) trong tư tưởng hy lạp muốn thay thế *mythos* bằng *logos*, để cuối cùng khiến thần thánh phải sụp đổ rất giống với trào lưu khai sáng của các tiên tri cũng như của nền văn chương Khôn Ngoan trong nỗ lực giải huyền thoại các mãnh lực thần thánh nhằm khẳng định niềm tin vào vị Thiên Chúa độc nhất. Dù hết sức khác biệt nhưng cả hai trào lưu đồng nhất với nhau trong sự qui hướng về *logos*. Trào lưu duy lý của triết học và việc chiêm ngắm Hữu thể theo nghĩa "tự nhiên" (phusis) ngày càng làm cho Hữu thể mất đi cái vẻ huyền thoại, tuy vẫn không loại bỏ việc tôn thờ thần thánh trong tôn giáo. Và rồi, tôn giáo cổ đại bị sụp đổ cũng vì hố ngăn cách giữa Thiên Chúa của niềm tin với Thiên Chúa của các triết gia, bởi sự phân ly hoàn toàn giữa lý trí và lòng tin tôn giáo. Vì không thể nối kết được hai yếu tố đó, hơn nữa hố ngăn cách giữa lý trí và lòng tin ngày càng khơi sâu cũng như Thiên Chúa của niềm tin và Thiên Chúa của các triết gia hết còn liên hệ với nhau nên sự sụp đổ của tôn giáo cổ đại là điều không thể tránh khỏi. Kitô giáo có lẽ cũng không tránh khỏi số phận như thế, nếu nó cũng đòi cắt đứt với lý trí và rút về trong niềm tin thuần túy tôn giáo của mình, như điều Schleiermacher đã rao giảng, và trong một ý nghĩa nào đó nghịch lý thay cả Karl Barth, đối thủ và là người hết sức chỉ trích Schleiermacher, cũng có lập trường như vậy.

Dưới góc độ lịch sử tư tưởng, số phận đối nghịch giữa huyền thoại và Tin Mừng trong thế giới cổ đại cũng như sự

sụp đổ của huyền thoại và sự lên ngôi của Tin Mừng, tất cả nói cho cùng đều phát xuất từ tương quan đối nghịch giữa Tôn Giáo và Triết học cũng như giữa niềm tin và lý trí. Nghịch lý của triết học cổ đại, nhìn dưới khía cạnh lịch sử tôn giáo, nằm ở chỗ một đàng nó phá đổ huyền thoại trên bình diện suy tư, nhưng đàng khác lại tìm cách bào chữa cho huyền thoại trên bình diện tôn giáo. Điều này có nghĩa là : Về mặt tôn giáo, triết học cổ đại đã không mang tính cách mạng, mà quá lắm chỉ mang tính cải cách, và triết học này coi tôn giáo là chuyện liên quan đến trật tự cuộc sống chứ không thuộc lãnh vực của sự thật. Thánh Phaolô, tiếp nối nền văn chương Khôn Ngoan, trong thư Rôma (1,18-31) đã mô tả rất chính xác khía cạnh này bằng ngôn ngữ của các tiên tri cũng như của truyền thống Khôn Ngoan trong Cựu Ước. Thật vậy, trước đó sách Khôn Ngoan (Kn 13-15) đã gợi cho thấy số phận tiêu vong của tôn giáo cổ đại cũng như cho thấy nghịch lý hàm chứa nơi sự phân ly giữa sự thật và lòng tin. Thánh Phaolô đã tóm tắt lại các ý tưởng đó trong một vài câu nói lên vận mạng tôn giáo cổ đại sẽ ra như thế nào một khi *logos* và *mythos* tách rời nhau : *"Những gì người ta có thể biết về Thiên Chúa, thì thật là hiển nhiên trước mắt họ, vì chính Thiên Chúa đã cho họ thấy rõ… tuy biết Thiên Chúa, họ đã không tôn vinh hay cảm tạ Người cho phải đạo… Thay vì Thiên Chúa vinh quang bất tử, họ đã thờ hình tượng người phàm là loài phải chết, hay hình tượng các loài chim chóc, thú vật, rắn rết…"* (Rm 1,19-23).

Tôn giáo không đi theo con đường của *logos* mà lại bám víu vào *mythos*, dù đã nhận ra tính chất hư ảo của nó. Vì thế, tôn giáo tàn lụi là điều không thể tránh khỏi. Vì tách rời khỏi sự thật, tôn giáo rốt cuộc chỉ còn được xem như là một "institutio vitae", một cơ chế hay định chế của cuộc sống. Đứng trước tình cảnh như thế, Tertullien đã nói một câu tuyệt

vời và hết sức táo bạo để minh định lập trường của Kitô giáo : *"Đức Kitô tỏ cho biết Ngài là Sự Thật chứ không phải là Lề Thói"*.[43] Tôi tin rằng, đây quả thực là một trong những câu nói bất hủ của thần học giáo phụ. Cuộc chiến đấu của Giáo Hội sơ khai cũng như trách nhiệm thường hằng của đức tin kitô giáo trong việc giữ vững chân tính của mình đã được cô đọng cách độc đáo trong câu nói đó. Đối lại với sự sùng bái *consuetudo Romana*, nghĩa là coi những lề thói sống của thành Rôma như là tiêu chuẩn cùng đích cho cuộc sống, là đòi hỏi tuyệt đối của sự thật. Kitô giáo dứt khoát đứng về phía sự thật và vì thế bác bỏ lối quan niệm tôn giáo chỉ như một hệ thống những nghi lễ mà nói cho cùng không có mấy ý nghĩa.

Để làm sáng tỏ vấn đề hơn, chúng ta cần lưu ý thêm rằng, thời cổ đại cuối cùng đã tìm cách giải quyết thế lưỡng nan của tôn giáo họ và của việc từ bỏ sự thật mà triết học đã nhận biết bằng ý tưởng về ba loại thần học : tự nhiên, chính trị và thần bí. Họ đã biện minh cho sự phân ly giữa *mythos* và *logos* bằng cách quan tâm tới cảm thức của dân chúng và lợi ích của quốc gia. Như vậy, ở phương diện này, thần học thần bí đồng thời đã giúp cho thần học chính trị hình thành. Nói khác đi : Họ quả đã đặt chân lý vào thế đối lập với lề thói và lợi ích đối lập với chân lý. Các triết gia thuộc trường phái triết học tân-platon còn đi xa hơn, khi họ giải thích *mythos* trên bình diện hữu thể luận, xem mythos như là một thứ thần học biểu tượng (Symbol-Theologie) và vì vậy tìm cách hoà giải nó bằng con đường diễn giải hướng tới chân lý. Thế nhưng, điều gì nhờ giải thích mà tồn tại, thì trên thực tế đã hết tồn tại. Lý trí con người hướng tới chính sự thật, chứ không phải hướng tới điều

[43] Dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem cognominavit. De virginibus velandis I, 1 trong *Corpus christianorum seu nova Patrum collectio* (*CChr*), II, 1209.

nhờ vào một phương pháp giải thích loanh quanh nào đó mà được coi là phù hợp với sự thật, chứ còn chính điều đó thì chẳng còn hàm chứa sự thật nào.

Điều đáng ngạc nhiên là cả hai giải pháp trên vẫn còn được vận dụng ngay cả trong thời đại hôm nay. Thật vậy, trong một bối cảnh mà đức tin kitô giáo bị đe dọa và có nguy cơ bị tiêu vong, chúng ta thấy đây đó xuất hiện những nỗ lực bảo vệ cho sự sống còn của Kitô giáo, nhưng lại chạy theo những giải pháp mà ngày xưa tôn giáo đa thần đã xử dụng để mong tồn tại nhưng đã thất bại. Một đàng, người ta chọn giải pháp rút lui khỏi sự thật của lý trí để rút vào cố thủ trong lãnh vực của lòng đạo, lòng tin và mạc khải thuần túy. Trong thực tế, dù muốn hay không muốn, nhìn nhận hay không nhìn nhận, rút lui như vậy chẳng khác gì cảnh chạy trốn *logos* của tôn giáo cổ thời, chạy trốn sự thật để rồi náu thân trong lề thói, chạy trốn *physis* (hữu thể) để thu mình trong lãnh vực chính trị. Mặt khác, người ta chọn giải pháp mà tôi muốn gọi cách tóm tắt là "Kitô giáo diễn nghĩa". Ở đây, người ta dùng phương pháp diễn giải để hóa giải những gì được coi là điên rồ trong đức tin kitô giáo. Thế nhưng khi làm cho đức tin không còn gì là "điên rồ" nữa thì nội dung cốt yếu của đức tin cũng tiêu tan, và thay vào đó là những lối nói, những giải thích vòng vo, vô ích về những điều đơn giản, và người ta tưởng với nghệ thuật chú giải phức tạp như thế mới làm sáng tỏ được ý nghĩa.

Thế nhưng, lập trường của kitô giáo sơ khai thì hoàn toàn khác. Như chúng ta đã thấy, đức tin kitô đã đứng về phía Thiên Chúa của các triết gia chống lại thần thánh của các tôn giáo. Nói khác đi, đứng về sự thật của hữu thể và chống lại *mythos* của lề thói. Chính vì một lập trường như thế mà người ta đã trách các kitô hữu tiên khởi là vô thần. Quả thực, Giáo Hội sơ khai đã bác bỏ tất cả thế giới *religio* (tôn giáo) thời bấy

giờ, coi đó chỉ là những tập tục vô nghĩa, không thể chấp nhận được vì nghịch lại với chân lý. Còn về Thiên Chúa của các triết gia thì thời bấy giờ chỉ được coi trọng trong lãnh vực tri thức hàn lâm, phi tôn giáo, chứ không phải trong lãnh vực tôn giáo. Do đó, chỉ chấp nhận và nhìn nhận Thiên Chúa của các triết gia mà thôi thì cũng đồng nghĩa với thái độ vô tôn giáo, phủ nhận tôn giáo, đồng nghĩa với vô thần. Như thế, chính khi bị nghi ngờ là vô thần mà Kitô giáo thời sơ khai đã làm sáng tỏ hướng đi và lựa chọn của mình : Chống lại *religio* cùng những thói tục sai lạc của nó và đứng về phía sự thật của hữu thể mà thôi.

II. Cái nhìn mới về Thiên Chúa của các triết gia

Đến đây, chúng ta cần lưu ý tới một khía cạnh khác trong tiến triển của đức tin. Khi lựa chọn đứng về phía Thiên Chúa của các triết gia, và coi đó là vị Thiên Chúa mà con người có thể dâng lời cầu nguyện và là Đấng ngỏ lời với con người, thì rõ ràng đức tin kitô đã hiểu Thiên Chúa của các triết gia theo một nghĩa hoàn toàn mới. Thiên Chúa của các triết gia đã bị biến đổi cách sâu xa, không còn mang nét của tri thức hàn lâm thuần túy nữa. Trong triết học cổ thời, Thiên Chúa được coi như Hữu Thể vô tính, như Ý Niệm tối cao và tối hậu hoặc được hiểu như là Hữu Thể thuần túy, như là Tư Tưởng đơn thuần, mãi mãi quanh quẩn với chính mình, chẳng màng gì đến con người và cái thế giới nhỏ nhoi của nó. Thế nhưng vị Thiên Chúa của các triết gia đó, vị Thiên Chúa vĩnh hằng, bất biến và vì thế loại trừ mọi tương quan với những gì là đổi thay và biến dịch, giờ đây dưới cái nhìn của đức tin, lại trở nên vị Thiên Chúa của con người. Thiên Chúa là Agape (tình yêu trao hiến), là quyền năng sáng tạo của tình yêu, chứ không chỉ đơn giản là Tư Tưởng tuyệt đối hay như nguyên lý toán học

muôn thuở của vũ trụ. Theo nghĩa này, trong đức tin kitô có điều gì đó tương tự như điều mà Pascal một đêm kia đã cảm nghiệm và đã ghi lại trên một mảnh giấy : *"Lửa. Thiên Chúa của Abraham, Thiên Chúa của Isaác, Thiên Chúa của Giacóp, chứ không phải là Thiên Chúa của các triết gia và của các bậc trí giả"* .[44] Mảnh giấy đó ông đã khâu vào phía trong chiếc áo vét, để mãi mãi mang theo. Đứng trước vị Thiên Chúa mà theo dòng thời gian lại bị quan niệm như thể một nguyên lý toán học, Pascal sống lại kinh nghiệm "Bụi Gai" và hiểu rằng, sở dĩ Thiên Chúa có thể chi phối trật tự vũ trụ như một nguyên lý toán học vĩnh cửu cũng bởi vì Ngài là vị Thiên Chúa của Tình Yêu sáng tạo, là Bụi Gai rực cháy, nơi đã vang lên một Danh khôn ví, và với Danh đó, Ngài đi vào lòng thế giới nhân sinh. Theo nghĩa này, Thiên Chúa của các triết gia được cảm nghiệm theo một nghĩa khác với những gì mà các triết gia quan niệm về Thiên Chúa, dù đó vẫn chính là vị Thiên Chúa mà họ đã nhận ra. Như thế, chúng ta chỉ có thể nhận biết Thiên Chúa thực sự khi chúng ta hiểu được rằng, Ngài là Sự Thật, là Nguyên lý của mọi hữu thể và đồng thời Ngài cũng là Thiên Chúa của niềm tin, Thiên Chúa của con người.

Để hiểu được quan niệm Thiên Chúa của các triết gia đã bị biến đổi như thế nào khi được đồng hóa với Thiên Chúa của niềm tin, có lẽ chúng ta chỉ cần đọc lại một bản văn kinh thánh nào đó có nói về Thiên Chúa. Chẳng hạn, nơi Luca 15,1-10 với dụ ngôn "con chiên lạc" và "đồng bạc bị đánh mất". Câu chuyện khởi đầu với việc các kinh sư và những người Pharisiêu cảm thấy khó chịu trước việc Đức Giêsu đồng bàn với những kẻ tội lỗi. Để trả lời, Ngài kể cho họ câu chuyện về

[44] Bản văn mang tựa đề "Mémorial" trong R. Guardini, *Christliches Bewusstsein*, München, 1950, 47.

người có một trăm con chiên nhưng bị lạc mất một con. Người đó đã lên đường tìm kiếm và khi tìm được thì mừng rỡ vì con chiên đó hơn là vì chín mươi chín con mà mình chẳng bao giờ mất công đi tìm. Câu chuyện về đồng bạc bị đánh mất cũng mang một ý nghĩa tương tự : *"Trên trời cũng thế, ai nấy sẽ vui mừng vì một người tội lỗi ăn năn sám hối, hơn là vì chín mươi chín người công chính không cần phải sám hối ăn năn"* (15,7). Với dụ ngôn này, Đức Giêsu vừa biện chính vừa trình bày cho thấy công việc cũng như sứ mạng của Ngài trong tư cách là Đấng được Thiên Chúa sai đến, hơn nữa, câu chuyện cũng đồng thời đặt lại vấn đề về mối tương quan giữa Thiên Chúa với con người, cũng như cho thấy Thiên Chúa thực sự là Đấng như thế nào.

Nếu cố gắng rút ra ý nghĩa chính của bản văn thì chúng ta có thể nói rằng : Thiên Chúa mà chúng ta gặp ở đây cũng như trong rất nhiều bản văn cựu ước, có vẻ quá nhân hình hóa và rất xa với thế giới triết học. Ngài có những cảm xúc như con người : mừng rỡ, tìm kiếm, chờ đợi, chạy ra đón. Ngài không vô cảm như nguyên lý toán học của vũ trụ, cũng không phải là Công Lý theo nghĩa vô hồn, đứng trên cao phán xét sự vật và không để mình xao xuyến bởi những cảm xúc của tâm hồn. Ngược lại, Ngài *có* một trái tim, Ngài đứng đó với trái tim yêu thương và cũng hành xử lạ lùng như kẻ đang yêu. Như thế, một đàng chúng ta thấy rõ ràng quan niệm thuần túy triết học đã bị biến đổi như thế nào, và đàng khác, chúng ta ý thức hơn về giới hạn của mình trong việc nhận ra sự đồng nhất giữa Thiên Chúa của niềm tin và Thiên Chúa của các triết gia. Phải chăng đó cũng là lý do tại sao chúng ta thường quan niệm sai về Thiên Chúa cũng như thường hiểu sai về nội dung chính yếu của đức tin kitô giáo.

Phần lớn con người ngày nay vẫn dễ dàng nhìn nhận về sự hiện hữu của một "Hữu Thể tối cao" nào đó, dưới hình thái này hoặc hình thái khác. Thế nhưng, một Hữu Thể như thế mà lại quan tâm đến con người thì quả là một ý tưởng không hiểu nổi, ngay cả kẻ muốn tin đi nữa thì cũng không khỏi nghĩ rằng, đó chỉ là một quan niệm nhân hình ngây thơ (anthropomorphisme), một não trạng tư tưởng còn sơ khai và có thể hiểu được khi con người còn sống trong một vũ trụ bé nhỏ, và trong vũ trụ đó, trái đất là trung tâm của mọi sự, còn Thiên Chúa thì chẳng phải làm gì khác ngoài chuyện từ trên cao ngó xuống. Nhưng thời nay, một quan niệm như thế dễ bị coi là ngớ ngẩn, bởi lẽ tất cả những điều đó bây giờ chúng ta biết là hoàn toàn sai, trái đất có là gì trong vũ trụ mênh mông, còn con người thì cũng chỉ như hạt bụi so với chiều kích vũ trụ, vậy thì làm sao Hữu Thể tối cao lại bận tâm đến nhân loại, đến cái thế giới nhỏ nhoi, thảm hại của con người, đến những lo toan hoặc chuyện tội lỗi hay không tội lỗi của họ. Thế nhưng, nếu chúng ta nghĩ như thế và cho rằng quan niệm của mình mới là cách quan niệm đúng về Thiên Chúa thì thực ra chúng ta đã nghĩ về Ngài một cách quá phàm tục và tầm thường, làm như thể Thiên Chúa rốt cuộc cũng phải lựa chọn, chứ nếu không thì Ngài sẽ mất đi cái nhìn bao quát. Nói khác đi, chúng ta quan niệm Thiên Chúa cũng có ý thức giới hạn như chúng ta, nghĩa là phải dừng lại ở một điểm nào đó chứ không thể bao trùm tất cả.

Trước lối quan niệm hẹp hòi đó, có lẽ cần nhắc lại câu nói mà Holderlin đã dùng làm đề từ cho truyện *Hyperion* của mình thì chúng ta mới hiểu được thế nào là sự vĩ đại của Thiên Chúa theo cái nhìn kitô giáo : *"Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est - không bị cầm hãm bởi điều lớn lao nhất, nhưng lại khép mình trong điều nhỏ bé nhất, đó*

mới là thần linh". Thần trí vô biên mang nơi mình tất cả hữu thể, vì thế siêu vượt tất cả, đến nỗi những gì là lớn lao cũng trở thành nhỏ bé ; và những gì nhỏ bé nhất thì Thần trí đó vẫn đạt thấu, bởi lẽ chẳng có gì là quá nhỏ bé đối với Thần trí vô biên. Vượt trên điều lớn nhất và thấu tận điều nhỏ nhất, đó mới đúng là Tinh Thần tuyệt đối. Ở đây, chúng ta còn thấy có sự đảo lộn giá trị giữa *maximum* và *minimum*, giữa điều vĩ đại nhất và điều nhỏ bé nhất, và chính sự đảo lộn giá trị này mới là nét đặc trưng của quan điểm kitô giáo về thực tại. Đối với vị Thiên Chúa là Tinh Thần tuyệt đối, đỡ nâng và bao trùm cả hoàn vũ, thì cả giải ngân hà cũng chẳng lớn lao bằng một tinh thần, bằng một trái tim của con người. Như thế cũng có nghĩa là sự vĩ đại, cao cả không còn được đo lường theo các tiêu chuẩn về lượng, nhưng là theo một trật tự mới, trong đó, cái vô cùng nhỏ mới đích thực là cái cao cả, lớn lao.[45]

Còn một định kiến nữa mà chúng ta cũng cần phải vạch trần ở đây. Chúng ta thường cho rằng - theo suy nghĩ tự nhiên - điều vô cùng cao cả hay Tinh Thần tuyệt đối thì cũng như nguyên lý toán học chi phối vũ trụ, làm sao lại có thể có tình cảm hay tình yêu đam mê được. Cũng vì thế, chúng ta mặc nhiên cho rằng suy tư đơn thuần thì cao cả hơn là yêu thương,

---

[45] Nguồn gốc của "văn bia Loyola" mà Holderlin trích dẫn đã được K.Rahner giải thích, "Die Grabschrift des Loyola", trong *Stimmen der Zeit*, 72 Jahrgang, tập 139 (Februar 1947), tr. 321-337 : Lời trích dẫn nằm trong tác phẩm : *Imago primi saeculi Societatis Jesu a Provincia Flandro-Belgica ejusdem Societatis repraesentata*, Antwerpen, 1640. Người ta tìm thấy trong các trang 280-282 một *Elogium sepulcrale Sancti Ignatii*, do một tu sĩ Dòng Tên trẻ người flamand viết, không đề tên, trong đó có câu văn trên ; xem thêm Holderlin, III (éd. F. Beissner), Stuttgart, 1964, tr. 346 t. – Ý tưởng trên cũng nằm trong rất nhiều bản văn của Do Thái giáo về sau ; Về vấn đề này, P. Kuhn, *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen*, München, 1968, nhất là các trang 13-22.

trong khi sứ điệp Tin Mừng và cái nhìn của đức tin kitô về Thiên Chúa thực ra đã sửa lại quan niệm của triết học và cho thấy rằng : Tình yêu vượt trên tư tưởng đơn thuần. Tư tưởng tuyệt đối không phải thứ tư tưởng vô cảm, dửng dưng, mà là tình yêu, và là tình yêu sáng tạo, bởi tình yêu là thế.

Nói tóm lại, đức tin kitô giáo đứng về phía Thiên Chúa của các triết gia nhưng đồng thời sửa đổi quan niệm của các triết gia về hai điểm chính yếu :

a. Thiên Chúa của các triết gia tự bản chất chỉ qui về mình, chỉ chiêm ngắm chính mình. Ngược lại, Thiên Chúa của đức tin chỉ có thể hiểu xuyên qua phạm trù tương quan. Ngài là sức mạnh sáng tạo bao trùm toàn thể thực tại và do đó hình ảnh về thế giới cũng như trật tự của thế giới xuất hiện dưới một ánh sáng mới mẻ : Hữu thể tối cao không phải là hữu thể tách rời, tự mãn, tự tại. Đúng hơn, cách thế hiện hữu cao cả nhất của Hữu Thể hàm chứa một yếu tố căn yếu, đó là tương quan. "Tối cao" giờ đây không còn được hiểu là "tuyệt đối", nghĩa là độc lập, tự mãn và khép kín nơi mình, nhưng hàm chứa tương quan, hàm chứa sức mạnh sáng tạo, sáng tạo nên các thực tại khác để nâng đỡ, để yêu thương… Chẳng cần phải nói, một quan niệm như thế hẳn là một cuộc cách mạng làm đổi thay toàn bộ hướng sống của con người.

b. Thiên Chúa của các triết gia là Tư Tưởng thuần tuý : Sở dĩ người ta đi đến quan niệm như thế cũng vì nghĩ rằng, tư tưởng và chỉ có tư tưởng mới là thần linh. Còn Thiên Chúa của đức tin là Tư Tưởng, nhưng là Tư Tưởng biết yêu thương. Quan niệm này xuất phát từ xác tín căn bản : Tình yêu mới thần linh.

Logos của mọi vũ trụ, Tư Tưởng uyên nguyên sáng tạo cũng đồng thời là Tình Yêu. Vâng, chỉ có Tư tưởng như thế

mới sáng tạo, bởi lẽ vì là Tư Tưởng nên Ngài là Tình Yêu và vì là Tình Yêu nên Ngài là Tư Tưởng. Nói khác đi, giữa Tình Yêu và Tư Tưởng có sự đồng nhất uyên nguyên, và vì thế khi được thể hiện cách viên mãn thì hai điều đó không chỉ nằm cạnh nhau hay đối lập với nhau mà là nên một với nhau, và đó mới là Tuyệt Đối. Ở đây hẳn chúng ta cũng có thể nhận ra khởi điểm của lời tuyên tín về một Thiên Chúa tuy ba ngôi mà là một, mà chúng ta sẽ bàn đến sau.

III. Vấn đề được phản ánh trong Kinh Tin Kính

Trong Kinh Tin Kính Các Tông Đồ, mối hợp nhất mang tính chất nghịch lý giữa Thiên Chúa của đức tin và Thiên Chúa của các triết gia, vốn là quan điểm nền tảng của đức tin kitô giáo, đã được diễn tả qua hai thuộc tính được đặt bên nhau : "Cha" và "Chúa của mọi sự". Tước hiệu thứ hai này-Pantocrator tiếng hy lạp (phép tắc vô cùng hoặc toàn năng, bd. việt ngữ) - qui chiếu về tước hiệu "Yavê Sabaoh" trong Cựu Ước mà chúng ta vẫn chưa biết ý nghĩa đích thực là gì. Nếu dịch sát chữ thì có nghĩa là "Thiên Chúa của các đoàn lũ" hoặc "Thiên Chúa của các quyền lực", bản Bảy Mươi đôi khi dịch theo nghĩa thứ hai này. Tuy nhiên, dù ý nghĩa nguyên thủy là thế nào đi nữa, tước hiệu đó nói cho cùng muốn diễn tả Thiên Chúa như là vị Chúa tể của trời đất. Nhất là, trong bối cảnh tranh luận với tôn giáo thờ lạy các tinh tú ở Babylon, tước hiệu đó có thể hiểu như cách thức tuyên xưng Thiên Chúa mới là chủ tể, cả các tinh tú cũng thuộc về Ngài, và do đó chúng không phải là những quyền năng thần linh tồn tại độc lập : Tinh tú không phải là thần thánh, chúng chỉ là dụng cụ mà Thiên Chúa dùng, cũng giống như các đạo binh dưới quyền của vị tướng lãnh. Như thế, từ *Pantocrator* ban đầu mang chiều kích vũ trụ nhưng về sau còn mang thêm chiều kích

chính trị và được dùng để chỉ Thiên Chúa như là Chúa của tất cả các chúa.[46] Khi tuyên xưng Thiên Chúa vừa là "Cha", vừa là "Chúa của mọi sự", Kinh Tin Kính đã nối kết khái niệm gia đình với khái niệm quyền năng mang chiều kích vũ trụ để nói về một Thiên Chúa độc nhất. Qua sự nối kết đó, bản Kinh quả thực đã làm nổi bật nét đặc trưng trong cái nhìn của Kitô giáo về Thiên Chúa : đó là mối tương quan căng thẳng giữa quyền lực tuyệt đối và tình yêu tuyệt đối, giữa khoảng cách vô biên và sự gần gũi vô cùng, giữa Hữu Thể tuyệt đối và tấm lòng tha thiết với những gì là người nhất nơi con người, cũng như mối liên hệ tương tại giữa Maximum và Minimum mà chúng ta nói đến ở trên.

Về lời tuyên xưng Thiên Chúa là "Cha" thì nội dung vẫn còn để ngỏ, bởi lẽ lời tuyên xưng đó nối kết điều khoản đức tin thứ nhất với điều khoản thứ hai liên quan đến Kitô học, và chính qua mối tương quan hết sức mật thiết này, nhất là qua sự chiêm ngắm Chúa Con, mà những gì liên quan đến Thiên Chúa mới thực sự sáng tỏ. Chẳng hạn, chỉ khi chiêm ngắm Máng Cỏ và Thập Giá thì chúng ta mới hiểu được thế nào là "Toàn Năng" hay thế nào là "Chúa của mọi sự" theo đức tin kitô giáo. Thật vậy, Đấng mà chúng ta tuyên xưng là Chúa của mọi sự đã cúi xuống đến tận cùng, mang lấy thân phận thụ tạo nhỏ bé, bất lực nhất và đó mới đúng là nơi hình thành khái niệm Thiên Chúa là "Chủ tể mọi sự" theo nghĩa kitô giáo. Cũng từ đó, khái niệm về quyền lực, về vương quyền, về quyền chủ tể xuất hiện dưới một ánh sáng hoàn toàn mới. Trong ánh sáng đó, quyền lực tối cao cũng là quyền lực sẵn sàng cởi bỏ mọi quyền lực mà vẫn hết sức bình an ; một quyền

[46] Katenbusch, II, 526 ; - P. Van Imschoot, "Heerscharen", trong H. Haag, *Bibellexikon*, Einsiedeln, 1951, tr. 667-669.

lực tỏ ra mạnh mẽ không phải qua sức mạnh mà là qua tình yêu rất mực tự do, một tình yêu mà ngay cả khi bị từ chối cũng vẫn mạnh hơn mọi thứ cường quyền trên trần gian. Chính ở điểm này chúng ta mới thấy đức tin kitô đã sửa đổi các tiêu chuẩn đánh giá cũng như các chiều kích liên quan đến mối liên hệ đối lập giữa maximum và minimum nói trên triệt để đến mức nào.

CHƯƠNG BỐN

CON NGƯỜI THỜI ĐẠI VÀ VIỆC TUYÊN XƯNG NIỀM TIN VÀO THIÊN CHÚA

Với tất cả những gì đề cập ở trên, giờ đây câu hỏi đặt ra là, ngày nay lời tuyên xưng "Tôi tin vào Thiên Chúa" mà người tín hữu nói lên cùng với Giáo Hội có nghĩa gì ? Trước hết, hành vi tuyên xưng đó hàm chứa một thái độ dứt khoát đối với các giá trị cũng như các tiêu chuẩn đánh giá của thế gian, một sự dứt khoát phù hợp với sự thật (thậm chí, theo một nghĩa đặc biệt, một sự dứt khoát vì sự thật), và sự dứt khoát đó phải được hiểu như một quyết định và phải thể hiện như một quyết định thực sự. Một quyết định như thế cũng được hiểu như một sự phân định giữa các khả thể khác nhau. Điều mà Israel vào buổi đầu lịch sử cũng như Giáo Hội thời sơ khai đã phải thực hiện thì giờ đây mỗi người cũng phải làm cho chính đời sống của mình. Thật vậy, cũng như người xưa đã phải dứt khoát từ khước những gì mà Moloch và Baal có thể mang lại, từ khước lề thói để đứng về phía sự thật, thì ngày nay lời tuyên xưng "Tôi tin vào Thiên Chúa" cũng mang một ý nghĩa như vậy, nghĩa là một tiến trình phân định, đón nhận, thanh lọc và biến đổi. Chỉ có như thế lời tuyên xưng đức tin của kitô hữu vào một Thiên Chúa mới trụ vững qua các thời đại. Vậy ngày nay tiến trình đó gợi cho chúng ta những chiều hướng nào ?

I. Vị trí hàng đầu của Logos

Niềm tin kitô giáo vào Thiên Chúa trước hết nhìn nhận vị trí hàng đầu của *Logos* trên vật chất đơn thuần. Lời tuyên xưng "Tôi tin có Thiên Chúa" đã hàm chứa một lựa chọn căn bản, theo đó *Logos*, tức là Tư Tưởng, là Tự Do, là Tình Yêu,

có ngay từ khởi thủy chứ không phải chỉ ở cùng tận ; *Logos* là sức mạnh sáng tạo và bao trùm mọi hữu thể. Nói khác đi, tin có nghĩa là nhìn nhận rằng, Tư Tưởng và Ý Nghĩa không phải chỉ là phó phẩm tình cờ của hữu thể, ngược lại mọi hữu thể đều là sản phẩm của tư tưởng, thậm chí cấu tạo sâu xa nhất của hữu thể là tư tưởng.

Như thế, theo một nghĩa đặc biệt, tin là chọn đứng về phía sự thật, bởi lẽ đối với niềm tin, chính hữu thể là thật, là khả tri và có ý nghĩa. Tất cả những điều đó không phải là sản phẩm phụ của hữu thể, bởi lẽ chính hữu thể, dù xuất hiện ở đâu, thì cũng phải có một ý nghĩa và một mối liên hệ thực sự với toàn bộ thực tại.

Khi tin nhận cấu trúc khả niệm của hữu thể, nghĩa là nhìn nhận ý nghĩa và tư tưởng như là căn nguyên của hữu thể thì sự nhìn nhận đó cũng đã bao hàm niềm tin tạo dựng. Bởi lẽ nói cho cùng, đó cũng là niềm xác tín rằng, "Tinh Thần khách thể" (objektiver Geist)[47] mà chúng ta khám phá nơi mọi sự vật cũng như nhờ đó mà chúng ta ngày càng hiểu rõ hơn về sự vật, "Tinh Thần khách thể" đó là dấu ấn và là biểu lộ của "Tinh Thần chủ thể" (subjektiver Geist), và cấu trúc khả niệm của hữu thể là biểu lộ của Tư Tưởng sáng tạo, của "Sáng kiến về" (*Vor*-denken) hữu thể, trong khi tư tưởng của chúng ta chỉ là "suy tư về" (*Nach*-denken) hữu thể nhờ cấu trúc khả niệm đó.

Nói một cách chính xác hơn : Chúng ta có thể thấy nơi quan niệm của Pythagore - khi ông trình bày Thiên Chúa như một nhà toán học - một trực giác về cấu trúc toán học của hữu thể, nói khác đi, nhìn nhận hữu thể "đã được suy tư" và vì thế

[47] Ở đây, có lẽ tác giả xử dụng ngôn ngữ của triết học Hegel liên quan đến Tinh Thần Tuyệt Đối. Thực tại bên ngoài (khách thể) là biểu lộ của Tinh Thần Tuyệt Đối (chủ thể) trong tiến trình tự tha hóa và tự phản tỉnh (chú thích ND.)

hữu thể mới khả niệm. Nói như thế cũng có nghĩa là, vật chất cũng không tuần túy là vô-nghĩa, bất khả tri thức. Ngược lại, vật chất cũng có sự thật và cũng đã hàm chứa tính khả tri mà nhờ đó chúng ta mới có thể có tri thức thực sự về vật chất. Ngày nay, qua các nghiên cứu về cấu trúc toán học của vật chất cũng như về tính khả tri, khả dụng của nó, trực giác của Pythagore ngày càng tỏ ra hết sức hữu lý. Về điểm này, Einstein từng phát biểu rằng, các định luật của tự nhiên tỏ cho thấy có *"một Trí Tuệ siêu đẳng đến nỗi mọi suy tư, xếp đặt có ý nghĩa nhất của phàm nhân cũng chỉ là phản ánh hết sức vô nghĩa của Trí Tuệ đó"*[48]. Nói khác đi, mọi suy tư của chúng ta cũng chỉ là "suy tư về" thực tại vốn "đã được nghĩ ra trước". Suy tư của chúng ta thực ra rất giới hạn và khiêm tốn, bởi lẽ tất cả chỉ là cố gắng khám phá lại những gì đã được in hằn nơi thực tại cũng như tìm ra sự thật ẩn chứa nơi thực tại. Ở đây, xuyên qua cấu trúc toán học của vũ trụ, quan niệm toán học về thế giới gặp lại "Thiên Chúa của các triết gia" cùng với những vấn nạn của nó. Bằng chứng là Einstein đã một mực bác bỏ quan niệm Thiên Chúa như một chủ vị. Ông cho đó là một quan niệm nhân hình hóa gắn liền với thứ "tôn giáo sợ hãi", "tôn giáo luân lý", và theo ông chỉ có " cảm thức tôn giáo vũ trụ" là hợp lý, một cảm thức thể hiện qua *"niềm ngạc nhiên ngây ngất trước hòa điệu của định luật thiên nhiên", qua "niềm tin sâu xa vào Lý Tính kiến tạo thế giới", và qua "niềm khát khao hiểu biết, dù chỉ một chút phản ánh của Lý Tính biểu lộ nơi vũ trụ này"*.[49]

---

[48] A. Einstein, *Mein Weltbild*, C. Seelig, Zurich-Stuttgart-Wien 1953, 2. Bản dịch Pháp : Comment je vois le monde, Paris, 1934, p. 39.

[49] Như trên. – Trong một đoạn văn khác (xem *Mein Weltbild*, C. Seelig, Zurich-Stuttgart-Wien, 1953, "Die Notwendigkeit der ethischen Kultur", tr. 22-24) mối liên hệ giữa tri thức khoa học và niềm ngạc nhiên tôn giáo có vẻ ít

Tất cả vấn đề Thiên Chúa được đặt ra ở đây : Một đàng là tính trong suốt của hữu thể, hữu thể phản ánh Tư Tưởng và vì thế qui chiếu về một hành vi Suy Tư. Nhưng đàng khác, người ta lại không thể tạo lập mối liên hệ giữa hành vi Suy Tư (sáng tạo) đó với con người. Chúng ta có thể thấy cản trở chính ở đây là cách hiểu quá chật hẹp và chưa đào sâu đủ về khái niệm "chủ vị" (Person / ngôi vị), do đó mà có sự đối lập giữa "Thiên Chúa của niềm tin" với "Thiên Chúa của các triết gia".

Trước khi tiến xa hơn, xin được trích dẫn một phát biểu tương tự của James Jeans, một nhà khoa học tự nhiên : *"Chúng ta khám phá thấy nơi vũ trụ dấu vết của một khả năng tổ chức và kiểm soát, tương tự như khả năng tinh thần của chúng ta, nhưng khả năng ở đây, theo những khám phá cho đến nay, không phải là về tình cảm, về luân lý hay về mỹ học, nhưng là một khuynh hướng suy tư theo kiểu mà chúng ta tạm gọi là "toán học", vì không có danh từ nào khá hơn".*[50] Lại cùng một quan điểm : Nhà toán học khám phá thấy cấu trúc toán học của vũ trụ, thấy sự vật là kết quả của suy tư. Và chỉ có thế. Ông ta chỉ có thể đạt tới vị Thiên Chúa của các triết gia.

Nhưng điều đó có thực đáng ngạc nhiên không ? Thật vậy, làm sao một nhà toán học, một kẻ nhìn ngắm thế giới dưới góc độ toán học lại có thể khám phá ra nơi vũ trụ điều gì khác hơn là toán học ? Có khi chúng ta phải hỏi lại ông ấy xem có khi nào ông ta nhìn thế giới này bằng một con mắt khác hơn là con mắt toán học ? Chẳng hạn, có bao giờ ông ta

---

chặt chẽ hơn, nhưng cái nhìn về thực tại tôn giáo tỏ ra sắc nét hơn, theo sau những kinh nghiệm bi đát.

[50] Được trích trong W. Von Hartlieb, *Das Christentum und die Gegenwart*, Salzburg, 1953 (Stifterbibliothek, vol. 21), tr. 18t.

nhìn ngắm một cây táo đương hoa và cảm thấy ngạc nhiên về tiến trình thụ phấn, một tiến trình mà bông hoa trở thành nơi giao kết duy nhất giữa cây táo và con ong, đó là chưa kể trong đó còn có cái đẹp thật phù du mà cũng thật huyền diệu, một cái đẹp vẫn có đó dù không có chúng ta, và nếu chúng ta có hiểu được nó cũng chỉ qua khả năng đón nhận, cảm thụ. Và nếu ông Jeans ấy có bảo rằng, cho đến bây giờ chưa có khám phá nào về một khả năng tinh thần như thế thì chúng ta có thể bình thản đáp lại : Chuyện đó khoa vật lý không bao giờ khám phá ra được, và cũng không thể, bởi lẽ cách thức tra vấn của nó về thế giới đương nhiên gạt bỏ cảm thức về cái đẹp cũng như thái độ luân lý sang một bên, và vì nghiên cứu thiên nhiên thuần túy theo tinh thần toán học nên chỉ nhận ra khía cạnh toán học của thiên nhiên cũng là điều tất yếu thôi. Nói cho cùng, câu trả lời luôn luôn tùy thuộc ở cách thức đặt câu hỏi. Vì thế, kẻ hướng tới cái nhìn toàn diện về thực tại hẳn sẽ phải nói rằng : Nơi thế giới này, chúng tôi thấy rõ ràng có khía cạnh toán học, nhưng đồng thời chúng tôi còn nhận ra nơi đó một vẻ đẹp quá kỳ diệu đối trí óc con người ; và kẻ ấy hẳn sẽ thốt lên : Nhà toán học làm nên tất cả những điều kỳ diệu đó hẳn phải có khối óc sáng tạo đến mức phi thường !

Để tóm lại những nhận định vừa điểm qua ở trên, chúng ta có thể nói rằng : Thế giới là "tinh thần khách thể", vì thế mà thế giới mới xuất hiện cho chúng ta như một cấu trúc tinh thần, nghĩa là như thực tại khả niệm và khả tri. Từ đây, chúng ta có thể tiến thêm một bước : Lời tuyên xưng "Tôi tin có Thiên Chúa" là lời nói lên niềm xác tín rằng, "Tinh thần khách thể" là kết quả của "Tinh thần chủ thể", và "Tinh thần khách thể" cũng chỉ hiện hữu như một biến cách của "Tinh thần chủ thể". Nói khác đi, nếu hữu thể là kết quả của suy tư (như ta

thấy nơi cấu trúc của thế giới) thì đương nhiên phải giả thiết có chủ thể suy tư.

Để làm sáng tỏ cũng như củng cố thêm khẳng định của chúng ta, thiết nghĩ chúng ta cần phải đặt khẳng định đó - dĩ nhiên dưới một vài nét chính - vào trong tiến trình tự phê bình của lý tính lịch sử. Suy tư triết học đã trải qua hơn hai ngàn năm trăm năm, vì thế chúng ta không còn có thể bàn giải vấn đề cách quá đơn giản và ngây thơ, làm như thể bao nhiêu người đi trước chúng ta đã không phải vật vã suy nghĩ về vấn đề đó mà vẫn thất bại. Hơn nữa, nếu nhìn lại bãi rác ngổn ngang mà lịch sử để lại trước mắt chúng ta, với bao nhiêu là giả thuyết, bao nhiêu đầu óc tài tình mà rốt cuộc vô ích, bao nhiêu luận lý mà chẳng dẫn tới đâu… chúng ta hẳn cảm thấy vô vọng trong việc khám phá ra sự thật ở bên kia tất cả những gì khả giác, khám phá ra sự thật sâu kín, riêng biệt của hữu thể. Thế nhưng, có lẽ vấn đề không đến nỗi hoàn toàn vô vọng như chúng ta tưởng. Bởi lẽ, tuy đã có vô số hướng suy tư khác nhau về hữu thể, vô số những lập trường triết học đối nghịch nhau, nhưng nói cho cùng, chỉ có một vài hướng suy tư tỏ ra có giá trị trong việc soi sáng huyền nhiệm hữu thể. Có thể nói, câu hỏi mang tính chất quyết định đối tất cả vấn đề đó là : Đâu là cái chất chung (bản chất) của hữu thể nằm trong các thực tại cá biệt, đa phức ? Đâu là cái hữu thể duy nhất nằm đàng sau nhiều sự vật vẫn hiện hữu trước mắt ta ? Trong lịch sử triết học đã có rất nhiều câu trả lời, nhưng tựu trung, có thể qui về hai hướng chính. Hướng thứ nhất, rất thực tế, có thể tóm tắt như sau : Bản chất của mọi sự mà chúng ta thấy, nói cho cùng, là vật chất. *Vật Chất* chính là cái duy nhất tồn tại – theo nghĩa có thể kiểm chứng – và kiểm chứng cho đến cùng thì cũng chỉ còn lại nó. Do đó, Vật Chất mới đúng là Hữu thể nền tảng của mọi hữu thể. Đó là hướng đi của phái duy vật. Hướng suy tư

thứ hai thì hoàn toàn ngược lại : Ai nhìn sâu vào tận nền tảng của sự vật thì sẽ thấy sự vật là "hữu thể-đã-được-nghĩ-ra" (Gedachtsein), là tư tưởng khách quan (nói khác đi, là kết quả của một Tư Tưởng). Như thế nó không phải là thực tại nền tảng. Nền tảng phải thuộc về Tư tưởng, về Ý Niệm. Mọi hữu thể nói cho cùng là kết quả của tư tưởng và do đó qui về Tinh Thần như là Thực Tại Uyên Nguyên. Và đó là quan điểm của phái duy tâm.

Trước khi có thể đưa ra nhận định về hai lập trường đó, thiết nghĩ chúng ta còn phải đặt câu hỏi cách triệt để hơn : Vật Chất thực ra là gì ? và Tinh Thần là gì ? Ta có thể trả lời cách hết sức vắn gọn : Chúng ta gọi một hữu thể là vật chất khi hữu thể đó không có ý thức về hữu thể, nghĩa là, nó hiện hữu nhưng không có ý thức về chính nó. Nếu coi mọi sự rốt cuộc chỉ là vật chất, coi đó như là hình thái sơ đẳng của thực tại thì cũng đồng nghĩa với việc coi hình thái sơ đẳng, không có ý thức về hữu thể lại là khởi thủy và nguyên lý của mọi hữu thể. Hơn nữa, điều đó cũng có nghĩa là, ý thức về hữu thể chỉ là sản phẩm phụ và tình cờ trong quá trình tiến hóa. Và như thế, chúng ta cũng đồng thời có được định nghĩa về "tinh thần" : Tinh thần được hiểu như là hữu thể tự ý thức về mình, hữu thể hiện diện với chính mình. Còn quan điểm của phái duy tâm trả lời cho câu hỏi về vấn nạn Hữu Thể thì trái lại : Mọi hữu thể đều là kết quả của một Ý Thức duy nhất. Sự duy nhất của hữu thể nằm trong sự duy nhất của Ý Thức, và các hữu thể đa phức là những biểu hiện khác nhau của Ý Thức đó.

Đức tin kitô giáo không hoàn toàn đồng thuận với giải đáp nào trong hai giải đáp trên. Dĩ nhiên, đối với đức tin kitô giáo, hữu thể phát xuất từ tư tưởng, vật chất tự nó đã qui chiếu về điều siêu vượt trên nó, nghĩa là về tư tưởng, tư tưởng mới có trước và mới là nguyên lý. Thế nhưng, đức tin kitô giáo

không chấp nhận giải đáp của phái duy tâm khi họ cho rằng mọi hữu thể chỉ là những "biểu hiện" của một Ý Thức bao trùm tất cả, vì nếu như thế, hữu thể bị giản lược vào tư tưởng và do đó gần ảo hơn là thực, nghĩa là không có hiện hữu độc lập. Khi tuyên xưng niềm tin vào Thiên Chúa, Kitô giáo có một quan niệm khác hơn : Mọi sự được cưu mang bởi Ý Thức sáng tạo và được hiện hữu bởi Tự Do sáng tạo, và Ý Thức sáng tạo đó vừa chứa đựng mọi sự vừa để cho mọi sự được hiện hữu cách tự do, độc lập. Như thế, đức tin kitô giáo vượt trên mọi quan điểm duy tâm thuần túy. Quả vậy, trong khi phái này coi mọi sự chỉ như nội dung của một Ý Thức duy nhất như chúng ta đã thấy ở trên, thì đức tin kitô giáo lại quan niệm rằng, Ý Thức chứa đựng mọi sự cũng là Tự Do sáng tạo. Chính nhờ đó mà mọi tạo vật có được hiện hữu riêng trong tự do, và như thế hữu thể vừa là phát xuất từ tư tưởng vừa thực sự có hiện hữu riêng của mình.

Từ đó, chúng ta có thể hiểu được đâu là cốt lõi của ý niệm sáng tạo : Để hiểu về sáng tạo, chúng ta không thể lấy người thợ thủ công làm kiểu mẫu, mà phải lấy tinh thần sáng tạo, suy tư sáng tạo. Mà như vậy thì rõ ràng ý tưởng về Tự Do là nét đặc trưng của niềm tin kitô giáo vào Thiên Chúa, phân biệt với Nhất Nguyên thuyết dưới mọi hình thái. Đối với niềm tin kitô giáo, khởi thủy của mọi sự không phải là một Ý Thức nào đó, nhưng là Tự Do sáng tạo, và Tự Do lại tác tạo tự do. Theo nghĩa này, có thể nói đức tin kitô giáo xứng đáng là một triết học về Tự Do. Thật vậy, đối với niềm tin đó, ở chóp đỉnh của mọi sự, không phải là một Ý Thức phổ quát hay một thứ bản thể vật chất duy nhất có khả năng giải thích tất cả thực tại. Không, Tự Do mới thực sự là Tuyệt Đỉnh, một Tự Do suy tư và khi suy tư thì tác tạo nên tự do, và vì thế, Tự Do mới là nguyên lý cấu tạo của mọi hữu thể.

II. Thiên Chúa chủ vị

Đức tin kitô giáo nhìn nhận chỗ đứng hàng đầu của *Logos* ; nó tin vào Ý Nghĩa sáng tạo như là căn nguyên của vũ trụ và vì thế bao hàm niềm xác tín rằng, Ý Nghĩa đó mang chiều kích chủ vị. Nói khác đi, Tư Tưởng Cội Nguồn của vũ trụ không phải là một Ý Thức vô danh, vô tính, mà là Tự Do, là Tình Yêu sáng tạo, và do đó là Chủ Vị (Person = một chủ thể ý thức, tự do). Hơn nữa, niềm tin vào *Logos* sáng tạo và mang tính chủ vị còn đưa tới sự nhìn nhận chỗ đứng ưu tiên của thực tại đặc thù trên thực tại theo nghĩa chung chung, phổ quát. Thực tại đặc thù mới là điều đáng kể nhất chứ không phải là cái phổ quát. Do đó đức tin kitô giáo đặc biệt coi trọng con người, bởi lẽ mỗi con người là độc nhất, bất khả giản lược, đồng thời là hữu thể mà tự bản chất đã khai mở ra với vô hạn. Cũng vì thế, niềm tin kitô giáo nhấn mạnh đến vị thế ưu việt của tự do đối lại với tính tất yếu của định luật chi phối thiên nhiên, vũ trụ. Chính trong viễn tượng như thế mà chúng ta mới thấy rõ nét đặc thù của đức tin kitô giáo so với các lập trường khác của tư tưởng phàm nhân. Đây quả thực là điều mà người tuyên xưng đức tin kitô giáo phải có ý thức hết sức rõ ràng, đúng đắn.

Như thế, chúng ta cũng có thể thấy, lựa chọn *Logos* thay vì Vật Chất thuần túy chỉ có thể đứng vững khi bao hàm lựa chọn thứ hai và thứ ba nêu trên. Nói khác đi, nếu chỉ nhìn nhận *Logos* mà thôi thì chúng ta sẽ rơi vào lập trường duy tâm thuần túy. Chỉ khi nào chúng ta đồng thời nhìn nhận lựa chọn thứ hai và thứ ba, nghĩa là nhìn nhận chỗ đứng ưu tiên của tự do và của thực tại đặc thù thì mới thấy đức tin kitô giáo hoàn toàn khác biệt với một chủ trương thuần túy duy tâm.

Về điểm này tất nhiên còn rất nhiều điều để nói. Nhưng ở đây, chúng ta tạm dừng lại ở một số điểm quan trọng cần phải làm sáng tỏ. Trước hết là câu hỏi : Tại sao lại cho rằng *Logos* tác tạo nên thế giới là một Chủ Vị và tại sao niềm tin đó lại hàm chứa sự nhìn nhận vị trí ưu tiên của thực tại đặc thù trên thực tại theo nghĩa phổ quát ? Chúng ta có thể trả lời câu hỏi đó cách hết sức đơn giản như sau : Sở dĩ như thế là vì, nói cho cùng, Tư Tưởng sáng tạo mà chúng ta nhìn nhận như là nền tảng và là nguyên lý của mọi thực tại thì phải là một Tinh Thần không những tự thức và mà còn ý thức về tất cả những gì mình tư tưởng. Và hơn nữa điều đó còn có nghĩa là : Tinh Thần đó không những suy tư mà còn yêu thương. Vì là Tình Yêu nên Tinh Thần đó sáng tạo. Và vì sáng tạo không những bằng suy tư mà còn bằng tình yêu nên thụ tạo được dựng nên như là những hữu thể thực sự, nghĩa là thực hữu và tự do trong hiện hữu của riêng mình. Nói tóm lại, Tinh Thần sáng tạo hiểu biết, yêu mến cách thẳm sâu những gì mà tư tưởng mình tạo dựng nên, và vì yêu thương mà đỡ nâng, gìn giữ. Như thế chúng ta lại trở về với câu nói định hướng cho tất cả suy tư của chúng ta : Không bị cầm hãm ngay cả bởi điều lớn lao nhất nhưng lại khép mình trong điều nhỏ bé nhất, đó mới là thần linh.

Nếu *Logos* của mọi thực tại là Hữu Thể nâng đỡ tất cả, bao trùm tất cả, là Ý Thức, là Tự Do và là Tình Yêu thì rõ ràng chóp đỉnh của mọi sự không phải là qui luật tất yếu của vũ trụ mà là tự do. Điều này đưa tới nhiều hệ luận quan trọng. Trước hết, có thể nói tự do trở thành cấu tố thiết yếu của mọi thực tại, và chính vì thế, thực tại thế giới luôn là điều mà chúng ta không thể nào "nắm bắt" được, không thể thấu triệt được. Bởi lẽ, nếu viên đá góc của tất cả công trình tạo dựng là tự do và nếu thế giới được đỡ nâng, mong muốn, hiểu biết,

yêu thương cũng bởi Tự Do thì rõ ràng tính bất ngờ, bất khả xác định - vốn là đặc tính của tự do - cũng thuộc về bản chất của thế giới. Nói như thế cũng có nghĩa là, thực tại thế giới không thể nào giản lược vào một logic theo kiểu toán học. Tất nhiên, một thế giới cao đẹp và đầy phiêu lưu đó – bởi dựa trên tự do như là cấu tố chính yếu – cũng đồng thời có mặt trái tối tăm của nó : huyền nhiệm của sự dữ. Thật vậy, vì thế giới được tạo dựng do sự "liều lĩnh" của Tự Do và Tình Yêu, nên một đàng nó không mang tính tất yếu như toán học, và đàng khác, vì thuộc lãnh vực của tình yêu nên thế giới cũng là sân chơi của tự do, nó bao hàm nguy cơ sự dữ.

Với một viễn tượng như thế, một lần nữa chúng ta thấy các phạm trù *Minimum* và *Maximum*, Nhỏ Nhất và Lớn Nhất bị đảo lộn như thế nào. Thật vậy, trong một thế giới mà điều đáng kể cuối cùng không phải là toán học mà là tình yêu thì rõ ràng cái *Minimum* mới là cái *Maximum*, hữu thể nhỏ bé nhất mà lại có khả năng yêu thương thì hữu thể đó mới là cao cả nhất. Và đó là lý do tại sao mỗi hữu thể đặc thù lại đáng kể hơn thực tại theo nghĩa phổ quát, và tại sao mỗi cá vị (Person) đặc biệt và độc nhất, cũng là thực tại mang tính quyết định và cao cả nhất. Quả vậy, theo nhãn quan này, cá vị không chỉ đơn giản là một cá thể (Individuum) theo nghĩa là một phản ánh nào đó của Ý Niệm trong thế giới đa phức của vật chất, nhưng là một "ngôi vị". Triết học hy lạp coi các hữu thể đặc thù, kể cả những con người, đều là những "cá thể" ; chúng được tạo nên và trở thành đa phức (nhiều) do những mảnh vỡ của Ý Niệm hòa trộn với Vật Chất. Vì thế, hữu thể đa phức mãi mãi là tùy phụ còn hữu thể đích thực phải là hữu thể duy nhất và phổ quát. Người kitô hữu nhìn con người không phải như một cá thể (Individuum), nhưng như một chủ vị (Person), và theo thiển ý, bước chuyển biến từ cá thể sang chủ vị này đã nói lên

tất cả khoảng đường vượt qua từ tư tưởng cổ thời đến kitô giáo, từ triết thuyết Platon đến đức tin. Một hữu thể nhất định không hề là tùy phụ, làm như thể đó chỉ là một mảnh của phổ quát thể và chỉ có phổ quát thể mới là hữu thể đích thực. Ngược lại, chính vì nó là *Minimum* mà nó là *Maximum*, chính vì là thực tại đặc biệt và độc nhất mà nó là cao cả và đích thực nhất.

Chúng ta đi đến điểm cuối cùng. Nếu quả thực chủ vị còn hơn là một cá thể, nếu thực tại đa phức là hữu thể theo nghĩa đích thực chứ không phải là tùy phụ, và nếu hữu thể đặc thù vượt trên phổ quát thể thì rõ ràng sự duy nhất không phải là độc nhất và cũng chưa phải là tất cả, bởi lẽ hữu thể đa phức cũng có quyền riêng biệt và nhất định của nó. Khẳng định này, một khẳng định phát xuất từ đòi hỏi nội tại của quan điểm đức tin kitô giáo, lại đưa chúng ta đến chỗ phải thay đổi quan niệm về một Thiên Chúa duy nhất đơn thuần. Thật vậy, logic nội tại của đức tin kitô giáo về Thiên Chúa buộc chúng ta phải vượt qua một quan niệm thuần túy độc thần để hướng đến niềm tin vào một Thiên Chúa Ba Ngôi, điều mà chúng ta sẽ đề cập bây giờ.

CHƯƠNG NĂM
NIỀM TIN VÀO MỘT THIÊN CHÚA BA NGÔI

Như chúng ta thấy, việc đào sâu lời tuyên xưng đức tin vào một Thiên Chúa duy nhất rốt cuộc lại mở ra với niềm tin vào một Thiên Chúa Ba Ngôi như một đòi hỏi nội tại. Nhưng đàng khác, chúng ta cũng cần ý thức rằng, ở đây, chúng ta chạm tới một lãnh vực mà so với quá khứ, Kitô học cần phải ý thức nhiều hơn về những giới hạn của mình. Một lãnh vực mà mọi nỗ lực nắm bắt theo kiểu khoa học chính xác đều có nguy cơ trở thành mưu toan điên rồ hết sức tai hại ; một lãnh vực mà có lẽ chỉ có thái độ khiêm tốn nhìn nhận sự vô tri của mình mới có cơ may đạt tới tri thức đích thực, và có lẽ chỉ có nỗi ngạc nhiên sững sờ trước huyền nhiệm khôn tả mới là lời tuyên xưng đúng nhất về Thiên Chúa. Tình yêu bao giờ cũng là "huyền nhiệm" (Mysterium), bao giờ cũng tuyệt vời hơn mọi so đo tính toán của con người. Vì thế chính Tình Yêu, tức là Thiên Chúa bất thụ sinh, vĩnh cửu, *phải* là huyền nhiệm cao vời nhất : Ngài *là Huyền Nhiệm*.

Tuy nhiên, dù ở đây đòi hỏi lý trí phải hết sức thận trọng hầu có thể suy tư cách đúng đắn, trung thực, nhưng chúng ta không thể không đặt ra câu hỏi : Đâu là ý nghĩa của lời tuyên xưng vào một Thiên Chúa Ba Ngôi ? Dĩ nhiên ở đây chúng ta không thể theo sát tiến triển lịch sử của lời tuyên tín này - dù đó là điều cần thiết nếu muốn trả lời cách thích đáng - cũng không thể điểm lại hết các công thức đã được xử dụng bảo vệ đức tin khỏi bị giải thích cách sai lạc. Chỉ xin gợi ra một vài nét chính.

I. Tiếp cận vấn đề

a. Khởi điểm của niềm tin vào một Thiên Chúa Ba Ngôi.

Giáo lý về Thiên Chúa Ba Ngôi không phải là kết quả của suy tư thuần lý về Thiên Chúa, nói khác đi, không phải là nỗ lực của suy tư triết học nhằm minh giải cấu trúc nội tại của Nguyên Lý của mọi hữu thể, nhưng là kết quả của sự suy gẫm một số kinh nghiệm lịch sử. Trước hết, trong Cựu Ước, tin là kinh nghiệm gặp gỡ với Thiên Chúa như là Cha của Israel, Cha của các dân tộc, như là Đấng Sáng Tạo nên thế giới và là Chúa của thế giới. Đến thời Tân Ước, thời đặt nền tảng cho đức tin kitô giáo, một biến cố phi thường xảy đến, trong đó Thiên Chúa tỏ lộ một dung mạo chưa từng được biết đến : Nơi Đức Giêsu Kitô, ta gặp thấy một con người, thế nhưng người đó lại ý thức mình và xưng mình là Con Thiên Chúa. Nơi Ngài, người ta gặp Thiên Chúa nơi dung mạo của Đấng Thiên Sai, Đấng đích thực và trọn vẹn là Thiên Chúa chứ không phải chỉ như một hữu thể trung gian, tuy nhiên, Đấng đó lại cùng với chúng ta thưa với Thiên Chúa bằng tiếng "Cha". Đây quả thực là một nghịch lý : Một đàng người đó gọi Thiên Chúa là Cha của mình, thưa lên với Thiên Chúa ở ngôi thứ hai, nghĩa là như Đấng đối diện với mình, và đó hẳn phải là một thái độ chân thực mới xứng với Thiên Chúa, chứ không thể là đóng kịch. Mà nếu thế thì Đức Giêsu phải *khác* với Cha, Đấng mà *Ngài* ngỏ lời và cũng là Đấng mà *chúng ta* dâng lời. Nhưng đàng khác, Ngài lại là hiện diện đích thực, cận kề của chính Thiên Chúa với chúng ta. Như thế cũng có nghĩa là, sự trung gian của Ngài qua đó chúng ta đón nhận được chính Thiên Chúa được thực hiện nơi con người của Ngài, trong tư cách là Thiên Chúa làm người, Thiên Chúa trong dung mạo cũng như trong bản tính con người : vị "Thiên Chúa-ở-cùng-chúng ta"

(Emmanuel). Nếu Ngài không là Thiên Chúa hay chỉ là một hữu thể trung gian nào đó thì vai trò trung gian của Ngài sẽ thành vô hiệu, bởi lẽ lúc đó chỉ còn là khoảng cách chứ không phải là trung gian, nói khác đi, sự trung gian của Ngài chỉ khơi sâu thêm khoảng cách thay vì đưa chúng ta đến gần Thiên Chúa. Vì thế, trong tư cách là Đấng Trung Gian, Ngài là Thiên Chúa đích thực, trọn vẹn, và cũng là người đích thực, trọn vẹn, nói khác đi, cả hai tư cách đều thực sự và trọn vẹn như nhau. Điều này có nghĩa là, vị Thiên Chúa đến với tôi và tôi có thể gặp Ngài như một người anh em không phải là Chúa Cha, mà là Chúa Con, và như thế chúng ta thấy nơi Thiên Chúa có sự "song đôi" rất mầu nhiệm và cũng rất sáng tỏ : Thiên Chúa vừa ở ngôi thứ nhất (Ich / I) vừa ở ngôi thứ hai (Du / You), cả hai tỏ lộ nơi một khuôn mặt duy nhất. Kinh nghiệm mới mẻ này về Thiên Chúa cuối cùng lại được nối tiếp bởi kinh nghiệm thứ ba : Kinh nghiệm Thánh Thần ngự đến, kinh nghiệm về hiện diện của Thiên Chúa nơi thẳm sâu tâm hồn chúng ta. Nhưng chúng ta lại thấy, "Thánh Thần" đó không hoàn toàn đồng nhất với Chúa Cha hay Chúa Con, đồng thời cũng không phải là hữu thể trung gian giữa Thiên Chúa và chúng ta, nhưng là cách thức mà Thiên Chúa tự thông ban cho chúng ta, cách thức mà Thiên Chúa hiện diện nơi con người chúng ta, vừa vô cùng thâm sâu, vừa siêu việt ngàn trùng.

Quả thực, nhìn lại lịch sử hình thành của đức tin kitô giáo, chúng ta có thể thấy niềm tin đó phát xuất từ cuộc gặp gỡ với biến cố Thiên Chúa tự khải qua ba dung mạo nói trên. Rõ ràng vấn đề đầu tiên mà đức tin kitô giáo phải lập tức đối diện, đó là làm sao dung hòa, nối kết các dữ kiện khác nhau đó. Niềm tin phải tự đặt câu hỏi : Cuộc gặp gỡ lịch sử với Thiên Chúa dưới ba hình thái như thế có liên hệ như thế nào với thực tại thâm sâu của chính Thiên Chúa ? Phải chăng ba hình thái kinh

nghiệm về Thiên Chúa như thế chẳng qua chỉ là những mặt nạ lịch sử mà Thiên Chúa dùng để đóng các vai trò khác nhau nhưng thực ra cũng vẫn chỉ là một Thiên Chúa đến với con người ? Phải chăng ba dung mạo như thế chỉ nhằm soi sáng điều gì đó về con người cũng như cách thức mà con người có thể đi vào trong tương quan với Thiên Chúa, hay chúng thực sự tỏ lộ cho chúng ta điều gì đó về chính Thiên Chúa ? Ngày nay, chúng ta có phần vội vã nghiêng về giải pháp thứ nhất, bởi nghĩ rằng chỉ có giải pháp đó là hợp lý, giúp giải quyết được vấn đề. Nhưng trước khi nghiêng theo lối thoát dễ dãi đó, thiết nghĩ trước hết chúng ta cần phải ý thức về tất cả tầm mức của vấn đề. Thật vậy, tất cả tùy thuộc ở câu hỏi căn bản : Trong mối tương quan giữa con người với Thiên Chúa điều quan trọng phải chăng là những phản chiếu qua lại của chính ý thức chúng ta, hay nhờ mối tương quan đó mà ý thức chúng ta có thể vươn ra ngoài và được gặp gỡ với chính Thiên Chúa ? Mỗi giải đáp hẳn sẽ kéo theo những hệ luận quan trọng : Nếu giải đáp thứ nhất đúng thì cầu nguyện nói cho cùng chỉ là một cuộc độc thoại, trong đó con người quanh quẩn với chính mình, và vì thế đánh mất ý nghĩa của sự phụng thờ đích thực cũng như của lời cầu nguyện khẩn xin. Và quả thật, người ta ngày càng rút ra những hệ luận như vậy. Chính vì thế, chúng ta càng phải cấp thiết tự hỏi, một giải đáp như vậy phải chăng xuất phát từ một lối suy nghĩ dễ dãi, muốn tìm con đường bớt gai góc để đi cho thoải mái ? Còn nếu giải đáp thứ hai là đúng thì sự tôn thờ, lời cầu nguyện không những là điều có thể mà còn là thiết yếu, bởi lẽ đó là đòi hỏi của con người, một hữu thể khai mở ra với Thiên Chúa.

Nếu ai biết nhìn vào chiều sâu của vấn đề hẳn sẽ hiểu được tại sao trong Giáo Hội sơ khai người ta lại tranh đấu mãnh liệt cho một niềm tin như thế. Họ sẽ hiểu ra rằng, vấn đề

không đơn giản là chuyện tranh cãi, bác bẻ nhau về khái niệm, cũng không phải do óc sùng bái công thức hay câu chữ, mà một kẻ quan sát hời hợt dễ lầm tưởng là như thế. Họ cũng ý thức được rằng, những suy tư vật vã của thời bấy giờ cũng chính là những suy tư vật vã mà chúng ta hôm nay đang trải qua, bởi lẽ đó là cuộc chiến đấu thường hằng của con người trên con đường tìm kiếm Thiên Chúa cũng như tìm kiếm chính mình. Và họ cũng hiểu rằng, người kitô hữu chúng ta hôm nay sẽ không đúng là kitô hữu, nếu lầm tưởng rằng thời nay niềm tin không còn phải trả giá đắt như ngày xưa. Vậy đâu là điểm mấu chốt phân biệt giải đáp của đức tin đích thực như chúng ta tìm thấy trong Giáo Hội sơ khai với giải đáp đưa tới một đức tin giả hiệu ? Chúng ta tạm tóm tắt điểm phân biệt đó như sau : Thiên Chúa *tỏ mình* như thế nào thì Người *đúng là* như vậy. Thiên Chúa không tỏ lộ khác với thực tại như Ngài có. Và đó chính là nền tảng của mối tương quan với Thiên Chúa theo niềm tin kitô giáo ; giáo lý Ba Ngôi được xây dựng trong khẳng định đó, hay nói mạnh hơn, đó *là* giáo lý về Ba Ngôi.

b. Những xác tín
mang tính chất quyết định đối với đức tin

Làm sao đức tin đã có thể đi tới được một xác quyết như thế ? Ở đây có ba xác tín căn bản đóng vai trò quyết định. Xác tín thứ nhất là niềm tin vào mối tương quan trực tiếp giữa con người với Thiên Chúa. Nội dung chính của xác tín này là : Ai đi vào trong tương quan với Đức Kitô, với con người cụ thể của Đức Giêsu – một con người hoàn toàn là người mà chúng ta có thể đến gần, gặp gỡ – thì cũng là gặp gỡ chính Thiên Chúa chứ không phải gặp một hữu thể phức hợp nào đó nằm giữa thần linh và phàm nhân. Đàng khác, mối bận tâm của Giáo Hội sơ khai trong việc bảo toàn nhân tính của Đức Giêsu cũng phát xuất từ cùng một nguyên do với việc bảo toàn thần

tính của Ngài. Thật vậy, chỉ khi Ngài đích thực là người như chúng ta thì Ngài mới có thể là vị Trung Gian *của* chúng ta, và cũng chỉ khi Ngài đích thực là Thiên Chúa như Thiên Chúa thì vai trò trung gian của Ngài mới đạt được mục đích. Như thế có lẽ chúng ta dễ dàng hiểu được tại sao ở đây, lựa chọn căn bản của niềm tin vào một Thiên Chúa duy nhất, qua sự đồng hóa giữa Thiên Chúa triết gia với Thiên Chúa của niềm tin, như đã mô tả ở trên, lại xuất hiện với tất cả nét sắc bén của nó : Chỉ có vị Thiên Chúa vừa là nền tảng đích thực của mọi sự, vừa là Đấng vô cùng gần gũi với chúng ta mới có thể là đối tượng của lòng kính tin phù hợp với đòi hỏi của sự thật. Nhưng như vậy thì ta cũng đã có được xác tín thứ hai. Đó là niềm tin rằng chỉ có *một* Thiên Chúa mà thôi, nói khác đi, phải dứt khoát đứng về phía quan niệm độc thần. Phải bằng mọi cách tránh lòng vòng qua ngã trung gian, vì không khéo rốt cuộc lại tạo ra một thế giới đầy những thần thánh (trung gian) hư ảo để phụng thờ.

Xác tín căn bản thứ ba là nỗ lực coi trọng lịch sử mối tương quan giữa Thiên Chúa và con người. Điều này có nghĩa : Khi Thiên Chúa tỏ lộ trong tư cách là Con, và thưa với Cha ở ngôi thứ hai (Lạy Cha), thì đó không hề là chuyện đóng kịch hay như một thứ khiêu vũ giả trang trên sân khấu lịch sử nhân loại, nhưng là câu chuyện thực. Trong Giáo Hội cổ thời, phái Nhất Chủ (Nhất Vị / Monarchianismus) đã nói về Thiên Chúa như thể về một tấn kịch. Họ bảo, Ba Ngôi (Vị) thực ra chỉ là ba "vai diễn" khác nhau mà Thiên Chúa đã đóng trong lịch sử. Chúng ta cần lưu ý là, từ "Persona" (tương đương với từ Prosopon trong tiếng hy lạp) thuộc về ngôn ngữ kịch nghệ. Nó dùng để chỉ cái mặt nạ nhờ đó diễn viên có thể nhập vai làm một người khác. Khi được đưa vào ngôn ngữ đức tin từ ngữ này vẫn hàm chứa những ý tưởng như vậy, chỉ sau này,

với nỗ lực suy tư, đào sâu của đức tin mà từ "ngôi vị" (Persona) mới mang một ý nghĩa thực sự mới mẻ, khác xa với ý nghĩa trong cổ thời.

Một số người khác - được gọi là phái theo Hình Thái thuyết (Modalismus) - lại cho rằng, ba khuôn mặt của Thiên Chúa chẳng qua là ba "hình thái" mà con người quan niệm cũng như lý giải về Thiên Chúa. Tất nhiên, chúng ta nhìn nhận rằng, chúng ta chỉ biết Thiên Chúa qua phản ảnh của Thiên Chúa trên ý thức chúng ta. Thế nhưng, đức tin kitô giáo vẫn khẳng quyết rằng, chúng ta vẫn nhận biết *chính Thiên Chúa* nơi phản ảnh đó. Ngay cả khi chúng ta không thể phá vỡ để *ra khỏi* cái khung chật hẹp của ý thức chúng ta thì Thiên Chúa vẫn có thể phá vỡ để *đi vào* ý thức của chúng ta. Chúng ta cũng không phủ nhận rằng, những nỗ lực của hai phái Nhất Vị và Hình Thái đã đóng góp đáng kể trong sự hình thành suy tư đúng đắn về Thiên Chúa : Thuật ngữ mà họ xử dụng cuối cùng đã được đưa vào ngôn ngữ đức tin và vẫn còn hiệu lực cho đến nay qua lời tuyên xưng về *Ba Ngôi* Thiên Chúa. Từ *prosopon - persona* dĩ nhiên đã không thể nói lên được hết những gì cần phải diễn tả ; nhưng đây không phải là do lỗi của họ. Việc mở rộng biên giới khả năng suy tư cần thiết của con người hầu có thể suy tư được những gì mà kinh nghiệm kitô giáo cung cấp không phải tự nhiên mà có được. Đó là cả một cuộc chiến đấu trong đó sai lầm cũng có vai trò tích cực của nó, hơn nữa, đó cũng là qui luật căn bản và thường hằng cho mọi thăng tiến của tư tưởng con người.

c. Những giải đáp vô vọng

Từ những suy tư trên, chúng ta có thể thấy cuộc chiến đấu của đức tin trong thế kỷ đầu tuy diễn ra trên nhiều trận tuyến khác nhau, nhưng tựu trung đó là cuộc chiến chống lại hai

hướng suy tư mà với thời gian, ngày càng tỏ ra bế tắc, đó là thuyết Hạ Phục (Subordinatianismus) và thuyết Nhất Chủ (Monarchianismus). Thoạt nhìn qua, hai thuyết này *có vẻ* rất logic. Thế nhưng vì quá giản lược vấn đề nên cả hai đều đưa đến chỗ phá đổ tất cả. Về điểm này, giáo lý kitô giáo qua lời tuyên xưng về một Thiên Chúa Ba Ngôi bao hàm thái độ tôn trọng huyền nhiệm siêu vượt trí óc con người đồng thời từ khước những lối giải đáp dễ dãi : Trên thực thế, lời tuyên xưng đó đồng nghĩa với thái độ dứt khoát chống lại tham vọng vừa quá đáng của tri thức vừa rất hấp dẫn bởi những giải đáp có vẻ hợp lý và hết sức đơn giản mà nó đề ra.

Thuyết Hạ Phục có thể nói là lối chạy trốn vấn nạn bằng cách cho rằng, chỉ có một Thiên Chúa, vì thế Đức Kitô không phải là Thiên Chúa cho bằng là một hữu thể gần với Thiên Chúa cách đặc biệt. Như vậy là giải quyết xong "cớ vấp phạm". Thế nhưng, như chúng ta đã nói rất nhiều ở trên, giải đáp như thế đương nhiên dẫn tới chỗ con người bị cắt đứt khỏi mối liên hệ thực sự với Thiên Chúa, mãi mãi là kẻ ở vòng ngoài. Và rồi Thiên Chúa cũng trở thành một ông vua phong kiến, nghĩa là chỉ có thể tiếp xúc qua trung gian một ông quan nào đó.[51] Vậy, nếu chúng ta không chấp nhận lối giải đáp như thế, và nếu chúng ta thực sự tin vào vương quyền của Thiên Chúa, tin vào điều "lớn lao nhất" trong những gì nhỏ bé nhất, thì phải giữ vững niềm xác tín rằng, Thiên Chúa *là* người, rằng hữu thể thần linh và nhân linh nên một với nhau, và như thế niềm tin vào Đức Kitô trở thành khởi điểm cho giáo lý về Ba Ngôi.

---

[51] E. Peterson, *Theologische Traktate*, München, 1951, tr. 45-147 : "Der Monotheismus als politisches Problem", nhất là tr. 52 t.

Thuyết Nhất Chủ, như đã nói trên, giải đáp vấn nạn bằng con đường ngược lại. Thuyết này một đàng đề cao tính duy nhất của Thiên Chúa và đàng khác nhấn mạnh đến khía cạnh gặp gỡ Thiên Chúa trong lịch sử : Trước hết Thiên Chúa đó xuất hiện như là Đấng sáng tạo và là Cha, sau đó nơi Đức Kitô, xuất hiện như là Con và là Đấng Cứu Chuộc, và cuối cùng xuất hiện như là Thánh Thần. Tuy nhiên, cả ba khuôn mặt đó chỉ được xem như là ba chiếc mặt nạ nói lên điều gì đó về chúng ta chứ không nói gì về chính Thiên Chúa. Một giải đáp có vẻ hấp dẫn nhưng thực ra là vô vọng, bởi lẽ rốt cuộc con người lại luẩn quẩn với chính mình chứ không thể đến được với chính Thiên Chúa. Những hình thái mới của thuyết Nhất Chủ trong thời cận đại càng chứng thực điều đó. Hegel và Schelling, trong nỗ lực giải thích Kitô giáo dưới ánh sáng triết học cũng như suy tư triết học khởi từ đức tin kitô giáo, cũng đã thử đưa ra một triết học về Kitô giáo như thời Kitô giáo sơ khai, với hy vọng vừa minh giải giáo lý về Ba Ngôi, vừa đưa vào đó ý nghĩa được coi là thuần túy triết học hầu có thể xử dụng làm chìa khóa cho mọi tri thức về hữu thể. Tất nhiên, ở đây chúng ta không thể đi sâu vào tất cả những nỗ lực suy tư đó, dù phải nhận rằng, cho đến nay, chưa từng có nỗ lực triết học nào hấp thụ giáo lý kitô giáo cách phong phú và hấp dẫn đến như thế. Ở đây, chỉ xin gợi cho thấy những suy tư như vậy cũng vấp phải bế tắc y như bế tắc của thuyết Nhất Chủ.

Nói chung, khởi điểm suy tư của họ vẫn là ý tưởng theo đó, giáo lý Ba Ngôi nói đến sự tỏ lộ của Thiên Chúa trên bình diện lịch sử hay cách thức mà Thiên Chúa xuất hiện trong lịch sử. Khi khai thác triệt để ý tưởng này, Hegel và cả Schelling - tuy khai triển có hơi khác - đã không còn phân biệt giữa tiến trình tỏ hiện của Thiên Chúa trong lịch sử với vị Thiên Chúa siêu việt và tồn tại nơi chính mình. Họ coi tiến trình lịch sử

như là tiến trình biến dịch của chính Thiên Chúa. Như thế, các khuôn mặt lịch sử của Thiên Chúa chẳng qua là sự biến dịch của chính Thiên Chúa trong tiến trình tự thể hiện, tự hoàn tất. Do đó, tuy lịch sử là tiến trình của Logos, nhưng Logos cũng chỉ nên hiện thực nhờ tiến trình lịch sử. Nói khác đi, Logos – ý nghĩa của mọi hữu thể – phải trải qua lịch sử mới dần dần đạt tới ý thức trọn vẹn về mình. Như thế, việc dùng phạm trù lịch sử để giải thích giáo lý về Ba Ngôi – như thuyết Nhất Chủ chủ trương – đã đưa tới việc giải thích chính hữu thể Thiên Chúa bằng phạm trù lịch sử. Điều đó có nghĩa là, thay vì Ý Nghĩa tạo nên lịch sử thì bây giờ ngược lại, chính Lịch Sử tạo nên ý nghĩa, ý nghĩa chỉ là sản phẩm của lịch sử. Về điểm này, Karl Marx thực ra chỉ đẩy vấn đề đi xa hơn : Nếu ý nghĩa không đi trước con người thì có nghĩa là nó nằm ở tương lai, và như thế chính con người phải đấu tranh để tạo ra ý nghĩa.

Chúng ta có thể thấy rằng, so với thuyết Hạ Phục, những hệ luận của thuyết Nhất Chủ cũng làm cho con đường đức tin trở thành bế tắc không kém. Bởi lẽ một quan niệm như thế hủy hoại những gì cốt yếu nhất của đức tin. Nó hủy hoại sự gặp gỡ giữa những chủ vị tự do, hủy hoại sự đối thoại của tình yêu và tính bất ngờ của nó, và cuối cùng hủy hoại cả cấu trúc chủ vị của ý nghĩa cùng với mối tương quan mật thiết giữa điều lớn nhất và điều nhỏ nhất, giữa ý nghĩa bao trùm hoàn vũ và thụ tạo tìm kiếm ý nghĩa. Tất cả những chiều kích căn yếu đó - chủ vị, đối thoại, tự do, tình yêu - đều tiêu tan trong tiến trình tất yếu của lý trí. Hơn nữa, ở đây còn xuất hiện một hệ quả khác : Vì mang tham vọng thấu triệt giáo lý về Ba Ngôi, tham vọng logic hóa tất cả và vì thế đi đến chỗ lịch sử hóa cả Logos, tham vọng thấu triệt Thiên Chúa bằng cách đưa vào một thứ logic chặt chẽ đến mức lịch sử của Thiên Chúa cũng chẳng còn gì huyền nhiệm, tắt một lời, tham vọng vĩ đại muốn nắm

bắt cả logic của *Logos* rốt cuộc đưa chúng ta trở lại với một thứ huyền thoại về lịch sử, về với vị Thiên Chúa huyền thoại tự sinh thành trong lịch sử. Tham vọng nắm bắt tất cả logic cuối cùng dẫn đến phi-logic, dẫn đến chỗ Logic bị tan hòa vào trong huyền thoại.

Nhìn lại lịch sử của thuyết Nhất Chủ chúng ta còn thấy một khía cạnh khác cần nêu lên cách vắn tắt ở đây : Dưới hình thái ban đầu cũng như nơi Hegel và Marx, thuyết Nhất Chủ hàm chứa khía cạnh chính trị rất rõ nét, đến nỗi có thể gọi đó là một thứ "thần học chính trị". Thật vậy, thời Giáo Hội sơ khai, nó được dùng làm nền tảng thần học cho chế độ quân chủ ; nơi Hegel, nó trở thành lời tán dương nhà nước Phổ, và nơi Marx, nó được dùng như chương trình hành động nhằm xây dựng một tương lai tốt đẹp cho nhân loại. Ngược lại, chúng ta thấy chiến thắng của niềm tin Ba Ngôi trong Giáo Hội cổ thời trước thuyết Nhất Chủ lại có ý nghĩa như một chiến thắng chống lại sự lạm dụng thần học trong lãnh vực chính trị : Niềm tin Ba Ngôi của Giáo Hội phá tan những mẫu mực được xử dụng vào các mục đích chính trị, bác bỏ việc xử dụng thần học như một thứ huyền thoại chính trị, dứt khoát từ khước lạm dụng việc rao giảng để biện chính cho một tình trạng chính trị nhất định.

d. Giáo lý Ba Ngôi và thần học phủ định

Nếu nhìn vấn đề cách tổng quát, chúng ta có thể thấy rằng, giáo lý về Ba Ngôi của Giáo Hội trước hết và trên hết chỉ được biện chính cách phủ định mà thôi, nghĩa là như một minh chứng về sự bế tắc, vô vọng của các lối giải đáp khác. Và có lẽ đó cũng là điều duy nhất mà chúng ta có thể làm ở đây. Theo nghĩa này, có thể nói giáo lý về Ba Ngôi căn bản là một thứ thần học phủ định ; nó là cách duy nhất để chống lại mọi tham

vọng quán triệt mọi thứ ; nó là một thứ biểu tượng cho huyền nhiệm khôn dò của Thiên Chúa. Vì thế, nó sẽ trở thành đáng ngờ nếu vượt qua ranh giới đó, nghĩa là trở nên một thứ khoa học về Thiên Chúa như kiểu khoa học thực chứng. Lịch sử hết sức gian lao của tư tưởng nhân loại cũng như những vật vã suy tư của kitô hữu về Thiên Chúa nói cho cùng cũng chỉ có thể chứng minh được một điều : Mọi tham vọng dùng "khái niệm" của con người để "nắm bắt" Thiên Chúa rốt cuộc đều tỏ ra điên rồ, vô vọng. Chỉ khi nào chúng ta từ bỏ tham vọng "nắm bắt" Thiên Chúa và tôn trọng huyền nhiệm khôn dò của Ngài thì chúng ta mới có thể nói về Ngài cách thích hợp.Vì thế có lẽ không nên coi giáo lý về Ba Ngôi như một thứ giải đáp về huyền nhiệm của Thiên Chúa, đúng hơn, đó là một khẳng định về giới hạn, một cử chỉ hướng chúng ta về siêu việt, hướng tới điều khôn tả. Đó cũng không phải là một định nghĩa, nếu hiểu định nghĩa là xác định một thực tại trong khuôn khổ tri thức của con người ; cũng không phải là một khái niệm, nếu khái niệm là điều mà tư tưởng phàm nhân có thể nắm chắc được.

Các công thức mà Giáo Hội xử dụng trong giáo lý về Ba Ngôi cũng như lịch sử của các công thức đó cũng cho thấy rõ tính chất "gợi ý" của các khái niệm cũng như cho thấy nỗ lực thấu hiểu nói cho cùng chỉ là nỗ lực vươn tới điều khôn dò khôn thấu. Thật vậy, các khái niệm quan trọng, chính yếu trong giáo lý về Ba Ngôi đều từng bị lên án. Tất cả chỉ được nhìn nhận sau khi đã bị lên án. Tất cả chỉ có giá trị khi đồng thời mang dấu tích của sự vô dụng, nói khác đi, chỉ được chấp nhận như tiếng bập bẹ đáng thương, ngoài ra không là gì cả.[52]

[52] Về lịch sử từ *Homousios* xem bản tóm lược của A. Grillmeier, trong LTHK (2), V, tr. 467 t ; và lịch sử tín điều Thiên Chúa Ba Ngôi xem A. Adam, sđd, trg. 115-254 (tr. 349, ghi chú 13). Về đề tài sự bập bẹ của con người trước Thiên Chúa, x. "Das Stammeln" aus den chassidischen Geschichte, trong M.

Khái niệm "Persona" (ngôi vị / Prosopon) từng bị lên án như chúng ta đã nói. Khái niệm Homousios (= đồng bản thể với Đức Chúa Cha), một khái niệm trung tâm và được coi như ngọn cờ đầu của giáo lý chính thống vào thế kỷ thứ 4, thế nhưng khái niệm đó cũng đã bị lên án vào thế kỷ thứ 3. Khái niệm "lưu xuất" (bởi… mà ra) cũng từng bị lên án, và cứ thế chúng ta có thể tiếp tục nêu ra. Theo thiển ý, có thể nói rằng, việc bị lên án như thế cũng thuộc về yếu tính của các công thức mà sau này trở thành công thức đức tin. Nói khác đi, chỉ vì chúng hàm chứa ý nghĩa phủ định cũng như tính chất hết sức gián tiếp mà các công thức đó tỏ ra phù hợp : Thần học Ba Ngôi là kết quả của một thần học bao lần bị xoá lên gạch xuống.

Một điểm khác cũng cần lưu ý. Nếu đọc lại lịch sử tín điều về giáo lý Ba Ngôi theo lối mà một thủ bản thần học ngày nay thường ghi nhận, chúng ta sẽ có cảm tưởng như đối diện với một nghĩa địa của lạc giáo, trong khi thần học thì như kẻ chiến thắng mang trên mình đầy những vết tích của lạc giáo, mà nó coi như chiến lợi phẩm thu được từ các chiến thắng của mình. Tuy nhiên, theo thiển ý, nhìn như thế là không hiểu vấn đề, bởi lẽ tất cả những nỗ lực suy tư, tìm kiếm lâu dài đó, dù rốt cuộc bị bác bỏ vì tỏ ra bế tắc, nghĩa là bị coi như "lạc thuyết", thì chúng ta cũng đừng vội coi đó như những hầm mộ chôn vùi những suy tư vô vọng của con người, hay như những bia mộ ghi lại các thất bại của tư tưởng mà giờ đây chúng ta có thể khoanh tay nhìn ngắm, như thể chỉ để thỏa trí tò mò chứ không ích gì cho hiện tại. Đúng hơn, mỗi lạc thuyết cần được nhìn nhận như dấu chỉ của một sự thật thường hằng và sự thật

---

Buber, *Werke III*, München 1963, 334. *Les récits hassidiques*, Paris, 1949, tr. 303-304.

đó cần phải được nối kết lại với các sự thật khác cũng có giá trị như thế thì mới có thể đem lại cho chúng ta một cái nhìn đúng đắn được. Nói khác đi, những quan niệm như thế không phải là những nấm mồ cho bằng là những viên đá xây lên ngôi Đền Thờ, và vì thế chúng sẽ hữu ích nếu được kết nhập vào trong toàn thể. Các công thức thực sự được nhìn nhận cũng thế, chúng chỉ có giá trị trong mức độ chúng ta ý thức về sự bất túc của chúng.

Saint-Cyran, một người theo phái Jansen, từng nói một câu đáng để suy gẫm : Đức tin là một chuỗi những khẳng định đối nghịch nhau, nhưng được ân sủng nối kết lại thành một toàn thể.[53] Saint-Cyran đã phát biểu trong lãnh vực thần học điều mà ngày nay, trong lãnh vực vật lý, được gọi là "qui luật bổ túc", một qui luật thuộc tri thức khoa học tự nhiên. Ngày nay, nhà vật lý ngày càng ý thức rằng, để hiểu được một thực tại nào đó trong toàn thể của nó, chẳng hạn về cấu tạo của ánh sáng hay của vật chất nói chung, thì không thể tiếp cận dưới một góc độ duy nhất và do đó không thể diễn tả trong một công thức duy nhất. Trái lại, phải tiếp cận dưới nhiều góc độ, trong đó, mỗi góc độ chỉ cho phép nhận ra *một* khía cạnh độc đáo, bất khả giản lược của thực tại. Hai cấu trúc "hạt" và "sóng" chẳng hạn, chúng ta không thể gộp lại trong một khái niệm chung, trái lại phải giữ đồng thời cả hai như là cách thức duy nhất để tiếp cận thực tại trong tính duy nhất của nó. Tính duy nhất này ta không thể nhìn ra được, vì cái nhìn của ta có giới hạn. Nếu trong lãnh vực vật lý mà chúng ta đã phải chấp nhận những hệ quả do giới hạn của khả năng tri thức như vậy thì huống chi là lãnh vực liên quan đến các thực tại tinh thần,

[53] Được trích trong H. Dombois, "Der Kampf um das Kirchenrecht", trong H. Asmussen-W. Stählin, *Die Katholizität der Kirche*, Stuttgart, 1957, tr. 285-307, câu trích trang 297t.

liên quan đến Thiên Chúa. Do đó, ở đây cũng thế, chúng ta chỉ nhìn dưới *một* góc độ, và do đó chỉ hiểu được một khía cạnh nhất định, và có khi khía cạnh đó lại như mâu thuẫn với khía cạnh khác, nhưng nếu phối hợp lại với nhau, chúng lại cho chúng ta một cái nhìn nào đó về toàn thể. Tóm gọn thực tại trong một khái niệm duy nhất hay một khẳng định duy nhất là điều chúng ta không thể làm được. Chỉ qua nhiều cách tiếp cận gián tiếp, xem xét, diễn tả dưới nhiều khía cạnh xem ra có vẻ đối nghịch nhau mà chúng ta mon men tới được sự thật của thực tại, một sự thật chúng ta mãi mãi không thể nào nắm bắt cách trọn vẹn.

Ở điểm này, lối tiếp cận của khoa vật lý hiện đại có lẽ giúp ích cho chúng ta hơn cả triết học của Aristote. Khoa vật lý hiện đại hiểu rằng, để khám phá cấu trúc của vật chất người ta phải tiếp cận dần dần, từ nhiều góc nhìn khác nhau, và hơn nữa, kết quả tìm thấy nơi thực tại cũng tùy thuộc ở góc độ quan sát. Chẳng lẽ điều này lại không giúp chúng ta có cái nhìn mới về suy tư thần học ? Chẳng lẽ chúng ta lại không thấy rằng, trong vấn đề liên quan đến Thiên Chúa, chúng ta không thể nào đi theo con đường của Aristote, nghĩa là mong tìm ra Khái Niệm tối hậu có sức bao trùm tất cả. Ngược lại, phải lần bước tìm hiểu qua nhiều khía cạnh khác nhau, phát xuất từ nhiều góc nhìn khác nhau, cố gắng phối hợp các khía cạnh đó để dần dần hiểu được về toàn thể, chứ không thể nào nắm bắt hay đưa ra khẳng định tối hậu về toàn thể. Ở đây, chúng ta có thể thấy mối tương tác sâu xa giữa niềm tin và suy tư hiện đại. Khoa vật lý ngày nay, với cách thức tiếp cận thực tại như thế, đã vượt ra ngoài khuôn khổ luận lý của Aristote và phải chăng đó cũng là do tác động của chiều kích mới mà Kitô học đã mở ra, theo đó, thực tại cần phải được suy tư theo nguyên tắc "bổ túc" lẫn nhau.

Ở đây thiết tưởng cũng nên lưu ý đến hai khía cạnh khác mà khoa vật lý có thể gợi hứng cho suy tư của chúng ta. E. Schroedinger đã đưa ra định nghĩa cấu tạo của vật chất như một "chùm sóng", một lối định nghĩa không nhằm nói đến bản thể của vật chất cho bằng hiểu vật chất thuần túy theo hiện thể của nó. Nói khác đi, "bản thể" ở đây chỉ đơn giản là kết quả của sự giao thoa, tương tác giữa các sóng với nhau. Tất nhiên, một định nghĩa như thế trong lãnh vực vật chất hẳn còn gây tranh cãi, huống chi là trong lãnh vực triết học. Tuy nhiên, có thể coi đó như gợi ý rất hay giúp suy tư về *actualitas divina*, về Thiên Chúa đơn thuần theo nghĩa là hiện thể (Akt-sein), và vì thế, giúp chúng ta hiểu rằng, hữu thể sung mãn của Thiên Chúa hàm chứa biết bao nhiêu mối tương quan, và các tương quan đó không phải là những bản thể cho bằng là chùm sóng tạo nên sự duy nhất của thực tại, tạo nên sự sung mãn của chính hữu thể. Chúng ta sẽ bàn giải cách kỹ lưỡng ý tưởng này sau, một ý tưởng mà thực ra thánh Augustinô đã đề ra khi ngài suy tư về Hiện Thể thuần túy ("chùm sóng").

Bây giờ chúng ta nói đến gợi ý thứ hai mà khoa học tự nhiên có thể đem lại cho suy tư của chúng ta. Ngày nay chúng ta đều biết rằng, trong thí nghiệm vật lý, chính người quan sát cũng đóng vai trò quyết định, nói khác đi, thí nghiệm chỉ có thể có khi bao hàm sự tham dự của người quan sát. Điều đó chứng tỏ rằng, "thuần túy khách quan" là điều không hề có, ngay cả trong lãnh vực vật lý. Như ta thấy, kết quả của thí nghiệm, hay nói khác đi, câu trả lời của tự nhiên tùy thuộc ở câu hỏi người ta đặt ra cho nó. Câu trả lời vẫn hàm chứa phần nào đó câu hỏi cũng như người đặt câu hỏi, nó không chỉ phản ánh chính thực tại hay thực tại thuần túy khách quan mà còn phản ánh điều gì đó về con người, về chính con người chúng ta, về chủ thể nhân linh. Trong mức độ nào đó, điều này cũng

đúng đối với câu hỏi về Thiên Chúa. Không thể có người quan sát thuần túy cũng như không thể có khách quan thuần túy. Thậm chí chúng ta có thể nói : Đối với con người, một đối tượng càng cao thì tác động càng sâu, càng lôi cuốn tất cả con người chúng ta, và do đó càng khó có thể có khoảng cách cho cái gọi là thuần túy khách quan. Nếu có ai cho rằng mình có thể đưa tới một câu trả lời khách quan theo nghĩa lạnh lùng, vô cảm, một câu trả lời vượt trên các định kiến của những kẻ đạo đức và sáng tỏ như loại tri thức khoa học, thì phải nói ngay rằng, kẻ nói như thế là tự lừa dối : Loại "khách quan" như thế con người không thể đạt tới được. Con người không thể tra vấn và hiện hữu như thể một nhà quan sát thuần túy khách quan được, bởi nếu như thế thì con người sẽ không bao giờ hiểu biết được điều gì cả. Về thực tại "Thiên Chúa" cũng thế, chỉ có kẻ nào dấn thân vào trong kinh nghiệm với Ngài, kinh nghiệm mà chúng ta gọi là đức tin, thì mới có thể hiểu biết về Ngài. Mức độ hiểu biết tùy thuộc ở mức độ dấn thân, và chỉ khi tham dự vào kinh nghiệm như thế chúng ta mới thực sự biết đặt câu hỏi, và cũng chỉ ai đặt câu hỏi thì mới nhận được câu trả lời.

Trong lý chứng "đánh cuộc" nổi tiếng của mình, Pascal đã làm sáng tỏ điểm này cách hết sức sắc bén, sắc bén đến nhức nhối. Cuộc tranh luận với người vô tín cuối cùng đi đến chỗ người này thú nhận là anh ta hẳn phải quyết định về vấn đề Thiên Chúa. Tuy nhiên, anh vẫn lần lữa, vẫn muốn có được sự chắc chắn theo kiểu toán học : "Thế không còn cách nào khác chắc chắn khiến ta không còn có thể ngờ vực được sao ? – Ô, có chứ, nhiều nữa là khác : Kinh Thánh và bao nhiêu chứng nhân. – Nhưng tôi như bị tê liệt, như câm như điếc… tôi sinh ra tự nhiên là thế, không thể nào tin được, biết làm sao bây giờ ? – Như vậy bạn thú nhận rằng, vô tín của bạn không phải

do từ lý trí ; mà trái lại, lý trí của bạn thúc đẩy bạn đi tới niềm tin. Như vậy thì vô tín của bạn xuất phát từ một lý do nào khác. Thế thì đem các lý chứng ra để thuyết phục bạn về sự hiện hữu của Thiên Chúa là vô ích. Bạn cần nhất phải làm sao chống lại các đam mê dục vọng nơi bạn. Bạn muốn đến với đức tin mà lại không biết đường nào dẫn tới ? Bạn muốn mình được chữa khỏi bệnh vô tín mà không biết thuốc nào có thể chữa được ? Vậy hãy học với những người cũng bị bó tay bất lực như bạn… hãy xem họ đã khởi đầu như thế nào mà noi theo. Cứ làm mọi sự như thể mình đã có niềm tin : tham dự thánh lễ, xử dụng nước phép… điều đó sẽ khiến bạn trở thành "ngây thơ" và đưa bạn đến với đức tin".[54]

Bản văn độc đáo này ít nhất nói lên một sự thật : Một trí tuệ chỉ thuần túy tò mò và muốn đứng ngoài cuộc thì không thể nào soi sáng cho chúng ta điều gì, ngay cả về một người đứng trước mặt, nói chi đến Thiên Chúa. Không thể có kinh nghiệm về Thiên Chúa mà lại không có sự tham dự của con người.

Điều đúng trong lãnh vực vật lý thì ở đây lại càng đúng hơn : Kẻ đi vào trong kinh nghiệm đức tin sẽ đón nhận câu trả lời không những phản ánh Thiên Chúa mà còn phản ánh chính câu hỏi của mình, một câu trả lời cho chúng ta nhận biết điều gì đó về Thiên Chúa xuyên qua sự phản ánh chính con người

---

[54] B. Pascal, *Pensées, Fragment 233* (éd. Brunschvicg 137t.) ; xem cả trang 333, ghi chú 53, trong đó Brunschvicg bác bỏ V. Cousin, (x. Laros, tr. 97, ghi chú 1), vì theo Brunschvicg, "s'abêtir" nơi Pascal có nghĩa là : *"trở nên như trẻ thơ, để có thể đạt tới những chân lý cao siêu, vượt trên sự khôn ngoan của hạng thông thái nửa vời"*. Từ đó, Brunschvicg có thể nói theo kiểu của Pascal : *"Không gì phù hợp với lý trí hơn là sự bác bỏ lý trí"*. Không như Cousin nghĩ, ở đây Pascal không nói như một kẻ hoài nghi, ngược lại, từ niềm xác tín và chắc chắn của kẻ tin. Đối chiếu với H. Vorgrimler, sđd, 383 t.

của chúng ta. Các công thức tín lý cũng thế – chẳng hạn "một Thiên Chúa Ba Ngôi" – cũng phản ánh khía cạnh con người, và ở đây là phản ánh con người vào cuối thời cổ đại, xử dụng những phạm trù triết học của người thời đó cho suy tư cũng như cho kinh nghiệm, nói khác đi, đón nhận cách tra vấn của thời đại mình. Nếu như thế, chúng ta lại phải tiến xa hơn bước nữa : Sở dĩ chúng ta có thể tra vấn, có thể có kinh nghiệm về Thiên Chúa là vì chính Ngài đã tham gia vào kinh nghiệm đó, Ngài đã dấn mình vào đó như một con người. Xuyên qua những tỏ hiện của con người độc nhất vô nhị đó, chúng ta hẳn phải cảm nghiệm được nhiều hơn là một con người bình thường ; nơi Ngài, Đấng vừa là người vừa là Thiên Chúa, chính Thiên Chúa đã tỏ mình dưới khuôn mặt người, và ngược lại chúng ta có thể nhận biết Thiên Chúa nơi chính con người đó.

II. Về ý nghĩa của mầu nhiệm

Giới hạn nội tại của giáo lý về Ba Ngôi, như chúng ta vừa cố gắng làm sáng tỏ, mang ý nghĩa của một thần học phủ định, thế nhưng điều đó không có nghĩa là các công thức của giáo lý đó chỉ là những ngôn từ tối tăm, trống rỗng. Ngược lại, có thể và phải coi đó như những khẳng định đầy ý nghĩa, cho dù những ý nghĩa nó hàm chứa chỉ là những chỉ dấu về điều khôn tả, siêu vượt mọi phạm trù tư tưởng của chúng ta. Vì thế, để kết thúc phần suy tư về giáo lý Ba Ngôi, chúng ta sẽ cố gắng làm sáng tỏ khía cạnh "dấu chỉ" đó qua ba luận đề dưới đây.

LUẬN ĐỀ I :

Nghịch lý "Una essentia tres personae" –
Một bản thể trong ba ngôi vị"
liên hệ đến câu hỏi về ý nghĩa uyên nguyên
của nhất thể và đa thể.

Để hiểu ý nghĩa của luận đề, trước hết chúng ta cần nhìn lại bối cảnh trong đó niềm tin vào Thiên Chúa duy nhất và ba ngôi đã được khẳng định : bối cảnh của tư tưởng hy lạp tiền-kitô giáo. Đối với tư tưởng cổ đại, chỉ có Nhất Thể mới là thần linh, đa thể hay hữu thể đa phức vì phát xuất từ sự phân rã của Nhất Thể nên chỉ là tùy phụ. Đa thể xuất phát từ sự sự phân vỡ của nhất thể và luôn có khuynh hướng đi tới phân vỡ. Còn niềm tin vào Thiên Chúa Ba Ngôi, Đấng vừa là "một" vừa là "ba", vừa tuyệt đối duy nhất vừa là hữu thể sung mãn, lại diễn tả niềm xác tín rằng, Thiên Chúa siêu vượt trên các phạm trù duy nhất và đa phức. Đối với chúng ta, chỉ có Ngài và chỉ mình Ngài là Thiên Chúa, ngoài ra tuyệt đối không có thần linh nào khác, nhưng đồng thời, Ngài cũng là hữu thể sung mãn và phong phú, vì thế sự duy nhất cũng như tính đa phức của thụ tạo vừa phản ánh vừa tham dự vào huyền nhiệm của Thiên Chúa. Vì thế, không phải chỉ có Nhất Thể mới là thần linh mà cả đa thể nữa cũng phần nào phản ánh Cội Nguồn của mình, bởi đó cũng chính là nền tảng sâu xa nhất của mọi hữu thể. Đa thể không chỉ đơn giản là sự tan rã xảy ra bên ngoài Nhất Thể thần linh, cũng không phát xuất từ sự phân ly, hay chỉ là kết quả của một thứ "nhị nguyên", nghĩa là từ sự đối kháng giữa hai mãnh lực đối nghịch. Ngược lại, thực tại đa phức phản ánh sự sung mãn sáng tạo của Thiên Chúa, Đấng vượt trên phạm trù duy nhất lẫn đa phức đồng thời bao trùm cả hai. Như thế, nói cho cùng, niềm tin vào Thiên Chúa Ba Ngôi, qua đó chúng ta nhận ra tính "đa phức" bên trong sự duy nhất

của Thiên Chúa, đã loại trừ cách triệt để mọi quan niệm nhị nguyên, vốn thường được dùng như nguyên lý giải thích cho tính đa phức của thực tại bên cạnh Nhất Thể. Chỉ có niềm tin như thế mới đem lại cho thực tại đa phức giá trị thực sự của nó. Thiên Chúa vượt trên tính độc nhất cũng như đa phức. Ngài phá tung cả hai phạm trù đó.

Còn một hệ luận khác không kém phần quan trọng. Đối với kẻ tin vào Thiên Chúa duy nhất và ba ngôi, thì sự duy nhất theo nghĩa cao cả nhất của nó không có nghĩa là "độc dạng" cứng nhắc. Sự duy nhất đáng để ngưỡng vọng không phải là duy nhất theo kiểu một "nguyên tử", nghĩa là một đơn vị nhỏ nhất, không thể phân chia được nữa, trái lại, hình thái mẫu mực và cao vời nhất của nó là sự duy nhất mà tình yêu tạo nên. Tính đa phức mà tình yêu tạo ra cũng là sự duy nhất theo nghĩa triệt để và chân thực hơn nhiều so với sự duy nhất của "nguyên tử".

LUẬN ĐỀ II :
Nghịch lý "Una essentia tres personae"
tùy thuộc vào khái niệm ngôi vị và phải được hiểu
như nội dung tất yếu của khái niệm ngôi vị

Một khi tin vào Thiên Chúa như là Ý Nghĩa sáng tạo, như là Ngôi Vị thì đồng thời cũng có nghĩa tin Ngài là Thượng Trí, là Lời và là Tình Yêu. Khi tin Ngài là Ngôi vị thì đương nhiên nhìn nhận Ngài là Đấng có thể tương giao, có thể đối thoại và rất mực phong phú. Một hữu thể hoàn toàn "đơn độc", không có tương quan với ai và cũng không ai tương quan nổi thì không phải là một "ngôi vị". Không bao giờ có một ngôi vị hoàn toàn đơn độc. Ngay từ gốc của khái niệm ngôi vị cũng đã phần nào cho chúng ta nhận ra điều đó : *Prosopon* tiếng hy lạp dịch sát chữ là "nhìn về" ; tiền tố "pros = về, hướng về" hàm

chứa tương quan như là yếu tố cấu thành. Từ *Persona* tiếng latinh cũng thế, dịch sát chữ là : "lời vang tới, xuyên qua" ; tiền tố "per = qua, tới" cũng bao hàm mối tương quan, nhưng ở đây là tương quan trên bình diện ngôn ngữ đối thoại. Nói khác đi, nếu Đấng Tuyệt Đối là Ngôi Vị, thì Ngôi Vị đó không thể tuyệt đối đơn độc. Như thế, khái niệm ngôi vị tự nó đã hàm chứa khía cạnh siêu vượt sự đơn độc. Tuy nhiên, chúng ta cũng đồng thời phải nói rằng, lời tuyên xưng một Thiên Chúa ngôi vị, theo nghĩa là Ba Ngôi, cũng phá vỡ quan niệm về ngôi vị cách ngây ngô theo lối con người nghĩ. Thật vậy, lời tuyên xưng đó vẫn hàm chứa khẳng định về khoảng cách nghìn trùng giữa một Thiên Chúa ngôi vị với ngôi vị theo nghĩa phàm nhân, đến nỗi khái niệm ngôi vị tuy giúp soi sáng phần nào nhưng vẫn là một ví dụ bất túc, giới hạn.

LUẬN ĐỀ III :
Nghịch lý "Una essentia tres personae"
có liên quan đến vấn đề Tuyệt đối và Tương đối,
nó nhấn mạnh đến giá trị tuyệt đối của điều tương
đối và giá trị tuyệt đối của mối tương giao

a. Tín điều xét dưới khía cạnh qui định về ngôn ngữ

Để dẫn vào luận đề nêu trên, có lẽ chúng ta nên trở lại với vấn đề dưới khía cạnh lịch sử : Vào thế kỷ thứ 4, khi công thức "một bản thể – ba ngôi vị" được xử dụng để tuyên xưng niềm vào Thiên Chúa duy nhất – ba ngôi, thì có lẽ sự phân chia các khái niệm như thế chỉ đơn giản là một "qui định về ngôn ngữ".[55] Chủ ý ban đầu có lẽ là để giữ vững cùng một lúc hai yếu tố, yếu tố duy nhất và yếu tố ba ngôi, đồng thời nhấn

[55] Tham chiếu khảo cứu của K. Rahner đề cập ở trên, chú thích 23 (phần Dẫn Nhập).

mạnh đến sự duy nhất bao trùm cả hai yếu tố đó. Còn sự phân chia giữa hai yếu tố như chúng ta thấy trong công thức, nghĩa là phân chia giữa khái niệm bản thể và khái niệm ngôi vị, thì dường như là chuyện tình cờ. Ý hướng duy nhất của thời bấy giờ là làm sao diễn tả hai yếu tố đó bằng một ngôn ngữ nào đó, để tránh sự tùy tiện của cá nhân trong việc xử dụng ngôn từ và do đó có nguy cơ làm sai lạc hoặc hủy hoại nội dung đức tin bất cứ lúc nào. Tuy nhiên, dù ý thức giá trị của công thức, chúng ta cũng không nên đi quá xa đến mức tuyệt đối hóa các công thức đó, để nghĩ rằng đó là cách thức duy nhất để diễn tả nội dung đức tin : Làm như vậy là không hiểu tính chất phủ định của ngôn ngữ trong giáo lý đức tin, đó luôn chỉ là một cách cố gắng để diễn tả trong bất cập mà thôi.

b. Khái niệm ngôi vị

Đàng khác, qui định về ngôn ngữ như thế chắc chắn không chỉ đơn giản là chuyện thỏa thuận chọn từ này hay từ khác. Bởi lẽ, lựa chọn ngôn ngữ cũng phản ánh cả một nỗ lực suy tư về nội dung đức tin, đến nỗi, dù khiếm khuyết đến mấy đi nữa, ngôn ngữ đó cũng đụng chạm đến thực tại mà nó diễn tả. Dưới góc độ lịch sử tư tưởng, chúng ta có thể nói, đây là lần đầu tiên thực tại "ngôi vị" được đề cập đến một cách tròn đầy nhất. Quả vậy, chỉ với nỗ lực suy tư của đức tin kitô giáo về Thiên Chúa cũng như nỗ lực giải thích về khuôn mặt của Giêsu Nadarét mà khái niệm cũng như ý tưởng "ngôi vị" (Person) mới xuất hiện trong tư tưởng nhân loại. Với những lưu ý như thế, giờ đây, nếu nhìn vào trong chính cấu trúc của công thức, chúng ta có thể nhận ra rằng, công thức khởi đi từ hai góc độ khác nhau. Trước hết, khi hiểu Thiên Chúa theo nghĩa tuyệt đối thì rõ ràng Thiên Chúa phải là Đấng duy nhất, không thể có nhiều nguyên lý thần linh được. Và nếu nhìn nhận như vậy thì rõ ràng sự duy nhất phải thuộc bình diện bản

thể. Hệ quả là "ba ngôi" - là điều cũng phải được nói đến - không thể tìm trên bình diện đó. Ba ngôi phải nằm nơi bình diện khác, bình diện của quan hệ, của "tương đối".

Đọc lại Kinh Thánh chúng ta cũng sẽ tìm thấy cùng một kết luận. Trong Kinh Thánh chúng ta gặp một Thiên Chúa như đối thoại với chính mình, một Thiên Chúa thốt lên tiếng "chúng ta", như các Giáo Phụ đã nhận ra nơi trang đầu tiên của Kinh Thánh : *"Chúng ta hãy làm ra con người"* (St 2,26) ; và nơi vị Thiên Chúa đó lại có cả ngôi thứ nhất (Ich / tôi) và ngôi thứ hai (Du / anh) mà các Giáo Phụ cũng đã tìm thấy trong các Thánh Vịnh ("Sấm ngôn của Đức Chúa ngỏ cùng Chúa Thượng tôi" Tv 110,1), cũng như trong lời của Đức Giêsu thưa lên với Cha. Việc khám phá ra cuộc đối thoại bên trong Thiên Chúa đưa tới sự nhìn nhận nơi Thiên Chúa có ngôi thứ nhất và ngôi thứ hai, nhìn nhận nơi Ngài có các yếu tố tương quan, khác biệt và hướng tới nhau. Đó là những yếu tố hàm chứa nơi khái niệm "Persona" (mặt nạ, ngôi vị), và khái niệm này giờ đây đã vượt ra ngoài nội dung văn chương và kịch nghệ để mặc vào mình một chiều kích mới về thực tại sâu xa. Khái niệm "Persona" tuy vẫn mang trong nó tính mông lung bất định, nhưng cũng vì vậy mà nó là từ ngữ thích hợp cho nội dung mới mẻ này.[56]

Nhờ nhận ra một Thiên Chúa duy nhất về bản thể, nhưng đồng thời nơi Ngài lại có hiện tượng đối thoại, khác biệt và quy hướng vào nhau, mà phạm trù Tương Quan (Relatio) của Kitô giáo đã có được một ý nghĩa hoàn toàn mới. Đối với

[56] Xem C. Andresen, "Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs", trong *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 52 (1961), tr. 1-38 ; - J. Ratzinger, Zum Personverständnis in der Dogmatik trong J. Speck, *Das Personenverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften*, Münster, 1966, tr. 157-171.

Aristote, phạm trù này chỉ được xếp vào hạng "tùy thể", nghĩa là những phạm trù phụ thuộc và bất tất của hữu thể, phân biệt với "bản thể" là phạm trù căn yếu duy nhất của thực tại. Vì thế, kinh nghiệm về một Thiên Chúa không những là *Logos* (Lời) mà còn là *Dia-logos* (đối-thoại), không những là Tư Tưởng và Ý Nghĩa, mà còn là Trao Đổi và là Lời trong cuộc đối thoại sống động giữa các ngôi vị với nhau, kinh nghiệm đó quả thực đã phá vỡ lối phân chia thực tại thành bản thể và tùy thể trong tư tưởng cổ đại, theo đó bản thể được xem là tất yếu trong khi tùy thể chỉ thuần túy là ngẫu nhiên, bất tất. Như thế, giờ đây chúng ta thấy rõ ràng bên cạnh Bản Thể, còn có Đối Thoại và Tương Quan cũng là những hình thái uyên nguyên của hữu thể.

Ngôn ngữ của tín điều mang ý nghĩa sâu xa là thế. Ngôn ngữ đó muốn nói lên rằng, xét theo bản thể hay "thực thể" (Wesen), Thiên Chúa là Đấng duy nhất tuyệt đối. Nhưng khi chúng ta nói về Ngài theo phạm trù Ba Ngôi, thì điều đó không có nghĩa là biến một bản thể thành nhiều bản thể khác nhau (đa phức hóa), nhưng muốn nói lên rằng, trong chính vị Thiên Chúa duy nhất, bất khả phân đó lại có hiện tượng đối thoại, có sự tương hướng trong lời nói và tình yêu. Và điều này lại có nghĩa là, thực tại Ba Ngôi nơi Thiên Chúa là thực tại của Lời, của Tình Yêu tương thông, tương hướng. Ba Ngôi không phải là những bản thể hay những "nhân vật" theo nghĩa hiện đại, nhưng phải hiểu đó là tương giao, và mối tương giao bộc lộ trọn vẹn trong hiện thể như thế (như "chùm sóng" !) chẳng những không phá vỡ mà còn cấu thành tính duy nhất siêu vời của Thiên Chúa. Thánh Augustinô đã diễn tả ý tưởng này như sau : *"(Thiên Chúa) được gọi là Cha, không phải trong mối liên hệ với mình mà là trong mối liên hệ với Con, còn nếu liên quan đến mình thì Ngài đơn giản là Thiên*

Chúa".[57] Ở đây chúng ta nhận ra yếu tố quan trọng quyết định. "Cha" là một khái niệm tương quan thuần túy. Chính trong mối liên hệ với ai khác mà Ngài là Cha, còn nếu chỉ xét trong chính Ngài, thì Ngài đơn thuần là Thiên Chúa. Ngôi vị là tương quan thuần túy và trọn vẹn là tương quan, chứ không là gì khác. Tương quan ở đây không phải là điều gì được thêm vào nơi ngôi vị như trong trường hợp của con người chúng ta, nhưng trái lại nó chính là cách thức hiện hữu của ngôi vị.

Nếu mô tả theo lối hình dung của truyền thống kitô giáo, ta có thể nói : Cha sinh ra Con không có nghĩa là Con được hình thành qua hành vi sinh thành của Cha. Ngược lại, Ngôi Cha *là* Cha trong chính hành vi sinh thành, nghĩa là Cha tự trao ban để cho nguồn sống tuôn trào ra từ chính mình. Ngôi Vị đồng nhất với hành vi trao hiến. Ngôi vị là ngôi vị trong chính hành vi trao hiến, chứ không đơn giản là người thực hiện việc trao hiến, nó là "sóng" chứ không phải là "hạt"... Với ý tưởng về mối tương quan trong Lời và trong Tình Yêu này, một mối tương quan vừa không lệ thuộc vào khái niệm bản thể vừa không thể xếp vào loại "tùy thể", tư tưởng kitô giáo quả thực đã khám phá ra điểm tinh yếu của khái niệm "ngôi vị", một khái niệm mang nội dung khác và phong phú vô cùng so với nội dung của từ "cá thể" (Individuum). Chúng ta hãy nghe Augustinô một lần nữa : *"Nơi Thiên Chúa không hề có gì là tùy thể, tất cả là Bản thể và là Tương Quan"* .[58] Tư tưởng này

---

[57] Augustinus, Enarrationes in Psalmos, 68, 1, 5, trong *CChr* 39, 905 (*Patrologia Latina* (PL) 36, 845).

[58] Xem De Trinitate, V 5, 6 (PL 42, 913t.) : "…In Deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur, quia nihil in eo mutabile est ; nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur…quod tamen relativum non est accidens, quia non est mutabile." Có thể so sánh toàn bộ ở M. Schmaus, Katholische Dogmatik I, München 1948 (3), 425-432 (§58).

quả thực nói lên cả một cuộc cách mạng trong cách nhìn thực tại : Sự thống trị độc tôn của ý niệm bản thể đã bị phá vỡ trước sự khám phá ra "tương quan" như là hình thái uyên nguyên và ngang hàng với thực tại. Cái mà ngày nay chúng ta gọi là "lối tư duy khách thể hoá hay sự vật hoá" (objektivierendes Denken) như thế đã bị vượt qua, một bình diện mới của hữu thể xuất hiện. Về điểm này, có lẽ chúng ta sẽ phải nói rằng, tư duy triết học còn lâu mới khai thác hết được những tư tưởng mở ra trên đây ; và tư duy hiện đại hẳn tuỳ thuộc vào những khả thể mở ra đó, và nếu không có chúng, thì có lẽ cũng đã chẳng có tư duy hiện đại.

c. Trở lại với Kinh Thánh và ý nghĩa của đời sống kitô hữu

Giờ đây hãy trở lại với vấn đề của chúng ta. Phải nhận rằng, những tư tưởng vừa nêu dễ khiến chúng ta có cảm tưởng như đang đứng trước thứ thần học suy lý quá mức, đào sâu các dữ kiện kinh thánh đến nỗi xa rời Kinh Thánh và cuối cùng lạc mất trong suy tư thuần túy triết học. Thế nhưng, nếu nhìn kỹ vấn đề, chúng ta sẽ hết sức ngạc nhiên khi thấy những suy tư triệt để nhất lại đưa chúng ta về lại với tư tưởng kinh thánh. Thật vậy, những tư tưởng nêu trên, mặc dù được diễn tả với những khái niệm khác và ý hướng có phần khác, nhưng nói cho cùng, cũng là những tư tưởng mà thánh Gioan đã nói đến rất nhiều. Thử đơn cử một ví dụ. Trong Tin Mừng Gioan, Đức Kitô đã nói về chính Ngài như sau : *"Người Con không thể tự mình làm bất cứ điều gì"* (Ga 5,19.30). Câu nói cho thấy người Con như thể hoàn toàn bất lực ; Ngài không có gì là của riêng mình ; chính vì là Con nên Ngài có *làm* được gì thì cũng là *nhờ bởi* Cha. Như thế, khái niệm "Con" ở đây rõ ràng là khái niệm thuần túy tương quan. Khi gọi Chúa là Con, thánh sử đã gọi theo cách hiện hữu của người Con đó, một hiện hữu

hoàn toàn qui chiếu về Cha, hướng về Cha. Như vậy Gioan đã dùng một khái niệm hoàn toàn mang chiều kích tương quan, và Kitô học của ngài hoàn toàn xoay quanh ý tưởng đó. Các công thức được đề cập ở trên thực ra cũng chỉ nhằm nhấn mạnh đến điều đó. Nội dung các công thức trên hầu như chỉ có mục đích làm sáng tỏ tính tương quan hàm chứa nơi chữ "Con". Điều này xem ra như mâu thuẫn với câu Đức Kitô nói về mình trong Tin Mừng Gioan : *"Tôi với Chúa Cha là một"* (Ga 10,30). Nhưng nếu nhìn kỹ hơn, chúng ta sẽ thấy cả hai khẳng định hỗ trợ cho nhau, liên đới với nhau. Khi Đức Giêsu xưng mình là Con và qua đó đặt mình vào vị trí "tương đối" đối với Cha, và khi Kitô học trở thành như một phát biểu về mối tương quan, thì lẽ đương nhiên Đức Kitô hoàn toàn lui vào nấp bóng nơi Cha. Chính vì Ngài không ở lại nơi mình, nên Ngài ở trong Cha, và như vậy luôn làm một với Cha.

Tư tưởng trên đây không những ảnh hưởng trên Kitô học mà còn soi sáng ý nghĩa cũng như cho thấy thế nào là một cuộc sống kitô hữu đích thực. Gioan đã nới rộng tư tưởng này ra để áp dụng cho kitô hữu vốn là những kẻ do từ Đức Kitô mà ra. Như vậy là Gioan đã dùng Kitô học để diễn giải chân tính của kitô hữu. Ngài đưa ra những cặp khẳng định bổ túc cho nhau. Tương ứng với công thức : *"Người Con không thể tự mình làm bất cứ điều gì"*, một công thức cho thấy Kitô học như là một môn học về tính "tương-đối" xuất phát từ khái niệm Con, Gioan nói về những người thuộc về Đức Kitô, về các môn đệ : *"Không có Thầy, anh em chẳng làm gì được"* (Ga 15,5). Như vậy, cuộc sống kitô hữu với Đức Kitô cũng được hiểu theo phạm trù tương quan. Cũng thế, tương ứng với điều đã khiến đức Kitô nói ra : *"Tôi với Chúa Cha là một"*, là lời khẩn nguyện : *"để họ nên một như chúng ta là một"* (Ga 17,11.22). Ở đây, điều khác biệt đáng kể đối với Kitô học là sự

hiệp nhất các kitô hữu được diễn tả không theo lối trình bày nhưng dưới hình thái của lời cầu nguyện.

Chúng ta thử đi sâu hơn vào ý tưởng vừa được khơi lên ở trên. Trong tư cách là Con cũng như trong mức độ là Con, người Con hoàn toàn sống bởi Cha và vì thế trọn vẹn là một với Cha. Bên Cha, người Con không là gì, cũng không có gì mà không lãnh nhận từ Cha, không có điều gì và cũng không dành bất cứ điều gì là của riêng mình, chính vì thế mà người Con hoàn toàn giống như Cha. Logic của mối tương quan quả hết sức rõ ràng : Vì không có gì thực sự là của riêng, cũng không có chút gì là hoàn toàn riêng, nên người Con hoàn toàn đồng nhất với Cha, là *"một"* với Cha. Chữ "Con" quả thực muốn nói lên mối liên hệ tuyệt đối quyện vào trong nhau đó. Đối với Gioan, "Con" có nghĩa là hiện hữu-bởi-người khác. Như thế, với từ "Con", ngài muốn định nghĩa sự hiện hữu của Đức Giêsu như là một hiện hữu do bởi Cha, một hiện hữu hoàn toàn mở ra cho cả hai phía, chẳng giữ chút gì cho riêng mình. Nếu hiện hữu của Đức Giêsu trong tư cách là Đấng Kitô quả thật là hiện hữu khai mở trọn vẹn, một hiện hữu "bởi" và "cho", không bao giờ bám trụ nơi mình hoặc giữ gì cho riêng mình, thì rõ ràng hiện hữu đó đơn thuần là tương quan (chứ không mang "tính bản thể"), và vì là tương quan thuần túy nên cũng là duy nhất trọn vẹn. Và như chúng ta đã lưu ý, những khẳng định chính yếu về Đức Kitô cũng trở thành lời giải thích cho đời sống kitô hữu. Thật vậy, theo Gioan, đời sống kitô hữu là đời sống như người Con, trở thành Con, nghĩa là không còn sống cho mình hay tựa vào mình, nhưng là sống trong sự khai mở trọn vẹn, sống hoàn toàn "bởi" và "cho". Càng ý thức được những điều này, ta mới thấy là mình còn xa với chân tính của người kitô hữu đến như thế nào.

Cũng ở đây, ta có thể thấy tính chất đại kết của bản văn có thể hiểu theo một nghĩa hết sức độc đáo. Rõ ràng ai cũng hiểu "Lời nguyện tế hiến" (Ga 17) của Đức Giêsu mà chúng ta nói đến ở đây là chứng từ nền tảng cho mọi nỗ lực xây dựng sự hiệp nhất của Giáo Hội. Nhưng phải chăng chúng ta thường chỉ mới dừng lại ở bề mặt ? Những suy tư trên cho chúng ta thấy, sự hiệp nhất kitô hữu tiên vàn là hiệp nhất với Đức Kitô, mà hiệp nhất với Đức Kitô chỉ có thể có khi nào chúng ta thôi không còn khăng khăng với những gì là của riêng mình, thay vào đó là đời sống hoàn toàn "bởi" và "cho". Chỉ có một đời sống với Đức Kitô như thế, một đời sống tháp nhập trọn vẹn với Đấng dứt khoát không dành cho mình bất cứ điều gì (x. Pl 2,6 tt) thì mới có thể đạt tới sự hiệp nhất trọn vẹn – "để họ nên một như chúng ta là một". Mọi phân ly, mọi chia rẽ đều ít nhiều phát xuất từ đời sống không đích thực là kitô hữu, đều hàm ẩn thái độ bám víu vào chính mình và do đó không thể nào đi đến sự hiệp nhất, chia sẻ với nhau trọn vẹn.

Tôi nghĩ ở đây chúng ta cần lưu ý những điều này : Giáo lý Ba Ngôi đã trở thành một phát biểu có thể áp dụng cho cuộc sống. Câu khẳng định : Tương quan đồng thời cũng là hợp nhất, rõ ràng là điều cũng được áp dụng cho chúng ta. Bản chất của ba ngôi vị là tương quan mà cũng là hiệp nhất tuyệt đối. Điểm này giờ đây ta thấy chẳng có gì là mâu thuẫn cả. Và cũng từ đây chúng ta có thể hiểu rõ hơn trước kia, là không có sự hợp nhất trọn vẹn nhất nơi "nguyên tử", vốn được hiểu là đơn vị nhỏ nhất và bất khả phân,[59] nhưng sự hợp nhất này chỉ có thể có được trong tinh thần mà thôi và nó hàm chứa mối tương giao qua lại của tình yêu. Như thế, lời tuyên xưng vào

[59] Xem tóm lược lịch sử của khái niệm "nguyên tử" nơi C. F. von Weizsäcker, trong *RRG I*, tr. 682-686.

một Thiên Chúa duy nhất trong Kitô giáo cũng triệt để không kém bất cứ tôn giáo độc thần nào khác, thậm chí nhờ niềm tin đó mà Kitô giáo mới có được tầm lớn lao trọn vẹn của nó. Bản chất của đời sống kitô hữu là đón nhận và sống mối tương quan đó, và như vậy là được thông dự vào sự hiệp nhất của Thiên Chúa Ba Ngôi vốn là nền tảng của thực tại. Như thế, nếu hiểu cách thấu đáo, giáo lý Ba Ngôi có thể trở thành điểm mấu chốt để xây dựng thần học và tư duy kitô giáo nói chung, trở thành khởi điểm cho mọi hướng suy tư, khai triển.

Hãy trở lại với Tin Mừng Gioan một lần nữa. Đây là nguồn quy chiếu quyết định giúp chúng ta hiểu những điểm vừa trình bày. Có thể nói, tư tưởng trên đây là hướng suy tư chính của thần học Gioan. Ngoài ý tưởng về "người Con", thần học này còn đưa ra hai khái niệm kitô học khác mà chúng ta vắn tắt gợi ra ở đây để bổ túc : Ý tưởng "Sứ vụ" (Mission) và việc gọi Đức Giêsu là "Lời" (Logos). Thần học về sứ vụ một lần nữa cũng chính là thần học về hữu thể trong tương quan và là thần học về tương quan như là hình thái của hiệp nhất. Có một câu nổi tiếng của thần học do thái về sau này : *"Kẻ được sai đi thì cũng như chính người sai đi"*.[60] Nơi Gioan, Đức Giêsu xuất hiện như là Sứ Giả của Cha, và Ngài đã thực hiện trọn vẹn điều mà mọi sứ giả khác không hoàn toàn làm được, đó là đặt mình trọn vẹn trong vai trò sứ giả và chỉ biết thi hành những gì Cha sai, hoàn toàn đại diện cho Cha mà không xen chút con người riêng của mình vào. Và vì là sứ giả đích thực nên Ngài là một với Đấng sai Ngài. Như thế, qua khái niệm sứ vụ, hiện hữu cũng có nghĩa là hiện hữu "bởi" và "cho", và hữu thể thì hoàn toàn mở ra cho mọi phía, chứ

[60] Trích bởi K. H. Schelkle, *Jüngerschaft und Apostelamt*, Freiburg 1957, 30 ; bản dịch tiếng pháp *Disciple et Apôtre*, Le Puy, 1965, tr. 28.

không khép lại nơi mình. Và một lần nữa, điều liên hệ đến Đức Kitô cũng được áp dụng cho kitô hữu : *"Như Chúa Cha đã sai Thầy, thì Thầy cũng sai anh em"* (Ga 13,20 ; 17,18 ; 20,21). Khi đặt cuộc sống kitô hữu dưới ánh sáng của sứ vụ, Gioan lại cho thấy hiện hữu đó là một hiện hữu "bởi" và "cho", đó là tương quan và như vậy là hiệp nhất. Để kết thúc, có lẽ chúng ta cũng nên đề cập qua về chủ đề "Lời". Gioan đã dùng khái niệm "Lời" để trình bày về Chúa, một khái niệm khá thông dụng trong thế giới tư tưởng hy lạp cũng như do thái thời bấy giờ. Và khi lấy lại một khái niệm như thế để áp dụng cho Đức Kitô thì tất nhiên cũng phải chấp nhận cả những quan niệm hay hình dung mà khái niệm đó đã hàm chứa. Tuy nhiên, có thể nói rằng, điều thực sự mới nơi Logos của Gioan là từ ngữ này không đơn giản chỉ là một ý niệm liên quan đến lý tính vĩnh hằng của hữu thể như trong tư tưởng hy lạp. Khi được dùng để áp dụng cho Đức Giêsu ở Nadarét, Logos đã khoác vào mình một chiều kích mới. Nó không chỉ đơn giản nói về cái lý chi phối mọi hữu thể, nhưng là chỉ về một con người cụ thể : Chính con người đó là "Lời". Logos đối với người hy lạp có nghĩa là Lý (ratio) thì giờ đây trở thành "Lời" (verbum). Chính con người đang hiện diện đó là Lời ; như vậy Ngài là Lời-nói-ra, là Lời *bởi* Cha và là Lời *cho* nhân loại, và do đó là gạch nối trọn vẹn giữa Đấng-ngỏ-lời với những kẻ-được-ngỏ-lời. Như thế Kitô học về Logos cũng có nghĩa là thần học về Lời, và Kitô học này một lần nữa nói lên yếu tố tương quan nơi hữu thể. Quả đúng như thế, bởi lẽ Lời chủ yếu "đến từ một ai khác" và "hướng tới một ai khác", Lời là con đường cuộc sống hoàn toàn mở.

Để kết luận cho tất cả những suy tư trên, một lần nữa chúng ta hãy trở lại với một bản văn có sức soi sáng tuyệt vời của thánh Augustinô. Đó là đoạn văn nằm trong bài chú giải

của ngài xoay quanh câu tin mừng : *"Mea doctrina non est mea – Đạo lý của tôi không phải là của tôi"* (Ga 7,16). Thánh Augustinô đã dùng nghịch lý hàm chứa trong câu nói để làm sáng tỏ nghịch lý của quan niệm kitô giáo về Thiên Chúa cũng như nghịch lý của đời sống kitô hữu. Trước hết, ngài tự hỏi phải chăng câu nói đó hoàn toàn vô nghĩa, bởi lẽ nó nghịch lại với logic thông thường ? Bảo là : "Của tôi mà lại không phải là của tôi" thì nghĩa làm sao ! Nhưng Augustinô đã tiếp tục đào sâu cái đạo lý nói là của Đức Giêsu mà lại không phải là của Đức Giêsu đó. Đức Giêsu là "Lời", mà nếu như thế thì rõ ràng đạo lý của Ngài cũng chính là Ngài. Nếu quả đúng như thế thì câu nói trên sẽ có nghĩa là : Tôi không hẳn đơn thuần là tôi ; tôi không phải là bản thân tôi, bản thân tôi thuộc về một Đấng khác. Và như vậy, qua Kitô học, chúng ta về lại với những gì liên hệ đến chính chúng ta : *"Quid tam tuum quam tu, quid tam non tuum quam tu – có gì thuộc về bạn hơn là bản thân bạn và có gì ít thuộc về bạn hơn là bản thân bạn ?"*.[61] Quả thực cái riêng tư căn bản nhất của mỗi một người chúng ta chẳng là gì khác ngoài chính bản thân mình. Nhưng bản thân này đồng thời lại là cái ít thuộc chúng ta nhất, là vì bản thân này không "do" chúng ta mà có và cũng không sống "cho" chúng ta. Như vậy bản thân là cái vừa hoàn toàn thuộc chúng ta vừa ít thuộc về chúng ta nhất. Ở đây, khái niệm "bản thể" thuần tuý (= cái tồn tại và dừng lại trong chính nó !) một lần nữa lại bị phá tung ; và điều đó cho thấy, một con người ý thức đúng đắn về mình thì đồng thời cũng ý thức được rằng, ngay *trong* chính bản thân, con người vẫn không thuộc về mình, con người chỉ tìm lại được mình khi ra khỏi bản thân,

[61] Augustinus, *In Ioannis Evangelium tractatus*, 29,3 (về Jn 7,16) trong *CChr* 36, 285.

chỉ tìm lại ý nghĩa đích thực và nguyên thủy của hiện hữu nhân linh khi trở thành hữu thể tương quan.

Tất nhiên, nói như thế không có nghĩa là đã múc cạn ý nghĩa của mầu nhiệm Ba Ngôi, nhưng ít nhất có thể thấy giáo lý về Ba Ngôi quả thật mở ra cho chúng ta một cách hiểu mới mẻ về thực tại, giúp chúng ta hiểu thế nào là con người và thế nào là Thiên Chúa. Những suy tư thoạt tiên có vẻ quá sức lý thuyết cuối cùng lại dẫn đến những thực hành hết sức cụ thể : Nói về Thiên Chúa, nhưng rốt cuộc lại khám phá ra ý nghĩa của đời người ; điều xem ra quá sức nghịch lý nhưng cuối cùng lại tràn đầy ánh sáng và đem lại ý nghĩa cho cuộc sống đến mức không ngờ.

PHẦN THỨ HAI

ĐỨC GIÊSU - KITÔ

CHƯƠNG MỘT

"TÔI TIN KÍNH ĐỨC CHÚA GIÊSU KITÔ, LÀ CON MỘT ĐỨC CHÚA CHA, CÙNG LÀ CHÚA CHÚNG TÔI"

I. Vấn đề niềm tin vào Đức Giêsu hôm nay

Như đã nói qua trong phần dẫn nhập, với điều khoản đức tin thứ hai trong Kinh Tin Kính chúng ta thực sự đối diện với điểm chấn động nhất của đức tin kitô giáo : lời tuyên xưng Đức Giêsu, một cá nhân cụ thể, bị hành quyết khoảng năm 30 ở Palestina, là Đấng "Kitô" (Đấng được xức dầu, được tuyển chọn) của Thiên Chúa, thậm chí là Con đích thực của Thiên Chúa, là tâm điểm mang ý nghĩa quyết định đối với tất cả lịch sử nhân loại. Quả là táo bạo và điên rồ khi coi một khuôn mặt hoàn toàn đặc thù, hơn nữa ngày càng chìm mất trong mây mù quá khứ, như là qui chiếu tối hậu của tất cả lịch sử. Niềm tin vào Logos, tin vào ý nghĩa của hữu thể dù sao cũng phù hợp với khuynh hướng tự nhiên của lý trí con người, nhưng ở đây, trong lời tuyên xưng thứ hai của Kinh Tin Kính, lại nói tới điều không thể quan niệm nổi, đó là sự nối kết giữa *Logos* và *Sarx*, giữa Ý Nghĩa phổ quát và một khuôn mặt đặc thù trong lịch sử. Ý nghĩa, nền tảng của mọi hữu thể, đã thành xác phàm, nghĩa là đã đi vào trong lịch sử, trở nên thành phần của lịch sử. Ngài không còn đơn thuần bao trùm, đỡ nâng lịch sử mà còn là một điểm nằm trong lịch sử. Như thế, Ý Nghĩa của mọi thực tại từ nay không chỉ nằm trong sự chiêm ngắm của tinh thần bay bổng, vượt trên các thực tại đặc thù, giới hạn và mở ra với những gì là phổ quát. Nó cũng không nằm trong thế giới ý niệm, một thế giới trên cao mà đôi khi thực tại khả giác, đặc thù còn le lói chút phản ánh. Ý nghĩa đó giờ đây có thể tìm

gặp ngay trong giòng thời gian, nơi khuôn mặt của một con người. Điều này khiến chúng ta không khỏi nhớ đến đoạn kết rất xúc động của *Tấn Kịch Thần Linh* (Divine Comédie) của Dante : Khi chiêm ngắm huyền nhiệm của Thiên Chúa tỏ lộ qua *"Tình Yêu kỳ vỹ, một tình yêu xoay vần cả mặt trời và muôn vì tinh tú cách hài hòa và rất mực thinh lặng"*, thi nhân đã hết sức ngạc nhiên và hạnh phúc khi nhận ra nơi đó một khuôn mặt giống như mình, một khuôn mặt người.[62] Một niềm tin như thế đã làm xoay chuyển con đường dẫn từ hữu thể tới ý nghĩa đến mức như thế nào, chúng ta sẽ đề cập đến sau. Tạm thời, chúng ta có thể khẳng định rằng, cấu tạo nền tảng cũng như nét đặc trưng của đức tin kitô giáo không những hàm chứa sự nối kết giữa Thiên Chúa của niềm tin và Thiên Chúa của các triết gia – như chúng ta đã đề cập trong tín khoản đầu tiên – mà còn hàm chứa một sự nối kết thứ hai mang tính chất quyết định không kém, đó là sự nối kết giữa *Logos* và *sarx,* giữa Lời và xác phàm, giữa đức tin và lịch sử. Giêsu, con người lịch sử, là Con Thiên Chúa, và Con Thiên Chúa chính là con người-Giêsu đó. Thiên Chúa xuất hiện vì con người xuyên qua những con người. Hay nói cách cụ thể hơn : Chính qua *Con Người* đó mà ý nghĩa sâu xa nhất của phận người được tỏ lộ và con người đó – ngay trong phận người – cũng đồng thời là Thiên Chúa.

Ở đây, chúng ta hẳn cảm thấy nơi sự phối hợp hết sức nghịch lý giữa Lời và xác phàm có điều gì đó thật ý nghĩa và phù hợp với Logos. Tuy nhiên, một lời tuyên xưng như vậy quả thực là chuyện điên rồ đối với lý trí con người : Tin như thế thì có khác nào rơi vào một chủ trương "thực chứng" quái

[62] Paradisio XXXIII 127 cho đến hết. Đoạn quan trọng nhất nằm ở V, 130 tt : Dentro da sè del suo colore istesso / Mi parve pinta della nostra effige / Per che il mio viso in lei tutto era messo.

gở ? Có nên bám vào một biến cố cỏn con trong thời gian như thế hay không ? Trên đại đương mênh mông của lịch sử, liệu chúng ta có dám liều đặt tất cả đời mình, thậm chí cả lịch sử lên một chút biến cố, chẳng khác gì cọng rơm hay không ? Một ý tưởng phiêu lưu như thế đã là khó hiểu nổi đối với tư tưởng cổ đại và tư tưởng đông phương rồi. Ngày nay nó còn bị lối suy nghĩ hiện đại, đặc biệt "phương pháp phê bình lịch sử" vốn là phương pháp nghiên cứu thực tại lịch sử dưới góc độ thuần túy khoa học, tiếp tục gây khó dễ hoặc ít ra gây khó dễ ở những bình diện không giống như trước đây. Quả vậy, với sự xuất hiện của phương pháp này, cuộc gặp gỡ của chúng ta với lịch sử lại gặp phải vấn đề tương tự như vấn đề mà các khoa vật lý cũng như lối tiếp cận của các khoa học thực nghiệm đã đặt ra : vấn đề khám phá về hữu thể và nền tảng của hữu thể. Như chúng ta đã thấy, khoa vật lý gác qua một bên câu hỏi về hữu thể và chỉ dừng lại ở sự kiện hay điều có thể kiểm chứng được. Cái lợi đáng kể của nó là sự chính xác, nhưng cái giá phải trả là : gác bỏ sự thật, thậm chí có thể đi đến chỗ để cho "màng lưới sự kiện" che khuất tất cả, và chúng ta không còn thấy đâu là hữu thể, đâu là sự thật nữa. Môn hữu thể luận ngày càng trở nên bế tắc hơn và ngay cả triết học cũng dần dần biến thành một thứ hiện tượng luận, nghĩa là chỉ còn tìm hiểu về hiện tượng bên ngoài.

Quả thật lãnh vực gặp gỡ với lịch sử cũng bị một nguy cơ tương tự đe dọa. Việc áp dụng phương pháp của khoa học tự nhiên (vật lý) vào lãnh vực lịch sử được đẩy xa hết sức có thể. Thế nhưng chúng ta biết rằng, việc áp dụng như thế có giới hạn tất yếu của nó, là vì sự kiện lịch sử thiếu khả năng lặp lại nên không thể kiểm chứng được như trong khoa học tự nhiên, và vì thế nó không có được những phát biểu chắc chắn như khoa học tự nhiên. Nơi lịch sử, quá khứ mãi là điều không thể

lập lại. Nếu muốn chắc chắn, người nghiên cứu sử chỉ có cách duy nhất là dựa trên các tài liệu mình hiện có và xử dụng. Với phương pháp tiếp cận như thế thì một lần nữa, cũng giống như các khoa học thực nghiệm, đối tượng nhắm đến không phải là chính biến cố xảy ra cho bằng là khía cạnh "hiện tượng" của biến cố, nghĩa là những gì có thể nhận thấy từ bên ngoài. Thế nhưng, hiện tượng bên ngoài có thể kiểm chứng qua tài liệu lại không có sự chắc chắn như trong khoa học tự nhiên, ít nhất ở hai điểm. Thứ nhất, không chắc chắn vì phải lệ thuộc vào tính ngẫu nhiên của các tài liệu, nghĩa là lệ thuộc vào tính bất tất của các chứng từ, trong khi đó thì khoa học tự nhiên lại có trước mắt tất cả những yếu tố thiết yếu của thực tại vật chất. Thứ hai, càng không chắc chắn vì cách thức diễn tả của con người trong các tài liệu không chính xác như cách thức tự biểu lộ của thiên nhiên : Các tài liệu chỉ phản ánh phần nào những gì thâm sâu nhất của con người, và có khi lại che dấu đi cái phần thâm sâu đó. Hơn nữa so với việc giải thích một hiện tượng vật lý thì việc giải thích một biến cố lịch sử lôi chính con người và cả lối suy tư riêng của người đó vào cuộc nhiều hơn. Phải nhận rằng, việc bắt chước phương pháp khoa học thực nghiệm trong lãnh vực lịch sử khiến cho độ chắc chắn trong các nghiên cứu tăng lên rất nhiều. Nhưng cũng không thể chối cãi là một lối tiếp cận như thế cũng đưa tới mất mát đáng tiếc, mất mát về sự thật, còn hơn cả trường hợp của khoa vật lý. Nếu trong vật lý, hữu thể biến mất đàng sau hiện tượng, thì ở đây cũng vậy, những gì thuộc về "biến cố" *(geschichtlich)* bị giản lược vào "lịch sử" *(historisch)*, nghĩa là, những gì mà phương pháp lịch sử có thể xác nhận. Người ta thường quên rằng, việc kiểm chứng các tài liệu lịch sử cũng để mất sự thật toàn vẹn của lịch sử không kém việc kiểm nghiệm để mất sự thật của hữu thể. Vì thế chúng ta phải nói

rằng, khoa sử học - theo nghĩa hẹp nhất của từ ngữ - vừa vén mở mà đồng thời cũng vừa che lấp lịch sử. Vì thế, sử học chỉ thấy con người Giêsu, chứ khó mà nhận ra được Ngài là Đấng Kitô, vì đây là sự thật lịch sử vượt ra ngoài tầm chứng minh của tài liệu.

II. Giêsu là Đấng Kitô : Hình thái căn bản của lời tuyên xưng đức tin vào Đức Kitô

1. Thế lưỡng nan của thần học hiện đại : Giêsu hay Kitô ?

Với những suy tư trên, có lẽ chúng ta cũng không lấy làm ngạc nhiên khi thần học ngày nay, bằng cách này hay khác, tìm cách tránh né bàn đến chuyện song hành giữa đức tin và lịch sử, nhất là khi giữa hai lãnh vực đó lại có một bức tường dữ kiện lịch sử ngăn cách. Vì thế, ngày nay chúng ta gặp đây đó những cố gắng đưa Kitô học vào bình diện sử học, nghĩa là tìm mọi cách dùng phương pháp "chính xác" và có thể kiểm chứng để nghiên cứu Kitô học,[63] hoặc đơn giản hơn, tìm cách giản lược môn học này vào những gì có thể minh chứng được mà thôi.[64] Chủ trương thứ nhất hẳn không thể thành công được, bởi lẽ như ta đã thấy, sử học theo nghĩa hẹp của nó chỉ là một hình thái tư tưởng giới hạn ở "Phainomenon" (cái có thể chứng thực được), và như thế thì nó làm sao khám phá ra được đức tin, cũng như khoa vật lý làm sao có thể đưa tới niềm tin Thiên Chúa được. Chủ trương thứ hai cũng không đủ,

---

[63] Chẳng hạn nhóm quy tụ quanh W. Pannenberg ; xem W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie, Gütersloh, 1966 (2), nhất là định nghĩa 23 : "Nhiệm vụ của Kitô học là lấy chứng liệu lịch sử của Đức Giêsu để minh chứng cho sự hiểu biết đích thực về tầm vóc của Ngài…"

[64] Đó là chủ trương của thần học tự do trước đây. Xem phát biểu của A. v. Hartnack, *Das Wesen des Christentums*, bản in mới do Bultmann xuất bản), Stuttgart, 1950.

bởi lẽ với một cách thức như thế, chúng ta không thể nào thấy và hiểu được toàn bộ biến cố như nó đã xảy ra, và kết quả nghiên cứu trong thực tế thường là phản ảnh thế giới quan của cá nhân nhà nghiên cứu, chứ không có được độ khách quan như kết quả nghiên cứu khoa học.[65] Vì thế, bên cạnh những nỗ lực đó, người ta thấy xuất hiện ngày càng rõ một chủ trương thứ ba, tìm cách thoát ra khỏi cái bế tắc của sử học và coi nó như là thứ thừa thãi. Hegel đã từng thử con đường này một cách tuyệt diệu. Công trình của Bultmann tuy khác Hegel, nhưng đường đi thì vẫn cùng một hướng. Dù có rút vào "Ý Niệm" hay "Tin Mừng nguyên thuỷ" (Kerygma = Phúc Âm) thì cả hai tuy không hẳn là một, nhưng cũng chẳng khác nhau hoàn toàn, như các đại biểu của phe thần học-Kerygma vẫn tưởng.[66]

---

[65] A. Schweitzer đã rất nhấn mạnh điểm này trong tác phẩm *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, 1906, và quan điểm của ông tạm coi như là tiếng nói sau cùng của phong trào nghiên cứu theo lối này. Có lẽ chỉ cần nhắc lại một đoạn kinh điển trong tác phẩm này : *"Ai thích nói về thần học phủ định, người đó sẽ không gặp khó khăn gì trong các kết quả nghiên cứu về cuộc đời Đức Giêsu. Cuộc đời của vị này toàn là phủ định. Ông Giêsu người Nazareth, kẻ xuất hiện như một vị Cứu Thế, rao giảng một Vương Quốc luân lý, thiết lập Nước Trời trên trần gian, rồi chết để thần hóa công trình của mình, ông Giêsu đó chưa bao giờ hiện hữu cả. Ông đó chỉ là tác phẩm mà phái duy lý vẽ ra, phái tự do làm cho cử động và cuối cùng thì thần học hiện đại mặc cho bộ đồ khoa học lịch sử. Cái hình tượng đó không do bên ngoài phá đổ mà là do nó tự đổ, bị lung lay và rạn vỡ do những vấn nạn lịch sử có thực…"* (trích trong bản Siebensterntaschenbuch, München-Hamburg, 1966, tr 620). Xem W.G. Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Freiburg-München 1958, 305.

[66] Phát biểu quan trọng cuối cùng của Bultmann về vấn đề Giêsu cho thấy rõ điều đó : *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg 1960 ; rõ hơn nữa trong các nghiên cứu của học trò ông là H. Braun ;Bultmann đã dựa nhiều vào Braun.

Thế lưỡng nan của cả hai con đường – chuyển Kitô học thành hay giản lược nó xuống thành sử học hoặc tránh hẳn khỏi sử học và coi nó là thừa thãi, vô giá trị đối với đức tin – thế lưỡng nan này có thể tóm gọn lại trong lựa chọn đã chi phối thần học hiện đại : Giêsu hay Kitô ? Trước hết, thần học hiện đại quay lưng lại với "Kitô đức tin" mà chạy theo "Giêsu lịch sử", nghĩa là theo con người mà sử học có thể nắm bắt được. Thế nhưng khi đạt tới tột đỉnh, với Bultmann, thì trào lưu thần học lại quay ngược lại, nghĩa là ngoảnh mặt với "Giêsu lịch sử" để trở về với "Kitô đức tin". Và giờ đây, dường như thần học lại một lần nữa muốn quay về với Giêsu lịch sử.

Chúng ta nên nhìn lại kỹ hơn con đường ngoằn nghèo mà thần học hiện đại trải qua để hiểu rõ hơn vấn đề. Khởi đầu là chủ trương của Harnack vào đầu thế kỷ 20 : Trở về với Giêsu lịch sử và ngoảnh mặt với Kitô đức tin, đặc biệt trong tác phẩm *"Wesen des Christentums"* (Bản chất của Kitô giáo). Tác phẩm này đề ra một mẫu Kitô giáo hết sức lạc quan và tin tưởng vào lý trí, và đó cũng là mục tiêu mà phái thần học tự do (Liberalismus) muốn nhắm tới khi họ tìm cách giản lược lời tuyên tín nguyên thủy. Một trong những câu chủ chốt trong tác phẩm đó khẳng định : *"Tin Mừng mà chính Đức Giêsu rao giảng chỉ nói về Chúa Cha mà thôi, không nói gì về Chúa Con"* .[67] Ôi nếu đúng như vậy thì vấn đề quả là đơn giản và tốt lành biết bao ! Bởi lẽ niềm tin vào Chúa Cha đưa đến hợp nhất, trong khi lời tuyên xưng vào Chúa Con lại gây ra bao

[67] Ấn bản mới 1950, trg. 86 – trong ấn bản 1908, chú thích 183, Harnack minh nhiên khẳng định lại lập trường của mình *("về điểm này, tôi không thấy có gì phải thay đổi"*), nhưng đồng thời nhấn mạnh rằng, khẳng định đó chỉ liên hệ đến Tin Mừng *"mà chính Đức Giêsu đã rao giảng"*, chứ không phải *"như Phaolô và các Thánh Sử đã rao giảng"*.

nhiêu là chia rẽ – chia rẽ giữa kitô hữu và người không phải là kitô hữu, rồi chia rẽ giữa các kitô hữu theo các khuynh hướng khác nhau. Chúa Con chỉ thuộc về một số người, trong khi Chúa Cha thuộc về mọi người và mọi người thuộc về Ngài. Nơi đâu đức tin (Kitô) gây chia rẽ, thì ở đó tình yêu (Chúa Cha) có thể hiệp nhất lại. Giêsu đối nghịch với Kitô. Điều này có nghĩa : Tín điều chẳng là gì, tình yêu mới đáng kể. Tại sao lại có tình trạng đó ? Theo Harnack, là vì người ta đã biến *"Giêsu rao giảng"* thành *"Kitô được rao giảng"*, nghĩa là biến con người rao giảng về một Cha chung cho mọi người, và qua đó làm cho mọi người trở thành anh em, thành ra một Đức Kitô đòi hỏi đức tin, một Đức Kitô của tín điều : Giêsu đã rao truyền một sứ điệp tình yêu vượt lên trên giáo lý cứng nhắc, một sứ điệp có sức đảo lộn tất cả và cũng vì thế mà Ngài đã phá tung cái vỏ cứng nhắc của giáo lý truyền thống theo quan niệm biệt phái. Thay cho thứ đạo đức hẹp hòi, bất bao dung là sự đơn giản của niềm tin tưởng phó thác vào Chúa Cha, của tình huynh đệ giữa con người với nhau cũng như của ơn gọi phổ quát hướng đến hiệp nhất trong tình yêu. Thế nhưng người ta đã thay thế điều đó bằng giáo lý về vị Thần-Nhân (Người-Chúa), về "Chúa Con". Nghĩa là thay cho bao dung và tình huynh đệ như là ơn cứu độ, thì người ta lại đưa tới toàn là tranh chấp và chia rẽ. Vì thế mới có lời hô hào : Hãy bỏ Đức Kitô-được-rao-giảng đi mà quay về với Đức Giêsu-rao-giảng ! Nghĩa là, hãy bỏ Kitô là cớ chia rẽ đi để quay lại với một Giêsu vốn rao giảng về sức mạnh hiệp nhất của tình yêu nơi một Cha chung và tất thảy là anh em một nhà với nhau. Phải nhận rằng, những hô hào như thế quả xúc động và lôi cuốn, không dễ gì xem thường được. Thế nhưng, trong khi Harnack còn đang rao truyền sứ điệp lạc quan của Đức Giêsu thì bước chân những người đi chôn công trình của ông đã vang lên

trước cửa. Thật vậy, cũng vào thời đó, người ta bắt đầu khám phá ra rằng, một Giêsu đơn giản như Harnack nói tới chỉ là một giấc mơ lãng mạn, một *fata morgana* của các sử gia, một thứ ảo ảnh do chính niềm khao khát của họ tạo ra, càng đến gần thì càng tan loãng.

Chính vì thế Bultmann đã dứt khoát chọn một con đường khác : Ông cho rằng, điều duy nhất quan trọng là *biến cố có mặt* của Đức Giêsu trong lịch sử, ngoài ra tất cả còn lại đều là giả thuyết, vì không thể nào đạt tới sự chắc chắn trên bình diện sử học. Hơn nữa, theo ông, đức tin không thể dựa trên những giả thuyết vô bằng, nhưng nó phải được đặt trên nền duy nhất là Lời rao giảng, Lời mở ra cho cuộc sống đóng kín của con người tìm lại được ý nghĩa đích thực của nó. Tuy nhiên, liệu cái "biến cố có mặt" trống trơn như Bultmann chủ trương có đủ để ta chấp nhận được không ? Chúng ta nhận được thêm gì khi bỏ qua một bên những câu hỏi như : Giêsu là ai, là gì và như thế nào, để rồi chỉ nhìn nhận Ngài qua lời rao giảng của Ngài mà thôi ? Dĩ nhiên đã có Lời, vì Lời quả thực đã được loan báo. Thế nhưng như thế chưa đủ để biện chính cho lời rao giảng, và nội dung của lời rao giảng cũng rất đáng ngờ, bởi lẽ không dựa trên thực tại lịch sử.

Từ những vấn nạn đó chúng ta hiểu được tại sao ngày càng có nhiều người quay lưng lại với Lời rao giảng (Kerygma) đơn thuần và chạy trốn cái bóng ma của một Giêsu quá gầy guộc về mặt lịch sử, để quay về với Giêsu đậm chất người như chưa từng có. Trong một thế giới ngày càng khuất bóng thần thánh thì nhân tính tuyệt vời của Đức Giêsu rực sáng lên nét thần linh, chẳng khác gì tia sáng cuối cùng lóe lên sau "cái chết của Thiên Chúa" (Nietzsche). Đó chính là điểm mà ngày nay trào lưu thần học về "cái chết của Thiên Chúa" muốn khẳng định. Họ bảo rằng, chúng ta nay tuy không còn

Thiên Chúa nữa, nhưng vẫn còn Đức Giêsu như là dấu chỉ của tin tưởng phó thác để có thể tiến bước.[68] Trong một thế giới chẳng còn Thiên Chúa, cũng theo họ, chính con người rất nhân bản của Đức Giêsu sẽ là một thứ thay thế Thiên Chúa đã khuất. Nhưng ở điểm này, những kẻ trước đây vẫn tự cho mình có đầu óc phê bình sáng suốt thì nay lại tỏ ra chẳng sáng suốt chút nào cả. Họ muốn làm một thứ thần học không có Thiên Chúa để được những người tiến bộ đồng thời coi là kẻ thức thời ! Thần học là nỗ lực suy tư về Thiên Chúa, trong khi đó thần học của họ lại không có Thiên Chúa, thế thì đó không phải là chỉ dấu thiếu óc phán đoán hay sao ? Ở đây chúng ta không cần phải tranh luận những chuyện như thế. Vấn đề của chúng ta ở đây là, dù sao đi nữa, chúng ta không thể không lý tới bốn thập niên cuối cùng này, và nhận ra sự bế tắc hoàn toàn của con đường trở lại với một Giêsu đơn thuần. Quả vậy, nỗ lực vòng vo của các sử gia dùng ống nghiệm để chế ra một Giêsu thuần khiết để rồi có thể tin tưởng phó thác vào vị đó quả là chuyện hão huyền. Sử học chỉ có thể xác định quá khứ chứ không thể tạo nên hiện tại. Chính vì thế, quan niệm lãng mạn về Giêsu rốt cuộc vừa không có tương lai, vừa trống rỗng về hiện tại, cũng y như sự chạy trốn vào trong "biến cố Lời rao giảng" đơn thuần.

Tuy nhiên, con đường quanh đi quẩn lại của tư tưởng hiện đại giữa Giêsu và Kitô mà chúng ta vừa điểm qua các giai đoạn chính trong thế kỷ này, dù sao cũng không hoàn toàn vô ích. Thậm chí, theo thiển ý, nó có thể giúp chúng ta hiểu rõ hơn về mối liên hệ giữa "Giêsu" và "Kitô" : Cả hai không thể tách rời nhau, không thể hiện hữu mà không đồng thời qui

[68] Xem tóm tắt của G. Hasenhüttl "Die Wandlung des Gottesbildes" trong *Theologie im Wandel*, München 1967, 228-253 ; W.H. van de Pol, *Das Ende des konventionellen Christentums*, Wien 1967, 438-443.

chiếu về nhau, không thể có Giêsu mà lại không đồng thời là Đấng Kitô, vì quả thực, Giêsu chỉ hiện hữu như là Đấng Kitô và ngược lại Đấng Kitô không là ai khác hơn là chính Đức Giêsu. Đến đây, chúng ta cần tiến thêm một bước xa hơn nữa, để có thể nghe những gì Đức Tin muốn nói lên, bởi lẽ tất cả những nỗ lực suy tư, tái tạo của tư tưởng chỉ là bước đến sau, nghĩa là, một cố gắng tái tạo ít nhiều mang tính chất giả tạo. Đức Tin không phải là một hệ thống do tư tưởng tái tạo, không phải là lý thuyết mà là một thực tại sống động trong thời gian, là cả một lịch sử. Vì thế, thay vì dựa vào những nỗ lực tái tạo, vốn chỉ đi theo con đường riêng của mình và không lý gì đến hiện thực cuộc sống, có lẽ chúng ta cần tin tưởng hơn vào một Đức Tin đã hiện diện trong suốt bao nhiêu thế kỷ, một Đức Tin không nhắm điều gì khác hơn là mong muốn hiểu biết – hiểu biết Giêsu thực sự là ai, là Đấng như thế nào. Vì thế, chúng ta cũng phải ít nhất một lần thử tìm hiểu xem Đức Tin đó thực sự muốn nói lên điều gì.

2. Hình ảnh Đức Kitô trong lời tuyên tín

Tín Biểu (Symbolum),[69] bản tóm tắt nội dung tiêu biểu của đức tin mà chúng ta dựa vào trong tác phẩm này, nói lên niềm tin vào Đức Giêsu bằng những lời hết sức đơn giản : "… (Tôi) tin kính Đức Kitô-Giêsu". Điều thật ngạc nhiên đối với chúng ta là lời tuyên xưng đã đặt từ "Kitô" lên trước, giống như trong kiểu nói thánh Phaolô vẫn ưa chuộng, dù từ đó nguyên thủy không phải là tên riêng mà là một tước hiệu ("Mêsia"). Điều đó cho thấy giáo đoàn Rôma – giáo đoàn đã hình thành nên lời tuyên tín – lúc đó còn rất ý thức về ý nghĩa hàm chứa trong từ Kitô. Dù sự biến đổi tước hiệu thành tên

[69] Thuật ngữ chỉ Kinh Tin Kính Các Tông Đồ mà chúng ta đã nói đến ở phần dẫn nhập [chú thích ND].

riêng như chúng ta thấy ngày nay đã diễn ra ngay từ buổi sơ khai, nhưng trong lời tuyên tín, tước hiệu Kitô vẫn mang chức năng diễn tả Đức Giêsu là ai. Tuy nhiên, với lời tuyên tín, tiến trình tước hiệu hòa nhập vào tên gọi cũng đã tiến khá xa, thậm chí có thể nói chúng ta đang ở vào giai đoạn cuối cùng của việc biến đổi ý nghĩa của từ "Kitô".

Ferdinand Kattenbusch, nhà nghiên cứu hàng đầu về Kinh Tin Kính Các Tông Đồ, đã dùng một ví dụ rất thích đáng rút ra từ thời đại của ông (1897) để giúp chúng ta hiểu vấn đề : Đó là kiểu nói "Hoàng Đế Wilhem". Tước hiệu "Hoàng đế" trong thực tế trở nên thành phần của tên gọi, đến nỗi không thể nào tách rời tước hiệu "Hoàng Đế" ra khỏi tên "Wilhelm" được. Dầu vậy, ai cũng hiểu từ đó không phải đơn giản là một tên riêng, nhưng là một từ chỉ chức năng.[70] Từ ghép "Kitô-Giêsu" cũng mang một nội dung tương tự. Kitô là tước hiệu nhưng đã trở nên thành phần của một tên riêng, tên của một con người lịch sử, xuất thân từ Nadarét. Tất nhiên nhắc lại tiến trình hòa nhập giữa tước hiệu và tên gọi ở đây không chỉ nhằm đưa ra một ví dụ cho thấy bao nhiêu điều đã bị lãng quên trong lịch sử. Đúng hơn, nó phản ánh khám phá sâu xa nhất của đức tin về dung mạo của Giêsu Nadarét. Quả vậy, khẳng định chính yếu của đức tin ở đây là : Không thể có sự phân biệt giữa con người và chức vụ nơi Đức Giêsu ; nếu phân biệt, chúng ta chẳng hiểu gì về Ngài. Nơi Đức Giêsu, con người *là* chức vụ và chức vụ *là* con người. Cả hai không còn có thể tách rời nhau : Nơi Ngài, không hề có chỗ dành cho phần riêng tư hay cho cái "Tôi" riêng. Nơi Đức Giêsu, không hề có cái "Tôi" tách rời với công việc – con người *là* công việc và công việc *là* con người.

[70] Kattenbusch, II, tr. 491 ; đối chiếu tr. 541-562.

Quả thực - như Tín Biểu cho chúng ta thấy - Đức Giêsu không để lại một giáo huấn tách biệt với con người của Ngài, như kiểu một bậc hiền triết để lại các tư tưởng của mình, để rồi chúng ta có thể thu nhặt, đánh giá mà không cần xét đến chính con người tác giả. Tín Biểu không trình bày giáo huấn nào của Đức Giêsu, và rõ ràng là không có ý đó, dù đó là điều hết sức tự nhiên. Quả thực, ý hướng nền tảng của Tín Biểu nhắm tới điều hoàn toàn khác. Cũng thế, theo cái nhìn đức tin mà Tín Biểu gợi ra, Đức Giêsu đã không thực hiện một công trình tách biệt với chính con người Ngài, và ta không thể tách công trình đó ra khỏi con người Ngài để trình bày riêng rẽ được. Nhận biết Ngài là Đấng Kitô cũng là xác tín rằng, Ngài hoàn toàn dấn mình vào trong lời của Ngài. Không giống như chúng ta, Ngài là một với lời của Ngài, không thể tách biệt được : Ngài *là* Lời. Cũng thế, đối với đức tin, Ngài hòa nhập trọn vẹn vào chính việc Ngài làm. Ngài thực hiện *chính mình* và trao hiến *chính mình*. Việc Ngài làm là tự trao ban chính con người Ngài.

Đó là quan điểm đức tin mà Karl Barth đã có lần diễn tả như sau : *"Đức Giêsu và kẻ mang chức vụ là một. Vì thế Ngài không thể là một con người và là kẻ mang chức vụ… Nhân tính của Đức Giêsu không bao giờ là vô tính… Câu nói lạ lùng của thánh Phaolô trong 2Cr 5,16 cũng có thể áp dụng cho cả bốn Tin Mừng : 'Cho dù chúng tôi đã được biết Đức Kitô theo quan điểm loài người, thì giờ đây chúng tôi không còn biết Người như vậy nữa'. Thật vậy, các Tin Mừng quan tâm tới con người của Ngài trong chức năng là Kitô chứ không phải là con người đơn thuần, nghĩa là tách rời khỏi những gì Ngài hoàn tất hoặc thực hiện trong chức năng đó… Ngay cả khi tường thuật về việc Ngài cảm thấy đói, khát, Ngài ăn uống, ngủ nghỉ, Ngài yêu mến, cảm thấy mệt mỏi, buồn*

phiền và ngay cả rơi lệ, thì tất cả đều là những tình huống đi theo các biến cố xảy ra chứ không thể coi đó như những mô tả về con người của Ngài, với những sở thích, khuynh hướng hay đam mê riêng, không liên hệ gì đến các việc Ngài làm… Đời Ngài sống cũng chính là việc Ngài làm".[71] Nói khác đi, lời tuyên xưng mang tính chất quyết định nhất của đức tin về Đức Giêsu nằm trong sự hiệp nhất bất khả phân giữa hai từ "Giêsu-Kitô", bởi lẽ sự hiệp nhất đó hàm chứa kinh nghiệm về sự duy nhất giữa hiện hữu và sứ vụ. Theo nghĩa này, quả thực ta có thể nói đến một "Kitô học chức năng" : Tất cả hiện hữu của Đức Giêsu đều mang chức năng "vì chúng ta", và cũng chính vì thế chức năng đồng nhất hoàn toàn với con người Ngài.[72]

Hiểu như vậy, giờ đây chúng ta có thể khẳng định rằng, không phải chỉ có giáo huấn và hành động của Đức Giêsu lịch sử là quan trọng. Mà quan trọng là toàn bộ thực tế con người Ngài, nghĩa là trong Ngài vừa bao hàm cả giáo huấn lẫn việc làm, và điều này cho thấy Đức Giêsu là một nhân vật độc đáo có một không hai. Con người Ngài *là* giáo huấn của Ngài, và giáo huấn của Ngài cũng chính là Ngài. Đức tin kitô giáo, nghĩa là niềm tin vào Đức Giêsu là Đấng Kitô, như vậy quả là một niềm tin mang chiều kích "ngôi vị". Có lẽ chỉ bắt đầu từ chỗ này chúng ta mới hiểu được "đức tin ngôi vị" thật sự là gì. Đức tin này có nghĩa là, không phải chúng ta chấp nhận một hệ thống, nhưng là chấp nhận một Con Người nên một với Lời

---

[71] K. Barth, Kirchliche Dogmatik, III, 2, Zürich 1948, 66-69 ; dẫn bởi H. U. von Balthasar "Zwei Glaubensweisen", trong *Spiritus Creator*, Einsiedeln, 1967, tr. 76-91, câu trích trang 89 t. Tất cả bài viết của Balthasar cần được đối chiếu với bản văn này.

[72] H. U. von Balthasar, sđd, nhất là trang 90. – cùng một tác giả : *Verbum caro*, Einsiedeln, 1960, tr. 11-72, nhất là trang 32t., 54tt.

của mình ; con người đó chính là Lời và Lời cũng chính là người đó.

3. Khởi điểm của lời tuyên tín : Thập Giá

Tất cả những gì vừa đề cập sẽ trở nên sáng tỏ, nếu chúng ta lần ngược lên tận cội nguồn của niềm tin kitô giáo. Ngày nay, chúng ta phần nào có thể khẳng định chắc chắn rằng, khởi điểm của niềm xác tín Đức Giêsu là Đấng Kitô, hay nói khác đi, nôi sinh thành của niềm tin "Kitô" chính là thập giá. Chính Đức Giêsu đã không trực tiếp tuyên bố mình là Đấng Kitô (Mêsia). Khẳng định nghe khá lạ tai đối với chúng ta nhưng giờ đây đã có đôi chút sáng tỏ từ những tranh luận lắm khi rối mù của các sử gia. Thậm chí chúng ta không thể tránh né khẳng định đó, nhưng dĩ nhiên với một thái độ phê bình đúng mức, để chống lại lối suy nghĩ giản lược, vội vàng, khá phổ biến trong các nghiên cứu hiện đại về Đức Giêsu. Như vậy là Đức Giêsu không hẳn tự xưng mình là Đấng Mêsia. Người xưng ra điều đó chính là Philatô. Philatô đã nhượng bộ đòi hỏi lên án của người Do Thái và dùng chính lời kết án của họ để khắc lên tấm bảng treo cao trên thập giá. Bản án được viết bằng các ngôn ngữ chính của thế giới thời bấy giờ và trình bày Đức Giêsu như vị Vua (Mêsia, Kitô) của dân do thái bị tử hình. Nghịch lý thay, chính lời tuyên án, chính bản án lịch sử đó, lại trở thành "lời tuyên xưng đức tin", trở thành khởi điểm đích thực và căn nguyên sâu xa của niềm tin kitô, của niềm xác tín Đức Giêsu là Đấng Kitô : Chính trong tư cách là Đấng Bị Đóng Đinh mà Đức Giêsu là Đấng Kitô, là Vua. Bị đóng đinh, đó là cách thức làm Vua của Ngài. Thật vậy, đối với Ngài, làm Vua có nghĩa là tự hiến chính mình cho nhân loại, và chính trong hành vi trao hiến sự sống mình mà Lời, Sứ Vụ và Hiện Hữu của Ngài nên một với nhau. Vì thế, hiện hữu của Ngài cũng là lời Ngài. Ngài *là* Lời, bởi Ngài là tình yêu. Chính

từ thập giá mà đức tin lại càng thấu hiểu rằng, Đức Giêsu không chỉ làm và nói *điều gì đó*. Ngược lại, nơi Ngài, sứ điệp và con người là một, vâng, Ngài vẫn luôn *là* điều Ngài nói. Gioan chỉ cần rút ra hệ luận cuối cùng từ đó. Nếu quả thực là như thế - và đây cũng là chủ đề chính trong Kitô học của Gioan -, thì Đức Giêsu Kitô chính là "Lời". Mà nếu một con người không những *có* lời, mà còn *là* Lời và *là* hành động, thì con người đó chính là *Logos* ("Lời", Ý Nghĩa) ; con người đó phải là Đấng hiện hữu từ muôn đời và cho đến muôn thuở ; con người đó phải là Nền Tảng đỡ nâng thế giới – nếu chúng ta gặp được ở đâu một con người như thế, thì ở đó chúng ta gặp được Ý Nghĩa đỡ nâng và gìn giữ tất cả chúng ta.

Như thế, con đường đức tin - theo nghĩa là hành trình nhận thức, thấu hiểu - đã khởi đi từ thập giá. Chính từ thập giá mà kitô hữu đã nhận ra nơi Đức Giêsu sự duy nhất giữa Con người, Lời và Việc làm. Và đó mới là điều thực sự quan trọng nhất, mọi điều khác so với nó chỉ là chuyện phụ thuộc. Vì thế, lời tuyên tín của họ có thể cô đọng lại trong mối hòa quyện giữa hai từ Giêsu và Kitô. Mối hoà quyện này nói lên tất cả. Đức Giêsu được nhìn từ thập giá, và chính thập giá nói lên cách mạnh mẽ hơn bất cứ lời nào khác : Ngài *là* Đấng Kitô – ngoài ra chẳng cần thêm gì nữa. Con người bị đóng đinh của Chúa là thực tại quá đầy tràn, đến nỗi mọi chuyện khác đều trở nên mờ nhạt. Chỉ sau khi đã hiểu được như thế về Đức Giêsu, người ta mới sang bước thứ hai, nghĩa là, nghiền ngẫm lại những gì Đức Giêsu đã nói. Và khi nghiền ngẫm lại như thế, các cộng đoàn kitô hữu rất ngạc nhiên khi khám phá ra rằng, lời Đức Giêsu nói luôn hướng đến chính bản thân của Ngài. Chính sứ điệp của Ngài cũng thế, luôn qui chiếu về con người Ngài và luôn dẫn đến sự đồng nhất giữa con người và lời nói. Trong giai đoạn cuối cùng, Gioan rốt cuộc đã có thể tổng hợp

lại hai hướng đi đó. Có thể nói, Tin Mừng Gioan là một nỗ lực gẫm suy lời của Đức Giêsu khởi từ con người của Ngài và đồng thời gẫm suy con người Đức Giêsu khởi từ lời của Ngài. Việc Gioan trình bày "Kitô học" - theo nghĩa là sự đoan chứng của niềm tin vào Đức Kitô - như một sứ điệp về cuộc đời Đức Giêsu và ngược lại trình bày cuộc đời Ngài như một Kitô học, cho chúng ta thấy sự duy nhất giữa Kitô và Giêsu, và sự duy nhất đó là và sẽ mãi là cấu tố quyết định đối với tất cả lịch sử đức tin về sau.[73]

4. Giêsu là Đấng Kitô

Những điều nói trên có lẽ đã giúp chúng ta nhận định rõ hơn về việc mình có thể đi theo trào lưu tư tưởng của Bultman theo nghĩa nào và tới mức nào. Quả thực, có thể nói thực tại Giêsu (sự hiện hữu của Giêsu) hầu như cô đọng hay hòa tan vào trong niềm tin Ngài là Đấng Kitô – Lời đích thực nhất của Ngài, trong thực tế, là chính Ngài. Nhưng như vậy, phải chăng chúng ta đã quá coi nhẹ câu hỏi mà Harnack đã đặt ra cho chúng ta trước đây ? Trước một Kitô học như thế chúng ta phải tính sao với sứ điệp về Thiên Chúa Cha, phải tính sao với sứ điệp Tình Yêu dành cho mọi người bao trùm và thắng vượt mọi biên cương của đức tin ? Phải chăng Tình Yêu này đã bị quan điểm kitô học giáo điều nuốt trửng ? Phải chăng nỗ lực tìm lại nét nguyên thủy của đức tin nơi Kitô giáo sơ khai cũng như của Giáo Hội mọi thời, như ta thấy nơi trào lưu thần học tự do, rốt cuộc lại bị gạt bỏ và bị che khuất bởi một thứ đức tin không biết đến tình yêu ? Chúng ta phải nhận rằng, người ta

[73] Về điểm này có thể xem những chú thích rất xác đáng của E. Käsemann, trong *Exegetische Versuche und Besinnungen*, II, Götingen, 1964, tr. 47 ; Käsermann cho hay, nguyên việc Gioan trình bày lời rao giảng của mình (Kerygma) dưới hình thái một Tin Mừng tưởng cũng đã đủ giá trị thuyết phục.

có thể đi đến chỗ đó, và thực tế lịch sử cũng đã hơn một lần xảy ra như vậy. Nhưng phải dứt khoát khẳng định ngay rằng, vấn đề không phải như vậy.

Bởi vì ai nhận ra Đấng Kitô nơi Đức Giêsu, và chỉ nhận ra Đấng Kitô nơi Đức Giêsu mà thôi, và ai nhận thức được rằng, sự duy nhất trọn vẹn giữa con người Đức Giêsu và việc làm của Ngài mới là điểm quyết định, người đó cũng sẽ hiểu ra rằng, đức tin không thể đứng một mình, nó cũng không đối nghịch với tình yêu. Ngược lại, đức tin và tình yêu là một, cả hai không thể tách khỏi nhau. Gạch nối giữa Giêsu và Kitô, sự duy nhất hoàn toàn giữa con người và việc làm, tính đồng nhất giữa con người với hành vi tự hiến, tất cả đều hàm chứa mối liên kết giữa đức tin và tình yêu. Quả vậy, tuy bản thân của Đức Giêsu giờ đây được đưa vào tâm điểm, nhưng nét độc đáo nơi Ngài là Ngài hoàn toàn không sống cho riêng mình, mà ngược lại, sống trọn vẹn vì Cha và trọn vẹn cho con người. Bản thân Ngài là sự đồng nhất giữa *Logos* (Chân Lý) và Tình Yêu, và vì thế làm cho Tình Yêu trở thành *Logos*, trở thành Sự Thật của hữu thể con người. Đức tin phát xuất từ cách hiểu về Đức Kitô như vậy tất nhiên phải mở ra với chiều kích phổ quát của tình yêu vô điều kiện. Thật vậy, tin vào một Đức Kitô như thế cũng chính là lấy tình yêu làm nội dung của đức tin, đến nỗi chúng ta có thể nói : Yêu là Tin.

Điều này rất đúng với bức tranh mà Đức Giêsu đã phác họa trong dụ ngôn về Cuộc Phán Xét Chung (Mt 25,31-66) : Tuyên xưng Đức Kitô - như Chúa là Đấng phán xét đòi hỏi - được chứng thực qua việc nhận ra Đức Kitô nơi những kẻ hèn mọn nhất, nơi những con người cần đến sự giúp đỡ của tôi. Như thế, tuyên xưng Đức Kitô có nghĩa là nhận ra Đức Kitô nơi con người đang cần tôi giúp đỡ, coi người đó như chính là Chúa đang đến với tôi lúc này đây ; tuyên xưng Đức Kitô là

hiểu lời kêu gọi của tình yêu như một đòi hỏi của đức tin. Hiểu việc tuyên xưng vào Đức Kitô - theo đoạn Tin Mừng Mt 25 mà chúng ta đang dựa vào ở đây - như là hành vi dấn thân vô điều kiện để phục vụ anh em đồng loại và để sống cho nhau chẳng phải là chuyện phá vỡ một tín lý sẵn có nào đó, nhưng thực ra đó chỉ là hệ luận rút ra từ mối liên kết giữa Giêsu và Kitô, nghĩa là từ chính cốt lõi của Kitô học. Thật vậy, mối liên kết này - xin lập lại một lần nữa - cũng đồng thời là mối liên kết giữa Đức Tin và Tình Yêu. Chính vì thế, một đức tin mà không phải là tình yêu, đức tin đó chỉ có cái vẻ bề ngoài chứ không phải là đức tin *kitô* đích thực. Đây là điều cần phải nhấn mạnh để chống lại lối hiểu sai về đức tin công giáo, coi đó chỉ như một hệ thống tín lý, cũng như chống lại khuynh hướng thế tục hóa tình yêu, hệ quả của quan điểm của Luther, với chủ trương cho rằng ơn công chính hóa là bởi tin mà thôi.[74]

[74] Xem P. Hacker, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*, Graz, 1966, đặc biệt là chương "Säkularisierung der Liebe", tr 166-174. – Dựa vào rất nhiều đối chiếu, Hacker cho thấy, Luther nhà cải cách (khoảng từ năm 1520) coi tình yêu chỉ là điều thuộc về "đời sống bên ngoài", thuộc về "việc sử dụng bảng thứ hai", không phải cho đời sống với Thiên Chúa mà là "cho con người", nghĩa là, thuộc lãnh vực phàm tục, điều mà ngày nay người ta gọi là thuần túy thế tục, và do đó thuộc về sự công chính của lề luật. Như thế tình yêu bị thế tục hóa và bị đẩy ra khỏi lãnh vực của ân sủng và của ơn cứu độ. Hacker cũng cho thấy tại sao Gogarten, với "chương trình thế tục hóa" của mình, đã có lý khi dựa vào Luther. Về điểm này, chúng ta thấy rõ Công Đồng Trentô đã phải vạch ra đường phân giới mang tính chất quyết định ; dù ai khăng khăng với chủ trương thế tục hóa tình yêu, đường phân giới đó trước sau vẫn có giá trị của nó. Về Gogarten, xin xem phần trình bày tóm lược và đánh giá tác phẩm của ông trong A. v. Bauer, *Freiheit zur Welt (Säkularisation)*, Paderborn, 1967.

III. Giêsu - Kitô – Thiên Chúa thật và người thật

1. Khởi điểm của vấn đề

Để cho những gì chúng ta đưa ra ở trên không chỉ là những khẳng định suông hoặc thậm chí là một kiểu tránh né vấn đề bằng cách đi sâu vào các vấn nạn hiện đại, một lần nữa, chúng ta hãy trở lại với vấn đề kitô học theo nghĩa chặt của nó. Trước hết, chúng ta đã cho thấy tin vào Đức Giêsu đồng nghĩa với việc nhìn nhận Ngài là Đấng Kitô, nghĩa là nơi Ngài con người và việc làm đồng nhất với nhau ; từ đó, chúng ta nhận ra sự duy nhất giữa đức tin và tình yêu. Đức tin kitô không hướng đến những ý niệm đơn thuần, hay một thứ giáo lý tự nó đã đầy đủ, nhưng trước hết dẫn chúng ta đến với con người Giêsu, một con người có cuộc sống hoàn toàn mở, trọn vẹn là "Lời", trọn vẹn là "Con". Chúng ta cũng đã thấy hai khái niệm "Lời" và "Con" nói lên tính năng động của cuộc sống đó, nghĩa là một cuộc sống thuần "hiện thể" *(actualitas)*. Lời không bao giờ tồn tại nơi mình, bởi lẽ nó luôn đến từ một ai đó, và Lời hiện diện cũng là để được lắng nghe, nghĩa là hướng đến ai khác. Hiện hữu của Lời chẳng là gì khác ngoài cái "bởi" và "cho" đó. Chúng ta thấy khái niệm "Con" cũng mang ý nghĩa tương tự : Một hữu thể trải ra giữa "bởi" và "cho". Tất cả những điều đó có thể tóm gọn lại trong công thức : Đức tin kitô giáo không qui chiếu về các ý niệm, nhưng là về một con người, về một chủ vị, và chủ vị đó hoàn toàn khai mở vì mang trong mình tính cách Lời và Con.

Nhưng điều này lại dẫn tới hai hệ luận, trong đó bộc lộ tất cả kịch tính của "niềm tin kitô" (nghĩa là tin Đức Giêsu là Đấng Kitô, Đấng Mêsia) và đòi hỏi thiết yếu phải vượt lên niềm tin đó để đạt tới điều thực sự không thể quan niệm nổi, đó là "niềm tin vào Con Thiên Chúa" (nghĩa là tin vào thần

tính thật của Đức Giêsu). Thật vậy, nếu chúng ta tin con người Đức Giêsu là hữu thể hoàn toàn khai mở, trọn vẹn hiện hữu bởi Cha ; nếu tất cả hiện hữu của Ngài là sự thể hiện tinh thần phục vụ trọn vẹn trong tư cách là "Con" - nói khác đi, hiện hữu của Ngài không những *có* tình yêu mà còn *là* tình yêu -, vậy thì hiện hữu đó lại không là một với Thiên Chúa, Đấng *duy nhất là* tình yêu hay sao ? Giêsu, người Con của Thiên Chúa đó, lại không chính là Thiên Chúa hay sao ? Và như vậy câu *"Ngôi Lời vẫn hướng về Thiên Chúa và Ngôi Lời là Thiên Chúa"* (Ga 1,1) không đúng hay sao ?

Tuy nhiên, chúng ta cũng buộc phải đặt câu hỏi ngược lại : Nếu con người đó hoàn toàn là một với điều mình làm và hoàn toàn dấn thân trong điều mình nói ; nếu con người đó hoàn toàn sống cho tha nhân và chính khi liều mất mình mà vẫn thực sự là mình ; nếu Ngài đúng là người đã liều mất mạng sống để rồi cứu lại được mạng sống mình (x. Mc 8,35), thì phải chăng Ngài lại không phải là một con người đúng nghĩa nhất, hay nói khác đi, phải chăng Ngài không chính là sự hoàn tất của chữ người ? Mà nếu như thế, chúng ta có nên để cho Kitô học (= lời về Đức Kitô) bị giản lược vào thần học (= lời về Thiên Chúa) hay không ? Chúng ta cứ một mực gắn bó với Giêsu như là một *con người* và hiểu Kitô học như một nhân bản thuyết hay khoa nhân học (Anthropologie) có phải hơn không ? Hay chăng con người đích thực nhất cũng là Thiên Chúa và Thiên Chúa cũng chính là con người theo nghĩa đích thực nhất ? Và như thế, phải chăng có thể nói được rằng, có sự gặp gỡ, thậm chí hoà quyện trong nhau giữa niềm tin vào Thiên Chúa mạc khải với thuyết nhân bản theo nghĩa triệt để nhất ?

Những vấn nạn đó đã làm rung chuyển Giáo Hội sơ khai trong năm thế kỷ đầu. Tất cả, theo tôi nghĩ, đều phát xuất từ

việc tuyên xưng Giêsu là Đức Kitô. Quả thực, tất cả những suy tư tranh cãi hết sức căng thẳng thời bấy giờ đã khiến các Công Đồng Chung đi tới ba khẳng định nêu trên về Đức Kitô. Ba khẳng định này đã trở thành nội dung chính yếu cũng như hình thái tối hậu của tín điều kinh điển về đức Kitô, mà chủ đích duy nhất là để cố hoàn toàn trung thành với lời tuyên xưng đơn giản thuở ban đầu : Giêsu là Đấng Kitô. Nói khác đi, tín điều được khai triển về Đức Kitô này là sự xác tín vào công thức : Đức Kitô = Con Thiên Chúa = Thiên Chúa : Vì là một Kitô triệt để nên Đức Giêsu là Con Thiên Chúa, và vì Ngài là Con Thiên Chúa nên Ngài cũng chính là Thiên Chúa. Chỉ khi hiểu như thế thì lời tuyên xưng mới thực sự "hữu lý" (*"logoshafte"*) và có thể hiểu được. Còn nếu không rút ra hệ luận đó thì chúng ta sẽ rơi xuống bình diện của huyền thoại. Nhưng mặt khác, lời tuyên xưng đó cũng khẳng định cách dứt khoát Giêsu là một con người đích thực, một con người cao vời nhất qua sự hiến thân phục vụ triệt để của Ngài. Như thế nơi Đức Kitô, chúng ta có thể nhận thấy sự tương nhập giữa thần học và nhân học, và cũng chính từ đó mà đức tin *kitô* giáo có sức hấp dẫn hết sức đặc biệt.

Tuy nhiên, một câu hỏi khác lại đặt ra cho chúng ta : Nếu quả thực chúng ta không thể tránh né được lối lý luận trên và như vậy buộc phải chấp nhận hệ quả nội tại của tín lý về Đức Giêsu, thì vẫn còn thực tế quyết định này : Phải chăng chúng ta đã say sưa với một hệ thống tư tưởng quá đẹp đến nỗi bỏ quên mất thực tại, và nếu thiếu nền thực tại này thì cái kết luận không thể chối cãi của hệ thống liệu có ích gì chăng ? Nói khác đi, chúng ta phải tự hỏi xem, các dữ kiện kinh thánh cũng như việc minh giải dựa trên phân tích các sự kiện có cho phép chúng ta khẳng định Đức Giêsu là Con Thiên Chúa như chúng ta vừa làm và như giáo lý dạy về Đức Kitô không ? Đứng

trước câu hỏi đầu, con người ngày nay ngày càng dứt khoát trả lời là "đúng vậy". Và câu trả lời đương nhiên của họ cho câu hỏi sau là "không". Những ai trả lời ngược lại đều bị họ gán cho là thiếu đầu óc sáng suốt nên chẳng đáng quan tâm. Phần tôi, tôi sẽ cố gắng chứng minh cho những người trên đây thấy ngược lại. Và cho họ thấy câu trả lời của tôi không những đúng mà còn cần nữa, nếu như chúng ta không muốn rơi vào thứ lý luận mông lung, vô nghĩa hay rơi vào một thứ huyền thoại về ý niệm Con Thiên Chúa, một ý niệm mà niềm tin kinh thánh vào Con Thiên Chúa cũng như cách giải thích của Giáo Hội cổ thời đã vượt qua và mở ra một cái nhìn hoàn toàn khác.[75]

2. "Giêsu lịch sử" : Mốt giải thích của thời hiện đại

Chúng ta cần từ từ đi vào vấn đề. Trước hết là câu hỏi : Giêsu Nadarét thực sự là ai ? Ngài ý thức về mình như thế nào ? Nếu diễn tả theo mốt giải thích mà nay đang trở nên thời thượng, một thứ thần học hiện đại được bình dân hóa,[76] thì câu hỏi trên được trả lời đại khái như sau : Chúng ta hãy hình dung Giêsu lịch sử như một bậc thầy có cái nhìn tiên tri, xuất hiện trong bối cảnh Do Thái giáo muộn thời đang sôi sục với viễn tượng cánh chung. Và để đáp ứng với một hoàn cảnh mà con người đang hết sức tin vào viễn tượng cánh chung như thế, vị

[75] Dĩ nhiên, nói như thế không có nghĩa là chúng ta dùng lại một quan điểm mà chính chúng ta cho là ảo tưởng và đã bác bỏ ở trên : xây dựng đức tin khởi từ lịch sử. Thật vậy, ở đây chúng ta chỉ nhằm chứng minh cho thấy đức tin kitô giáo có nền tảng lịch sử chứ không phải là suy tư suông.

[76] Nói đến "một thứ thần học hiện đại được bình dân hóa" ở đây thực ra cũng có nghĩa là, ngay cả các nghiên cứu chuyên môn về vấn đề, cho dù được trình bày cách tế nhị hơn đồng thời có nhiều điểm dị biệt trong chi tiết, thế nhưng bế tắc thì vẫn y như vậy. Vì thế không thể tránh né vấn đề bằng kiểu nói mà thiên hạ hay dùng : vấn đề đâu có đơn giản như vậy !

tôn sư đó đã loan báo sứ điệp về Nước Thiên Chúa đang cận kề. Nhưng cận kề ở đây phải hiểu theo nghĩa thời gian, nghĩa là : Nước Thiên Chúa sẽ đến ngay bây giờ, sắp tận thế rồi. Đàng khác, vì Đức Giêsu hết sức nhấn mạnh đến chữ "bây giờ" nên đối với những ai biết nhìn sâu vào vấn đề, sẽ thấy "thì tương lai" không còn là điều chính yếu nữa . Vì thế, dù chính Đức Giêsu có nghĩ đến tương lai hay đến một Vương Quốc của Thiên Chúa, nhưng ý nghĩa của nó có thể hiểu như lời mời gọi hãy quyết định : phải dấn thân ngay trong hiện tại, ngay bây giờ.

Chúng ta phải tự hỏi : Một sứ điệp trống không như thế thì liệu nói lên được điều gì cho ai không chứ ? Mà những người giải thích như vậy lại tự thị cho rằng mình hiểu Đức Giêsu còn hơn cả Đức Giêsu ! Nhưng thôi, hãy gác vấn đề qua một bên để còn nghe câu chuyện tiếp tục như thế nào : Ông Giêsu đó, vì nhiều lý do phức tạp mà chúng ta không thể nào hiểu nổi được nữa, cuối cùng đã bị tử hình, đã chết như một kẻ hoàn toàn thất bại. Sau đó, không biết bằng cách nào mà rồi niềm tin vào sự phục sinh xuất hiện. Người ta tin rằng, vị Giêsu đó lại tiếp tục sống hay ít nhất là Ngài vẫn còn một ý nghĩa nào đó. Thế rồi niềm tin phục sinh dần dần được phổ biến rộng ra ; và rồi cũng theo một cách thức đó tại nhiều nơi khác bỗng nổi lên niềm tin rằng, Đức Giêsu sẽ tái xuất hiện như một Con Người hay một đấng Mêsia. Tiếp đến, người ta lại phóng chiếu niềm hy vọng này vào trong con người Giêsu lịch sử ; họ đặt vào chính miệng Ngài lời tiên báo đó và vì thế làm thay đổi cả con người Ngài. Giờ đây người ta trình bày Ngài như thể là Đấng đã tự xưng mình là Con Người sẽ đến hay như Đấng Mêsia. Và rất nhanh sau đó - vẫn theo mốt giải thích hiện đại nói trên - sứ điệp đã vươn ra khỏi thế giới do thái để đi vào thế giới hy lạp. Điều này đưa tới những hậu quả

quan trọng. Trong thế giới do thái, người ta giải thích về Đức Giêsu bằng những phạm trù của tư tưởng do thái (Con Người, Mêsia). Nhưng những phạm trù đó lại quá xa lạ, không thể hiểu nổi đối với thế giới hy lạp, nên người ta phải tìm cách thích ứng với các phạm trù của tư tưởng hy lạp. Thay cho quan niệm về "Con Người" (Menschensohn) và về Đấng Mêsia thì bây giờ người ta dùng các phạm trù hy lạp về "con người thần linh" hay "Thần Nhân" (θειος ανηρ) để giải thích về Đức Giêsu.

Trong tư tưởng hy lạp, ý tưởng "Thần Nhân" thường hàm chứa hai thuộc tính : làm được phép lạ và có nguồn gốc thần linh. Nguồn gốc thần linh ở đây có nghĩa là : phát xuất một cách nào đó từ Thiên Chúa Cha ; và vì Ngài có nguồn gốc một phần là thần thánh và một phần là nhân loại, nên Ngài là vị "Thần-Nhân", là "con người thần linh". Như thế, việc dùng phạm trù "con người thần linh" đưa đến hệ quả là áp dụng hai thuộc tính của phạm trù vừa đề cập cho chính Đức Giêsu. Và vì vậy, người ta bắt đầu nói đến Ngài như người chuyên làm phép lạ. Rồi "huyền thoại" về việc sinh con mà vẫn đồng trinh cũng được tạo ra trong khung cảnh đó. Huyền thoại này lại đẩy đến chỗ trình bày Đức Giêsu như là Con Thiên Chúa, bởi vì Thiên Chúa giờ đây cũng xuất hiện đâu đó như là Cha của Ngài. Như vậy, khi Đức Giêsu được giải thích bằng tư tưởng "con người thần linh" của Hy Lạp thì Ngài tất yếu là một thực thể gần gũi với Thiên Chúa, và sự "gần gũi" này dần khoác vào mình tấm áo "hữu thể luận", nghĩa là người ta tin rằng chính Thiên Chúa đã sinh ra Đức Giêsu. Đức tin của Giáo Hội tiên khởi đã tiếp tục tiến triển trên con đường huyền thoại đó, và cuối cùng đã được định tín trong giáo lý Công Đồng Canxêđôn, qua khái niệm hữu thể luận "Con Thiên Chúa" (tử hệ thần linh) của Đức Giêsu. Như vậy - vẫn tiếp tục theo lối kể

của ngày nay - với ý niệm hữu thể luận về nguồn gốc thần linh, Công Đồng đã biến huyền thoại thành giáo lý đức tin đồng thời khoác cho nó cái vẻ trí thức bí hiểm, đến nỗi lời tuyên tín đó trở thành như một thứ khẩu hiệu của giáo lý chính thống. Và như thế, khởi điểm rốt cuộc đã bị đảo ngược hoàn toàn.

Đối với những ai biết suy nghĩ và đồng thời có ý thức lịch sử thì tất cả câu chuyện trên quả thực là một sự vẽ vời hết sức vô lý, mặc dù ngày nay khối người vẫn cứ nhắm mắt tin theo. Về phần tôi, thành thực mà nói, chưa cần nói gì đến đức tin kitô giáo, chỉ nguyên việc nghiền ngẫm lịch sử mà thôi thì tôi đã cảm thấy sẵn sàng và dễ dàng tin Thiên Chúa đã làm người còn hơn là tin vào câu chuyện với những giả thuyết tạp nham như thế. Đáng tiếc là trong khuôn khổ của tác phẩm này, chúng ta không thể đi sâu vào các vấn đề mà lịch sử đặt ra, vì điều đó đòi hỏi một nghiên cứu hết sức lâu dài và sâu rộng. Ở đây, chúng ta không những nên mà còn cần giới hạn lại ở điểm cốt lõi nhất, điểm mang tính chất quyết định đối với toàn thể : về tính cách Con Thiên Chúa của Đức Giêsu. Nếu phân tích vấn đề với tất cả sự chặt chẽ về ngôn ngữ, hầu tránh sự lẫn lộn giữa các bình diện cũng như để thấy được sự nối kết hợp lý giữa các bình diện, chúng ta có thể đi đến những nhận định sau đây.

3. Giáo lý đức tin về Đức Kitô : một giáo lý có căn cứ vững vàng

a. Về vấn đề "Con người thần linh"

Khái niệm "Con người thần linh" hoặc "Thần Nhân" (θειος ανηρ) *không hề* có trong Tân Ước. Ngược lại, trong tư tưởng cổ đại cũng *không hề* có việc dùng kiểu nói "Con Thiên Chúa" để áp dụng cho các thần nhân. Đó là hai dữ kiện quan

trọng. Trên bình diện lịch sử, hai khái niệm đó không hề liên đới với nhau ; còn trên bình ngôn ngữ cũng như trong thực tế thì chúng cũng chẳng liên quan gì đến nhau. Không những Kinh Thánh không biết đến khái niệm "con người thần linh", mà cả tư tưởng cổ đại trong lãnh vực liên hệ đến các thần nhân cũng không biết đến ý tưởng "Con Thiên Chúa". Các nghiên cứu mới đây còn cho thấy rằng, ngay cả khái niệm "Nhân Thần" cũng chỉ xuất hiện về sau, chứ trước Kitô giáo thì hầu như không có dấu vết nào.[77] Hơn nữa, ngay cả khi không dựa vào sự kiện đó đi nữa thì chúng ta cũng vẫn không thể nào dùng tước hiệu và ý tưởng "Thần Nhân" để giải thích tước hiệu "Con Thiên Chúa" với tất cả nội dung mà nó hàm chứa : Xét theo góc độ lịch sử, đó là hai dạng khái niệm hoàn toàn xa lạ với nhau và không hề có liên hệ gì với nhau.

b. Thuật ngữ kinh thánh và mối liên hệ với tín điều

Trong ngôn ngữ tân ước, có sự phân biệt rõ ràng giữa danh hiệu "Con Thiên Chúa" với danh hiệu đơn giản "Con". Đối với người không tìm hiểu kỹ về mặt ngôn ngữ thì hai kiểu nói đó dường như cùng nói đến một điều. Quả thật, hai lối nói này, một cách nào đó, có liên hệ với nhau và càng lúc càng tiến gần lại với nhau. Tuy nhiên chúng có nguồn gốc khác nhau và chứa đựng nội dung khác nhau.

α) "Con Thiên Chúa". Danh hiệu "Con Thiên Chúa" xuất phát từ thần học vương đế trong Cựu Ước. Thần học này lấy lại thần học đông phương về các bậc đế vương, nhưng phá bỏ tính chất huyền thoại của nó qua việc biến đổi thành thần học về sự tuyển chọn Israel. Thí dụ cổ điển về tiến trình biến đổi này (nghĩa là tiến trình giải huyền thoại của Cựu Ước, biến

[77] W. V. Martitz, "ὑιός, tiếng hi lạp, trong *Theologisches Wörterbuch zum N. T.* (Kittel-Friedrich), VIII, trg. 335-340, ở đây trg. 339t.

thần học về các đế vương trong tư tưởng đông phương cổ đại thành thần học về ơn tuyển chọn) là các câu 7 và 8 trong Thánh Vịnh 2, và bản văn này cũng đã trở thành một trong những khởi điểm chính cho suy tư kitô học. Bản văn chứa đựng sấm ngôn dành cho vị Vua của Israel : *"Tân Vương lên tiếng : Tôi xin đọc sắc phong của Yavê, Người phán bảo tôi rằng :'Con là con của Cha, ngày hôm nay Cha đã sinh ra con. Con cứ xin, rồi Cha ban tặng muôn dân nước làm sản nghiệp riêng, toàn cõi đất làm phần lãnh địa'".* Câu nói này nằm trong bối cảnh các cuộc tấn phong vua Israel, và như đã đề cập ở trên, nó phát xuất từ nghi thức phong vương của Đông Phương cổ đại, trong đó vị Tân Vương được công bố là người con được Thiên Chúa sinh ra. Tuy nhiên, dường như chỉ ở Ai Cập người ta mới quá nhấn mạnh đến ý nghĩa của việc sinh hạ như thế, bởi lẽ ở đó vị Đế Vương vẫn được quan niệm như là người được Thiên Chúa sinh ra cách huyền bí, trong khi ở Babylon thì khác, tuy vẫn dùng nghi thức đó, nhưng người ta hầu như không còn hiểu theo nghĩa huyền thoại cho bằng là một công thức mang tính chất pháp lý mà thôi.[78]

Khi xử dụng công thức này, triều đình Đavít chắc chắn đã hoàn toàn loại bỏ ý nghĩa huyền thoại hàm chứa trong đó. Ý tưởng về một vị vua được Thiên Chúa sinh hạ theo nghĩa thể lý được thay thế bởi quan niệm về vị Tân Vương ngay lúc này đây được trở thành con Thiên Chúa. Hành vi sinh hạ được hiểu theo nghĩa là hành vi tuyển chọn của Thiên Chúa. Vua là con của Thiên Chúa nhưng không theo nghĩa được sinh bởi Thiên Chúa, mà là được Thiên Chúa tuyển chọn. Như thế, nếu vị Tân Vương có được tác tạo thành hữu thể mới [làm con] thì đó là do ý muốn của Thiên Chúa chứ không do một tiến trình

[78] Xem H. J. Kraus, *Psalmen* I, Neukirchen, 1960, trg. 18tt. (Tv 2,7).

thể lý nào cả. Thần học về "Dân riêng Chúa" cũng hoàn toàn dựa trên "ơn làm con" theo nghĩa đó. Trong các bản văn kinh thánh cổ xưa hơn, nhà Israel đã được gọi là con đầu lòng, con yêu dấu của Yavê (x. Xh 4,22). Nếu tới thời Các Vua, ý tưởng này được chuyển qua vị vua của Israel thì điều đó có nghĩa là, tất cả ơn gọi của Israel được thâu kết lại nơi Đức Vua, nơi kẻ kế vị Đavít. Ngài trở nên vị đại diện cho Israel đồng thời thâu hợp nơi mình tất cả mầu nhiệm của Lời Hứa, của Ơn Gọi, của Tình Yêu dành cho Israel.

Vấn đề không dừng lại ở đó. Thật vậy, nếu ta xét đến tình cảnh thực tế của Israel thì việc áp dụng nghi thức phong vương của đông phương cho vị vua của Israel, như ta thấy trong Thánh Vịnh 22, có vẻ như trò châm biếm hết sức chua chát. Lời công bố : *"Muôn dân nước là sản nghiệp riêng của con, toàn cõi đất là phần lãnh địa của con, con sẽ dùng trượng sắt đập chúng tan tành, nghiền nát chúng như đồ sành đồ gốm"*, nếu áp dụng trong nghi lễ đăng quang của một Pharaô hay của một vị vua Babylon thì may ra còn ý nghĩa, bởi lẽ họ là những bậc đế vương nước lớn. Lời đó hợp cho các đế quốc Babylon và Ai Cập, chứ cho một ông vua trên núi Sion tý hon thì quả là mỉa mai, là vì các vua chúa trần gian có ai run sợ gì trước vua Israel, nếu không muốn nói là ngược lại. Do đó, gán quyền bá chủ hoàn cầu cho một ông vua Israel cỏn con như thế thì quả là chuyện nực cười. Nói khác đi, cái vương bào mà thánh vịnh mượn từ nghi thức của các bậc đế vương đông phương là "quá khổ" so với đôi vai nhỏ bé của ông vua thật ngự trị trên núi Sion. Chính vì thánh vịnh đó khó có thể chấp nhận được trong hoàn cảnh thực tế, nên – như một logic của lịch sử – nó dần dần trở thành lời tuyên xưng niềm hy vọng vào Đấng mà lời thánh vịnh muốn nói tới. Điều đó có nghĩa : Thần học vương đế đã trải qua các giai đoạn biến chuyển, mà

trước hết là biến chuyển từ thần học về sinh hạ sang thần học về ơn tuyển chọn, và rồi thần học này dần dần biến thành thần học hy vọng về vị Vua sẽ đến. Sấm ngôn đăng quang dần dần trở thành lời hứa về một vị Vua ngày kia sẽ quang lâm, một vị Vua đúng như lời hứa : *"Con là con của Cha, ngày hôm nay Cha đã sinh ra con. Con cứ xin, rồi Cha ban tặng muôn dân nước làm sản nghiệp riêng"*.

Cộng đồng kitô hữu sơ khai đã dùng lại bản văn chính theo nghĩa đó. Có lẽ trong khuôn khổ của niềm tin phục sinh mà lời thánh vịnh trên thoạt tiên đã được áp dụng cho Đức Giêsu. Trong cái nhìn của các kitô hữu tiên khởi, biến cố Đức Giêsu phục sinh từ trong kẻ chết chính là giây phút mà lời thánh vịnh 2 đã trở thành hiện thực. Tất nhiên, ở đây nghịch lý vẫn hoàn là nghịch lý. Thật vậy, tin rằng kẻ chịu chết trên đồi Golgotha kia cũng chính là người mà những *lời đó* ứng nghiệm thì quả thực là mâu thuẫn chưa từng có. Vậy việc áp dụng như thế muốn nói lên điều gì ? Trước hết, nó muốn nói rằng : Niềm hy vọng của Israel nay đã hoàn tất nơi Đấng đã chết trên thập giá và - với cái nhìn đức tin - là Đấng đã được phục sinh. Nó diễn tả niềm xác tín rằng, chính với Đấng đã chết trên thập giá ; chính với Đấng đã từ khước mọi quyền lực thế gian (chúng ta hẳn không thể không liên tưởng tới sấm ngôn về việc vua chúa trần gian khiếp run sợ hãi, về trượng sắt nghiền nát mọi sự !) ; chính với Đấng đã gạt bỏ mọi thứ gươm giáo, và không phải như các vua chúa khác, thà hiến mạng sống mình thay cho người khác chứ không đẩy người khác vào chỗ chết thay cho mình ; chính với Đấng nhận ra ý nghĩa làm người không hệ tại ở quyền lực và dùng quyền lực để khẳng định mình, nhưng là ở sự tự hiến cho tha nhân, và như thập giá cho thấy, Đấng đó quả thật đã hiến mình cho nhân loại, vâng, với Đấng đó và chỉ với Đấng đó mà Thiên Chúa đã

tuyên bố *: "Con là Con của Cha, ngày hôm nay Cha đã sinh ra Con"*. Chính nơi Đấng Chịu Đóng Đinh mà các tín hữu nhận ra ý nghĩa của sấm ngôn, ý nghĩa của ơn tuyển chọn là thế nào : Không phải là đặc quyền hay quyền lực cho *mình*, mà là để phục vụ anh em. Chính nơi Ngài mà ý nghĩa của lịch sử ơn tuyển chọn cũng như ý nghĩa của vương quyền đích thực được tỏ lộ, bởi lẽ làm vua có nghĩa là làm người "thế chỗ", là "đại diện" cho người khác. Chính với Đấng như thế, Đấng hoàn toàn thất bại, bị treo trên khổ giá, chơi vơi giữa đất trời, áo xống bị rút thăm, thậm chí như thể bị chính Thiên Chúa bỏ rơi, chính với Đấng đó mà lời thánh vịnh ứng nghiệm : *"Con là Con Cha, hôm nay - ở nơi này - Cha đã sinh ra Con. Con cứ xin, rồi Cha ban tặng muôn dân nước làm sản nghiệp riêng, toàn cõi đất làm phần lãnh địa"*.

Như vậy, khái niệm "Con Thiên Chúa", xuyên qua cách giải thích biến cố phục sinh và thập giá dựa vào Thánh vịnh 2, được đưa vào lời tuyên xưng đức tin vào Đức Giêsu người Nadarét, khái niệm đó quả thực không có chút liên hệ nào với khái niệm thần nhân của Hy Lạp, và chúng ta cũng không thể nào dùng khái niệm thần nhân đó để giải thích khái niệm "Con Thiên Chúa". Nói đúng hơn, khái niệm "Con Thiên Chúa" ở đây là đợt giải huyền thoại thứ hai sau lần giải thứ nhất của Cựu Ước đối với quan niệm mang chất huyền thoại của vua chúa đông phương. Khái niệm đó khẳng định Đức Giêsu là Đấng thừa kế mọi sự, là Đấng thừa kế Lời Hứa và nơi Ngài, thần học về vương quyền đavít được hoàn tất. Đồng thời, chúng ta còn thấy khái niệm "Vua", hàm chứa trong tước hiệu "Con" áp dụng cho Đức Giêsu, lại được chòng tréo với khái niệm "tôi tớ". Ngài là Vua nhưng như một tôi tớ, và trong tư cách là tôi tớ Thiên Chúa mà Ngài là Vua. Niềm tin vào Đức Kitô quả thực đặt nền tảng trên sự kết nhập giữa hai khái niệm,

và ý nghĩa của sự kết nhập đó đã được chuẩn bị từ trong Cựu Ước, còn trên bình diện ngôn ngữ thì qua bản dịch hy lạp. Thật vậy, trong bản dịch này, người Tôi Tớ của Thiên Chúa được gọi là "Παῖς" (pais), mà từ này cũng có nghĩa là đứa con. Dưới ánh sáng của biến cố phục sinh, chính nghĩa kép này đã trở thành dấu chỉ sự hòa nhập giữa hai ý nghĩa nơi Đức Giêsu.[79]

Mối tương đồng giữa người Con và người Tôi Tớ, giữa vinh quang và phục vụ, như ta thấy trong cách giải thích hết sức mới mẻ về các khái niệm "Vua" cũng như khái niệm "Con", đã được diễn tả cách tuyệt vời trong thư gửi tín hữu Philiphê (2,5-11), một bản văn được hình thành khi Kitô giáo chỉ mới phát triển trên mảnh đất Palestina. Bản văn cho thấy tâm tình của Đức Giêsu Kitô mang giá trị mẫu mực như thế nào : Ngài là Thiên Chúa nhưng đã không giằng lấy địa vị ngang hàng đó, ngược lại, đã hạ mình mang lấy phận tôi tớ, đến mức hoàn toàn trút bỏ chính mình. Từ "exinanire" (evacuatio) mà bản văn latinh xử dụng ở đây gợi cho chúng ta cách dịch như thế : Ngài trút bỏ mình đi, biến mình thành không, nghĩa là, không còn sống cho-mình nữa, ngược lại, hoàn toàn sống cho-kẻ-khác. Nhưng, như bản văn tiếp tục cho thấy, cũng chính vì thế mà Ngài được đặt làm Chúa mọi sự, Chúa của hoàn vũ, tất cả đều phải *"bái lạy"* Ngài, nghĩa là phải thực hiện nghi thức và cử chỉ biểu lộ sự thần phục mà trong thực tế chỉ có bậc quân vương mới xứng được như vậy. Như thế, Đấng tự nguyện vâng phục lại xuất hiện như Đấng thống trị đích thực, và chính qua sự tự hạ đến mức hủy mình ra không mà Đấng đó là Vua của hoàn vũ. Tuy phát xuất từ

[79] Xem bài quan trọng của J. Jeremias trong *Theologisches Wörterbuch zum N. T.,* V, trg. 653-713, nhất là trg. 702t.

một khởi điểm khác, nhưng ở đây một lần nữa, chúng ta gặp lại những gì đã khám phá khi suy tư về mầu nhiệm Ba Ngôi : Chính vì không hề bám víu vào mình, mà ngược lại hoàn toàn chỉ biết có tương quan, nên Đấng đó là một với Tuyệt Đối và trở thành Đấng Chúa. Đấng Chúa mà muôn loài phải bái thờ cũng là Con Chiên chịu sát tế, qua đó cho thấy tất cả hiện hữu của Ngài trọn vẹn là dâng hiến, trọn vẹn là "sống-cho". Phụng vụ của cả vũ trụ, lời tôn vinh chúc tụng của cả vũ hoàn đều xoay quanh một tâm điểm, đó là Con Chiên chịu sát tế (Kh 5).

Nhưng, một lần nữa, chúng ta hãy trở lại với vấn đề liên quan đến tước hiệu "Con Thiên Chúa" cũng như vị trí của nó trong thế giới cổ đại. Phải nhận rằng, trong thế giới hy lạp-rôma cũng có *một* trường hợp tương đương xét về bình diện ngôn ngữ cũng như lịch sử. Tuy nhiên, trường hợp tương đương ở đây không phải là ý tưởng "thần nhân" vốn không hề có liên quan nào với tước hiệu trên. Thực ra chỉ có một trường hợp duy nhất trong thế giới cổ đại tương đương với việc gọi Đức Giêsu là "Con Thiên Chúa" (kiểu nói bao hàm một cách hiểu mới về sức mạnh, về vương quyền, về ơn tuyển chọn và ngay cả về ý nghĩa làm người), đó là trường hợp Hoàng Đế Augustus, ông cũng được gọi là "Con Thiên Chúa" (Θεου υιόζ = Divi [Caesaris] filius).[80] Quả thực ở đây chúng ta gặp đúng từ ngữ mà Tân Ước đã dùng để mô tả tầm quan trọng của Giêsu Nadarét. Tước hiệu này xuất hiện dưới ảnh hưởng của hệ tư tưởng tôn sùng vua chúa của đông phương và nhất là do việc tôn thờ Hoàng Đế của Rôma thời bấy giờ, và cũng chỉ trong bối cảnh đó thôi chứ không thể có ở đâu khác, đặc biệt là

[80] Xem W. V. Martitz, sđd, trg. 330tt, 336.

vì chữ "Thiên Chúa" có quá nhiều nghĩa.[81] Tước hiệu này chỉ tái xuất hiện nơi đâu hệ tư tưởng tôn sùng vua của phương đông có mặt, là vì nó là gốc sinh thành của tước hiệu đó. Nói khác đi : Tước hiệu "Con Thiên Chúa" thuộc về thần học chính trị của Rôma, và như vậy nó nhắc nhở tới cùng một liên hệ nền tảng mà, như chúng ta đã thấy, chính tước hiệu "Con Thiên Chúa" cũng xuất phát từ đó. Thật vậy, dù hai trường hợp hoàn toàn độc lập với nhau và đi theo những con đường hoàn toàn khác nhau, thế nhưng cả hai đều lớn lên từ một mảnh đất mẹ và qui chiếu về cùng một cội nguồn. Vì thế, chúng ta cần phải hiểu rõ rằng, ở đông phương cổ thời cũng như sau đó trong thời đế quốc Rôma, tước hiệu "Con Thiên Chúa" thuộc về một thứ thần học chính trị. Còn trong Tân Ước, tước hiệu đó một đàng đã được Israel giải thích lại thành thần học về ơn tuyển chọn và sau đó là thần học về hy vọng, và đàng khác ý nghĩa của nó một lần nữa lại được biến đổi cách sâu xa theo một chiều kích suy tư mới. Như thế, dù nẩy sinh từ cùng một mảnh đất, nhưng cây trái thì hoàn toàn khác nhau : Cuộc đối đầu – sớm muộn không thể tránh – giữa lời tuyên xưng *Giêsu* là Con Thiên Chúa với lời tuyên xưng *Hoàng Đế* là Con Thiên Chúa trong thực tế là cuộc đối đầu giữa một "huyền thoại đã giải huyền thoại" và một "huyền thoại cứ muốn mãi là huyền thoại". Tham vọng toàn trị của một "Hoàng Đế Thần Thánh" rôma (Gott-Kaiser) đương nhiên không thể chấp nhận một thần học vương đế – đã hoàn toàn biến đổi ý nghĩa – hàm chứa trong lời tuyên xưng Đức Giêsu là Con Thiên Chúa. Vì thế mà "Martyria" (chứng từ) đã trở

[81] Chính vì vậy mà các công thức luôn kèm theo từ xác định ; xem các qui chiếu trong W. Bauer, *Wörterbuch zum N. T.*, Berlin, 1958 (5), trg. 1649tt, và trong W. v. Martitz, sđd.

thành "Martyrium" (tử đạo) ; đó cũng là thách thức chống lại sự thần thánh hóa quyền lực chính trị.[82]

β) "Con". Chúng ta cần phân biệt rõ kiểu nói "Con" mà Đức Giêsu áp dụng cho chính mình với danh hiệu "Con Thiên Chúa" mô tả ở trên, bởi lẽ kiểu nói này xuất phát từ một lịch sử ngôn ngữ khác và thuộc về một lãnh vực ngôn ngữ khác, đó là lãnh vực ngôn ngữ dụ ngôn mà Đức Giêsu dùng theo truyền thống các ngôn sứ cũng như các bậc hiền triết của Israel. Từ "Con" chỉ được dùng trong phạm vi thân mật, giữa nhóm nhỏ các môn đệ, chứ không dùng để tuyên xưng cách công khai. Nôi phát sinh đích thực của nó có lẽ nằm trong chính đời sống cầu nguyện của Đức Giêsu. Nó tương ứng với từ "Abba", một cách thưa với Thiên Chúa hết sức mới mẻ của Đức Giêsu trong Tân Ước.[83] Qua những phân tích chặt chẽ, Joachim Jeremias cho thấy bản văn Tân Ước hy lạp còn giữ lại một số từ hiếm hoi tiếng aram, tiếng mẹ đẻ của Đức Giêsu. Nhờ những từ đặc biệt này chúng ta nhìn ra được cách thức nói năng nguyên thủy của Đức Giêsu. Hẳn các từ mới mẻ này làm cho người nghe lạ tai, nhưng chúng lột tả được tính chất vô cùng đặc biệt và độc đáo của Chúa, nên mới được giữ lại y nguyên như thế. Và nghe chúng, chúng ta có cảm tưởng như đang nghe chính giọng nói của Đức Giêsu.

---

[82] Về vấn đề này, chúng ta có thể tham khảo các tài liệu quan trọng trong A. A. T. Ehrhardt, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, 2 tập, Tübingen, 1959 ; - E. Peterson, "Zeuge der Wahrheit" trong *Theologische Traktate*, München, 1951, 165-224 ; - N. Brox, *Zeuge und Märtyrer*, München, 1961.

[83] Điều này đã được chứng minh cách thuyết phục bởi F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, Gottingen, 1966 (3), trg. 319-333 ; và x. nghiên cứu quan trọng của J. Jeremias, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Gottingen, 1966, trg. 15-67.

Trong số những viên ngọc nhỏ bé, hiếm hoi mà cộng đoàn kitô hữu tiên khởi giữ lại cho chúng ta, giữ nguyên tiếng aram chứ không dịch ra, là vì chúng đặc biệt giúp ta nhận ra được phong cách của chính Chúa, có tiếng xưng hô "Abba – Cha". Cách xưng hô này khác với lối thưa "Cha" có thể có trong Cựu Ước ; "Abba" là lối xưng hô trong tương quan thân mật (tương tự như tiếng "papa" (ba), tuy tiếng "Abba" có phần tao nhã hơn).[84] Chính vì tính chất thân tình của lời xưng hô nên Do thái giáo không dùng nó để gọi Thiên Chúa ; con người không có quyền xưng hô với Thiên Chúa một cách thân mật như vậy. Thế nhưng, vì Đức Giêsu đã cầu nguyện như thế, và đó là cách thức mới lạ, hợp cho riêng Ngài để nói lên tình thân mật giữa Ngài với Thiên Chúa, nên cộng đoàn kitô hữu tiên khởi đã giữ lại y nguyên tiếng xưng hô đó.

Và như chúng ta có đề cập qua, lời xưng trong kinh nguyện như thế quả rất phù hợp với danh xưng "Con" mà Đức Giêsu áp dụng cho chính mình. Cả hai nói lên cách thức cầu nguyện hết sức đặc biệt của Ngài cũng như ý thức của Ngài về Thiên Chúa. Với lối xưng hô đó, Ngài cũng hé lộ, dù còn rất kín đáo, cho nhóm môn đồ thân tín hiểu được phần nào tương quan của Ngài đối với Thiên Chúa. Nếu tước hiệu "Con Thiên Chúa", như chúng ta đã thấy, được lấy lại từ thần học về Đấng Mêsia trong Do thái giáo, và do đó là một kiểu nói khá phức tạp về phương diện lịch sử cũng như về nội dung thần học, thì

[84] J. Jeremias, sđd. trg. 58-67. - Ở điểm này, Jeremias có điều chỉnh lại một chút ý kiến của ông lúc ban đầu, theo đó tiếng *Abba* chỉ là tiếng bập bẹ của trẻ con : Xem *Theologisches Wörterbuch zum NT*, V, trg. 984t ; - Tuy nhiên ý tưởng chính thì vẫn là : "*...đối với tâm thức người Do Thái, thưa với Thiên Chúa bằng từ thân mật như thế là bất kính và do đó không thể quan niệm được. Đức Giêsu đã dám vượt qua ranh giới đó quả là điều mới mẻ, chưa từng có... Tiếng Abba mà Đức Giêsu dùng để thưa với Thiên Chúa bộc lộ cho chúng ta thấy cốt lõi của mối tương quan của Ngài với Thiên Chúa".*

ở đây, chúng ta như đứng trước điều gì đó hoàn toàn khác, đơn giản hơn bội phần, đồng thời mang tính chất chủ vị, thân thiết và thâm sâu hơn bội phần. Chúng ta có thể nhận ra nơi đời sống cầu nguyện cũng như nơi sự kề cận của Đức Giêsu với Thiên Chúa một mối tương quan hết sức đặc biệt với Thiên Chúa, một mối tương quan không giống với bất cứ ai khác. Tuy nhiên Ngài không giữ tương quan đó cho riêng mình, mà trái lại, muốn đưa tất cả những người khác vào trong tương quan đặc biệt đó với Thiên Chúa. Ngài muốn tháp nhập họ vào chính cung cách sống của mình với Thiên Chúa, đến nỗi cùng với Ngài và trong Ngài, họ có thể thưa "Abba" với Thiên Chúa : Không còn bất cứ khoảng cách nào chia cắt họ nữa, ngược lại họ được đưa vào trong tương quan mật thiết với Thiên Chúa mà nay đã thành hiện thực nơi chính Đức Giêsu.

Lối tự xưng "Con" chỉ xuất hiện vài chỗ nơi ba Tin Mừng nhất lãm (trong khuôn khổ dạy dỗ các môn đệ). Riêng Gioan đã đưa danh xưng này thành từ nền tảng để mô tả hình ảnh Đức Giêsu : Điều này cũng phù hợp với nét đặc trưng của Tin Mừng Gioan, một bản văn ít mô tả, nhưng nặng về ý nghĩa chiều sâu bên trong. Tước hiệu "người Con" trở thành ý tưởng chủ đạo trong cách trình bày của Tin Mừng Gioan về Đức Giêsu, và đồng thời cũng qua sự khai triển của Tin Mừng này mà từ "Con" bộc lộ được hết mọi tầm vóc của nó. Vì trong phần suy tư về giáo lý Ba Ngôi chúng ta đã trình bày hết những gì quan trọng nhất liên quan đến chữ "Con" rồi, nên ở đây tôi chỉ nhắc lại một vài ý để chúng ta nhớ lại những gì đã nói.

Đối với Gioan, danh hiệu "Con" áp dụng cho Đức Giêsu không nên hiểu như một thứ ưu quyền mà Đức Giêsu muốn dành lấy cho riêng mình, ngược lại, danh xưng đó cho thấy tất cả hiện hữu của Ngài trọn vẹn là "tương-đối". Nếu phạm trù

này đủ để giải thích mọi sự về Ngài, thì điều đó có nghĩa là tất cả cuộc đời Ngài là "sống bởi" và "sống cho" ; và cũng vì hiện hữu trọn vẹn là "Tương-Đối" như thế nên Ngài đã hoà quyện làm một với Tuyệt Đối. Như vậy, tước hiệu "Con" ở đây trùng khớp với hai danh hiệu khác, đó là "Lời" và "Đấng Được Sai Đi". Ngay cả khi Gioan dùng kiểu nói của Thiên Chúa "Chính là Ta" trong Isaia để trình bày về Chúa Giêsu thì thực ra cũng mang ý nghĩa như vậy, nghĩa là, Ngài hoàn toàn nên một với Đấng "Ta là", qua sự tự hiến trọn vẹn. Như thế, cốt lõi Kitô học dựa trên tước hiệu "Con" của Gioan ở đây, mà nguồn gốc xuất phát của nó là các Tin Mừng nhất lãm và xuyên qua các Tin Mừng này là Đức Giêsu lịch sử ("Abba" !), rõ ràng hệ tại chính nơi điều mà ngay từ đầu đã được coi là khởi điểm thiết yếu cho mọi Kitô học : Đó là sự đồng nhất giữa hữu thể và công việc, giữa con người và hành động ; đó là sự dấn thân trọn vẹn trong điều mình làm, là sự trùng khớp hoàn toàn giữa hành động với chính bản thân, là sự hiến mình trọn vẹn trong điều mình thực hiện, không giữ lại chút gì cho riêng mình.

Do đó chúng ta có thể quả quyết là Gioan đã đưa ra một lối nhìn "duy hữu thể", nghĩa là một cái nhìn thấu tận hữu thể chứ không chỉ dừng lại ở bình diện hiện tượng, bình diện của các sự kiện xảy ra bên ngoài. Gioan không chỉ đơn giản nói đến việc làm, hành động, lời nói và giáo huấn của Đức Giêsu, nhưng đúng hơn, muốn khẳng định rằng, giáo huấn của Đức Giêsu, nói cho cùng, là chính con người Ngài. Trọn vẹn con người Ngài là Con, là Lời, là Sứ Vụ ; hành vi của Ngài cũng là sự diễn tả chính hữu thể thâm sâu của Ngài, là một với con người Ngài. Chính sự duy nhất giữa hữu thể và hành động như thế mới là nét đặc đặc biệt, độc đáo của Đức Giêsu. Tất nhiên, đối với những ai hiểu được bối cảnh cũng như lai lịch của vấn đề, thì lối nhìn "hữu thể hoá" triệt để này không có nghĩa là

bác bỏ những gì đã được khẳng định trước đây, lại càng không phải là ý đồ thay thế "Kitô học phục vụ" bằng một thứ "Kitô học đắc thắng", như thể là vì thấy "Kitô học phục vụ" với một con người tôi tớ bị đóng đinh chẳng đi tới đâu nên phải chế ra một thứ huyền thoại về Thiên Chúa theo lối hữu thể luận để thay thế. Ngược lại, ai hiểu đúng diễn tiến vấn đề, hẳn sẽ nhận ra rằng, nhờ lối nhìn đó mà những gì được khẳng định trước kia giờ đây mới thực sự sáng tỏ tận chiều sâu của chúng. Thật vậy, hành vi tôi tớ không còn được coi như một hành vi phô ra bên ngoài của Đức Giêsu, nhưng trái lại, hành vi đó là toàn bộ cuộc sống của Ngài, đến nỗi chính *hữu thể* của Ngài là phục vụ. Và cũng chính vì Ngài trọn vẹn là phục vụ mà Ngài trọn vẹn là Con. Như thế, chính ở đây Kitô giáo đã đạt tới đích trên bước đường định lại các giá trị. Chính ở đây mới trắng đen rõ một : Con người tự hiến trọn vẹn cho tha nhân, tự nguyện bỏ mình, hủy mình ra không – ra không theo nghĩa đen -, thì chính người đó mới là Con Người đích thực, Con Người của tương lai, chính nơi Con Người đó Thiên Chúa và phàm nhân nên một với nhau.

Điều này lại giúp ta tiến thêm một bước : Tín điều của Công Đồng Nixê và Canxêđôn như vậy đã hoàn toàn sáng tỏ. Tín điều này chẳng là gì khác hơn ngoài việc khẳng định sự đồng nhất giữa Sống và Phục vụ, qua đó hiện ra tất cả ý nghĩa của mối tương quan trong lời nguyện "Abba - Con". Những định thức tín lý cùng với cái gọi là Kitô học hữu thể của chúng được phát biểu bởi các Công Đồng không phải là sự nối dài các ý tưởng huyền thoại về chuyện giao phối sinh sản. Ai hiểu theo nghĩa này, người đó chẳng hiểu gì về Canxêđôn, cũng chẳng hiểu ý nghĩa thực sự của hữu thể luận là gì, và thậm chí cũng chẳng rõ các ý tưởng huyền thoại muốn nói đến là như thế nào. Tín điều công đồng không hề được khai triển từ các ý

tưởng huyền thoại về giao phối, nhưng là từ chứng từ của Gioan, mà chứng từ này thực ra chỉ là sự nối dài lời đối thoại của Đức Giêsu với Chúa Cha cũng như nối dài cuộc "sống-cho" nhân loại của Đức Giêsu đến mức phó mình trên thập giá.

Nếu tiếp tục phân tích theo hướng đó, chúng ta sẽ dễ dàng nhận ra rằng, "hữu thể luận" của Tin Mừng thứ tư cũng như các lời tuyên tín của Giáo Hội cổ thời hàm chứa một chủ nghĩa hiện thực còn triệt để hơn tất cả những gì mà ngày nay xuất hiện dưới cùng một nhãn hiệu. Ở đây, có lẽ chỉ cần nêu ra một thí dụ, đó là định nghĩa của Bultmann về tư cách Con Thiên Chúa của Đức Giêsu : *"Cũng như cộng đoàn cánh chung - ἐκκλησία - chỉ hiện thực như là một biến cố. Thì nơi Đức Kitô cũng vậy, tính cách là Chúa và là Thiên Chúa nơi Ngài cũng chỉ là một biến cố"*.[85] Với lối định nghĩa theo kiểu hiện thực này, *hữu thể* thực sự của con người Giêsu được quan niệm như một ai đó đứng yên đàng sau biến cố "là Thiên Chúa và là Chúa", nhân vật này chẳng đụng chạm gì tới biến cố và chỉ có ý nghĩa như một thứ "ngòi lửa" tình cờ, nhờ đó mà người này người nọ có thể gặp được Thiên Chúa khi họ lắng nghe lời Ngài. Và cũng như hữu thể của Đức Giêsu im lìm, bất động đàng sau biến cố, mỗi hữu thể chúng ta có thể được Thiên Chúa đánh động cũng chỉ theo nghĩa biến cố, nghĩa là, luôn luôn tùy thuộc ở sự đánh động. Ở đây cũng thế, cuộc gặp gỡ với Thiên Chúa chỉ thành hiện thực trong khoảnh khắc của biến cố, còn chính hữu thể thì vẫn như ở bên lề. Theo thiển ý, một quan điểm thần học như thế nói cho cùng đồng nghĩa với thái độ tuyệt vọng trước hữu thể, không còn dám hy vọng

[85] Glauben und Verstehen, II, Tübingen, 1952, tr. 258. Đối chiếu với G. Hasenhüttl, Der Glaubenvollzug. Eine Begegnung mit R. Bultmann aus katholischem Glaubensverständnis, Essen, 1963, 127.

rằng, chính hữu thể lại có thể trở thành hiện thể (biểu lộ trọn vẹn nơi hành động).

Ngược lại, Kitô học của Gioan cũng như lời tuyên tín của Giáo Hội mang tính chất triệt để hơn nhiều, bởi lẽ thần học này khẳng định : chính hữu thể cũng là hành động, và thần học này cho hay : Đức Giêsu với hành động của Ngài là một. Con người Đức Giêsu không đứng tách biệt đàng sau hành động của Ngài, như thể hành động đó chẳng liên quan gì với Ngài cả. Trái lại, hiện hữu của Ngài hoàn toàn là "bởi" và "cho". Và chính vì hiện hữu đó không còn tách rời khỏi sự biểu lộ hiện thực, nên Ngài là một với Thiên Chúa và Ngài đồng thời cũng là Con Người mẫu mực, Con Người của tương lai. Chính nhờ Con Người này mà phàm nhân chúng ta mới ý thức được rằng, chữ người đúng nghĩa vẫn còn ở phía trước, bản chất đích thực con người hay việc trở thành con người đích thực như mình mong muốn vẫn là điều hãy còn xa vời. Khi hiểu được như thế, chúng ta hẳn sẽ nhận ra rằng, khoa hiện tượng luận cũng như các phân tích hiện sinh không thể đủ đối với Kitô học, dù chúng rất hữu ích, là vì những lối tiếp cận như thế không đủ sâu để đụng tới được chiều sâu của hữu thể.

IV. Những nẻo đường suy tư kitô học

1. Thần học Nhập Thể và thần học Thập Giá

Từ tất cả những phân tích trên, giờ đây chúng ta có thể tiếp tục tìm hiểu những khẳng định kitô học nền tảng còn lại. Lịch sử đức tin kitô giáo cho thấy, việc chiêm ngắm khuôn mặt Đức Giêsu đã mở ra hai hướng suy tư chính và ngày càng tách biệt nhau. Đó là thần học Nhập Thể, phát sinh trong bầu khí tư tưởng hy lạp và dần dần chi phối lên tất cả truyền thống công giáo ở đông cũng như tây phương. Hướng thứ hai là thần

học Thập Giá, nối tiếp theo sau thánh Phaolô và một số hình thái đức tin kitô giáo thời sơ khai, nhưng chỉ với tư tưởng Cải Cách thì thần học này mới có bước đột phá quyết định. Hướng suy tư thứ nhất nói đến hữu thể và xoay quanh sự kiện : Có một người *là* Thiên Chúa nên do đó cũng có một Thiên Chúa làm người. Chính sự việc kỳ lạ này là điểm quyết định đối với tất cả. Trước sự thể Thiên Chúa và con người đồng nhất làm một và trước sự thể Thiên Chúa trở thành người, thì mọi diễn biến cá biệt theo sau đều trở nên mờ nhạt. Chúng chỉ còn là phụ thuộc đối với sự thể kia. Chính sự hiệp nhất thâm sâu giữa con người với Thiên Chúa mới đúng là điểm quyết định, có sức cứu độ, mới là tương lai đích thực của nhân loại, và mới là cùng đích mà mọi con đường phải dẫn tới.

Thần học Thập Giá thì ngược lại, không đi theo con đường hữu thể luận như thế. Thay vào đó, thần học này nói đến biến cố và dựa vào niềm tin của Giáo Hội thủa ban đầu. Thời đó Giáo Hội chưa đặt vấn đề về hữu thể, nhưng chỉ quan tâm tới *hành động* của Thiên Chúa nơi Thập Giá và nơi sự Phục Sinh, qua đó Tử thần bị đánh bại và Đức Giêsu được minh chứng như là Chúa và là niềm Hy Vọng của nhân loại. Hai khởi điểm suy tư này lại đưa tới những khuynh hướng khác nhau : Thần học Nhập Thể thường có cái nhìn tĩnh và lạc quan. Tội lỗi dễ bị xem như một giai đoạn quá độ, không quan trọng bao nhiêu. Theo cái nhìn này, điểm quyết định không phải là chuyện sa ngã và cần được chữa lành của con người, không phải chỉ là chuyện sửa chữa lại quá khứ, mà còn hơn thế nữa, phải dẫn tới sự hiệp nhất giữa con người và Thiên Chúa. Ngược lại, thần học Thập Giá thường dẫn tới một quan niệm mang tính năng động, hiện thực về Kitô giáo, một Kitô giáo mang sức mạnh phê phán đối với thế gian ; và vì thế, Kitô giáo chỉ có thể hiểu như một sức mạnh đối kháng, không ngớt

trỗi dậy để phá vỡ những pháo đài an toàn, chắc chắn mà con người cũng như các thể chế của con người tự tạo nên, kể cả Giáo Hội.

Ai ý thức được sự khác biệt giữa hai lối quan niệm đó, người đó hẳn sẽ tránh được cám dỗ đưa ra những tổng hợp quá giản lược. Nói khác đi, nếu Kitô giáo đã được hiểu theo hai hướng căn bản, hướng của thần học Nhập Thể và hướng của thần học Thập Giá, thì điều đó có nghĩa là, mỗi hướng hàm chứa một khía cạnh chính yếu và do đó khó có thể đưa tới một thứ tổng hợp theo nghĩa thông thường, nếu không muốn làm mất đi điều chính yếu, bất khả giản lược nơi hai hướng thần học đó. Có thể nói, đó là hai cực mà chúng ta cần phải tôn trọng và gìn giữ trong thế đối ứng như thế, bởi lẽ hai cực đó sửa chữa cho nhau, và cũng chỉ trong mức độ cả hai bổ túc cho nhau mà chúng ta mới có được cái nhìn về toàn thể. Tuy nhiên, những gì chúng ta đã suy tư ở trên cũng phần nào hé mở cho thấy, có một sự duy nhất hết sức thâm sâu giữa hai quan điểm, một sự duy nhất gìn giữ cho hai quan điểm luôn ở trong mối liên hệ đối ứng thay vì trở thành cặp tương quan mâu thuẫn với nhau. Quả vậy, như chúng ta đã khám phá thấy, *hữu thể* của Đức Kitô (thần học Nhập Thể !) là *actualitas* (hiện thực), là sự siêu vượt chính mình, xuất hành ra khỏi chính mình ; Ngài không phải là hữu thể "tồn tại" nơi chính mình, nhưng sống trọn vẹn phận "được-sai-đi", phận làm Con, phận làm tôi tớ phục vụ. Ngược lại, hành động của Ngài không chỉ đơn giản là hành động mà là còn là hữu thể, nghĩa là, động chạm tới những gì thâm sâu nhất của hữu thể, đồng nhất với hữu thể. Hiện hữu của Đức Kitô là xuất hành, là biến đổi. Mà nếu như thế thì rõ ràng, Kitô học theo hướng nhập thể và theo chiều kích hữu thể, nếu hiểu cách đúng đắn, hẳn phải dẫn tới thần học Thập Giá, nên một với thần học Thập Giá. Và

ngược lại, thần học Thập Giá, nếu hiểu cho đúng tầm mức, sẽ dẫn tới Kitô học về người Con và trở thành một Kitô học theo chiều kích hữu thể.

2. Kitô học và giáo lý về Cứu Độ

Từ những suy tư trên, giờ đây chúng ta có thể nhận ra sự chòng chéo trong nhau của một cặp đối lập khác mà lịch sử đã tạo nên. Vả lại, cặp này cũng rất giống với cặp đối lập mà chúng ta vừa bàn đến. Theo dòng phát triển của niềm tin vào Đức Kitô trong lịch sử, người ta dần dần đi đến chỗ tách biệt giữa hai điều thường được gọi là "Kitô học" và "Cứu Độ học". Khi nói đến Kitô học, người ta hiểu đó là giáo lý về Đức Giêsu xét dưới khía cạnh hữu thể (Đức Giêsu *là* ai) ; hữu thể này dần dần được hiểu như một trường hợp biệt lệ, và do đó trở nên đối tượng cho người ta phỏng đoán vì tính cách lạ lùng, không thể hiểu và chỉ áp dụng cho Đức Giêsu mà thôi. Còn khi nói đến Cứu Độ học thì người ta hiểu đó là giáo lý về Cứu Độ : Sau khi giải bài toán đố làm sao con người lại có thể là một với Thiên Chúa trong Đức Giêsu, giờ đây người ta quay lưng lại vấn đề trên và tự hỏi : Đức Giêsu đã làm gì và việc làm của Ngài đã mang lại hiệu quả ra sao. Chính vì tách rời hai vấn đề ra khỏi nhau, chính vì biến Con Người và Công Trình của Đức Giêsu thành hai đối tượng suy tư và bàn luận khác nhau, mà *cả hai* đâm ra không thể hiểu nổi và cũng không thể nào hình thành trọn vẹn được. Chỉ cần lướt qua các sách giáo khoa về tín lý cũng đủ thấy bao nhiêu lý thuyết rắc rối đã được đưa ra trong cả hai môn. Sở dĩ như vậy là vì người ta quên rằng, cả hai chỉ có thể hiểu khi được nối kết lại với nhau. Ở đây, tôi chỉ nhắc tới lối trình bày giáo lý Cứu Độ đã ảnh hưởng nhiều nhất trên tâm thức kitô hữu. Lối trình bày này dựa trên điều được mệnh danh là "Thuyết Đền Bù" được Thánh Anselm ở Canterbury đề xướng vào đầu thời Trung Cổ, và đã dần ảnh

hưởng mạnh trên ý thức của tín hữu phương tây. Ngay trong hình thái ban đầu của nó, lối này cũng đã mang tính cánh một chiều rồi. Nhưng khi quan sát nó theo sự hiểu biết chung chung nơi ý thức kitô hữu, thì quả thực thuyết Đền Bù trở thành một thứ luận lý tàn nhẫn mà chúng ta ngày càng khó có thể chấp nhận nổi.

Anselm ở Canterbury (khoảng 1033-1109) cố gắng chứng minh rằng, công trình của Đức Kitô có những lý do tất yếu của nó (rationibus necessariis), và qua đó chứng tỏ cho thấy công trình đó tất yếu *phải* xảy ra như thế. Có thể tóm lược lập luận của ngài như sau : Vì con người lỗi phạm tới Thiên Chúa, nên trật tự công lý bị tổn hại vô cùng và Thiên Chúa bị xúc phạm vô cùng. Sở dĩ khẳng định như thế, là vì người ta nghĩ rằng mức độ xúc phạm tùy thuộc ở người bị xúc phạm. Xúc phạm đến một kẻ ăn mày không gia trọng như xúc phạm đến một vị tổng thống. Mức độ trầm trọng tùy thuộc ở người mà ta xúc phạm. Vì thế, nếu Thiên Chúa là Đấng vô cùng thì sự xúc phạm do tội lỗi nhân loại gây ra cũng vô hạn. Trật tự bị tổn hại kia phải được khôi phục, bởi vì Thiên Chúa là Thiên Chúa của trật tự và của công lý, thậm chí Ngài là hiện thân của công lý. Và vì sự xúc phạm là vô cùng nên việc đền bồi cũng phải là vô hạn. Song điều đó con người không thể nào làm được. Con người có thể xúc phạm đến vô cùng, vì điều đó nằm trong khả năng của họ, nhưng đền bù đến vô hạn thì họ hoàn toàn bất lực : Điều kẻ hữu hạn thực hiện được thì luôn là hữu hạn. Nơi con người, khả năng phá hủy vượt xa khả năng xây dựng. Vì thế, dù có đền bù cách mấy đi nữa thì cũng chẳng cân xứng với hậu quả trầm trọng của tội lỗi : Mọi cố gắng đền tội rốt cuộc cũng chỉ tỏ cho con người thấy sự bất lực của mình trong việc lấp lại vực sâu mà chính mình khơi ra.

Vậy phải chăng trật tự mãi mãi bị phá hủy và con người vĩnh viễn bị cầm hãm trong vực sâu tội lỗi ? Chính từ câu hỏi đó Anselm hướng ta đến khuôn mặt của Đức Kitô. Và đây là giải đáp của ngài : Chính Thiên Chúa tẩy trừ bất công, nhưng không phải bằng cách đơn giản là ân xá (dù Người có thể làm), vì ân xá thật ra không sửa chữa lại được những gì đã xảy ra từ bên trong. Thiên Chúa tẩy trừ bằng cách để cho Đấng vô hạn làm người, và như thế trong tư cách là người, Ngài thuộc về giòng giống những kẻ xúc phạm, nhưng đồng thời Ngài có thể thực hiện điều mà không một phàm nhân nào làm được, đó là đền bù tất cả những gì mà tội lỗi gây ra. Như thế, Cứu Độ hoàn toàn là do Ân Sủng và đồng thời tái lập được Công Lý. Anselm tin như thế là mình đã trả lời cách hết sức chắc chắn cho câu hỏi "Cur Deus homo ?" : Tại sao Thiên Chúa lại làm người và tại sao có Thập Giá ? Quan điểm của Anselm đã ảnh hưởng sâu đậm lên tâm thức kitô hữu ở tây phương suốt thiên kỷ thứ hai, theo đó Đức Kitô phải chết trên thập giá để đền bù lại sự xúc phạm vô cùng mà tội lỗi đã gây ra, và nhờ đó mà trật tự đã bị phá vỡ được khôi phục.

Phải nhận rằng, thuyết đền bù hàm chứa những trực giác quan trọng về Kinh Thánh cũng như về con người. Chỉ cần một chút kiên nhẫn theo dõi là chúng ta có thể nhận ra điều đó. Xét dưới khía cạnh này, thuyết đền bù thật đáng cho chúng ta quan tâm vì có thể nói, đó là một nỗ lực suy tư, tổng hợp các yếu tố đơn lẻ trong Kinh Thánh thành một toàn thể gắn bó với nhau. Thật vậy, mặc dù đưa vào đủ thứ ý niệm triết lý cũng như pháp lý, nhưng ý tưởng chủ đạo thì vẫn là sự thật mà Kinh Thánh diễn tả qua một từ hết sức đơn giản : Sống "cho". Điều này có nghĩa là, con người chúng ta sống không những bởi Thiên Chúa cách trực tiếp, mà còn bởi anh em với nhau, và cuối cùng, bởi Đấng đã sống *cho* tất cả chúng ta. Đàng khác,

ai lại không thấy rằng, xuyên qua mô hình giải thích của thuyết đền bù là cả luồng tư tưởng về ơn tuyển chọn trong Kinh Thánh, theo đó, tuyển chọn không phải là ưu quyền của những người được chọn, nhưng là ơn gọi sống cho tha nhân ? Tuyển chọn là ơn gọi sống "cho", qua đó con người vững tâm từ bỏ chính mình, không còn bám víu vào mình, dám liều bước dấn thân, và cũng nhờ đó mà tìm lại được bản thân. Tuy nhiên, dù phải nhìn nhận những khía cạnh tích cực của nó, chúng ta vẫn không thể phủ nhận rằng, lối giải thích hết sức logic mà Anselm đưa ra về mối tương quan giữa Thiên Chúa và con người dựa theo các nguyên tắc pháp lý như thế quả thực dễ làm người ta hiểu sai vấn đề và - với thứ Logic lạnh lùng, cứng nhắc như vậy - có nguy cơ làm cho hình ảnh Thiên Chúa trở thành đáng sợ. Chúng ta sẽ phải đào sâu vấn đề này nhiều hơn khi bàn đến ý nghĩa của thập giá. Tạm thời, chỉ ghi nhớ rằng, nếu chúng ta không tách rời Công Trình ra khỏi Con Người Đức Giêsu, thì tất cả vấn đề sẽ xuất hiện dưới một ánh sáng hoàn toàn khác. Thật vậy, điều quan trọng nơi Đức Giêsu Kitô không phải là một công trình nào đó tách rời với con người của Ngài, cũng không phải là Ngài đã thực hiện điều Thiên Chúa đòi buộc, nghĩa là, Ngài cũng phải tuân theo Trật Tự. Trái lại, nói theo kiểu Gabriel Marcel, nơi Đức Giêsu-Kitô vấn đề không chỉ liên hệ đến những gì thuộc phạm trù sở hữu của con người (Haben / có), mà là phạm trù hữu thể (Sein / là) của con người. Hơn nữa, vấn đề sẽ trở nên rất khác nếu chúng ta lưu ý đến ý tưởng của thánh Phaolô, theo đó Đức Kitô là "Con Người cánh chung" (ἔσχατος Ἀδάμ / Adam cuối cùng : 1Cr 15,45). Chính Con Người tối hậu này mới đưa ý nghĩa làm người tới chỗ hoàn tất, đưa con người tới tương lai theo nghĩa, con người không chỉ khép lại nơi mình mà còn được hiệp nhất với Thiên Chúa.

3. Đức Kitô, "Con Người cuối cùng"

Giờ đây chúng ta đã đi tới chỗ cần phải tổng hợp lại ý nghĩa hàm chứa trong lời tuyên xưng : *"Tôi tin kính Đức Chúa Giêsu Kitô, là Con Một Thiên Chúa, cùng là Chúa chúng tôi"*. Qua tất cả những suy tư trên, trước hết chúng ta sẽ nói rằng : Đức tin kitô giáo tin nhận Giêsu Nadarét là Con Người mẫu mực – theo thiển ý, có lẽ đây là cách giải thích sát với khái niệm "Adam cuối cùng" của thánh Phaolô mà chúng ta vừa đề cập ở trên. Tuy nhiên, vì là Con Người mẫu mực, Con Người khuôn mẫu nên Ngài vượt xa giới hạn của con người thông thường. Nhờ thế và chỉ như thế mà Ngài mới đích thực là Con Người mẫu mực. Là vì càng gần tha nhân bao nhiêu, con người mới càng gần mình bấy nhiêu. Chỉ khi *ra khỏi* chính mình, con người mới *tìm lại* được bản thân. Chỉ qua tha nhân, qua hiện diện bên tha nhân mà con người mới tìm lại được mình.

Nhưng cuối cùng, điều này còn có một ý nghĩa sâu xa hơn nữa. Nếu tha nhân chỉ đơn giản là một người nào đó, thì con người vẫn có thể đánh mất chính mình. Quả vậy, tận thẳm sâu hữu thể, con người còn là kẻ hướng đến *Đấng khác*, Đấng thực sự khác, hướng đến Thiên Chúa. Con người càng là mình khi càng ở bên Đấng *hoàn toàn* khác. Vì thế, con người sẽ hoàn toàn là mình khi không còn bám vào bản thân, không còn khép kín nơi mình, khẳng định mình, mà ngược lại, hoàn toàn khai mở ra với Thiên Chúa. Nói khác đi : Chính khi vượt ra khỏi bản thân mà con người tìm lại được mình. Đức Giêsu-Kitô chính là Đấng đã hoàn toàn siêu vượt bản thân, và vì thế Ngài đích thực là người tìm lại được chính mình.

Con người chỉ thực sự trở thành người, khi vượt qua được làn ranh từ loài vật để vươn tới Logos, khi vượt qua được sinh

vật thuần túy để vươn tới Tinh Thần. Từ "bụi đất", con người trở thành người đúng nghĩa khi nó vượt lên trên bình diện sinh tồn cũng như bình diện thỏa mãn nhu cầu để mở ra với Toàn Thể. Nhưng bước vượt qua này, qua đó "Logos", Trí Tuệ, Tinh Thần lần đầu tiên đi vào được trong thế giới, chỉ thành sự khi chính Logos, chính Ý Nghĩa sáng tạo nên mọi sự tan hoà được vào trong con người. Con người chỉ thành người trọn vẹn khi Thiên Chúa đã làm người. Chỉ qua tiến trình "thành người" và "làm người" đó con người mới hoàn toàn vượt qua được "thế giới loài vật" để bước vào "thế giới của Logos". Và cũng chỉ qua tiến trình đó con người mới có được khả năng cao vời nhất : Đó là từ thân bụi đất họ có thể nhìn vượt lên chính mình và thế giới chung quanh mình để hướng tới Thiên Chúa và thưa chuyện được với Ngài. Chính việc mở ra với Toàn Thể, với Vô Hạn mới làm nên con người. Con người trở thành người, khi họ có khả năng vươn mãi tới vô tận ; và như vậy họ càng là người, khi càng ít đóng kín nơi mình. Nhưng như vậy thì – xin được lập lại một lần nữa - con người là người nhất, *Con Người* đích thực, chính là con người bung ra được khỏi mọi giới hạn để không những chạm tới điều vô hạn – chạm được Đấng Vô Hạn ! - mà còn nên một với Vô Hạn : Giêsu Kitô. Quả thật, chính nơi Ngài mà tiến trình "làm người" đã đạt tới điểm hoàn tất.[86]

[86] Về hướng giải thích này, xem B. Welte, "Homoousios hemin. Gedanken zum Verständnis und zur theologischen Problematik der Kategorien von Chalkedon", trong A. Grillmeier-H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon*, III, Wurzburg, 1954, trg. 51-80. – K. Rahner, Zur Theologie der Menschwerdung, trong : *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln 1960, 137-155 ; cùng một tác giả, Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung, trong : *Schriften V*, Einsiedeln 1962, 183-221.

Tuy nhiên, còn một điểm khác nữa chúng ta phải suy nghĩ. Cho đến bây giờ, chúng ta mới chỉ dựa vào ý tưởng "Con Người mẫu mực" để minh giải một khía cạnh căn bản của niềm tin vào Đức Giêsu, đó là khía cạnh siêu vượt giới hạn đặc thù của hữu thể (siêu vượt bản thân) : Chính nhờ siêu vượt giới hạn đặc thù như thế mà nhân tính và thần tính hiệp nhất với nhau nơi Đức Giêsu. Tuy nhiên, điều đó thực ra cũng đã bao hàm một khía cạnh khác, vượt ra ngoài khía cạnh mẫu mực. Nếu Đức Giêsu là Con Người mẫu mực, nơi Ngài, khuôn mặt đích thực của con người - như ý Thiên Chúa muốn - được hoàn toàn tỏ lộ, thì rõ ràng không thể hiểu về Đức Giêsu như thể một trường hợp tuyệt đối ngoại thường, hay như một chuyện kỳ lạ qua đó Thiên Chúa muốn tỏ cho chúng ta thấy mọi sự đều có thể. Ngược lại, hiện hữu của Ngài quả thực liên hệ đến tất cả nhân loại chúng ta. Tân Ước làm sáng tỏ điều đó khi gọi Ngài là "Adam". Trong Kinh Thánh, từ này diễn tả sự duy nhất của tất cả nhân loại, đến nỗi ta có thể nói đó là ý tưởng kinh thánh về một "thể nhân".[87] Việc Đức Giêsu được gọi là "Adam" chứng tỏ Ngài có sứ mạng thâu hợp tất cả "Adam" lại nơi Ngài. Và như thế cũng có nghĩa là, điều mà thánh Phaolô gọi là "Thân Thể Đức Kitô" - mà ngày nay có vẻ như ngày càng khó hiểu đối với chúng ta - thực sự là một chiều kích căn yếu nơi hiện hữu của Đức Kitô. Nói khác đi, hiện hữu của Ngài không chỉ có ý nghĩa như một trường hợp hoàn toàn cá biệt, trái lại, mang sứ mạng thâu hợp tất cả nhân loại lại nơi mình (x. Ga 12,32).

---

[87] X. J. Pederson, *Israel, Its Life and Culture*, 2 vol., London, 1926 và 1940 ; - H. W. Robinson, "The Hebrew Conception of corporate personality", trong "*Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 66 (Berlin, 1936), trg. 49-62 ; - J. de Fraine, *Adam et son lignage*, Bruges, 1959.

Phải nhận rằng Teilhard de Chardin đã đóng góp một cách đáng kể qua suy tư mới mẻ của ngài khởi đi từ cái nhìn hiện đại về thế giới. Tuy quan điểm của ngài phần nào mang mầu sắc "duy sinh học", đòi hỏi chúng ta phải thận trọng, thế nhưng về tổng thể, cách hiểu của ngài rất thích đáng và làm sáng tỏ vấn đề cách mới mẻ. Chúng ta hãy nghe lời của chính ngài : Con người - hiểu như một đơn tử (Monade) - *"chỉ hoàn toàn là người khi không còn hiện hữu đơn độc"*.[88] Câu nói này hàm ý rằng : Trong vũ trụ, ngoài hai trật tự của điều "vô cùng nhỏ" và điều "vô cùng lớn", còn có một trật tự thứ ba, và trật tự này đã làm thay đổi dòng tiến hóa : Đó là trật tự của điều "vô cùng phức tạp". Chính trật tự này mới đích thực là cứu cánh của tiến trình tiến hóa. Thật vậy, đỉnh cao đầu tiên mà tiến trình tiến hóa đạt tới đó là sự xuất hiện của sinh thể. Từ đó, tiếp tục vươn tới những hình thái hết sức cao và phức tạp, đem lại cho vũ trụ một tâm điểm mới : *"Tuy chỉ chiếm một chỗ hết sức nhỏ nhoi và tình cờ trong lịch sử các thiên thể, thế nhưng, cuối cùng các hành tinh lại là những điểm sự sống của vũ trụ. Từ nay, tất cả trục phát triển cũng như trọng tâm của Tiến Hóa chủ yếu hướng tới việc làm phát sinh ra những đại phân tử"*.[89] *Cách nhìn vũ trụ qua chiều kích năng động của tính phức tạp quả thực là "một cuộc cách mạng về các giá trị. Một đảo lộn về lối nhìn"*.[90]

Nhưng chúng ta hãy trở lại với con người. Cho đến nay con người là hữu thể phức tạp bậc nhất. Tuy nhiên, nếu chỉ là "đơn tử" thì con người chưa phải là cùng đích, bởi lẽ để thực sự trở nên người, con người còn phải trải qua một tiến trình

---

[88] Trích theo C. Tresmontant, *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin*, Paris, 1956, trg. 68.
[89] Sách dẫn trên, trg. 38.
[90] Sdt, trg. 37.

phức hợp : *"Phải chăng con người là một nguyên tố khi quy chiếu hoàn toàn vào cá nhân mình* (nghĩa là một "người") *và đồng thời cũng là một cấu tố đối với một tổng hợp mới và cao hơn nào đó"*[91] ? Điều này muốn nói rằng : Một đàng, con người đã là một cùng đích rồi, cùng đích này không thể rút lại và cũng không được phép cải biến ; nhưng đàng khác, nó chưa đạt tới đích nếu chỉ sống đơn độc bên cạnh từng cá nhân với nhau, vì như thế con người chỉ mới như một cấu tố, nó đòi hỏi phải được tháp nhập vào một toàn thể có khả năng thâu hội mà không làm con người bị tan biến. Chúng ta thử đọc thêm một đoạn văn khác để xem những ý tưởng như thế sẽ dẫn tới đâu : *"Trái với quan điểm vẫn còn giá trị nơi khoa vật lý, cái vững bền không nằm dưới thấp - nơi những yếu tố hạ tầng -, nhưng nằm trên cao - nơi tổng hợp thượng tầng"*.[92] Như vậy, đây là điều chúng ta phải khám phá : *"Chẳng có gì khác hơn ngoài sự phức hợp từ trên cao mới làm cho sự vật được ổn định và gắn kết với nhau"*.[93] Tôi tin rằng đây là một khẳng định hết sức quan trọng. Cái nhìn năng động về vũ trụ ở đây đã phá đổ quan điểm thực nghiệm thường cho rằng sự vững bền chỉ có được nơi "khối" chất cứng. Khẳng định vũ trụ được cấu tạo và giữ vững "từ trên cao" quả là điều ngạc nhiên, vì chúng ta không có thói quen nghĩ như vậy.

Từ đây dẫn tới một đoạn văn khác, qua đó giúp ta hiểu thêm được phần nào cái nhìn bao quát của Teilhard : "*Năng lực vũ trụ hẳn phải là một năng lực biết suy tư, vì nếu không, nó sẽ kém hơn sản phẩm phát sinh của nó. Vì thế… dù trong ánh mắt con người hiện đại, những thuộc tính của Năng Lực đó có vẻ chỉ là những thuộc tính vũ trụ, nhưng điều đó vẫn*

[91] Sdt, trg. 68.
[92] Sdt, trg. 72.
[93] Sdt, trg. 72

không thể ngăn chúng ta nhận ra nơi đó một hình thái siêu việt *của* Chủ Vị*)"*.[94] Như vậy, chúng ta có thể hiểu được Teilhard đã quan niệm như thế nào về chóp đỉnh của tất cả tiến trình : Giòng biến chuyển của vũ trụ *"hướng đến một trạng thái khó có thể tin được, trạng thái gần như là 'đơn-phân tử'... trong đó, mỗi ego (ngã vị) như hướng về tột đỉnh của mình nơi một Super-ego (Siêu-ngã vị) bí ẩn nào đó"*.[95] Con người, với tư cách là một nhân vị, đã là cùng đích rồi. Nhưng hướng chuyển động của hữu thể và của cuộc đời riêng của nó cho thấy rằng, nó cũng chỉ là một cấu trúc thuộc vào trong một "Siêu vị" bao trùm lấy nó nhưng không triệt tiêu nó. Chỉ qua cuộc kết nhập đó mẫu người tương lai mới tỏ lộ và ý nghĩa làm người mới thực sự đạt tới cùng đích, đạt tới điểm hoàn tất.

Có thể nói, tổng hợp Teilhard đưa ra, tuy xây dựng theo thế giới quan hiện đại và xử dụng một ngôn ngữ đôi khi quá thiên về sinh học, nhưng phù hợp với hướng kitô học của thánh Phaolô, đồng thời mở ra một cách hiểu mới : Dưới cái nhìn đức tin, Đức Giêsu chính là mẫu người tương lai, mẫu người – nói theo mô hình sinh học – mà bước nhảy tiếp của tiến hóa sẽ đưa tới : Đó là mẫu người thoát ra ngoài khỏi mọi giới hạn của nhân sinh và ra khỏi tình trạng đơn tử của mình ; trong mẫu người đó không còn sự loại trừ nhưng củng cố cho nhau giữa hai tiến trình cá vị hóa và xã hội hóa ; đó là mẫu người có được tính cá vị cao nhất, đồng thời cũng có được, nói như thánh Phaolô, sự hợp nhất cao nhất : *"Thân Thể Đức Kitô"*, hay nói cách mạnh hơn : *"Anh em là một trong Đức Kitô"* (Ga 3,18) ; đó là mẫu người qua đó nhân loại chạm được tương lai và chạm được chính mình ở mức độ cao nhất,

[94] Sdt, trg. 78.
[95] Sdt, trg. 69.

bởi vì qua mẫu người đó mà nhân loại chạm được chính Thiên Chúa, được chung phần với Ngài và như vậy đạt tới được khả thể sâu xa nhất của con người. Từ đó, đức tin nhận ra nơi Đức Kitô là khởi điểm cho một chuyển động dẫn đưa nhân loại bị phân xé vào trong một Adam duy nhất, trong một "thân thể" duy nhất, trong Con Người tương lai. Đức Kitô là một chuyển động đưa con người tới tương lai, nơi đó con người vừa hoàn toàn được "xã hội hóa" vừa tháp nhập được vào trong một thực tại duy nhất, nhưng tháp nhập này không tiêu huỷ mà là giúp con người tìm lại được chính mình.

Chúng ta hẳn dễ dàng nhận ra rằng, thần học Gioan cũng đi theo chiều hướng tương tự. Chúng ta chỉ cần nhớ lại lời Kinh Thánh đã đề cập ở trên : *"Một khi được cất cao lên khỏi mặt đất, tôi sẽ kéo mọi người lên với tôi"* (Ga 12,32). Câu này nhằm giải thích ý nghĩa cái chết của Đức Giêsu trên thập giá. Mà thập giá lại là trọng tâm của thần học Gioan, nên câu đó cho thấy hướng chủ đạo của tất cả Tin Mừng của ngài. Lời Kinh Thánh trên giúp chúng ta hiểu rằng, biến cố chịu đóng đinh cũng là biến cố khai mở, qua đó Đức Giêsu Kitô dang rộng cánh tay để ôm lấy những con người-đơn tử phân tán, hầu đưa nhân loại đạt tới cùng đích hợp nhất của mình. Nếu quả là như thế, thì rõ ràng Đức Kitô là mẫu người của tương lai, không chỉ sống cho riêng mình mà là trọn vẹn cho kẻ khác. Con người của tương lai là con người hoàn toàn khai mở. Vì thế, người chỉ biết sống cho mình, chỉ muốn dừng lại nơi mình là con người của quá khứ, con người đó chúng ta cần phải bỏ lại đàng sau để tiến lên phía trước. Nói khác đi, tương lai của con người hệ tại nơi khả năng "sống cho". Điều này một lần nữa xác nhận những gì chúng ta đã nói về ý nghĩa của phận làm Con nơi Đức Giêsu cũng như ý nghĩa của giáo lý về một Thiên Chúa Ba Ngôi : Tất cả đều qui hướng về một cuộc sống

năng động và hiện thực, hoàn toàn khai mở trong qua lại giữa "bởi" và "cho". Một lần nữa chúng ta thấy rằng, Đức Kitô là con người hoàn toàn khai mở, không còn bị ngăn cách bởi những bức tường cuộc sống, một con người hoàn toàn là "Vượt Qua" ("Pascha").

Như thế, một lần nữa, chúng ta lại đứng trước mầu nhiệm Thập Giá và Phục Sinh, mà theo Kinh Thánh, đó cũng chính là mầu nhiệm Vượt Qua. Gioan, tác giả suy tư cách đặc biệt về các ý tưởng này, đã kết thúc phần trình bày về Đức Giêsu tại thế bằng hình ảnh về một cuộc đời đã phá đổ mọi bức tường ngăn cách, một hữu thể mở toang : *"Một người lính lấy giáo đâm vào cạnh sườn Người. Tức thì, máu cùng nước chảy ra"* (Ga 19,34). Đối với Gioan, hình ảnh cạnh sườn bị đâm thâu không chỉ là chóp đỉnh của con đường Thập Giá, mà là của tất cả cuộc đời Đức Giêsu. Giờ đây, sau lưỡi đòng kết liễu đời sống trần thế, hiện hữu của Ngài hoàn toàn rộng mở ; giờ đây Ngài hoàn toàn sống "cho" ; giờ đây Ngài thực sự không còn là một cá thể đơn lẻ, nhưng là "Adam", và chính từ cạnh sườn của Adam đó mà Evà, tức là một nhân loại mới, được tạo thành. Câu chuyện mang ý nghĩa thật sâu xa về người nữ được rút từ cạnh sườn của người nam trong sách Sáng Thế (St 2,21 tt). Một câu chuyện diễn tả cách tuyệt vời và hết sức độc đáo về mối liên hệ mãi mãi tùy thuộc lẫn nhau cũng như nhu cầu hiệp nhất lớn lao trong một nhân tính. Nội dung này xem ra được diễn tả qua từ ngữ "cạnh sườn" (πλευρα), thường bị dịch sai là "xương sườn". Cạnh sườn bị đâm toác của "Adam mới" lập lại mầu nhiệm sáng tạo từ cạnh sườn khai mở của người nam : Đó là khởi đầu của một cộng đồng nhân loại mới, hoàn toàn hiệp nhất với nhau ; và dấu chỉ của nó ở đây là máu và nước, mà Gioan dùng để nhắc nhở tới hai bí tích nền tảng của Kitô giáo, đó là bí tích rửa tội và Thánh Thể, và xuyên qua hai

bí tích này, ngài qui chiếu về Giáo Hội như là dấu chỉ của cộng đồng nhân loại mới.[96] Trọn vẹn khai mở và tất cả hiện hữu là để đón nhận và cho đi, đó là nét nền tảng nói lên phận làm "Con" muôn thuở của Đức Giêsu. Chính vì thế mà trên thập giá, cũng theo lời của Gioan, Đức Giêsu thực sự bước vào *"giờ"* của Ngài. Một kiểu nói bí ẩn nhưng ở đây đã được phần nào sáng tỏ.

Tuy nhiên, nhìn lại cách tổng quát, chúng ta nhận ra rằng, cái nhìn về con người tương lai không đơn giản là cái nhìn lạc quan, lãng mạn về tiến bộ, ngược lại đó là cái nhìn hết sức đòi hỏi. Bởi lẽ con người sống cho người khác, khai mở trọn vẹn và do đó đưa tới một khởi đầu mới cũng chính là con người của lễ vật dâng hiến, con người của hy sinh. Tương lai nhân loại gắn liền với Thập Giá, ơn cứu độ cho con người là Thập Giá. Con người chỉ tìm lại được mình, khi họ phá đổ được mọi bức tường ngăn cách cuộc sống, khi họ nhìn lên "Đấng bị đâm thâu" (Ga 19,37), khi họ bước theo con đường tương lai mở ra do Đấng bị đâm thâu, bị banh sườn đó. Và cuối cùng, điều đó cũng có nghĩa : Trong niềm tin Tạo Dựng, Kitô giáo tin vào vị thế ưu tiên của *Logos*, của Ý Nghĩa sáng tạo và coi đó như Nguyên Lý và Cội Nguồn ; đồng thời Kitô giáo tin rằng *Logos* đó, theo một nghĩa đặc biệt, cũng là Cùng Đích, là Tương Lai, là Đấng sẽ đến. Có thể nói, chính cái nhìn hướng về Đấng sẽ đến mới thực sự tạo nên sức năng động lịch sử của Kitô giáo ; cũng như xưa kia trong Cựu Ước và Tân Ước, sức năng động đã đến từ niềm Cậy Tin vào Lời Hứa.

---

[96] Xem O. Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*, Zürich, 1950, 110 tt ; J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter* II, 1 : Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem NT, Freiburg 1961, 189-200.

Niềm tin kitô giáo không phải chỉ là sự hồi tưởng về những gì đã xảy ra, hay là việc bám sâu vào một nguồn cội xa xôi đã qua. Nếu nghĩ như thế, thì đó rốt cuộc chỉ là một thứ lãng mạn hay chỉ là giấc mơ phục hồi quá khứ. Niềm tin đó cũng không chỉ đơn giản là cái nhìn về vĩnh cửu, bởi như thế thì chẳng khác gì một thứ triết thuyết platon hay một thứ siêu hình học nào đó. Niềm tin kitô giáo tiên vàn là một cái nhìn về phía trước, một sự vươn tới trong hy vọng. Tất nhiên không chỉ có thế mà thôi, bởi lẽ hy vọng sẽ trở thành ảo vọng, nếu mục đích của nó chỉ là sản phẩm của con người. Niềm tin chỉ trở thành niềm hy vọng đích thực khi nó nằm trong sự phối hợp giữa ba chiều kích : quá khứ, tức là bước vượt qua đã thực hiện – hiện tại của Vĩnh Cửu đưa thời gian bị phân xé vào trong hiệp nhất – tương lai, trong đó Đất Trời nối kết với nhau, và như vậy, Thiên Chúa thực sự ở trong Thế Giới và Thế Giới ở trong Thiên Chúa, và đây sẽ là điểm chung kết của lịch sử (Omega).

Trong niềm tin kitô giáo chúng ta dám nói rằng : Xét dưới góc độ *lịch sử* thì Thiên Chúa đứng ở điểm kết thúc, nhưng xét dưới góc độ *hữu thể* thì Người lại đứng ở khởi đầu. Chân trời kitô giáo nằm gọn trong hai cực này, trong đó không còn chỗ cho siêu hình thuần tuý cũng như cho ý thức hệ mácxít về tương lai. Kể từ Abraham cho đến ngày Chúa trở lại, đức tin luôn hướng về Đấng đang tới. Nhưng khuôn mặt của Đấng đó đã tỏ hiện ra nơi Đức Kitô rồi : Đó là khuôn mặt của một người có thể ôm lấy cả nhân loại, bởi Ngài đã phó mình và phó dâng nhân loại cho Thiên Chúa. Chính vì thế, dấu chỉ của Đấng đang tới phải là thập giá, và khuôn mặt của Ngài trong lịch sử trần thế này phải là khuôn mặt đầy máu và thương tích : "Con người cuối cùng", nói khác đi, con người theo nghĩa đích thực nhất, con người của tương lai, hôm nay đã tỏ

mình nơi *Kẻ* rốt hết ; ai muốn đứng về phía *Ngài* thì cũng phải đứng về phía *những người rốt hết* (x. Mt 25, 31-46).

PHỤ CHƯƠNG
CẤU TRÚC KITÔ GIÁO

Trước khi đi sâu vào các lời tuyên xưng khác về Đức Kitô trong kinh Tin Kính, tiếp theo lời tuyên tín nền tảng : Đức Giêsu là Đấng Kitô, có lẽ chúng ta nên dừng lại chốc lát, sợ mải nhìn cây mà quên mất rừng. Ngày nay hơn lúc nào hết, nhất là khi phải đối thoại với người không tin, ta thấy cần phải có một cái nhìn toàn diện về vấn đề. Lại nữa, hiện tình nền Thần học hiện nay cho ta cảm tưởng là Thần học quá mừng rỡ với những tiến bộ về đối thoại đại kết (đây quả là điểm vô cùng đáng mừng) cũng như hài lòng vì đã nhổ đi được những cột mốc ranh giới cũ (dù nhiều khi lại đem đi cắm ở những nơi khác), đến nỗi không còn để ý đủ tới những vấn nạn trực tiếp của con người hôm nay, những vấn nạn thường chẳng mấy liên quan đến những điểm tranh cãi truyền thống giữa các giáo hội kitô. Ngày nay ai có thể giải thích thật vắn gọn cho người không tin hiểu được thực sự thế nào là "kitô hữu" ? Ai có thể giải thích rõ ràng cho kẻ khác hiểu được tại sao mình tin, đâu là hướng đi cơ bản và đâu là tâm điểm của quyết định tin theo Chúa ?

Thời gian qua, những câu hỏi trên bắt đầu được bàn đến cách rộng rãi, thế nhưng người ta thường diễn giải về kitô giáo một cách hết sức chung chung, nghe ra thật êm tai đối với con người thời nay (xem Tm 4,3), nhưng lại không cung cấp lương thực bổ dưỡng của đức tin, điều mà họ có quyền được hưởng. Thần học sẽ không đáp ứng được nhiệm vụ, khi nó tự hài lòng với chính mình và chỉ luẩn quẩn với những chi tiết bác học của nó. Nó lại càng sai, khi tự biên tự diễn ra "những học thuyết theo sở thích riêng" (2Tm 4,3), và vì vậy thay vì cung

cấp cơm bánh thì lại đưa đá sỏi cho con người, nghĩa là đưa ra những điều lảm nhảm thay vì giảng giải Lời Chúa. Vì thế, vấn đề tìm ra một giải pháp tốt đẹp cho Thần học quả là chuyện thiên nan vạn nan. Dù vậy, chúng ta sẽ cố suy tư theo hướng này và cố gắng tóm tắt nội dung căn bản của Kitô giáo vào một vài đường hướng chính. Nếu kết quả chưa được như ý thì việc làm này vẫn có lợi, là vì nó sẽ kích thích người khác đào sâu thêm và qua đó giúp cho suy tư thần học được tiến triển.[97]

1. Cá thể và Toàn thể

Đối với con người ngày nay, điều khiến cho Kitô giáo trở thành khó có thể chấp nhận chính là cái cấu trúc bên ngoài của nó. Người ta khó chịu trước việc Thiên Chúa lại được thông truyền qua những thiết bị bề ngoài như Nhà thờ, Bí tích, Tín điều hoặc ngay cả bằng việc rao giảng Lời Chúa (Kerygma) ; Lời Chúa là vùng chúng ta thích rút vào để tránh bớt khó chịu, nhưng dù vậy đó cũng là một thứ bề ngoài. Đối diện với tất cả những thứ đó là câu hỏi : Phải chăng Thiên Chúa ở trong các định chế, trong các biến cố hay trong Lời ? Là Đấng đời đời, Người không đụng chạm được mỗi người chúng ta từ trong nội tâm hay sao ? Giờ ta hãy cứ trả lời "đúng thế !" cho mấy câu đó nhưng đồng thời nói thêm : Nếu chỉ có Thiên Chúa và một tập hợp những cá nhân mà thôi thì chẳng cần gì Kitô giáo cả. Sự cứu rỗi từng cá nhân riêng rẽ có thể là chuyện của Thiên Chúa trực tiếp với cá nhân đó, và điều đó hẳn xưa nay vẫn xảy ra như thế. Thiên Chúa có thể vào sâu trong tâm hồn mỗi người mà chẳng cần thứ trung gian nào cả, bởi lẽ Ngài ở thâm sâu trong chúng ta còn hơn là chính chúng ta. Chẳng ai

[97] Phần sau đây tôi lấy lại nội dung đã trình bày trong tập sách nhỏ *Vom Sinn des Christseins*, München 1966 (2) và cố gắng hệ thống hoá chúng lại để sắp xếp vào chương sách này.

gần gũi tâm hồn mỗi người hơn Thiên Chúa ; Ngài có thể chạm đến thụ tạo của Ngài tận nơi sâu thẳm nhất. Để cứu cá nhân, chẳng cần tới một Giáo Hội hay một Lịch sử cứu độ nào, cũng chẳng cần tới cuộc nhập thể và khổ nạn của Thiên Chúa nơi trần gian. Nhưng cũng chính từ điểm này ta đi tới mệnh đề sau đây : Đức tin kitô giáo không xuất phát từ "cá thể", như kiểu một nguyên tử lẻ loi, nhưng từ nhận thức rằng : chẳng có Cá Thể đơn lẻ, song chính mỗi người đều được nối vào trong một Toàn Thể, nghĩa là được nối vào trong nhân loại, trong lịch sử, trong vũ trụ, cũng như con người là "tinh thần trong thể xác" vậy.

Nguyên lý "Thể Xác" (Leib) và "Tính Thể Xác" (Leiblichkeit) của con người mang nghĩa kép : Một đàng Thể Xác làm cho người này khác với người kia, làm cho người này trở thành một vũ trụ xa cách đối với người kia. Thể Xác tạo cho mỗi người có một không gian riêng, khiến người này không thể sát nhập hoàn toàn vào người khác được. Thể Xác tạo ra một đường ranh phân cách. Nó đẩy ta xa nhau và như vậy đó là một nguyên lý phân tán. Nhưng đồng thời hiện hữu trong thể xác cũng nhất thiết bao hàm một lịch sử và một cộng đoàn, là vì nếu như Tinh Thần thuần tuý có thể hiện hữu cho riêng nó mà thôi, thì trái lại Tính Thể Xác nói lên sự lệ thuộc về gốc gác : con người sống trong mối tương quan tùy thuộc lẫn nhau theo nghĩa rất hiện thực và đồng thời trên rất nhiều bình diện khác nhau, đan quyện lấy nhau. Bởi lẽ nếu sự tùy thuộc trước hết được hiểu theo bình diện thể lý (từ sự sinh thành cho đến sự tùy thuộc lẫn nhau về bao nhiêu nhu cầu trong cuộc sống), thì trên bình diện tinh thần, tức là bình diện của con người theo nghĩa toàn diện – là "tinh thần trong thể xác và như là thể xác" – con người cũng ở trong mối liên hệ

tùy thuộc hết sức sâu xa với toàn thể nhân loại, với Adam duy nhất.

Như vậy, rõ ràng con người là một hữu thể chỉ có thể hiện hữu nhờ người khác. Hay nói như Möhler, nhà thần học lớn ở Tübingen : *"Vì là một hữu thể hoàn toàn mang tính tương quan nên con người không thể nhìn ra bản ngã mình xuyên qua chính con người mình, dù rằng nó cũng không thể thực hiện được điều đó nếu không có bản ngã"*.[98] Triết gia đồng thời với Möhler là Franz von Baader ở München cũng khẳng định tương tự nhưng một cách sắc bén hơn : Theo ông, kẻ muốn *"dựa vào nhận thức về chính mình để suy ra nhận thức về Thiên Chúa cũng như suy ra nhận thức về mọi hữu thể hữu tri hay vô tri"* thì cũng vô lý như người *"coi mọi tình yêu đều xuất phát từ tình yêu vị kỷ"*.[99] Như vậy ở đây, quan điểm của Descartes bị bác bỏ cách triệt để. Như ta biết, chính ý đồ muốn xây dựng triết học trên ý thức bản ngã của Descartes (Cogito, ergo sum / tôi suy tư nên tôi hiện hữu) đã ảnh hưởng quyết định trên tư tưởng thời Mới cho đến tận các hình thái triết học siêu nghiệm hiện đại. Tình yêu vị kỷ không phải là cội nguồn xuất phát của Tình yêu, nó quá lắm chỉ là một biến thái của Tình yêu mà thôi. Ta chỉ tới gần được Tình yêu đích thực, khi ta hiểu nó như là tương quan, nghĩa là nó đến từ kẻ khác. Cũng vậy, sự nhận biết của con người cũng xuất phát từ việc *được*-nhận biết, được đưa-tới-chỗ-nhận-biết, nghĩa là, "đến từ người khác". Ta sẽ không thấy được con người đích thực, nếu ta chỉ

[98] Trong tác phẩm của mình *Die Heilige Schrift und die Tradition*, Freiburg 1962, trang 56 J.R. Geiselmann đã tóm tắt lại tư tưởng của Möhler viết trong tạp chí *Theologische Quartalschrift* 1830, 582 tiếp.

[99] Theo J. R. Geiselmann, sách đã dẫn trang 56 ; F. von Baader *Vorlesung über spekulative Dogmatik* (1830), Bài thứ 7, trong *Werke VIII*, 231, đối chiếu với Möhler, chỗ đã dẫn.

luẩn quẩn đơn độc trong cái Tôi riêng hay trong sự tự nhận biết mình mà thôi. Làm thế là ta bít lối đưa tới khả năng trở về chính mình cũng như không còn nhận ra ý nghĩa đích thực của điều đó nữa. Vì thế ông Baader đã cố tình biến câu *"Cogito, ergo sum"* của Descartes thành *"Cogitor, ergo sum"* : Không phải *"Tôi nghĩ, như thế tôi hiện hữu"*, mà là *"Tôi được nghĩ ra, do đó tôi hiện hữu"*. Và Baader có lý. Chính nhờ được tha nhân nhận biết mà con người có thể nhận biết cũng như nhận ra chính mình.

Ta hãy tiến thêm một bước nữa. Sống đối với con người luôn là sống-với (Mit-sein) theo mọi chiều kích của nó, không những trong hiện tại của mình mà còn hơn thế nữa, nơi mỗi người chúng ta còn có sự hiện diện của quá khứ và tương lai của nhân loại. Bởi lẽ, nếu ta càng nhìn sâu vào nhân loại thì hẳn càng thấy nhân loại xuất hiện như một "Adam" duy nhất. Ở đây ta không thể đi sâu vào chi tiết, chỉ cần gợi ra vài đường nét chính. Trước hết, chúng ta cần ý thức rằng, đời sống tinh thần của con người lệ thuộc vào phương tiện ngôn ngữ. Mà ngôn ngữ chẳng phải là sản phẩm của hiện tại. Nó tới từ xa xưa ; toàn bộ lịch sử con người đan quyện với ngôn ngữ và qua ngôn ngữ mà đi vào trong ta như điều kiện thiết yếu cho hiện tại của chúng ta. Và ngược lại : Con người là hữu thể luôn hướng về tương lai, luôn thao thức vượt lên phía trước, vượt ra ngoài giây phút hiện tại. Con người sẽ không thể sống nổi nếu bỗng dưng rơi vào tình thế hụt hẫng, không có tương lai.[100] Như vậy ta phải nói rằng, không có cá thể thuần tuý,

[100] Đối chiếu với ghi chú của E. Mounier trong *L´ Esprit*, Januar 1947 : Một xướng ngôn viên truyền thanh đã thành công tạo cho thính giả có cảm tưởng tận thế đang tới thật. Và thật vô lí hết sức : Nhiều người tự tử, để khỏi bị chết. Phản xạ vô lí này chứng tỏ chúng ta sống cho tương lai nhiều hơn cho hiện tại. Người bất ngờ bị cướp mất tương lai là người bị cướp mất chính cuộc

không có con người đơn tử (Monade) của thời Phục hưng, không có con người thuần tuý kiểu Cogito, ergo sum. Con người chỉ thành người trong màng lưới tương quan của lịch sử. Thật vậy, một đàng, màng lưới lịch sử đó đi vào đời sống mỗi cá nhân qua ngôn ngữ cũng như qua tương giao xã hội và đàng khác, mỗi cá nhân thể hiện cuộc sống và hoàn thiện bản thân mình trong môi trường cộng đồng như vậy. Con người không bắt đầu đời mình cách tự do như thể là từ số không, như phái Duy Tâm ở Đức chủ trương. Con người không phải là hữu thể luôn khởi đầu từ số không. Con người chỉ có thể thể hiện những gì là mới mẻ, đặc biệt của riêng mình khi hội nhập vào trong khung cảnh chung của nhân loại, mà khung cảnh đó đã có từ trước và vẫn đang tác động sâu xa trên sự hình thành của mỗi cá thể.

Như vậy, giờ đây chúng ta có thể trả lời cho câu hỏi ban đầu như sau : Giáo Hội và Kitô giáo liên hệ đến con người theo nghĩa nói trên. Nếu chỉ có thứ con người đơn tử, thứ con người *"Cogito ergo sum"* thì chẳng cần gì tới Giáo Hội hay Kitô giáo. Thế nhưng thực tế con người luôn là kẻ "sống với" và vì chiều kích thân xác, con người luôn ở trong mối liên hệ tập thể đa phức, và đó là lý do tại sao Giáo Hội và Kitô giáo lại thực sự liên hệ đến con người. Giáo Hội và Kitô giáo hiện hữu vì lịch sử và vì những liên luỵ tập thể ấn dấu trên con người. Chỉ trên cấp độ này ta mới hiểu được Giáo Hội và Kitô giáo. Vai trò của hai định chế này là phục vụ lịch sử như là lịch sử và phá tung hoặc làm biến đổi mạng lưới tập thể vốn là môi trường sống của con người. Theo thư gởi tín hữu Êphêsô, công trình cứu độ của Đức Kitô hệ tại nơi việc Người đánh

---

sống của mình – Xem "Sein des Daseins als Sorge" M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1967 (11), 191-196.

quỵ mọi thế lực và quyền năng mà theo cách giải thích của Origènes, đó là những mãnh lực mang chiều kích tập thể bao vây, kìm hãm con người : mãnh lực của môi trường, của truyền thống quốc gia, một thứ áp lực vô danh của "thế gian" hằng đè nặng và hủy hoại con người.[101] Chỉ trong ý nghĩa đó mới hiểu được các phạm trù như Tội tổ tông, Thân xác sống lại, Phán xét chung..., bởi lẽ Tội tổ tông không hệ tại ở mối liên hệ truyền sinh giữa những cá thể hoàn toàn tách biệt nhau nhưng là ở chính mạng lưới tập thể, và mạng lưới đó có thể hiểu như một dữ kiện thuộc bình diện tinh thần có trước cuộc đời mỗi người. Nói tới Tội tổ tông là nói lên khẳng định rằng, chẳng còn ai có thể bắt đầu đời mình từ điểm không hay từ trong tình trạng "status integritatis" (hoàn toàn không bị lịch sử chi phối). Không ai ở trong tình trạng khởi đầu nguyên vẹn đó, để từ đó tự do hành động và chỉ cần dự phóng điều tốt cho mình. Mọi người đều sống trong một mạng lưới đan quyện, mạng lưới đó là một phần của chính đời họ. Cuộc phán xét chung cũng là câu trả lời cho mối tương quan đan quyện đó. Còn sự Phục sinh thì nói lên ý tưởng : sự bất tử của con người chỉ có thể có và cũng chỉ có thể hiểu khi con người là hữu thể luôn có nhau, luôn hiệp thông với nhau. Ta sẽ bàn thêm điểm này sau. Cuối cùng, cũng chỉ trên bình diện này mà khái niệm Cứu độ, như đã nói trước đây, mới có được ý nghĩa. Khái niệm này không liên hệ đến số phận tách rời, đơn lẻ của mỗi cá nhân. Như vậy, nếu thực tại kitô giáo nằm trong lãnh vực mà ta tạm gọi cách khái quát là "lãnh vực mang sử tính"

[101] Xem J. Ratzinger, Menschheit und Staatenbau in der Sicht der frühen Kirche, trong *Studium generale 14* (1961), 664-682, đặc biệt 666-674 ; H. Schlier, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament*, Freiburg 1958, đặc biệt trang 23 tiếp, 27, 29. Về chữ "thế gian" (man), xem : Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1967 (11), 126-130.

(Geschichtlichkeit) – vì không tìm ra được từ nào hay hơn – thì giờ đây chúng ta có thể nói rõ hơn : Mục tiêu hàng đầu của kitô hữu không phải là một đặc sủng cá nhân nhưng là đặc sủng xã hội. Ta trở thành kitô hữu không phải vì chỉ có kitô hữu mới được cứu độ, nhưng là vì sứ mạng phục vụ của kitô hữu (Diakoni) là điều có ý nghĩa và cần thiết cho lịch sử.

Thế nhưng, ở đây chúng ta lại bước sang một vấn đề mang ý nghĩa quyết định, một vấn đề tuy có vẻ hoàn toàn mâu thuẫn với những gì trình bày ở trên nhưng thực ra chỉ là hệ quả tất yếu. Thật vậy, nếu trở thành kitô hữu là để có thể tham dự vào sứ mạng phục vụ cho toàn thể thì như vậy cũng có nghĩa là : chính vì mối liên hệ với Toàn Thể mà khởi điểm cũng như cùng đích của kitô giáo là Cá Thể, bởi lẽ Cá Thể mới làm thay đổi lịch sử cũng như phá vỡ sự thống trị của môi trường. Tôi nghĩ, có lẽ đây là điểm đã khiến các tôn giáo lớn khác cũng như con người hôm nay không thể hiểu được Kitô giáo. Họ không tưởng tượng được tại sao Kitô giáo rốt cuộc lại đặt để *tất cả mọi sự* vào trong một *Cá Thể*, vào trong con người Giêsu Nadarét. Con người này đã đóng đinh "môi trường" – nghĩa là công luận – và từ trên thập giá đó, Ngài đã đập tan mãnh lực của "thế gian", một mãnh lực vô danh hằng vây bọc con người. Giờ đây, đứng đối lại với mãnh lực đó là một con người cụ thể : Giêsu Kitô. Người kêu gọi chúng ta hãy bước theo Người, nghĩa là hãy mang lấy thập giá như Người để chiến thắng thế giới và đổi mới lịch sử. Chính vì nhắm đến lịch sử như là toàn thể mà Kitô giáo kêu gọi tới từng cá nhân một cách triệt để. Cũng chính vì vậy mà Kitô giáo hoàn toàn dựa trên một Cá Nhân độc nhất, Đấng đã vượt thắng sự hư hoại nơi các thế lực và quyền lực. Nói khác đi : Vì Kitô giáo nhắm tới toàn thể, vì nó có khởi điểm và cùng đích là cộng đoàn hiệp thông, vì nó không phải là ơn cứu độ cho từng cá

thể riêng rẽ, nhưng phục vụ cho Toàn Thể, một đòi hỏi mà mỗi cá thể không thể và không được phép trốn tránh, chính vì như thế mà Kitô giáo dựa cách hết sức triệt để trên nguyên lý "Cá Thể". Chính *ở điểm này* mà chúng ta có thể thấy được tính tất yếu nội tại của niềm tin điên rồ : tuyên xưng Giêsu Kitô, một cá thể, một con người độc nhất là ơn cứu độ của thế giới. Cá Thể là ơn cứu độ của Toàn Thể, và Toàn Thể nhận được cứu độ từ một Cá Thể *chân thực* và cũng chính vì thế mà con người đó không còn hiện hữu cho riêng mình. Tôi tin rằng, cũng từ điểm này mà chúng ta có thể thấy trong các tôn giáo khác không hề có chuyện bám vào một Cá Thể như vậy. Mục tiêu cuối cùng của Ấn giáo không phải là tìm cái Toàn Thể, nhưng tìm sự giải thoát của Cá Thể bằng cách thoát khỏi thế gian, thoát ra khỏi bánh xe luân hồi (Maja). Chính vì ý hướng sâu xa nhất của tôn giáo này không nhắm đến Toàn Thể, mà chỉ nhằm lôi Cá Thể ra khỏi vòng luân hồi, nên nó rốt cuộc chẳng thấy Cá Thể *khác* là quan trọng đối với *mình* và có ý nghĩa quyết định đối với phần rỗi của mình. Không nhìn nhận giá trị của Toàn Thể sẽ đưa đến chỗ không nhìn nhận giá trị của mỗi cá thể, bởi lẽ phạm trù "sống-cho" không còn nữa.[102]

Tóm lại, qua những tìm hiểu trên đây, chúng ta có thể xác định rằng, Kitô giáo xuất phát từ nguyên lý "Tính Thể Xác" (sử tính) ; nó chỉ có thể hiểu trên bình diện Toàn Thể, và cũng chỉ có ý nghĩa trên bình diện đó mà thôi. Nhưng cũng chính vì thế mà Kitô giáo đặt ra và phải đặt ra nguyên lý "Cá Thể" ; nguyên lý này quả thực là điểm điên rồ của Kitô giáo, nhưng ở

[102] So sánh nghiên cứu của J. Neuner, Religion und Riten. Die Opferlehre der Bhagavadgita, trong *Zeitschrift für Katholische Theologie 73* (1951), 170-213.

đây chúng ta cũng đã thấy được tính thiết yếu cũng như tính hữu lý của nó.

2. Nguyên lý "Cho"

Đức Tin kitô giáo đòi buộc từng cá nhân, nhưng lại muốn cá nhân sống cho Toàn Thể chứ chẳng phải cho riêng mình. Vì thế chữ "Cho" phải là qui luật nền tảng của đời sống kitô hữu. Nó là hệ quả tất yếu của những gì đã bàn trên đây. Vì thế, trong bí tích Thánh Thể, bí tích trọng tâm của phụng vụ kitô giáo, sự sống của Chúa Giêsu Kitô được trình bày như là sự sống "cho nhiều người" – "cho anh em",[103] một sự sống rộng mở và nhờ sự hiệp thông trong Ngài mà mọi người có thể hiệp thông với nhau. Vì thế, như chúng ta đã thấy, chính con người dang rộng tay trên thập giá đã trở thành như một cuộc sống mẫu mực. Do đó, qua việc báo trước và diễn giải cái chết của Người, Đức Giêsu đã có thể nói : *"Thầy đi và Thầy sẽ trở lại với anh em"* (Ga 14,28). Thầy ra đi có nghĩa là bức tường cuộc sống đang giam hãm và ngăn cách Thầy bị phá vỡ, và như vậy cũng có nghĩa là Thầy đang tới ; biến cố này cho thấy Thầy đúng là người đưa tất cả vào hiệp nhất trong cuộc sống mới của mình, một đời sống hiệp nhất, không còn biên giới nào nữa.

Các Giáo Phụ đã diễn giải về đôi tay dang rộng của Chúa trên thập giá theo nghĩa đó. Trước hết, các ngài nhận ra nơi đó cử chỉ cầu nguyện nguyên thủy của Kitô giáo, cử chỉ của con người dang tay cầu nguyện đầy cảm xúc như ta thấy nơi hình vẽ trong các hang toại đạo. Như thế, đôi tay dang ra của Đấng Chịu Đóng Đinh cho thấy Ngài là con người thờ phượng, nhưng cử chỉ đó đồng thời cũng nói lên một chiều kích mới

[103] Câu trong Lễ qui thánh lễ theo các trình thuật Máccô 14, 24.

mẻ, đem lại nét đặc trưng cho việc tôn vinh Thiên Chúa của người kitô hữu : Đôi tay dang ra như cử chỉ tôn thờ cũng đồng thời diễn tả sự tự hiến trọn vẹn cho nhân loại, bởi lẽ đó là cử chỉ ôm ấp, cử chỉ của tình huynh đệ tròn đầy, trọn vẹn. Khởi từ thập giá, thần học của các giáo phụ coi cử chỉ cầu nguyện đó là tượng trưng cho sự kết hiệp làm một giữa cầu nguyện và tình huynh đệ, cho sự gắn liền giữa phục vụ tha nhân và việc vinh danh Thiên Chúa.

Là kitô hữu chủ yếu có nghĩa là cuộc vượt qua từ cuộc "sống cho mình" sang cuộc "sống cho nhau". Như vậy, khái niệm "tuyển chọn" (được chọn riêng), một khái niệm thường có vẻ khó hiểu đối với chúng ta, cũng thành sáng tỏ. Thật vậy, tuyển chọn ở đây không phải là sự ưu tiên dành riêng cho một ai và kéo người đó ra khỏi tập thể, nhưng là cho người đó tham dự vào sứ mạng chung mà chúng ta vừa nói đến. Như thế, lựa chọn căn bản của kitô hữu hay chấp nhận sống đời kitô hữu có nghĩa là rời bỏ cuộc sống chỉ qui vào cái Tôi để tháp nhập vào đời sống của Đức Giêsu Kitô, một đời sống hoàn toàn khai mở ra với Toàn Thể. Cũng vậy, lời Đức Giêsu kêu gọi vác Thập Giá đi theo Ngài không hề nhắm đến lòng đạo đức cá nhân, nhưng nói lên một đòi hỏi căn bản : hãy từ bỏ cuộc sống an thân, khép kín của cái Tôi, hãy xa khỏi chính mình, đóng đinh cái "Tôi" của mình hầu có thể bước theo Đấng Chịu Đóng Đinh và sống cho tha nhân. Những hình ảnh vĩ đại trong lịch sử cứu độ đồng thời cũng là những biểu tượng chính của phụng tự kitô giáo đều là những hình thái diễn tả khác nhau của nguyên lý "Cho" nói đến ở đây. Ta thử lấy một ví dụ, hình ảnh Xuất Hành ("ra đi") chẳng hạn. Hình ảnh đó khởi đầu từ Abraham, qua biến cố Xuất Hành kinh điển của lịch sử cứu độ – ra khỏi Ai Cập – và vẫn tiếp tục là ý tưởng căn bản chi phối lên tất cả đời sống của Dân Thiên Chúa cũng

như của mỗi người thuộc đoàn dân đó : Tất cả đều được kêu gọi không ngừng xuất hành vượt ra khỏi bản thân mình. Hình ảnh Lễ Vượt Qua cũng thế ; đức tin kitô giáo qua lễ này đã nối mầu nhiệm Thập giá và Phục sinh của Đức Giêsu với hình ảnh xuất hành trong Cựu Ước.

Gioan lại dùng một hình ảnh rút ra trong thiên nhiên để diễn tả tất cả những điều trên, và qua đó chân trời được nới rộng tới chiều kích vũ trụ chứ không dừng lại ở bình diện nhân học và lịch sử cứu độ. Thật vậy, ở đây cơ cấu nền tảng của đời sống kitô hữu nói cho cùng đã mang dấu ấn của Tạo Dựng : *"Thật, Thầy bảo thật anh em, nếu hạt lúa gieo vào lòng đất mà không chết đi, thì nó vẫn trơ trọi một mình ; còn nếu chết đi, nó mới sinh được nhiều hạt khác"* (Ga 12,24). Trong vũ trụ đã có qui luật này, là chỉ xuyên qua cái chết, xuyên qua việc mất đi chính mình, thì mới xuất hiện sự sống mới. Như thế, điều báo trước trong Tạo Dựng đã được hoàn tất nơi con người và cuối cùng nơi *con người mẫu mực* là Đức Giêsu Kitô. Như thân phận hạt lúa miến, Người đã nên lễ vật hy sinh, chịu biến tan và đành mất mạng sống, để xuyên qua đó, mở ra sự sống đích thực. Lịch sử tôn giáo có những kinh nghiệm rất gần với chứng từ kinh thánh ở điểm này, qua đó ta có thể nói được rằng : thế giới sống nhờ hy tế. Có những huyền thoại lớn cho rằng, vũ trụ được dựng nên từ một hy tế nguyên thủy và chỉ có thể tồn tại qua sự tự hiến, vũ trụ được hình thành là để nên hy tế [104] ; những huyền thoại như thế có thể tìm thấy ở đây

[104] Theo huyền thoại Purusa của tôn giáo vệđà ; xem P. Regamey, trong F. König, *Christus und die Religionen der Erde. Handbuch der Religionsgeschichte*, 3 tập, Freiburg 1951, III, 172 tiếp ; cùng tác giả, trong F. König, *Religionswissenschaftliches Wörterbuch*, Freiburg 1956, 470 tiếp ; J. Gonda, *Die Religion Indiens I*, Stuttgart 1960, 186 tiếp. Bản văn chính : *Rigveda* 10,90.

sự thật và giá trị của chúng. Xuyên qua những hình ảnh huyền thoại đó ta có thể nhận ra "Nguyên lý Xuất hành" của Kitô giáo : *"Ai yêu quí mạng sống mình, thì sẽ mất ; còn ai coi thường mạng sống mình ở đời này, thì sẽ giữ lại được cho sự sống đời đời"* (Ga 12,25 ; x. Mc 8,35). Tuy nhiên, để kết luận, cần phải nói thêm rằng, mọi nỗ lực siêu vượt bản thân mà mỗi người thực hiện thì chưa đủ, chưa phải là tất cả. Bởi lẽ, ai chỉ muốn cho đi mà không sẵn sàng nhận lãnh, ai chỉ muốn sống cho tha nhân mà không muốn nhìn nhận là chính mình cũng sống nhờ sự cống hiến và hy sinh của người khác, những cống hiến mà mình không có quyền chờ đợi hay đòi hỏi, thì người đó thực ra cũng đã hiểu sai cách thế hiện hữu căn bản của con người, và do đó làm mất đi ý nghĩa đích thực của cuộc sống "cho nhau". Mọi nỗ lực siêu vượt bản thân, nếu muốn mang lại hoa trái, đều cần lãnh nhận từ người khác và nhất là từ Đấng vừa hoàn toàn khác với tất cả nhân loại nhưng đồng thời hoàn toàn hiệp nhất với nhân loại : Đức Giêsu Kitô, Đấng "là người và là Thiên Chúa".

3. Định luật Incognito (Ẩn dấu)

"Cho" là nguyên lý quyết định của cuộc sống làm người. Khi nó kết hợp với một nguyên lý khác, nguyên lý Tình Yêu, thì cả hai sẽ tạo nên không gian mạc khải đích thực của Thiên Chúa giữa trần gian. Và điều này sẽ kéo theo một hệ quả khác. Đó là : Thiên Chúa là Đấng Hoàn Toàn Khác và con người cũng có thể tự mình phần nào hình dung được điều đó ; thế nhưng, với hai nguyên lý trên, Ngài lại tỏ hiện cách hoàn toàn khác lạ, hoàn toàn không thể nhận ra nổi. Thiên Chúa, như ta hiểu, là Đấng hoàn toàn ẩn giấu, vậy mà giờ đây lại tỏ mình nơi một Con Người Bị Đóng Đinh, có thể nhìn ngắm, có thể sờ chạm tới thì quả là chuyện điên rồ. Nói khác đi : Thiên Chúa, Đấng là Alpha, là Nguyên Thủy của thế giới, lại xuất

hiện như là Omega, như là chữ rốt hết trong mẫu tự Tạo Dựng. Cũng theo nghĩa này mà Luther nói đến khía cạnh ẩn giấu "sub contrario" của Thiên Chúa, nghĩa là ẩn giấu nơi thực tại xem ra trái nghịch với Thiên Chúa. Với khẳng định như thế, Luther đã làm nổi bật tính độc đáo của thần học phủ định của Kitô giáo khởi từ Thập Giá, so với thần học phủ định theo tư duy của triết học. Triết học – theo nghĩa là suy tư của chính con người về Thiên Chúa – cũng đã nhận ra rằng, Thiên Chúa là Đấng hoàn toàn khác, hoàn toàn dấu ẩn, cao vời khôn sánh. Ngay Aristote đã từng nói : *"Mắt ta cũng lờ mờ không khác chi đôi mắt của loài chim ăn đêm trước thực tại Chói Ngời nhất"*.[105] Tuy nhiên, khởi từ niềm tin vào Đức Giêsu Kitô, chúng ta có thể trả lời : Thiên Chúa quả là Đấng hoàn toàn khác, vô hình, không thể nhận biết. Thế nhưng khi Người tỏ mình cách hoàn toàn khác và hoàn toàn ẩn giấu – nếu xét về thần tính của Người – nơi Đức Kitô, thì trong thực tế, Người vẫn là Đấng dấu ẩn, không thể nhận ra, bởi lẽ tính khác biệt và lạ lùng của Thiên Chúa hoàn toàn không như chúng ta chờ đợi hay nghĩ tưởng. Như vậy, phải chăng chính việc Thiên Chúa tỏ mình *thực sự* hoàn toàn khác như thế nên duy chỉ có Ngài mới đích thực là hoàn toàn khác ?

Trong suốt Kinh Thánh, chúng ta thường gặp thấy Thiên Chúa tỏ mình theo hai cách thức khác nhau. Người tỏ mình trước hết qua quyền năng mang chiều kích vũ trụ. Người tỏ mình qua Thượng Trí vô biên, như Logos siêu vượt mọi trí óc phàm nhân, bao trùm và thấm nhập tất cả, thế giới hiện hữu cũng là bởi Thượng trí của Người. Trước Thượng Trí đó, mọi dân nước cũng chỉ như *"giọt nước bám miệng thùng"*, *"như*

[105] Theo H. Meyer, *Geschichte der abendländischen Weltanschauung I*, Würzburg 1947, 321 (= nhà xuất bản Bekker 993 b 9 tiếp)

hạt cát dính bàn cân" (Is 40,15). Quả thật, nhìn vào vũ trụ ta thấy được Đấng Sáng Tạo. Dù chúng ta có muốn phản kháng lại các lý chứng về Thiên Chúa mấy đi nữa, dù suy tư triết học có quyền bác bẻ một số lập luận trong các lý chứng đó đến thế nào đi nữa, thì thế giới và cấu trúc tinh thần của nó vẫn phản chiếu cách nào đó Tư Tưởng Sáng Tạo uyên nguyên cũng như quyền năng tạo dựng của nó.

Nhưng đó mới chỉ là một cách tỏ hiện của Thiên Chúa trong trần gian. Người còn tỏ hiện qua một dấu chỉ khác, dấu chỉ mà chính Thiên Chúa lập ra, và qua dấu chỉ đó, Người vừa ẩn giấu hơn nhưng đồng thời lại tỏ mình cách đích thực nhất : Ngài tỏ mình qua những gì hết sức nhỏ bé, nhỏ bé đến độ hầu như hoàn toàn vô nghĩa, xét theo chiều kích vũ trụ cũng như khối lượng. Về dấu chỉ này chúng ta có thể kể ra một loạt như : Địa cầu – Israel – Nadarét – Thập Giá – Giáo Hội. Quả thực nơi những dấu chỉ đó, Thiên Chúa như chìm khuất đi trong những gì là nhỏ bé, nhưng cũng chính qua đó mà Thiên Chúa ngày càng tỏ lộ những gì thâm sâu nhất của Người. Trước hết là địa cầu, chẳng là gì so với vũ trụ mênh mông, nhưng lại là điểm Ngài chọn để hành động trong vũ trụ. Rồi Israel, chẳng là gì so với các cường quốc, nhưng lại là điểm Ngài chọn để tỏ hiện trong thế giới. Rồi Nadarét, cũng chẳng là gì trong đất Israel, nhưng lại là điểm Ngài chọn để thực sự đến trong trần gian này. Rồi đến thập giá, nơi một kẻ bị chết treo, một cuộc đời thất bại, nhưng lại chính là điểm mà con người có thể sờ chạm đến Ngài. Và cuối cùng là Giáo Hội, một sản phẩm đáng ngờ của lịch sử, nhưng vẫn coi mình là chốn qua đó Thiên Chúa tiếp tục tỏ hiện. Ngày nay ta thấy quá rõ, nơi Giáo Hội, nhiều khi thật khó nhận ra hiện diện gần gũi của Thiên Chúa. Nhất là trong cảnh sang trọng đế vương của các lãnh chúa thời Phục hưng, Giáo Hội tưởng mình có thể gạt

bỏ được đặc tính huyền nhiệm, ẩn giấu, để trở thành "cánh cửa trời", thành "nhà của Thiên Chúa" nhưng thực tế, lại một lần nữa và còn hơn thế nữa, Giáo Hội trở thành nơi Thiên Chúa ẩn giấu, vì quả thật khó có thể nhận ra được Thiên Chúa nơi tất cả những điều đó. Như vậy, những gì là nhỏ bé xét theo chiều kích thế giới và vũ trụ lại là dấu chỉ đích thực của Thiên Chúa, qua đó cho thấy Người là Đấng hoàn toàn khác, hoàn toàn vượt ngoài mọi suy tưởng của chúng ta, và một lần nữa là Đấng hoàn toàn không thể nào nhận biết được. Cái Không Là Gì xét về chiều kích vũ trụ lại là cái Tất Cả, là vì Thiên Chúa chỉ biết "Cho" đi…

4. Định luật "Siêu Bội"

Chúng ta có thể thấy nơi các đòi hỏi về đạo đức mà Tân Ước đề ra hàm chứa một tương quan căng thẳng khó có thể vượt qua được : Đó là tương quan giữa Ân Sủng và Ethos (Đạo Đức), giữa ơn tha thứ trọn vẹn và đòi buộc triệt để, giữa sự nhìn nhận tất cả là hồng ân mà mình đón nhận cách nhưng không, chứ mình chẳng thể làm được gì, nhưng đồng thời lại bị đòi buộc phải cho đi chính mình, đến mức đáp ứng lại một đòi hỏi thật khó tưởng : *"Anh em hãy nên hoàn thiện, như Cha anh em trên trời là đấng hoàn thiện"* (Mt 5,48). Tuy nhiên, nếu muốn đi tìm điểm nối kết giữa hai cực xem ra khó có thể hòa hợp đó, chúng ta hẳn sẽ gặp thấy từ "siêu bội" (περίσσευμα) trước hết trong thần học của Thánh Phaolô cũng như trong Tin Mừng nhất lãm, một từ nói lên sự gắn bó, hòa hợp giữa Ân Sủng và đòi buộc đạo đức.

Để có ý niệm về nguyên lý "Siêu Bội" này, chúng ta hãy đọc lại lời nằm ở tâm điểm của Bài Giảng Trên Núi, lời này vừa được dùng như tựa đề vừa tóm tắt sáu phản đề lớn *"Luật dạy người xưa rằng... Còn Thầy, Thầy bảo cho anh em*

biết...”, trong đó Đức Giêsu đưa ra một bản thảo mới về bảng thứ hai của Mười Giới Răn [phần thứ hai, liên quan đến cách đối xử với tha nhân. ND]. Lời đó như sau : *“Vậy, Thầy bảo cho anh em biết, nếu anh em không ăn ở công chính hơn các kinh sư và người Pharisêu, thì sẽ chẳng được vào Nước Trời”* (Mt 5,20). Câu này trước hết có nghĩa là, tất cả sự công chính của loài người đều tỏ ra bất cập. Ai dám thành tâm quả quyết là mình thực sự thấm nhuần, thực sự thấu hiểu ý nghĩa từng giới răn và đã đem ra thực hành cách hoàn hảo các giới răn đó bằng tất cả tấm lòng, nói chi đến chuyện thực hiện “hơn” những gì các giới răn đòi hỏi ? Dĩ nhiên, trong Giáo Hội có một bậc sống được gọi là “Bậc hoàn hảo” [ơn gọi tu sĩ, tận hiến], trong đó người ta cam kết sống vượt xa hơn những gì mà giới răn đòi buộc, sống cách siêu bội. Thế nhưng chính những người thuộc bậc sống đó hẳn rõ hơn ai hết, là mình rốt cuộc vẫn chỉ như người chập chững bước đầu, vẫn hết sức bất toàn. “Bậc hoàn hảo” thật ra là cách diễn tả sống động nhất về sự bất toàn muôn thuở của con người.

Nếu ai cảm thấy gợi ý tổng quát trên đây là chưa đủ thì chỉ cần đọc đoạn tiếp theo trong Bài Giảng Trên Núi (5,21-48), để thấy mình sẽ bối rối như thế nào khi tự vấn lương tâm. Quả thực người đó sẽ nhận ra đâu là vấn đề, nếu thực sự chú tâm tới nội dung xem ra đơn giản của những câu thuộc bảng thứ hai trong Mười Giới Răn (liên quan đến tha nhân) ; ở đây chúng ta chỉ đề cập tới ba giới răn : *“Ngươi chớ giết người. Ngươi chớ ngoại tình. Ngươi chớ thề gian”*. Thoạt nhìn qua, ta dễ có cảm tưởng là mình công chính, vì nói cho cùng mình có giết người, ngoại tình hay thề gian đâu. Thế nhưng, khi Đức Giêsu cho thấy tất cả chiều sâu của các đòi buộc đó, ta mới nhận ra rằng, mình đã sống nghịch lại với các giới răn trên qua sự giận dữ, thù hận, không chịu tha thứ, đố kị, ham muốn của

mình. Và cũng nhờ đó mà hiểu được rằng, con người tưởng là công chính mà thực ra là thông đồng với bao nhiêu bất công trong thế giới này. Nếu suy gẫm Bài Giảng Trên Núi cách nghiêm túc, ta sẽ có kinh nghiệm tương tự như người nhìn ra thực tại chứ không còn nhắm mắt biện hộ cho phe nhóm của mình. Thật vậy, lối phân định trắng đen tách bạch mà chúng ta vẫn dùng để xếp loại con người chỉ là ảo tưởng, bởi lẽ thực tế thường là nhá nhem, tranh tối tranh sáng. Nơi con người với nhau không có trắng đen rõ ràng như vậy. Dù có phân chia con người theo nhiều cấp độ tế vi và đầy đủ đến mấy đi nữa thì cuối cùng vẫn không thoát khỏi tình trạng trắng đen lẫn lộn. Dùng một hình ảnh khác, ta có thể nói rằng : Nếu xét trên bình diện "vĩ mô", sự khác biệt về đạo đức giữa con người với nhau có thể khá rõ nét ; còn nếu xét dưới lăng kính gần như "vi vật lý", vi-luân lý, thì sự khác biệt không còn nét, và sự phân biệt bắt đầu trở thành đáng ngờ. Nhưng dù thế nào đi nữa, ở đây không còn có thể nói tới sự công chính theo nghĩa hoàn hảo, dư đầy nữa.

Như vậy, nếu tất cả tùy ở con người mà thôi thì chắc hẳn không ai vào được Nước Trời theo nghĩa là nơi thực sự dư đầy công chính. Nước Trời sẽ mãi là điều không tưởng. Và trong thực tế, nếu mọi sự đều tùy ở thiện chí con người mà thôi thì Nước Trời *đương nhiên* là chuyện không tưởng. Chúng ta vẫn thường nghe câu : Chỉ cần một chút thiện chí cũng đủ làm cho mọi chuyện trên thế gian trở nên tốt đẹp. Đúng, chỉ cần một chút thiện chí ! Nhưng than ôi, bi kịch của nhân loại lại chính là việc họ không đủ sức để có thiện chí ! Như vậy, phải chăng triết gia Camus có lý khi ông lấy Sisyphus – kẻ làm công việc "dã tràng", ngày ngày cố lăn tảng đá lên núi để rồi bất lực nhìn nó tuột xuống trở lại – làm biểu tượng cho nhân loại ? Khi nói về khả năng con người, Kinh Thánh cũng có cái nhìn hiện

thực như Camus, nhưng không dừng lại ở thái độ hoài nghi như ông. Thật vậy, theo Kinh Thánh, chính sự hữu hạn của con người về đường công chính và về khả năng nói chung, là dấu cho thấy họ cần đến hồng ân Tình Yêu nhưng không, một Tình Yêu khai phóng con người họ, bởi lẽ, nếu không có một Tình Yêu như thế, họ sẽ không thoát ra khỏi sự "công chính" của phàm nhân, mà như thế cũng có nghĩa là, tiếp tục sống trong sự bất chính. Chỉ những ai biết lãnh nhận hồng ân, kẻ đó mới tìm lại được chính mình. Như thế, chính khi thấu hiểu sự "công chính" của phàm nhân là thế nào mà chúng ta ý thức mình cần đến sự công chính của Thiên Chúa, một sự công chính siêu bội có tên là Giêsu-Kitô. Thật vậy, Đức Giêsu-Kitô là sự công chính của Thiên Chúa, công chính theo nghĩa siêu vượt giới hạn của đòi buộc, của tính toán và đồng thời thực sự là dư tràn, siêu bội. Ngài là Tình Yêu siêu vượt, "bất chấp tất cả", luôn lớn hơn nỗi yếu hèn của con người.

Tuy nhiên, chúng ta có thể hiểu sai tất cả những điều trên nếu chúng ta đi đến chỗ kết luận rằng, như vậy là đánh mất giá trị của con người, rằng : như vậy thì sống sao cũng được, bởi lẽ mọi nỗ lực sống công chính, tốt lành đối với Thiên Chúa có là gì đâu ! Không, hoàn toàn không phải vậy. Vì nói cho cùng và hơn nữa, cũng chính vì những suy tư trên mà ta có thể nói : dù chúng ta không thể đạt tới sự công chính hoàn hảo, nhưng đòi hỏi về sự công chính theo nghĩa dư đầy, bội hậu vẫn có ý nghĩa của nó. Như vậy là sao ? Có mâu thuẫn không ? Chúng ta có thể trả lời vắn tắt như sau : Một kẻ chỉ chuyên tính toán làm sao thực hiện vừa đủ các đòi buộc và nhờ một chút giải thích lươn lẹo mà tự cảm thấy mình là kẻ đạo đức tốt lành, kẻ đó chưa phải là kitô hữu. Kẻ chỉ biết tính xem khi nào thì vừa đủ phận sự, khi nào thì mình có thể tạo thêm được công lênh, bởi đã làm "quá điều mình phải làm" (opus supererogatorium /

quá phận sự), kẻ đó cũng thế, không phải là kitô hữu mà là Pharisêu. Kitô hữu không phải là người có bổn phận giữ một số điều nào đó, hay nếu là người đặc biệt hoàn hảo thì thậm chí giữ hơn cả mức bổn phận của mình. Kitô hữu, đúng hơn, là người ý thức rằng, tất cả đời sống mình, mọi nơi mọi lúc, tiên vàn là hồng ân nhưng không, và vì thế công chính bây giờ có nghĩa là trở thành người biết cho đi, giống như người hành khất, bởi biết ơn những gì mình lãnh nhận nên cũng rộng lòng chia sẻ với tha nhân. Người công chính mà chẳng khác gì một kẻ chuyên tính toán, tưởng mình có thể tự tạo cho mình bộ áo đạo đức, tự mình có thể đạt tới hoàn thiện thì nói cho cùng vẫn là kẻ bất chính. Con người chỉ có thể trở nên công chính qua sự từ bỏ thái độ tự phụ, tự mãn và qua tấm lòng rộng mở với tha nhân và với Thiên Chúa. Đó là sự công chính của lời "xin tha cho chúng con, như chúng con cũng tha" – lời khẩn cầu này quả thật nói lên yếu tính của sự công chính nơi con người theo cái nhìn của Kitô giáo : Công chính hệ tại ở cuộc sống biết tha thứ, bởi chính mình cũng đã được thứ tha.[106]

Chủ đề "bội hậu" trong Tân Ước còn mở ra cho chúng ta một hướng suy tư khác, và nó sẽ giúp làm sáng tỏ tất cả ý nghĩa của chủ đề này. Chúng ta gặp lại từ "bội hậu" trong bối cảnh phép lạ hóa bánh ra nhiều với bảy giỏ "dư thừa" (Mc 8,8). Chính ý tưởng "bội hậu", "hơn mức cần thiết" là trọng tâm của phép lạ tương tự được thánh Gioan thuật lại : nước hóa thành rượu ở tiệc cưới Cana (Ga 2,1-11). Tuy trình thuật không dùng từ "bội hậu" nhưng nội dung thì quá rõ ràng : lượng nước hóa thành rượu, theo lời Tin Mừng, lên tới khoảng 480 - 700 lít, thật là quá dư thừa đối với một đám cưới riêng ! Và theo ý hướng của các thánh sử, cả hai trình thuật đều đưa

[106] Xem G. Söhngen, *Gesetz und Evangelium*, Freiburg 1957, 12-22.

về một qui luật căn bản của Tạo Dựng, theo đó sự sống đã phải tiêu phí cả triệu mầm sống để cứu lấy một sinh vật sống động hay cả vũ trụ cũng phải tiêu phí biết bao nhiêu để dọn chỗ cho tinh thần, cho con người. Bội hậu, đó là dấu ấn mà Thiên Chúa để lại nơi công trình sáng tạo của Người, bởi lẽ nói như các Giáo Phụ, *"Thiên Chúa không tính toán ân huệ Người ban"*. Và hơn thế nữa, "Bội Hậu" cũng là nguyên lý chính yếu và là hình thái của Lịch Sử Cứu Độ, vì lẽ lịch sử đó cũng không gì khác hơn là một câu chuyện khiến ta mãi sững sờ kinh ngạc, câu chuyện khó có thể hiểu nổi về một Thiên Chúa không những tiêu pha vũ trụ mà còn cho đi chính mình để mang lại ơn cứu độ cho con người cát bụi. Như thế, xin lập lại một lần nữa, "Bội Hậu" là định nghĩa đúng nhất của Lịch Sử Cứu Độ. Kẻ chỉ biết tính toán sẽ không bao giờ hiểu nổi tại sao Thiên Chúa lại tiêu hao chính mình vì nhân loại. Chỉ có người đang yêu mới hiểu được sự điên dại của tình yêu, mới hiểu nổi tại sao tình yêu lại hào phóng cho đi và tại sao tình yêu chỉ mãn nguyện khi cho đi cách bội hậu. Như thế, nếu quả đúng vũ trụ sống nhờ nguyên lý bội hậu và con người đúng là kẻ cần đến điều gì đó là dư tràn, thì tại sao chúng ta lại ngạc nhiên khi Mạc Khải chính là điều mang tính siêu bội, thần linh, là Tình Yêu trong đó ý nghĩa của cả vũ hoàn được hoàn tất ?

5. Hoàn Tất và Hy Vọng

Đức Tin kitô giáo khẳng định rằng, ơn cứu độ nhân loại đã thành sự trong Đức Kitô ; rằng trong Ngài, tương lai của nhân loại thực sự đã khởi đầu và sẽ không bao giờ bị rút lại, nhưng tương lai đó đã thành hiện thực và là thành phần của hiện tại của chúng ta. Khẳng định trên đây hàm chứa nguyên lý "hoàn tất", một nguyên lý hết sức quan trọng đối với đời sống kitô hữu, đối với lựa chọn căn bản liên hệ đến cuộc đời

kitô hữu. Ta thử tìm hiểu kỹ hơn vấn đề này ! Như vừa nói, Đức Kitô là tương lai đã khởi đầu của nhân loại, tương lai theo nghĩa, nơi Ngài, hiện hữu nhân linh đã đạt tới ý nghĩa tối hậu của nó. Trong ngôn ngữ của thần học kinh viện, người ta đã diễn tả ý tưởng này qua khẳng định, Mạc Khải đã kết thúc nơi Đức Kitô. Câu này hẳn nhiên không thể hiểu theo nghĩa, Thiên Chúa đã thông truyền một số chân lý nhất định rồi, bây giờ Người quyết định không thông truyền thêm bất cứ điều gì nữa. Đúng hơn, ý nghĩa của câu nói đó là : cuộc đối thoại giữa Thiên Chúa với con người, việc Người tự thông ban cho nhân loại nơi con người Giêsu, Đấng vừa là người vừa là Thiên Chúa, đã đạt tới cùng đích của nó. Trong cuộc đối thoại này, vấn đề không phải là nói một hay nhiều "điều gì đó", nhưng là tự thông ban nơi chính Lời. Vì thế, cuộc đối thoại đạt mục đích không phải vì đã truyền đạt một khối lượng tri thức lớn hết sức có thể, nhưng là vì qua Lời đó mà Tình Yêu tỏ hiện, và trong Lời đó nhân loại được đưa vào trong mối liên hệ mật thiết với Thiên Chúa. Ý nghĩa của cuộc đối thoại hệ tại ở hai bên tham dự chứ không hệ tại ở lượng kiến thức như một thứ trung gian xen giữa. Đối thoại ở đây đồng nghĩa với hiệp nhất với nhau. Thế mà, nơi con người Giêsu đó, Thiên Chúa đã bộc lộ chính mình : Ngài (Đức Giêsu) chính *là* Lời của Thiên Chúa, và vì là Lời mà Ngài là Thiên Chúa. Mạc khải kết thúc nơi Đức Giêsu không theo nghĩa Thiên Chúa không còn nói điều gì nữa, nhưng theo nghĩa Mạc Khải đã đạt tới mục đích của nó, hay nói như Karl Rahner : *"*(Thiên Chúa) *chẳng nói thêm điều gì khác nữa, không theo nghĩa : "mặc dầu còn rất nhiều điều đáng để nói !", nhưng chính vì Người đã nói hết tất cả, đã trao ban tất cả nơi Người Con Chí Ái, trong Người Con đó, Thiên Chúa và trần gian đã nên một".*[107]

[107] K. Rahner, *Schriften zur Theologie I*, Einsiedeln 1954, 60 ; xem J.

Nếu suy nghĩ điều trên đây kỹ hơn chúng ta sẽ khám phá ra một khía cạnh khác. Nếu mục đích của Mạc Khải và qua đó, mục đích của nhân loại, đã đạt tới điểm hoàn tất trong Đức Kitô, vì nơi Ngài, thiên tính và nhân tính gặp gỡ và hiệp nhất với nhau, thì điều đó cũng có nghĩa là, mục đích hoàn tất trong Đức Kitô không phải là một giới hạn cứng nhắc mà là một không gian mở. Thật vậy, sự kết hiệp được thực hiện nơi một điểm duy nhất là Giêsu Nadarét còn phải được trải rộng cho tất cả nhân loại, cho "Adam" xét như một toàn thể duy nhất, và biến nó thành "Thân Mình Đức Kitô". Bao lâu chưa đạt tới một Toàn Thể như thế thì bấy lâu sự hiệp nhất vẫn còn bị hạn chế ở một điểm, và điều được thực hiện trong Đức Kitô vẫn ở trong tình trạng vừa là điểm kết thúc vừa là điểm khởi đầu. Nhân loại không thể nào vươn xa hơn hay cao hơn Đức Kitô được, bởi Thiên Chúa là Đấng cao nhất, xa nhất. Mọi bước vượt ra ngoài Đức Kitô, bề ngoài có vẻ là bước tiến nhưng thực ra là bước hụt vào hư vô, trống rỗng mà thôi. Nhân loại không thể nào vượt lên trên Đức Kitô được, bởi Ngài là điểm chung cuộc. Nhưng nhân loại cần phải được tháp nhập vào trong Ngài, và theo nghĩa này, Ngài đích thực là điểm khởi đầu.

Ở đây, chúng ta không cần phải bàn đến ý nghĩa của sự giao thoa giữa quá khứ và tương lai đối với ý thức kitô giáo. Cũng không còn phải suy tư về việc : đối với niềm tin kitô, nhìn lại Đức Giêsu lịch sử cũng là nhìn về phía Adam mới, nhìn về tương lai mà Thiên Chúa dành cho con người và cho thế giới. Tất cả những điều đó đều đã được đề cập ở phần trên. Ở đây chúng ta sẽ bàn đến một khía cạnh khác. Theo xác tín

---

Ratzinger, Kommentar zur Offenbarungskonstitution, trong *LThK* (2), Ergänzungsband II, 510.

của niềm tin kitô, Thiên Chúa đã đưa ra quyết định chung cuộc liên quan đến con người. Điều này có nghĩa là, điều tối hậu đó đã hiện diện trong lịch sử và nó chẳng những không loại trừ mà còn mở ra tương lai. Hệ quả của điều này là, trong đời sống con người từ nay cũng hàm chứa và phải hàm chứa yếu tố tối hậu, vĩnh viễn, nhất là khi con người được gặp gỡ với mạc khải mang tính chất tối hậu của Thiên Chúa mà chúng ta vừa đề cập đến. Niềm xác tín về điều tối hậu đã hiện diện trong lịch sử và nhờ đó mà tương lai mở ra cho con người, chính niềm xác tín này làm nên nét đặc trưng của quan điểm kitô giáo về thực tại : Kitô hữu không nhìn thực tại như một thứ vòng xoay luẩn quẩn của hiện tại, khoảnh khắc này tiếp nối khoảnh khắc kia mà không bao giờ đạt tới điều tối hậu. Ngược lại, kitô hữu ý thức rằng, lịch sử luôn tiến triển. Tuy nhiên, tiến triển của lịch sử đòi hỏi phải có hướng đi mang tính chất quyết định, tối hậu, vì chỉ có như thế lịch sử mới phá vỡ được cái vòng xoay vô tận, không có mục đích nào cả. Vào thời Trung Cổ, cuộc chiến đấu bảo vệ cho tính tối hậu, bất khả hủy của Kitô giáo đã trở thành cuộc đấu tranh chống lại ý tưởng về một "Đệ Tam Triều Đại" : Đứng sau Cựu Ước, tức "Triều đại của Chúa Cha", là Kitô giáo, tức triều đại thứ hai, triều đại của Chúa Con. Triều đại thứ hai tuy có khá hơn những đã đến lúc phải thay thế bởi triều đại thứ ba : triều đại của Chúa Thánh Thần.[108] Niềm tin vào biến cố Nhập Thể của Thiên Chúa nơi Đức Giêsu Kitô không thể chấp nhận một thứ "đệ tam triều đại" như thế. Bởi lẽ đối với đức tin kitô, Nhập Thể là biến cố mang tính tối hậu và do đó mở ra với tương lai.

[108] Xem A. Dempf, *Sacrum Imperium*, Darmstadt 1954 (bản in lại không đổi của lần in đầu 1929), 269-398. E. Benz, *Ecclesia spiritualis*, Stuttgart 1934 ; J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*, München 1959.

Điều này cũng hàm chứa những hệ luận mang tính chất quyết định đối với đời sống của mỗi cá nhân như trước đây chúng ta đã có đề cập đến. Thật vậy, đức tin liên hệ đến con người theo nghĩa tối hậu chứ không chỉ có tính chất tạm thời, làm như thể đức tin chỉ cần cho giai đoạn thơ ấu dưới triều đại Chúa Cha, và giai đoạn thiếu niên dưới triều đại Chúa Con, còn khi trí óc đã trưởng thành, đã khai sáng thì chỉ cần tuân theo lý trí của mình, rồi mặc nhiên đồng hóa nó với Thánh Thần. Hẳn nhiên, đức tin cũng trải qua nhiều thời kỳ, nhiều giai đoạn phát triển, nhưng cũng chính vì thế mà đức tin là nền tảng thường hằng cho đời sống con người vốn là một hữu thể duy nhất. Đó cũng là lý do tại sao đức tin chứa đựng những khẳng định mang tính tối hậu như các tín điều hoặc Symbolum, qua đó diễn tả tính tối hậu nội tại của đức tin. Tất nhiên, điều đó không có nghĩa là các công thức đó đã hoàn toàn bị khép lại, không còn mở rộng cho những cách hiểu mỗi ngày một mới mẻ hơn theo dòng lịch sử, vì cũng tương tự như mỗi người chúng ta, luôn phải rút ra từ các biến cố xảy đến trong cuộc sống một cách hiểu mới về đức tin. Tuy nhiên, trong tiến trình khám phá và trở nên chín chắn như thế, nội dung đức tin có thể và cần phải được gìn giữ trong tính duy nhất của nó.

Cuối cùng, cũng chính ở đây mà chúng ta hiểu được tại sao, đối với đức tin kitô giáo, mối dây liên kết hai con người dựa trên lời ưng thuận của tình yêu trong hôn nhân lại mang tính tối hậu như thế. Thật vậy, hôn nhân bất khả phân ly chỉ có thể hiểu và thực hiện dựa trên "hôn ước" vĩnh viễn mà Thiên Chúa đã ký kết với nhân loại trong Đức Kitô (x. Ep 5,22-33). Hôn nhân đứng vững hay sụp đổ là tùy ở niềm tin đó. Nếu không có đức tin, hôn nhân về lâu về dài sẽ không thể bền lâu. Và có lẽ cũng cần phải nói thêm rằng, tuy phải quyết định dứt

khoát trong một khoảnh khắc của cuộc đời, nhưng chính nhờ một quyết định chung cuộc như thế mà người ta có thể tiến tới, từng bước đảm nhận lấy cuộc sống của mình, chứ nếu cứ liên tục thay đổi quyết định thì rốt cuộc lúc nào cũng trở lại từ đầu, luẩn quẩn mãi trong vòng non trẻ mà chẳng có được cuộc sống làm người toàn diện.

6. Giá trị hàng đầu của "nhận lãnh" và tính hiện thực kitô giáo

Nhân loại được cứu độ nhờ Thập giá ; Đấng Chịu Đóng Đinh, theo nghĩa là Con Người hoàn toàn "khai mở", đích thực là ơn cứu độ cho nhân loại. Câu khẳng định nền tảng của đức tin này chúng ta đã có dịp khai triển trong một bối cảnh khác nhằm cố gắng giúp con người ngày nay hiểu được điều đó. Giờ đây, đừng suy nghĩ về nội dung của khẳng định đó nữa, mà hãy nhìn vào cơ cấu của nó. Qua đó chúng ta nhận ra rằng, liên quan tới những gì mang ý nghĩa tối hậu đối với con người, thì "nhận lãnh" lại đáng kể hơn là "thực hiện", hơn là những gì có thể tạo ra do công sức con người. Có lẽ đây là điểm khác biệt triệt để giữa nguyên lý hy vọng kitô giáo và biến thái của nguyên lý đó trong thuyết mácxít. Dĩ nhiên nguyên lý mácxít cũng dựa trên một ý tưởng thụ động, khi cho rằng giai cấp vô sản thống khổ là cứu tinh của thế giới. Thế nhưng, để nỗi thống khổ của giới vô sản cuối cùng dẫn tới một xã hội vô giai cấp thì phải chuyển thống khổ, tức hình thái thụ động, thành hình thái năng động cụ thể của cuộc đấu tranh giai cấp. Và chỉ qua con đường đó mà thống khổ mới trở thành sức mạnh "cứu độ", mới đập tan được quyền lực của giai cấp thống trị và đưa tới sự bình đẳng giữa người với người. Trong khi Thập giá của Đức Kitô là nỗi thống-khổ-cho (ai), thì cuộc thương khó của giai cấp vô sản, theo lối nhìn mácxít, lại là một cuộc đấu-tranh-chống (ai). Trong khi Thập giá chủ yếu là

công trình của một Cá Thể cho Toàn Thể, thì cuộc thương khó của giới vô sản lại chỉ là chuyện của một đám đông được tổ chức lại thành đảng phái để dành quyền lợi cho chính mình. Như thế, dù khởi điểm có vẻ rất giống nhau nhưng, xét dưới hai khía cạnh nêu trên, đó là hai con đường hoàn toàn ngược nhau.

Như thế, đối với đức tin kitô : con người không thể đạt tới ý nghĩa làm người theo nghĩa sâu xa nhất bằng những gì mình làm được nhưng là bằng những gì mình lãnh nhận được. Con người cần đến quà tặng Tình Yêu, nhưng tình yêu thì chỉ có thể đón nhận như là quà tặng chứ không có cách nào khác. Tình yêu không phải là thứ mà ta có thể "làm ra", không cần đến người khác. Ngược lại, ta chỉ có thể chờ đợi tình yêu, chờ tình yêu đến như một món quà. Con người chỉ là người cách trọn vẹn khi *được* yêu thương, khi để mình được yêu. Tình yêu là khả thể cao vời nhất và đồng thời là nhu cầu tối cần thiết đối với con người, nhưng điều tất yếu đó lại rất mực tự do, hoàn toàn nhưng không, và vì thế, để được "cứu độ", con người không có cách nào khác hơn là nhận lãnh. Từ chối lãnh nhận như thế đồng nghĩa với việc làm hư mất chính mình. Chủ trương cho rằng có thể hoàn thành ý nghĩa làm người bằng chính hành động và công sức riêng của mình là một chủ trương đi ngược với chính bản chất con người. Louis Evely đã diễn tả ý tưởng này cách tuyệt vời như sau :

"Tất cả lịch sử nhân loại rơi vào lầm lạc, tan nát chỉ vì Adam hiểu sai về Thiên Chúa. Ông đã muốn trở nên như Thiên Chúa. Tôi hy vọng bạn sẽ không bao giờ cho đó là tội của Adam... bởi lẽ đó lại không phải là điều mà Thiên Chúa mời gọi Adam sao ? Adam thực ra chỉ lầm về kiểu mẫu. Ông hình dung Thiên Chúa theo kiểu một con người độc lập, tự

lập, tự túc, không cần đến ai khác và vì thế, để nên giống như Thiên Chúa ông đã nổi loạn, đã bất tuân.

Nhưng khi Thiên Chúa tự khải, khi Thiên Chúa muốn tỏ cho thấy Người đích thực là thế nào, thì Người đã tỏ mình là tình yêu, là dịu hiền, là trào tuôn chính mình, tìm thấy nguồn hoan lạc vô biên nơi người khác, quyến luyến, tùy thuộc. Thiên Chúa tỏ mình là kẻ vâng phục và vâng phục cho đến chết.

Adam tưởng mình trở thành Thiên Chúa mà thực ra là trở nên hoàn toàn khác với Thiên Chúa. Ông rút vào cô đơn, còn Thiên Chúa là hiệp thông".[109]

Tất cả những điều trên đây tất nhiên nhằm cho thấy giá trị tương đối của việc làm hay hành động của con người. Cuộc chiến của Thánh Phaolô chống lại sự "công chính của việc làm" cũng phải hiểu theo nghĩa này. Tuy nhiên, cần phải nói thêm rằng, chính nhờ tương đối hóa như thế mà hành động của con người mới được khai phóng : Giờ đây con người có thể hoạt động trong an bình, thư thái, tự do, bởi lẽ những điều mình làm được chỉ có giá trị tương đối chứ không phải là tối hậu. "Lãnh Nhận" mới mang giá trị tối hậu, nhưng điều đó không có nghĩa là con người bị đẩy vào thế thụ động ; cũng không có nghĩa là con người từ nay có thể ngồi đó khoanh tay như thuyết mácxít cáo buộc chúng ta. Ngược lại : nó cho phép chúng ta hoàn thành mọi việc trong thế giới này trong tinh thần trách nhiệm, không quá căng thẳng, vui tươi, tự do, góp phần phục vụ cho Tình Yêu cứu độ.

Những suy tư trên còn đưa tới một khía cạnh khác nữa. Thật vậy, sở dĩ "nhận lãnh" mang giá trị ưu tiên là vì nó bao

[109] L. Evely, *Manifest der Liebe. Das Vaterunser*, Freiburg 1961 (3), 26 ; xem Y. Congar, *Wege des lebendigen Gottes*, Freiburg 1964, 93.

hàm tính hiện thực của Kitô giáo và đồng thời cho thấy tính tất yếu nội tại của nó. Như chúng ta đã thấy, con người không thể tự tạo cho mình những gì là thiết yếu nhất cho cuộc sống làm người ; điều đó chỉ có thể đến như một quà tặng từ bên ngoài, thật nhưng không, chứ không thể như một sản phẩm hay điều gì đó mà mình có thể tự tạo ra được. Mà nếu như thế thì mối tương quan của chúng ta với Thiên Chúa tất phải dựa trên hiện thực, nghĩa là dựa trên điều thực sự xảy đến với chúng ta, chờ đợi sự đón nhận của chúng ta chứ không thể dựa trên các ý tưởng mà chúng ta tự nghĩ ra hoặc dựa trên tri thức suy lý của chúng ta. Như thế, theo thiển ý, cái gọi là nan đề của thần học rốt cuộc có thể giải đáp được : nan đề về tính thiết yếu nội tại của điều xem ra chỉ là ngẫu nhiên của lịch sử. Tính hiện thực của kitô giáo, của một biến cố xảy đến từ bên ngoài quả thực là gây sốc, thế nhưng thực tế đó lại là điều thiết yếu. Như vậy, ở đây ta có thể vượt qua tương quan đối nghịch mà Lessing đặc biệt nhấn mạnh giữa "vérité de fait"[110] (chân lý sự kiện mang tính ngẫu nhiên) và "vérité de raison" (chân lý lý trí mang tính tất yếu). Điều ngẫu nhiên, xảy ra bên ngoài cũng đồng thời là điều thiết yếu đối với con người. Nói khác đi, con người chỉ khai mở từ bên trong khi gặp được điều xảy đến với mình từ bên ngoài. Như thế, việc Thiên Chúa đến cách kín đáo như một con người trong lịch sử lại là điều "phải" xảy ra – "phải" theo nghĩa là điều đó thiết yếu cho con người –, nhưng đồng thời cũng chờ đợi sự đón nhận một cách tự do của con người.

[110] Hai kiểu nói viết bằng tiếng pháp trong nguyên bản.

7. Tóm tắt : "Bản chất của Kitô giáo"

Để khái quát lại tất những điều trình bày ở trên, có thể nói rằng : sáu nguyên lý mà chúng ta vừa cố gắng phác họa làm nên cấu trúc chính yếu của hiện hữu kitô giáo và đồng thời nói lên yếu tính của Kitô giáo hay "bản chất của Kitô giáo". Các nguyên lý đó cũng nói lên điều mà chúng ta có thể gọi là "kỳ vọng tuyệt đối" của Kitô giáo, một khái niệm bị hiểu lầm rất nhiều. "Kỳ vọng tuyệt đối" của Kitô giáo đề cập ở đây chủ yếu nằm nơi các nguyên lý "Đặc Thù", nguyên lý "Cho", nguyên lý "Hoàn Tất" và nguyên lý "Hiện Thực". Các nguyên lý nền tảng này cho thấy ý nghĩa đặc biệt của kỳ vọng mà đức tin kitô giáo khẳng định và cần phải khẳng định trước lịch sử các tôn giáo nếu muốn tiếp tục sống đúng với chân tính của mình.

Còn một câu hỏi cuối cùng : Với sáu nguyên lý vừa khảo sát có lẽ ta có cảm tưởng mình như những nhà vật lý trên đường tìm chất liệu nguyên thủy của thực tại, và cuối cùng thì nghĩ là mình đã tìm ra được điều mà người ta gọi là các nguyên tố. Thế nhưng, càng tiếp tục nghiên cứu, người ta lại càng khám phá thêm nhiều nguyên tố khác. Ngày nay tổng cộng đã có đến trên một trăm nguyên tố. Nhưng rồi, người ta lại bảo, nguyên tố chưa phải là thực tại tối hậu, mà nguyên tử mới đúng là cơ cấu nguyên thuỷ. Song, đến lượt các nguyên tử cũng thế, rốt cuộc cũng chỉ là những phức hợp từ các hạt cơ bản. Và với những khám phá hiện đại về các hạt cơ bản người ta lại thấy chưa thể dừng lại ở đó được, phải tiếp tục nghiên cứu thêm để may ra gặp được chất liệu nguyên thủy. Chúng ta đã xem sáu nguyên lý nói trên một cách nào đó giống như những hạt cơ bản cấu tạo nên hiện hữu kitô giáo. Nhưng vấn đề là : Đàng sau các nguyên lý đó chẳng lẽ lại không có một trọng tâm đơn giản, duy nhất của thực tại kitô giáo hay sao ? Có, có một trọng tâm như thế và tôi nghĩ rằng, giờ đây, sau tất

cả những suy tư trên, chúng ta có thể khẳng định cách vững chắc, chứ không đơn giản là một tâm tình đạo đức, rằng sáu nguyên lý đó cuối cùng qui về một nguyên lý duy nhất, đó là Tình Yêu. Nói cách mộc mạc, dù có thể gây hiểu lầm : Kitô hữu đích thực không phải là thành viên của một giáo phái, nhưng là kẻ, xuyên qua cách sống kitô hữu mà trở thành con người đầy chất người. Kitô hữu đích thực không phải là kẻ chỉ biết cắm cúi tuân theo một hệ thống phép tắc cách nô lệ, chỉ biết lo cho riêng mình, nhưng là kẻ đã nên tự do với tấm lòng rộng mở, sẵn sàng sống vì tha nhân. Nguyên lý tình yêu (đức mến) đích thực luôn bao hàm đức tin. Chỉ như thế đức mến mới chân thật, đúng nghĩa. Bởi lẽ, như chúng ta đã thấy, đức tin nói lên đòi hỏi căn bản của con người là lãnh nhận, nói lên tính bất túc của tất cả những gì con người có thể tạo ra. Nếu không bao hàm đức tin như thế, đức mến sẽ trở thành một hành vi tùy ý, theo sức riêng. Nó sẽ tự nâng mình lên và cho mình có thể đạt tới công chính. Đức tin và đức mến tùy thuộc và đòi hỏi lẫn nhau. Cũng vậy, nguyên lý tình yêu cũng đồng thời bao hàm nguyên lý hy vọng, nguyên lý siêu vượt khoảnh khắc hiện tại cùng với tính chất đặc thù của nó để hướng đến Toàn Thể. Như thế, dòng suy tư của chúng ta cuối cùng dẫn đến ba điều mà thánh Phaolô coi là trụ cột nền tảng của Kitô giáo : *"Hiện nay đức tin, đức cậy, đức mến, cả ba đều tồn tại, nhưng cao trọng hơn cả là đức mến"* (1Cr 13,13).

CHƯƠNG HAI

CÁC TÍN KHOẢN KHÁC VỀ ĐỨC KITÔ PHÁT XUẤT TỪ LỜI TUYÊN TÍN NỀN TẢNG

I. "Chịu thai bởi phép Chúa Thánh Thần, sinh bởi trinh nữ Maria"

Nguồn gốc của Đức Giêsu vẫn là một huyền nhiệm. Theo tường thuật của Tin Mừng Gioan, dân Giêrusalem đã không công nhận Ngài là Đấng Kitô, bởi họ biết Đức Giêsu *"xuất thân từ đâu. Còn Đấng Kitô, khi Người đến thì chẳng ai biết Người xuất thân từ đâu cả"* (Ga 7,27). Nhưng ngay sau đó, Đức Giêsu tỏ cho thấy họ thực sự chưa biết đủ về Ngài : *"Tôi đâu có tự mình mà đến. Đấng đã sai tôi là Đấng chân thật. Các ông, các ông không biết Người"* (7,28). Dĩ nhiên Đức Giêsu sinh ra ở Nadarét. Nhưng địa danh Nadarét chẳng nói lên được gì về nguồn gốc đích thực của Ngài cả. Tin Mừng Gioan thì lại luôn nhấn mạnh rằng, nguồn gốc đích thật của Ngài là "Cha", rằng Ngài phát xuất từ Cha một cách hết sức đặc biệt, khác hẳn với mọi sứ giả của Thiên Chúa trước đó.

Trình thuật của Mátthêu và Luca về thời thơ ấu của Đức Giêsu không xoá đi "mầu nhiệm kín ẩn" về gốc gác của Ngài, trái lại càng tô đậm thêm bí ẩn đó. Cả hai Thánh sử, đặc biệt là Luca, tường thuật khởi đầu lịch sử của Đức Giêsu hầu như bằng ngôn ngữ của Cựu Ước, nhằm cho thấy các biến cố xảy đến là để hoàn tất niềm hy vọng của Israel cũng như cho thấy các biến cố đó liên hệ đến tất cả lịch sử giao ước giữa Thiên Chúa với nhân loại. Lời Sứ Thần chào Đức Trinh Nữ trong Luca rất giống với lời mà tiên tri Sôphônia dùng chào đón Giêrusalem được cứu thoát vào thời cánh chung (Xp 3,14tt),

đồng thời lấy lại những lời chúc phúc trong Cựu Ước dành cho một số phụ nữ nổi danh trong Israel (Tl 5,24 ; Gđt 13,18). Như thế, Maria được coi là Số Sót của Israel, là Sion đích thực ; trong hoang tàn đổ nát của lịch sử, mọi hy vọng đều hướng về Sion này. Theo Luca, một Israel mới không những đã khởi đầu nơi Maria, mà Maria chính *là* khởi đầu đó ; Maria là "Nữ Tử Sion" tinh tuyền, là nơi Thiên Chúa đặt định một khởi đầu mới.[111]

Nội dung chính của lời hứa mà Sứ Thần mang đến cũng đầy ý nghĩa : *"Thánh Thần sẽ ngự xuống trên bà, và quyền năng Đấng Tối Cao sẽ rợp bóng trên bà, vì thế, Đấng Thánh sắp sinh ra sẽ được gọi là Con Thiên Chúa"* (Lc 1,35). Ở đây cái nhìn không dừng lại ở lịch sử Israel nữa mà vươn đến tận mầu nhiệm Sáng Tạo : Trong Cựu Ước, Thần Khí của Thiên Chúa là Thần Lực Sáng Tạo ; chính Thần Lực đó bay lượn trên mặt nước lúc khởi thủy và tạo dựng vũ trụ từ hỗn mang (St 1,2) ; Thần Khí được gửi đến đâu thì sinh vật được dựng nên ở đó (Tv 104 [103],30). Như vậy điều phải xảy đến nơi Đức Maria là cả một công trình Sáng Tạo mới : Thiên Chúa, Đấng tạo dựng từ hư vô, đã đặt định một khởi đầu mới ngay giữa lòng nhân loại ; Lời của Ngài trở thành xác phàm. Bản văn còn xử dụng một hình ảnh khác : *"Quyền năng Đấng Tối Cao sẽ rợp bóng trên bà"*. Hình ảnh này gợi lên Đền Thánh Giêrusalem cũng như Lều Tạm trong sa mạc, nơi Thiên Chúa tỏ cho thấy sự hiện diện của Ngài trong đám mây. Đám mây vừa che phủ vừa làm tỏ rạng vinh quang của Thiên Chúa (Xh

[111] Xem R. Laurentin, Struktur und Theologie der lukanischen Kindheits-geschichte, Stuttgart 1967 ; L. Deiss, Maria, Tochter Sion, Mainz 1961 ; A. Stöger, Das Evangelium nach Lukas I, Düsseldorf 1964, 38-42 ; G. Voß, Die Christologie der lukanischen Schriften in Gründzügen. Studia Neotestamentica II, Paris-Brügge 1965.

40,34 ; 1V 8,11). Trước đó Maria được xem là Israel mới, là "Nữ Tử Sion" đích thật ; giờ đây ngài xuất hiện như Đền Thánh được đám mây che phủ, là nơi Thiên Chúa đi vào lịch sử. Ai sẵn sàng cho Thiên Chúa trú ngụ, người đó sẽ cùng với Thiên Chúa biến vào trong đám mây, tan vào quên lãng, chìm khuất đi và chính nhờ đó mà được thông phần vinh quang với Người.

Câu chuyện Đức Giêsu sinh bởi một Trinh Nữ như các Tin Mừng tường thuật mãi là điều gai chướng đối với não trạng duy lý mọi thời. Vì thế, người ta cố gắng làm nhẹ bớt chứng từ Tân Ước bằng cách phân biệt ra các tầng biên soạn, các thể loại văn chương rồi đồng hóa nó với loại biểu trưng, cho rằng người xưa chưa có được ý thức lịch sử như người thời nay, và rốt cuộc chứng từ Tin Mừng bị xếp vào trong khuôn khổ lịch sử các tôn giáo và chỉ còn được coi như một thứ biến thái của huyền thoại. Trong thực tế, huyền thoại về một Hài Nhi-Cứu Tinh sinh ra cách kỳ diệu là huyền thoại hết sức phổ biến trên thế giới. Nó đáp ứng lại niềm khát mong của nhân loại : khát mong những gì là thanh khiết, là tinh tuyền mà người Nữ Đồng Trinh là hiện thân ; khát mong một tình mẹ đích thực, ấp ủ, có sức chở che, đầy lòng từ ái và cuối cùng, nó diễn tả niềm hy vọng mà mỗi con người mới ra đời đều gợi lên - hài nhi là biểu trưng cho niềm vui, niềm hy vọng như thế. Tất nhiên, rất có thể là Israel có biết đến những huyền thoại kiểu như vậy ; đoạn Is 7,14 (*"Này đây người thiếu nữ sẽ thụ thai…"*), dễ khiến ta liên tưởng tới niềm khát mong nói trên, dù chính bản văn không cho thấy rõ đây thực sự liên hệ đến một trinh nữ hiểu theo sát nghĩa.[112] Như vậy, nếu ta hiểu bản

[112] Xem W. Eichrodt, Theologie des AT I, Leipzig 1939, 257 : "…Nhìn vào tổng thể, những đường nét đó… gợi cho ta thấy hình ảnh về một Đấng Cứu Thế khá quen thuộc đối với dân chúng, và cũng nhờ hình ảnh đó mà chúng có

văn theo bối cảnh huyền thoại như vừa nói thì việc xử dụng trong Tân Ước rốt cuộc cũng chỉ là một cách thức mang lấy khát vọng sâu kín của nhân loại về một người "Mẹ-Khiết Trinh". Tất nhiên một khát vọng nằm ở cội nguồn của lịch sử nhân loại như thế không phải là không có ý nghĩa của nó.

Tuy nhiên, cần lưu rằng, trình thuật tân ước về việc Đức Giêsu giáng sinh bởi Trinh Nữ Maria thực ra không bắt nguồn từ trong lịch sử các tôn giáo mà là trong Cựu Ước. Thật vậy, tuy trong lịch sử các tôn giáo cũng có những câu chuyện tương tự nhưng chúng rất khác với trình thuật tân ước về quan niệm cũng như về ngôn ngữ xử dụng. Khác biệt cơ bản nhất đó là : Các huyền thoại ngoại giáo hầu như luôn luôn coi thần thánh là tác nhân của việc thụ thai và truyền sinh, nghĩa là ít nhiều mang khía cạnh phái tính, và vì thế thần thánh được coi như "cha đẻ" của vị Cứu Tinh mới ra đời. Còn trong Tân Ước, như chúng ta đã thấy, không hề có những quan niệm như thế.

Thật vậy, trong Tân Ước, việc thụ thai Đức Giêsu mang ý nghĩa của một công trình tạo dựng mới chứ không phải là hành vi truyền sinh của Thiên Chúa, vì thế Thiên Chúa không trở thành cha của Đức Giêsu theo nghĩa thể lý. Tân Ước cũng như thần học kitô giáo không hề dựa vào trình thuật về Giáng Sinh hay dựa vào biến cố được tường thuật trong đó như nền tảng để khẳng định về thần tính của Đức Giêsu cũng như về tư cách là Con Thiên Chúa của Ngài. Bởi lẽ tư cách là Con Thiên Chúa không thể hiểu theo nghĩa Đức Giêsu một nửa là Thiên Chúa và một nữa là người. Theo đức tin kitô giáo, Ngài *hoàn*

được sự thống nhất lý tưởng. Điều này cũng được xác nhận bởi một loạt những truyền thuyết tương tự về chủ đề Đấng Cứu Thế-Vua mà người ta khám phá thấy trong toàn vùng Cận Đông. Với những truyền thuyết như thế người ta có thể tạo ra cả một hạnh tích về Đấng Cứu Thế. Điều này cho thấy Israel cũng sống dưới ảnh hưởng của nền văn hóa đông phương thời bấy giờ..

toàn là Thiên Chúa và *hoàn toàn* là người. Thần tính của Ngài không hề làm suy giảm nhân tính như chủ trương của Ariô và Apollinô, hai ông tổ của các lạc giáo lớn thời Giáo Hội sơ khai. Giáo Hội thời đó đã cực lực chống lại họ nhằm bảo vệ nhân tính trọn vẹn của Đức Giêsu, không để cho trình thuật Tin Mừng bị biến thành một thứ huyền thoại ngoại giáo về một nhân vật được thần linh sinh ra, và do đó nửa là người, nửa là thần thánh. Khi tuyên xưng Đức Giêsu là Con Thiên Chúa, đức tin của Giáo Hội không dựa vào sự kiện Ngài không có một người cha nhân loại. Vì thế, nếu Ngài có xuất thân từ một cuộc hôn nhân nhân loại bình thường đi nữa thì giáo lý về thần tính của Ngài cũng vẫn nguyên vẹn.[113] Bởi lẽ dưới cái nhìn của đức tin, tư cách là Con Thiên Chúa của Đức Giêsu không phải là một dữ kiện thuộc bình diện thể lý nhưng là bình diện hữu thể luận. Đó không phải là một biến cố trong thời gian nhưng là trong vĩnh cửu, nơi Thiên Chúa : Thiên Chúa luôn luôn là Cha, Con và Thánh Thần. Việc thụ thai Đức Giêsu không có nghĩa là một "Chúa - Con" mới sẽ xuất hiện,

[113] Lời của tác giả ở đây, viết vào năm 1968, đã bị một số người hiểu theo nghĩa tiêu cực, chối bỏ mầu nhiệm Đức Maria cưu mang Con Thiên Chúa bằng một cuộc thụ thai đồng trinh. Thực ra, đặt vào trong văn mạch, ta hẳn thấy tác giả đưa ra giả thiết ("***Nếu***…") chẳng qua chỉ nhằm làm sáng tỏ khía cạnh : Đức Giêsu là Con Thiên Chúa tự bản chất, vì thế, việc sinh bởi người mẹ đồng trinh không có nghĩa là một hữu thể mới, sinh ra từ sự phối hợp của nguyên lý thần linh (Thiên Chúa) với người mẹ nhân loại, tức là một hữu thể nửa người, nửa chúa. Đức Giêsu hoàn toàn là Thiên Chúa thật và hoàn toàn là người thật. Hơn nữa, vì nhận thấy câu nói của mình bị hiểu lầm và lạm dụng nên vào năm 1976, tác giả đã viết thêm quyển sách nhan đề "*Nữ Tử Sion*" (*Die Tochter Zion*, Einsiedeln, in lần thứ 2 vào năm 1977), trong đó ngài khẳng định rõ ràng tối đa : "*Một cuộc đản sinh không có sự can thiệp của một người cha trần thế, chính là nguồn gốc thiết yếu của Đấng có khả năng nói với Thiên Chúa bằng danh xưng "Cha tôi", nguồn gốc thiết yếu của Đấng, mà ngay cả trong tính cách là người, vẫn là con tự bản chất, vẫn là "Con của Chúa Cha"*" (x. Sđd, tr. 49-50, số 9). [chú thích của ND].

nhưng có nghĩa là Chúa Con mang lấy phận phàm nhân nơi con người Giêsu, đến mức chính Chúa Con *là* người.

Điều này vẫn đúng dù có hai kiểu nói dễ gây bối rối cho những ai không am tường vấn đề. Thật vậy, liên quan đến cuộc sinh hạ kỳ diệu, Tin Mừng Luca có nói rằng : *"Đấng Thánh sắp sinh ra sẽ được gọi là Con Thiên Chúa"* (Lc 1,35). Phải chăng ở đây đã có sự nối kết giữa tư cách Con Thiên Chúa với việc sinh nở đồng trinh, và như vậy lại đi vào con đường thần thoại ? Hơn nữa, chẳng phải chính thần học cũng đã không ngừng nói đến tư cách là Con Thiên Chúa của Đức Giêsu theo "thể lý" (physique) đó sao ? Mà nếu như vậy thì rốt cuộc vẫn không thoát khỏi ảnh hưởng của thần thoại ? Để giải đáp vấn đề, chúng ta có thể bắt đầu với kiểu nói vừa nêu : Con Thiên Chúa theo "thể lý". Quả thật đây là kiểu nói không được chính xác lắm và rất dễ gây hiểu lầm ; nó cũng chứng tỏ rằng, sau hai ngàn năm, các khái niệm thần học vẫn chưa làm sao thoát khỏi cái vỏ bọc vốn phát xuất từ tư tưởng hy lạp. Từ "thể lý" (physique) ở đây cần phải hiểu theo nghĩa của khái niệm "physis" trong tư tưởng cổ thời, một khái niệm đồng nghĩa với "bản tính" (Natur), hay đúng hơn, "bản thể" (Wesen). Như thế, "thể lý" phải hiểu là thuộc về bản thể. Nói "là Con theo bản thể" (physische Sohnschaft) là muốn khẳng định rằng, Đức Giêsu là Con Thiên Chúa trên bình diện hữu thể chứ không đơn thuần trên bình diện ý thức. Và đây cũng là kiểu nói nhằm chống lại chủ trương coi Đức Giêsu chỉ đơn giản là Đấng được Thiên Chúa nhận làm con (adoption / nghĩa tử). Như thế, rõ ràng kiểu nói "hữu thể phát xuất từ Thiên Chúa" mà từ "physique" gợi lên không thể hiểu theo nghĩa truyền sinh thuộc bình diện sinh học nhưng phải hiểu trên bình diện của hữu thể thần linh với đặc tính vĩnh cữu của nó. Nói như thế cũng có nghĩa là, nơi Đức Giêsu, Đấng mang lấy nhân tính

cũng chính là Đấng mà từ muôn thuở đã thuộc cách "bản thể" (= thực sự, xét theo hữu thể) vào mối tương quan ba ngôi – duy nhất của Tình Yêu thần linh.

Thế thì phải nói sao đây trước phát biểu của E. Schweizer, một nhà nghiên cứu có uy tín, về điều mà chúng ta đang bàn tới : *"Vì Luca không quan tâm tới vấn đề sinh học, nên ông cũng không nghĩ tới chuyện phải hiểu vấn đề theo nghĩa siêu hình"*.[114] Phát biểu như thế thì hầu như sai hoàn toàn. Điều lạ đời nhất trong câu nói của E. Schweizer, đó là hai bình diện sinh học và siêu hình học mặc nhiên được xem như ngang nhau. Ta có cảm tưởng ông muốn cho rằng, khẳng định về tư cách là Con Thiên Chúa theo nghĩa siêu hình (xét theo hữu thể) chẳng qua là lối suy diễn sai lạc từ mối liên hệ sinh thành theo nghĩa sinh học và do đó làm cho ý nghĩa của nó hoàn toàn bị đảo lộn. Thực ra là ngược lại, vì như chúng ta đã thấy, khẳng định tư cách là Con Thiên Chúa theo nghĩa hữu thể chính là để bác bỏ lối giải thích mối liên hệ nguồn gốc giữa Thiên Chúa với Đức Giêsu theo nghĩa sinh học. Cũng thật đáng buồn khi phải nói rõ ra rằng, bình diện siêu hình không phải là bình diện của sinh học. Giáo lý của Giáo hội về tư cách là Con Thiên Chúa của Đức Giêsu không xuất phát từ câu chuyện Ngài được sinh ra cách lạ lùng bởi một Trinh nữ, nhưng là từ cuộc đối thoại giữa "Cha (Abba) và Con" cũng như từ mối tương quan của Lời và của Tình yêu tỏ lộ qua cuộc đối thoại đó. Quan điểm hữu thể của thần học thực ra gắn liền với lời *"Chính là Ta"* của Tin Mừng Gioan chứ không liên hệ gì đến lãnh vực sinh học. Và như chúng ta đã thấy, kiểu nói đó diễn tả tư cách là Con Thiên Chúa của Đức Giêsu theo nghĩa triệt để như thế nào, vừa phong phú vừa vượt hẳn ý niệm

[114] E. Schweizer, υἱός, trong Theologisches Wörterbuch zum NT VIII, 384.

Thần-Nhân của thần thoại vốn dừng lại ở bình diện sinh học. Tuy những điều này đều đã được bàn đến rất nhiều trong phần trên, nhưng ở đây cần phải nhắc lại, vì con người hôm nay sở dĩ từ khước sứ điệp về việc sinh hạ đồng trinh cũng như không muốn nhìn nhận Đức Giêsu là Con Thiên Chúa theo nghĩa trọn vẹn có lẽ là vì một đàng người ta hiểu sai cả hai chân lý đó và đàng khác người ta thường lầm tưởng hai chân lý đó liên đới, tùy thuộc lẫn nhau.

Đến đây, một câu hỏi vẫn còn để ngỏ : khái niệm "Con" trong trình thuật Truyền Tin của Luca mang ý nghĩa như thế nào ? Trả lời cho câu hỏi này chúng ta cũng sẽ hiểu rõ hơn đâu thực sự là vấn đề đặt ra từ những suy tư trên. Quả thế, nếu việc Đức Giêsu được thụ thai trong lòng Đức Trinh Nữ, do quyền năng sáng tạo của Thiên Chúa chứ không liên hệ - ít nhất theo nghĩa trực tiếp - đến phận là Con Thiên Chúa của Ngài, vậy đâu là ý nghĩa của việc thụ thai như vậy ? Trước hết, dựa vào các phân tích trước đây, chúng ta có thể xác định ý nghĩa của kiểu nói "Con Thiên Chúa" trong trình thuật Truyền Tin cách dễ dàng : Trái với kiểu nói đơn giản "Con", kiểu nói "Con Thiên Chúa", như chúng ta đã thấy, thuộc về thần học tuyển chọn và hy vọng trong Cựu Ước, vì thế nó muốn nói lên rằng, Đức Giêsu là người thừa kế đích thực các lời hứa, là Vua của Israel và là Vua của hoàn vũ. Như thế, giờ đây chúng ta mới thấy rõ đâu là bối cảnh tinh thần đem lại ý nghĩa cho bản văn : bối cảnh đó là niềm cậy-tin của Israel. Niềm tin tưởng, hy vọng đó của Israel, tuy không khỏi chịu ảnh hưởng của tâm thức dân ngoại, nghĩa là hy vọng vào một cuộc hạ sinh kỳ diệu, nhưng niềm chờ mong đó đã mang một hình thái hoàn toàn mới mẻ và đồng thời mang một ý nghĩa hoàn toàn khác.

Cựu Ước có cả một loạt chuyện về những cuộc sinh hạ lạ lùng và đều xảy ra ở những khúc quanh quyết định của lịch

sử : Sara, mẹ của Ixaác (St 18), mẹ của Samuen (1Sm 1-3) và người mẹ vô danh của Samson, tất cả đều hiếm muộn và mọi hy vọng sinh con đều không còn. Nhưng nhờ sự can thiệp lạ lùng của Thiên Chúa giầu lòng thương xót, mà cả ba đã sinh hạ những đứa con mang sứ mệnh giải thoát cho Israel (St 18,14 ; Lc 1,37). Không có gì mà Thiên Chúa không làm được ; Người nâng cao mọi kẻ khiêm nhường (1Sm 2,7 ; 1,11 ; Lc 1,52 ; 1,48) và hạ bệ những ai quyền thế (Lc 1,52). Truyền thống này cũng được tiếp nối với bà Êlisabét, mẹ của Gioan tẩy giả (Lc 1,7-25.36) và đạt tới cao điểm cũng như đích điểm nơi Đức Maria. Ý nghĩa của các biến cố như thế đều là một : việc cứu độ thế giới không do con người và không do sức riêng của con người. Con người chỉ có thể mở lòng đón nhận, và đón nhận hoàn toàn như một ân sủng. Việc sinh hạ đồng trinh không phải là một chương của khoa tu đức, cũng không trực tiếp liên hệ đến giáo lý về tư cách là Con Thiên Chúa của Đức Giêsu ; nó trước hết và sau hết là thần học về ân sủng, là thông điệp về cách thức ơn cứu độ đến với *chúng ta* : Ơn cứu độ đến trong sự khiêm cung đón nhận, đến như món quà Tình Yêu thật nhưng không, một Tình Yêu cứu độ thế giới. Trong sách Isaia, ý tưởng về ơn Cứu Độ bởi quyền năng của Thiên Chúa mà thôi đã được diễn tả cách tuyệt vời : *"Reo mừng lên, hỡi người phụ nữ son sẻ, không sinh con ; hãy bật tiếng reo hò mừng vui, hỡi ai chưa một lần chuyển dạ, vì con của phụ nữ bị bỏ rơi thì đông hơn con của phụ nữ có chồng - Đức Chúa phán"* (Is 54,1 ; ss Gl 4,27 ; Rm 4,17-22). Nơi Đức Giêsu, Thiên Chúa đã đặt để một khởi đầu mới giữa lòng nhân loại hiếm muộn và vô vọng, và đó là ân sủng từ trên cao chứ không phải là kết quả của lịch sử nhân loại. Nếu mỗi một con người đã là điều gì đó mới mẻ đến kỳ diệu, chứ không chỉ đơn giản là tổng số các nhiễm sắc thể, hay chỉ như sản phẩm của

một môi trường nhất định : mỗi con người là một thụ tạo có một không hai của Thiên Chúa, thì huống nọ là Đức Giêsu, Ngài mới đích thực là mới mẻ, bởi lẽ Ngài xuất hiện không do những gì thuộc về nhân loại mà là do Thần Khí của Thiên Chúa. Vì thế mà Ngài là Adam thứ hai (1Cr 15,47) - một nhân loại mới khởi sự nơi Ngài. Khác với tất cả những người được tuyển chọn trước Ngài, Đức Giêsu không chỉ *lãnh nhận* Thần Khí của Thiên Chúa, mà còn *hiện hữu* hoàn toàn bởi Thần Khí, ngay cả trong cuộc sống tại thế của Ngài, và vì thế Ngài là Đấng hoàn tất mọi tiên tri : Ngài mới đích thực là tiên tri.

Tất nhiên, phải nhận rằng, tất cả các khẳng định trên đây chỉ có nghĩa khi biến cố đã xảy ra thực sự, và nỗ lực của chúng ta chỉ là cố gắng làm sáng tỏ ý nghĩa của biến cố. Nói khác đi, điều chúng ta làm là giải thích biến cố, còn nếu vứt bỏ biến cố đi thì tất cả những khẳng định của chúng ta chỉ còn là những lời lẽ rỗng tuếch, không những có thể coi là thiếu nghiêm túc mà còn phải nói là thiếu thành thật nữa. Vả lại, những kẻ muốn gạt bỏ biến cố (nhập thể) sang một bên, dù là do ý hướng tốt đi nữa, rốt cuộc lại rơi vào mâu thuẫn nói được là bi đát : Vào chính lúc mà chúng ta khám phá ra chiều kích thể xác trong mọi khía cạnh của cuộc sống con người, và nhận ra rằng, tinh thần con người chỉ có thể hiểu như là "tinh thần nhập thể", *là*-thể xác, chứ không đơn giản là *có*-thể xác, thì người ta lại muốn cứu đức tin (về Nhập Thể) bằng cách tước bỏ đi khía cạnh thể xác để rồi náu mình trong lãnh vực đơn giản của "ý nghĩa", của "giải thích" thuần túy, và cũng vì không còn qui chiếu về thực tại nào nữa mà có vẻ như thoát được mọi phê phán. Thế nhưng, đức tin kitô giáo thật ra lại hệ tại ở việc tuyên xưng rằng, Thiên Chúa không bị giam hãm trong đời sống vĩnh cửu cũng không bị giới hạn trong lãnh vực thuần túy tinh thần, trái lại, Ngài có thể hành động ở đây, hôm

nay, giữa lòng thế giới này và Ngài đã thực sự hành động nơi Đức Giêsu là Adam mới, sinh bởi bà Maria đồng trinh, nhờ quyền năng sáng tạo của Thiên Chúa, Đấng mà lúc khởi nguyên, đã cho Thần Khí của Ngài bay lượn trên mặt nước và đã tạo dựng mọi sự từ hư vô.[115]

Còn một điểm khác cần lưu ý. Việc hiểu đúng ý nghĩa dấu chỉ của Thiên Chúa về biến cố trinh thai cũng cho ta thấy đâu

[115] Điều này đối nghịch lại lối suy luận mà P. Schoonenberg đã dùng để biện hộ cho thái độ dè dặt của cuốn Giáo lý Hòa Lan về điểm này (qua bài *De nieuwe Katechismus und die Dogmen*, bản dịch Đức ngữ trong *Dokumentation des Hollandischen Katechismus*, Freiburg 1967, XIV-XXXIX, bài liên hệ XXXVII-XXXVIII). Điểm tai hại trong nỗ lực biện hộ của Schoonenberg đó là ông đã hiểu sai khái niệm mà ông dùng làm cơ sở cho lập luận của mình, đó là khái niệm "Tín Điều". Thật vậy, Schoonenberg đã hiểu "Tín Điều" theo quan điểm chật hẹp của dòng Tên vào cuối thế kỷ 19, và vì thế ông không thấy Huấn Quyền định tín gì về việc sinh hạ đồng trinh, tương tự như định tín về việc Đức Maria "Vô Nhiễm Nguyên Tội" và " Hồn Xác Lên Trời". Từ đó, ông đi đến kết luận là, khác với hai tín điều trên, Giáo Hội không đưa ra giáo huấn chặt chẽ nào về việc Đức Giêsu sinh bởi người mẹ đồng trinh. Thực ra, nếu nói như thế thì quả thật ông đã lật ngược lịch sử tín điều và đã tuyệt đối hoá một hình thức của huấn quyền mà chỉ từ Công Đồng Vatican I mới áp dụng, và điều này không những khó có thể chấp nhận xét dưới khía cạnh đối thoại với các Giáo Hội đông phương, mà còn đi ngược lại với chính thực tế của vấn đề, đó là chưa kể Schoonenberg cũng không trung thành nổi với nguyên tắc mà ông đưa ra. Thật vậy, tín điều – xét là điều khoản riêng lẻ - mà Đức Giáo Hoàng công bố *ex cathedra* (từ tòa) chỉ là hình thức định tín sau cùng và là hình thức thấp nhất. Hình thức nguyên thủy qua đó Giáo Hội khẳng định đức tin của mình và đòi buộc phải tin, đó là Symbolum. Và ngay từ đầu, tất cả các Symbolum (Kinh Tin Kính) đều bao hàm lời tuyên tín rất rõ ràng về việc Đức Giêsu được sinh bởi Đức Trinh Nữ, do đó lời tuyên tín này thuộc về nội dung đức tin nguyên thủy của Giáo Hội. Loay hoay tìm kiếm xem công đồng Latran hay sắc chỉ của Đức Phaolô IV năm 1555 buộc chúng ta phải tin như thế nào, như Schoonenberg đã làm, là chuyện phí thời gian vô ích. Hơn nữa, xét về mặt lịch sử tín điều, việc ông xem các Symbolum chỉ là lối giải thích theo nghĩa "thiêng liêng" cũng chẳng khác gì chuyện tung hỏa mù mà thôi.

là nền tảng thần học của việc tôn sùng Mẹ Maria theo đúng niềm tin Tân Ước. Lòng tôn sùng này không thể dựa trên một Thánh Mẫu Học bị giản lược thành một thứ phó bản tóm tắt của Kitô học, bởi lẽ chúng ta không có quyền và cũng chẳng có lý do gì để tạo ra một thứ bản sao như thế. Nếu muốn nói tới một khảo luận thần học trong đó Thánh Mẫu Học sẽ là một mẫu cụ thể, tiêu biểu thì phải là khảo luận về Ân Sủng, nhất là vì Ân Sủng Học cùng với Giáo Hội Học và Nhân Học tạo thành một toàn thể gắn bó với nhau. Trong tư cách là "Nữ Tử Sion" đích thực, Đức Maria là khuôn mẫu của Giáo Hội, khuôn mẫu của kẻ tin, nghĩa là kẻ đạt tới ơn cứu độ, đạt tới sự hoàn tất chính mình nhờ bởi hồng ân Tình Yêu, nhờ bởi ân sủng mà thôi. Bernanos đã kết thúc tác phẩm *Nhật ký một cha sở miền quê* của ông bằng câu *"Tất cả là hồng ân"* ; nhờ hồng ân mà một cuộc đời xem ra yếu hèn, vô nghĩa rốt cuộc lại tỏ ra là một cuộc đời phong phú, tràn đầy ý nghĩa. Câu nói đó quả đã thành hiện thực nơi Đức Maria, Đấng *"đầy ân phúc"* (Lc 1,28). Ơn cứu độ là nhờ Đức Kitô mà thôi, đó là điều mà Đức Maria chẳng những không tranh chấp hay đe dọa, ngược lại còn nhắc nhớ chúng ta về điều đó. Thật vậy, Đức Maria tiêu biểu cho một nhân loại biết chờ mong, và vì thế ngày nay, nhân loại càng cần đến một khuôn mẫu như thế, bởi lẽ con người ngày càng bị cuốn vào hành động, không còn biết mở lòng chờ mong, đón nhận. Hành động dù rất cần thiết, nhưng nó không bao giờ có thể lấp đầy sự trống rỗng hằng đe dọa con người, nhất là khi họ không có được Tình Yêu tuyệt đối, một Tình Yêu đem lại ý nghĩa, mang đến ơn cứu độ và những gì thực sự là thiết yếu cho cuộc sống.

II. "Chịu nạn đời quan Phongxiô Philatô, chịu đóng đinh trên cây thánh giá, chết và táng xác"

a) Công lý và Ân Sủng. Đâu là vị trí của Thập giá trong niềm tin Đức Giêsu là Đấng Kitô ? Đó là câu hỏi mà một lần nữa lời tuyên xưng đức tin nêu trên đặt ra cho chúng ta. Những suy tư của chúng ta cho đến bây giờ thực ra đã cung cấp những yếu tố cơ bản để trả lời. Vì thế, vấn đề ở đây là cố gắng tổng hợp lại những yếu tố đó. Như chúng ta đã có dịp bàn đến, ý thức kitô giáo nói chung về thập giá chịu ảnh hưởng sâu đậm bởi cách trình bày quá giản lược về thuyết đền bù mà Thánh Anselm ở Canterbury đưa ra, và chúng ta cũng đã lược qua một số nét chính của thuyết đó trong một bối cảnh khác. Đối với rất nhiều kitô hữu, nhất là những người chỉ hiểu biết qua loa về đức tin thì Thập Giá nằm trong một thứ cơ chế pháp lý, nghĩa là, khi một quyền bị xúc phạm thì phải tái lập lại quyền đó. Vì vậy, khi công lý của Thiên Chúa bị xúc phạm cách vô cùng thì chỉ có sự đền bù vô hạn mới tái lập được. Do đó, trước mắt con người, Thập Giá chỉ còn nói lên thái độ của một Thiên Chúa hà khắc, đòi hỏi công bằng đến mức tuyệt đối. Có như thế nào thì phải đòi lại đúng như thế. Nhưng đòi hỏi công bằng như vậy có khác gì là chuyện giả tưởng ? Hơn nữa, người ta có cảm giác Thiên Chúa chẳng khác gì kẻ kín đáo cho đi bằng tay trái rồi lại rình rang lấy lại bằng tay mặt. Và như thế, việc Thiên Chúa đòi "đền bù vô hạn" lại càng tỏ ra hết sức đáng ngại. Một số bản văn suy niệm đạo đức khiến người ta có cảm tưởng là, niềm tin kitô giáo vào thập giá hàm chứa quan niệm về một Thiên Chúa nghiệt ngã, công lý của Ngài không biết đến bao dung, và vì thế đòi hỏi phải sát tế con người, sát tế chính người Con của mình. Công lý theo nghĩa như thế tất nhiên khiến người ta phải kinh hãi quay mặt đi, thứ

công lý đầy sát khí khiến cho sứ điệp về tình yêu trở thành điều không thể tin nổi.

Một quan niệm như thế càng lan truyền bao nhiêu càng sai bấy nhiêu. Kinh Thánh không hề trình bày Thập Giá như một thứ cơ chế đền bù theo nghĩa pháp lý, ngược lại là khác, Thập Giá là sự biểu lộ của Tình Yêu đến mức tận cùng, một Tình Yêu tự hiến trọn vẹn. Thập giá là biến cố trong đó hữu thể và hành động của một con người đồng nhất với nhau, là sự diễn tả của một hiện hữu trọn vẹn là cho tha nhân. Nếu biết nhìn kỹ, chúng ta sẽ thấy thần học thập giá trong Kinh Thánh quả là một cuộc cách mạng so với các quan niệm về đền tội và cứu độ trong lịch sử các tôn giáo ngoài Kitô giáo. Tuy nhiên cũng phải nhìn nhận rằng, quan niệm cách mạng đó ngày càng phai nhạt trong ý thức kitô hữu, và rất ít khi được nhìn nhận trong tất cả tầm vóc của nó. Trong các tôn giáo lớn trên thế giới, đền tội thường có nghĩa là nỗ lực đền bồi của con người nhằm tái tạo lại mối tương quan với thần linh đã bị sứt mẻ. Vấn đề đền tội quả thực là quan tâm chính yếu của hầu hết các tôn giáo. Có thể nói, chính cảm thức tội lỗi nơi con người trước thần thánh mà các tôn giáo nẩy sinh ; tôn giáo là phương thức nhờ đó con người hy vọng thoát khỏi mặc cảm tội lỗi, cố gắng đền tội để mong xóa sạch lỗi lầm. Nỗ lực đền tội để thần thánh nguôi ngoai và dủ lòng thương đoái, đó là trọng tâm của lịch sử các tôn giáo.

Trong Tân Ước, vấn đề gần như hoàn toàn ngược lại. Không phải con người đến với Thiên Chúa và dâng lễ vật đền bù cho Ngài, mà là chính Thiên Chúa đến với con người và đền bù cho họ. Do sáng kiến của Tình Yêu đầy quyền năng, Thiên Chúa tái lập công lý bị tổn thương bằng cách cho con người bất chính được trở nên công chính, cho kẻ đã chết lại được phục sinh, bởi lòng thương xót đầy sức sáng tạo của

Ngài. Công lý của Thiên Chúa là ân sủng, là công lý hành động, làm cho kẻ khòm lưng được "ngay chính", nghĩa là nâng dậy và làm cho đứng thẳng. Đây quả thực là cuộc cách mạng mà Kitô giáo đưa vào lịch sử các tôn giáo : không như người ta tưởng, Tân Ước không nói rằng con người đã làm hoà lại với Thiên Chúa, dù chính họ phạm tội chứ không phải là Thiên Chúa. Trái lại Tân Ước viết : *"Trong Đức Kitô, Thiên Chúa đã cho thế gian được hòa giải lại với Người"* (2Cr 5,19). Quả thực đây là điều chưa từng có, hoàn toàn mới mẻ, và chính điều này mới là khởi điểm cho cuộc đời kitô hữu và là trọng tâm của Thần Học Thập Giá trong Tân Ước : Thiên Chúa không chờ tội nhân đến để hòa giải với mình, ngược lại chính Ngài đến với họ trước để họ được hòa giải lại với Ngài. Chính ở đây mà vận hành của Nhập Thể cũng như của Thập Giá mới tỏ lộ hướng đi thực sự của nó.

Trong Tân Ước, Thập Giá tiên vàn là vận hành theo hướng từ trên xuống. Thập Giá không phải là hành vi làm hòa của nhân loại dâng lên cho Thiên Chúa đang cơn thịnh nộ, nhưng là sự diễn tả Tình Yêu như điên dại của Thiên Chúa, một Tình Yêu đến độ tự hiến, tự hạ để cứu độ con người. Thập Giá là hành vi *của Thiên Chúa* đến với chúng ta chứ không phải ngược lại. Với một lối nhìn mang tính chất đảo lộn như thế đối với khái niệm đền tội và ngay cả đối với tâm thức tôn giáo nói chung, phụng tự kitô giáo cũng như đời sống kitô hữu có được hướng đi hoàn toàn mới mẻ. Thật vậy, trong Kitô giáo, thờ phượng *trước hết* có nghĩa là đón nhận hành vi cứu độ của Thiên Chúa trong niềm biết ơn. Vì thế mà cử hành chính yếu nhất của phụng tự kitô giáo được gọi cách rất đúng là Eucharistia, nghĩa là Tạ Ơn. Trong cử hành Tạ Ơn này, điều chính yếu không phải là việc con người dâng công lao của mình cho Thiên Chúa cho bằng là biết mở lòng ra để đón nhận

ân sủng của Người. Chúng ta không tôn vinh Thiên Chúa bằng cách dâng lên Người những gì được xem như thể là của riêng chúng ta – mà thật ra có điều gì mà lại không thuộc về Thiên Chúa ! – nhưng là bằng việc đón nhận ân sủng của Người và qua đó nhìn nhận chỉ có Người là Chúa mà thôi. Chúng ta thờ phượng Thiên Chúa khi biết bỏ đi cái ảo tưởng coi mình như một đối tác độc lập, có thể đứng đối mặt với Thiên Chúa, trong khi chính nhờ Người và trong Người mà chúng ta mới có thể hiện hữu trong cuộc đời. Hy tế của Kitô giáo không phải là dâng cho Thiên Chúa điều mà Thiên Chúa hẳn không có nếu không nhờ chúng ta, nhưng là tấm lòng rộng mở, sẵn sàng để được Người chiếm hữu trọn vẹn. Để cho Thiên Chúa hành động nơi chúng ta – đó là hy tế theo nghĩa kitô giáo.

b) Thập giá : Thờ phượng và Hy Tế. Những điều vừa nói trên thực ra chưa phải là tất cả. Nếu đọc Tân Ước từ đầu đến cuối, chúng ta sẽ không khỏi thắc mắc : Chẳng phải chính Tân Ước cũng trình bày việc chuộc tội của Đức Giêsu như một hy tế dâng lên Chúa Cha và thập giá cũng được hiểu như lễ hy sinh mà Đức Kitô dâng lên Cha vì lòng vâng phục đó sao ? Hơn nữa, nhiều bản văn Kinh Thánh cũng trình bày Thập Giá theo vận hành từ dưới lên, nghĩa là theo hướng từ con người đến Thiên Chúa, và như thế, những gì chúng ta vừa gạt bỏ lại xuất hiện trở lại. Quả thật, nếu chỉ đi theo hướng từ trên xuống thì chúng ta không thể giải thích hết tất cả dữ liệu Kinh Thánh. Vậy phải hiểu thế nào về mối tương quan giữa hai vận hành đó ? Phải chăng chỉ nên chọn một trong hai ? Nhưng dựa vào tiêu chuẩn nào để làm như vậy ? Rõ ràng chúng ta không thể làm như vậy được, vì như thế chúng ta sẽ có nguy cơ lấy quan điểm riêng của mình làm khuôn thước cho đức tin.

Để hướng tới một giải đáp khả dĩ, có lẽ chúng ta cần mở rộng vấn đề và cố gắng tìm hiểu đâu là khởi điểm từ đó Tân

Ước giải thích ý nghĩa của Thập Giá. Trước hết, chúng ta đừng quên rằng, đối với các môn đệ, Thập Giá của Đức Giêsu ban đầu đồng nghĩa với dấu chấm hết, với sự sụp đổ sự nghiệp của Ngài. Họ tưởng mình đi theo một vị Vua vững bền, không thể nào bị lật đổ, nhưng rốt cuộc lại là môn đồ của một kẻ bị đóng đinh thập giá. Dĩ nhiên, sự phục sinh của Đức Giêsu đem lại cho họ niềm tin tưởng rằng, dù sao thì Ngài cũng là Vua, thế nhưng ý nghĩa thực sự của Thập Giá thì lần hồi họ mới hiểu ra được. Chính Kinh Thánh, ở đây hiểu là Cựu Ước, là chìa khóa giúp họ hiểu về Thập Giá đồng thời cung cấp cho họ các hình ảnh cũng như khái niệm để giải thích biến cố. Họ sử dụng cả các bản văn cũng như qui định phụng vụ của Cựu Ước, vì xác tín rằng, mọi ý nghĩa hàm ẩn trong đó đều được hoàn tất nơi Đức Giêsu và ngược lại, chính nhờ Đức Giêsu mà ý nghĩa của các điều đó mới thực sự được sáng tỏ. Đó là lý do tại sao trong Tân Ước, chúng ta lại thấy có nỗ lực giải thích về Thập Giá dựa vào vào các ý tưởng thuộc thần học phụng tự trong Cựu Ước.

Nỗ lực giải thích triệt để nhất theo chiều hướng này đó là thư Do Thái, trong đó cái chết thập giá của Đức Giêsu được đặt trong mối liên hệ với nghi lễ cũng như với thần học Do Thái về Lễ Đền Tội, giải thích cái chết đó như Lễ Đền Tội đích thực và mang chiều kích vũ trụ. Có thể tóm tắt tư tưởng của thư Do Thái như sau : mọi lễ tế của nhân loại, mọi nỗ lực giải hòa với Thiên Chúa bằng phụng tự và nghi lễ, vốn đầy dẫy khắp nơi, đều là việc làm vô vọng của con người. Bởi lẽ điều Thiên Chúa mong muốn không phải là bò mộng, dê đực hay bất cứ lễ vật nào. Sát tế hàng loạt súc vật trên cả thế gian đi nữa thì cũng vô ích ; vì Chúa tể vũ trụ có cần gì đâu những thứ đó, tất cả đã là của Ngài và Ngài cũng chẳng vinh quang gì khi người ta đem đốt những của lễ đó.*"Bò của ngươi, Ta nào*

có thiết ; chiên của ngươi, chẳng lẽ Ta ham. Vì thú rừng là của Ta hết thảy, cả ngàn muôn loài vật núi đồi. Mọi thứ chim trời, Ta đều biết rõ, động vật nơi hoang dã thuộc về Ta. Ta mà đói, Ta đâu cần nói ngươi hay, vì trái đất với mọi loài, chính Ta làm chủ. Thịt bò há là thức Ta ăn ? Máu chiên há là đồ Ta uống ? Hãy tiến dâng Thiên Chúa lời tạ ơn làm hy lễ…" đó là lời Thiên Chúa từng nói trong Cựu Ước (Tv 50 [49],9-14). Suy tư của tác giả thư Do thái cũng đi theo chiều hướng với bản văn trên cũng như một số bản văn tương tự. Tác giả còn đặc biệt nhấn mạnh đến sự bất lực của các thứ lễ tế. Điều Thiên Chúa tìm kiếm không phải là dê bò, mà là con người. Chỉ có tiếng Xin Vâng trọn vẹn với Thiên Chúa mới là hành vi thờ phượng đích thực. Mọi sự đều thuộc về Thiên Chúa, nhưng riêng con người thì Ngài lại ban cho tự do ưng thuận hay từ chối, yêu mến hay khước từ. Điều duy nhất mà Thiên Chúa mong muốn đó là tiếng Xin Vâng tự nguyện của tình yêu - và chỉ có sự thờ phượng và "lễ dâng" như thế mới thực sự có ý nghĩa. Máu dê bò làm sao thay thế tấm lòng ưng thuận, phó thác cả con người mình cho Thiên Chúa ? Tin mừng từng đặt câu hỏi : "Người ta lấy gì mà đổi lại mạng sống mình ?" (Mc 8,37). Câu trả lời chỉ có thể là : không, con người chẳng có gì để đền thay cho mạng sống mình cả.

Thế mà, mọi phụng tự tiền-kitô giáo lại dựa trên ý tưởng "thay thế" (substitution), tìm cách thay thế điều không thể nào thay thế, do đó mà tất cả đều vô vọng, bất lực. Trong ánh sáng của niềm tin vào Đức Kitô, thư Do Thái mạnh bạo đưa ra bản tổng kết thật đen tối về lịch sử các tôn giáo. Dám lên tiếng như thế trong một thế giới mà hy lễ được dâng lên ở khắp nơi thì chẳng khác gì một sự xúc phạm tầy đình. Thật ra, sở dĩ thư Do Thái dám nói thẳng về sự thất bại của các tôn giáo là bởi ý thức được rằng, nơi Đức Kitô, ý tưởng "thay thế" đã mang

một ý nghĩa mới. Thật vậy, xét về phẩm trật trong tôn giáo, Đức Giêsu chỉ là một tín hữu bình thường, không hề giữ chức vụ nào trong phụng tự của Israel, thế nhưng Ngài mới là - theo lời thư Do thái - vị Tư Tế chân thật và duy nhất của trần gian. Xét dưới khía cạnh lịch sử, cái chết của Ngài chỉ là một biến cố thuần túy trần tục - bị xử tử như một tội phạm chính trị - nhưng cái chết đó mới thực là phụng vụ của lịch sử thế giới, phụng vụ mang chiều kích vũ trụ, diễn ra không phải trong khuôn khổ hạn hẹp của các nghi lễ trong Đền Thờ, nhưng công khai giữa lòng thế giới. Và trong phụng vụ đó, Đức Giêsu đi xuyên qua bức màn là sự chết để tiến vào trong Thánh Điện đích thực, nghĩa là đến trước Nhan Thiên Chúa, để hiến dâng chính thân mình Ngài chứ không phải hiến máu dê bò hay bất cứ điều gì khác (Dt 9,11 tt).

Chúng ta cần lưu ý đến sự đảo lộn triệt để vốn là một trong những chủ đề chính của lá thư : Điều thế gian cho là một biến cố thuộc phạm vi trần thế, thì đó lại là phụng tự thật của nhân loại, vì Đấng dâng lễ tế đã phá vỡ cái khung chật hẹp của nghi thức để biến nó thành hiện thực : Ngài tế hiến chính mình. Ngài cất đi mọi của lễ trên đôi tay nhân loại và thay vào đó, dâng chính mình Ngài, chính bản thân Ngài làm hy lễ. Vì thế, dù thư Do Thái có nói đến việc Đức Giêsu đã dùng *máu* mình để hoàn tất ơn cứu chuộc (9,12), thì cũng đừng hiểu đó như là một của lễ vật chất, như thể là của đền tội theo nghĩa khối lượng, nhưng là dấu chứng cụ thể của một tình yêu đến cùng, theo như lời Kinh Thánh (Ga 13,1). Máu ở đây diễn tả sự hiến dâng và phục vụ trọn vẹn : Đức Giêsu không dâng gì khác hơn là chính thân mình Ngài. Và vì một tình yêu dâng hiến đến tột cùng như thế mà theo thư Do Thái, Ngài và chỉ mình Ngài mới thực sự là ơn xá tội cho cả trần gian. Cũng vì thế, giờ Thập Giá cũng chính là Ngày Xá Tội mang chiều kích

vũ trụ, là Lễ Đền Tội đích thực và chung cuộc. Không còn phụng tự nào khác và cũng không còn vị Tư Tế nào khác ngoài Đấng đã hoàn tất Lễ Tế đó : Đức Giêsu Kitô.

c) Bản chất của phụng tự kitô giáo. Như vậy phụng tự kitô giáo không hệ tại ở việc dâng lễ vật, hay phải sát tế (tiêu hủy) điều gì đó, như ta vẫn đọc thấy trong các thuyết về hy tế thánh lễ mà người ta đưa ra kể từ thế kỷ 16. Theo các thuyết này, sát tế là cách thức nhìn nhận uy quyền tối cao của Thiên Chúa trên mọi sự. Những lối suy diễn như thế thực ra đã thành lỗi thời bởi biến cố Đức Kitô cũng như bởi cách giải thích của Kinh Thánh về biến cố đó. Phụng tự kitô giáo hệ tại ở tình yêu đến mức tuyệt đối, và cũng chỉ có một Đấng mới có thể hiến ban một tình yêu như thế, bởi lẽ nơi Đấng đó, chính tình yêu của Thiên Chúa đã trở thành tình yêu của con người. Chính tình yêu đó đem lại cho khái niệm "thay thế" một ý nghĩa hoàn toàn mới mẻ, mang ý nghĩa quyết định đối với phụng tự kitô giáo : Đức Kitô đã yêu mến vì chúng ta và hãy để Ngài đưa chúng ta vào trong Ngài. Như thế, phụng tự kitô giáo không phải là hành vi của con người muốn khẳng định mình là công chính, vì những nỗ lực như thế thường chỉ là cố gắng tự biện minh và khiến người ta quay ra chống đối lẫn nhau, như câu chuyện của Adam : cố gắng bào chữa cho mình để rồi trút tội lên đầu người khác và cuối cùng muốn đổ tội cho chính Thiên Chúa : *"Người đàn bà Ngài cho ở với con, đã cho con ăn trái cây ấy..."* (St 3,12). Phụng tự kitô giáo không đòi chúng ta sát tế hay tiêu hủy lẫn nhau để chứng tỏ mình công chính, nhưng muốn chúng ta đón lấy tình yêu tự hiến của Đức Giêsu Kitô dành cho chúng ta, hiệp nhất với nhau trong tình yêu đó, để cùng với Ngài và trong Ngài, chúng ta được trở nên những kẻ thờ phượng đích thực. Với nhận thức như thế giờ đây chúng ta có thể trả lời cách vắn gọn một số vấn nạn còn lại :

1. Ngày nay xuất hiện một khuynh hướng, tuy vẫn nại đến sứ điệp tình yêu của Tân Ước, nhưng lại muốn giản lược phụng tự kitô giáo thành một thứ tình anh em, hay tình "liên đới huynh đệ" và không còn muốn biết gì đến lòng mến đối với Thiên Chúa hay việc phụng thờ Thiên Chúa. Nói khác đi, người ta chỉ còn nhìn nhận tương quan chiều ngang và gạt bỏ tương quan chiều dọc, nghĩa là tương quan trực tiếp giữa con người với Thiên Chúa. Từ những suy tư ở trên, chúng ta có thể thấy ngay rằng, quan niệm như thế nghe thì thật hay nhưng thực sự nó hủy hoại không những mục đích chính yếu của Kitô giáo mà ngay cả bản chất của con người. Một tình huynh đệ khép kín, tự thỏa mãn sẽ không thể nào thoát khỏi khuynh hướng tự khẳng định, vị kỷ tới mức tột cùng. Tình huynh đệ giữa con người với nhau cũng cần được cứu chuộc bởi Đấng duy nhất đã yêu thương đến cùng, nếu không, nó sẽ đánh mất những khả năng sâu xa nhất của tình yêu, đó là khả năng khai mở, siêu thoát, vô vị lợi. Dù mang những ý hướng hết sức tốt đẹp nhưng tình huynh đệ thuần túy nhân loại rốt cuộc chỉ gây tổn hại cho tha nhân cũng như cho chính mình, bởi lẽ con người có nên thành toàn thì không chỉ nhờ mối liên đới huynh đệ với nhau mà thôi, mà còn nhờ sự hiệp nhất trong tình yêu, và là tình yêu hoàn toàn vô vị lợi, làm vinh danh Thiên Chúa. Tôn thờ Thiên Chúa cách đơn thành, vô vị lợi, đó là khả năng cao vời nhất của con người và đó mới là sự giải thoát đích thực và chung cuộc cho con người.

2. Có một vấn đề đặc biệt mà cho đến nay lòng sùng kính truyền thống về cuộc Thương Khó vẫn luôn đặt ra cho chúng ta : đâu là mối nối kết thực sự giữa hy tế (đồng nghĩa với hành vi thờ phượng) và đau khổ ? Những suy tư trên đã cho thấy, hy tế kitô giáo không gì khác hơn là một cuộc xuất hành, nghĩa là ra khỏi chính mình để trọn vẹn sống "cho", và hy tế đó đã

được hoàn tất bởi Đấng mà tất cả hiện hữu là "xuất hành", là tình yêu siêu vượt bản thân. Như thế nguyên lý cấu tạo của phượng tự kitô giáo là một cuộc xuất hành theo hai hướng mà thực ra cũng chỉ là một : hướng tới Thiên Chúa và tha nhân. Khi Đức Kitô đưa nhân tính lên đến tận Thiên Chúa thì cũng có nghĩa là Ngài đưa nhân tính vào trong ơn cứu độ. Biến cố thập giá quả thực là Bánh Sự Sống "cho nhiều người" (Lc 22,19), bởi lẽ Đấng chịu đóng đinh đã nắn đúc thân xác nhân loại theo một khuôn mẫu mới, khuôn mẫu của tiếng Xin Vâng, của thờ phượng đích thực. Như thế cuộc Thương Khó hoàn toàn là "qui nhân", hoàn toàn qui hướng về con người, nhưng sở dĩ như thế cũng chính vì cuộc Thương Khó hoàn toàn là "qui thần", dâng hiến bản thân, dâng hiến tất cả con người cho Thiên Chúa. Vậy, nếu cuộc xuất hành của tình yêu là "Ekstase", là xuất-khỏi chính mình, là giang rộng con người đến mức vô hạn, căng thẳng đến mức như thể bị bứt tung, thì bấy giờ thờ phượng (hy tế) cũng đồng nghĩa với thập giá, với niềm đau bị xé nát, với hạt giống thối mục, chỉ sinh hoa kết quả sau khi đã trải qua cái chết. Nhưng như thế cũng có nghĩa là, yếu tố đau khổ chỉ là phụ, vì nó phát xuất từ thực tại căn bản đi trước và cũng chỉ có ý nghĩa nhờ thực tại căn bản đó. Nguyên lý cấu tạo của hy tế không phải là sự tiêu hủy mà là tình yêu. Và chỉ khi tình yêu phá tung, khai mở, đóng đinh, căng xé thì đau khổ mới trở nên thành phần của hy lễ : đau khổ trở thành hình hài của tình yêu trong một thế giới hằn sâu bóng tối của sự chết, của lòng ích kỷ.

Jean Daniélou có viết một đoạn văn thật ý nghĩa, tuy không trực tiếp liên quan, nhưng có thể làm sáng tỏ rất nhiều ý tưởng mà chúng ta vừa bàn đến : *"Giữa thế giới ngoại giáo và Ba Ngôi Chí Thánh chỉ có một sợi dây nối kết, đó là Thập Giá Chúa Kitô. Vì thế nếu chúng ta có muốn dùng những sợi dây*

khác để nối kết hai đầu thăm thẳm đó, nghĩa là giữa thế giới dân ngoại và Ba Ngôi Chí Thánh, thì rốt cuộc sẽ phải nhìn nhận rằng, chỉ có thập giá mới giúp chúng ta làm được điều đó. Chúng ta phải nên đồng dạng với thập giá, mang thập giá nơi mình, và như lời của Thánh Phaolô nói về người tông đồ :"Chúng tôi luôn mang nơi thân mình cuộc thương khó của Đức Giêsu" (2Cr 4,10). Chúng ta như chịu đóng đinh thập tự, bởi sự chia cắt đôi bờ, bởi sự giằng co giữa một bên là niềm yêu mến Ba Ngôi, và bên kia là tình yêu đối với một thế giới thật vô tâm với Ba Ngôi, và đó cũng chính là cuộc Thương Khó mà người Con Một hằng kêu gọi chúng ta chia sẻ với Người. Đức Kitô đã muốn mang nơi mình sự chia cắt đó để có thể phá hủy nó, và sở dĩ Người có thể phá hủy chính là vì trước đó Người đã mang lấy : Người đã đi từ bờ này sang bờ kia. Vừa lưu lại trong lòng Ba Ngôi, vừa vươn tới những khốn khổ tột cùng của thân phận con người và như thế Người lấp đầy mọi khoảng cách. Chính sức giang rộng của Đức Kitô, mà bốn chiều kích của thập giá là dấu chỉ, là sự diễn tả cách huyền nhiệm nỗi giằng xé của chính chúng ta và làm cho chúng ta nên đồng hình đồng dạng với Người".[116] Nói cho cùng, đau khổ là kết quả và là sự diễn tả sức giang rộng của Đức Kitô, từ hiện hữu thâm sâu nơi Thiên Chúa cho đến vực thẳm của tiếng kêu van *"Lạy Thiên Chúa của con, sao Ngài bỏ rơi con ?"*. Ai căng cuộc đời mình ra như thế, vừa chìm sâu trong Thiên Chúa, vừa dìm mình trong vực thẳm khốn cùng của kẻ bị trời đất bỏ rơi, kẻ đó hẳn phải bị giằng xé, bị "đóng đinh" thực sự. Nhưng việc bị giằng xé như thế thực ra cũng đồng nhất với tình yêu, là sự thể hiện của một tình yêu đến

[116] J. Daniélou, *Vom Geheimnis der Geschichte*, Stuttgart 1955, 388t. (Nguyên bản : *Essai sur le Mystère de l'Histoire*, éd. du Seuil, 1953, p. 329).

cùng (Ga 13,1), là sự diễn tả cụ thể của không gian mênh mông mà tình yêu tạo lập.

Từ đây, chúng ta có thể nhận ra đâu là nền tảng đích thực của việc sùng kính cuộc Thương Khó của Chúa cũng như hiểu được lòng sùng kính đó hòa hợp như thế nào với linh đạo tông đồ. Ta có thể thấy việc tông đồ, tức là việc phục vụ con người trong thế giới, gắn liền cách sâu xa với chiều kích thần bí kitô giáo cũng như với lòng sùng kính Thánh Giá. Cả hai không hề không đối nghịch nhau, ngược lại, nếu xét tận thâm sâu, cả hai đều nương tựa vào nhau. Như thế, giờ đây chúng ta thấy rõ rằng, Thập Giá không hệ tại ở sự chồng chất những đau khổ thể xác, làm như thể đau khổ càng nhiều bao nhiêu thì giá trị cứu chuộc của Thập Giá càng cao bấy nhiêu. Làm sao Thiên Chúa lại có thể lấy làm vui thích vì nỗi đớn đau của thụ tạo, hay thậm chí của chính Con mình, và coi đó như cái giá phải trả để được giải hòa ? Thánh Kinh và đức tin kitô giáo chính thực không hề có những ý tưởng như thế. Đau khổ tự nó không đáng kể. Điều đáng kể là sự khai mở mà tình yêu tạo ra, và chính điều đó mới làm cho hiện hữu trải rộng, có sức nối kết gần-xa, đem kẻ bị trời đất bỏ rơi về lại với Thiên Chúa. Chỉ có tình yêu mới đem lại ý nghĩa và hướng đi cho đau khổ. Nếu không phải như thế thì hóa ra những kẻ hành hình trên núi Sọ là những tư tế đích thực, chính họ tạo ra đau khổ và do đó là những kẻ dâng hy lễ. Nhưng sự thật không phải thế, hy tế không tùy thuộc ở đau khổ mà là ở tình yêu thâm sâu bên trong, chính tình yêu mới mang lấy đau khổ và đem lại ý nghĩa cho đau khổ. Vì thế, Đức Giêsu mới là vị tư tế chứ không phải mấy kẻ hành hình, chính Ngài mới nối kết hai bờ thế giới lại nơi thân mình Ngài (Ep 2,13tt).

Như vậy, trên căn bản, chúng ta đã giải đáp cho câu hỏi đặt ra ban đầu : liệu có thể quan niệm về một Thiên Chúa

nghiệt ngã đến mức phải sát tế chính Con mình mới nguôi giận không ? Chúng ta trả lời dứt khoát : không thể quan niệm về Thiên Chúa như thế được. Hơn nữa, Thiên Chúa trong Tân Ước không liên hệ gì đến một quan niệm như thế. Ngược lại, Tân Ước giới thiệu cho chúng ta về một Thiên Chúa - trong đức Kitô - đã tự nguyện trở nên Omega, trở nên rốt hết trong hàng thọ tạo. Một Thiên Chúa trọn vẹn là tình yêu, trọn vẹn trao hiến, và vì thế phải ẩn giấu mình đi, mang lấy thân sâu bọ (Tv 22 [21],7). Tân Ước tỏ cho chúng ta thấy một Thiên Chúa nên đồng dạng với thọ tạo của mình, và chính trong sự nhỏ bé tột cùng, *contineri a minimo* - bị vây phủ, dồn ép bởi điều khốn hèn nhất, mà Ngài trở thành Đấng khơi nguồn "siêu bội", và điều đó minh chứng Ngài là Thiên Chúa.

Thập giá là mạc khải. Không phải mạc khải về điều gì đó nhưng là về Thiên Chúa và về con người. Thập giá tỏ cho thấy Thiên Chúa là ai và thế nào là người. Triết học hy lạp cũng từng có một linh cảm đặc biệt về vấn đề này : đó là hình ảnh người công chính bị đóng đinh của Platon. Trong tác phẩm viết về Nhà Nước của ông (République), triết gia tự hỏi về số phận của một người hoàn toàn công chính trong thế giới này thì sẽ như thế nào. Và ông đi tới kết luận như sau : để đạt tới cũng như chứng tỏ được mình hoàn toàn công chính, người đó phải chấp nhận trở nên như kẻ bất chính, vì phải như thế thì người đó mới tỏ cho thấy rằng, mình sống vì sự công chính mà thôi chứ không sống theo dư luận của thiên hạ. Vì thế, theo Platon, người công chính thật sự trong thế giới này phải mang thân phận của kẻ bị hiểu lầm và bị bách hại. Ông không ngần ngại viết : *"Rồi họ sẽ nói rằng, trong hoàn cảnh đó người công chính sẽ bị đánh đập, tra tấn, bị trói chặt, rằng người đó sẽ bị đốt mù cả đôi mắt, và sau khi chịu đủ thứ cực hình thì sẽ*

bị đóng đinh…”.[117] Dù được viết 400 năm trước Chúa giáng sinh nhưng bản văn vẫn luôn khiến người kitô hữu phải xúc động. Như thế, suy tư sâu xa của triết học cũng đã linh cảm thấy rằng, một người công chính đúng nghĩa hẳn phải là kẻ chịu đóng đinh. Nó hé cho ta thấy phần nào mạc khải về Đấng sẽ bị treo trên Thập giá.

Nếu người công chính toàn hảo xuất hiện thì sẽ xuất hiện dưới hình hài của kẻ Chịu Đóng Đinh, bị pháp lý lên án tử, và điều đó cũng đồng thời vạch rõ khuôn mặt thật của con người là như thế nào : người hỡi, mi là như vậy đó, mi không thể chịu nổi Người Công Chính, kẻ chỉ biết yêu thương thì mi biến thành đồ điên dại, đánh đập và coi như đồ phế thải. Mi đối xử như vậy cũng chỉ vì mi mới là kẻ bất chính, ngươi luôn thấy cần phải đổ lên người khác sự bất chính để tự bào chữa cho mình ; và vì người công chính khiến ngươi như bị đẩy tới chân tường, hết đường bào chữa, nên ngươi chẳng cần gì đến người đó. Mi là như thế. Gioan đã tóm kết tất cả trong lời của Philatô “Ecce Homo” (“Đây là người !”), lời đó nói cho cùng có nghĩa là : con người là thế đó. Con người là như vậy. Con người không chân thật đó lại là sự thật về con người. Lời Thánh Vịnh (116 [115],11) : mọi người đều giả dối, cũng đã vạch trần khuôn mặt thật của con người, vì con người luôn là kẻ ít nhiều sống nghịch lại với sự thật. Như thế, người công chính bị đóng đinh trở thành như tấm gương trưng ra để con người có thể nhìn thấy khuôn mặt trần trụi, không sơn phết của chính mình. Nhưng thập giá không chỉ mạc khải về con

[117] Politeia II, 361 e-362 a. Theo bản dịch của S. Teuffel, trong *Platon, Sämtliche Werke II,* Köln-Olten (5) 1967, 51 ; xem thêm H.U. Balthasar, *Herrlichkeit III/I,* Einsiedeln 1965, 156-161 ; E. Benz, *Der gekreuzigte Gerechte bei Plato, im NT und in der alten Kirche.* Khảo luận của Mainzer Akademie 1950, tập 12.

người mà còn về Thiên Chúa nữa : Thiên Chúa là thế đó, Ngài nên một với con người trong tận cùng vực thẳm, Ngài phán xét con người bằng cách cứu vớt họ. Và chính trong vực thẳm thất bại của con người mà một vực thẳm còn thẳm sâu hơn nữa được tỏ hiện, vực thẳm của Tình Yêu Thiên Chúa. Như vậy, Thập giá quả thật là tâm điểm của mạc khải, nhưng không theo nghĩa hé lộ cho ta vài điều gì đó mà cho đến nay chúng ta chưa được biết, nhưng là mạc khải về chính con người chúng ta, vạch trần con người thật của chúng ta trước Thiên Chúa và vạch rõ hiện diện của Thiên Chúa giữa lòng cuộc sống chúng ta.

III. "Xuống ngục tổ tông"

Có lẽ không có điều khoản đức tin nào lại xa lạ với tâm thức con người thời nay cho bằng điều khoản này. Bên cạnh hai lời tuyên tín về việc Đức Giêsu sinh hạ bởi Mẹ đồng trinh và việc Chúa lên trời, có thể nói đây lời tuyên xưng khiến người ta cảm thấy cần phải tiến hành việc "giải huyền thoại" nhiều nhất và có vẻ dễ dàng nhất, vì không sợ nguy hiểm hay gây tranh cãi gì. Một số đoạn Kinh Thánh có liên quan tới tín khoản (1Pr 3,19t ; 4,6 ; Ep 4,9 ; Rm 10,7 ; Mt 12,40 ; Cv 2,27.31) lại quá khó hiểu, do đó có thể giải thích theo nhiều hướng khác nhau. Nếu như bỏ quách đi được câu tuyên tín trên, có lẽ ta sẽ thấy nhẹ nhõm đầu óc, không phải bận tâm tới một vấn đề quá kỳ lạ, khó dung nạp vào các phạm trù tư tưởng của chúng ta và đàng khác cũng không đến nỗi mang tội rời xa đức tin. Nhưng như thế thì có giải quyết được gì không, hay chỉ là một cách né tránh thực tại trong tất cả những gì là tối tăm, khúc mắc của nó ? Có hai cách để giải quyết một vấn đề : một là bỏ phắt nó đi hoặc là phải trực diện với nó. Cách thứ nhất tiện lợi nhưng chỉ có cách thứ hai mới đưa ta đi xa. Như

vậy, thay vì gạt qua một bên, có lẽ chúng ta cần ý thức rằng, đây là lời tuyên tín mà phụng vụ của Giáo Hội hướng về cách đặc biệt trong ngày thứ bảy Tuần Thánh, một lời tuyên tín liên hệ mật thiết đến chúng ta hôm nay, đến mức có thể nói nó là kinh nghiệm của thế kỷ chúng ta đang sống. Ngày thứ sáu tuần thánh cái nhìn của chúng ta dù sao vẫn hướng về Đấng Chịu Đóng Đinh, nhưng ngày thứ bảy là "ngày Thiên Chúa chết", ngày diễn tả và sống trước cái kinh nghiệm chưa từng có của thời đại chúng ta. Thiên Chúa không còn hiện diện, Ngài bị chôn dưới mộ sâu, Ngài không thức dậy nữa, không còn nói nữa, ta chẳng cần gì phải tranh luận với Ngài nữa và có thể phớt lờ Ngài đi. *"Thiên Chúa đã chết và chúng ta đã giết Người"*. Câu nói trên của Nietzsche thuộc về ngôn ngữ truyền thống của lòng sùng kính cuộc Thương Khó trong Kitô giáo. Nó nói lên nội dung của ngày Thứ Bảy Tuần Thánh, đó là việc Chúa "xuống ngục tổ tông".[118]

Mỗi lần nhắc tới câu tuyên tín trên, tôi không khỏi liên tưởng tới hai cảnh trong Kinh Thánh. Trước hết là câu chuyện phũ phàng trong Cựu Ước, trong đó Êlia yêu cầu các tư tế của Baan nài van thần thánh của họ cho lửa xuống thiêu đốt hy lễ. Các tư tế khẩn cầu, nhưng dĩ nhiên chẳng có gì xẩy ra cả. Êlia cười nhạo các tư tế, y như một nhà duy lý cười nhạo kẻ sùng đạo, cầu nguyện mà chẳng được nhậm lời gì. Êlia chế nhạo, bảo có lẽ vì họ kêu cầu yếu quá : *"Kêu lớn tiếng lên, vì người là một vị Thần mà ! Người đang mải suy nghĩ, hay là đi vắng, hoặc trẩy đường xa ; có khi người đang ngủ, thì sẽ thức dậy thôi !"* (1V 18,27). Ngày nay, đọc lại những lời chế nhạo kẻ thờ Baan như thế hẳn chúng ta cảm thấy lúng túng, vì dường

[118] X. H. de Lubac, *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott,* Salzburg 1950, 21-31.

như chính *chúng ta* cũng đang ở trong tình cảnh như vậy, và phải hứng chịu những lời chế nhạo đó. Xem ra Thiên Chúa chẳng còn đoái hoài gì tới những lời kêu cầu. Và kẻ duy lý hẳn có thể thản nhiên nói với chúng ta : Hãy cầu to lên nữa xem, hy vọng Chúa của ông bà sẽ thức dậy đấy ! "Xuống ngục tổ tông" quả thực là giờ khắc chúng ta đang sống, giờ Thiên Chúa đi vào bóng đêm thinh lặng, Ngài lặng câm như không còn hiện diện nữa.

Tuy nhiên, bên cạnh câu chuyện Elia và một chuyện tương tự trong Tân Ước, kể về việc Đức Giêsu ngủ trên thuyền giữa cơn bão táp (Mc 4,35-41), chúng ta còn phải kể đến một câu chuyện khác, câu chuyện về hai môn đệ trên đường Emmau (Lc 24,13-35). Họ kể lể về niềm hy vọng đã chết. Điều xảy đến với họ chẳng khác gì cái chết của Thiên Chúa : chính lúc Thiên Chúa lẽ ra phải lên tiếng thì Ngài lại biệt tăm. Đấng Thiên Chúa sai đến đã chết, và mọi sự thành hư không. Chẳng có câu trả lời nào nữa. Thế nhưng, lúc họ kể về niềm hy vọng đã chết và không còn thấy Thiên Chúa đâu, thì cũng là lúc niềm hy vọng đó vẫn đang sống, đang ở ngay giữa họ mà họ không ngờ tới. Họ không hiểu rằng, "Thiên Chúa" hay đúng hơn, ý tưởng họ thêu dệt về lời hứa của Ngài cần phải chết đi thì bấy giờ, Thiên Chúa mới tỏ hiện lớn lao hơn họ tưởng. Hình ảnh mà họ tạo ra về Thiên Chúa đồng thời muốn Ngài phải khuôn theo phải bị phá tan thì bấy giờ - trên đống đổ nát - họ mới thấy lại trời cao, và nhận ra chính Thiên Chúa, Đấng lớn lao muôn trùng. Eichendort đã diễn tả điều đó với tất cả cảm thức của thời đại mình, dù đối với chúng ta hôm nay, giọng thơ ông xem ra nhẹ nhàng quá :

Ta dựng nên Người,
Để rồi Người đổ,
trên đầu tan hoang.

Nhưng ta chẳng một lời than,
Bởi vì thấy được muôn vàn vì sao.

Như thế, lời tuyên xưng Chúa "xuống ngục tổ tông" nhắc cho chúng ta nhớ rằng, mạc khải kitô giáo không chỉ chứa đựng lời của Thiên Chúa mà còn chứa đựng cả sự thinh lặng của Ngài. Thiên Chúa không những là Lời ngỏ với chúng ta, Lời mà tâm trí chúng ta có thể hiểu được, Ngài còn là Nguyên Lý huyền nhiệm, lặng thinh, vô phương dò thấu, vô phương nắm bắt, luôn vượt trên chúng ta. Dĩ nhiên, Kitô giáo dành vị trí ưu tiên cho Logos, cho Lời hơn là thinh lặng : Thiên Chúa *đã* nói. Thiên Chúa *là* Lời. Dù vậy, chúng ta không thể vì thế mà quên đi sự thật này : Thiên Chúa vẫn mãi là huyền nhiệm. Phải cảm nghiệm được sự thinh lặng của Thiên Chúa thì chúng ta mới hy vọng hiểu được Lời của Ngài thốt lên trong thinh lặng.[119] Kitô học không dừng lại ở thập giá, ở giây phút mà tình yêu Thiên Chúa như sờ chạm được, mà còn đi vào tận cái chết, vào trong sự thinh lặng và ẩn khuất của Thiên Chúa. Vậy thì có gì đáng ngạc nhiên khi Giáo Hội cũng như cuộc sống mỗi người chúng ta thường phải trải qua giờ của thinh lặng, phải trải nghiệm lời tuyên tín bị lãng quên và bị gạt bỏ : "xuống ngục tổ tông" ?

---

[119] So sánh ý nghĩa thinh lặng trong các tác phẩm của Inhaxiô ở Antiôkia : Epistola ad Ephesios 19,1 : "Và ông hoàng của thế giới này đã không hiểu được sự đồng trinh và việc sinh nở của Maria, và cũng không hiểu được cả cái chết của Chúa – ba huyền nhiệm vang lừng được hoàn tất trong thinh lặng của Thiên Chúa" (Bản dịch J.A. Fischer, Die apostolische Väter, Darmstadt 1956, 157) ; xem Epistola ad Magnesios 8,2, đoạn nói về λόγος άπο σιγης προελθων (về Lời xuất phát từ thinh lặng), và suy gẫm về Ngỏ Lời và Im Lặng trong Epistola ad Ephesios 15,1. Về hậu cảnh lịch sử xem H. Schlier, Religion-geschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen, Berlin 1929.

Một khi đã hiểu như thế thì vấn đề "chứng từ kinh thánh" không còn đặt ra nữa. Ít nhất trong tiếng kêu của Đức Giêsu lúc hấp hối : *"Lạy Thiên Chúa của con, sao Ngài bỏ rơi con ?"* (Mc 15,34) huyền nhiệm Đức Giêsu "xuống ngục tổ tông" cũng đã rực lên như tia chớp trong đêm tối mịt mù. Chúng ta đừng quên rằng, tiếng kêu của Đấng Chịu Đóng Đinh cũng chính là câu đầu tiên của Thánh Vịnh 22, một lời kinh của Israel, trong đó nỗi khốn cùng và niềm hy vọng của dân được tuyển chọn đan quyện vào nhau cách hết sức lạ lùng, họ là dân tuyển chọn nhưng cũng chính vì thế mà họ càng cảm thấy mình như thể bị ruồng rẫy. Lời kinh trào lên từ nỗi đau khổ tột cùng vì Thiên Chúa như vắng bóng, nhưng lại kết thúc bằng lời ngợi ca sự cao cả của Người. Tiếng kêu hấp hối của Đức Giêsu cũng mang ý nghĩa như thế. Gần đây Ernst Käsemann mô tả tiếng kêu đó như lời kinh vọng lên từ vực sâu, như tấm bia ghi khắc giới răn thứ nhất dựng đứng trong sa mạc xem ra hoang vắng Thiên Chúa. *"Nhưng Người Con vẫn giữ vững niềm tin, dù niềm tin dường như mất hết ý nghĩa, và thực tế rõ ràng cho thấy Thiên Chúa vắng bóng và lời của tên cướp thứ nhất cũng như của đám đông chế giễu không phải là vô lý. Tiếng kêu của Người không vì ham sống hay sống còn, cũng không vì bản thân mình, nhưng vì Cha mà thôi. Một tiếng kêu đối kháng lại tất cả thực tại trần gian"*. Vậy giờ đây, chúng ta có còn phải băn khoăn với câu hỏi : thế nào là thờ phượng trong giờ phút đen tối của cuộc đời ? Thờ phượng bấy giờ có thể nào khác hơn là tiếng kêu từ vực sâu cùng với Đức Giêsu, Đấng đã "xuống ngục tổ tông" và làm cho Thiên Chúa hiện diện ngay trong hoàn cảnh tưởng chừng như bị Thiên Chúa bỏ rơi, ruồng rẫy ?

Huyền nhiệm chúng ta đang đối diện ví như cánh rừng dày đặc, với nhiều tầng nhiều lớp, vì thế nếu muốn làm sáng

tỏ, cần phải tiếp cận từ nhiều phía chứ không thể nhìn từ một phía. Vậy, một lần nữa chúng ta hãy trở lại với một dữ kiện thuộc lãnh vực chú giải kinh thánh. Một số nhà chú giải hiện đại cho rằng, chữ "ngục" (địa ngục) trong lời tuyên tín của chúng ta thực ra là do dịch sai chữ Shéol (tiếng Hy lạp : Hades). Người Do thái dùng từ Shéol để chỉ tình trạng bên kia cái chết, và họ chỉ hình dung cách mơ hồ là một tình trạng sống như cái bóng, gần ảo hơn thực. Nếu hiểu như thế thì câu nói Đức Giêsu "xuống Shéol" khởi thủy chỉ có nghĩa là Ngài đã chết. Lối giải thích này có thể là đúng. Tuy nhiên, câu hỏi đặt ra là : liệu như thế vấn đề có dễ hiểu và bớt bí ẩn hơn không ? Tôi nghĩ, đây mới là điểm làm bộc lộ tính chất quyết định của vấn đề : Thực ra chết là gì ? Điều gì xảy ra khi một người chết, nghĩa là bước vào cõi chết ? Phải nhìn nhận rằng, chúng ta tất cả đều bối rối trước câu hỏi đó. Hẳn không ai trả lời được, bởi vì chúng ta còn đang sống, chưa có kinh nghiệm về cái chết. Tuy nhiên, một lần nữa, ta thử tiếp cận vấn đề qua tiếng kêu của Đức Giêsu trên thập giá, vì như chúng ta đã thấy, tiếng kêu đó diễn tả ý nghĩa chính yếu của việc Đức Giêsu xuống ngục, thông dự vào số phận của kẻ chết. Trong lời nguyện cuối cùng của Đức Giêsu cũng như trong cảnh ở Núi Cây Dầu, chúng ta có thể thấy cuộc Thương Khó của Ngài không hệ tại ở những đau đớn thể xác, nhưng ở nỗi cô đơn cùng cực, hoàn toàn bị bỏ rơi. Và chính ở đây mà vực sâu cô đơn của con người mới thực sự lộ hiện. Con người trong sâu thẳm là một thực tại cô đơn. Dù rằng tâm trạng này thường bị che khuất bởi nhiều thứ, nhưng cô đơn vừa là hoàn cảnh hiện sinh của con người đồng thời nói lên cái mâu thuẫn tột cùng của kiếp người : Con người không thể sống một mình, nó cần đến sự đồng hành, đồng phận. Vì thế cô đơn là miền đất

của lo âu, xao xuyến, lo âu bởi phận người quá mỏng mảnh, trơ trụi, phải chấp nhận sống điều mà đối với họ là không thể.

Hãy thử lấy thêm một thí dụ để làm sáng tỏ vấn đề. Khi một em nhỏ phải một mình băng qua cánh rừng trong đêm, đứa bé tất phải sợ hãi, dù được người lớn thuyết phục là chẳng có gì mà phải sợ. Và một khi đã thực sự một mình giữa bóng đêm và cảm nghiệm nỗi cô đơn cùng cực, thì bấy giờ mới đúng là nỗi sợ hãi của phận người, không phải là sợ một điều gì đó cho bằng là một nỗi sợ bao trùm. Sợ một điều gì nhất định thì nói cho cùng không đáng ngại, là vì chỉ cần lấy vật đó đi thì hết sợ. Chẳng hạn sợ một con chó dữ thì chỉ việc xích con chó lại là xong. Nhưng ở đây chúng ta chạm tới một cái gì sâu xa hơn nhiều : kẻ bị đẩy vào cô đơn tột cùng cảm thấy sợ, nhưng không có thứ lý luận nào hóa giải được, vì đó không phải là nỗi sợ trước điều gì nhất định cho bằng là nỗi sợ hãi vì cô đơn, vì thấy mình dòn mỏng, trơ trụi. Trước nỗi sợ như vậy, lý trí cũng bất lực, không thể nào vượt qua nổi. Một ví dụ khác : Khi phải canh xác chết một mình trong phòng ban đêm, ta hẳn cảm thấy rờn rợn, ngay cả khi không muốn nhìn nhận điều đó hoặc đã dùng lý luận để tự thuyết phục nỗi sợ của mình là vô cớ. Ta cũng thừa biết là người chết không thể làm hại gì mình, thậm chí nếu người đó còn sống có khi còn nguy hiểm cho ta hơn. Thực ra đây là một nỗi sợ hoàn toàn khác, không phải là sợ điều gì đó cho bằng là nỗi cô đơn của chính phận người, bơ vơ như cái chết đang nằm kia.

Giờ đây chúng ta phải tự hỏi, làm sao để thắng nỗi sợ không có nguyên do cụ thể như vậy ? Đứa bé sẽ hết sợ, khi có một cánh tay đưa ra nắm lấy tay em dẫn đi, khi có một giọng nói trò chuyện với em, nghĩa là khi em cảm thấy có sự hiện diện của một người thân bên cạnh. Và người canh xác chết cũng cảm thấy yên tâm, hết sợ khi có thêm một người bạn

cùng canh với mình. Điều đó một lần nữa cho thấy rằng : đây là nỗi sợ vì cô đơn, và con người chỉ sống được khi có đồng hành. Nỗi sợ đích thực của con người không thể vượt thắng được bằng lý trí, nhưng bằng sự hiện diện của một người thân yêu.

Chúng ta hãy đẩy vấn đề xa hơn nữa. Khi nỗi cô đơn sâu thẳm đến mức không còn lời nào có thể ủi an, khi bị bỏ rơi đến độ không còn hiện diện thân quen nào có thể đến bên được, thì bấy giờ là cô đơn và sợ hãi tuyệt đối, và đó cũng chính là điều mà nhà thần học gọi là "địa ngục". Như thế, giờ đây chúng ta có thể xác định rõ hơn ý nghĩa của từ đó : "địa ngục" nói lên nỗi cô đơn sâu thẳm, đến nỗi không còn lời tình yêu nào có thể thấu tới, hiện hữu bấy giờ chỉ còn là bơ vơ, cô quạnh. Về điều này, chúng ta không khỏi nhớ đến các thi nhân và các triết gia của thời đại chúng ta, vì họ cũng cho rằng, mọi gặp gỡ giữa con người với nhau rốt cuộc chỉ nằm trên bề mặt, không ai có thể thấu tận cõi lòng của người khác. Mọi gặp gỡ, dù có đẹp đến mấy, cũng chỉ xoa dịu bên ngoài, trong khi cô đơn vẫn mãi là vết thương bên trong không bao giờ lành. Như thế, tận trong sâu thẳm cuộc sống của mỗi người chúng ta luôn còn đó một "địa ngục", một nỗi thất vọng, hay nói khác đi, một nỗi cô đơn khủng khiếp và đồng thời không thể tránh. Như chúng ta biết, Sartre đã xây dựng triết lý về con người của ông dựa trên ý tưởng như thế. Ngay cả Hermann Hesse, một thi gia có vẻ vui tươi, thanh thản cuối cùng cũng mang một cảm thức như vậy :

Lang thang trong sương mù,
Đời cô đơn chi lạ !
Mỗi người là một kiếp riêng
Chẳng ai biết tới láng giềng là ai.

Quả thật : Có một đêm đen không âm thanh nào vươn tới được ; có một cánh cửa mà ta chỉ có thể bước qua một mình, đó là cánh cửa sự chết. Mọi nỗi sợ trên trần gian rốt cuộc cũng chỉ là nỗi sợ cô đơn đó. Vì thế ta hiểu ra tại sao Cựu Ước chỉ có *một* từ Shéol để diễn tả địa ngục *và* cái chết : Cả hai thật ra cùng một nghĩa. Chết là nỗi cô đơn tuyệt đối. Và cô đơn đến mức không còn tình yêu nào xuyên thấu, đó là địa ngục.

Như vậy chúng ta lại quay trở lại với điểm ban đầu, với câu tuyên xưng "xuống ngục tổ tông". Giờ đây lời tuyên xưng đó có nghĩa là, Đức Kitô đã vượt qua ngưỡng cửa cô đơn cuối cùng của nhân loại ; qua cuộc khổ nạn của Ngài, Ngài đã bước xuống tận vực thẳm của thân phận bị ruồng rẫy. Nơi đâu chúng ta chẳng còn nghe được âm thanh nào vọng tới nữa thì nơi đó có Ngài. Như vậy có nghĩa là địa ngục đã bị đánh bại, hay đúng hơn, cái chết không còn phải là địa ngục nữa. Cả hai giờ đây không còn giống như trước nữa, vì sự sống hiện diện ngay giữa lòng sự chết, tình yêu cư ngụ trong bóng tối tử thần. Giờ đây địa ngục chỉ còn dành cho những ai tự đóng kín mình, hay nói như Kinh Thánh, địa ngục là cái chết thứ hai (xem Kh 20,14). Chết không còn dẫn vào cô đơn giá buốt, cánh cửa địa ngục nay đã mở toang. Tôi tin rằng, giờ đây chúng ta có thể hiểu ra các hình ảnh tưởng như thần thoại của các Giáo phụ, khi các ngài nói tới việc kéo kẻ chết ra khỏi vực sâu hay việc mở tung cánh cửa. Cả đoạn Tin Mừng xem ra huyền bí của Mátthêu (27,52), nói tới việc mồ mả bật tung và xác của các thánh trỗi dậy vào giây phút Đức Giêsu sinh thì trên Thập giá, nay cũng trở nên sáng tỏ. Cánh cửa sự chết mở toang, vì trong sự chết nay có sự sống : có tình yêu cư ngụ...

IV. "Kẻ chết sống lại"

Đối với kitô hữu, tuyên xưng sự sống lại của Đức Giêsu Kitô là nói lên niềm xác tín rằng, Lời tưởng chỉ có trong mơ nhưng đã thành hiện thực :*"Tình yêu mãnh liệt như tử thần"* (Dc 8,6). Trong Cựu Ước, câu này xuất hiện trong khuôn khổ lời ngợi ca sức mạnh của tình ái (Eros). Dù vậy, ta đừng vội xem thường nó, coi đó như một lời tán dương thái quá. Bởi lẽ, nơi khát vọng của tình ái, một khát vọng vô tận, đến mức như không còn biết đến biên cương, ta có thể nhận ra vấn nạn nền tảng của kiếp người, và chính nơi vấn nạn căn bản này mà tình yêu bộc lộ bản chất cũng như nghịch lý nội tại của nó : Tình yêu muốn là mãi mãi, bất diệt, vâng có thể nói tình yêu *là* tiếng kêu gào, muốn được sống mãi. Nhưng đó là tiếng kêu vô vọng ; tình yêu muốn là mãi mãi nhưng nó lại không thể ban cho mình điều đó ; kỳ vọng của nó là vĩnh cửu nhưng thực tế nó bị cuốn hút vào cõi chết, vào nỗi cô đơn và sức mạnh tàn phá của sự chết. Chỉ có như thế ta mới hiểu được "phục sinh" nghĩa là gì. Phục sinh là sự chiến thắng của tình yêu trên sự chết.

Đồng thời phục sinh cũng là bằng chứng cho thấy rằng : điều duy nhất có thể đưa tới sự bất tử đó là được hiện hữu nơi người khác, khi chính mình đã thành cát bụi. Con người là kẻ phải chết, không thể sống mãi muôn đời được. Vì thân phận hữu hạn, nên con người - dưới cái nhìn thuần túy nhân loại - chỉ có thể tiếp tục tồn tại khi được tiếp tục sống nơi một ai khác. Các khẳng định của Kinh Thánh về mối liên quan giữa tội lỗi và sự chết cần phải hiểu theo nghĩa này. Vì giờ đây đã rõ, khi con người kiêu ngạo muốn trở nên "như Thiên Chúa", nghĩa là muốn cậy dựa vào sức mình mà thôi, thì cũng có nghĩa là con người đang dẫy chết, là vì chính con người có

sống mãi được đâu. Bản chất của tội lỗi là thế : khi con người không còn nhận ra giới hạn của mình, cứ muốn là ông chủ của cuộc đời mình, thì cũng là lúc con người nộp mình cho sự chết.

Dĩ nhiên con người rồi ra cũng hiểu được đời mình chỉ có hạn và vì thế mong muốn được tiếp tục tồn tại nơi những người khác để nhờ họ và trong họ, lưu lại trong miền đất của nhân sinh. Để đạt được điều này, nhân loại đã đi theo hai con đường chính. Trước hết là sự bất tử qua con cái : Đây là lý do các dân tộc sơ khai coi việc không lập gia đình hay không có con là điều hết sức bất hạnh ; vì như thế có nghĩa là kết thúc cuộc đời trong vô vọng, chẳng còn có chuyện nối dõi tông đường. Ngược lại, đông con nhiều cháu được xem là đại phúc, vì nó làm tăng hi vọng trường sinh của họ. Con đường thứ hai là khi con người nhận thấy rằng, con cháu không hẳn là nguồn bất tử, mà bất tử là khi chính họ phải để lại một cái gì. Vì thế họ trốn chạy vào danh vọng, vì nghĩ rằng mình sẽ bất tử nếu được hết đời này qua đời khác nhớ đến. Nhưng con đường tìm cách ở lại trong ký ức nhân loại này cũng thất bại không thua gì con đường đông con nhiều cháu. Là vì điều tồn tại không phải là chính họ cho bằng là tiếng vọng hay hình bóng của họ mà thôi. Và như vậy, sự bất tử mà con người có thể tự tạo rốt cuộc chỉ là một cõi chết, một Shéol, gần vô hơn thực. Cả hai con đường đều bất cập ở chỗ là kẻ giúp tôi tồn tại sau khi chết không giữ được chính con người tôi, mà chỉ kéo dài được tiếng vọng của tôi mà thôi. Và chúng còn bất cập ở chỗ là chính người đó rồi cũng ra đi, trở về với cát bụi.

Từ đây chúng ta có thể tiến thêm một bước nữa. Như vừa nói, chính con người không thể tồn tại mãi và vì thế phải cậy dựa vào một kẻ khác để tồn tại, nhưng sự tồn tại như thế chẳng qua chỉ như cái bóng và hơn nữa chưa phải là mãi mãi, là vì kẻ

khác kia rồi cũng chết. Nếu quả như vậy thì chỉ có thể còn *một* điểm tựa đích thực mà thôi : Đó là Thiên Chúa hằng sống, Đấng "là" mãi mãi, vĩnh hằng. Dù cho vật đổi sao dời, Ngài vẫn không biến đổi cũng chẳng qua đi. Ngài gìn giữ chính con người tôi chứ không phải chỉ giữ lại chút hình bóng hay tiếng vọng của tôi, và đàng khác, tư tưởng của Ngài không phải như tư tưởng phàm nhân, chỉ hình dung hay sao chép thực tại. Không, chính tư tưởng Ngài hình thành thân tôi, đưa tôi vào hiện hữu trước cả khi tôi ý thức về mình. Tư tưởng của Ngài là sức mạnh cội nguồn tác tạo nên tôi chứ không chỉ lưu giữ chút hình bóng về sau của tôi. Trong Ngài, tôi không chỉ hiện hữu như một cái bóng, ngược lại, tôi cảm thấy gần với mình nhiều hơn cả khi tôi tự quay về với chính mình.

Trước khi trở lại với sự phục sinh, chúng ta thử nhìn vấn đề một lần nữa từ một góc độ hơi khác : góc độ của mối liên hệ giữa tình yêu và sự chết. Có thể nói rằng : chỉ khi nào tình yêu được coi trọng hơn sự sống, nghĩa là, vì yêu mà coi nhẹ sự sống, sẵn sàng hy sinh mạng sống vì yêu, thì bấy giờ tình yêu mới mạnh hơn và vượt trên sự chết. Để vượt trên sự chết thì trước hết tình yêu phải vượt trên sự sống. Nhưng, để có thể đạt tới điều đó không những trên bình diện ý hướng mà còn cả trên bình diện thực tại, sức mạnh của tình yêu phải vượt lên trên sự sống thể lý và dùng sự sống thể lý để phục vụ cho tình yêu. Nói theo ngôn từ của Teilhard de Chardin : ở đâu thực hiện được như vậy thì ở đó sự phức hợp cũng như tiến trình phức hợp được hoàn tất. Bấy giờ, ngay cả sự sống tự nhiên (bios) cũng được tháp nhập vào trong sức mạnh của tình yêu. Lúc đó, tình yêu siêu vượt giới hạn của nó là sự chết để hàn gắn mọi phân ly. Ở đâu tình yêu dành cho tha nhân mạnh đến nỗi không những gìn giữ sống động ký ức hay hình bóng của người khác, mà còn giữ cho chính người đó được sống, thì ở

đó người ta đạt tới một cấp độ mới của sự sống, vượt trên lãnh vực của tiến hóa và của đột biến thuộc bình diện sinh học. Có thể nói, đó là bước nhảy vọt lên một bình diện hoàn toàn khác, trong đó tình yêu không còn lệ thuộc vào *bios* (sự sống tự nhiên, sinh vật), ngược lại buộc nó phải phục vụ cho mình. Cấp độ "tiến hóa" và "đột biến" cuối cùng này chẳng những không thuộc bình diện "sự sống tự nhiên", mà còn là bước đột phá, vượt ra khỏi sự thống trị của *bios* mà nói cho cùng, cũng chính là sự thống trị của cái chết. Cấp độ này mở ra lãnh vực mà Kinh Thánh tiếng hy lạp gọi là "Zoë", nghĩa là sự sống chung cuộc, sự sống phá tan mọi quyền lực của sự chết. Đây quả thực là cấp độ tiến hóa cuối cùng mà thế giới cần đạt tới như là cùng đích của mình, thế nhưng điều đó không thể thực hiện trong phạm vi của sự sống tự nhiên (sinh vật) mà là bằng tinh thần, bằng tự do và bằng tình yêu. Và vấn đề không còn phải là tiến hóa nữa, mà là quyết định và dâng hiến, cả hai là một.

Vậy tất cả những điều đó liên hệ tới niềm tin vào sự phục sinh của Đức Giêsu như thế nào ? Chúng ta đã tìm hiểu khả năng bất tử của con người từ hai góc độ, và hai góc độ đó rốt cuộc chỉ là hai mặt của cùng một sự việc. Như đã phân tích, con người không thể sống mãi, nếu có tiếp tục tồn tại thì cũng chỉ nơi một ai khác mà thôi. Và người khác đó, như chúng ta đã thấy, phải là người có tình yêu thực sự, bởi lẽ chỉ có tình yêu mới đón lấy người mình yêu vào bản thân mình, hiệp nhất với mình và nhờ đó mà "hiện hữu nơi ai khác" mới thành hiện thực. Theo thiển ý, hai khía cạnh bổ túc cho nhau này được phản ánh qua hai lối nói của Tân Ước về sự phục sinh của Chúa : *"Đức Giêsu đã phục sinh"* và *"Thiên Chúa (Cha) đã phục sinh Đức Giêsu"*. Hai kiểu nói diễn tả cũng một sự kiện : tình yêu trọn vẹn của Đức Giêsu dành cho con người, dành

cho những kẻ đã đóng đinh Ngài trên thập giá, tình yêu đó đã nên thành toàn trong cuộc vượt qua của Ngài về với Cha, trở nên mạnh mẽ hơn cả sự chết, bởi lẽ tình yêu đó được Cha gìn giữ trọn vẹn.

Điều này giúp chúng ta tiến xa hơn nữa. Giờ đây, ta có thể nói rằng, tình yêu luôn tạo ra sự bất tử theo nghĩa nào đó. Ngay trong những phác thảo ban đầu của nó nơi các động vật, tình yêu cũng đã đi theo chiều hướng này qua việc gìn giữ giống loại. Như thế, tình yêu chính là nguyên lý của bất tử, và đó là yếu tính của tình yêu chứ không chỉ đơn giản là một thuộc tính nào đó. Ta cũng có thể nói ngược lại : sự bất tử *luôn luôn* bắt nguồn từ tình yêu chứ không bao giờ phát xuất từ hữu thể tự túc, tự mãn (autarcie). Thậm chí chúng ta có thể mạnh dạn khẳng định rằng, nguyên lý này - nếu hiểu cho đúng - cũng áp dụng cho cả Thiên Chúa, và đó cũng chính là quan điểm của đức tin kitô giáo. Thật vậy, mặc cho mọi sự đổi thay, Thiên Chúa vẫn là Đấng vĩnh hằng, vĩnh cửu, bởi lẽ Thiên Chúa là Thiên Chúa Ba Ngôi tương quan mật thiết với nhau đến nỗi, các ngôi vị hoàn toàn hiện hữu trong tình yêu dành cho nhau. Bản Thể tuyệt đối của Thiên Chúa cũng trọn vẹn là Hiện Thể (Acte-Substance) và do đó là "tương đối", nghĩa là tương quan sống động của tình yêu trọn vẹn đối với nhau. Như đã nói trước đây, một hữu thể tự túc, tự mãn, không biết ai khác hơn là mình, thì không phải là thần linh. Cái nhìn của kitô giáo về thế giới và về Thiên Chúa, như chúng ta đã thấy, quả thực mang tính chất cách mạng so với quan niệm cổ thời, bởi lẽ cái nhìn đó giúp chúng ta hiểu rằng, "Tuyệt Đối" cần phải hiểu như là "tương quan tuyệt đối" (tương-đối) hay "relatio subsistens".

Chúng ta hãy trở lại vấn đề. Tình yêu tạo nên bất tử, và bất tử chỉ xuất phát từ tình yêu. Đó là khẳng định mà chúng ta

đã đạt tới, và điều này cũng có nghĩa là : Đấng đã yêu thương vì mọi người thì cũng đặt nền tảng cho sự bất tử của tất cả mọi người. Đây cũng chính là ý nghĩa của lời Kinh Thánh : sự phục sinh *của Người* là sự sống *của chúng ta*. Nhờ điểm này mà chúng ta hiểu ra lối lý luận thoạt tiên nghe khá lạ tai của thánh Phaolô trong thư I Côrintô : Nếu Người sống lại thì chúng ta cũng được sống lại, là vì lúc đó tình yêu mạnh hơn sự chết ; nếu Người không sống lại thì chúng ta cũng không, và như thế sự chết sẽ là tiếng nói tối hậu, chứ không phải điều gì khác (x. 1Cr 15,16t). Đây là một khẳng định hết sức cốt yếu, vì thế chúng ta thử diễn giải theo một cách khác : tình yêu hoặc là mạnh hơn sự chết hoặc là không. Nếu trong Đức Kitô, tình yêu đã trở nên mạnh hơn sự chết thì chính là vì, đó là tình yêu trọn vẹn cho mọi người. Như vậy cũng có nghĩa là, tình yêu của mỗi người chúng ta, tự sức riêng của chúng ta, không đủ để chiến thắng sự chết, cùng lắm cũng chỉ như một khát vọng không thành. Chỉ có tình yêu của Đức Kitô, một tình yêu hiệp nhất với sức mạnh của sự sống, sức mạnh của tình yêu Thiên Chúa mới có thể đem lại sự bất tử cho chúng ta. Dĩ nhiên, chúng ta bất tử theo *cách thức* nào thì cũng còn tùy thuộc ở cách chúng ta yêu thương như thế nào. Chúng ta sẽ đào sâu vấn đề này trong phần bàn về cuộc phán xét.

Những suy tư trên lại giúp chúng ta tiến thêm một bước. Giờ đây, chúng ta dễ dàng hiểu được rằng, sự sống của Đấng Phục Sinh không còn thuộc bình diện của *"Bios"*, không còn thuộc trật tự của sự sống tự nhiên (bio-logique) vốn chi phối lên cuộc sinh tử của con người trong lịch sử, nhưng là bình diện của "Zoë", bình diện của sự sống mới mẻ, khác biệt và vĩnh viễn. Một sự sống siêu vượt lãnh vực của "*Bios*" vốn là lãnh vực của sự chết, nhờ bởi một quyền lực mạnh hơn cả sự chết. Các trình thuật của Tân Ước về sự phục sinh cho thấy rõ

điều đó : sự sống của Đấng Phục Sinh không còn nằm trong lãnh vực của *Bios*, của sự sống tự nhiên, nhưng vượt ra ngoài và vượt lên trên lãnh vực đó. Dĩ nhiên, sự sống mới của Đức Kitô đã được và cần phải được chứng thực *trong* lịch sử, bởi lẽ sự phục sinh của Ngài là *cho* lịch sử và lời loan báo của kitô giáo cũng không gì khác hơn là thông truyền chứng từ về một tình yêu đã chiến thắng sự chết và vì thế làm thay đổi tận căn thân phận của chúng ta. Khi hiểu được như thế, chúng ta sẽ dễ dàng tìm ra "hướng giải thích" đúng đắn cho việc chú giải các bản văn kinh thánh về sự phục sinh vốn hết sức khó, nói khác đi, tìm ra đâu là hướng cần phải theo để có thể hiểu đúng ý nghĩa của các bản văn đó. Dĩ nhiên ở đây chúng ta không thể đi vào chi tiết các vấn đề đang được tranh luận, và xem ra nhiều vấn đề ngày nay trở nên phức tạp hơn bao giờ hết, nhất là vì sự lẫn lộn rối beng giữa các khẳng định lịch sử và các khẳng định theo quan điểm triết học mà thường lại không được suy tư đúng mức. Không hiếm khi các nhà chú giải tự chế ra một thứ quan điểm triết học riêng nhưng lại trình bày như thể đó mới là ý nghĩa sâu xa nhất của bản văn kinh thánh. Mặc dù về chi tiết còn nhiều điều cần phải tranh luận, nhưng nói chung, chúng ta hoàn toàn có thể phân biệt đâu mới đúng là chú giải và đâu chỉ là sự vận dụng (adaptation) theo một quan điểm riêng nào đó.

Trước hết, sau khi sống lại Đức Kitô rõ ràng đã không trở lại với đời sống trần thế trước kia của Ngài giống như người thanh niên ở Naim hay Ladarô. Ngài đã phục sinh để đi vào sự sống vĩnh viễn, không còn lệ thuộc vào các quy luật sinh hoá nữa và như vậy thoát khỏi móng vuốt của tử thần. Ngài bước vào cõi vĩnh cửu mà tình yêu đem lại. Vì vậy mà các cuộc gặp gỡ sau đó với Ngài được gọi là các lần "hiện ra". Ngay những bạn hữu thân thiết nhất vẫn không nhận ra Đấng mà chỉ mới

hai ngày trước đó cùng đồng bàn với họ ; và thậm chí khi nhận ra rồi, Ngài vẫn như một người lạ : chỉ khi *Ngài* cho thấy thì họ mới *nhìn ra* Ngài. Chỉ khi Ngài mở mắt cho chúng ta và trí lòng chúng ta rộng mở thì bấy giờ, ngay giữa lòng thế giới chết chóc này, chúng ta mới có thể nhìn ra Dung Nhan của Tình Yêu vĩnh cửu đã chiến thắng sự chết và nhận ra nơi Tình Yêu đó, một thế giới mới mẻ và hoàn toàn khác, thế giới của "Đấng đang đến". Và đó cũng là lý do tại sao đối với các thánh sử, việc mô tả những cuộc gặp gỡ với Đấng Phục Sinh lại là điều hết sức khó khăn, nếu không muốn nói là không thể. Vì thế mà lời các ngài tỏ ra hết sức ấp úng và trình thuật của các ngài dường như đầy mâu thuẫn. Nhưng thực ra, những điều các ngài tường thuật lại thống nhất lạ lùng về tương quan biện chứng giữa chạm tới và không chạm tới, nhận ra và không nhận ra Đức Giêsu, cũng như về tính đồng nhất và đồng thời hết sức khác biệt giữa Đấng Chịu Đóng Đinh và Đấng Phục Sinh. Người ta nhận ra Ngài rồi lại không nhận ra Ngài ; người ta chạm tới Ngài nhưng Ngài vẫn là Đấng không thể đụng chạm ; Ngài vẫn chính là Ngài nhưng đồng thời là Đấng hoàn toàn khác. Tuy lối diễn tả có khác nhau nhưng ta luôn thấy cùng một tương quan biện chứng như thế.

Thử lấy câu chuyện các môn đệ Emmau mà chúng đã có dịp đề cập qua để làm sáng tỏ thêm khía cạnh này. Thoạt tiên, người ta có cảm tưởng cách hình dung về sự phục sinh trong câu chuyện là quá cụ thể, quá gần với đời thường, không có chút gì là huyền nhiệm, khôn tả như ta thấy nơi các trình thuật của Phaolô. Và dường như cái khuynh hướng muốn tô vẽ, làm cho câu chuyện thêm phần sống động, ly kỳ hầu có thể thuyết phục người khác rốt cuộc đã thắng thế và làm cho Đấng Phục Sinh lại trở thành như kẻ vẫn thuộc về trần thế này. Thế nhưng hiểu như thế là hoàn toàn mâu thuẫn với cách xuất hiện hết

sức bí ẩn của Đấng Phục Sinh cũng như sự biến mất của Ngài cũng bí ẩn không kém. Đàng khác, mâu thuẫn cả với sự kiện, dù hiện ra nhưng con mắt thường vẫn không nhận ra Ngài. Người ta đã không thể nhận ra Ngài như lúc Ngài còn tại thế. Chỉ trong đức tin mà người ta mới có thể nhìn ra Ngài. Qua việc giải thích Kinh Thánh, Ngài làm cho lòng hai lữ khách ấm lên và qua việc bẻ bánh, cho mắt họ được mở ra. Ở đây câu chuyện ám chỉ tới hai yếu tố nền tảng trong phụng vụ của Giáo Hội sơ khai, gồm hai phần : phụng vụ Lời Chúa (đọc và giải thích Kinh Thánh) và cử hành Bẻ Bánh (Thánh Thể). Như thế, tác giả Tin Mừng hé cho thấy, việc gặp gỡ với Đấng Phục Sinh diễn ra trên một bình diện hoàn toàn mới mẻ ; thánh sử dùng ngôn ngữ biểu tượng của các cử hành phụng vụ để cố gắng diễn tả điều khôn tả. Như thế, chúng ta thấy ở đây không những có suy tư thần học về phục sinh mà còn cả thần học về phụng vụ : ta gặp Đấng Phục Sinh trong Lời Chúa và trong các Bí Tích. Phụng vụ là cách thức qua đó Ngài hiện diện thực với chúng ta, chúng ta có thể chạm tới Ngài và nhận ra Ngài là Đấng hằng sống. Và ngược lại : phụng vụ đặt nền tảng trên mầu nhiệm phục sinh ; phụng vụ phải được hiểu như biến cố Chúa đến với chúng ta, trở nên kẻ đồng hành với chúng ta, hâm nóng trái tim chai đá và mở đôi mắt mù lòa của chúng ta. Ngài vẫn hằng đi bên chúng ta, vẫn luôn đến với chúng ta khi chúng ta buồn nản, thất chí, Ngài vẫn luôn có khả năng làm cho mắt chúng ta sáng ra.

Tuy nhiên, tất cả những điều trên mới chỉ nói lên một nửa vấn đề. Nếu chỉ dừng lại ở đây thì chứng từ tân ước có nguy cơ bị hiểu sai. Thật vậy, kinh nghiệm về Đấng Phục Sinh không chỉ là cuộc gặp gỡ với một ai đó thuộc về lịch sử của chúng ta. Nhất là, không nên coi cuộc gặp gỡ với Đấng Phục Sinh chỉ hệ tại ở những trao đổi thân tình, những hồi tưởng, để

rồi đơn giản cho rằng, Ngài đang sống và công cuộc của Ngài tiếp tục tồn tại. Giải thích như thế thì biến cố rốt cuộc chỉ còn như một cuộc gặp gỡ bình thường nào đó và làm mất đi nội dung chính yếu của nó. Các trình thuật về phục sinh mang ý nghĩa khác hơn và phong phú hơn chứ không chỉ đơn giản là sự mô phỏng các cảnh trong cử hành phụng vụ, bởi lẽ các trình thuật đó đưa ra ánh sáng biến cố đặt nền tảng cho tất cả phụng vụ kitô giáo. Các trình thuật về phục sinh là những chứng từ về điều xảy đến với các môn đệ từ bên ngoài chứ không phải là điều phát sinh từ trong tâm hồn họ, vì thế, *mặc cho* mọi hoài nghi, biến cố đã chinh phục các môn đệ và khiến họ xác tín rằng : Chúa đã sống lại thật. Đấng được mai táng trong mồ nay không còn đó nữa, quả đúng là Ngài đang sống. Đấng đã đi vào trong thế giới khác, thế giới của Thiên Chúa nhưng lại có thể tỏ cho các môn đệ thấy rằng, Ngài đang hiện diện sống động trước mặt họ, và nơi Ngài, quyền lực tình yêu quả thật mạnh hơn quyền lực sự chết.

Để thực sự trung thành với chứng từ của Tân Ước, chúng ta cần phải coi khía cạnh thứ hai này quan trọng không kém khía cạnh thứ nhất. Và đó là cách duy nhất gìn giữ tầm quan trọng thực sự của chứng từ đối với lịch sử của thế giới. Vì thế, không thể chủ trương cách quá dễ dãi, vừa muốn trung thành với sứ điệp kinh thánh nhưng đồng thời lại muốn gạt bỏ niềm tin vào huyền nhiệm Thiên Chúa hành động cách mạnh mẽ trong thế giới này, bởi lẽ chủ trương như thế thì chẳng dẫn tới đâu cả, vừa thiếu trung thực trên bình diện trí thức, vừa không đáp ứng được đòi hỏi của đức tin. Phải lựa chọn chứ không thể bắt cá hai tay : hoặc là đức tin kitô giáo, hoặc là "Tôn giáo trong giới hạn của lý trí thuần túy" [tên tác phẩm của Kant – ND]. Tất nhiên, ai tin, người đó sẽ ngày càng nhận ra sự hữu lý của việc tuyên xưng vào Tình yêu đã chiến thắng sự chết.

V. "Lên trời, ngự bên hữu Chúa Cha toàn năng"

Đối với một thế hệ được Bultmann đánh thức tinh thần phê phán như thế hệ của chúng ta, chuyện lên trời hay xuống địa ngục chỉ còn là một thứ quan niệm huyền thoại về thế giới ba tầng, một quan niệm đã hoàn toàn lỗi thời. "Trên" hay "dưới" thì cũng vậy thôi, đâu đâu cũng chỉ là một thế giới chịu chi phối bởi cùng những định luật vật lý và trên căn bản, có thể khảo sát bằng một phương thức như nhau. Thế giới làm gì có tầng, các ý niệm "trên" hay "dưới" chỉ là tương đối, chúng tuỳ ở vị trí của người quan sát. Và vì không có điểm qui chiếu tuyệt đối (trái đất chắc chắn cũng không đóng vai trò đó) nên thậm chí cũng không thể nói đâu là "trên" đâu là "dưới", đâu là "phải" đâu là "trái" nữa. Vũ trụ không còn cho ta biết phương hướng cố định nào cả.

Ngày nay, những điều như thế không còn gây tranh cãi. Quan niệm vũ trụ gồm ba tầng đã biến mất. Nhưng phải chăng đó là quan niệm hàm chứa trong lời tuyên xưng Chúa xuống ngục tổ tông và lên trời ? Dĩ nhiên, quan niệm đó hẳn đã cung cấp các hình ảnh nhờ đó đức tin có thể diễn tả về mầu nhiệm, nhưng chắc chắn đó không phải là điều chính yếu mà đức tin muốn khẳng định. Cùng với lời tuyên tín về Đức Giêsu lịch sử, hai lời tuyên tín trên đúng hơn muốn nói lên cuộc sống của con người theo nghĩa toàn diện, một cuộc sống bao hàm không phải ba tầng vũ trụ, mà là ba chiều kích siêu hình. Vì thế, cũng chẳng lạ gì khi quan điểm được xem là tân tiến ngày nay không những gạt bỏ việc Chúa lên trời và xuống ngục tổ tông, mà còn muốn gạt bỏ cả Đức Giêsu lịch sử, nghĩa là cả ba chiều kích của đời người, và như thế, rốt cuộc chỉ còn lại một thứ bóng ma, dù có được khoác đủ thứ áo đi nữa thì cũng không còn ai muốn cậy trông, tin tưởng.

Vậy ba chiều kích mà chúng ta muốn nói đến thật sự là gì ? Như đã phân tích, việc xuống ngục tổ tông không liên hệ và cũng không cần gì đến vực thẳm bên ngoài, theo nghĩa địa lý. Bản văn nền tảng của lời tuyên tín đó là lời Đức Giêsu kêu lên với Chúa Cha trên thập giá, một lời kinh không liên hệ đến vực thẳm bên ngoài mà là vực thẳm bên trong của thân phận con người, vực thẳm với đáy sâu hun hút là sự chết, là nỗi cô đơn tột cùng, hoàn toàn bị ruồng rẫy, và do đó địa ngục cũng là một khả thể của thân phận người. Địa ngục có nghĩa là một cuộc sống hoàn toàn khép lại, không còn "sống-cho" ai nữa. Địa ngục không phải là một nơi chốn nhất định trong vũ trụ, nhưng là một chiều kích của bản tính con người ; địa ngục là vực thẳm mà phận người có thể rơi xuống. Ngày nay hơn bao giờ hết chúng ta đều ý thức được rằng, cuộc sống mỗi người có thể chìm sâu vào một vực thẳm như thế. Và vì tất cả nhân loại cuối cùng cũng là một với nhau, như "*một* con người", nên vực thẳm đó không những liên hệ tới một cá nhân mà còn động chạm tới cả thân thể của nhân loại, tất cả cùng nhau mang lấy một vực thẳm như thế. Từ đó chúng ta mới hiểu được tại sao "Ađam mới" là Đức Kitô lại cúi xuống để mang lấy vực thẳm đó cùng với chúng ta chứ không đành đứng trên cao nhìn ngắm. Nhưng cũng chính vì Ngài đã muốn chia sẻ đến tận cùng như vậy mà từ đây, sự từ khước cũng sẽ chạm tới đáy sâu tột cùng của nó.

Việc Đức Kitô lên trời gợi cho chúng ta một tột đỉnh khác của cuộc sống con người, một cuộc sống vừa vươn cao nghìn trùng vừa xuống sâu vô tận. Trời là tột đỉnh đối ứng lại với địa ngục, với cô đơn tuyệt đối, với sự cự tuyệt đối với tình yêu. Trời nói lên một cuộc sống có khả năng mở ra với mọi người bởi đã được đưa vào trong mối tình thâm với Thiên Chúa, đến nỗi, chốn cư ngụ của con người bây giờ là trong chính Thiên

Chúa. Tuy nhiên, hai khả thể của con người mà các từ "trời" và "địa ngục" diễn tả, là hai khả thể mang ý nghĩa và tính chất hoàn toàn khác nhau. Vực thẳm mà chúng ta gọi là "địa ngục" là điều con người có thể tự tạo ra cho mình. Nói chính xác hơn : địa ngục hệ tại ở việc con người không muốn lãnh nhận gì cả, muốn hoàn toàn tự chủ, tự tại. Địa ngục nói lên thái độ hoàn toàn khép kính nơi chính mình. Vì thế, địa ngục không gì khác hơn là việc con người không muốn đón nhận hay lãnh nhận bất cứ điều gì, chỉ cậy dựa vào mình, tự lấy mình làm đủ. Khi một thái độ như thế bị đẩy tới mức cực đoan thì con người sẽ trở thành kẻ không thể đụng chạm, kẻ đơn độc, bị loại bỏ. Địa ngục là như thế, một khi đóng kín nơi mình thì con người trở thành kẻ "tự-mãn", không có ai khác ngoài bản thân mình. Ngược lại, chiều cao mà chúng ta gọi là "trời" thì hoàn toàn khác, bởi đó là điều chúng ta chỉ có thể đón nhận mà thôi, trong khi "địa ngục" lại là điều chúng ta có thể tự tạo. "Trời" tự bản chất không phải là sản phẩm của chúng ta, cũng không phải là điều chúng ta có thể tạo ra. Trong ngôn ngữ kinh viện, người ta gọi đó là ân sủng, là "donum indebitum et super-additum naturae" (một món quà nhưng không, siêu bội đối với tự nhiên). Trời là tình yêu no thỏa và do đó chỉ có thể là một quà tặng cho con người. Địa ngục thì ngược lại, là nỗi cô đơn của kẻ từ khước hồng ân, kẻ không muốn làm người hành khất và rút hẳn vào trong chính mình.

Chỉ với những suy tư như thế mà ta mới hiểu được chữ trời theo Kitô giáo có nghĩa là gì. Đó không phải là một nơi chốn nào đó vĩnh hằng, bên trên địa cầu, cũng không phải là một lãnh vực siêu hình vĩnh cửu. Đúng hơn, chúng ta cần phải khẳng định rằng, hai khía cạnh "trời" và "lên trời" luôn gắn liền với nhau, không thể tách rời ra được. Chính mối tương quan giữa hai khía cạnh này mới giúp làm sáng tỏ ý nghĩa của

chữ "trời" trong sứ điệp kitô giáo trên bình diện lịch sử, bình diện ngôi vị cũng như bình diện kitô học. Nói khác đi : trời không phải là một nơi chốn trước đó bị khóa chặt do một lệnh truyền của Thiên Chúa, để rồi bây giờ, khi Đức Giêsu lên trời, thì Thiên Chúa lại truyền lệnh mở ra. Đúng hơn, điều mà chúng ta gọi là "trời" chỉ thành hiện thực khi Thiên Chúa và con người hiệp nhất với nhau. "Trời" phải được định nghĩa như là cuộc gặp gỡ thâm sâu giữa con người với Thiên Chúa ; và sự hiệp nhất giữa con người và Thiên Chúa đã được hoàn tất nơi Đức Kitô, khi Ngài chiến thắng sự chết, vượt lên trên sự sống tự nhiên (*Bios*) để bước vào đời sống mới. Như vậy, trời là tương lai của con người và của nhân loại, một tương lai mà nhân loại không thể tự đem lại cho mình. Nếu nhân loại chỉ cậy dựa vào sức mình thì cánh cửa trời vẫn mãi đóng kín, thế nhưng cánh cửa đó lần đầu tiên đã được mở tung, mở cách trọn vẹn nơi một con người, một Đấng mà cuộc sống mạc khải chính Thiên Chúa và qua cuộc sống của Ngài mà Thiên Chúa đã đi vào trong thân phận con người.

Như thế, trời không chỉ liên quan đến một thân phận riêng tư nào đó, mà còn liên hệ cách thiết yếu với "Ađam cuối cùng", với con người chung cuộc, và như thế nó nhất thiết gắn liền với tất cả tương lai của con người. Tôi tin rằng, điều này có thể soi sáng một số vấn đề quan trọng về mặt chú giải mà ở đây chúng ta chỉ tạm gợi ra cách vắn tắt. Một trong những khám phá nổi bật nhất thuộc dữ kiện Kinh Thánh mà gần nửa thế kỷ nay đã khiến cho khoa chú giải cũng như thần học phải bận tâm suy nghĩ, đó là điều mà người ta gọi là "cánh chung cận kề" (Naheschatologie) : sứ điệp của Đức Giêsu và của các tông đồ dường như loan báo về ngày tận thế sắp xảy đến. Thậm chí người ta có cảm tưởng đó cũng chính là trọng tâm lời rao giảng của Đức Giêsu cũng như của Giáo Hội sơ khai.

Khuôn mặt, cái chết và sự phục sinh của Đức Giêsu được đặt trong mối liên hệ chặt chẽ với viễn tượng tận thế cận kề đến mức đáng ngạc nhiên và khó hiểu đối với chúng ta. Tuy ở đây chúng ta không thể đi sâu vào vấn đề quá bao quát này, thế nhưng những gì chúng ta vừa suy tư ở trên lại không chỉ ra hướng giúp giải đáp vấn đề hay sao ? Chúng ta đã mô tả sự phục sinh và lên trời như là sự hiệp nhất chung cuộc giữa con người với Thiên Chúa, và chính sự hiệp nhất đó đem lại cho con người sự sống muôn đời. Chúng ta cũng đã cố gắng cho thấy, cả hai mầu nhiệm đó đều nói lên chiến thắng của tình yêu mạnh hơn sự chết, và do đó là bước "đột biến" quyết định của con người và vũ trụ, qua đó, ranh giới của *Bios* bị phá vỡ và một không gian sống mới được tạo thành. Nếu quả đúng là như thế thì rõ ràng "cánh chung" đã khởi sự, tận thế đã bắt đầu. Một khi sự chết bị khuất phục thì chiều kích tương lai của nhân loại cũng mở ra, và tương lai đó quả thực đã khởi sự. Nhưng như vậy thì chúng ta cũng thấy được rằng, trong Đức Kitô, hy vọng bất tử của mỗi người và khả năng sống muôn đời của cả nhân loại hòa nhập vào nhau đến mức như thế nào, cũng vì thế Ngài phải được coi như là "trung tâm" và là "cùng tận" của lịch sử, dĩ nhiên "cùng tận" ở đây cần phải hiểu cho đúng nghĩa.

Còn một điểm đáng suy nghĩ nữa liên quan đến lời tuyên xưng Chúa lên trời. Như chúng ta đã thấy, lời tuyên xưng này mang tầm quan trọng quyết định, không những giúp chúng ta hiểu về cuộc sống "đời sau", mà còn cả "đời này" nữa. Nói khác đi, lời tuyên xưng Chúa lên trời liên hệ đến mối tương quan giữa "đời-này" và "đời-sau", và do đó, liên quan tới khả năng cũng như ý nghĩa của mối liên hệ giữa con người với Thiên Chúa. Trong phần suy tư về điều khoản đức tin đầu tiên, chúng ta đã cho thấy Đấng vô biên có thể lắng nghe thụ tạo

hữu hạn, Đấng vĩnh cửu có thể lắng nghe kẻ sống trong thời gian như thế nào, bởi lẽ, sự cao cả đích thực của Thiên Chúa nằm ở chỗ, đối với Ngài, không có gì là quá nhỏ mà cũng chẳng có gì là quá lớn. Chúng ta cũng đã hiểu được rằng, Thiên Chúa là Logos, không những theo nghĩa là Thượng Trí nói lên tất cả qua Lời của Người, mà còn là Thượng Trí thấu hiểu tất cả, không có gì là quá bé nhỏ đến nỗi Người không nghe thấy. Và chúng ta đã trả lời cho câu hỏi đầy day dứt của thời đại chúng ta : Có, Thiên Chúa có thể lắng nghe. Nhưng một câu hỏi vẫn còn bỏ ngỏ. Bởi lẽ sau khi nghe những suy tư của chúng ta, ai đó có thể vặn lại : Ngài có thể nghe ư, tốt thôi ! Nhưng liệu Ngài có nhậm lời không ? Hay những lời kêu cầu, van xin của thụ tạo trước sau cũng chỉ là một thứ phương thế đạo đức nhằm nâng cao, an ủi tinh thần con người vốn chỉ biết cầu xin chứ hiếm khi đạt tới hình thái cầu nguyện cao hơn ? Phải chăng tất cả cũng chỉ nhằm giúp con người một cách nào đó hướng tới siêu việt, chứ thật ra mọi sự vẫn thế, chẳng có gì xảy ra và cũng chẳng có gì thay đổi, vì vĩnh cửu thì vẫn là vĩnh cửu, thời gian vẫn là thời gian - dường như chẳng có con đường nào nối liền hai cực đó được ? Ở điểm này cũng thế, chúng ta không thể nào đi sâu vào vấn đề, vì để làm được điều đó, đòi hỏi phải phân tích phê bình kỹ lưỡng các khái niệm Thời Gian và Vĩnh Cửu. Phải nghiên cứu nguồn gốc của các khái niệm đó trong tư tưởng cổ thời cũng như nghiên cứu xem tư tưởng đó đã được tổng hợp như thế nào với niềm tin kinh thánh, bởi lẽ, chính tổng hợp bất toàn giữa hai điều đó là căn nguyên của các vấn đề hiện đại của chúng ta. Đàng khác, chúng ta cũng phải suy nghĩ thêm về mối tương quan giữa tư duy khoa học theo lối khoa học tự nhiên, kỹ thuật và lối tư duy của niềm tin - tất cả những đòi hỏi đó hoàn toàn vượt ra ngoài khuôn khổ của cuốn sách này. Vì thế, thay vì

đưa ra những giải đáp chi tiết chuyên sâu, chúng ta chỉ cần gợi ra phương hướng chính giúp giải đáp vấn đề.

Con người thời nay thường nghĩ rằng vĩnh cửu gần như đồng nghĩa với bất biến. Vì thế, Thiên Chúa như thể bị giam hãm trong chính những "ý định vĩnh cửu" mà Người vạch ra "từ trước muôn đời". Hữu Thể và Biến Dịch không pha trộn với nhau. Vì thế, vĩnh cửu được hiểu theo nghĩa thuần túy phủ định, đồng nghĩa với điều phi thời gian, hay khác với thời gian, do đó không thể nào tác động tới thời gian, nếu không nó sẽ không còn bất biến và mang lấy thân phận hữu hạn, mong manh của thời gian. Thật ra những ý tưởng như thế đã có từ trước Kitô giáo, lúc người ta hoàn toàn chưa biết tới ý niệm về một Thiên Chúa tạo dựng và nhập thể. Nói cho cùng, chúng hàm chứa quan niệm nhị nguyên cổ thời - mà ở đây chúng ta không thể đào sâu thêm - và bộc lộ một lối suy nghĩ ngây thơ về Thiên Chúa, quan niệm Thiên Chúa theo kiểu con người. Thật vậy, nghĩ rằng Thiên Chúa không thể sửa lại được những gì Ngài đã hoạch định "từ trước" đời đời, thì cũng là vì đã mặc nhiên quan niệm vĩnh cửu theo mô hình của thời gian, nghĩa là có "trước" có "sau".

Thực ra, vĩnh cửu không phải là điều cổ xưa nhất hay có trước cả thời gian, nhưng là điều hoàn toàn khác : vĩnh cửu luôn là Hôm Nay, là hiện tại ngay giữa dòng thời gian đang qua đi. Nó không tự giam hãm giữa hai lằn ranh "trước" và "sau", ngược lại, nó là sức mạnh của Hiện Tại trong mọi thời. Vĩnh cửu không phải là điều nằm bên cạnh thời gian, không liên hệ gì đến thời gian. Trái lại, nó là sức mạnh sáng tạo, gìn giữ mọi thời, nó là Hiện Tại vĩnh hằng, duy nhất, vừa bao trùm thời gian qua đi, vừa đem lại cho thời gian khả năng hiện hữu. Vĩnh cửu không có nghĩa là phi thời gian, ngược lại, là quyền năng làm chủ thời gian. Và vì luôn là Hôm Nay, đồng thời với

mọi thời, nên Vĩnh Cửu cũng có thể tác động trong thời gian, trong mọi lúc.

Thiên Chúa đã nhập thể nơi Đức Giêsu Kitô, và qua Đức Giêsu Kitô, Thiên Chúa vĩnh cửu và thân phận thời gian của nhân loại trở thành hiệp nhất với nhau trong một con người duy nhất, đó chính là sự cụ thể hóa đến mức tột cùng quyền năng làm chủ thời gian của Thiên Chúa. Chính nơi cuộc sống làm người của Đức Giêsu mà Thiên Chúa đã nắm lấy thời gian và đưa vào trong chính Ngài. Nơi Đức Kitô, chúng ta nhìn ra cách hết sức cụ thể quyền lực làm chủ thời gian của Thiên Chúa. Đức Kitô quả là "cánh cửa" giữa Thiên Chúa và con người, như thánh sử Gioan nói (Ga 10,9). Người là "Đấng trung gian" (1Tm 2,5), qua đó Đấng vĩnh cửu có được thời gian. Trong Đức Giêsu, chúng ta, những kẻ mang thân phận thời gian, có thể ngỏ lời với Đấng cũng mang phận thời gian, Đấng đồng-phận thời gian với chúng ta. Trong Người, Đấng chia sẻ thân phận thời gian với chúng ta, chúng ta có thể đồng thời chạm tới Đấng Vĩnh Cửu, bởi lẽ cùng với chúng ta, Người là thời gian và cùng với Thiên Chúa, Người là vĩnh cửu.

Hans Urs von Balthasar, trong văn cảnh có hơi khác, đã làm sáng tỏ cách hết sức sâu sắc ý nghĩa tinh thần của những suy tư nói trên. Trước hết, ông nhắc nhớ rằng, Đức Giêsu trong cuộc đời trần thế của Ngài đã không đứng trên thời gian và không gian, nhưng Ngài đã sống ngay giữa thời gian và trong thời gian : Mỗi dòng chữ Tin Mừng đều cho thấy một Đức Giêsu sống giữa lòng thời gian với trọn vẹn nhân tính của Ngài. Ngày nay chúng nhận ra điều đó sống động hơn, rõ nét hơn dưới rất nhiều khía cạnh so với các thời trước đây. Nhưng "sống trong thời gian" ở đây không chỉ có nghĩa là sống trong một khuôn khổ lịch sử, văn hóa bên ngoài, còn ở đâu đó đàng

sau thì mới là hữu thể đích thực của Ngài, một hữu thể siêu thời gian, vẫn y nguyên, không gì động chạm tới. Đúng hơn, "sống trong thời gian" là một cấu tố căn bản của cuộc sống làm người, nó xác định ý nghĩa hiện hữu của con người cách hết sức sâu xa. Đức Giêsu có thời gian và Ngài đã không vấp phải thái độ nôn nóng, muốn thực hiện trước kỳ hạn thánh ý của Cha : *"Chính vì Người Con đã có thời gian dành cho Cha mà Người Con đó là Chốn nguyên thủy, nơi Thiên Chúa có thời gian dành cho thế gian. Ngoài Người Con, Thiên Chúa không có thời gian nào khác cho thế gian, nhưng trong Người Con đó, Ngài có mọi thời gian"*.[120] Thiên Chúa không bị giam hãm trong sự vĩnh cửu của Ngài : Trong Đức Giêsu, Thiên Chúa có thời gian cho chúng ta, và như vậy Đức Giêsu quả thực là "Ngai Ân Sủng" mà chúng ta, ở bất cứ thời nào, cũng có thể dạn dĩ đến bên (Dt 4,16).

VI. "Và Người sẽ đến để phán xét kẻ sống và kẻ chết"

Cũng như đối với lời tuyên xưng Chúa xuống ngục tổ tông và lên trời, Rudolf Bultmann cũng cho rằng, con người tân tiến ngày nay chẳng còn ai tin vào chuyện "tận thế" trong ngày Chúa lại đến để xét xử. Theo ông, những ai có chút đầu óc đều hiểu rằng, sau lời loan báo cánh chung của Tân Ước, thế giới vẫn tiếp tục tồn tại, như nó vẫn tồn tại từ hai ngàn năm nay. Đòi hỏi thanh lọc tư tưởng xem ra càng cần thiết, nhất là vì sứ điệp Tin Mừng ở điểm này rõ ràng có hàm chứa nhiều yếu tố vũ trụ, nghĩa là nó có đề cập tới lãnh vực mà chúng ta biết thuộc phạm vi nghiên cứu của khoa học tự nhiên. Dĩ nhiên, trong kiểu nói "tận thế", từ "thế giới" không nói lên cái cấu trúc vật lý của vũ trụ, mà ám chỉ thế giới con người hay

[120] H.U von Balthasar, *Theologie der Geschichte.* Einsiedeln 1959, 31 ; đối chiếu với G. Hasenhüttl, *Der Glaubenvollzug*. Essen 1963, 327.

lịch sử nhân loại. Như vậy, tận thế có nghĩa là thế giới con người này sẽ có một kết thúc do Thiên Chúa định đặt. Nhưng ta cũng không chối cãi rằng, Kinh Thánh đã dùng các hình ảnh vũ trụ (đôi khi cả hình ảnh chính trị) để mô tả biến cố chủ yếu thuộc bình diện nhân học. Nhưng vấn đề là, phải chăng đó *chỉ là* hình ảnh ? Hay những hình ảnh đó thực sự liên hệ đến thực tại ? Quả thật khó mà xác định.

Để có thể giải đáp vấn đề, chúng ta hẳn phải trở lại với vũ trụ quan tổng quát của Kinh Thánh. Đối với Kinh Thánh, vũ trụ và con người không phải là hai thực thể hoàn toàn tách biệt ; vũ trụ chẳng phải là một sân khấu tình cờ của cuộc sống con người, và con người cũng không thể hoàn thành cuộc sống của mình mà không cần đến thế giới. Đúng hơn, thế giới và hiện hữu của con người đều cần nhau đến nỗi, không thể tưởng tượng nổi chuyện làm người mà không cần thế giới, hay ngược lại, một thế giới mà không có con người. Điểm thứ nhất thì ngày nay ai cũng rõ, cuộc sống con người thực sự cần đến thế giới. Nhưng điểm thứ hai, thế giới cần đến con người, cũng không còn là điều khó hiểu, nhất là với những gì mà chúng ta học được từ Teilhard de Chardin chẳng hạn. Do đó, có thể nói được rằng, sứ điệp kinh thánh về tận thế và về ngày Chúa tái lâm không chỉ là một thứ nhân học được diễn tả bằng hình ảnh vũ trụ, nó cũng không đơn thuần diễn tả một khía cạnh thuộc vũ trụ học bên cạnh một khía cạnh thuộc nhân học. Đúng hơn, sứ điệp đó trình bày cho chúng ta, theo đúng cái nhìn toàn diện của Kinh Thánh, sự hiệp nhất giữa vũ trụ học và nhân học trong Kitô học chung cuộc, và cho thấy "thế giới" đạt tới tận điểm (tận thế) trong chính sự hiệp nhất đó. "Thế giới" ở đây hiểu là một cấu trúc duy nhất bao hàm hai khía cạnh "vũ trụ" và "con người", do đó nó luôn hướng tới sự hiệp nhất như là cùng đích của mình. Chính vì luôn qui hướng về

nhau – dù nhiều khi như đối nghịch nhau – mà "vũ trụ" và "con người", xuyên qua tiến trình phức hợp, sẽ hiệp nhất với nhau trong một thực tại cao cả hơn, đó là Tình Yêu siêu vượt và bao trùm lãnh vực tự nhiên (Bios), như chúng ta đã nói ở trên. Một lần nữa, chúng ta thấy rõ tận thế theo nghĩa cánh chung và bước đột phá mà sự phục sinh của Đức Giêsu mang lại thực ra là một. Và một lần nữa, rõ ràng Tân Ước đã có lý khi trình bày sự phục sinh như là Biến Cố Cánh Chung.

Để có thể tiến xa hơn, chúng ta cần xác định rõ những suy tư ở trên. Chúng ta vừa nói, vũ trụ không đơn giản là một cái khung bên ngoài của lịch sử con người. Nó không phải là một cấu trúc tĩnh, nghĩa là một thứ bình chứa, trong đó có đủ mọi thứ sinh vật, và khi cần ta có thể đổ tất cả vào trong một cái bình khác. Nhưng vũ trụ là chuyển động. Vì thế, không phải *có* một lịch sử *trong* vũ trụ, nhưng chính vũ trụ *là* lịch sử. Vũ trụ không phải chỉ là sân khấu của lịch sử nhân loại, nó là "lịch sử" trước khi có con người và sau đó là cùng với con người. Nhưng chung cuộc thì chỉ có một "lịch sử-thế giới" duy nhất và phổ quát. Dù có những thăng trầm, tiến thoái, lịch sử thế giới có một hướng đi chung và tiến "về phía trước". Dĩ nhiên, những ai chỉ nhìn vào một mảnh của lịch sử, dù lớn mấy đi nữa, hẳn sẽ có cảm tưởng mọi sự như xoay vòng, lập đi lập lại, không thấy đi theo hướng nào cả. Chỉ những ai có cái nhìn toàn diện thì mới có thể nhận ra hướng đi của lịch sử. Nhưng, như chúng ta đã thấy trước đây, trong vận hành của vũ trụ, tinh thần không phải là phó sản tình cờ của tiến hóa, chẳng có ý nghĩa gì đối với toàn thể. Trái lại, chúng ta đã phân tích cho thấy, trong quá trình phát triển, vật chất cũng như sự tiến hóa của vật chất chỉ là giai đoạn tiền sử của tinh thần.

Từ nhận định trên, niềm tin vào ngày trở lại của Đức Giêsu Kitô và vào sự hoàn tất của thế giới nhờ Ngài đồng

nghĩa với niềm xác tín rằng, lịch sử đang tiến đến điểm Omega, và nơi điểm đó, chúng ta sẽ thấy rõ, yếu tố vững bền hay điều mà chúng ta coi là nền tảng của tất cả thực tại không phải là Vật Chất vô tri, vô thức, ngược lại, Ý Nghĩa mới đích thực là Nền Tảng chắc chắn : Ý Nghĩa mới đem lại sự duy nhất cho hữu thể, mới làm cho hữu thể được thực hữu, vâng, Ý Nghĩa *là* Thực Tại. Hữu thể có được vững bền thì không phải từ dưới mà là từ trên. Về tiến trình "phức hợp" giữa vật chất và tinh thần, hay việc tinh thần làm cho vật chất được thống nhất theo một dạng thức mới, những điều như thế ngày nay chúng ta đã phần nào nghiệm thấy nơi sự biến đổi thế giới mà khoa học kỹ thuật tạo ra. Với khả năng nhào nắn thực tại, biên giới giữa thiên nhiên và kỹ thuật bị xóa mờ, không còn phân biệt nổi nữa. Tất nhiên, dùng loại suy như thế có thể gây nhiều tranh cãi. Thế nhưng, nơi những tiến trình như thế, chúng ta có thể thấy thế giới xuất hiện dưới một hình thái mới, trong đó tinh thần và thiên nhiên không chỉ đứng kề nhau. Trái lại, xuyên qua sự tổng hợp mới mẻ, tinh thần thâu kết nơi mình yếu tố xem ra thuần tự nhiên, từ đó tạo nên một thế giới mới, và điều này cũng đồng nghĩa với sự chấm dứt thế giới cũ. Tất nhiên, niềm tin liên quan đến ngày tận thế của kitô hữu hoàn toàn khác với chiến thắng toàn diện của khoa học kỹ thuật. Dầu vậy, sự hòa nhập giữa thiên nhiên và tinh thần mà khoa học kỹ thuật thực hiện cũng gợi cho chúng ta hướng để hiểu nội dung cốt yếu của niềm tin Đức Kitô lại đến : niềm tin vào sự thống nhất của tất cả thực tại bởi tác động của Tinh Thần (Thần Khí).

Điều này cho phép chúng ta tiến thêm một bước nữa. Như đã nói, thiên nhiên và tinh thần làm nên một lịch sử duy nhất. Lịch sử đó càng tiến triển thì tinh thần càng tỏ ra là nguyên lý thâu phối tất cả, và vì thế trong thực tế, nhân học và vũ trụ học

rốt cuộc hòa nhập với nhau. Nhưng, khi khẳng định thế giới tiến tới trong tiến trình phức hợp thì cũng có nghĩa là, thế giới được thống nhất xoay quanh một tâm điểm mang tính ngôi vị, bởi lẽ tinh thần không phải là cái gì vô định. Tinh thần, theo đúng bản chất của nó, chỉ hiện hữu như một cá vị, một ngôi vị (chủ thể). Tất nhiên, cũng có một thứ "tinh thần khách thể" nào đó, thứ tinh thần đầu tư trong máy móc hay trong các công trình nói chung. Thế nhưng đó không phải là cách thức hiện hữu nguyên thủy của tinh thần : "Tinh thần khách thể" luôn phát xuất từ "tinh thần chủ thể", luôn qui chiếu về Chủ Vị (cá vị), và đó mới là cách thức hiện hữu đúng nhất, đích thực nhất của Tinh Thần. Vì thế, khẳng định thế giới tiến triển trong tiến trình phức hợp nhờ tinh thần thì cũng đồng nghĩa với khẳng định, vũ trụ tiến tới sự thống nhất theo chiều kích chủ vị (cá vị).

Như thế, một lần nữa chúng ta thấy chiều kích cá vị vượt trên chiều kích phổ quát đến mức như thế nào. Nguyên lý mà chúng ta khai triển trước đây giờ lại xuất hiện với tất cả tầm quan trọng của nó. Thế giới sẽ tiến tới sự thống nhất nơi một con người, một cá vị. Toàn Thể lãnh nhận ý nghĩa từ Cá Thể chứ không phải ngược lại. Nhìn nhận điều này, một lần nữa, cũng là nhìn nhận quan điểm hiện thực của Kitô học, một quan điểm quả thực là điên rồ đối với con người mọi thời, bởi lẽ nó đặt tâm điểm của lịch sử và ý nghĩa của Toàn Thể vào trong một Cá Thể duy nhất là Đức Kitô. Ở đây, "tính hiện thực" này lại cho thấy tính tất yếu nội tại của nó : Nếu quả đúng tinh thần rốt cuộc sẽ toàn thắng, nghĩa là sự toàn thắng của chân lý, tự do và tình yêu, thì sự toàn thắng này không do một mãnh lực nào đó tạo ra, nhưng là do một Khuôn Mặt xuất hiện vào lúc cùng tận. Như vậy thì điểm Omega của thế giới là một "Ai" đó, một cá vị, một con người cụ thể, đặc thù. Như thế thì công

trình phức hợp, qui kết mọi sự, công trình hiệp nhất mọi thực tại cũng đồng nghĩa với sự bác bỏ triệt để mọi "chủ nghĩa tập thể", mọi cực đoan tư tưởng, kể cả cái được gọi là tư tưởng của Kitô giáo. Giá trị của con người, của nhân vị luôn luôn vượt trên tư tưởng đơn thuần.

Điều trên đây còn hàm chứa một hệ quả hết sức quan trọng. Nếu thực tại có đạt tới mức "siêu phức hợp" chung cuộc thì phải là do tinh thần và tự do, chứ không thể do chuyển biến vô lường hay tình cờ nào đó của vũ trụ, nghĩa là, nó bao hàm trách nhiệm. Nói khác đi, nó dựa trên những quyết định chứ không đương nhiên xảy đến giống như một tiến trình vật lý. Vì thế, việc Chúa lại đến không chỉ có nghĩa là cứu độ, là điểm Omega làm cho mọi sự được hoàn tất, mà còn là phán xét. Thậm chí, chính từ điểm này mà chúng ta mới có thể định nghĩa thế nào là phán xét. Ý nghĩa cốt yếu của phán xét là thế này : Giai đoạn chung cuộc của thế giới không phải là kết quả của biến chuyển tự nhiên, nhưng là kết quả của trách nhiệm, một trách nhiệm đặt nền trên tự do. Từ đó chúng ta mới hiểu được tại sao Tân Ước, dù mang thông điệp về ân sủng, vẫn một mực nhấn mạnh rằng, vào ngày cuối cùng mọi người sẽ bị xét xử "theo việc họ làm", và không ai được miễn trừ việc phải trả lẽ về cuộc sống của mình. Có một thứ tự do mà ân sủng chẳng những không phá hủy mà còn kiện toàn : Số phận chung cuộc của mỗi người cũng tùy thuộc ở lựa chọn căn bản của họ chứ không thể hoàn toàn áp đặt từ bên ngoài. Khẳng định như thế là cần thiết, để chống lại hai thái cực, một bên là chủ nghĩa giáo điều sai trái và bên kia là thái độ tự mãn sai lầm của kitô hữu. Nó giữ vững sự bình đẳng giữa con người bằng cách xác định sự đồng nhất về trách nhiệm. Nhiệm vụ quan trọng trong việc rao giảng Tin Mừng, kể từ thời các Giáo Phụ cho tới nay, đó là nhắc nhở con người ý thức rằng, mỗi

người đều phải chịu trách nhiệm về đời sống của mình chứ đừng lầm tưởng chỉ cần kêu "lạy Chúa, lạy Chúa" là đủ.

Liên quan tới điểm trên đây, tưởng cũng nên nhắc đến những suy tư của Leo Baeck, một nhà thần học do thái có tầm cỡ. Tuy tín hữu kitô không thể đi theo quan điểm của ông, nhưng điều ông gợi ra quả là thấm thía, đáng cho chúng ta suy nghĩ. Baeck cho thấy rằng, dân Do Thái có trở thành dân ưu tuyển thì cũng chính trong ý thức phục vụ cho tương lai của nhân loại. *"Tính đặc thù của ơn gọi là điều cần phải khẳng định, nhưng không vì thế mà cho mình độc quyền về ơn cứu độ. Do Thái Giáo không rơi vào khái niệm Giáo Hội, một khái niệm tôn giáo chật hẹp, cho rằng chỉ có Giáo Hội mới đem lại ơn cứu độ. Ở đâu không phải đức tin mà là việc làm đưa dẫn chúng ta đến với Thiên Chúa, ở đâu cộng đoàn đề ra cho con cái mình lý tưởng và bổn phận như là dấu chỉ tinh thần, chứng tỏ mình thuộc về cộng đoàn, thì ở đó, chỗ đứng trong Giao Ước đức tin chưa đủ bảo đảm cho phần rỗi linh hồn"*. Tiếp đó, Baeck cho thấy, quan niệm phổ quát về cứu độ dựa trên việc làm đã dần dần kết tinh trong truyền thống Do Thái, để cuối cùng bộc lộ rõ ràng trong câu nói "kinh điển" : *"Những kẻ công chính, dù không phải là người Israel đi nữa, cũng được hưởng phúc đời đời"*. Và có ai mà lại không cảm thấy chấn động khi đọc những dòng tiếp theo của Baeck : Chỉ cần đặt câu nói này đối lại với *"những gì mà Dante mô tả về hỏa ngục, về nơi đọa đày mà cả những người tốt lành nhất trong dân ngoại rốt cuộc cũng rơi vào, cùng với biết bao nhiêu hình ảnh ghê rợn mà Giáo Hội đã vẽ ra trong các thế kỷ trước và sau đó, để cảm nhận nét tương phản trong tất cả sự dữ dội của nó"* [121]. Tất nhiên, nhiều điểm trong bản văn không chính xác

[121] L. Baeck, *Das Wesen des Judentums*, Köln 1960 (6), 69.

và có thể gây tranh cãi. Dù vậy, điều Baeck nói thực sự có sức nặng của nó. Cách nào đó ông đã giúp làm sáng tỏ tầm quan trọng quyết định của tín điều về cuộc Phán Xét Chung đối với tất cả mọi người tùy theo "việc họ làm". Ở đây chúng ta không có nhiệm vụ đi sâu vào vấn đề để xem khẳng định trên hòa hợp như thế nào với tất cả tầm quan trọng của giáo lý về ân sủng. Mà nếu cố tìm hiểu đi nữa thì rốt cuộc cũng không thoát khỏi một nghịch lý mà có lẽ chỉ có ai trải qua cả một đời sống đức tin mới hiểu ra lôgic của nó mà thôi. Ai chấp nhận nghịch lý đó thì sẽ nhận thức được cả hai khía cạnh : khía cạnh triệt để của ân sủng nhờ đó mà con người được giải thoát khỏi sự bất lực của họ và khía cạnh nghiêm túc của trách nhiệm vốn đòi buộc họ hằng ngày. Như vậy, hai khía cạnh đó nói lên rằng, một đàng kitô hữu có được sự an tâm, tự do và thanh thản của kẻ sống nhờ ơn công chính bội hậu của Thiên Chúa, ơn công chính đó có tên là Giêsu Kitô. An tâm vì biết rằng : cuối cùng mình không thể nào phá hủy những gì mà *Ngài* đã xây dựng. Dù vẫn biết khả năng phá hủy của con người mạnh hơn khả năng xây dựng bội phần, thế nhưng, trong Đức Kitô, con người lại thấy khả năng xây dựng mạnh hơn khả năng phá hủy vạn bội. Nhờ đó mà con người có được sự tự do thâm sâu, an tâm tín thác vào tình yêu không hề hối tiếc của Thiên Chúa, Đấng vẫn hằng tốt lành với chúng ta, mặc cho bao sa ngã, lỗi lầm. Như thế, con người có thể an tâm thực hiện công việc của mình, vì việc làm giờ đây không còn là điều đáng ngại nữa, nó đã mất đi khả năng phá hủy : vận mệnh của thế giới không tùy thuộc ở chúng ta mà là trong bàn tay của Thiên Chúa. Nhưng đồng thời, kitô hữu cũng hiểu rằng, như thế không có nghĩa là được thả mặc muốn làm gì thì làm, bất kể, làm như thể việc họ làm chỉ như trò chơi trước mặt Thiên Chúa. Họ biết mình sẽ phải trả lời, mình chỉ là người quản lý và sẽ phải trả lẽ về

những gì đã được giao phó. Trách nhiệm trả lời cũng có nghĩa là ai đó có quyền hỏi. Vì thế, nếu chúng ta phải trả lẽ về cuộc đời mình thì tín điều về cuộc phán xét là lời nhắc nhở không thể nào khinh thường được. Không có điều gì và không ai cho phép chúng ta coi thường tính nghiêm trọng của một nhận thức như thế. Nó giúp chúng ta hiểu rằng, cuộc sống của chúng ta là chuyện nghiêm túc và nếu nó có được phẩm giá cũng là nhờ tính nghiêm túc đó.

"Để phán xét kẻ sống và kẻ chết" còn có nghĩa là : vị thẩm phán cuối cùng chính là Đức Kitô chứ không phải ai khác. Điều này đưa đến hệ luận : Bất công trong thế giới này không phải là tiếng nói cuối cùng, và đàng khác, cũng không thể xóa bỏ mọi bất công bằng một thứ đặc ân chung, tha mọi tội bất kể là như thế nào. Đúng hơn, vẫn có một thẩm cấp tối cao bảo vệ công lý, nhờ đó mà tình yêu có thể đạt tới hoàn tất. Tình yêu sẽ tạo ra bất công, nếu nó phá vỡ công lý. Một tình yêu như thế chỉ là biếm họa của tình yêu mà thôi. Tình yêu đích thực thì tràn đầy công lý, tràn đầy theo nghĩa siêu vượt khuôn khổ chật hẹp, chứ không bao giờ xóa bỏ công lý, vì công lý phải là và sẽ mãi là hình thái căn bản của tình yêu.

Dĩ nhiên chúng ta cũng phải tránh thái độ cực đoan. Không thể phủ nhận rằng, trong tâm thức kitô hữu, tín điều về sự phán xét đôi khi đã mang một hình thái mà vô hình trung làm tiêu tan tất cả niềm tin vào ơn cứu độ cũng như lời hứa về ân sủng. Thí dụ tiêu biểu về điều này là sự đối nghịch sâu xa giữa hai lời khẩn cầu : *"Maran atha"* (Xin Chúa hãy đến) và *"Dies irae"* (Ngày thịnh nộ). Với lời *"Maran atha"* tín hữu thời sơ khai nài xin Chúa đến, vì đối với họ đó là biến cố tràn đầy hy vọng và niềm vui. Các tín hữu thời trung cổ trái lại coi giây phút Chúa đến như là ngày đầy thịnh nộ *"Dies irae"*, ngày khiến con người có thể chết khiếp vì đau đớn, kinh

hoàng, nghĩ đến là rùng mình khiếp sợ. Việc Chúa đến chỉ còn là phán xét, đe dọa mọi người, vì đó là ngày giải quyết mọi công nợ. Lối nhìn như thế rõ ràng đánh mất những gì là cốt yếu nhất. Kitô giáo thực tế chỉ còn là một thứ chủ nghĩa đạo đức, mất đi luồng sinh khí của vui mừng và hy vọng, vốn là nét đặc trưng của đời sống kitô hữu.

Có lẽ phải nói rằng, chính lời tuyên xưng *"Rồi Người lại đến để phán xét kẻ sống và kẻ chết"* đã là đầu dây mối nhợ đưa đến cách hiểu sai lệch trên đây, khiến người ta chỉ còn thấy sự phán xét và lo sợ trách nhiệm, chứ không còn nhìn ra sự tự do của tình yêu. Rõ ràng gia sản kitô giáo nguyên thuỷ vẫn còn đậm nét ảnh hưởng trong những nơi Symbolum hình thành, nên con người ở những nơi đó vẫn còn hiểu chữ "phán xét" trong mối liên hệ mật thiết với sứ điệp về ân sủng : Nói Đức Giêsu là vị Thẩm Phán thì việc phán xét đương nhiên mang mầu sắc hy vọng. Để minh chứng, tôi chỉ nêu một đoạn văn thuộc một tài liệu cổ được biết dưới tên gọi "thư thứ hai của Clêmentô" : *"Thưa anh em, chúng ta phải coi Đức Giêsu Kitô là Thiên Chúa, là Đấng phán xét kẻ sống và kẻ chết. Chúng ta không được coi nhẹ ơn giải thoát chúng ta, vì nếu chúng ta coi nhẹ Đức Giêsu Kitô thì chúng ta cũng coi nhẹ niềm hy vọng của chúng ta"*.[122]

Ở đây chúng ta mới nhận ra rõ ràng đâu là điểm nhấn thực sự trong lời tuyên xưng của chúng ta : Không phải như người ta tưởng, Đấng phán xét không đơn giản là Thiên Chúa, Đấng Vô Hạn, Đấng Xa Lạ, Vĩnh Cửu. Không, Thiên Chúa đã giao quyền xét xử cho một Đấng cũng làm người và là anh em của chúng ta. Thẩm phán không phải là một ai xa lạ, nhưng là Vị mà chúng ta đã được biết trong đức tin. Ngài đến xét xử chúng

[122] 2 Cm 1,1t ; đối chiếu Kattenbusch II, 660.

ta không như một Đấng lạ lẫm, nhưng như một người trong chúng ta, một người đã thấu hiểu thân phận làm người và đã đau khổ vì thân phận đó.

Như thế, bình minh của hy vọng sẽ vươn lên nơi cuộc phán xét. Đó là ngày Chúa chúng ta lại đến chứ không chỉ là ngày thịnh nộ. Ở đây, chúng ta liên tưởng tới thị kiến vĩ đại về Đức Kitô trong đoạn mở đầu sách Khải Huyền (1,9-19) : Kẻ được thị kiến ngã vật xuống trước Đấng đầy quyền uy đáng sợ. Nhưng Người đặt tay trên ông và nói với ông lời Người đã nói ngày xưa, khi các ông chèo thuyền qua biển hồ Giênêsarét trong bão tố : *"Đừng sợ, chính là Ta"* (1,17). Đấng Chúa toàn năng chính là Đức Giêsu, người mà Gioan đã từng đồng hành trong đức tin. Tín điều về sự phán xét trong Kinh Tin Kính cũng dùng ý tưởng như thế để áp dụng cho cuộc gặp gỡ của chúng ta với Đấng xét xử thế gian. Vào ngày đáng sợ đó, người theo Chúa hẳn sẽ ngỡ ngàng hạnh phúc, vì Đấng *"được trao cho mọi uy quyền trên trời dưới đất"* (Mt 28,18), cũng chính là Đấng mà trong đức tin, họ đã cùng đồng hành trên đường đời. Và có thể nói ngay từ bây giờ, qua lời kinh Tin Kính, Đức Giêsu như thể đặt tay lên kitô hữu và nói : "Đừng sợ, chính là Ta !". Có lẽ chính tư tưởng tàng ẩn đàng sau lời kinh Tin Kính này là lời giải đáp tuyệt vời nhất cho câu hỏi về mối liên hệ nối kết giữa Phán Xét và Ân Sủng.

PHẦN THỨ BA

THÁNH THẦN VÀ GIÁO HỘI

CHƯƠNG MỘT

TÍNH THỐNG NHẤT NỘI TẠI CỦA CÁC TÍN KHOẢN CUỐI CÙNG TRONG TÍN BIỂU

Khẳng định chính yếu trong phần ba của Kinh Tin Kính theo nguyên bản tiếng hy lạp có nội dung đơn giản như sau : "Tôi tin vào Thánh Thần". Trái với các bản dịch chúng ta đang có, lời tuyên xưng này không có mạo từ xác định. Điều này rất quan trọng đối với ý nghĩa nguyên thủy của lời tuyên xưng. Vì như thế có nghĩa là, lời tuyên xưng được hiểu trên bình diện lịch sử cứu độ chứ chưa phải trên bình diện ba ngôi. Nói khác đi : Phần ba Kinh Tin Kính không qui chiếu về Thánh Thần theo nghĩa là Ngôi Ba Thiên Chúa, cho bằng là Hồng Ân của Thiên Chúa ban xuống cho cộng đoàn những kẻ tin vào Đức Kitô trong lịch sử.

Dù vậy, lời tuyên xưng vẫn bao hàm mối liên hệ với mầu nhiệm Ba Ngôi. Như chúng ta đã phân tích ngay từ đầu, toàn bộ Kinh Tin Kính xuất phát từ ba câu hỏi trong cử hành phép rửa về đức tin vào Chúa Cha, Chúa Con và Thánh Thần, và ba câu này lại bắt nguồn từ công thức phép rửa theo Mátthêu (Mt 28,19). Như thế, hình thái cổ xưa nhất của lời tuyên tín, với cấu trúc ba phần, đã là một trong những yếu tố mang tính chất quyết định nhất đối với niềm tin vào Thiên Chúa Ba Ngôi. Chỉ về sau, với sự khai triển các câu hỏi trong phép rửa để hình thành Kinh Tin Kính mà cấu trúc ba ngôi phần nào bị lu mờ đi. Như chúng ta thấy, trước hết người ta đưa lịch sử Đức Giêsu, từ khi được thụ thai cho đến ngày Ngài lại đến, vào trung tâm của lời kinh. Một khi phần giữa đã mang nét lịch sử, thì phần đầu cũng được hiểu theo chiều kích đó, và vì thế người ta đặt nó trong mối tương quan với tạo dựng và với thời

gian tiền-kitô giáo. Rốt cuộc, cả bản văn cũng đi theo chiều hướng lịch sử : Phần ba được hiểu như là phần nối dài lịch sử Đức Kitô trong ơn Thánh Thần và do đó như là dấu chỉ về "thời sau hết", thời nằm giữa lần đến thứ nhất và cuộc tái lâm của Đức Kitô. Nhưng dù khai triển như vậy, cái nhìn về Ba Ngôi vẫn không mất đi. Cũng tương tự như thế, các câu hỏi trong phép rửa không liên hệ đến một Thiên Chúa xa vời bên ngoài lịch sử, nhưng là một Thiên Chúa quay nhìn về chúng ta. Tư tưởng kitô giáo trong các thời kỳ đầu luôn đi theo chiều hướng như vậy, nghĩa là luôn có sự giao thoa giữa nhãn quan lịch sử cứu độ và suy niệm về mầu nhiệm Ba Ngôi. Chỉ về sau sự giao thoa này càng ngày càng bị lãng quên, người ta không còn lưu tâm đến thực tại của mầu nhiệm và cuối cùng đi đến chỗ phân ly, một bên là khoa thần học siêu hình và bên kia là thần học lịch sử. Kể từ đó, hai khoa đi hai ngả riêng biệt, chẳng còn biết gì đến nhau. Một bên thì suy lý theo phạm trù hữu thể luận, còn bên kia lại chủ trương thần học cứu độ, đối nghịch lại với triết học. Rốt cuộc, người ta đánh mất đi tính thống nhất nguyên thủy của tư tưởng kitô giáo cách hết sức đáng buồn. Buổi ban đầu, tư tưởng kitô giáo không thuần túy nghiêng về lịch sử cứu độ cũng không thuần túy siêu hình, ngược lại luôn hàm chứa sự duy nhất giữa lịch sử và hữu thể. Thần học ngày nay cũng đang bị xâu xé bởi tình trạng phân ly khó xử này, và đây quả thực là một nhiệm vụ hết sức quan trọng mà thần học phải giải quyết[123].

Chúng ta tạm gác qua một bên những nhận định chung như thế để đi vào chính bản văn mà chúng ta đang đang đối diện, xem bản văn mang ý nghĩa như thế nào. Như ta đã thấy,

---

[123] x. J. Ratzinger, Heilgeschichte und Eschatologie, trong *Theologie im Wande*l, München 1976, 68-89.

bản văn không nói về đời sống nội tại của Thiên Chúa, nhưng là về đời sống "đối ngoại" của Người, về Thánh Thần như là quyền năng nhờ đó Đức Kitô, Đấng đã được siêu tôn, vẫn luôn hiện diện giữa lòng lịch sử thế giới như là nguyên lý của một lịch sử mới và một thế giới mới. Một lối nhìn như thế tất nhiên dẫn tới một hệ quả khác. Vì Thánh Thần ở đây không được hiểu là một Ngôi Vị Thiên Chúa cho bằng là quyền năng của Thiên Chúa trong lịch sử mà sự phục sinh của Đức Kitô đã khai mào, nên trong ý thức của người tín hữu, niềm tin vào "Thánh Thần" và niềm tin vào Giáo Hội giao thoa với nhau. Vả lại, đây cũng chỉ là ứng dụng cụ thể của sự giao thoa giữa Ba Ngôi và lịch sử cứu độ mà chúng ta đề cập ở trên. Tiếc thay, một lần nữa sự giao thoa giữa "Thánh Thần" và Giáo Hội lại mất đi bởi diễn tiến về sau : Cả giáo lý về Giáo Hội lẫn giáo lý về Thánh Thần đều bị thương tổn vì sự mất mát đó. Giáo Hội không còn được hiểu theo chiều kích thần khí (thánh linh) và đoàn sủng nữa, mà chỉ còn được nhìn thuần túy từ góc độ nhập thể, theo nghĩa hết sức trần thế, và cuối cùng thì hoàn toàn có thể giải thích bằng những phạm trù của quyền lực theo quan niệm thế gian. Cũng vì thế, giáo lý về Thánh Thần không còn chỗ đứng ; nếu không tiếp tục tồn tại cách èo uột trong lòng đạo đức thuần túy thì giáo lý đó cũng đã hoàn toàn bị cuốn hút vào trong tư tưởng suy lý hết sức trừu tượng về Ba Ngôi và thực tế không còn đóng vai trò gì trong tâm thức kitô hữu. Ở đây, lời tuyên xưng đặt ra cho chúng ta một nhiệm vụ hết sức cụ thể : Thần học về Giáo Hội cần phải tìm lại khởi điểm của nó trong thần học về Thánh Thần và các ân sủng của Thánh Thần ; và đàng khác, mục đích của một Giáo Hội học như thế phải là thần học về lịch sử của Thiên Chúa với loài người cũng như về vai trò của lịch sử Đức Kitô đối với toàn thể nhân loại. Và như vậy chúng ta cũng có thể thấy Kitô học

cần phải khai triển theo hướng nào : không nên biến Kitô học thành một thứ học thuyết về hiện diện sâu xa của Thiên Chúa trong trần thế qua việc nhấn mạnh đến nhân tính của Đức Giêsu như là điểm tựa cho một quan niệm quá trần tục về Giáo Hội. Đức Kitô vẫn luôn hiện diện sống động trong Thánh Thần, một hiện diện hết sức rộng mở và rất mực tự do, hiện diện đó chẳng những không loại trừ hình thái thể chế mà còn giúp cho hình thái đó biết đâu là giới hạn của mình cũng như không để cho nó bị đồng hóa với các thế chế trần gian.

Những lời tuyên xưng cuối cùng trong phần ba của Kinh Tin Kinh không gì khác hơn là sự khai triển lời tuyên tín nền tảng : "Tôi tin vào Thánh Thần". Việc khai triển được thực hiện theo hai hướng : Trước hết là lời tuyên xưng "Các Thánh thông công", một lời tuyên xưng tuy không có trong nguyên bản Symbolum của thành Rôma nhưng thực sự thuộc về kho tàng đức tin của Giáo Hội cổ thời ; tiếp đến là lời tuyên xưng về "phép tha tội". Cả hai lời tuyên xưng này cần được hiểu như là sự thể hiện cụ thể của niềm tin vào Chúa Thánh Thần, nói khác đi, chúng nói lên cách thức tác động của Thánh Thần trong lịch sử. Cả hai cùng mang ý nghĩa bí tích cách trực tiếp, dù ngày nay chúng ta hầu như không còn ý thức về điều đó nữa. Quả vậy, chữ "sanctorum" (của các thánh) nguyên thủy không chỉ về người mà là về ơn thánh, *sự* thánh mà Thiên Chúa ban Giáo Hội như là mối dây liên kết đích thực, mỗi khi Giáo Hội cử hành Thánh Thể. Như vậy, Giáo Hội không hệ tại ở các chức vụ hay tổ chức cho bằng là ở phụng tự, ở sự đồng bàn chung quanh Đấng Phục Sinh, Đấng qui tụ họ từ mọi nơi và làm cho họ nên một. Tất nhiên, từ rất sớm, chữ "sanctorum" cũng được hiểu là chỉ về người, nghĩa là, những người nhờ cùng một ơn thánh của Thiên Chúa mà được hiệp nhất với nhau và được nên thánh. Từ đó, người ta bắt đầu

không còn nghĩ Giáo Hội đơn thuần là sự hiệp nhất quanh Bàn Tiệc Thánh Thể cho bằng là cộng đoàn của những người, nhờ bàn tiệc đó mà được hiệp nhất với nhau. Và cũng từ đó, khái niệm Giáo Hội đã rất sớm được nới rộng ra chiều kích vũ trụ : cộng đoàn các Thánh – mà chúng ta đang bàn ở đây – là cộng đoàn vượt qua biên giới sự chết, nối kết tất cả những ai đã lãnh nhận cùng một Thánh Thần, và Thánh Thần là thần lực ban sự sống duy nhất của cộng đoàn.

Lời tuyên xưng về "phép tha tội" lại nhắm tới một bí tích nền tảng khác của Giáo Hội, đó là Bí tích Rửa tội. Ở đây cũng thế, từ rất sớm lời tuyên xưng khiến người ta nghĩ ngay tới Bí tích Hòa giải. Nhưng ban đầu, Bí tích Rửa tội mới là bí tích chính yếu của ơn tha thứ, là thời điểm hoán chuyển toàn diện cuộc đời. Chỉ dần dần về sau, xuyên qua một kinh nghiệm đau đớn, người ta mới hiểu ra rằng, dù đã được rửa tội, người kitô hữu vẫn luôn cần đến ơn tha thứ. Vì thế, việc lãnh nhận ơn tha tội nhiều lần qua bí tích hòa giải dần dần chiếm vị trí nổi bật, nhất là khi Bí tích Rửa tội lại được cử hành lúc người ta mới sinh ra thì quả thực nó mất đi ý nghĩa của một cuộc hoán cải thực sự. Tuy nhiên, một sự thật vẫn luôn luôn đúng, đó là người ta trở thành kitô hữu không phải do sự sinh ra mà là do được tái sinh : phải trải qua một cuộc hoán cải tận hữu thể thì mới có thể trở thành kitô hữu, nói khác đi, phải "biến cải" chính mình, không còn sống khép kín nơi mình và cho mình mà thôi. Như thế, Bí tích Rửa tội hiểu như là khởi điểm cho sự hoán cải tất cả cuộc sống vẫn là dấu chỉ căn bản của đời sống kitô hữu, và đó cũng chính là điều mà lời tuyên xưng về "phép tha tội" muốn nhắc nhở chúng ta. Hơn nữa, nếu đời sống kitô hữu không phải là chuyện thuộc về một nhóm người cách tình cờ mà là cả một cuộc hoán cải tận căn, đưa ta vào cuộc sống làm người cách đúng nghĩa nhất, thì rõ ràng lời tuyên tín đó

không chỉ giới hạn ở nhóm người được rửa tội mà xa hơn nữa, còn muốn lên rằng, con người không thể đạt tới thành toàn nếu chỉ chiều theo trọng lực tự nhiên. Nếu muốn trở nên người thật sự, họ phải chống lại trọng lực đó, phải chuyển hướng đời sống : dòng sông cuộc đời của chúng ta là thế, tự nó có bao giờ lại chảy lên cao.

Nói tóm lại, những suy tư trên cho chúng ta thấy : trong Kinh Tin Kính, Giáo Hội được hiểu trong sự qui chiếu về Thánh Thần, Giáo Hội là nơi để Thánh Thần tác động trong thế giới. Một cách cụ thể, Giáo Hội được nhìn qua hai bí tích nền tảng : Phép rửa (Hoà giải) và Thánh Thể. Cách nhìn theo chiều kích bí tích như thế đưa tới một quan niệm về Giáo Hội hoàn toàn mang tính "qui-thần", hoàn toàn qui chiếu về Thiên Chúa : Giáo Hội tiên vàn là hồng ân của Thiên Chúa chứ không phải là sự qui tụ của một nhóm người. Chính hồng ân Thiên Chúa mới làm biến đổi con người, cho họ đạt tới một đời sống mới mà tự sức họ không thể nào tạo ra được, và đưa họ vào một cộng đoàn mà nói cho cùng họ chỉ có thể đón nhận như một quà tặng. Và chính hình ảnh Giáo Hội hoàn toàn qui chiếu về Thiên Chúa như thế lại thực sự liên quan đến con người và cuộc sống cụ thể : vì hoàn toàn xoay quanh việc hoán cải và hiệp nhất với nhau, vốn là hai tiến trình luôn tiếp diễn trong lịch sử trần thế, nên hình ảnh Giáo Hội ở đây cũng làm sáng tỏ ý nghĩa của con người hàm chứa nơi mối liên hệ giữa bí tích và Giáo Hội. Khi nhìn Giáo Hội từ khía cạnh khách thể (từ hồng ân của Thiên Chúa) thì cách nhìn đó tự nó cũng kéo theo yếu tố con người : kẻ được tái sinh nhờ ơn tha thứ được kết hiệp với những người sống nhờ ơn tha thứ. Ơn tha thứ tạo nên sự kết hiệp và sự kết hiệp với Chúa trong bí tích Thánh Thể đương nhiên dẫn tới sự kết hiệp với những người hoán cải, tất cả cùng chia sẻ cùng một tấm bánh, nhờ đó trở thành

"một thân thể" (1Cr 10,17), "một người mới duy nhất" (x. Ep 2,15).

Các lời cuối cùng của Kinh Tin Kính, lời tuyên xưng "thân xác sống lại" và "sự sống đời đời" (hằng sống) cũng cần phải hiểu như là sự khai triển niềm tin vào Thánh Thần và vào sức mạnh biến đổi của Thánh Thần mà hai lời tuyên xưng đó mô tả. Bởi lẽ cái nhìn về sự sống lại như là đỉnh điểm của tất cả lời tuyên tín đương nhiên xuất phát từ niềm tin vào sự biến đổi của lịch sử, một sự biến đổi đã được khai mào với việc Chúa sống lại. Với biến cố này, như ta đã thấy, biên cương của Bios, nghĩa là của sự chết, đã bị vượt qua và một tương quan mới xuất hiện : thực tại thể lý đã bị khuất phục bởi Thần Khí (Tinh Thần), bởi một Tình Yêu mạnh hơn sự chết. Như vậy, biên cương của sự chết căn bản đã bị xuyên phá và qua đó mở ra tương lai chung cuộc cho con người lẫn thế giới. Đó là niềm xác tín hàm chứa trong những lời cuối của Kinh Tin Kính, một niềm xác tín trong đó niềm tin vào Đức Kitô và lời tuyên xưng vào sức mạnh của Thánh Thần đan quyện vào nhau, và rõ ràng, lời xác tín đó liên hệ đến tương lai của tất cả chúng ta. Cái nhìn về điểm Omega của lịch sử thế giới, nơi mọi sự sẽ hoàn tất, tất nhiên phải phát xuất từ niềm tin vào Thiên Chúa, Đấng đã tự nguyện trở thành điểm Omega của thế giới nơi thập giá, trở thành chữ rốt hết trong bản mẫu tự của trần thế. Như vậy, Ngài đã lấy Omega làm điểm *của mình*, để một ngày kia tình yêu sẽ mãi mãi mạnh hơn sự chết, và tiến trình phức hợp của đời sống tự nhiên nhờ tình yêu mà có thể đạt tới sự thực tại phức hợp chung cuộc, đó là sự hoàn tất của con người, là sự hiệp nhất chung cuộc hoàn toàn bởi yêu thương. Bởi lẽ chính Thiên Chúa đã nên thân sâu bọ, bởi lẽ Ngài đã trở thành chữ rốt hết trong trong mẫu tự tạo dựng, chữ rốt hết đó đã trở thành chữ của Ngài, và như thế lịch sử đã thực sự được qui

hướng về chiến thắng chung cuộc của tình yêu : Thập giá quả thực là ơn cứu chuộc của thế giới.

CHƯƠNG HAI

HAI VẤN ĐỀ CHÍNH PHÁT XUẤT TỪ TÍN KHOẢN VỀ CHÚA THÁNH THẦN VÀ GIÁO HỘI

Ở phần trước, chúng ta đã cố gắng làm sáng tỏ sự phong phú cũng như tầm quan trọng của những lời tuyên tín cuối cùng. Quan niệm kitô giáo về con người, vấn đề tội lỗi và ơn cứu chuộc lại một lần nữa được nhắc đến cách đặc biệt qua mối liên hệ mật thiết với khái niệm bí tích, và khái niệm đó lại nằm ở tâm điểm của khái niệm Giáo Hội : Giáo Hội và các bí tích hoàn toàn tùy thuộc vào nhau như điều kiện sống còn. Giáo Hội mà không có các bí tích thì chỉ là một tổ chức trống rỗng và ngược lại, các bí tích mà không có Giáo Hội thì chỉ còn là những nghi thức vô nghĩa, mất đi mối liên kết nội tại. Như vậy một trong những vấn đề trọng yếu mà lời tuyên xưng cuối cùng của Kinh Tin Kính đặt ra, đó là vấn đề Giáo Hội. Và đàng khác là vấn đề thân xác sống lại, một vấn đề khó có thể chấp nhận nổi không những đối với đầu óc con người hiện đại mà ngay cả đối với não trạng duy linh của thế giới hy lạp ngày xưa, tuy phát xuất từ những lý do khác nhau. Vậy, trước khi kết thúc vòng tìm hiểu về Kinh Tin Kính, chúng ta thử đào sâu thêm hai vấn đề cơ bản này.

I. "Giáo Hội thánh thiện, công giáo"

Ở đây tất nhiên chúng tôi không có ý khai triển tất cả giáo lý về Giáo Hội. Tạm gác qua những vấn đề thần học chuyên môn, chúng ta cố gắng xác định xem đâu là vấn đề đặt ra khi chúng ta tuyên xưng "Giáo Hội thánh thiện và công giáo", đồng thời tìm ra câu trả lời dựa vào chính nội dung của Kinh

Tin Kính. Để làm được điều này chúng ta đừng quên những phân tích trên đây về chỗ đứng cũng như mối liên hệ thần học của lời tuyên xưng về Giáo Hội với các lời tuyên xưng khác : Một mặt nó qui chiếu về niềm tin vào tác động mạnh mẽ của Thánh Thần trong lịch sử và đàng khác, nó được diễn giải qua niềm tin vào "ơn tha tội" và "các thánh thông công", trong đó, bí tích Rửa Tội, Hòa Giải và Thánh Thể được xem như là nền tảng, là nội dung đích thực và là cách thế hiện hữu đúng nghĩa nhất của Giáo Hội.

Nếu ý thức được mối liên hệ thần học như thế thì có lẽ người ta bớt cảm thấy khó chịu rất nhiều trước lời tuyên xưng về Giáo Hội. Dầu vậy, chúng ta cứ nói thẳng ra những gì mà ngày nay chúng ta cảm thấy khó chịu, bất ổn về điểm này. Thành thực mà nói, chúng ta phải nhìn nhận rằng, Giáo Hội chẳng thánh thiện mà cũng chẳng công giáo. Ngay công đồng Vatican II cũng đã đi đến kết luận : Giáo Hội không chỉ thánh thiện mà còn tội lỗi. Ở điểm này, người ta thậm chí trách Công đồng còn quá nhẹ tay, là vì hình ảnh về một Giáo Hội tội lỗi xưa nay đã quá đè nặng tâm trí mọi người. Về điểm này chắc hẳn thần học về tội của Luther đã có một ảnh hưởng quan trọng, tuy đó chỉ là một lối nhìn, một quan điểm nhất định về tín lý. Nhưng sở dĩ một "quan điểm tín lý" như vậy tỏ ra thuyết phục là vì nó phù hợp với kinh nghiệm thực tế của chúng ta. Lịch sử Giáo Hội nhiều thế kỷ qua tràn ngập những khốn nạn, thấp hèn của con người, đến nỗi chúng ta có thể hiểu được thị kiến kinh khủng của Dante, trong đó ông nhìn thấy con điếm babylon ngồi chễm chệ trên cỗ xe Giáo Hội, chúng ta có thể quan niệm nổi những lời lẽ ghê gớm của giám mục Guillaume d'Auvergne (thế kỷ 13) của giáo phận Paris, khi ông bảo rằng, ai nhìn thấy sự trụy lạc của Giáo Hội mà không lạnh người kinh hoảng : *"Chẳng phải là hiền thê nữa*

đâu, mà là một quái vật man rợ, dị dạng đến khủng khiếp …".[124]

Tính công giáo của Giáo Hội cũng khả nghi không kém. Tấm áo liền mảnh của Chúa bị bao nhiêu nhóm thù nghịch nhau xâu xé, một Giáo Hội duy nhất bị phân thành bao nhiêu giáo hội, và giáo hội nào ít nhiều cũng cho mình mới là chính thống. Và như thế, đối với nhiều người ngày nay, Giáo Hội trở thành chướng ngại chính cho đức tin. Nhìn vào Giáo Hội họ chỉ còn thấy tham vọng quyền thế của con người, chỉ còn thấy một thứ trò nhỏ nhen của những kẻ tự thị với vai trò quản trị Giáo Hội nhưng lại thường là chướng ngại cho tinh thần kitô giáo đích thực.

Chẳng có lý thuyết hay lý lẽ nào có thể phi bác hoàn toàn những ý nghĩ như thế, và ngược lại, những ý nghĩ như vậy cũng không chỉ phát xuất từ lý trí, mà còn từ sự chua chát của con tim, chờ đợi thật nhiều nhưng rốt cuộc vỡ mộng, một trái tim bị tổn thương chỉ còn biết gặm nhấm nỗi thất vọng của mình. Chúng ta phải trả lời họ làm sao ? Cuối cùng có lẽ chỉ có thể trả lời bằng một chứng từ đức tin, qua đó cho thấy tại sao, một Giáo Hội như thế mà mình vẫn có thể tin yêu, tại sao vẫn dám nói là mình luôn nhận ra dung nhan thánh thiện của Giáo Hội xuyên qua khuôn mặt dị dạng như thế ? Nhưng trước hết, chúng ta hãy khởi đầu bằng những yếu tố khách quan. Như chúng ta đã thấy, chữ "thánh thiện" trong lời tuyên xưng không chỉ về con người mà là về hồng ân của Thiên Chúa, chính hồng ân đó mới đem thánh thiện vào chốn tội lỗi. Trong

[124] X. bài quan trọng của H.U. von Balthasar, Casta meretrix (trang 204-207), trong tập sách của ông *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961, 203-305 ; Riedlinger, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters*, Münster 1958.

Kinh Tin Kính, Giáo Hội được gọi là "thánh thiện" không phải vì Giáo Hội gồm toàn những người thánh thiện, chẳng có tội gì cả. Thực ra đó là giấc mơ vẫn không ngừng xuất hiện qua các thời đại. Thế nhưng, thế giới rất hiện thực của Kinh Tin Kính không có chỗ cho một giấc mơ như thế, dù vẫn biết nó nói lên niềm hoài vọng khôn nguôi của nhân loại mà đời này không thể nào thỏa mãn được, trừ phi là một trời mới đất mới. Ở điểm này, ta có thể nói rằng, những người chỉ trích Giáo Hội gay gắt nhất hiện nay ít nhiều cũng sống trong một giấc mơ như thế. Và vì thấy Giáo Hội không đáp ứng được nên đã giận dữ quay lưng, tố cáo Giáo Hội là lừa bịp, dối trá. Nhưng thôi, hãy trở lại với vấn đề : Sự thánh thiện của Giáo Hội hệ tại nơi quyền năng thánh hóa mà Thiên Chúa tác động trong Giáo Hội, mặc cho mọi yếu đuối tội lỗi của con người. Ở đây chúng ta đụng tới nét đặc trưng của "Giao Ước mới" : Trong Đức Kitô, chính Thiên Chúa kết ước với con người, Ngài tự ràng buộc mình với họ. Giao ước mới không còn dựa trên việc cả hai bên phải tôn trọng cam kết, nhưng là hồng ân Thiên Chúa tặng ban, và hồng ân đó vẫn còn mãi bất chấp sự bất trung, bội ước của con người. Giao ước mới là dấu chỉ tình yêu Thiên Chúa, một tình yêu không đầu hàng trước sự bất lực của con người, trái lại luôn tỏ lộ khuôn mặt bao dung từ ái, và cũng chính vì con người tội lỗi mà lại càng dủ tình đón nhận, càng thánh hóa, yêu thương.

Chính nhờ Chúa đã hiến mình và không bao giờ rút lại nên Giáo Hội mãi mãi được Người thánh hóa. Giáo Hội là nơi mà sự thánh thiện của *Chúa* luôn hiện diện giữa loài người. Quả thật, sự thánh thiện của *Chúa* hiện diện trong Giáo Hội, nhưng đó là do một tình yêu thật lạ lùng và không biết mệt mỏi, vẫn chọn những bàn tay nhơ uế của con người như chiếc bình chứa đựng sự thánh thiện của Người. Sự thánh thiện của

Đức Kitô là như thế, một sự thánh thiện tỏa rạng ngay giữa bóng tối tội lỗi của Giáo Hội. Đó cũng là nét nghịch lý của Giáo Hội : điều chí thiêng chí thánh lại thường tỏ bày qua những bàn tay bất xứng. Trong Giáo Hội, Thiên Chúa vẫn luôn hiện diện dưới hình thái "bất chấp", và đối với kẻ tin, hình thái "bất chấp" đó lại là dấu chỉ của tình yêu Thiên Chúa mãi mãi lớn hơn. Sự giao thoa lạ lùng giữa sự trung tín của Thiên Chúa và sự bất trung của con người là nét đặc trưng của thực tại Giáo Hội, và có thể nói đó cũng là hình thái hiện thực và sống động của ân sủng, bởi lẽ chính sự bất xứng tận căn của con người trong dòng lịch sử càng cho thấy ân sủng luôn hiện diện và tỏ lộ như là ơn tha thứ. Từ đó thậm chí ta có thể nói, chính vì cấu trúc nghịch lý vừa thánh thiện, vừa tội lỗi của Giáo Hội, mà Giáo Hội là hình tượng của ân sủng trong thế giới này.

Chúng ta hãy tiến thêm một bước nữa. Trong giấc mơ của con người về một thế giới vẹn toàn, thánh thiện thường được quan niệm như là sự tinh tuyền, không chút bợn nhơ, tội lỗi. Một ước mơ như thế ít nhiều hàm chứa lối suy nghĩ thích phân biệt trắng đen rõ ràng, và do đó không chấp nhận hoặc gạt phăng tất cả những gì mang tính chất phủ định (vốn hết sức đa dạng trong thực tế). Chúng ta có thể thấy tính triệt để, không khoan nhượng và hết sức lý tưởng này rõ hơn bao giờ hết nơi các ý thức hệ phê phán xã hội hiện đại cũng như nơi các hành động khai triển ý thức phê phán đó. Sự thánh thiện của Đức Kitô đã trở thành cớ vấp phạm cho những người đương thời cũng vì lý do như vậy. Sự thánh thiện của Ngài thiếu hẳn tính chất rõ ràng, dứt khoát : không cho lửa trời xuống thiêu những kẻ vô đạo, cũng không để kẻ nhiệt thành nhổ sạch cỏ lùng đang mọc khắp nơi. Ngược lại, sự thánh thiện của Đức Giêsu lại biểu lộ trong sự hòa mình với những kẻ tội lỗi, lôi kéo họ

đến bên Ngài. Và hòa mình đến độ chính Ngài trở thành hiện thân của "tội lỗi", và chịu chết như kẻ bị Lề Luật chúc dữ : quả thật Ngài chia sẻ đến tận cùng số phận của những kẻ bị hư mất (x 2Cr 5,21 ; Gl 3,13). Người đã chuốc lấy tội lỗi vào mình, đã biến chúng thành một phần của mình và qua đó mạc khải cho ta biết thế nào là "thánh thiện" đích thực : không phải là tách biệt mà là kết hợp, không phải là phán xét mà là tình thương cứu độ. Vậy Giáo Hội là gì nếu không phải là nơi để Thiên Chúa tiếp tục hiện diện sâu xa trong nỗi khốn cùng của con người ? Giáo Hội là gì nếu không phải là nơi để cho mối tương quan đồng bàn giữa Đức Giêsu và những người tội lỗi được tiếp diễn, để Ngài được hòa mình với nỗi khốn quẫn của tội lỗi, đến mức như thể chết đi trong Giáo Hội ? Đối với giấc mơ tinh tuyền của nhân loại thì quả thực sự thánh thiện của Giáo Hội chẳng có vẻ gì là thánh thiện, nhưng đó lại không phải dấu chứng về sự thánh thiện của Thiên Chúa hay sao ? Bởi lẽ sự thánh thiện của Thiên Chúa cũng là tình yêu, một tình yêu không đành tách rời trong sự tinh sạch của riêng mình, nhưng đã dấn thân vào chốn tội tình trần gian để gột sạch tội đời. Vì thế, sự thánh thiện của Giáo Hội có thể là gì khác hơn việc chịu đựng lẫn nhau vì chính Đức Kitô đã chịu đựng tất cả chúng ta ?

Thú thật đối với tôi, sự thánh thiện đầy vết nhơ của Giáo Hội lại là niềm an ủi không cùng. Vì nếu phải đứng trước một sự thánh thiện tuyệt đối tinh tuyền, chỉ biết có tuyên án và luận phạt thì làm sao không khiếp hãi ? Và ai dám khẳng định rằng mình chẳng cần gì sự chịu đựng của ai hay không cần ai đỡ nâng ? Và làm sao kẻ sống nhờ sự chịu đựng của người khác lại từ chối chịu đựng kẻ khác ? Đó lại không là món quà duy nhất mà người đó có thể trao tặng trở lại, niềm an ủi duy nhất vì mình cũng đã biết chịu đựng như mình đã được người khác

chịu đựng ? Như thế, sự thánh thiện của Giáo Hội khởi đầu với sự chịu đựng để rồi hướng tới việc đỡ nâng ; nhưng ở đâu không còn sự chịu đựng thì ở đó sự đỡ nâng cũng không còn, và một cuộc sống không còn gì nâng đỡ, không còn điểm tựa, tất sẽ rơi vào hư không. Người ta có thể bảo, sống như thế thì yếu đuối quá ! Thế nhưng đời sống kitô hữu là thế, không đóng kín, tự mãn, và chấp nhận nỗi yếu đuối của chính mình. Thật ra, những lời chỉ trích Giáo Hội quá cay chua, mà ngày nay đang trở thành một thứ mode thời thượng, luôn hàm ẩn một thái độ kiêu ngạo nào đó. Đáng tiếc là những phê phán như thế thường đi đôi với sự trống rỗng về tinh thần, không còn nhận ra thực tại đích thực của Giáo Hội, chỉ còn thấy Giáo Hội như là một cơ chế mang mục đích chính trị, tổ chức thì tồi tệ hoặc có khi lại tàn bạo nữa. Người ta không còn nhìn ra cái căn cơ nhất của Giáo Hội đàng sau cơ cấu tổ chức trần thế, đó là việc rao giảng lời Chúa, là các bí tích mà Giáo Hội vẫn phân phát trong mọi thời, trong những lúc gian nan cũng như lúc thuận lợi. Những kẻ có lòng tin thật sự không quá coi trọng việc cải tổ bề ngoài của Giáo Hội. Họ sống với những gì mà xưa nay Giáo Hội vẫn thế. Còn ai muốn biết Giáo Hội thật sự là gì thì hãy đến bên Giáo Hội. Là vì Giáo Hội thường không nằm trong những gì người ta tổ chức, cải tổ hay điều hành cho bằng là nơi những người kẻ có lòng tin đơn thành, những kẻ lãnh nhận hồng ân đức tin trong Giáo Hội và hồng ân đức tin trở thành sự sống cho họ. Chỉ những ai biết nhìn xuyên qua mọi đổi thay về nhân sự, về cơ cấu tổ chức để thấy được Giáo Hội đã xây dựng con người thế nào, đã đem lại cho họ quê hương và hy vọng thế nào, một quê hương là hy vọng, nghĩa là con đường dẫn tới cuộc sống vĩnh cửu thế nào, người đó mới thực sự hiểu được Giáo Hội trước kia và hôm nay là gì.

Tất nhiên, nói như thế không có nghĩa là cứ để mọi sự yên như thế, xưa thế nào thì nay cứ phải chịu đựng như vậy. Chịu đựng cũng có thể là một diễn tiến hết sức tích cực, theo nghĩa là nỗ lực đóng góp cho chính Giáo Hội ngày càng trở nên có khả năng nâng đỡ và chịu đựng hơn. Bởi lẽ, Giáo Hội không sống nơi nào khác hơn là trong chính chúng ta, Giáo Hội sống nhờ cuộc chiếc đấu của những người tội lỗi hướng đến sự thánh thiện, và cuộc chiến đó lại cần đến ơn Chúa mới có thể thực hiện được. Đàng khác, cuộc chiến vì sự thánh thiện chỉ mang tính xây dựng và đem lại nhiều hoa trái khi nó bắt nguồn từ tinh thần chịu đựng, từ lòng mến thực sự. Và như thế, chúng ta đạt tới một tiêu chuẩn mà mọi phê phán, chiến đấu vì sự thánh thiện tốt đẹp hơn phải thường xuyên qui chiếu về, một tiêu chuẩn không những không mâu thuẫn mà còn đòi hỏi sự chịu đựng lẫn nhau. Tiêu chuẩn đó là tính xây dựng. Mọi thái độ chua chát, hằn học, chỉ biết đập phá thì đã tự kết án mình. Dĩ nhiên, đóng sầm cánh cửa thì cũng có thể hiểu như dấu chỉ báo động cho những người trong nhà. Nhưng ảo tưởng có thể xây dựng một mình chứ không cần tới sự chung tay với người khác, thì cũng chẳng khác gì ảo tưởng về một Giáo Hội trong đó toàn là thánh nhân thay vì một "Giáo Hội thánh thiện", thánh thiện bởi Chúa Kitô đã trao ban cho Giáo Hội ơn nên thánh, dù chẳng xứng đáng gì.[125]

Như thế chúng ta đi đến một đặc tính khác của Giáo Hội mà Kinh Tin Kính nêu lên, đó là tính "công giáo". Xét theo nguồn gốc, từ "công giáo" có thể mang nhiều nghĩa khác nhau. Dầu vậy, chúng ta có thể nhận ra ý nghĩa chính của từ này và là ý nghĩa mang tính chất quyết định ngay từ buổi đầu :

[125] X. de Lubac, *Die Kirche*, Einsiedeln 1968 (bản tiếng pháp 1954[3]), 251 tới 282.

từ "công giáo" chỉ về sự duy nhất của Giáo Hội theo hai nghĩa. Một đàng là sự duy nhất mang tính chất địa phương : chỉ có cộng đoàn hiệp nhất với Giám Mục mới là "Giáo Hội Công giáo", còn các nhóm tách khỏi cộng đoàn như thế, dù vì bất cứ lý do gì, thì không có được đặc tính đó. Và đàng khác là sự hiệp nhất giữa nhiều giáo hội địa phương với nhau. Các giáo hội này không nên khép kín nơi mình, ngược lại phải hiệp thông với nhau để cùng nhau làm chứng về Lời, cùng nhau chia sẻ Bàn Tiệc Thánh Thể, và như vậy cùng nhau làm thành một Giáo Hội duy nhất. Theo lời chú giải ngày xưa về Kinh Tin Kính, kiểu nói Giáo Hội "công giáo" được dùng để đối lại các "Giáo hội" chỉ muốn cát cứ trong lãnh thổ riêng,[126] và do đó đi ngược lại với bản chất đích thực của Giáo Hội.

Như thế, từ "công giáo" cho thấy cơ chế Giám Mục thuộc về cấu trúc của Giáo Hội đồng thời nói lên nhu cầu hợp nhất giữa các giám mục. Symbolum không nói đến vai trò của ngai tòa Rôma như là điểm kết tinh sự hiệp nhất của Giáo Hội. Dầu vậy, ta cũng đừng vội cho rằng, một sự qui kết như thế chỉ là do sự khai triển về sau và mang tính chất phụ thuộc. Rôma là nơi xuất phát Symbolum, nên người ta đã rất sớm coi sự qui kết về Rôma như là thành tố của tính công giáo. Tuy nhiên, không nên coi đó như là điều thuộc về những yếu tố quan trọng hàng đầu trong khái niệm Giáo Hội, càng không thể xem là yếu tố chính yếu nhất. Đúng hơn, những yếu tố nền tảng của Giáo Hội đó là : tha thứ, hoán cải, hòa giải, cộng đoàn thánh thể, và từ cộng đoàn thánh thể mà ta có tính đa dạng và tính duy nhất : đa dạng xét về các giáo hội địa phương, nhưng các giáo hội đó lại tháp nhập vào thân thể sống động của một Giáo

[126] Kattenbusch II, 919. Ở đây từ trang 917-927 cũng bàn về diễn tiến tiếp thu chữ „công giáo" trong Kinh Tin Kính và về lịch sử chữ đó nói chung. Xem cả W. Beinert, *Um das dritte Kirchenattribut*, 2 tập, Essen 1964.

Hội duy nhất. Sự duy nhất của Giáo Hội được tạo nên trước hết bởi Lời Chúa và Bí tích : Giáo Hội là một vì chỉ có một Lời duy nhất và một Tấm Bánh duy nhất. Cơ chế giám mục cũng là để phục vụ cho sự hiệp nhất *này*. Cơ chế đó không hiện hữu vì chính nó, mà chỉ là phương tiện. Vai trò của nó có thể tóm tắt trong chữ "giúp cho" : phục vụ cho sự hiệp nhất trong mỗi giáo hội địa phương cũng như giữa các giáo hội địa phương. Vai trò của Giám mục Rôma cũng là để phục vụ cho sự hiệp nhất, nhưng đó là điều thuộc về giai đoạn kế tiếp.

Dù thế nào đi nữa, có một điều chắc chắn là : không thể nhìn vào tổ chức giáo hội mà hiểu được Giáo Hội là gì, ngược lại chính căn tính của Giáo Hội mới giúp hiểu về tổ chức. Mà nếu như thế thì rõ ràng, đối với Giáo Hội hữu hình, sự hiệp nhất hữu hình không chỉ dừng lại ở khía cạnh "tổ chức". Sự hiệp nhất cụ thể bởi cùng một đức tin và cùng một lời đoan chứng, sự hiệp nhất bởi được chia sẻ cùng một bàn tiệc của Đức Giêsu Kitô, đó mới là nội dung chính yếu của dấu chỉ hiệp nhất mà Giáo Hội được kêu gọi thiết lập trên trần gian này. Giáo Hội phải là "công giáo", nghĩa là, tuy nhiều nhưng vẫn hiệp nhất với nhau cách hữu hình, cụ thể, và như thế mới đáp ứng lại đòi hỏi của lời tuyên xưng trong Kinh Tin Kính.[127] Trong thế giới phân hoá ngày nay, Giáo Hội cần phải là dấu chỉ và phương tiện cho sự hiệp nhất có sức nối kết tất cả, vượt trên mọi biên giới quốc gia, chủng tộc và giai tầng xã hội. Nhưng chúng ta cũng quá rõ Giáo Hội thường thất bại trong sứ mạng này : Ngay từ thời xưa, Giáo Hội đã hết sức khổ sở trong việc chứng tỏ mình là duy nhất, Giáo Hội của người man di hay của người Rôma thì cũng là một. Trong thời cận đại,

[127] Về vấn đề „Giáo hội và các giáo hội", xem J. Ratzinger, *Das Konzil auf dem Weg*, Köln 1964, 48-71.

Giáo Hội đã không ngăn được sự xâu xé giữa các quốc gia kitô giáo. Và ngày nay cũng thế, Giáo Hội không phải lúc nào cũng thành công trong việc nối kết giàu nghèo, tạo nhịp cầu để kẻ dư thừa biết san sẻ cho người túng thiếu. Dấu chỉ về bàn tiệc chung xem ra còn mờ nhạt lắm. Dầu vậy, chúng ta không bao giờ được phép quên những đòi hỏi bức thiết mà tính "công giáo" vẫn luôn hàm chứa. Nhưng trước hết, thay vì tính tội của quá khứ, chúng ta cần phải lắng nghe lời kêu gọi của hiện tại, để không những tuyên xưng tính "công giáo" qua lời kinh mà còn nỗ lực làm cho nó thành hiện thực trong thế giới bị xâu xé của chúng ta.

II. "Thân xác sống lại"

a) Niềm hy vọng sống lại theo Tân Ước.[128]

Niềm tin về việc thân xác sống lại quả làm chúng ta hết sức lúng túng. Chúng ta mới vừa khám phá ra tính bất khả phân của con người. Chúng ta sống chiều kích thể xác cách sống động và mới mẻ và xem nó như là điều thiết yếu để sống đời người cách toàn diện. Cũng từ đó, chúng ta hiểu rõ hơn tại sao sứ điệp kinh thánh không hứa ban sự sống vĩnh cửu cho linh hồn mà thôi, nhưng là cho toàn thể con người. Chính cảm thức này cũng đã khiến cho thần học trong thời đại chúng ta, đặc biệt là thần học tin lành, mạnh mẽ chống lại thuyết linh hồn bất tử trong tư tưởng hy lạp, một quan niệm mà người ta thường lầm tưởng là của kitô giáo. Thực ra quan niệm đó hàm chứa một thứ thuyết nhị nguyên hoàn toàn đối nghịch với Kitô giáo. Đức tin kitô giáo chỉ biết đến sự phục sinh kẻ chết do

[128] Những trình bày tiếp sau đây có liên lệ chặt chẽ với bài của tôi về Phục sinh trong *Sacramentum mundi I*, do Rahner-Darlap xuất bản, Freiburg 1967, 397-402, ở đây có danh mục các tài liệu khác.

quyền năng của Thiên Chúa. Tuy nhiên ở đây hẳn có người sẽ bác bẻ ngay : Vâng, thuyết bất tử của Hy lạp có vấn đề đấy, nhưng khẳng định của Kinh Thánh cũng đâu có hơn gì, còn khó tin hơn là đàng khác ! Con người hợp nhất, tốt, nhưng với thế giới quan thời nay thì ai mà hình dung nổi chuyện thân xác sống lại ? Bởi lẽ sự phục sinh như thế hẳn phải giả thiết một trời mới đất mới, hẳn đòi hỏi những thân xác bất tử, không cần ăn uống và một hình thái vật chất hoàn toàn khác ! Nhưng đó lại không phải là chuyện phi lý và thần thoại lắm sao, vì nó hoàn toàn phản lại cách hiểu của ta về vật chất cũng như các đặc tính của vật chất ?

Tôi nghĩ, ta chỉ có thể có được câu trả lời khả dĩ thoả mãn cho những thắc mắc trên, nếu ta cẩn thận tìm hiểu đâu là chủ đích của Kinh Thánh qua khẳng định đó và đồng thời suy nghĩ lại về tương quan giữa hai quan điểm kinh thánh và hy lạp. Sở dĩ phải làm như thế là vì, khi hai quan niệm gặp gỡ và được tổng hợp lại để tạo nên một cái nhìn mới thì cả hai đều bị biến đổi, và do đó ý hướng ban đầu của mỗi quan niệm bị che khuất đi. Muốn trở lại với ý nghĩa nguyên thủy của chúng, trước hết chúng ta phải tháo tung tổng hợp đó. Trước hết, niềm hy vọng kẻ chết sống lại đơn giản là hình thái căn bản của niềm hy vọng bất tử ở trong Kinh Thánh. Trong Tân Ước, niềm hy vọng đó thực ra không còn được hiểu như một thứ ý tưởng bổ túc về linh hồn bất tử đã có trước và độc lập cho bằng là một khẳng định nền tảng về số phận của con người. Đúng là Do thái giáo muộn thời cũng đã manh nha giáo lý về sự bất tử và phần nào gợi hứng từ tư tưởng hy lạp. Và có lẽ đó là một trong những lý do khiến trong thế giới hy-la, người ta đã nhanh chóng đi đến chỗ không còn nhận ra tất cả tầm vóc lớn lao hàm chứa trong ý niệm phục sinh của Kinh Thánh. Thay vào đó, người ta ghép thuyết linh hồn bất tử của Hy lạp với sứ điệp

về sự phục sinh của Kinh Thánh để thành nên câu trả lời chung cho số phận trường sinh của con người, mỗi bên là một nửa câu trả lời, bổ túc cho nhau. Thuyết linh hồn bất tử có trước giờ đây được gắn thêm mạc khải về sự sống lại của thân xác, và như thế thân xác sẽ mãi mãi chia phần họa hay phần phúc của linh hồn.

Đối lại với lối giải thích như thế, chúng ta cần phải nắm vững điểm này : Thuở ban đầu không hề có chuyện hai quan niệm bổ túc cho nhau như vậy ; đúng hơn đó lại hai quan niệm độc lập với nhau, không thể đơn giản gộp chung lại được : hình dung về con người, về Thiên Chúa cũng như hình dung về tương lai của mỗi bên hết sức khác nhau, đến mức có thể nói, mỗi quan niệm là một nỗ lực nhằm đưa ra câu trả lời toàn diện cho câu hỏi về số phận con người. Trong tư tưởng hy lạp, con người được quan niệm như một hữu thể phức hợp, được cấu thành bởi hai phần tự bản tính hoàn toàn khác nhau đó là Xác và Hồn. Xác sẽ bị hư hoại con Hồn thì bất hoại và do đó sẽ tiếp tục tồn tại độc lập với mọi hữu thể khác. Thậm chí, chính khi tách rời khỏi thân xác, vốn khác biệt về bản tính, mà hồn mới đạt tới sự hoàn tất của mình. Kinh Thánh thì trái lại, coi con người trước hết như một hữu thể duy nhất. Kinh Thánh không có từ nào để chỉ riêng thân xác (tách rời và khác với hồn), ngược lại chữ Hồn trong Kinh Thánh, trong hầu hết trường hợp, thường chỉ con người trọn vẹn với cả thân xác của mình. Cũng có ít trường hợp trong đó chữ Hồn mang ý nghĩa lơ lửng giữa quan niệm hy lạp và do thái, nhưng nói cho cùng vẫn không hoàn toàn rời xa quan niệm nguyên thủy. Kẻ chết sống lại (chứ không phải phần xác sống lại !) trong Kinh Thánh liên hệ đến ơn cứu rỗi của con người *duy nhất*, bất khả phân, chứ không chỉ liên hệ đến số phận của một nửa phần (mà thường bị coi là phần phụ, so với hồn) của con người.

Như thế rõ ràng nội dung chính yếu của niềm tin vào sự sống lại không phải là chuyện phục hồi lại thân xác như chúng ta vẫn thường nghĩ, mặc dù Kinh Thánh cũng hay dùng lối hình dung như thế. Nhưng như vậy thì Kinh Thánh thực sự muốn nói gì khi dùng kiểu nói bí ẩn "kẻ chết sống lại" ? Tôi nghĩ, cách tốt nhất để làm sáng tỏ nội dung cốt yếu này đó là so sánh nó với quan niệm nhị nguyên của triết học cổ đại :

1. Ý niệm bất tử mà Kinh Thánh muốn nói lên qua từ "sống lại" đó là sự bất tử của một hữu thể duy nhất, một "ngôi vị" (Person). Trong khi đó, đối với tư tưởng hy lạp, "người" là một sản phẩm phức hợp và sẽ phải hư hoại, do hai bản tính khác nhau nên hai phần sẽ đi theo phận số riêng của mình. Còn đối với Kinh Thánh, dù được biến đổi nhưng vẫn là con người duy nhất đó tồn tại.

2. Sự bất tử trong Kinh thánh là sự bất tử mang tính "đối thoại" (res*susciter* = phục-*sinh*). Nghĩa là, sự bất tử không đơn giản do bản tính tự nhiên của một hữu thể bất khả phân và do đó bất hoại, nhưng là do hành vi cứu độ của Đấng đã yêu thương và đủ quyền năng để làm điều đó : nếu con người không rơi vào vòng hư hoại thì chính là vì con người đã được Thiên Chúa biết đến và yêu thương. Tình yêu nào cũng mong muốn được vĩnh cửu huống chi là Tình Yêu Thiên Chúa. Tình Yêu của Người đi xa hơn nhiều, không những mong muốn vĩnh cửu mà còn thực hiện điều đó. Người là vĩnh cửu. Quả thật, ý tưởng kinh thánh về sự phục sinh nẩy sinh trực tiếp từ chủ đề "đối thoại" : Trong niềm tin, kẻ khẩn cầu Thiên Chúa biết rằng Người sẽ phục hồi công lý (G 19,25tt ; Tv 73,23tt) ; kẻ tin xác tín rằng, ai chịu đau khổ vì chính nghĩa của Thiên Chúa, người đó sẽ được dự phần vào lời Thiên Chúa hứa (2 Mcb 7,9tt). Như thế, sự sống bất tử theo cái nhìn của Kinh Thánh không phát xuất từ sức riêng của một hữu thể tự nó là

bất hoại, nhưng là do được đưa vào cuộc đối thoại với Đấng Sáng Tạo, chính vì thế mà nó phải được gọi là sự phục-sinh. Vì Đấng Sáng Tạo không chỉ nhắm đến linh hồn mà thôi, nhưng nhắm tới con người toàn diện, con người hiện thực giữa lòng thân xác của lịch sử. Thiên Chúa ban ơn bất tử là cho con người như thế, và do đó sự bất tử ở đây đồng nghĩa với phục sinh kẻ chết (phục sinh con người). Ở đây, chúng ta cần lưu ý là, trong kiểu nói "xác sống lại" của Kinh Tin Kính, chữ "xác" có nghĩa tương tự như "thế giới con người" (như kiểu nói của Kinh Thánh : "Mọi *xác phàm* sẽ được thấy ơn cứu độ"…). Cả ở đây nữa, chữ "xác" không có nghĩa là phần thân thể hữu hình tách rời khỏi hồn.

3. Lời tuyên xưng "xác sống lại" vào "ngày sau hết", vào lúc tận cùng của lịch sử, trong sự hiệp nhất mọi con người với nhau nói lên rằng, sự bất tử của con người mang tính liên đới. Sự bất tử liên quan đến tất cả nhân loại, nói khác đi, chính trong mối liên hệ tùy thuộc, gắn bó và qui hướng về toàn thể nhân loại mà mỗi người đạt tới phần phúc vĩnh cửu hay bị hư mất. Thực ra đây chỉ là hệ luận đương nhiên của ý tưởng kinh thánh về con người xét như một toàn thể. Trong khi đối với tư tưởng hy lạp, thân xác và ngay cả lịch sử đều bị coi như là điều nằm bên ngoài linh hồn. Hồn tách rời khỏi xác vẫn tiếp tục tồn tại mà chẳng cần nhờ vào một thực tại nào khác. Trái lại, nếu hiểu con người như một hữu thể duy nhất thì yếu tố liên đới với đồng loại lại là thành tố của đời sống con người. Vì thế, nếu con người tiếp tục sống thì không thể thiếu chiều kích liên đới đó. Như thế, dựa vào tư tưởng kinh thánh, có lẽ chúng ta đã giải đáp cho câu hỏi mà người ta thường bàn cãi : sau cái chết, liệu có thể có sự hiệp thông giữa con người với nhau hay không. Ở đâu có niềm tin "các thánh thông công", ở

đó ý tưởng *anima separata* ("linh hồn tách lìa", mà thần học kinh viện nói đến) không còn chỗ đứng.

Tất cả những ý tưởng trên đây chỉ đạt tới ý nghĩa tròn đầy của nó khi niềm hy vọng trong Kinh Thánh thực hiện cách cụ thể trong Tân Ước. Nếu chỉ dừng lại ở Cựu Ước thì câu hỏi về tương lai của con người vẫn là câu hỏi để ngỏ. Chỉ với Đức Kitô, Đấng "là một với Cha" và là Đấng, trong tư cách là người, đã đưa nhân tính vào trong sự sống vĩnh cửu của Thiên Chúa, mà tương lai của con người mới mở ra cách dứt khoát. Chỉ trong Đức Kitô là "Ađam thứ hai" mà câu hỏi về chính con người mới tìm được câu trả lời. Đức Kitô là con người theo nghĩa trọn vẹn nhất, vì thế câu hỏi về phận người chúng ta cũng hiện diện nơi Ngài. Nhưng Ngài đồng thời là "Lời Thiên Chúa", nghĩa là Lời mà Thiên Chúa ngỏ với nhân loại chúng ta. Cuộc đối thoại qua lại giữa Thiên Chúa và con người diễn ra từ khởi đầu lịch sử nay bước vào một cấp độ mới nơi Đức Kitô : Trong Ngài, Lời Thiên Chúa đã thành "xác phàm", đã nên hiện thực giữa lòng cuộc sống chúng ta. Nhưng, nếu cuộc đối thoại giữa Thiên Chúa với con người có nghĩa là sự sống, nếu quả thật chính kẻ đối thoại với Thiên Chúa cũng có được sự sống, bởi vì nó được trò chuyện với Đấng hằng có đời đời, thì điều này có nghĩa là Đức Kitô, tức là Lời mà Thiên Chúa ngỏ với chúng ta, cũng chính là "sự sống lại và là sự sống" (Ga 11,25). Và điều đó cũng có nghĩa là, khi ta được tháp nhập vào trong đức Kitô, nghĩa là bước vào trong đức tin, thì cũng có nghĩa là chúng ta thực sự bước vào trong vòng nhận biết và yêu thương của Thiên Chúa, tức là sự sống đời đời : *"Ai tin vào Người Con, kẻ đó có được sự sống đời đời"* (Ga 3,15t ; 3,36 ; 5,24). Chỉ như thế ta mới hiểu được ý hướng của thánh sử Gioan qua trình thuật về việc Ladarô sống lại. Ngài muốn cho chúng ta hiểu rằng, sống lại chẳng phải là

chuyện của ngày sau hết xa xăm, nhưng nó có thể xẩy ra hôm nay lúc này, nếu như ta có lòng tin. Ai tin, kẻ đó đang ở trong cuộc đối thoại với Thiên Chúa, và cuộc đối thoại đó chính là sự sống và sẽ tiếp tục bên kia cái chết. Như vậy con đường "đối thoại" trực tiếp với Thiên Chúa và con đường liên đới với anh chị em hàm chứa trong ý niệm bất tử của Kinh Thánh cuối cùng hòa nhập với nhau. Quả vậy, trong Con Người Đức Kitô chúng ta được gặp gỡ Thiên Chúa, và đồng thời trong Ngài, chúng ta cũng được gặp gỡ cộng đoàn tha nhân, vì mọi con đường dẫn đến với Thiên Chúa đều qua Đức Kitô và do đó dẫn đến với nhau. Trong Đức Kitô, chúng ta hướng về Thiên Chúa, mà cũng là hướng về cộng đoàn nhân loại, và chính trong sự đón nhận cộng đoàn nhân loại mà chúng ta tiến đến với Thiên Chúa. Ngoài Đức Kitô và do đó ngoài sự hiệp thông với lịch sử của toàn thể nhân loại cũng như bổn phận liên đới với nhân loại ra, chúng ta không còn con đường nào khác để đi tới Thiên Chúa.

Như vậy, vấn nạn về "tình trạng chuyển tiếp" giữa chết và sống lại đặt ra từ thời các Giáo Phụ và được Luther nêu trở lại, cũng đã được giải đáp : Đức tin cho chúng ta được tháp nhập vào Đức Kitô, được sống trong Đức Kitô, và đó đã là khởi đầu của sự sống lại, sự sống vĩnh cửu, vượt trên cái chết (Pl 1,23 ; 2Cr 5,8 ; 1Th 5,10). Cuộc đối thoại của đức tin giờ đây đã là sự sống ; cái chết không còn phá vỡ được nó nữa. Ý tưởng về cái chết như một giấc ngủ mà các nhà thần học theo phái Luther thường bàn đến và mới đây được cuốn Giáo Lý ở Hòa Lan đưa ra không phải là ý tưởng của Tân Ước, cũng không thể tự biện chính bằng cách trưng dẫn việc Tân Ước nhiều lần xử dụng từ "ngủ". Giải thích như thế là hoàn toàn trái nghịch với tư tưởng của Tân Ước, cũng không thể hiểu nổi ngay cả

đối với Do Thái giáo, vì như chúng ta đã biết, thần học Do thái giáo về sau cũng đã bắt đầu suy nghĩ về đời sống sau cái chết.

b) Ý nghĩa của sự bất tử theo đức tin kitô giáo

Những suy tư trên ít nhiều đã làm sáng tỏ ý nghĩa của sứ điệp về sự sống lại trong Kinh Thánh : nội dung cốt yếu của nó không phải là trả lại thân xác cho linh hồn sau một giai đoạn chuyển tiếp lâu dài. Ý nghĩa chính của sứ điệp là để cho con người biết rằng, họ, chính họ sẽ được sống mãi, nhưng điều đó không do sức của họ, mà là vì họ đã được Thiên Chúa biết đến và yêu thương đến độ họ sẽ không còn phải chết nữa. Ngược với quan niệm về bất tử mang tính chất nhị nguyên diễn tả qua mô hình hồn-xác của Hy lạp, Kinh Thánh dùng kiểu nói "sống lại" để chỉ về sự bất tử, và vì thế nó mang một ý nghĩa mới : Bất tử ở đây liên hệ đến toàn thể con người và dựa trên sự đối thoại. Điều cốt yếu nhất nơi con người vẫn tồn tại, đó là nhân vị. Nói khác đi, tất cả những gì mà một "tinh thần nhập thể" và đồng thời là "thân xác sống động bởi tinh thần" đã chín mùi trong suốt cuộc đời trần thế sẽ tồn tại theo một cách thức khác. Nó tồn tại, bởi vì được lưu giữ trong ký ức của Thiên Chúa. Và bởi vì chính con người sẽ sống mãi, chứ không chỉ có hồn mà thôi, nên yếu tố liên đới với nhân loại là yếu tố thuộc về tương lai. Tương lai của mỗi cá nhân chỉ thành toàn khi tương lai của cả nhân loại được hoàn tất.

Giờ đây một loạt câu hỏi được đặt ra. Câu hỏi thứ nhất : Như vậy thì phải chăng bất tử chỉ còn là chuyện của ân sủng trong khi lẽ ra nó là một đòi hỏi của chính bản chất con người ? Hay nói khác đi : Phải chăng cuối cùng chỉ có những kẻ đạo đức mới được trường sinh, và như vậy số phận con người bị phân ra thành nhiều loại một cách bất công ? Nói theo ngôn ngữ thần học, phải chăng ở đây có sự lẫn lộn giữa

sự bất tử tự nhiên của hữu thể nhân linh với vĩnh phúc do ân huệ siêu nhiên của tình yêu mang lại ? Để cho đức tin giữ được tính nhân bản của nó tại sao không duy trì bằng mọi giá sự bất tử theo nghĩa tự nhiên có phải hơn không, vì nếu hiểu sự bất tử của con người thuần túy theo Kitô học thì sẽ có nguy cơ biến nó thành một chuyện thần thoại hay một thứ phép lạ ? Về câu hỏi cuối cùng này, chúng ta có thể khẳng định ngay rằng, cần phải hiểu sự bất tử của con người theo nghĩa kitô học. Điều này không hề đi ngược lại quan điểm của chúng ta. Thậm chí, chính từ một quan điểm như thế mà chúng ta có thể quả quyết như sau : sự bất tử mà chúng ta gọi là "sống lại" mang tính "đối thoại", và vì tính "đối thoại" này mà nó thực sự mang tính nhân bản, nghĩa là nó liên hệ đến *mỗi* người chứ không phải là điều gì tùy phụ, chỉ thêm thắt vào mà thôi. Đàng khác, chúng ta cũng cần phải tự hỏi : Vậy điều gì khiến cho con người đích thực là người ? Cái gì mới thực sự là nét đặc trưng của con người ? Câu trả lời hẳn phải như sau : Nếu nhìn từ trên xuống, điểm đặc trưng của con người đó là kẻ được Thiên Chúa gọi, được trở thành người bạn đối thoại của Thiên Chúa, được Thiên Chúa gọi mời. Nhìn từ dưới lên, con người là hữu thể có thể suy tư về Thiên Chúa, là hữu thể mở ra với Siêu Việt. Dĩ nhiên con người có thật sự nghĩ tới Thiên Chúa hay có thật sự mở lòng ra cho Ngài hay không, đó là chuyện khác. Chỉ cần biết con người tự bản chất là một hữu thể có khả năng nghĩ tới Ngài, dù rằng trong thực tế nó chẳng bao giờ quan tâm gì tới Ngài cả.

Tới đây hẳn có người thắc mắc : vậy thì tại sao không coi nét đặc trưng của con người là có một linh hồn thiêng liêng, bất tử, thì có phải đơn giản hơn không ? Nói thế thì cũng đúng, nhưng điều chúng ta đang cố gắng làm ở đây chính là làm sáng tỏ nội dung của khẳng định đó. Thực ra hai câu trả lời

trên chẳng những không trái ngược mà còn là một với nhau, chỉ có điều diễn tả cách khác nhau thôi. Bởi lẽ, "có một linh hồn thiêng liêng" thì cũng có nghĩa là được Thiên Chúa mong muốn, biết đến, yêu mến một cách đặc biệt ; nói có một linh hồn thì cũng là nói rằng : được Thiên Chúa mời gọi đi vào trong cuộc đối thoại vĩnh cửu, và do đó con người trở thành kẻ có khả năng nhận biết và đáp trả lời Ngài. Ngôn ngữ nặng tính bản thể "có linh hồn" có thể thay thế bằng ngôn ngữ nặng tính lịch sử và hiện sinh "kẻ đối thoại với Thiên Chúa". Nói như vậy không có nghĩa là kiểu nói "linh hồn" sai (như chủ trương duy Kinh Thánh một chiều và nông cạn ngày nay thỉnh thoảng vẫn khẳng định). Xét dưới khía cạnh nào đó, đôi khi kiểu nói theo ngôn ngữ bản thể lại cần thiết để nói lên được hết mọi mặt của vấn đề. Nhưng đàng khác, nó cần phải được bổ túc để tránh rơi vào quan điểm nhị nguyên, làm mất đi chiều kích đối thoại và cá vị trong quan điểm của Kinh Thánh.

Như vậy, khi chúng ta nói, sự bất tử của con người đặt nền tảng trên cuộc đối thoại với Thiên Chúa và chỉ có tình yêu Thiên Chúa mới đem lại sự sống vĩnh cửu thì không có nghĩa là cho rằng, chỉ một số người đạo đức mới được hưởng phần phúc như thế, trái lại, chúng ta muốn cho thấy đâu là ý nghĩa đích thực của sự bất tử đúng với bản chất con người. Với những gì chúng ta vừa suy tư ở trên, chúng ta hoàn toàn có thể xử dụng mô hình "Hồn-Xác" để khai triển cùng một ý tưởng, và có lẽ mô hình này cũng cần thiết để làm nổi bật lên tính chất cốt yếu của sự bất tử của con người. Nhưng dù sao chúng ta cũng cần phải thường xuyên đặt nó vào trong bối cảnh của Kinh Thánh, điều chỉnh nó theo cái nhìn Kinh Thánh, để mô hình đó có thể phục vụ cho viễn tượng mà đức tin đã mở ra cho tương lai của nhân loại. Ngoài ra ở điểm này ta cũng thấy rằng, rốt cuộc chẳng thể nào có sự phân biệt hoàn toàn giữa

"tự nhiên" và "siêu nhiên" : Cuộc đối thoại nền tảng, nhờ đó con người trở nên người, dẫn ta tiến thẳng tới cuộc đối thoại hồng ân có tên là Giêsu Kitô. Làm sao có thể khác được, nếu Đức Kitô đích thực là "Adam thứ hai", nếu Ngài quả thật là sự thỏa mãn niềm khát mong dấy lên từ Ađam thứ nhất, nghĩa là từ con người ?

c) Vấn đề xác sống lại

Chưa hết, còn một vấn đề nữa mà chúng ta phải bàn đến : Có chuyện xác sống lại thật, hay tất cả cũng chỉ là một lối nói ẩn dụ về sự bất tử của con người ? Câu hỏi này chẳng mới lạ gì. Ngay thánh Phaolô cũng đã bị tín hữu cộng đoàn Côrintô chất vấn về vấn đề này rồi, như ta đọc thấy ở chương 15 trong thư thứ nhất gởi tín hữu Côrintô. Trong thư, thánh Phaolô đã cố gắng hết sức để trả lời về một lãnh vực hoàn toàn vượt ra ngoài kinh nghiệm và trí tưởng của con người. Nhiều hình ảnh thánh Phaolô dùng nay đã trở thành lạ lẫm đối với chúng ta. Nhưng một cách tổng thể, ngài đã trả lời câu đó một cách sâu xa, can đảm và thuyết phục như chưa từng thấy.

Chúng ta bắt đầu từ câu 50, theo tôi, câu này có thể xem như một thứ chìa khoá mở ra toàn bộ vấn đề : *"Thưa anh em, điều tôi muốn nói là xác thịt và khí huyết không thể thừa hưởng Nước Thiên Chúa được, cũng như cái hư nát không thể thừa hưởng sự bất diệt được"*. Tôi nghĩ, câu này cũng có vị trí gần tương tự như câu 63 trong chương 6 của Tin Mừng Gioan nói về Thánh Thể ; hai câu tuy nằm cách xa nhau, nhưng thật gần nhau về ý nghĩa. Sau khi nhấn mạnh tối đa đến hiện diện thật sự của mình và máu Đức Giêsu trong bí tích Thánh Thể, Gioan nói : *"Thần khí mới làm cho sống, chứ xác thịt chẳng có ích gì"*. Qua hai câu trên, cả Gioan lẫn Phaolô muốn nhấn mạnh đến tính hiện thực của "xác thịt" theo đức tin kitô giáo.

Gioan nhấn mạnh đến tính hiện thực của bí tích, nghĩa là tính hiện thực của sự phục sinh của Đức Giêsu, cũng như của "xác thịt" phục sinh mà chúng ta lãnh nhận. Còn Phaolô nhấn mạnh tới tính hiện thực của sự phục sinh của "xác thịt", tới sự phục sinh của các kitô hữu và tới ơn cứu độ được hoàn tất trong đó. Nhưng cả hai chương kinh thánh đều cho thấy rõ : quan niệm hiện thực của kitô giáo không phải là thứ hiện thực theo nghĩa vật chất tự nhiên, gần như thuộc vật lý, ngược lại, hiện thực theo nghĩa siêu-vật lý, hiện thực của Thần Khí.

Ở đây bản Kinh Thánh tiếng hy lạp dùng một từ bí ẩn "Soma". Từ này vừa có nghĩa là "thân xác", vừa có nghĩa là "bản ngã". Và "Soma" cũng có thể là "Sarx", nghĩa là thân xác trong thân phận trần thế, lịch sử, chịu sự chi phối của các định luật lý-hóa. Nhưng Soma cũng có thể là "Pneuma", dịch theo từ điển là "Tinh Thần" (Thần Khí). Thật ra Soma muốn nói lên điều này : Cái Tôi đang xuất diện trong một thân xác cụ thể, thể lý, lại có thể xuất hiện cách mới mẻ, như một thực tại siêu vật lý. Trong ngôn ngữ của Phaolô, "thân xác" và "tinh thần" không đối nghịch với nhau, nếu có đối nghịch là đối nghịch giữa "thân xác xác thịt" và "thân xác sống theo cách của tinh thần" (hay Thần Khí). Ở đây chúng ta không cần đi sâu vào các vấn đề lịch sử và triết học phức tạp liên quan đến vấn đề. Nhưng dù thế nào đi nữa chúng ta cần phải thấy rõ là : Cả Gioan (6,63) và Phaolô (1Cr 15,50) đều nhấn mạnh cách hết rõ ràng rằng, sự sống lại của "thân xác" là sự sống lại của con người (xác phàm) chứ không phải chỉ là của "cơ thể". Nhìn từ quan điểm hiện đại, điều mà thánh Phaolô phác họa không đến nỗi ngây thơ như những suy đoán hết sức phức tạp, chi li của thần học về sau khi bàn về khả năng bất tử của thể xác con người. Xin nhắc lại một lần nữa, Phaolô dạy con người sống lại chứ không phải cơ thể sống lại, và sống lại

không theo nghĩa là thể xác (cơ thể sinh lý) được phục hồi, điều mà ngài đã khẳng định rõ ràng là không thể có được ("cái hư nát không thể thừa hưởng sự bất diệt được"), nhưng là một cách sống mới, như đã biểu hiện trước nơi Chúa Phục Sinh.

Nhưng như vậy thì sống lại không có chút liên quan gì với vật chất hay sao ? Và "ngày sau hết" hóa ra vô nghĩa vì chúng ta không ngừng đón nhận sự sống bởi tiếng gọi của Thiên Chúa ? Thật ra, những suy tư của chúng ta về việc Đức Kitô trở lại đã trả lời cho câu hỏi này. Nếu vũ trụ là lịch sử và nếu vật chất là một giai đoạn, một "thì" của lịch sử tinh thần, thì rõ ràng tinh thần và vật chất không chỉ đơn giản nằm cạnh nhau, mãi mãi chẳng liên hệ gì đến nhau. Ngược lại, mối tương quan giữa tinh thần và vật chất sẽ đạt tới sự "phức hợp" chung cuộc, trong đó thế giới đạt tới sự thống nhất, đạt tới điểm Omega của nó. Như vậy, vật chất và tinh thần sẽ được nối kết với nhau cách trọn vẹn, vĩnh viễn, trong đó số phận của con người và của thế giới được hoàn tất, cho dù hiện tại chúng ta chưa thể nói được hình thái của mối liên kết đó là như thế nào. Và như vậy, có một "ngày sau hết", ngày mà số phận của mỗi người đạt tới hoàn tất vì số phận của nhân loại được hoàn tất.

Cùng đích của kitô hữu không phải là hạnh phúc cho riêng mình, nhưng là cho toàn thể. Kitô hữu tin vào Đức Kitô, và vì thế họ tin vào tương lai thế giới, chứ chẳng phải là tương lai của riêng họ. Họ biết, tương lai đó lớn lao hơn tất cả những gì họ có thể tự tạo. Họ biết có sự hiện diện của một Ý Nghĩa bất khả huỷ phá. Nhưng như vậy thì họ cứ việc an thân, khoanh tay ngồi đó hay sao ? Không, trái lại - vì họ biết có Ý Nghĩa, nên họ có thể và cần phải vui vẻ và kiên trì đẩy bánh xe lịch sử tiến tới, cho dù họ có cảm giác công việc nhỏ nhoi họ làm như thể dã tràng xe cát biển đông, liên tục bị các ngọn sóng xóa tan đi, và cứ thế từ thế hệ này cho đến thế hệ khác,

mọi sự như phải làm lại từ đầu. Ai tin, người đó biết lịch sử của chúng ta đang "đi tới" chứ không loay hoay như kiến bò miệng chén. Ai tin, người đó biết lịch sử không như tấm thảm của Pênêlốp luôn phải đan đi đan lại không ngơi. Có lẽ cả kitô hữu cũng bị rơi vào những cơn ác mộng của sợ hãi vô vọng, những ám ảnh về nỗi bất lực sâu xa mà thế giới tiền-kitô đã vẽ nên qua những hình ảnh thật sống động. Nhưng ngay trong ác mộng của mình, tiếng nói của thực tại vang vọng đến họ với tất cả uy lực cứu độ và biến đổi : *"Hãy vững lòng, Ta đã thắng thế gian"* (Ga 16,33). Kinh Thánh khép lại với hình ảnh về Giêrusalem cánh chung, nghĩa là về một Thế Giới Mới. Thế Giới mới đó không phải là chuyện không tưởng, nhưng là điều chắc chắn mà chúng ta hằng tiến về trong đức tin. Thế Giới sẽ được cứu độ, đó là niềm xác tín của người kitô hữu. Chính niềm xác tín đó hằng đỡ nâng họ và khiến họ, ngay cả ngày hôm nay, cảm thấy việc được làm một kitô hữu quả thật là điều đáng giá.