

BRUNO FORTE

Linh mục Phêrô NGUYỄN THIÊN CUNG
chuyển ngữ

ĐỨC GIÊSU NADARET

Lịch sử của Thiên Chúa
Thiên Chúa của Lịch sử

NIỀM TIN 2018

Lời giới thiệu

Tôi hân hạnh giới thiệu với quý độc giả bản dịch tiếng Việt quyền sách của Bruno Forte từ bản văn tiếng Pháp “Jésus de Nazareth” do linh mục Phêrô NGUYỄN THIÊN CUNG chuyên ngữ. Đây là một bản dịch rất tốt, rất đúng và cũng rất xuôi chảy, dễ hiểu. Chắc chắn dịch giả đã bỏ ra rất nhiều công sức trong công việc dịch thuật. “Jésus de Nazareth” là một tác phẩm hay và có giá trị của nhà thần học rất thời danh người Ý là Bruno Forte mà có người so sánh là thông minh và sắc bén, có thể được coi như là Tôma Aquinô của thời đại chúng ta. Hiện nay ngài đã trở thành Tổng Giám mục vừa coi sóc giáo phận, vừa làm việc là công tác thần học trong giáo triều Rôma. Ngài thường hay có mặt, là một trong những thư ký quan trọng của các thượng hội đồng.

Tòa TGM Sài Gòn, ngày 09 tháng 4 năm 2017



Phaolô BÙI VĂN ĐỘC
Tổng Giám mục

DẪN NHẬP



Tựa đề của cuốn sách này đã nói lên đầy đủ sứ điệp mà nó muốn nói : ĐỨC GIÊSU NADARET, một người giữa muôn người trong thời đại của Ngài, người tôi tớ khiêm hạ của Thiên Chúa, trong những khoảnh khắc cuối cùng cuộc đời Ngài đã loan báo rằng Vương Quốc đã đến. Ngài đã nói năng với một thẩm quyền cho đến lúc đó chưa từng có, Ngài đã thực thi những dấu lạ, điềm thiêng và đã bị giết chết như một kẻ gây rối chính trị và tôn giáo : Đức GIÊSU đó đã được Cha làm cho phục sinh và đã được Cha đặt làm Đức Chúa và Đấng Kitô, và từ nay thế giới chỉ được siêu độ nhân Danh chỉ một mình Ngài mà thôi. Biến cố Phục Sinh, trong đức tin, cho phép nhận ra nơi Ngài chính là *lịch sử của Thiên Chúa và Thiên Chúa của lịch sử* : trong những công việc và những ngày tháng của cuộc mạo hiểm này, Thiên Chúa để lộ cho thấy Ngài đang hiện diện với con người, và đang kể cho họ lịch sử của Cha, của Con và của Thần Khí. Là Đấng vẫn hằng sống trong Thánh Thần, Đức Chúa Giêsu đó vốn là tiêu chuẩn để đánh giá và định hướng cho chuỗi thời gian của chúng ta, Ngài là sự hiện diện mang lại sự giải phóng và sự sống cho bất cứ ai đón nhận Ngài vào trong lịch sử của đời mình. Tập sách này vốn khởi đi từ kinh nghiệm về Đấng được phục sinh mà cộng đoàn kitô sơ khai đã có được, như đã được chứng thực trong Tân Ước và trong quá trình nỗ lực suy tư của niềm tin buổi sơ khai; tập sách này muốn có đôi lời bập bẹ về kinh nghiệm khai nguyên này, nhằm qua đó, “đọc lại” quá khứ của Đức Giêsu trước Biến

cổ Phục sinh cũng như thời gian cứu độ vốn đi trước và theo sau biến cố này : như vậy, có nghĩa là tập sách này nhằm tìm cách để thu tập lại ý nghĩa mà Đức Giêsu này có thể có đối với những con người của thời đại hôm nay.

Tựa đề phụ - *Lịch sử của Thiên Chúa, Thiên Chúa của lịch sử* - trước tiên, có nghĩa nỗ lực suy tư được cấu trúc như vậy là chuỗi lịch sử đi từ đầu cho đến cuối : bởi vì nỗ lực suy tư này khởi đi từ một lịch sử (lịch sử của những thời kỳ sơ khai của Kitô giáo như đã được Giáo hội lưu truyền lại cho chúng ta cho đến nay) và suy tư trên một lịch sử (lịch sử đó và lịch sử của chúng ta) để tạo ra chính lịch sử. Thứ đến, nhằm muốn nói lên niềm xác tín rằng tất cả những nỗ lực suy tư này đều “được định vị” trong một khoảng không gian và thời gian nhất định, như đó là ý thức của một dân cụ thể đang tin luôn sẵn sàng phê phán về niềm tin và cuộc sống của mình. Nền thần học Italia, mà kể từ sau Công đồng chung Vatican II xem ra đã có được một sinh lực mới, cần phải làm sản sinh ra được “những Kitô-học” vốn chính là hoa quả của quá trình mạo hiểm của đức tin của Giáo hội mà nền thần học đó đang phục vụ (xem chủ đề này trong số *La Scuola Cattolica* 105 [1977] 3, chuyên đề về “các Kitô-học ở Italia”). Nhưng, chính xác hơn, bối cảnh lịch sử của suy tư của tôi là miền Nam nước Italia, nơi mà người dân vốn có một lịch sử đức tin và tư duy khá phong phú và có một không hai. Từ Joachim de Fiore đến Thomas d’Aquin, từ Campanella đến Giordano Bruno, từ Alphonse de Liguori đến G.B. Vico, từ những người theo thuyết Thiên khai gốc Naples đến những người theo tân thuyết Thomas cho đến tận B. Croce, cái dân tộc gốc vùng Địa trung hải sinh sống nơi ngã tư giao lộ giữa các quốc gia đó đã sản sinh ra được

một hệ thống bao gồm những ý tưởng và những kinh nghiệm vốn đã làm nảy sinh ra một tâm trạng lo âu xao xuyến luôn đòi hỏi cần phải có những thích nghi mới, hầu có thể tạo đà kích thích cho những nỗ lực tìm kiếm mới từ chính cuộc sống của mình : làm sao hiểu được – cho đến tận cùng khả năng có thể - sự tương phùng vốn mang màu sắc nghịch lý giữa Tuyệt đối và lịch sử, giữa Thiên Chúa và cuộc phiêu lưu mạo hiểm của loài người. Đối với những ai vốn dầm mình trong truyền thống này, cách tự nhiên là họ phải suy tư theo cách dựa trên lịch sử : và điều đó không chỉ có nghĩa là cứ phải khởi đi từ những dữ kiện có sẵn để rồi từ đó tiến hành công việc suy tư, mà còn có nghĩa phải dìm mình vào trong một lịch sử cụ thể nhất định để làm cho lịch sử đó phải lên tiếng, bằng cách tìm cho ra được ý nghĩa của nó và tham gia vào việc biến đổi được chính lịch sử đó. Kitô-học này vốn đã được suy tư khởi đi từ những mâu thuẫn không thể nói hết được vẫn còn đang tồn tại trong hiện sinh đời sống của chính dân tộc này, từ nỗi lầm than, từ tình trạng phân hóa về mặt xã hội và chính trị của nó, từ cơn khủng hoảng về các giá trị khi đối diện với thực tế một nước Italia thống nhất, tự do và phát-xít, dân chủ-kitô giáo và duy căn triệt để; nhưng cũng còn khởi đi từ truyền thống, từ những hy vọng và niềm tin của nó. Nếu Thiên Chúa, trong Thần Khí của Đấng được phục sinh, đã đến hòa mình vào trong lịch sử này, thì Ngài hẳn có thể được nhận ra ngay trong cung lòng của chính lịch sử này. Vì thế, – dù bề ngoài có vẻ như tôi không mấy nói tới điều này – chính trong lịch sử đó mà tôi vẫn hằng tự hỏi (trong tập sách này và mỗi ngày trong đời tôi) đối với chúng ta đâu là ý nghĩa của sự kiện Đức Giêsu là Đấng KITÔ.

Cuốn sách này được phân đoạn ra thành ba phần : trong phần I, tự đặt mình vào bên trong chính lịch sử cụ thể này, trong khi vẫn hòa mình cách sâu xa nhất có thể với “thân phận chung của loài người”, tôi cố gắng thử trả lời cho vấn nạn này : ngày hôm nay, khi nói về Đức Giêsu-Kitô, điều đó có ý nghĩa gì ? Trong phần II, tôi tự đặt mình trong tư thế đối thoại với quá khứ của niềm tin : khởi đi từ lịch sử của dân Israël và chứng từ của cộng đoàn nguyên thủy, làm thế nào mà các bậc tiền bối của chúng ta đã đợi chờ rồi đã gặp gỡ được Đức Kitô, và làm chứng về Ngài ? Sau cùng, trong phần III, tôi sẽ cố gắng trình bày cách thức mà Đáng bị đóng đinh thập giá-và đã được phục sinh có thể trao ban cho con người ngày hôm nay ý nghĩa, niềm hy vọng và sức mạnh : cho dân tộc tôi, dân tộc mà gánh nặng thập giá xem ra không thể nào còn có thể chịu đựng nổi, và cho những ai mà gánh nặng làm người vẫn còn đè nặng trên vai.

Phần tôi, ý nghĩa này, niềm hy vọng và sức mạnh này, tôi đã tìm gặp được nơi Đức Giêsu, lịch sử của Thiên Chúa và Thiên Chúa của lịch sử : ngay từ đầu tập sách này tôi đã lưu ý điều đó, để người ta hiểu rằng tập sách này không “trung tính”. Tập sách này được viết ra bởi một người vẫn đang tin, nhằm giúp đỡ những người đang tin và “kích thích động viên” những người cho đến bây giờ vẫn chưa đạt đến được niềm tin. Trong ý nghĩa này, đây là một cuốn sách dành cho tất cả mọi người : trong chừng mực có thể, tôi đã tránh né thứ ngôn ngữ dành cho những người mới tập tễnh vào nghề (nhưng vẫn không từ chối những hạn từ “chuyên môn” không thể không sử dụng, mà người ta sẽ tìm gặp thấy trong phần từ vựng ở cuối tập sách này), với mục đích khiến cho cuộc đối thoại với độc

giả - dù lịch sử cuộc đời họ có như thế nào chăng nữa - trở thành không gặp quá khó khăn. Điều đó không có nghĩa tôi đã từ khước thái độ phê phán triệt để trong các vấn đề : tôi đã cố tìm ra một cách thức để có thể đối thoại được với “những người đang học tập nghiên cứu” mà vẫn không quên những người khác - bởi vì kho tàng phong phú của đức tin vốn thuộc về tất cả mọi người. Có thể có chuyện người này hoặc người kia không mấy hài lòng thỏa mãn : có thể có một số trang sách xem ra quá giản đơn thiếu tính phê phán, và một số trang sách khác thì lại quá cao xa so với những người có tâm hồn giản đơn. Nhưng điều mà tôi mong mỏi là ước chi cả hai hiểu được đâu là ý hướng sâu xa của tập sách này : một nền thần học mà không thể nói cho con người ngày hôm nay là một thứ thần học câm, cũng như một nền thần học mà không được xây dựng trên cơ sở nghiên cứu nghiêm túc một “dữ kiện” là một thứ thần học rỗng tuếch.

Tôi chân thành cảm ơn tất cả những ai đã từng giúp đỡ tôi : đó là những người nghèo mà cuốn sách này vốn thuộc về họ, bởi vì chính họ đã là nguồn cảm hứng nơi từng trang viết do bởi nhu cầu cần được cứu độ của họ; đó là những sinh viên thần học của tôi vốn đã không ngừng thôi thúc động viên tôi qua sự dấn thân năng nổ và những vấn nạn đặt ra của họ; đó là những đồng nghiệp của tôi tại phân khoa thần học Naples và Tübingen, và trong số đó cách đặc biệt hơn là W. Kasper và K.H. Schelkle; đó là sư huynh Max Thurian, thuộc tu hội Taizé, và tất cả những người bạn đã đọc bản thảo và nhờ đó đã giúp tôi hoàn thiện thêm tập sách này. Tôi đặc biệt cảm ơn tổ chức Fondation Alexander-von-Humboldt đã tạo điều kiện thuận lợi giúp nơi ăn chốn ở lâu dài để tôi có thể nghiên

cứu tại Tübingen và tại Paris, và Hồng y Corrado Ursi, giám mục của tôi, vốn đã thường xuyên động viên tôi. Tôi dâng tặng những trang sách này cho 3 người mà tôi vô cùng yêu mến, những người mà sau khi cử hành cuộc Vượt qua sau cùng của mình, bây giờ hiện đang sống trong Thiên Chúa hằng sống : đó là Maria Rosaria Forte Stile, thân mẫu của tôi; đó là giáo sư Carlo Forte, người anh của tôi; đó là Cha Nicola Massarotti, linh mục, người anh họ của tôi. Bằng cách này hay cách khác, mỗi người trong họ đã ghi lại trong tôi dấu ấn dung mạo của Đức Giêsu Nadaret, lịch sử của Thiên Chúa, Thiên Chúa của lịch sử, Đáng mà vì vinh quang của Ngài, tôi đã mạo muội thử lao đầu vào công trình nghiên cứu này.

Naples

Phân khoa thần học giáo hoàng Miền Nam Italia

Ngày 08 tháng 12 năm 1980.

BRUNO FORTE

Phần I:

KITÔ HỌC VÀ LỊCH SỬ

CHƯƠNG 1

KITÔ-HỌC TRONG LỊCH SỬ

*Ngày hôm nay, nói về Đức Giê-su-Ki-tô,
điều đó có ý nghĩa gì ?*

Đó chính là vấn nạn của mọi vấn nạn mà thế giới tục hóa ngày hôm nay đang đặt ra cho nỗ lực suy tư và niềm tin của những người kitô-hữu : trong “buổi chiều tàn của các thần linh” trong đó dung mạo con người đang trưởng thành và ngày càng muốn khẳng định mình hơn đang dần dà muốn lấn lướt vai trò của các thần linh, sau lời vọng lại – đôi khi gây ra choáng váng, có khi đầy tính đau thương – của các vị tiên tri về cái chết của Thiên Chúa, người ta tự hỏi đâu là nội hàm ý nghĩa của một thứ lời về Đấng mà con người ngày hôm nay xem ra cũng chẳng cần và cũng chẳng còn màng gì tới nữa. Một thách thức tương tự xem ra còn đến từ thế giới thứ ba và cách chung, từ những hoàn cảnh bất công và từ cuộc đấu tranh trong những lãnh vực xã hội và chính trị. Đối diện với những điều kiện hạ thấp phẩm giá con người gây ra do áp bức, do lầm than và khổ đau mà phần lớn nhân loại đang chìm mình trong đó, đối diện với cái logic chỉ biết dựa trên lợi nhuận vốn cho phép một số ít người được chà đạp lên số phận của số đông nhân loại, người ta tự hỏi con người quê làng Nadaret đó, Đấng đã bị đóng đinh thập giá từ cái thớ xa lắc xa lơ nào đó, mà theo niềm tin kitô đã được làm cho phục sinh, và điều đó bề ngoài có vẻ như chẳng dính dáng gì tới việc mang lại cho thế giới này tình trạng công bình

đó liệu có còn ý nghĩa gì đối với con người ngày hôm nay hay không.

Các Giáo hội kitô thì lại tự khoắc vào mình cao vọng loan báo một sự cứu độ đến từ nơi Đức Giê-su-Kitô : trong khi đối diện với các Giáo hội kitô đó, là cả một thế giới “trưởng thành” của những xã hội giàu có và của những xứ sở đang xây dựng chủ nghĩa xã hội, và cả thế giới của đói kém, dưới mức phát triển và đầy dẫy mâu thuẫn xã hội. Từ hai thế giới đó, vốn thường nhập nhằng trộn lẫn vào nhau trong một hệ thống phức tạp, nỗ lực suy tư kitô phải giải đáp trong cùng lúc một yêu cầu khác nhau : nếu như thế giới thứ nhất tố cáo Thiên Chúa chẳng còn ý nghĩa gì đối với một nhân loại trưởng thành hiện đại, thì thế giới thứ hai lên án sự im lặng của Thiên Chúa khi đối mặt với tình trạng đầy dẫy bất công như hiện nay. Người kitô-hữu vì thế phải biện minh cho cái “cao vọng” của mình trên hai mặt trận : một đảng, đối diện với đô thành thế tục, và đảng khác, đối diện với những hệ thống nô lệ và áp bức. Trong trường hợp thứ nhất, vấn đề đặt ra là “Đức Kitô và thế giới đã trở nên trưởng thành” (D. Bonhoeffer); trong trường hợp thứ hai, “Đức Kitô và thế giới của những con người không còn là người”.

Nhưng ngay ở bên trong thế giới và những cấu trúc văn hóa, xã hội và chính trị của nó, vẫn còn đó con người : vì thế, một vấn nạn về nội hàm ý nghĩa của diễn từ kitô không chỉ nảy sinh từ những cơ cấu đó mà thôi. Thách thức đòi hỏi phải có niềm tin vào một vị Thiên Chúa bị đóng đinh thập giá và được phục sinh còn nảy sinh từ chôn sâu thẳm bên trong của lòng người. Đức Giê-su-Kitô có ý nghĩa gì đối với niềm hy vọng của con người ? Ngài có ý nghĩa gì

đối với tất cả những khổ đau đó, những khổ đau mà trong đó ngày lại ngày niềm đam mê của thế giới được hoàn tất ?

Và sau cùng – cách nghịch lý, có thể nói như thế - chính Vị Thiên Chúa của các Giáo Hội đó vẫn hằng đang thách thức cái “cao vọng” của chính họ : Ngài vẫn không để cho mình bị tóm gọn trong những ngôn từ của loài người, Ngài luôn thoát khỏi tầm tay của những ai muốn sở hữu Ngài, Ngài vẫn không ngừng kích thích con người phải tiếp tục tìm kiếm dung mạo của Ngài trong vầng phục của đức tin.

Đối diện với bộ ba thách thức đó, kitô-học, trong tư cách là nỗ lực suy tư có tính phê phán về Đức Giêsu-Kitô, trước tiên, cần phải tiến hành nỗ lực biện minh cho những “cao vọng” của người kitô-hữu. Chỉ trong điều kiện đó, tức là trong tư thế lắng nghe thế giới, lắng nghe con người và Thiên Chúa, mà kitô-học mới có thể nắm bắt được ý nghĩa và những cách thức phục vụ mà nó vốn được mời gọi để thực thi đối với những con người ngày hôm nay trong Giáo hội.

1.1. Thách thức của thế giới trần tục và của những phong trào giải phóng

a) “Chúc tụng Đức Chúa nơi đất khách quê người” (Tv 137, 4) : “cao vọng” kitô đối mặt với thành đô thế tục

“Việc đạt đến được tuổi trưởng thành khiến chúng ta cách đích thực nhận ra được hoàn cảnh của mình trước Thiên Chúa. Thiên Chúa làm cho chúng ta hiểu được rằng chúng ta phải sống như những con người sống không có Thiên Chúa. Vị Thiên Chúa-ở cùng chúng ta là vị Thiên

Chúa vẫn bỏ rơi chúng ta (Mc 15, 34)... Cùng với Thiên Chúa và trong sự hiện diện của Ngài, chúng ta sống không Thiên Chúa. Trên thập giá, Thiên Chúa tự để cho mình bị thế gian nghiền nát : Ngài bắt lực và yếu đuối, và chỉ như vậy, Ngài mới vẫn hằng ở cùng chúng ta và có thể giúp đỡ chúng ta ¹.” Những từ đó của D. Bonhoeffer, “người chứng nhân can đảm của Đức Kitô giữa các anh em mình” chết như một nạn nhân của chủ nghĩa nazie mọi rợ, tóm gọn được toàn bộ vấn đề Thiên Chúa vốn được đặt ra trong một thế giới “đã trở nên trưởng thành” : đó là một thứ *biện chứng vắng mặt và hiện diện*. Con người “thế tục”, mà vốn đã có kinh nghiệm về tư thế tự chủ trong tất cả mọi lãnh vực tư duy triết học và khoa học, đã đẩy cho đến kỳ cùng tư thế độc lập vốn đã được bắt đầu từ thế kỷ Ánh sáng : trong tương quan với Thiên Chúa, con người “thế tục” đã đạt đến chỗ độc lập với Ngài, sống trong một thế giới *dường như không có Thiên Chúa (etsi Deus non daretur)*, như thể Thiên Chúa đã không từng hiện hữu. Chủ nghĩa vô thần hiện đại “không còn là một nỗ lực chống đối Thiên Chúa hay một cuộc luận chiến chống lại Thiên Chúa; mà đó chính là tình trạng vắng mặt và thiếu vắng tự căn cơ không có một vị Thiên Chúa ‘xa lánh’ con người, và của một con người ‘xa lánh’ Thiên Chúa”². “Các thần thánh và những đứa con bạc nhược của các ngài, những biểu tượng của khoa siêu hình học ngày nào, đang dần dà biến mất. Thế giới luôn luôn ngày càng trở thành *chỉ có thế giới mà thôi*. Thế giới thiếu đi tính chất linh thánh và tôn giáo của nó. Con người luôn ngày càng

¹ D. Bonhoeffer, Lettre du 16.7.1944, in *Résistance et soumission*, Genève, Labor et Fides, 1973, 366. Sur Bonhoeffer et la sécularisation, cf. S.

² C. Fabro, Introduzione all’ateismo moderno, II, Roma, 1969, p. 1097.

trở nên *người* hơn, con người đang dần dà đánh mất đi những ý nghĩa thần thoại và những phản ứng tôn thờ vốn đã từng làm cho con người phân biệt ra được mình giữa muôn loài thụ tạo, trong thời kỳ lịch sử vẫn còn mang nặng những dấu ấn tôn giáo, thời kỳ mà ngày nay chúng ta đang chứng kiến sự tàn lụi của nó. Con người, bây giờ, phải tự cáng đáng lấy trách nhiệm của mình đối với thế giới. Con người ngày nay không thể đổ thừa trách nhiệm lên vai của bất cứ quyền lực thần linh nào khác cả³.”

Tuy nhiên, chính trong tình trạng vắng mặt đó mà hé lộ cho thấy mâu nhiệm của một hiện diện : kinh nghiệm về những chế độ độc tài chuyên chế, về những tàn khốc của chiến tranh, những giá trị hàm hồ của kỹ thuật, đã biết bao lần chứng tỏ cho thấy lịch sử của công cuộc giải phóng, một cách thảm hại, đã biến thành lịch sử của những ngẫu tượng mới, của những tha hóa mới và còn tàn khốc hơn. Từ đó người ta cảm thấy cần phải tự phê phán chính nỗ lực phê phán tân thời, một nỗ lực “suy tư biện chứng về thế kỷ Ánh sáng”⁴ chứng tỏ cho thấy những giới hạn của lý tính khi lý tính trở thành tù nhân của chính mình, khi đang ở tư thế người tổ chức và người điều khiển lại trở thành người bị sắp xếp và bị sai khiến. Chính trong lúc đó mà con người cảm thấy có một “nỗi nhớ nhưng một ai đó hoàn toàn khác”, một “nỗi nhớ nhưng về một quê hương nào đó nơi ngự trị tình trạng công bình hoàn hảo”⁵, và rồi người ta tái khám ra sự hiện diện của một vị Thiên Chúa vốn không kinh chống lại với con người, vốn gần gũi với

³ Dans H. Cox, *La Cité séculière*, Paris, Casterman, 1968.

⁴ M. Horkheimer – T.W. Adorno, *La Dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974.

⁵ M. Horkheimer, *La nostalgia del totalmente altro*, Brescia, 1972, p. 82.

con người và với nỗi khổ đau của con người, vốn đã bị đóng đinh trên thập giá của cuộc đời. Đức Kitô trở thành “đối tượng của một tình yêu lớn lao, bởi vì qua cái chết Ngài đã chấp nhận chỉ cho chúng ta thấy được sự hiện diện của Thiên Chúa ở nơi thế giới, qua dấu chỉ đau thương và mịt mù của sự vắng mặt của Ngài”⁶. Đó chính là tình trạng đầy mâu thuẫn của con người thế tục : cùng với Thiên Chúa và trong sự hiện diện của Ngài, con người thế tục sống không Thiên Chúa.

Cần phải tìm cho ra cội rễ sâu xa của cái biện chứng “thế giới-thần linh tân thời” này nơi những nhân tố vốn tạo ra nét đặc thù của cái “đô thành kỹ thuật” : đó là chủ nghĩa máy móc hóa, khoa học và ý thức hệ⁷. Khi nói *chủ nghĩa máy móc hóa* (machinisme) là có ý nói vai trò chủ chốt mà các công cụ kỹ thuật thủ giữ trong thế giới hiện đại : sự tự động hóa trong các lãnh vực ngày càng khiến cho phạm vi vai trò của con người bị thu hẹp lại; việc tự động hóa do máy móc đó khiến con người trở thành như một chiếc máy cũng chỉ biết lặp đi lặp lại một vài hay chỉ một thao tác nào đó nhất định mà thôi, đồng thời tác động cách sâu sắc lên nhịp điệu đời sống của con người. Máy móc luôn len lỏi vào trong đời sống của chúng ta ngày càng sâu rộng hơn : nhờ máy móc, người ta di chuyển, người ta giao tiếp với nhau và người ta hành động. Kỹ thuật ngày càng lấn chiếm len lỏi vào trong các tâm thức và trở thành tiêu chuẩn đánh giá và hình thái tư duy. *Homo faber*, con người máy sản xuất có hiệu quả, như

⁶ I. Mancini, *Introduzione à D. Bonhoeffer, Resistenza e resa*, Milano, 1969, p. 42 – traduction italienne de *Résistance et soumission*. op. cit.

⁷ Pour ce qui suit, voir P. Vanzan, *La catechesi di Dio in un mondo secolarizzato*, Roma, 1974.

một chi tiết chính xác trong cái cỗ máy khổng lồ đó, như vậy, trở thành nguyên mẫu của “nền văn minh máy móc” : đó là một con người đã được cài đặt chương trình sẵn, và cũng như cỗ máy, nếu chỉ một mình nó cũng chẳng biết làm sao mà dừng lại được, nếu một cái gì đó không làm cho nó dừng lại hay không được làm cho dừng lại nơi nó. Tương ứng với con người bị sự vật hóa đó sẽ là thứ chân lý bị sự vật hóa của *khoa học* : dưới chiêu bài chỉ có điều có thể chứng thực được mới là sự thật, kiến thức của con người thế tục luôn bị thách thức bởi cái hiện tượng, và trong tương quan với cái hiện tượng đó. Khi mà cái hiện tượng trở thành chân trời tuyệt đối của tri thức khoa học, thì cái thật (*le vrai*) sẽ bị đồng hóa với cái chính xác (*l’exact*), tức là với cái đã được chứng thực (*le vérifié*). Sự nghi ngờ sẽ bao trùm lên toàn bộ những gì không thuộc cái được chứng thực (*vérité de fait*) : từ đó khuynh hướng bất khả tri (*agnosticisme*) dần lan rộng, và kèm theo niềm tin gần như tuyệt đối vào kiến thức khoa học. Não trạng này thường được gặp thấy nơi những môi trường bình dân, trình độ giản đơn, ngược lại với môi trường những người vốn được đào tạo cao cấp và chuyên môn trong lãnh vực nghiên cứu khoa học : đó chính là não trạng đã tạo ra những thế hệ mới, luôn ngày càng hướng về một nỗ lực đào tạo dựa trên nền tảng khoa học kỹ thuật. Việc con người ngày nay nghi ngờ đối với tất cả gì không thể chứng thực được đó đã mở đường cho *ý thức hệ về vương quốc con người* (*regnum hominis*) : đó là việc người ta chỉ nhìn thế giới bằng đôi con mắt trần tục và dự phóng muốn xây dựng một xã hội trong đó con người là trung tâm, là qui chuẩn và là thước đo cho chính mình. Ý thức hệ về vương quốc con người đó khởi đi từ một nỗ lực phân tích về cái xã hội vốn ghi dấu bởi những mối tương quan sản xuất và

khai thác mà trong đó con người vốn được định vị và mà vốn định hình chính con người. Người ta chỉ có thể nhân hóa thế giới bằng cách đập tan đi những xiềng xích nô lệ, bằng cách lật mặt nạ và thay đổi những lợi ích của những giai cấp thống trị : không tồn tại con người “trừu tượng”. Chỉ có con người cụ thể trong những mối tương quan xã hội của nó; hoặc cứ là nô lệ, cứ là kẻ bị bóc lột, hoặc phải lao vào cuộc đấu tranh cho một ngày mai khác hơn; hoặc cứ bị tha hóa khi để cho người khác lợi dụng lao động của mình, hoặc phải tự giải phóng mình ra và làm chủ những mối tương quan xã hội đó⁸. Ý thức hệ về *vwang quốc con người* đã thủ giữ một vai trò chủ yếu trong công cuộc đấu tranh nhằm giải phóng con người cụ thể đó, và trong quá trình đi từ tình trạng tha hóa đến tình trạng tự chủ lấy mình. Nhờ ý thức hệ đó, huyền thoại khai sáng về sự giải phóng con người xem ra trở thành điều khả thể, và nỗi “đam mê với cái khả thể” (Kierkegaard) là niềm hy vọng có thể giúp tiếp tục những công cuộc đấu tranh.

Chủ nghĩa máy móc hóa và chỉ biết có làm quần quật, khoa học và chỉ biết có cái thực chứng, ý thức hệ và đấu tranh để giải phóng vốn là những đặc tính làm nên dung mạo của thế giới đã trở nên “trưởng thành” của chúng ta ngày hôm nay : vậy thì, vấn đề Thiên Chúa ở đây là gì ? Ngay nơi khởi điểm, mỗi một nhân tố đó, cách tiêu cực, đã có đề cập đến vấn nạn về Thiên Chúa. Thiên Chúa, bởi vì đứng ở bên ngoài guồng máy sản xuất đó, nên Ngài không tìm thấy được chỗ đứng của mình trong nào trạng chỉ biết lao động quần quật đó. Vị *Thiên Chúa*

⁸ “Alle Emanzipation ist Zurückführung der menschlichen Welt, der Verhältnisse auf den Menschen selbst” : K. Marx, “Zur Judenfrage”, in *Karl-Marx-Studienausgabe*, I, 1971, 497.

sản phẩm của máy móc (Deus ex machina), vị “Thiên Chúa chỉ có mỗi một việc khỏa lấp vào chỗ trống” (le Dieu bouche-trou) của khuynh hướng tôn giáo tiền thế tục đã bị nghiền nát bởi vị *Thiên Chúa của máy móc (Deus machinae)*, bởi chủ nghĩa máy móc hóa vốn đã được cấu trúc thành một cách sống. Cũng như vậy, não trạng cái gì cũng đòi phải được chứng thực đã ném cái thần linh vào trong lãnh vực của cái sai lầm, hay chỉ ít lãnh vực của cái không điên. “Chẳng có ai đã thấy Thiên Chúa”, vì thế Thiên Chúa không hiện hữu; một thứ diễn từ liên quan chủ đề này là phi lý và không có giá trị khoa học. Sau cùng, ý thức hệ về *ương quốc con người* phản kháng chống lại một vị Thiên Chúa làm tha hóa con người khi làm cho con người lãng quên và tách mình ra khỏi tiến trình giải phóng dưới đất bằng cách hứa hẹn một phần thưởng mai sau nào đó ở trên trời : “vì tình yêu đối với Thiên Chúa” người ta đã đẩy những con người bị áp bức trở thành những nạn nhân bất đắc dĩ của các ông chủ của họ. Một chiến sĩ dẫn thân nhằm thay đổi trái đất này chẳng cần gì đến vị Thiên Chúa đó và cả thiên đàng của ông ta ! Như vậy, hành động, thực chứng và ý thức hệ giải phóng xem ra toa rập với nhau đòi Thiên Chúa phải chết⁹ và yêu cầu phải có một thứ tin mừng mới, tin mừng con người đã đạt đến chỗ trưởng thành và đang làm chủ vận mạng của mình¹⁰ : anh chàng điên mà Nietzsche nói tới từ nay có thể gào lên trên

⁹ Sur l’histoire et la problématique de cette idée cf. M. Heidegger, “Le mot de Nietzsche ‘Dieu est mort’.”, in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, 1962, pp. 253-322.

¹⁰ C’est l’interprétation de l’ “athéisme chrétien” : présentation d’ensemble in G. Gozzelino, *I vangeli dell’ateismo cristiano*, Torino, 1969.

các công trường của thế giới : “Thiên Chúa đã chết ! Chúng tôi đã giết chết ông ta !”¹¹.

Sự nghi ngờ, khi đã đạt đến điểm đó, quay trở lại xâm chiếm lương tâm của con người hiện đại : các sự phụ vốn hay nghi ngờ nay trở thành đối tượng phê phán của các đệ tử của mình ! Người ta tự hỏi liệu *cái sản phẩm* (*le produit*), *cái chính xác* (*l'exact*) và *công cuộc đấu tranh* (giải phóng) có phải thực sự là một thứ chân trời tuyệt đối. Trước lịch sử, nền văn minh kỹ thuật và ý thức hệ chẳng những không thể cải tạo khiến cho những điều kiện sống về mặt kinh tế và xã hội tốt hơn, mà cũng không thể mang lại cho cuộc sống một ý nghĩa. Hãy cứ xem sự chống đối của giới trẻ tháng 5 năm 1968 (“Những kẻ đương quyền hãy có một chút đầu óc sáng tạo !” = “l’imagination au pouvoir”)¹², và sự rạn nứt ngay từ bên trong chủ nghĩa marxít chính thống¹³. Rồi, thập niên 70, với cơn khủng hoảng về năng lượng, đã làm chao đảo mô hình phát triển vốn là nền móng của “xã hội sung túc giàu có” (“société opulente”)¹⁴. Những hệ quả của cơn thoái trào này đã để lộ cho thấy sự ra đời tất yếu của một “xã hội hậu-sung túc giàu có” (“société post-opulente”), mà chắc chắn đặc tính

¹¹ F. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, Paris, 1973, aphorisme 125 : Heidegger l’interprète avec justesse : “Que Dieu soit mort signifie que le monde ultrasensible est sans force réelle et ne donne aucune vie.” L’idéologie du pratique et du vérifiable a coupé les ponts qui nous reliaient à l’au-delà des choses !

¹² Cf. les textes d’un des maîtres de la révolte étudiante des années 60 : H. Marcuse, *Raison et Révolution*, Paris, 1968; *L’homme unidimensionnel*, Paris, 1968; *Eros et Civilisation*, Paris, 1963.

¹³ Cf. par ex. M. Di Giovanni, “Un dibattito attuale : la polemica tra Schaff e Althusser sul giovane Marx”, in *Asprenas* 19 (1972), 88-96.

¹⁴ Thành ngữ của nhà kinh tế học J.K. Galbraith, *The Affluent Society*, London, 1958.

của nó sẽ là một thái độ phê phán nhiều hơn đối với những khả thể của con người. Như vậy, ngay trong những nhân tố đã làm nên dung mạo của thời đại trưởng thành của thế giới, người ta đã thoáng thấy một sự thoái trào và một nỗi đợi chờ : người ta lại tái khám phá ra có một nỗi nhớ nhưng thèm khát làm sao có được một thứ hoạt động mang trong mình cùng đích của con người, như canh bạc hay tình yêu. Ngay trong sự thực chứng, cũng đã hé lộ cho thấy có một nỗi nghi ngờ có thể có một cõi bên kia các sự vật, có thể rọi sáng được những mâu thuẫn của cái hiện thực. Trong ý thức hệ của con người được giải phóng cũng đã để lộ cho thấy một nỗi xao xuyến lo âu về cái tự do vốn vẫn hằng bị làm cho hụt hẫng bởi cái bất ngờ, trong khi lại hé nụ một nỗi hoài hương hướng về một thứ “quê hương nơi có sự công bình hoàn hảo và thực sự” (Horkheimer). Chính trong ngữ cảnh của những dữ kiện thuộc yếu tính của đô thành thế tục đó mà người ta đã hé lộ thấy một sự thách thức mới, tích cực, liên can đến Thiên Chúa : một nỗi nhớ nhưng tình yêu, cái đẹp, ý nghĩa, nhu cầu về một niềm hy vọng có cơ sở hẫng hoi và về một tình trạng công bình có thực và trọn vẹn. Từ chốn thăm sâu đó của thời đại trưởng thành của thế giới mà người ta thấy lại tái xuất hiện cái vấn nạn căn bản : con người thế tục lại lần nữa cảm thấy mình có thể sẵn sàng nói về Thiên Chúa. Một lần nữa, người ta lại nghe được “tiếng ồn ào của các thiên sứ” (le “vacarme des anges”) ¹⁵; người ta thừa nhận, và người ta dự đoán trong tương lai, “tôn giáo sẽ vẫn còn tồn

¹⁵ Cf. P.L. Berger, *A Rumor of Angels*, New York, 1970. Du même auteur, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, 1969 (trad. Fr. *La Religion dans la conscience moderne*, Paris, Centurion, 1973).

tại lâu dài” (la “*persistance de la religion*”) ¹⁶. Con người thế tục không tìm ra được Thiên Chúa trong những kinh nghiệm có giới hạn, mà trong sự giới hạn của các kinh nghiệm, khi con người nhận ra được nhu cầu cần có một lời bẻ gãy được tình trạng im lặng của sự chết và nâng đỡ được cho cuộc đấu tranh hiện tại của nó. Lúc bấy giờ người ta có thể mơ tưởng về ngày thứ bảy, về một “ngày Chúa nhật của sự sống” (Hegel), chứ không còn phải là ngày của một thứ triết học toàn trị mà người ta đã chứng thực được hệ quả tha hóa của nó đối với con người. Đó chính là lúc những người kitô-hữu tin là có thể đề xuất cái “ngày” của Thiên Chúa bị đóng đinh và đã được phục sinh của họ : trong cái thế giới đã bị tục hóa này mà đối với nhiều người vốn đã là một thứ quê hương đích thực, những người kitô-hữu cảm thấy cần phải (chắc chắn là không có gì phản bội lại với cái hiện tại) loan báo một quê hương khác, một số phận khác. Lời loan báo này (cũng giống như “bài ca ca tụng Đức Chúa nơi đất khách quê người” của Tv 137, 1) vạch trần cho thấy những giới hạn của mọi thứ kinh nghiệm; và hy vọng rằng “cái quê hương vốn luôn luôn đã được hé thấy nhưng chưa bao giờ sờ đắc được hoàn toàn đó” (Bloch) một ngày kia sẽ là mảnh đất của con người. Trong khi các sứ giả loan báo sự hư vô tự khép kín mình trong cái xã hội-hậu sung túc giàu có, trong khi cái vô nghĩa và nỗi sợ hãi luôn đeo bám lấy tất cả mọi sự từ chối và mọi thứ trốn chạy, thì “cao vọng” kitô khẳng định rằng chỉ có lời của Thập giá mới có thể mang lại cho con người can đảm để hiện hữu, để tồn tại ¹⁷.

¹⁶ Cf. A.A. Greeley, *L'uomo non secolare. La persistenza della religione*, Brescia, 1975.

¹⁷ Cf. P. Tillich, *Le Courage d'être*, Paris, 1967.

Ở đâu có xác chết của con người chết vì là tù nhân của chính mình, ở đây điều hâu sẽ tụ lại; nhưng, ở đâu Đấng hằng sống được loan báo và được làm cho hiện diện, thì ở đây các sức mạnh được giải phóng, sự sống trở về với bầu khí lễ hội, và con người sẽ ngẩng cao đầu sẵn sàng trực diện đối đầu với những lo toan vất vả của cuộc sống thường ngày. Đó chính là lý do tại sao những người kitô-hữu vẫn tiếp tục nói về Đức Giêsu, như là Đức Chúa của họ, dù phải đối diện với thành đô thế tục.

b) “Ở đâu có Thần Khí của Đức Chúa, ở đây có tự do” (2 C 3, 17) : “cao vọng” kitô đối diện với những hệ thống áp bức bóc lột

“Đã từ lâu, trong thế giới kitô, người ta nói về ‘vấn đề xã hội’ hay ‘vấn nạn xã hội’, nhưng chỉ mới những năm gần đây thôi, người ta mới ý thức được chiều kích rộng lớn của nỗi thống khổ của con người, và nhất là tình trạng áp bức và tha hóa trong đó cả một đại dương bao la nhân loại đang sống trong đó. Tình trạng đó cho thấy đang có một sự xúc phạm đến con người, và vì thế cũng có nghĩa là xúc phạm đến chính Thiên Chúa. Còn hơn nữa, người ta nhận thức rõ hơn trách nhiệm của mỗi người trong hoàn cảnh này, và đến mức độ nào tình trạng đó trở thành cản trở cho việc phát triển của mọi người, kể bị bóc lột cũng như người bóc lột¹⁸.” Những từ này của G. Gutiérrez, nhà thần học gốc Nam Mỹ mà vốn đã đóng góp nhiều nhất cho sự phát triển của “nền thần học giải phóng”¹⁹, để lộ cho thấy

¹⁸ G. Gutiérrez, *Théologie de la libération*, coll. “Art et Religion”, 1, Bruxelles, Lumen Vitae, 1974.

¹⁹ La bibliographie, déjà très vaste, augmente constamment : on en a un bon aperçu in K. Lehmann, “Methodisch-hermeneutische Probleme der

dung mạo của cuộc đối đầu giữa “cao vọng” (“prétention”) kitô và những hệ thống đàn áp bóc lột : nổi thống khổ và sự tha hóa vốn là sự xúc phạm đến con người, và vì thế đến cả chính Thiên Chúa.

Người ta có thể gọi hoàn cảnh được vẽ ra bởi ngòi bút của G. Gutiérrez này như hoàn cảnh của một “thế giới của những con người không còn là người” (“monde des non-personnes”) ²⁰ : thế giới của những kẻ mà trên thực tế người ta không thừa nhận cho họ quyền được làm người, tức là những chủ thể có ý thức về lịch sử của riêng mình trong tự do. Đó là thế giới tuân theo một thứ “luật lệ phụ thuộc” theo đó những quốc gia và những giai cấp xã hội thống trị luôn luôn trở thành giàu có hơn và có sức mạnh hơn, trong khi những quốc gia và những giai cấp xã hội tùy thuộc luôn luôn ngày càng nghèo đi. Sự phụ thuộc bên ngoài giữa các quốc gia giàu có và các quốc gia kém phát triển diễn ra qua con đường vòng là các công ty đa quốc gia, những cân bằng chính trị thế giới vốn dựa trên chủ nghĩa đế quốc và tân thực dân; sự phụ thuộc bên trong được xác định bởi những kẻ nắm giữ quyền lực nhờ vào thị trường tự do mà vốn do một thiểu số rất nhỏ giật dây lèo lái, và chính sự phụ thuộc bên trong đó chi phối cả trường học và nền giáo dục có chọn lựa lẫn hệ thống thông tin được lèo lái hay tình trạng vắng bóng tự do về mặt chính trị. Hệ thống tùy thuộc, vì thế, xuất hiện ra như một thứ hệ thống đàn áp bóc lột : kẻ mạnh dùng sức mạnh (

Theologie der Befreiung”, in Internationale Theologenkommission, *Theologie der Befreiung*, Einsiedeln, 1977, pp. 38-39.

²⁰ L’expression est employée par R. Mc Afee Brown dans son exposé à la Ve assemblée du Conseil mondial des Églises : *Breaking Barriers. Nairobi 1975*, Genève, 1976.

quyền lực quân sự) duy trì vị thế ưu tiên của mình trước thế yếu và nỗi sợ hãi của những người bị áp bức. Sự đăm đống quảng đại quân chúng ý thức được tình trạng bị bóc lột và đàn áp đó, giai cấp quyền lực luôn tìm cách kiểm soát và kiểm duyệt hệ thống tư tưởng và thông tin. Luôn trên đầu môi chóp lưỡi người ta cho rằng mình là tôi tớ của Đấng Tối Cao, nhưng trên thực tế họ sử dụng Thiên Chúa và tôn giáo để khống chế những người nghèo bằng lời hứa hảo một tương lai tốt đẹp hơn ở thế giới bên kia. Vì thế, đó chính là một hệ thống chỉ biết bảo vệ cho tất cả những ưu thế của những giai cấp thống trị, khóa chặt cửa và ngoảnh mặt đi trước bất kỳ khuynh hướng đổi mới nào; còn về phía quảng đại quân chúng bị áp bức, đó là một hệ thống sợ hãi và cam phận đối với cái hiện tại. Nhưng, cái logic lợi nhuận, mà vốn là nền tảng của tiến trình tạo ra tình trạng tùy thuộc đó không chỉ được gặp thấy trong những quốc gia thuộc thế giới thứ ba mà thôi : người ta còn gặp thấy nó, cùng với những hệ lụy tha hóa hoàn toàn như vậy, trong những mâu thuẫn giữa các xã hội giàu có và hậu-giàu có. Người ta có thể dễ dàng nhận ra những dấu chỉ để lộ cho thấy sự bất lực của xã hội quý tộc và hệ thống tư bản chủ nghĩa trong nỗ lực thăng tiến con người : điều kiện sống của những người thất nghiệp, của những người bị gạt ra bên lề xã hội và của những người di dân, tình trạng ngày càng tan rã của hệ thống luân lý (tình trạng phạm tội và bạo lực), tình trạng lan tràn các thứ ma túy, khủng hoảng liên quan đến các hình thái vốn có từ truyền thống (gia đình, các Giáo hội), sự phá hoại môi trường...

Từ trong cung lòng của những căng thẳng đó đã nảy sinh khát vọng công bằng và cuộc đấu tranh để giải phóng, mà thực ra chính là tiếng kêu oan của những kẻ bị áp bức.

Điều đó được thể hiện qua những cuộc đấu tranh rất đa dạng nhằm chống lại cái hệ thống đàn áp đó : từ nỗ lực tố giác những kẻ nắm trong tay quyền lực, từ việc quảng đại quần chúng bắt đầu ý thức được các vấn đề, cho đến việc phản kháng bất bạo động, việc dùng vũ khí hay những phương pháp tiến hành chiến tranh du kích. Đó là quang cảnh chung của những nỗ lực đấu tranh giải phóng, vốn mang trong mình cả những giá trị tích cực lẫn hàm hồ của chúng. Nếu những nỗ lực đấu tranh này có một điểm chung là muốn tiêu diệt cái hệ thống xã hội và chính trị hiện hành, nhưng chúng lại không thống nhất được với nhau về mô hình xã hội nào cần phải được cổ vũ và đây là những cách thức để đạt được điều đó : sự khước từ đối với cái hiện tại không có nghĩa phải kèm theo với sự đồng tình thống nhất về tương lai. Mô hình phát triển của thập niên 50 xem ra đã quá lỗi thời : nhưng lý thuyết tùy thuộc ²¹, mà vốn ngày càng được khẳng định trong bối cảnh bi quan của thập niên 60, đang vấp phải vật cản là những mối quan hệ phức tạp giữa các quốc gia và giữa các giai cấp xã hội và bằng cứ là trong cùng lúc người ta đã đưa ra quá nhiều những chẩn đoán và những giải pháp điều trị khác nhau. Cần phải thừa nhận rằng nỗ lực tiến hành các cuộc giải phóng vốn là một hiện tượng khó mà điều tiết sắp xếp theo thứ tự lớp lang được, vì nó vốn mang tính biện chứng và rất khó để mà nắm bắt.

Làm thế nào mà định vị được chỗ đứng của diễn từ Kitô về Thiên Chúa trong một bối cảnh như vậy ? Liệu lời của Thập giá và Biến cố phục sinh có có một ý nghĩa nào

²¹ Sur le concept complexe de “dépendance”, cf. G. Gutiérrez, op. cit.; F.H. Cardoso – E. Faletto, *Dipendenza e sviluppo in America Latina*, Milano, 1972; ainsi que les actes de la Conférence de Puebla.

đó đối với công cuộc giải phóng của những con người bị áp bức của thế giới này chăng ?

“Cao vọng” Kitô, như vốn được trình bày trong nhiều nền thần học hiện thời²², trả lời “có” khi ghi nhận đặc tính lật đổ của Vị Thiên Chúa của những người Kitô-hữu : lịch sử dân It-ra-en là một lịch sử xuất hành, trong đó Thiên Chúa là Đấng luôn can thiệp để tố giác những thiên cặn khiến chỉ bám vào cái hiện tại trước mắt và để loan báo một sự cứu độ đang đến. Đức Giêsu Nadaret đã nói rằng Ngài được sai đến là “để loan báo cho những người nghèo khổ một tin mừng, để công bố rằng các tù nhân được tự do, rằng người mù được thấy, để giải phóng những kẻ bị áp bức, và loan báo năm hồng ân của Đức Chúa” (Lc 4, 18); cơ sở động cơ bị kết án được gắn vào trên thập tự giá của Ngài vốn coi Ngài như một kẻ gây rối nguy hiểm đối với trật tự công cộng. Nhưng nhất là sự phục sinh vốn mang trong mình một sức mạnh giải phóng thần kỳ : chính Thiên Chúa can thiệp vào trong thời gian của con người để giải phóng con người khỏi chốn tù đày của sự chết và để lộ cho thấy Vương quốc ở cuối chân trời. Biến cố phục sinh hoàn toàn mở ra về phía tương lai. Hoàn toàn ngược lại với cơn cám dỗ muốn giản lược lịch sử vào trong chỉ một thứ trật tự tĩnh tại, Thần Khí của Đấng được phục sinh mời gọi hướng về một thứ lịch sử luôn luôn mở rộng

²² Qu’il suffise de rappeler les “théologies de la libération” pour le contexte sud-américain et les théologies politiques et de l’espérance pour le contexte des sociétés développées : outre l’oeuvre de G. Gutiérrez déjà citée, cf. J. Moltmann, *Théologie de l’espérance*, coll. “Cogitatio fidei” 50, Paris, 1970; J.B. Metz, *Pour une théologie du monde*, coll. “Cogitatio fidei” 57, Paris, 1971; *Teologia politica*, in *Sacramentum Mundi*, 8, pp. 307-317. Voir aussi les ouvrages collectifs *Una nuova teologia politica*, Assisi, 1971; *Dibattito sulla “teologia della rivoluzione”*, Brescia, 1971.

về phía tương lai, về hướng một tạo thành mới và con người mới. Chính từ hai đặc tính căn bản đó của sứ điệp Kitô mà người ta khám phá ra được hai mục tiêu mà “cao vọng” Kitô phải hoàn thành trong nỗ lực giải phóng của mình : tố giác và loan báo.

Tố giác (dénoncer), trong chiều hướng của các ngôn sứ và của Đức Giêsu, trước tiên, đó chính là tố giác *trật tự của quyền bính* (ordo potestatis) : lấy tự do và phẩm giá được hiện hữu, vốn là ân huệ Thiên Chúa ban cho mọi người để đối nghịch lại với cái tầm thường của quyền lực (nhất là quyền lực độc tài chuyên chế). Nhưng việc tố giác tình trạng bất công và áp bức đối với người Kitô-hữu vốn mang một chiều kích sâu xa hơn : vì đó còn là sự tố giác *trật tự của tội lỗi* (ordo peccati), những hình thái vị kỷ cá nhân vốn là nền tảng của những hệ thống tùy thuộc đó. Sự áp bức của những giai cấp thống trị là một sự dữ đang kêu lên trước tôn nhan Thiên Chúa, cũng như đau khổ bất công và vô ích vốn cũng là nỗi khổ đau của Vị Thiên Chúa của người Kitô-hữu. Sự tố giác có tính ngôn sứ của Kitô giáo không dừng lại nơi những khía cạnh hữu hình của sự áp bức bóc lột : qua những khía cạnh hữu hình đó, sự tố giác Kitô còn nhằm tới những nỗi trạng tai ác vốn gọi hứng cho những hành vi đàn áp bóc lột đó, và cả cái logic lợi nhuận vốn là nền tảng logic cho cái tên Hoàng tử của thế giới này nữa.

Tố giác, nhưng còn có cả *loan báo* (annoncer) nữa: loan báo một *vương quốc con người* (regnum hominis) mới, tức là loan báo về một xã hội trong đó mỗi người có thể nhìn thấy được những quyền cơ bản của con người được thừa nhận, trong đó mỗi người có thể sống theo khả năng và nhận được theo những nhu cầu của mình. Nói

chung, một xã hội trong đó con người là cứu cánh chứ không phải là phương tiện. Nhưng, đồng thời, đối với người kitô-hữu, thành đô tương lai này không thể xa rời so với những nhân quan của Vương quốc : “phát triển toàn diện con người nơi mỗi người”, đối với những người kitô-hữu, đó chính là điều khơi nguồn từ chính niềm tin vào sự phục sinh của họ. Và con người toàn diện đó sẽ cởi mở ra cả với những chiều kích lịch sử cả với điều vốn vượt qua chính lịch sử. Đối với “cao vọng” kitô, sự giải phóng không đơn giản chỉ có nghĩa là thay thế hệ thống hiện hành bằng một hệ thống thuần túy nhân loại khác, đơn giản như kiểu người ta thay con tốt này bằng con tốt khác. Để không xảy ra tình trạng bất công này được thay thế bằng một tình trạng bất công khác, cần phải kiếm tìm cho ra một xã hội mà trong các mối quan hệ bên trong cũng như quốc tế, mỗi người đều phải được sống tự do, được là chính mình trong mối tương quan với quá khứ và tương lai của mỗi người. Và, đối với những người kitô-hữu, điều đó chỉ có thể có được nếu như người ta biết vượt quá chân trời hữu hình để cởi mở ra với một niềm hy vọng khác nữa, với một sự vượt quá chính bản thân con người.

Trong tư thế đối đầu với những công cuộc giải phóng vẫn đang diễn ra trong lịch sử, phải tổ giác và lo âu báo như thế nào đây ? Cho dầu trên thực tế phải gặp muôn vàn khó khăn, nhưng sức căng trong nỗ lực hướng về chân trời cuối cùng này phải khiến cho người kitô-hữu có được can đảm giải phóng mình ra khỏi mọi thứ ảnh hưởng của khuynh hướng độc tài chuyên chế và mọi thứ ý thức hệ. Tiếp cận với đủ những thứ khuynh hướng rất khác nhau, người kitô-hữu luôn cần phải cảnh giác đối với tất cả, trên cơ sở “còn đó niềm hy vọng cánh chung”. Ở đây, người ta

nhận ra nỗi khó khăn mà người kitô-hữu sẽ gặp phải trong việc thực thi công cuộc giải phóng của mình : trong khi phải hoàn toàn trung thành với thế giới hiện tại, người kitô-hữu còn phải hoàn toàn trung thành với thế giới sẽ đến, thế giới mà sự phục sinh Đức Giêsu-Kitô đã mở toang cho nó. Chỉ như vậy, người kitô-hữu mới có thể mang lại cho thế giới này một sự đóng góp có tính căn nguyên và sáng tạo, đích thực có khả năng giải phóng : nỗ lực giải phóng con người của người kitô-hữu chỉ có hiệu quả thực sự, khi chính người kitô-hữu tự do không lệ thuộc bất cứ quyền lực nào của thế giới này. Chính nơi những sự kiện có thực mà người ta mới có thể tìm thấy được một ý nghĩa nào đó cho một lời nào đó về Đức Giêsu-Kitô, và chính nơi những sự kiện có thực mà người ta mới có thể khiến cho Thần Khí của Đấng phục sinh hiện diện nơi tất cả mọi tình huống : bởi vì “ở đâu có Thần Khí của Đức Chúa, ở đây có tự do” (2 C 3,17).

1.2. Vấn nạn về sự đau khổ và sự mù tịt về tương lai

a) Vấn nạn về sự đau khổ : “cao vọng” kitô đối diện với đau khổ của con người

Người ta sẽ không bao giờ nói đủ về nỗi đau khổ của thế giới : có vẻ như lịch sử của loài người đi bằng ngang qua đau khổ, trong những đối đầu về lợi ích, về giai cấp, về chủng tộc, về cá thể và về các dân tộc... Người ta có lẽ có thể gọi lịch sử của chúng ta là “lịch sử của những nỗi khổ đau của thế giới”. Khổ đau đích thực là phạm trù phổ quát, trong đó mọi người đều phải dính vào : “Con người có thể khác nhau người này với người nọ về điều mà mình sở đắc, nhưng tất cả đều liên đới với nhau trong sự nghèo

này²³.” Từ chính tình trạng bất công đó của thế giới, càng làm nổi rõ hơn cái vấn nạn gây xao xuyên về ý nghĩa mà tất cả điều đó có thể cu r mang trong mình. Đó là vấn đề về Thiên Chúa : “Nếu Thiên Chúa là Đấng công chính, tại sao lại có sự dữ?”. Và nếu sự dữ hiện hữu, làm thế nào có thể có một vị Thiên Chúa công bình ? Những vết thương tích nơi lịch sử của chúng ta, vì thế, làm nảy sinh thái độ tẩy chay hoặc kêu cầu một đấng hoàn toàn khác.

Trước tình trạng bất dung thân giữa Thiên Chúa và sự dữ, một số người đã chọn lựa thái độ loại trừ Thiên Chúa : đó là giải pháp của chủ nghĩa vô thần đầy kịch tính. “Giải pháp duy nhất cho vấn đề Thiên Chúa đó là ông ta đừng hiện hữu” (Stendhal và Nietzsche). “Nếu Thiên Chúa hiện hữu thì thế giới là lãnh địa săn bắn của ông ta” (L. Santucci). “Những đôi con mắt nào đã từng thấy Auschwitz và Hiroshima thì không thể nào còn có thể chiêm ngắm được Thiên Chúa” (Hemingway). Nhưng, thực ra, giản lược mọi sự vào thế giới này và vào những luật lệ của nó đó là tước ngay từ đầu mọi thứ vũ khí để đối đầu với đau khổ và sự chết. Một số những người khác thì giải quyết tranh chấp này bằng niềm tin vào một vị Thiên Chúa vốn đang sắp xếp mọi sự nhằm đạt tới sự thiện lành tốt đẹp, theo một kế hoạch mà trí khôn con người không thể nào dò thấu được : đó là giải pháp của Gióp, kèm theo với niềm hy vọng sẽ có một tình trạng công bình trong tương lai : : “Tôi biết Đấng cứu chuộc tôi là Đấng hằng sống, và rằng sau cùng Ngài sẽ đứng dậy từ bụi đất. Và sau khi người ta hủy diệt lớp da này của tôi, thì chính

²³ J. Moltmann, “Le Dieu crucifié. La question moderne de Dieu et l’histoire trinitaire de Dieu”, in *Concilium* 76 (1972), 27-48; pour ce qui suit, voir du même auteur *Le Dieu crucifié*, coll. “Cogitatio fidei” 80, Paris, 1977.

trong thịt tôi, tôi sẽ nhìn ngắm Thiên Chúa” (G 19, 25-27). Nhưng, cần phải thừa nhận rằng “một niềm tin vào Thiên Chúa là Đấng sẽ biện minh cho mọi sự mà không bao hàm nỗ lực phản kháng khổ đau và tình trạng bất công của thế giới, đó sẽ là một thứ niềm tin bất nhân và sẽ sản sinh ra những hoa trái quỷ quái, con đẻ của Satan”²⁴. Cuối cùng, thái độ nhẫn nhục cam chịu là một hình thái tặc trách đối với bản phận cần phải thay đổi tình trạng bất công của thế giới này. Một số người khác, sau cùng, còn nhìn thấy trong nỗi khát khao công bình là cội nguồn sâu xa của đau khổ : những người này chủ trương một con đường diệt dục, tức là tiêu diệt tất cả mọi nỗi thèm khát, và vì thế có nghĩa là mọi khả năng yêu thương và khả năng đau khổ; đó là giải pháp của một số tôn giáo huyền bí ở Đông phương, xem ra vốn đang mê hoặc các quốc gia đã phát triển. Nhưng, giải pháp này (chỉ về mặt lý thuyết : chú thích của người dịch = etend) giản lược lịch sử nhân loại chỉ còn là một cái vỏ rỗng ruột, và biến cuộc sống thành chẳng còn là gì ngoài sự trốn chạy về một cõi “nirvana” chẳng dính dáng gì tới những vết thương tích của thế giới này.

Đối diện với những đề xuất vẫn chưa làm cho người ta thỏa mãn này, “cao vọng” Kitô nói về sự cứu độ do một Vị Thiên Chúa bị đóng đinh trên thập giá : đối với khổ đau của thế giới, biến cố thập giá có thể mang lại ý nghĩa gì ? Nơi cái Ngày Thứ Sáu Tuần Thánh vốn rất có giá trị đối với lịch sử thế giới đó, điều gì đã diễn ra ? Tin Mừng của Mc, mà đã hẳn là phản ảnh truyền thống gần gũi nhất với các sự kiện, tường thuật lại, như là lời của Đức Giêsu đang

²⁴ Moltmann, art. cit.

hấp hối, tiếng kêu đau thương của Tv 22 : “Lạy Thiên Chúa của con, Thiên Chúa của con, tại sao Ngài lại bỏ con ?” (Mc 15, 34; xem thêm Mt 27, 46). Việc bỏ rơi Đức Giêsu luôn luôn vẫn còn là viên đá vấp phạm trong nỗ lực chú giải về thập giá của những người kitô-hữu; ngày nay, sự bỏ rơi đó nằm ngay trong trung tâm của “những nền thần học về nỗi khổ đau của Thiên Chúa”, vẫn đang tìm cách để hiểu thấu đáo hơn Đấng đã bị đóng đinh trên thập giá và qua đó hy vọng sẽ tìm ra được ý nghĩa cuối cùng của cuộc thương khó của thế giới²⁵. Bởi vì Tv 22 là một thánh vịnh nói lên niềm tin cậy phó thác, nên khoa chú giải truyền thống đã nhìn thấy trong tiếng kêu này lời bày tỏ nói lên sự tin cậy phó thác hoàn toàn của Đức Giêsu đối với Cha của Ngài : nhưng Lc, về phần mình, lại diễn tả niềm tin cậy phó thác này với những hạn từ khác : “Lạy Cha, con xin giao nộp lại thần khí của con trong tay Cha” (Lc 23, 46). Thành thử khi đề cập đến kinh nghiệm của Đức Giêsu về thập giá, chúng ta cần lưu ý đến cả hai truyền thống này cách riêng rẽ. Trong bản văn của Mc và của Mt, Đấng chịu đóng đinh thập tự gọi Thiên Chúa là *Eli* : đây không phải là lối gọi đầy thương yêu triu mến như từ *abba*, mà là cái tên Thiên Chúa vốn vẫn thường được gọi lên “trong niềm kính sợ”. Đối diện với Vị Thiên Chúa toàn năng này, Đấng đang hấp hối tra vấn : “Tại sao ?” (eis ti = à quelle fin ? = nhằm mục đích gì ?). Một câu hỏi ngập tràn day dứt khổ đau, nỗi khổ đau mà chính Ngài

²⁵ Pour ce qui suit, outre les textes de Moltmann déjà cités, voir l'article de J. Maritain, “Quelques réflexions sur le savoir théologique”, in *Revue thomiste* 69 (1969), 5-27, ainsi que les travaux de K. Kitamori, *Teologia del dolore di Dio*, Brescia, 1975 (traduction italienne de l'oeuvre parue en japonais peu après la Seconde guerre mondiale). Nous reprendrons plus loin ce point de façon approfondie.

cũng không hiểu được ý nghĩa của nó. Trong vắn nạn của Con, vẫn vang vọng lên niềm lo âu xao xuyên của tất cả những con người khổ đau trong lịch sử : ngay cả đối với Con cũng vậy, đau khổ vẫn là một mầu nhiệm ! Câu hỏi này nảy sinh ra từ kinh nghiệm cho thấy có một sự bỏ rơi thực sự, vắng mặt thực sự và im lặng thực sự của Đấng mà con người quê làng Nadaret vẫn hằng chờ mong nhất sự hiện diện của Ngài trong giờ thập giá. Cảm giác bị bỏ rơi này vốn đi ngược lại với não trạng của tác giả thánh vịnh, vì đối với tác giả này người công chính có quyền được Thiên Chúa bao bọc chở che : Đấng bị đóng đinh trên thập giá là Đấng bị bỏ rơi nhất trong những kẻ bị bỏ rơi trên trái đất ! Nhưng, đáp trả lại sự bỏ rơi đầy đau thương này, Đấng bị đóng đinh trên thập giá đã tự biến mình thành lễ vật hiến dâng : Ngài bị bỏ rơi, nhưng không bị làm cho thất vọng.

Những lời được Lc tường thuật lại để lộ cho thấy chiều kích khác biệt này : Ngõ lời với Thiên Chúa, Đức Giêsu gọi Ngài là “Cha”, chứ không phải lối gọi lạnh lùng *Eli*; và vắn nạn “tại sao ?” đầy dằn vặt của Mc và của Mt trở thành tiếng kêu đầy tin tưởng phó thác : “trong tay Cha”. Kinh nghiệm về sự bỏ rơi của Cha biến thành kinh nghiệm hoàn toàn phó mình cho Cha. Thành thử Đức Giêsu bị bỏ rơi trên thập giá sống nỗi khổ đau của mình trong tâm tình hiệp thông sâu xa với tất cả những kẻ bị đóng đinh thập giá trên trái đất này, nhưng đồng thời cũng còn trong thái độ hiến dâng cho Cha của Ngài, vì tình yêu đối với thế giới.

Còn Cha ? Đối diện với khổ đau của Con, phải chăng Cha vẫn là kẻ đứng ngoài cuộc, nhốt kín mình trong thế giới vị kỷ thần thánh xa lắc xa lơ chỉ biết có mình ? Hay,

phải chăng ẩn kín trong tận cùng sâu thẳm của một thứ tình yêu đầy thao thức quan tâm đó, còn có cả nỗi khổ đau của Cha ? Trên thực tế, Con đã được Cha sai đi : ngay ở hành vi sai đi đó đã ẩn chứa một cử chỉ đầy đau thương đối với Cha : “Ông còn một người nữa, người con một chí ái; ông sai con đến với chúng như người sau hết, tự nhủ rằng : ‘Chúng sẽ kính nể con ta’.” (Mc 12, 6, dụ ngôn những người thợ vườn nho sát nhân). Về phần mình, “Con chỉ làm điều mà Con thấy Cha làm” (Ga 5, 19) : Nếu Con đau khổ, chính là vì Cha đau khổ, như vậy là chính Cha đã đi trước Con trên con đường thập giá. Giữa Cha và Con, có một mối quan hệ tương thuộc lẫn nhau (“điều thuộc về con là thuộc về Cha...” : Ga 17, 10), tương tại trong nhau (“Cha ở trong Thầy, và Thầy ở trong Cha” : Ga 10, 38) và hiệp thông với nhau (“Cha luôn ở với Thầy” : Ga 16, 32). Những tương quan hỗ tương này đạt đến đỉnh điểm của chúng nơi giờ khổ đau, khi mà Con đau khổ mặc khải cho thấy mâu nhiệm đau khổ của Cha. Cha đã không nương tay với cả Con của mình, mà đã phó nộp Con cho chúng ta” (Rm 8, 32); Cha “yêu thế gian đến nỗi đã thí ban chính Con độc nhất của Ngài” (Ga 3, 16). Đau khổ của Con, “Đấng đã yêu tôi và đã phó mình vì tôi” (Ga 2, 20), vì thế, gỡ gỡ nỗi khổ đau của Cha : trên thập giá, Thiên Chúa đau khổ như chính Cha dâng hiến, như chính Con tự hiến dâng mình, như chính Thần Khí trào vọt ra từ tình yêu khổ đau của các Ngài. Thập giá là lịch sử tình yêu tam vị của Thiên Chúa đối với thế gian : không phải là một thứ tình yêu cam chịu khổ đau mà là một thứ tình yêu lựa chọn khổ đau. Trong não trạng của mình, những người Hy lạp và Tây phương chỉ có thể tư duy một thứ đau khổ thụ động, cam chịu và vì thế bất toàn – từ đó mới có chủ trương về sự hờ hững thần nhiên của Thiên Chúa; ngược lại, Vị

Thiên Chúa Kitô mặc khải cho thấy có một thứ khổ đau chủ động, được lựa chọn cách tự do, hoàn hảo, phát xuất từ một thứ tình yêu hoàn hảo : “Không có tình yêu nào vĩ đại hơn tình yêu trao ban chính mạng sống mình cho những người mà người ta yêu mến” (Ga 15, 13). Vị Thiên Chúa Kitô không xa lạ gì với nỗi khổ đau của thế giới, cũng không phải là kẻ bàng quan, cách thụ động từ trên cõi trời cao, chỉ biết chiêm ngưỡng sự hoàn hảo của mình : Vị Thiên Chúa Kitô đã cáng đáng lấy khổ đau và sống nỗi khổ đau đó cách dữ dội, như một thứ khổ đau chủ động chấp nhận và như một thứ lễ hiến dâng từ đó nảy sinh sự sống cho thế giới. Kể từ Ngày Thứ Sáu Tuần Thánh đó, chúng ta biết rằng lịch sử của những khổ đau của con người cũng chính là lịch sử của Vị Thiên Chúa Kitô : Ngài hiện diện trong những nỗi khổ đau đó, cùng đau khổ với con người để giúp con người khám phá ra được giá trị bao la của những khổ đau được hiến dâng bởi tình yêu. Ngài không phải là “cái mặt u tối bên kia” nơi mà những kẻ đau khổ tránh né không muốn hướng về, mà chính là “Đấng do đó càng là Vị Thiên Chúa người hơn, cách sâu sắc, Đấng đang kêu gào trong và với những con người đang đau khổ đó và là Đấng do bởi chính thập giá của Ngài can thiệp vào lịch sử của họ để bênh vực họ khi khổ đau khiến cho họ trở thành những người câm”²⁶. Ngài là Vị Thiên Chúa đã trao ban cho nỗi khổ đau của thế giới một ý nghĩa, bởi vì Ngài đã cáng đáng lấy chính nỗi khổ đau đó đến nỗi nó trở thành chính nỗi khổ đau của Ngài : và ý nghĩa đó chính là tình yêu.

²⁶ J. Moltmann, art. cit.

Ngược lại với thái độ cam chịu duy tín và nổi loạn vô thần, Vị Thiên Chúa bị đóng đinh thập giá khiến con người có thể gánh vác được nỗi khổ đau cách chủ động, nỗi khổ đau được sống trong niềm hiệp thông với tất cả những kẻ bị bỏ rơi của trái đất này và trong tâm tình dâng hiến lên Cha, Đấng vốn ban cho niềm khổ đau đó một ý nghĩa. Như vậy, lịch sử của những khổ đau của thế giới biến thành lịch sử tình yêu của thế giới : và chính vì thế, chỉ có Vị Thiên Chúa bị đóng đinh trên thập tự giá mới là điều mới mẻ duy nhất cho cuộc hành trình phiêu lưu mạo hiểm của con người. Con người hôm nay, vốn cô đơn sau khi tuyên bố Thiên Chúa “đã chết”, vốn bị đàn áp bởi bất công, cũng cần Ngài như con người của bất cứ thời đại nào trong lịch sử. Chính vì thế, con người cần một thứ *thần học về thập giá* (theologia crucis), một thứ thần học về Vị Thiên Chúa bị đóng đinh trên thập giá, Đấng đáp lời cho tiếng kêu của Đức Giêsu đang hấp hối và tìm thấy được nơi tiếng kêu đó ý nghĩa của cuộc thụ nạn của thế giới. Đối diện với vấn nạn về sự đau khổ, đối diện với cái khoảng hư không đầy kịch tính mà nỗi khổ đau vốn mặc khải ra cho thấy, lời của Thập giá có thể là một “tin mừng” – một tin tốt lành – cho con người ngày hôm nay : “Nỗi khổ đau chống lại khổ đau (dolor contra dolorem) là chính tình yêu Thiên Chúa, thứ tình yêu xoa dịu được nỗi khổ đau của chúng ta. Và chính vì thế, sứ điệp về nỗi khổ đau của Thiên Chúa chính là một tin vui²⁷.” Và đó chính là lý do tại sao những người kitô-hữu vẫn không ngừng công bố sứ điệp đó.

²⁷ K. Kitamori, *op. cit.* p. 34.

b) Vấn nạn về cái tương lai : “cao vọng” Kitô đối diện với cái tương lai của con người

Tương lai của thế giới chúng ta nằm ngay trong xâu chuỗi dài của nỗi khổ đau của thế giới này : đối diện với một thực tế vẫn đối nghịch với những khát vọng công lý, con người tự quyết định lấy tương lai của mình qua những chọn lựa lập trường của mình. Dù con người có sẽ chọn lựa như thế nào, thì sự chọn lựa đó sẽ xác định trước ý nghĩa và giá trị của cuộc đời của anh ta : như vậy, cái tương lai sẽ là hòn đá thử vàng đối với các chủ thuyết nhân bản. Một cách nào đó, có thể nói rằng con người là cái tương lai mà nó lựa chọn; sự thật về cuộc sống, thứ sự thật vốn chạm đến đáy cùng sâu thẳm của hiện sinh, không phải là sự tương ứng giữa trí khôn và cái thực tại đang hiện diện đó (adaequatio intellectus et rei – praesentis -), mà là sự tương ứng, vốn luôn được khát khao nhưng chưa bao giờ đạt tới, với cái tương lai : mở lòng ra với cái tương lai vốn đồng nghĩa với sự phản kháng đối với cái hiện tại. Cái tương lai là “phẩm chất của hữu thể” (Bloch).

Chính trong tư thế đối nghịch giữa cái hôm nay và cái ngày mai, giữa kinh nghiệm và nỗi đợi chờ mà con người xác định được những khả thể của mình đối với cái tương lai của mình : thất vọng, tự mãn hay hy vọng. Thất vọng là thái độ của những kẻ từ chối tương lai, bởi vì họ đồng hóa tương lai với sự dữ trong hiện tại : như vậy, chẳng còn gì còn có thể được nữa, lịch sử đã chấm dứt, và thời gian qua đi chỉ là cái vòng lẩn quẩn lập đi lập lại những khổ đau của thế giới – và đối diện với những khổ đau đó, thái độ duy nhất có thể có là “suy tư cách thích đáng và chẳng hy vọng gì nữa” (Camus). Nếu như thất

vọng là sự từ chối cái tương lai, thì tự mãn là sự từ chối cái hiện tại : đó là thái độ của những kẻ gán cho mình và cho thế giới một thứ giá trị khiến họ chẳng còn coi sự thiện hảo tương lai như là một quá trình chinh phục đầy khó khăn nữa. Họ đồng hóa cái hiện tại với cái thiện hảo sẽ đến trong tương lai, và quên đi rằng thực tế còn đầy kịch tính biết bao nhiêu. Họ tự huyễn hoặc tin mình là chủ nhân ông của lịch sử và quên bẵng đi những qui luật nghiệt ngã của khổ đau và của giới hạn của con người, cùng với đầy đầy những phản kháng luôn kèm theo. Để thế chỗ cho nỗi muộn phiền của con người thất vọng, họ thay thế vào đó bằng cái hiện tại được tôn thành ngẫu tượng tôn thờ. Thất vọng và liêu lĩnh (vốn tương ứng với việc “tiền dự vào cái chưa hoàn tất” và “tiền dự vào cái đã hoàn tất”²⁸), cả hai thái độ đó đều đi ngược lại với thực tế vì đã tước bỏ đi đặc tính luôn luôn đang trên đường của hiện sinh nhân loại : mỗi một thái độ trong cả hai đó đều làm cho con người tê liệt khi phải đối đầu với những khổ đau của thế giới, đều có thể bị coi như là “căn bệnh sẽ dẫn đến cái chết” : “Có hai thứ có thể giết chết tâm hồn : sự thất vọng và niềm hy vọng giả” (Augustin, *Sermon* 87, 8).

Hy vọng được đặt đối diện với nỗi thất vọng và thái độ tự mãn : hy vọng là nỗi đợi chờ cháy bỏng một điều thiện hảo ở tương lai, đã hẳn là đầy khó khăn, nhưng không phải là không thể được. Hy vọng là “nỗi đam mê đối với cái khả dĩ có thể có được” (Kierkegaard). Hy vọng là hệ quả của đau khổ khi phải đối mặt với những bất công của thế giới, mà người ta tin là có thể vượt qua : trong ý nghĩa này, hy vọng là cái bầm sinh nhất trong các thứ tình

²⁸ Cf. J. Pieper, *Über die Hoffnung*, Olten, Summa-Verlag, 1958, chap. III et IV.

cảm bẩm sinh của con người. Hy vọng vốn nằm trong cấu trúc có từ nguyên thủy (structure originaire) của con người khiến con người có thể đối mặt được với cuộc sống, đồng thời, hy vọng cũng là cấu trúc tạo ra nguồn gốc của con người (structure originante) vì hy vọng định tính cho hiện sinh của con người trong tương quan đối với cái tương lai: hy vọng là “giấc mơ được đánh thức” giúp con người có được những dự phóng hướng về tương lai và khiến cho cái trật tự hiện hành bị đảo lộn²⁹. Chính vì thế, con người chỉ gọi được là sống trong chừng mực mà nó hy vọng, con người là gì tùy theo niềm hy vọng của nó là gì.

Nhưng, đâu là tương lai của niềm hy vọng của con người? Ở đây, cần phân biệt hai mẫu tương lai: tương lai “tương đối” và tương lai “tuyệt đối”³⁰. Tương lai tương đối là điều mà ngay ngày hôm nay chúng ta có thể thấy trước được cách hữu lý, để rồi có thể thực hiện được ngay ngày mai: đó là một dự phóng, được lập căn trên trên những khả thể của cái hiện thực, đó là một cái tương lai vốn đã ở trong tâm tay của chúng ta, cho dầu còn phải vất vả lắm mới biến nó thành hiện thực được. Tự căn cơ, đó chỉ là dự phóng của cái hiện tại, là nỗi đợi chờ những điều lớn lao hay nhỏ bé mà trên cơ sở lý trí con người vốn có thể chờ mong được từ nơi chính bản thân mình. Có lẽ người ta có thể so sánh nó với tháp Babel, được xây lên cao từng nấc từng nấc một bởi những niềm hy vọng của

²⁹ Cf. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 3 vol. Frankfurt a.M., 1978. La première partie s'intitule précisément “Kleine Tagträume”. Du point de vue théologique, cf. J. Moltmann, *Théologie de l'espérance*, op. cit., surtout l'Appendice: “le principe d'espérance” et la “théologie de l'espérance”. *Dialogue avec Ernst Bloch*.

³⁰ A ce propos, voir K. Rahner, “Autour du concept de l'avenir”, in *Ecrits théologiques* X, Paris, DDB, 1969.

con người. Tương lai tuyệt đối thì hoàn toàn ngược lại : “tương lai tuyệt đối không phải là một giai đoạn nào đó nằm trong hành trình của chúng ta... nó là cái không nằm bên trong quá trình tiến hóa (le non-évolutif), cũng không nằm bên trong những dự phóng mà người ta đã có trước (le non-projeté), cũng chẳng nằm bên trong điều mà người ta đã có thể sắp sẵn trước (le non-disponible), tóm lại, đó là cái gì đó mà người ta hoàn toàn không thể nào lý hội được... Tương lai tuyệt đối là cái gì đó mà người ta không thể nào lường trước được, luôn luôn không ai biết được, không nằm trong quyền hạn của chúng ta, bởi vì cái tương lai tuyệt đối đó là toàn năng”³¹. Tóm lại, chính tương lai đang đến với chúng ta, chứ không phải là cái mà chúng ta dự tính sẽ xây dựng nên : đó là tương lai theo nghĩa chính xác nhất, là Thành thánh Giêrusalem thuộc thiên, cách bất ngờ, đang ngự giá hướng về nơi từng nỗ lực của con người.

Cái tương lai tương đối, ngày nay, vốn đang mang nhiều dáng dấp khác biệt nhau : người ta hãy nghĩ tới niềm hy vọng marxit vẫn luôn cho rằng sức mạnh tiềm tàng của cái tương lai đang được hứa hẹn vốn nằm ngay bên trong công cuộc đấu tranh cách mạng hiện đang diễn ra trên thế giới. Nhưng, cái tương lai tương đối đó, trên cơ sở là dự phóng cần phải thực hiện, lại đi trước cái hiện tại: trong ý nghĩa này, nó đã là cái gì đó thuộc về quá khứ, và vì thế, nó không mở toang ra được với những gì là mới mẻ; cái tương lai tương đối đó chẳng có chút gì mang màu sắc tương tượng, chẳng có chút gì gây ngạc nhiên, và vì thế chẳng có chút gì mang màu sắc sáng tạo cả. Và chính

³¹ *Ibid.*

vì thế, những ý thức hệ lập căn trên cái tương lai tương đối - trong quá trình thực hiện diễn ra trong lịch sử - chẳng có gì mới mẻ ngoài việc chi biết lặp đi lặp lại quá khứ, chẳng có mạo hiểm chẳng có tự do. Hơn nữa, chính bởi vì những ý thức hệ đó, trên thực tế, không thoát ra khỏi được nhà tù là cái hiện tại, nên chúng vẫn hoàn toàn câm nín không đề cập gì tới cái tương lai tuyệt đối : sự chết, người canh gác cho cái tương lai tuyệt đối, cái hiện thực nhất trong những điều hiện thực (Bloch), vẫn là điều chẳng có ý nghĩa gì đối với những ý thức hệ này³². Và chính vì thế, trong thế giới các ý thức hệ, thỉnh thoảng người ta thấy lộ ra những toan tính luôn luôn mới nhằm giải thích cái tương lai tuyệt đối đó : đó là những toan tính thường mang tính ảo tưởng, được xây dựng trên việc từ chối cái hiện tại và loan báo mang tính phi lý về một sự thiện hảo sẽ đến. Ngược lại với ý thức hệ bảo thủ, vốn không thể nào tư duy được một tương lai đích thực, “nỗ lực trung gian hòa giải mang tính không tưởng thực sự lại muốn để cho dự phóng về thực tại lịch sử toàn thể tự định đoạt lấy mình từ từ từng bước một: nỗ lực loại này chủ trương tìm ra cái hiện thực cách hữu hiệu nhất bằng con đường tiêu cực. Nhưng tương lai lại cư mang trong mình một khả năng vượt quá trong tầm ý nghĩa, bởi vì tương lai không phải là sự hoàn tất của cái hiện tại : tương lai, trước tiên, được định hình thông qua những mặt yếu, những mâu thuẫn và những vô nghĩa của thực tại lịch sử. Như vậy, nỗ lực trung gian hòa giải mang tính không tưởng, trước hết, là hành vi can thiệp có tính phê phán về cái hiện tại”³³. Nhưng, chủ trương không

³² Cf. l' "accusation" d'A. Schaff, *Il marxismo e la persona umana*, Milano, 1966, p. 41.

³³ V. Melchiorre, "Storia, punto di vista filosofico", in *Dizionario Teologico interdisciplinare* III, 335.

tưởng, nếu như có có một chức năng phê phán nào đó, thì vẫn không có khả năng bảo đảm để có được một nội hàm ý nghĩa cho tương lai tuyệt đối : chính vì thế, chủ trương không tưởng thường kết thúc bằng việc sát nhập vào một ý thức hệ nào đó, như một “thực tại đang trở thành” có thể biện minh và làm giảm thiểu đi được tình trạng nghèo nàn của những nỗ lực hiện thực hóa đang diễn ra trong hiện tại³⁴. Đó chính là con đường mà cuộc phản kháng mang đầy tính không tưởng tháng Năm năm 1968 ở Châu Âu đã đi qua : thay vì xây dựng một “xã hội không có trần áp” vẫn hằng được chờ mong³⁵, trên thực tế, tất cả những người phản kháng trong phong trào này cuối cùng rồi cũng lại hòa nhập vào với hệ thống xã hội hiện hành. Ý thức hệ cuối cùng đã kết thúc với cuộc chiến thắng khai hoàn trên cái không tưởng, bởi vì cái không tưởng đã không thể nào tiếp tục được chức năng phê phán của mình qua lăng kính niềm hy vọng vào cái tương lai tuyệt đối. Như vậy, bao lâu người ta chưa thoát ra khỏi được cái tồn thân chìm mình trong lịch sử, bấy lâu cái tương lai tuyệt đối vẫn còn là một vấn nạn không có lời giải đáp, cái tương lai tuyệt đối vốn luôn là một dấu chấm hỏi đối với cao vọng của tất cả mọi thứ nhân bản chủ nghĩa, và vẫn hằng vạch trần cho thấy những giới hạn của tất cả mọi thứ hy vọng của con người. Tình trạng hữu hạn của con người không thể nào lập căn được cho niềm hy vọng tuyệt đối của con người. Tính xác thực có một thứ tương lai tuyệt đối chỉ có thể đến từ đấng siêu việt lịch sử, cho dù đấng đó vẫn đang tham phần vào trong lịch sử : theo “cao vọng”

³⁴ Cf. K. Mannheim, *Ideologia et utopia*, Bologna, 1975. Sur l'idéologie comme “visage actuel de la décadence” cf. I. Mancini, *Teologia ideologia utopia*, Brescia, 1974, pp. 258-466.

³⁵ Voir les oeuvres de Marcuse citées à la n. 12.

Kitô³⁶, hành vi xâm nhập vào bên trong lịch sử của đấng vốn siêu việt lên trên lịch sử, vốn duy nhất là điều có thể mang lại cho cái tương lai tuyệt đối một ý nghĩa nào đó, đã được hoàn tất bởi việc Đức Giêsu-Kitô được phục sinh³⁷.

Biến cố Đức Giêsu-Kitô được phục sinh có ý nghĩa gì đối với tương lai của con người? Ở đây, cũng vậy, cần phải đọc lại biến cố đã được sống bởi Đấng đã bị đóng đinh trên thập giá qua lăng kính Mầu nhiệm Thiên Chúa-Ba Ngôi: Đức Giêsu chết trong tình trạng bị bỏ rơi, bởi vì, trong giờ thập giá, Cha đã không công bố gì cho thấy rõ ràng sự đồng ý hay không đồng ý của Cha để dựa theo đó Đức Giêsu có thể thi hành sứ vụ của mình: Cha đã không làm chứng gì cho Ngài cả (Ga 8, 18 và 5, 32). Nhưng, Đức Giêsu đã không chết “trong thất vọng”: trong những giờ phút giữa ngày Thứ Sáu Tuần Thánh và rạng sáng của Ngày Phục sinh đó, Đức Giêsu đã ôm vào mình tất cả mọi nỗi đợi chờ của nhân loại cùng với tình trạng tối tăm của chúng, và đã đặt những nỗi chờ mong của nhân loại đó cùng với của chính Ngài trong đôi bàn tay của Cha: “Lạy Cha, con xin giao nộp thần khí của con trong tay Cha” (Lc 23, 46). Các sách Tin Mừng đều để lộ cho thấy niềm tin thác của Đức Giêsu vào tương lai mà Cha đã chuẩn bị sẵn cho Ngài: dấu chỉ Giôna, mà Ngài đã hứa, là dấu chỉ nói lên niềm hy vọng của Ngài (Mt 12, 40). Nhưng, chính trong đêm tối của tình trạng bị bỏ rơi này mà niềm hy vọng của con người quê làng Nazareth đó đạt

³⁶ Cf. J. Moltmann, *Théologie de l'espérance*, op. cit., chap. I : “Eschatologie et révélation”.

³⁷ Voir spécialement les thèses de W. Pannenberg, *Esquisse d'une christologie*, coll. “Cogitatio fidei” 62, Paris, Cerf, 1971.

đến tận đáy những chiều kích sâu xa nhất của nó : “Vào những ngày còn trong thân xác, Đức Kitô đã dâng lên cho Đấng có thể cứu Ngài khỏi chết, những lời cầu xin khẩn nguyện với lớn tiếng kêu van cùng nước mắt, và Ngài đã được nhậm lời trên cơ sở nhờ bởi tình yêu của Ngài” (Dt 5, 7). Những từ ngữ này trong thư gửi tín hữu Do thái đã để lộ cho thấy nỗi đợi chờ cháy bỏng của Con đối với điều mà Ngài tin là Cha có thể nhậm lời Ngài : đó là niềm hy vọng chiến thắng sự chết của Ngài. Trong “tiếng kêu van cùng nước mắt” đó có cả sự vang vọng lại những lời kêu cầu của tất cả những kẻ vẫn đang và sẽ là nô lệ cho sự chết. Trong niềm hy vọng của Con đó cũng còn âm vang lên niềm hy vọng của tất cả những con người đã chết, niềm hy vọng của những kẻ đã bị đánh bại trên trái đất của chúng ta. Nhưng, Con là mặc khải về Cha : sự thông hiệp hỗ tương vốn hiệp nhất các Ngài lại với nhau đồng thời mặc khải cho thấy niềm hy vọng của Cha. Cũng như người cha của dụ ngôn (Lc 15, 11-32), Vị Thiên Chúa của Đức Giêsu đợi chờ mòn mỏi các con sẽ giao hòa lại với mình. Nỗ lực trỗi dậy của thế giới Tây phương vốn thấm đẫm nền văn hóa Hy Lạp vẫn coi hy vọng như là biểu lộ một cái gì đó còn thiếu vắng, như là một thái độ thụ động, cam chịu vì thân phận nghèo nàn của con người khi đối diện với thế giới : niềm hy vọng của Vị Thiên Chúa Kitô, trái lại, không nảy sinh từ tình trạng thiếu vắng, mà là từ tình trạng tràn đầy của tình yêu : đó là một thứ hy vọng chủ động, là sự thông hiệp của Thiên Chúa-Ba Ngôi với thụ tạo của Ngài. Niềm hy vọng của Con là được tôn vinh với toàn thể nhân loại và với niềm mong mỏi đợi chờ của nó; niềm hy vọng của Cha là được tôn vinh Con, và tôn vinh nhân loại đang mòn mỏi đợi chờ trong Con. Thần Khí ủi an trào vọt ra từ hai niềm hy vọng đó : như vậy,

biến cố Phục sinh, theo như “cao vọng” Kitô, xuất hiện ra như là lịch sử của niềm hy vọng của Ba Ngôi Thiên Chúa. Trong Thần Khí, toàn thể hy vọng của con người được nâng đỡ bởi Vị Thiên Chúa Kitô : kể từ khi có một con người hy vọng, là có Thiên Chúa-Ba Ngôi hiện diện và nâng đỡ cho niềm hy vọng vốn có thể biến đổi cuộc đời đó.

Nhưng, đâu là tương lai của niềm hy vọng của Thiên Chúa vốn vẫn được mặc khải ra nơi Đức Giêsu-Kitô ? Đó chính là điều mà Con vẫn hằng mong mỏi đợi chờ trên thập giá : sự phục sinh, chứng từ qua đó Cha đã chứng thực cho Con trước mặt thế gian. Biến cố phục sinh đúng là hành vi Cha tôn vinh Con trong Thần Khí (Rm 1, 4; 8, 11; Ep 1, 18-20, v.v...); biến cố phục sinh là điều xác thực chứng tỏ rằng hy sinh thập giá vốn không phải là điều bình thường giữa những cái bình thường, là “cái chứng tỏ sự bất lực của niềm hy vọng”, mà đó là một sự hy sinh đã được Cha chấp nhận. Con tự hiến dâng bản thân mình, Cha đã đón nhận Con, và Thánh Thần trào vọt ra từ ân huệ các Ngài trao ban cho nhau đó. Việc đọc biến cố Phục sinh qua lăng kính Mầu nhiệm Thiên Chúa-Ba Ngôi như lịch sử của “Ba Ngôi Vị” đó cho thấy rằng “nếu Đức Kitô đã không được phục sinh, niềm tin của chúng ta hóa ra vô ích” (1 C 15, 14) : Đức Kitô được phục sinh là câu trả lời tích cực và dứt khoát của Cha cho nhân loại vẫn đang hy vọng, là cái bảo đảm rằng tương lai của thế giới không phải là sự chết, nhưng là sự chiến thắng khả hoàn trên sự chết. Tương lai tuyệt đối của thế giới, cái tương lai xảy đến cách bất ngờ ngoài mọi dự đoán và mong chờ của con người đó, vẫn được bảo đảm như một thứ tương lai đã có sẵn nơi Đấng đã được phục sinh từ nơi những kẻ chết.

Còn cái tương lai tương đối ? Liệu cái tương lai tương đối cũng được chiếu sáng bởi vinh quang của Đấng đã được phục sinh ? Liệu có có một mối tương quan nào đó giữa niềm hy vọng vẫn mở lòng ra với sự phục sinh, và các niềm hy vọng của cuộc hành trình phiêu lưu mạo hiểm của con người ? Cần phải lập lại rằng ở đâu có một người hy vọng, thì Thiên Chúa-Ba Ngôi hiện diện ở đấy và nâng đỡ niềm hy vọng của nó. Đấng An Ủi, vẫn hằng ở nơi bất cứ kẻ nào đón tiếp Ngài, sẽ cho phép niềm hy vọng được sống ngay dù có phải đối diện với những tối tăm và với những thất bại trong cuộc sống. Chứng từ cao cả nhất của người kitô-hữu có thể là khi anh ta khẳng định như thế này : “Tôi tin vào cái tương lai của niềm hy vọng đang lịm tắt.” Đó là chứng từ của vị tử vì đạo, từ nơi sự đối nghịch giữa niềm hy vọng và những bất công đã nhận ra được “sự đối nghịch giữa Biền cố phục sinh và thập giá”³⁸.

Nhưng, niềm hy vọng tuyệt đối vốn được hé lộ ra bởi Đấng được phục sinh cũng còn được xác định như một thứ “nguồn dự trữ cánh chung” có tính phê phán và lật đổ khi đối mặt với tất cả mọi thứ hy vọng tương đối : niềm hy vọng tuyệt đối luôn khai mở ra hướng về những chân trời rộng lớn hơn, ngược lại với mọi nỗ lực hiện thực hóa do con người vốn đầy dẫy những giới hạn. Như vậy, niềm hy vọng phục sinh lại hiện trình ra như là một sự phục sinh của chính niềm hy vọng, và điều đó diễn ra bằng hai cách thức : khi bảo đảm rằng Vị Thiên Chúa kitô vẫn hằng thông hiệp với những nỗ lực đấu tranh của chúng ta để bảo đảm cho niềm hy vọng; và cho phép vượt quá được tất cả gì giới hạn hay phản bội lại với đà trốn của con người vốn

³⁸ Moltmann, in *Théologie de l'espérance*, op. cit., p. 15.

đã được khai mào bởi Đấng được phục sinh nơi lịch sử của chúng ta. Đó chính là lý do cho thấy tại sao niềm hy vọng lập căn trên “cao vọng” kitô không tha hóa con người : trong tình trạng căng thẳng giữa “cái đã có” và “cái chưa có”, giữa sự hoàn tất và sự đợi chờ, niềm hy vọng tuyệt đối nâng đỡ cho những nỗ lực cố gắng của chúng ta hướng về phía Đấng đã được phục sinh. Trong khoảng thời gian sau hết này, khoảng thời gian trải dài từ bình minh của biến cố phục sinh cho đến tận cùng của thời gian của chúng ta, trong khoảng thời gian giữa mùa xuân và mùa hạ, niềm hy vọng kitô, trên cơ sở là “nguồn dự trữ cánh chung”, xuất hiện ra như một thứ lương tâm phê phán đối với lịch sử. Niềm hy vọng tuyệt đối của con người, cho dầu vẫn còn u tối và đầy dẫy những lo âu xao xuyên, trong biến cố phục sinh Đức Kitô, trở thành nơi bảo đảm chắc chắn và là nơi mà người ta có thể đợi chờ có một cái gì đó thiện hảo sẽ đến. Và, trong khi người tín hữu đang khao khát cái thiện hảo tương lai này, thì cái thiện hảo đó lại đến với nó cách tự do và đầy bất ngờ. Chính vì thế, ngay trong trung tâm của đời sống của nó và của lịch sử, người kitô-hữu vẫn không ngừng sống màu nhiệm Mùa Vọng của mình.

“Maran atha” – “Marana tha” : “Đức Chúa đang đến” – “Lạy Đức Chúa, xin hãy đến !” : lời kêu cầu rất cổ nầy của cộng đoàn kitô nguyên thủy tóm lược cách tuyệt vời niềm xác tín vững chắc mà con người ngày nay đang rất cần để có thể tiếp tục hy vọng khi phải đối diện với cái tương lai tuyệt đối của hiện sinh của nó. Thần học về màu nhiệm Phục sinh, vốn mang lại ý nghĩa cho niềm hy vọng, lại càng không kém cần thiết hơn so với nền thần học về thập giá, vốn đã làm cho cuộc khổ nạn của thế giới cảm rẽ

sâu trong cuộc khổ nạn của Đức Kitô. Cũng như cuộc khổ nạn của thế giới trong cùng lúc cũng là cuộc khổ nạn của Đấng đã cáng đáng nhận lấy trách nhiệm đối với thế giới, cũng vậy, sự phục sinh Đấng bị đóng đinh trên thập giá chính là nền tảng của sự phục sinh của thế giới trong tương lai. Và chính vì thế, đối diện với những cơn hấp hối hiện nay của niềm hy vọng, người kitô-hữu tin là cần thiết phải nói về Đức Chúa của họ, Đấng vốn đã bị đóng đinh thập giá và đã được làm cho phục sinh.

1.3. Sức quyến rũ của Vị Thiên Chúa vừa ẩn dấu vừa mặc khải mình ra

“Cao vọng” kitô không chỉ đối đầu với những thách thức của thế giới và của con người, mà còn cả với những thách thức của chính Vị Thiên Chúa của nó nữa. Trên thực tế, toàn bộ lịch sử của niềm tin là lịch sử của tình yêu, của tìm kiếm và của đấu tranh : “Lạy Đức Chúa, Ngài đã dụ dỗ tôi, và tôi đã để cho mình bị Ngài dụ dỗ, Ngài đã cưỡng bức tôi, và Ngài đã chiến thắng” (Gr 20, 7). Để có thể vượt qua được những chống đối và những nỗi sợ hãi, niềm tin của người tín hữu phải luôn luôn ở trong tư thế đấu tranh : nhưng, tình yêu của Thiên Chúa của nó, một khi xâm nhập vào trong thời gian, sẽ làm lung lay niềm tin đó, “đón ngã nó, làm cho nó say mê và an ủi vỗ về nó”, bởi vì lịch sử không thể nào chịu thấu nổi tính chất mới mẻ của tình yêu đó. Và chính vì thế, Vị Thiên Chúa kitô, ngay như lúc Ngài mặc khải mình ra, Ngài vẫn cứ là Vị Thiên Chúa ẩn dấu : Ngài quyến rũ kẻ đón nhận Ngài cách tự do, Ngài lôi kéo kẻ đó vào trong trung tâm mâu nhiệm của Ngài, Ngài thông truyền cho kẻ đó đà lực của chính Ngài để kẻ đó không ngừng vào sâu khám phá ra đặc tính luôn mới mẻ của hữu thể của Ngài. Chính như vậy đây mà

trong lịch sử Thiên Chúa vẫn hằng khiến cho niềm tin và niềm hy vọng của con người mãi mãi ở trong tình trạng xao xuyên khôn nguôi : thân phận của người tín hữu là không bao giờ có thể nói được là mình đã chiếm hữu được chân lý, mà ngược lại luôn bị chiếm hữu bởi chân lý, nhờ đó một mối tương quan như giữa các ngã vị với nhau và năng động nảy sinh. Đàng khác, cấu trúc của hành vi đức tin cho chúng ta thấy rõ được tình trạng căng thẳng này : hành vi đức tin xuất hiện ra dưới hình thức vừa như một lời mời gọi vừa như một sự đáp trả ³⁹.

Thiên Chúa mời gọi con người để ban cho con người được thông hiệp với Ngài : “Thiên Chúa khôn ngoan và nhân lành quả lấy làm vui thích khi tự mặc khải mình ra và làm cho các thụ tạo biết được mầu nhiệm Thánh Ý của Ngài (Ep 1, 9), mầu nhiệm con người được đến gần với Cha trong Đức Kitô và bởi Thần Khí, và được tham dự bản tính thần linh của Ngài” (MK, 2). Mặc khải này, được hoàn tất trọn vẹn nơi Đức Giê-su-Ki-tô, được tỏ bày ra qua các lời và các hành vi đan dệt quyện lẫn vào nhau (ibid.). Đối với Vị Thiên Chúa tự mặc khải mình ra đó, con người phải đáp trả lại bằng một niềm tin biết lắng nghe (obéissance : ob-audire = écouter profondément), “qua đó, con người phó thác toàn thân cho Thiên Chúa, một cách tự do ‘dâng lên Thiên Chúa mặc khải sự qui phục hoàn toàn của lý trí và ý chí’.” (MK, 5). Sự *vâng phục* (l’*amen*) của đức tin, vì thế, liên can đến toàn thể con người, trên bình

³⁹ Cf. G. Ebeling, *L'Essence de la foi chrétienne*, Paris, Seuil, 1970; R. Aubert, *Le Problème de l'acte de foi*, Louvain, 1958; J. Mouroux, *Je crois en toi*, Paris, Cerf, 1954; J. Pieper, *Über den Glauben*, München, Kösel, 1962; J. Alfaro, “La foi, abandon personnel de l’homme à Dieu”, in *Concilium* 21 (1967), 49-60.

diện kép, vừa là một sự phó thác toàn thân cho Đấng mà người ta tin, vừa là một sự đồng tình chấp nhận có dẫn đo suy nghĩ điều mà Thiên Chúa thông truyền cho : sự *vâng phục* (l'amen) trong cùng lúc vừa là hành vi của kẻ bị đắm tàu bám víu vào tảng đá ngầm, vừa là sự “tán đồng” (“oui”) của suy tư tín hữu⁴⁰. Ở nơi cội nguồn của đức tin *vâng phục* này, đã có một lời ngõ mà người ta đã chấp nhận lắng nghe và đón nhận (fides ex auditu, Rm 10, 17) và, từ nơi sâu xa hơn nữa, đã có “ân sủng của Thiên Chúa và những trợ giúp bên trong của Thánh Thần, Đấng vốn mang trong mình sứ mạng thay đổi tâm lòng con người và qui hướng nó quay về với Thiên Chúa, mở toang lòng trí và ban cho mọi người cảm thấy được niềm vui khi sẵn sàng đón nhận và tin theo chân lý” (MK, 5). Vì thế, qua trung gian các biến cố và những lời mặc khải, dưới xung lực của Thần Khí, người ta dâng lên Thiên Chúa niềm tin *vâng phục* của mình : ở đây, người ta hiểu được lý do sâu xa tại sao lại có tình trạng căng thẳng vốn tiềm ẩn bên trong hành vi tin. Nếu cùng đích cuối cùng của hành vi tin luôn luôn vẫn là Thiên Chúa, Đấng mặc khải mình ra như là một mẫu nhiệm, thì sự tán đồng trong đức tin hẳn được bắt đầu với một lời nào đó mà người ta sẵn sàng đồng tình với, dù những lời đó vẫn còn nhiều thiếu sót. Đó chính là nguồn gốc của tình trạng căng thẳng của niềm tin vẫn tìm cách để vượt qua bên kia những công thức, những hình ảnh và những khái niệm của mặc khải và tín lý, để mong có thể có được một cảm nhận ít bất toàn hơn về Vị Thiên Chúa của mình. Nói cách khác, khi tự mặc khải mình ra, Thiên Chúa làm cho con người cảm nhận được chiều kích

⁴⁰ Sur l' “amen”, cf. H. Schlier, in *Grande Lessico del Nuovo testamento* 1, 909-916.

sâu thẳm của mâu nhiệm của Ngài; khi mặc khải mình ra như là tình yêu, Thiên Chúa truyền thông cho con người khát vọng luôn luôn được thâm nhập vào sâu hơn trong Ngài. Và chính vì thế, Thiên Chúa càng tự mặc khải mình ra, xem ra Ngài lại càng ẩn dấu : sự gặp gỡ giữa khát vọng và hiện thực đó càng kích thích niềm tin không ngừng tiếp tục tìm kiếm, nỗ lực tìm kiếm của niềm tin vừa yêu vừa hy vọng. Vị Thiên Chúa Kitô, Đáng nhiều lần nhiều cách đã nói với con người qua các vị ngôn sứ, và cách trọn vẹn qua Con của Ngài (Dt 1, 1-2), Vị Thiên Chúa đó là “ông chủ của niềm khát vọng” : Ngài “không chỉ huy, mà chỉ lôi cuốn; Ngài không ra lệnh, mà chỉ mời gọi... Ngài dạy cho người ta biết khát vọng và rồi lôi cuốn người ta đến với Ngài”⁴¹. Bất cứ ai gặp gỡ Ngài đều cảm nhận được cái đà lực của niềm tin vốn thúc đẩy người ta đến chỗ nhận biết Ngài, và của nhận thức vốn nuôi dưỡng đức tin : *Hãy tin để mà hiểu, hãy hiểu để mà tin* (Crede ut intelligas, intellige ut credas)⁴². Tin vào Vị Thiên Chúa đã được mặc khải nơi Đức Giêsu-Kitô, chính là nhận ra được tình trạng căng thẳng thường hằng giữa tâm trạng nghi ngại nơi “điều đã sờ đắc được” và khát vọng khôn nguôi về cái “vẫn chưa chiếm hữu được” : *Tin là suy tư kèm theo với sự tán đồng* (Credere est cum assensione cogitare)⁴³. Tin là đồng ý với điều mà người ta biết : sự tán thành, vốn khiến người ta gắn chặt vào với điều được mặc khải, luôn luôn bao hàm tình trạng căng thẳng “có suy tư”, và vận hành của tâm trí hướng về Đấng vẫn đang tự mặc khải

⁴¹ F. Dolto – G. Sèverin, *L'Évangile au risque de la psychanalyse*, Paris, Delarge, 1977, p. 48.

⁴² L'expression se trouve fréquemment chez S. Augustin : cf. *Epist.* 120, 1, 3 : PL 33, 453; *Serm.* 43, 7, 9 : PL 38, 258.

⁴³ Id., *De praedestinatione sanctorum*, 2, 5 : PL 44, 963.

mình ra nhưng vẫn luôn giữ cho mình được dấu kín. Thánh Thomas d’Aquin vẫn thường xuyên lưu ý về tính tương đối của các công thức : “nỗ lực công thức hóa niềm tin là một sự cảm nhận về chân lý, vốn vẫn đang hướng về chân lý đó” – “hành vi tin không chỉ giới hạn nơi những điều được phát biểu, mà hướng về thực tại đang được tin”⁴⁴. Và đó chính là cái đà lực tạo ra định nghĩa về đức tin, tức là “thái độ thường hằng của tâm trí, thái độ mà ở trong chúng ta vốn là một khởi đầu của sự sống vĩnh hằng, và dẫn đưa tâm trí đến chỗ tán thành với điều mà tâm trí vốn không thấy được”⁴⁵. Và công thức này phản ánh được chính xác thành ngữ trong Thư gửi tín hữu Do thái : “Đức tin là một cách thức đã sờ hữu được điều mà người ta vẫn còn đang hy vọng, một phương thế biết được những thực tại mà người ta không thấy” (Dt 11, 1).

Cái đà lực của “thái độ vâng phục của đức tin” đối với Vị Thiên Chúa đang mặc khải mình ra đó tạo ra trong chúng ta một nhận thức về Thiên Chúa : khởi đi từ đức tin (mà nhận thức này vốn đang thăm dò khám phá ra những nội dung của nó), nhận thức của con người hướng về việc làm sao ngày càng có được một tri giác tốt hơn về điều mà chính những phát biểu về niềm tin vốn đang ẩn dấu⁴⁶. Nỗ lực giác tri đối tượng của niềm tin này được hoàn tất bằng nhiều cách, trong sức mạnh của Thần Khí, “Đấng sẽ dẫn người ta đến với chân lý... và loan báo những điều sắp xảy đến” (Ga 16, 13) : “Việc lĩnh hội những thực tại và những lời được thông truyền đó sẽ gia tăng lên, hoặc là nhờ nỗ

⁴⁴ *Summa theologiae* IIa Iiae, q. 1, a. 6 sed contra; q. 1, a. 2, ad 2.

⁴⁵ *Ibid.*, q. 4, a. 1 c.

⁴⁶ Cf. Y. Congar, “Théologie”, in *Dictionnaire de théologie catholique* XV 1, Paris, 1946, 450.

lực suy tư và học hỏi của các tín hữu vốn hằng nghiền ngẫm chúng trong lòng, hoặc nhờ việc họ hiểu được cách sâu sắc những sự việc của Thần Khí, hoặc là nhờ nỗ lực rao báo của những người vốn đã nhận được một đặc sủng về chân lý nhờ được kế thừa chức thánh giám mục” (MK, 8). Ngoài Huấn quyền vốn là người gìn giữ “cái đã có” và là ngôn sứ của “cái chưa có”, bản văn này còn lưu ý có hai con đường phát triển tín lý : con đường chiêm ngắm siêu nhiên, vốn là kinh nghiệm dựa trên cảm xúc về Thiên Chúa, nơi mà không hẳn là con người đang chiêm ngắm cho bằng là chính Thiên Chúa đang hành động trong anh ta : và nỗ lực suy tư thần học, lập căn trên một hoạt động phê phán (và vì thế có nỗ lực phân tích và dò xét) và hành động như một nỗ lực tìm kiếm chủ động, có định hướng rõ ràng, được thúc đẩy bởi tình yêu, nhưng lại được cấu trúc theo những luật lệ của trí khôn. Thần học, vì thế, là biểu hiện và là công cụ có tính phê phán của cái khát vọng được khởi động lên trong lòng người tín hữu bởi mặc khải của Thiên Chúa. Cả hai cung cách tiếp cận đó đều trở thành khả dĩ là do bởi Thần Khí, theo như đặc sủng vốn được ban cho mỗi một con đường nhằm mục đích lợi ích chung. Và cả hai cung cách tiếp cận này vốn liên kết mật thiết với nhau (*contemplata aliis tradere = thông truyền cho người khác những điều đã chiêm nghiệm được*). Trong tinh thần này, nỗ lực suy tư của niềm tin về Đức Giêsu-Kitô, trước tiên, hiện trình ra như một ân sủng và như một phục vụ : đối với những người kitô-hữu, đó là một đặc sủng, mà vì thế tự nó vốn qui hướng về việc phục vụ những người đang tin. Nỗ lực suy tư này phải làm sao giữ cho khát vọng đó luôn luôn ở trong tư thế tỉnh thức, và phải từ chối mọi thứ cám dỗ coi như mình đã đạt được chân lý cách vĩnh viễn rồi hay là tâm trạng nghỉ yên

hưởng thụ : vì rằng nỗ lực suy tư đó vốn là một thứ đáp trả lại với thách thức của Vị Thiên Chúa kitô, Đấng vẫn hằng luôn vượt khỏi tầm tay của nó và luôn “ở phía trước”, và ngay trong lãnh vực nhận thức, vẫn hằng bắt buộc chúng ta phải luôn luôn ở trong tình trạng xuất hành. Nhưng đồng thời, bởi vì Thần Khí đã được tuôn tràn trên tất cả mọi tín hữu, nên nỗ lực suy tư có tính phê phán về Đức Giêsu-Kitô không thể chỉ dành riêng cho một nhóm nhỏ nào đó ưu tuyển mà thôi. Nếu “văn hóa” (“culture”) là sự kiện “thuộc về một quảng đại quần chúng và sự sở hữu lời” (don Milani), thì thần học – như cấu trúc mang màu sắc suy tư và phê phán của niềm tin của Giáo hội – không thể nào có thể tiến hành xây dựng bên ngoài Giáo hội và bên ngoài nỗ lực phục vụ các tín hữu. Vì rằng Thiên Chúa luôn là Đấng đưa ra sáng kiến, nên việc các tín hữu luôn nói về Đức Giêsu-Kitô cách mới mẻ không có gì là đáng ngạc nhiên : và ở bên trong Giáo hội, điều này chẳng là gì khác hơn là một cấu trúc thông truyền đức tin sống động và luôn luôn mới mẻ.

1.4. Thần học – Giáo hội – Thế giới : một thách đố

Sự tiến bộ của con người trong thế giới, cả trong thế giới “trưởng thành” lẫn trong thế giới “của những người không phải là người”, vì thế, cách sâu xa, có vẻ như là một thứ tiến bộ có đứt đoạn : đó chính là lời mời gọi cần phải có một nội dung ý nghĩa, một tình trạng công bằng và một niềm hy vọng lớn hơn. Ở đây, người ta nhận ra rằng con người có thể ý thức được về thân phận hữu hạn của mình, vốn thường trở thành “nỗi hoài hương nhớ về quê hương chốn cũ của mình, nơi cư ngụ của tình trạng công bằng hoàn hảo và đã được hoàn tất trọn vẹn. Điều này không bao giờ có thể thực hiện được ở bên trong lịch sử; thật

vậy, ngay giả như có một xã hội tốt đẹp hơn đến thế chỗ cho cái xã hội hiện hành, thì những bất công của quá khứ vẫn không thể nào bị xóa sạch đi được, lại càng không thể đối với tình trạng khốn khổ vốn nằm ngay trong bản tính của chúng ta”⁴⁷. Nỗi hoài hương nhớ về một chốn cũ hoàn toàn khác với cõi đời này đó, nhờ sức mạnh của nó, khiến cho nỗi khổ đau khiêm hạ của con người có được giá trị của nó. Nhưng, đồng thời, khởi đi từ những phong trào giải phóng và những tình trạng mâu thuẫn với cái hiện thực, nỗi lo âu xao xuyến này trở thành nỗi nhớ mong một cõi bên kia so với hành trình mạo hiểm hiện nay của con người, cái cõi bên kia vốn ở ngay bên trong và vẫn hằng bao bọc chở che cho cuộc hành trình phiêu lưu mạo hiểm đó của con người tránh được những va chạm của thời gian.

Trước cái tiến trình mang trong mình sự đứt đoạn do đam mê của con người này, trước nỗi hoài hương kếp mà nó vốn dấu kín trong mình đó, cộng đoàn Kitô muốn gửi tới một lời giải đáp trên cơ sở cái “cao vọng” loan báo tin mừng về Đức Kitô của nó. Cộng đoàn Kitô loan báo rằng Vị Thiên Chúa của thập giá vẫn hằng hiện diện trong mọi nỗi khổ đau của con người, rằng Ngài đau khổ với con người và trong con người, và rằng Ngài đã làm cho những tiếng kêu la đau khổ của thế giới thành là của Ngài và đã cáng đáng lấy những tiếng kêu la đau khổ đó trong biển cố thụ nạn của Ngài. Cộng đoàn Kitô đó đồng thời cũng loan báo rằng Vị Thiên Chúa của niềm hy vọng đó vẫn hằng rung cảm với niềm hy vọng của thế giới, và rằng Ngài vẫn hằng hiện diện ở nơi tất cả những con người vẫn còn đang

⁴⁷ M. Horkheimer, *La nostalgia del totalmente altro*, op. cit., p. 82.

hy vọng, để trợ giúp cho công cuộc chiến đấu của con người chống lại bất công và khổ đau. Vị Thiên Chúa của Giáo hội, như vậy, hiện trình ra như một Đấng hoàn toàn ở bên trong, Bên đồng hành và là Đấng trợ lực cho những đêm dài canh thức và những cực nhọc của con người. Giáo hội kitô, vì thế, có bổn phận phải làm chứng về Đức Chúa của mình bằng cách liên đới cách sâu xa với những khổ đau của con người, cũng như bằng chính niềm hy vọng thực tế của mình, mà vốn chính là con đường giải phóng. Nếu Vị Thiên Chúa của Giáo hội là Đấng hoàn toàn hội nhập ở bên trong, thì Giáo hội của Thiên Chúa cũng phải ở bên trong nỗi lo âu xao xuyến của những con người đang bị áp bức và bóc lột trên trái đất này, đồng thời cũng phải ở ngay bên trong cuộc chiến đấu hằng ngày nhằm giải phóng con người : Giáo hội *hiệp thông* với cuộc thụ nạn và niềm hy vọng của con người, và luôn sẵn sàng *phục vụ* cho công cuộc giải phóng con người.

Nhưng, cộng đoàn tin, đồng thời, cũng loan báo rằng những thương tích của nhân loại, vốn đã được Vị Thiên Chúa bị đóng đinh trên thập giá cáng đáng lấy cho mình, đã được Ngài dâng lên cho Cha : ý nghĩa đích thực của nỗi khổ đau của Đức Giêsu hệ tại việc Ngài dâng hiến chính bản thân Ngài cách tự do. Thiên Chúa kitô là Cha, Đấng đón nhận lễ vật dâng hiến này và trao ban cho sự dâng hiến đó cái giá của nó, khi từ nỗi khổ đau khiêm hạ nhất và được dấu kín nhất, Cha đã biến nó thành một phương tiện cứu chuộc đầy hiệu lực. Giáo hội, đồng thời, cũng loan báo rằng Đấng đã được phục sinh chính là Đấng bảo đảm cho cái tương lai tuyệt đối của con người như một cái gì đó tích cực đã có, bằng cách nâng đỡ cho những niềm hy vọng nhân loại của chúng ta chạm trán được với niềm

Hy vọng của tất cả mọi niềm hy vọng. Như vậy, Vị Thiên Chúa Kitô khẳng định rằng thế giới không được mời gọi đến với sự chết mà là sự sống. Vì thế, Giáo hội phải làm chứng về Cha, Đấng hằng đón nhận và cứu độ, và về niềm hy vọng vĩ đại nhất trong các niềm hy vọng, vẫn hằng làm kiên vững những niềm hy vọng của con người. Đó là một Giáo hội dẫn thân vào trong nỗ lực *làm chứng*, là tiếng của Cha và tiếng của niềm hy vọng đích thực, là tiếng nói phản kháng chống lại tất cả mọi thứ hiện thực hóa bị cắt xén của niềm hy vọng loài người.

Đâu là vai trò của thần học trong Giáo hội thông hiệp này, nên thần học vẫn muốn làm chứng và phục vụ? Đối diện với hoàn cảnh hiện thời của Giáo hội giữa lòng thế giới, thần học cần làm rõ vai trò phê phán của mình, tức là cần phải suy tư và chủ động trong nỗ lực phân biện. Thần học chính là lương tâm phê phán đối với ba chiều kích *đại kết* (*koinonia*), *làm chứng* (*martyria*) và *phục vụ* (*diakonia*) của cộng đoàn. Trong tư cách là lương tâm phê phán của một Giáo hội hiệp thông với con người (*koinonia*), thần học khởi đi từ những khổ đau của lịch sử và từ những dẫn thân trong nỗ lực giải phóng được sống bởi con người: thần học cần phải lắng nghe thế giới, cần phải là lương tâm đầy phản tỉnh luôn dõi theo kinh nghiệm của người nghèo, ngay giữa lòng lịch sử, nơi mà Thiên Chúa vẫn hằng đang nói trong những dấu chỉ của thời đại. Như một thứ lương tâm phê phán của một Giáo hội tuyên xưng (*martyria*), thần học phải là sự tưởng nhớ về Đấng đã bị đóng đinh trên thập giá và đã được phục sinh, và là sự tưởng nhớ về Cha trong sức mạnh của Thần Khí. Thần học làm cho sứ điệp đức tin Kitô luôn được hiện hành hóa và làm chứng cho sứ điệp đó trước những niềm mong đợi

của thế giới, khi loan báo và tổ giác cách tự do và với lòng dũng cảm. Như là lương tâm phê phán của một Giáo hội vốn được mời gọi để phục vụ con người (*diakonia*), thần học phải không ngừng xác minh và định hướng cho thực hành : bởi vì giải thích thế giới qua lăng kính thần học không thôi chưa đủ, mà còn phải thay đổi thế giới “bằng thần học” nữa. Thần học vì thế phải là lời ngôn sứ, lời cho cái hôm nay của Giáo hội và của thế giới, là lương tâm phê phán đối với lịch sử, và vì vậy cũng còn là thần học chính trị, thần học giải phóng, thần học đấu tranh.

Nếu nỗ lực suy tư có tính phê phán về Đức Giêsu-Kitô biết định vị mình trong cái hiện tại, nhằm có thể dẫn đưa vào đó sức mạnh của thập giá và của sự phục sinh, thì nỗ lực suy tư đó cũng định hướng được, cách có hiệu quả, thực hành của cộng đoàn kitô và của xã hội. Như vậy, nỗ lực suy tư mang màu sắc phê phán đó sẽ chứng tỏ được đâu là những giá trị và ý nghĩa của lời kitô, ngay cả khi lời đó có bị vứt bỏ, nếu như nỗ lực suy tư đó biểu hiện được “cái không thể lại có thể” (*l'impossible possibilité*) mà Thiên Chúa đã khai mở ra cho con người trong Đức Kitô.

CHƯƠNG 2

LỊCH SỬ TRONG KITÔ-HỌC

*Đối với những con người ngày hôm nay,
phải nói về Đức Giêsu-Kitô như thế nào đây ?*

Có hai nhân tố xem ra ảnh hưởng cách sâu sắc trên nỗ lực suy tư mang màu sắc phê phán của niềm tin ngày hôm nay : một đằng, đó là ảnh hưởng của ý thức lịch sử, vốn là nét đặc trưng của tư duy hiện đại; đằng khác, đó là những đổi thay đã diễn ra trong những năm vừa qua trong hiện tình của Giáo hội. Lịch sử, như là tư duy và như là hành động, xâm nhập vào trong thần học bằng việc đặt ra cho thần học những vấn đề mới lạ và mở ra cho thần học những nhãn quan mới. Để có thể nắm bắt được vấn đề làm thế nào kitô-học đã có thể tự cấu trúc lại được mình để có thể dung hợp được với tính nhạy cảm của thời đại chúng ta, trước tiên, cần phải nghiên cứu việc ý thức lịch sử đã đột nhập được vào trong hành trình phiêu lưu mạo hiểm của thần học trong thời đại chúng ta như thế nào, hầu có thể nhận ra được những cái trục lớn xác định những đổi thay đang diễn ra trong lòng Giáo hội.

2.1 Ý thức lịch sử và thần học kitô

Cái làm nên nét đặc trưng của hành trình phiêu lưu mạo hiểm của nền thần học kitô trong mỗi tương quan với tư tưởng hiện đại chính là cuộc gặp gỡ của nó với những biểu hiện của ý thức lịch sử. Người ta hẳn có thể nói rằng lịch sử chính là vấn đề (*le problème*) mà thế giới hiện đại

đang đặt ra cho thần học⁴⁸. Từ thế kỷ Ánh sáng, trải qua chủ thuyết duy tâm và những chặng đường phát triển của nó, từ chủ nghĩa marxit đến hiện sinh chủ nghĩa, cho đến nỗ lực vượt qua thế kỷ Ánh sáng trên cơ sở biện chứng hiện nay, đó chính là một thứ khái niệm mới về hiện thực vốn vẫn đang thách thức suy tư của các nhà thần học. Nếu thế giới của các Giáo phụ và của những hệ thống kinh viện lớn là thế giới của hữu thể và của cấu trúc đã được định đặt sẵn của nó, thì thế giới hiện đại được định nghĩa bởi cái đang trở thành và bởi tình trạng phức tạp đầy tính chất biện chứng của nó; thế giới hiện đại là tiến hóa và lịch sử, cùng với đặc tính chủ quan của nó và những xung đột mà dựa trên đó con người có thể hành động. Việc đẩy nhanh các tiến trình lịch sử, vốn là nét đặc trưng của cái thế kỷ đầy những thay đổi sâu xa này, càng mài sắc thêm ý thức lịch sử và làm lung lay những điểm qui chiếu vốn có sẵn. Sức lôi cuốn của cái mới, đi đôi với nhịp độ cuồng nhiệt của cuộc sống, xem ra ngày càng khiến cho mọi thứ ý tưởng về chân lý vĩnh hằng và bất biến càng trở nên là điều không thể nào có thể tư duy được. Cái thứ “thần học vĩnh hằng” xem ra đã bị đẩy ra chỗ khác, chẳng còn một ảnh hưởng tác động nào trên cuộc sống. Vấn nạn lúc bấy giờ sẽ được đặt ra là như thế này : đâu là những con đường mới mẻ mà ý thức lịch sử đã mở ra cho các nhà

⁴⁸ Pour ce qui suit, voir A. VANEL, “L’impact des méthodes historiques en théologie du XVI^e au XX^e siècle”, in *Le Déplacement de la théologie*, Actes du colloque méthodologique de février 1976, Institut Catholique de Paris, Paris, 1977, pp. 15-44; C. GEFFRÉ, “Du savoir à l’interprétation”, ib., pp.51-64; G. ANGELINI, “La vicenda della teologia cattolica nel sec. XX”, in *Dizionario Teologico interdisciplinare* III, Torino, 1977, pp. 585-648. Voir aussi *Bilan de la théologie du XX^e siècle*, II, “La théologie du XX^e siècle, Paris, Casterman, 1970; *Correnti teologiche post-conciliari*, publié par A. MARRANZINI, Roma, 1974.

thần học ? Để trả lời cho vấn đề này, cần phải minh định rõ những mức độ khác nhau theo đó tư duy hiện đại đã xâm nhập được vào trong thần học. Người ta có thể nhận ra ba mức độ : nội dung của công cuộc tìm kiếm, hình thái tư duy và việc đưa vào trong thực hành.

Điểm xâm nhập đầu tiên liên quan đến các nội dung, điều mà ngôn ngữ kinh viện thường gọi là “đối tượng chất thể” (objet matériel). Dưới ảnh hưởng của các ngành khoa học thực chứng, người ta nhấn mạnh đến việc phải làm một vòng quay trở về với những cội nguồn của thần học kitô. Từ chối “nền thần học biện chứng”, chấp nhận những phương pháp phê bình lịch sử và đưa chúng vào trong khoa chú giải, giải thích trên cơ sở hiện sinh với Bultmann, canh tân khoa giáo phụ học và những nghiên cứu về thời Trung cổ : đó là những biểu hiện của một thứ thần học đang muốn tự canh tân đổi mới mình, khởi đi từ việc quay trở về với những cội nguồn của mình. Việc quay trở về lại với cội nguồn của mình này là một luồng gió mới tươi mát, khiến cho tính chất cứng nhắc và nghèo nàn của các bộ sách giáo khoa kinh viện ngày càng lộ ra hết sức rõ rệt. Những cung cách tiến hành của những bộ sách giáo khoa này, cùng với những luận đề được công thức hóa thành những tam đoạn luận, để lộ cho thấy là hết sức phi-lịch sử : lập trường cần phải bảo vệ được xác minh bởi mỗi một việc là quay về với quá khứ, vốn được đọc lại qua lăng kính của một thứ lợi ích tức thời trước mắt. Việc quay trở về với các nguồn khiến cho phương pháp luận kiểu này bị đặt thành vấn đề : nỗ lực trở về nguồn muốn tiếp nhận quá khứ cách trung thành, khởi đi từ qui chuẩn là Kinh Thánh, cùng với nổi ưu tư làm sao thu lượm được cái gì đó mới mẻ có giá trị đối với cái hiện tại của chúng

ta. Công đồng Vatican II đã công nhận giá trị của phương pháp luận dựa trên lịch sử này cho nền thần học công giáo (*Optatam totius*, 16).

Điểm xâm nhập thứ hai của lịch sử vào trong thần học hiện đại : hình thức tư duy (điều mà các nhà kinh viện vẫn gọi là “đối tượng mô thức” [l’ “objet formel”]). Khía cạnh này liên kết chặt chẽ với khía cạnh thứ nhất : cách thức đề cập những nội dung lịch sử, thực hành những phương pháp phê bình lịch sử, vấn đề thông giải, không thể nào để cho *cái nền tảng tư duy* (ratio) của nhà thần học có thể dừng đọng vô tư được. *Cái nền tảng tư duy* đó dần dần ngày càng trở thành một “lõi hiểu các vấn đề dựa trên cơ sở lịch sử”. Từ một thứ tư duy vốn đặt định thần học trên chân trời hữu thể, người ta đi đến chỗ tư duy hữu thể trên chân trời thời gian. Đó là một khúc quanh lịch sử vốn đã được khai mào bởi Heidegger và đã ảnh hưởng cách mạnh mẽ trên nền thần học của thế kỷ XX, nhất là ở Đức. Thế mà, một khi tư duy hữu thể chẳng những không còn triển khai với những hạn từ như yếu tính, bản thể, bản tính mà là với những hạn từ lịch sử và thời gian, điều đó có nghĩa là người ta thôi không còn cưỡng bức hiện thực và giản lược hiện thực thành chỉ còn là những tổng hợp và những hệ thống tư biện của chủ thể tư duy. Điều đó có nghĩa là người ta tiếp nhận hữu thể như nó vẫn “đang là-ở đây” (son “être-là”), trong một thứ tri thức luôn sẵn sàng cho thái độ sống sờ, cho cái không thể nào tư duy được, cho cái không ngờ tới được, cho mâu nhiệm. *Cái “nền tảng tư duy thần học”* trên cơ sở “*nền tảng tư duy lịch sử*”, như vậy, sẽ xuất hiện ra như một thứ nhận thức mở, không lý hội thời gian như một hữu thể bất biến, nhưng cứ để cho thời gian tự bộc lộ mình ra theo như bản tính vốn

không lường trước được của nó : cái tương lai có như vậy mới mang được trọn vẹn ý nghĩa của nó, tức chính là sự phê phán thường hằng đối với các ý thức hệ liên can đến cái hiện tại. Các nhà thần học sẽ được dẫn đưa đến chỗ tái khám phá lại chiều kích cánh chung, mà xưa nay vốn vẫn thường được coi như phần phụ lục trong khoa tín lý, và từ nay sẽ trở thành một chiều kích không thể không có đối với mọi thứ tư duy thần học. Việc “mở toang cửa ngõ” trong tri thức thần học này sẽ dẫn đến chỗ từ nay người ta sẽ không còn đồng hóa phương pháp lịch sử với phương pháp hệ thống nữa. Người ta làm được điều đó, không phải nhờ vào việc giản lược cái lịch sử vào với cái hệ thống (kiểu luận chứng thông thường của các sách giáo khoa trước đây), mà là nhờ vào việc thừa nhận sự hiện hữu của một *vòng tròn thông giải* (un cercle herméneutique) : sự lĩnh hội lịch sử chỉ có thể có được ở bên trong một sự lĩnh hội mang tính hệ thống (sự tiền lĩnh hội và chân trời tư duy) mà vốn luôn luôn vẫn mở toang ra với cái đang trở thành. Lịch sử, vì thế, bao giờ cũng bao gồm trong một chân trời, và chân trời đó sẽ tạc hình cho lịch sử và chính nó cũng được tạc hình bởi chính lịch sử. Tri thức lịch sử và tri thức hệ thống, vì thế, không thể nào tách rời nhau ⁴⁹, và việc phân biệt cổ điển giữa thần học thực chứng và hệ thống ngày càng bị gạt qua một bên (hãy nghĩ tới bộ *Mysterium Salutis*, trong đó “khoa Tín lý được nhìn như thần học về lịch sử cứu độ”). Chẳng còn một cách thức nào khác để có thể hiểu được Lời ngoài việc phải để cho Lời được hiểu trong lịch sử và bởi lịch sử. Cách thức lĩnh hội này tôn trọng dữ kiện như là nó đang

⁴⁹ Cf. H.G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1960.

là, không cưỡng bức áp đặt dữ kiện bằng cách vo tròn bóp méo để nó ăn khớp với cái hiện tại, mà ngược lại cứ để cho chính dữ kiện đó thách thức chính bản thân mình. Trong chiều hướng này, cái “nền tảng lịch sử” (raison historique) đó sẽ không thể nào chấp nhận cả những lối giải thích thuần túy mang màu sắc chức năng và hiện sinh, cả những kiểu hệ thống của kinh viện : bởi vì trong mỗi một trường hợp đó, cái hiện tại sẽ trở thành trọng tài quyết đoán số phận của quá khứ, khi đóng khung quá khứ hoặc vào trong những khát vọng hay những quyết định của chủ thể, hoặc trong một thứ hệ thống nghiêm ngặt khắt khe đã được tiên liệu trước. Trong mỗi một trường hợp như thế, Lời luôn luôn kết thúc bằng việc trở thành một thứ Lời câm. Tuy nhiên, không phải vì thế mà người ta có quyền phủ nhận tiên cảm thức (pré-compréhension) của chủ thể, vốn luôn luôn vẫn được giả định trước : nhưng cái tiên cảm thức đó vốn đã được xen lẫn vào trong vòng tròn thông giải, khi tự để mình nhờ đó được sửa đổi cách sâu sắc. Chỉ khi thừa nhận một thứ tương quan tương thuộc như thế, người ta mới có thể tránh được hai thái cực : hoặc là một thứ tư duy lịch sử khép kín nơi chính mình khi đề cao thái quá chủ thể tính, hoặc là một thứ tư duy phi-lịch sử có khuynh hướng đề cao cách thái quá tính khách quan của các chân lý, khi coi chúng như là những chân lý vĩnh hằng.

Vòng tròn thông giải sẽ dẫn chúng ta đến với *điểm xâm nhập thứ ba* của lịch sử vào trong thần học hiện đại, tức là việc đưa lý thuyết vào trong thực hành. Cái tiên cảm thức của chủ thể không bao giờ là một thứ cấu trúc mang màu sắc cá thể : đó là một kinh nghiệm sống, được chia sẻ trong mối hiệp thông với những người khác, được làm cho

ăn khớp được với nhau trong một thứ ngôn ngữ và cách nào đó được cơ cấu hóa bởi chính thứ ngôn ngữ đó. Chúng ta luôn luôn thuộc về một thế giới nào đó, một chân trời có định hướng nào đó, mà chúng ta có thể thay đổi nó và đến lượt mình nó cũng có thể thay đổi chính chúng ta : thế giới sống đó chính là lịch sử, vốn diễn ra qua những mối tương quan và những xung đột giữa các cá nhân và các giai cấp, qua những lệ thuộc và những rạn nứt đổ vỡ. Tư duy marxit đã có ảnh hưởng trên việc thừa nhận thực hành như là chân trời thông giải này : tư duy marxit không xem xét con người trừu tượng, mà là con người cụ thể, dấn mình trong những mối tương quan sản xuất xã hội vốn mang tính quyết định trên đời sống của nó. Vậy nên, chủ nghĩa marxit tố giác những né tránh trước lịch sử như vốn vẫn thường gặp thấy trong những biểu hiện văn hóa hay tôn giáo, và như được phản ánh trong tình trạng những giai cấp bị bóc lột ngày càng bị tha hóa hơn. Ở đây, thực hành nằm ở nơi điểm khởi đầu và chặng cuối của lý thuyết, thực hành chính là nguồn cội và là tiêu chuẩn chân lý của lý thuyết. Thực hành thách thức tư duy thần học dưới những mức độ khác nhau. Trước tiên, nhà thần học được định vị trong một vòng tròn thông giải sống : đó là Giáo hội, cộng đoàn mà trong đó ngôn ngữ của niềm tin cách thường hằng vẫn qui chiếu vào với biến cố nguyên thủy được thông truyền.

Được định vị bên trong Giáo hội, thần học mới có thể hiểu được các sự kiện : chỉ như thế thần học mới có thể có được một thái độ phê phán đích thực có hiệu quả. Không có Thánh Truyền sống của Giáo hội, cách sống động vẫn thông truyền cho thần học “chuẩn tắc” (norme) của niềm tin kitô, nhà thần học không thể nào thoát khỏi

nguy cơ một thứ tư duy thuần túy chủ quan, nhà thần học cũng sẽ không thể nào nói được một thứ ngôn ngữ niềm tin mà người khác có thể hiểu được. Nhà thần học lúc bấy giờ chỉ còn là một kẻ phiêu lưu mạo hiểm trong lãnh vực tri thức, bị kết án như là một kẻ không thể nào liên hệ được. Nhưng, Giáo hội vốn ở bên trong thế giới, được định vị trong những hoàn cảnh lịch sử cụ thể vẫn hằng tác động mạnh mẽ lên Giáo hội và chính Giáo hội cũng lại tác động lên những hoàn cảnh lịch sử đó. Vì thế, không chỉ thực hành Giáo hội, mà cả thực hành xã hội nữa sẽ định hình cho cơ cấu của tri thức thần học. Các hệ thống kinh tế và chính trị, những tương quan lệ thuộc và những hoàn cảnh tha hóa con người cách tất yếu phải đi vào trong chân trời tư duy của nhà thần học. “Mỗi một người đều được định vị trong một hoàn cảnh nhất định nào đó, không chỉ trong tương quan với một hệ thống qui chiếu mà cái logic của diễn từ của anh ta vốn lệ thuộc vào, mà còn trong tương quan với một hệ thống quyền lực nắm trong tay quyền sinh sát có thể cho phép những điều này và cấm những điều kia”⁵⁰. Diễn từ thần học sẽ đích thật có tính phê phán trong chừng mực mà nó cũng còn là một nỗ lực phê phán chính thần học, còn là một nỗ lực phân tích khách quan những điều kiện vật chất (kinh tế, xã hội, chính trị), nơi mà trong đó chính lời Kitô được sản xuất ra⁵¹. Một nền thần học mà chẳng biết gì tới những điều kiện điều kiện hóa đó thì sẽ dễ trở thành công cụ cho hệ thống đó : không phải là vô hại đâu, nền thần học đó sẽ trở nên nguy hiểm. Vậy nên, thần học tái khám phá lại sợi dây

⁵⁰ J. AUDINET, “Théologie pratique et pratique théologique”, in *Le Déplacement de la théologie*, op.cit, 95.

⁵¹ Cf. A FIERRO, “Conscience du changement et remise en question de la théologie”, in *Concilium* 135 (1978), 91-100.

liên kết vẫn tồn tại giữa lý thuyết và thực hành : nỗ lực của thần học, lúc bấy giờ, là dẫn đưa thực hành đến với một lời, cũng như chính thần học đã làm cho Lời đó đi sâu vào trong trung tâm của mọi thực hành. Chỉ như vậy, tri thức thần học mới trở thành lương tâm phê phán đối với một hoàn cảnh lịch sử nhất định, có khả năng xét đoán cái hiện tại và định hướng cho cái tương lai. Lý thuyết và thực hành, vì thế, được định vị trong một vòng tròn mới : một lý thuyết thần học mà không quan tâm gì tới thực hành đó là một thứ lý thuyết trống rỗng; nhưng một thực hành mà không được điều hướng bởi bất kỳ một lý thuyết nào là một thứ thực hành mù quáng, chẳng thể nào có thể phân biệt được cái gì và vì thế không mục đích, chẳng có ý nghĩa gì. Trong thần học, việc thực hành, vì thế, cũng ở nơi điểm xuất phát và ở nơi tận cùng của lý thuyết : việc thực hành sẽ tạo ra kinh nghiệm sống mà khởi đi từ đó lý thuyết tự xây dựng nên chính bản thân mình, và trong kinh nghiệm sống đó lý thuyết sẽ được xác minh. Không được đi đến chỗ đồng hóa giữa lý thuyết chính danh và thực hành chính danh, nhưng phải thừa nhận rằng chân lý thần học không chỉ được định vị ở nơi tầm mức suy tư phê phán, mà là trong một hành động tin, một cách thức biểu hiện chính mình như là hữu thể hiện hữu cho Thiên Chúa và cho con người ngay giữa lòng những căng thẳng đang tồn tại bên trong lịch sử. Vậy nên, *nơi công trình được thực thi* (mise en oeuvre) là nơi chốn suy tư thần học tuyệt vời nhất. Về phần mình, nỗ lực suy tư có phê phán phải có phản ứng đối với thực hành, để trở nên có thể sửa đổi và định hướng được cung cách hành động ở trong Giáo hội và trong xã hội. Cách chung, một thực hành lý thuyết phải

tương ứng với một lý thuyết thực hành⁵². Có lẽ đây chính là thách đố tận căn nhất mà lịch sử đưa ra, khi lịch sử xâm nhập vào trong tư duy thần học, là “vấn nạn thông giải căn bản thực sự mà thần học cần phải tự đặt ra cho mình”⁵³.

Vì thế, ba điểm xâm nhập của ý thức lịch sử vào trong nỗ lực suy tư thần học mới đây – nơi mức độ các nội dung, mức độ nhận thức thần học và mức độ thực hành – đều tập trung vào việc bắt buộc nhà thần học phải tự xác định cho mình một chỗ đứng có ý thức và trách nhiệm : nhà thần học không chỉ có việc làm sao biện biệt cho ra được đâu là những cấu trúc giáo hội, xã hội, chính trị, kinh tế và văn hóa vốn điều kiện hóa chính nhà thần học, mà còn phải triển khai tư duy của mình ngay bên trong và khởi đi từ chính những cấu trúc đó, khi làm sao cho tư duy của mình chạm trán được với Lời. Chỉ như vậy mà Lời mới có thể được hiện hành hóa và trở thành sức mạnh biến đổi ngay trong lòng lịch sử.

2.2 Sự thay đổi thực hành bên trong Giáo hội và thần học

Nhiều yếu tố của lịch sử mới đây của Giáo hội và của thần học đã đưa ra ánh sáng nhu cầu cần thiết phải triển khai một thứ nỗ lực suy tư thần học “được định vị rõ ràng”, mở toang ra với lịch sử trên ba bình diện nội dung, hình thức và thực hành. Người ta có thể phân biệt ra được

⁵² On peut trouver un exemple-type de cette relation en théologie dans la vie et l'oeuvre de K. BARTH : cf. B. FORTE, “Gesù Cristo, il Signore come Servo, il Servo come Signore. Cristologia e politica in K. BARTH”, in *Asprenas* 25 (1978), 397-430.

⁵³ E. SCHILLEBEECKX, *Intelligenza della fede*, Alba, ²1976, p. 103.

hai pha kỳ mang nhiều ý nghĩa : pha kỳ “canh tân” và pha kỳ “lệch pha” (phase du “déphasage”).

Những “nỗ lực canh tân đổi mới”⁵⁴ thống trị Công đồng và thời kỳ ngay sau công đồng : những canh tân này vốn là kết quả của những nỗ lực nghiên cứu và những hành động thường vốn đã được bắt đầu cách lén lút khoảng 30 năm trước Vatican II. Những canh tân đổi mới này đã chiếm lĩnh nỗ lực suy tư thần học và công việc mục vụ, và đã tạo ra *công cuộc cập nhật hóa* (aggiornamento) đối với ý thức của Giáo hội, điều mà người ta đã có thể gọi là “mùa xuân công đồng”. Bước quá độ đi từ “những nỗ lực canh tân” riêng rẽ qua việc đổi mới Giáo hội là công trình của Công đồng. Công đồng đã qui tụ lại được những năng lực vốn tản mát đó đây trong những phong trào Thánh kinh, giáo phụ học, phụng vụ, truyền giáo, đại kết, trong phong trào phục hưng lại vai trò của người giáo dân và trong quá trình phát triển khoa linh đạo và luân lý; Công đồng đã tạo ra được một nỗ lực xem xét lại cách sâu xa về ý thức của Giáo hội liên quan đến căn tính và tính thích đáng của chính Giáo hội ngay trong lòng lịch sử. Để trả lời cho những vấn nạn này, nỗ lực canh tân Thánh Kinh cho phép tái khám phá lại những bản văn mang tính qui chuẩn; những canh tân trong lãnh vực Giáo phụ học và phụng vụ vẽ ra được dung mạo sống động của một Giáo hội luôn sẵn sàng đương đầu với những vấn đề tương tự trong những bối cảnh khác nhau, nhưng vẫn bám trụ vững chắc trong cái nền tảng sâu xa của cùng một mầu nhiệm, vẫn hằng được loan báo và cử hành. Nỗ lực canh tân truyền giáo cho phép người ta ý thức được có những mối

⁵⁴ Cf. J.P. JOSSUA, “Les déplacements et l’avenir de la théologie”, in *Concilium* 135 (1978), 131-142.

tương quan giữa Kitô-giáo cùng với vô vàn vô số những nền văn hóa và các hoàn cảnh lịch sử, thường rất khác xa với mô hình của Tây phương; trong khi đó, phong trào đại kết dẫn đưa người ta đến chỗ thừa nhận lẫn nhau về những giá sản phong phú – mà từ lâu vốn chưa từng được biết đến – từ những truyền thống Kitô khác nhau. Việc người ta ngày càng ý thức được vấn đề cùng với sự dần thân của hàng ngũ giáo dân cho phép có một nỗ lực suy tư mới về dân Thiên Chúa và về tính đồng trách nhiệm bên trong Giáo hội, trong khi chính chúng lại cho phép tái tư duy lại nội hàm ý nghĩa của thế giới “trần tục” (profane) này cùng với những thực tại “trần thế” (terrestres) của nó. Sau cùng, những đường hướng linh đạo đương thời – vốn được ghi dấu với những tên tuổi như Thérèse de Lisieux và Charles de Foucauld – vạch ra được chương trình cho một nỗ lực chiêm ngắm trong khi hành động, trong khi những bước phát triển trong thần học luân lý ngày càng đề cao vị trí ưu tiên số một của đức Ái. Người ta tìm gặp được những kết quả của những nỗ lực này trong hai Hiến chế tín lý lớn của Công đồng : người ta tư duy lại căn tính của Giáo hội khởi đi từ Mầu nhiệm Thiên Chúa-Ba Ngôi là chính Mầu nhiệm đã đặt nền móng cho Giáo hội như là sự hiệp thông, nối khớp với nhau bởi những ân huệ và những phục vụ đa dạng khác nhau (LG); người ta mô tả Giáo hội như là “bí tích của ơn siêu độ” trong thế giới đương thời (GS). Việc tái khám phá lại căn tính và tính chất thích đáng của Giáo hội, “hiệp thông” và “phục vụ”, đó là những nét đặc trưng của nỗ lực canh tân của Công đồng, vốn là kết quả của biết bao nỗ lực canh tân đã có trước đó.

Sau giai đoạn thứ nhất này, trong những năm vừa qua, người ta đã được tham dự vào một pha kỳ mới, pha

kỳ mà người ta có thể gọi là “sự lệch pha” (“déphasage”). Bước quá độ đi từ “sự canh tân” qua thời kỳ “lệch pha” diễn ra từ từ từng bước một : trước tiên, người ta qui chiếu cách gần như tuyệt đối vào Công đồng, để trình bày, để bình chú hay để bài bác các ý tưởng của Công đồng. Trên bình diện cơ cấu, việc áp dụng quan điểm Giáo hội học của Công đồng nâng cao giá trị các Giáo hội địa phương và phát triển các cơ cấu mang cộng đoàn tính. Cũng vậy, Hiến chế tín lý *Gaudium et Spes* làm nảy sinh một sự quan tâm mới đối với những cấu tổ làm nên chính xã hội (*de la société*) (đây chính là giờ của đối thoại !) và với tình trạng đa dạng của các xã hội (*des sociétés*) mà trong đó Giáo hội đang tồn tại. Việc đưa Công đồng ra mà áp dụng này làm nảy sinh những vấn nạn mà trước đây Công đồng chỉ mới bàn sơ qua, hay chưa được đề cập cách đầy đủ, hay thậm chí lúc bấy giờ chưa được đề cập tới. Người ta có thể lấy nỗ lực suy tư về Thần Khí học làm thí dụ (chỉ vừa mới được khai mào ở Công đồng), khởi phát do ảnh hưởng của những hình thái kinh nghiệm Kitô mới, phong trào đặc sủng; hoặc sự phát triển của một nền thần học về các đặc sủng và các thừa tác vụ, hay còn nữa, đó là sự khai mở chân trời thần học đến với khoa nhân học, đến với những nền thần học chính trị và giải phóng. Tình trạng lệch tâm trong Giáo hội học và sự chú ý tập trung trên nhiều bối cảnh sống khác nhau, vì thế, đã làm nảy sinh nhiều vấn nạn tác động xấu trên tâm trạng sáng khoái có được do từ nỗ lực canh tân, vì phải đối diện với thực tế lịch sử không phải bao giờ cũng như vậy. Người ta cảm nhận ra được những hệ quả do tình trạng đối đầu đó trong những lo âu và căng thẳng mà Giáo hội hậu-công đồng vốn đang vấp phải và, đối với thần học, trong cảm giác thấy mình “đang bị lệch pha”.

Giai đoạn “lệch pha” mà chúng ta hiện vẫn đang trầm mình trong đó có thể được liên kết với ba hiện tượng vốn tạo ra nét đặc trưng của nỗ lực suy tư thần học mới đây. *Hiện tượng thứ nhất* là sự xuất hiện những khu vực địa lý nghiên cứu thần học mới. Ở Châu Mỹ Latinh, ở Phi châu, ở Viễn đông (người ta hãy nghĩ tới nền thần học Nhật Bản) bắt đầu nổi lên hiện tượng phê phán về chính cộng đoàn kitô, trong những bối cảnh và với những công cụ văn hóa hoàn toàn khác so với những thứ công cụ mà cho đến lúc ấy người ta vẫn đang sử dụng để tư duy về kitô-giáo⁵⁵. Những hệ quả của vấn đề này vẫn còn chưa lường hết được : người ta cũng không nên lo lắng gì đối với những dấu chỉ chưa chín mùi nơi những nền thần học này, những nền thần học vốn chỉ vừa mới dứt ra được khỏi tình trạng lệ thuộc. Có thể nói đó là một tiến trình không thể đảo ngược, vốn đặt sự hiệp nhất trong đức tin và sự hiệp thông trong Giáo hội thành vấn đề với những hạn từ đầy kịch tính. Nhưng cũng còn có hiện tượng các nhà thần học cho đến lúc đó vẫn còn an vị trong nỗ lực suy tư thần học một chiều của mình, thì bây giờ lại cảm thấy mình như bị đặt vào trong một môi trường khác, bị phản kháng hay “bị lệch pha”. *Hiện tượng thứ hai* là việc xuất hiện một mẫu thần học gia mới : việc vai trò của giáo dân được đề cao tạo ra nhu cầu cần phải trang bị cho hàng ngũ giáo dân kiến thức thần học, và vì thế cả việc phải có những tác phẩm thần học viết riêng cho họ nữa. Không chỉ có chuyện việc đào tạo thần học cho hàng ngũ giáo dân ngày càng gia tăng, mà người ta còn thấy nổi lên khắp nơi hiện

⁵⁵ Ce qui se passe pour la théologie n'est qu'un aspect d'un phénomène plus vaste, souvent appelé “inculturation” : cf. A.A. ROEST-CROLLIUS, “What is so New about Inculturation ?”, in *Gregorianum* 59 (1978), 721-737.

tượng người ta yêu cầu tất cả mọi người cần phải được có tiếng nói, một thứ “thần học bình dân”. Cái thứ “thần học bên ngoài thần học” (“*théologie hors de la théologie*”) này đã khiến cho các chuyên gia có cảm tưởng là mình “đã bị lệch pha”, nhưng người ta không thể nào không biết tới nó hay tránh né nó được. Cái thứ thần học bình dân này thường giàu kinh nghiệm thực tế, điều mà nền thần học “chính thức” vốn thiếu, bởi vì nền thần học bình dân này ngay từ cội nguồn của nó đã được định vị trong một hoàn cảnh nhất định, cụ thể, điều thường vốn họa hiếm đối với nỗ lực suy tư của các nhà thần học chính thống. *Hiện tượng thứ ba* : người ta yêu cầu các nhà thần học phải giải trình về niềm hy vọng của mình không phải trong môi trường vô trùng khép kín của văn phòng làm việc, mà là ngay giữa những căng thẳng lịch sử, xã hội và chính trị. Người ta khám phá ra rằng nền thần học đang thống trị thường chỉ là thần học của những giai cấp thống trị, trong đó nền thần học này đóng vai trò như là một thứ ý thức hệ. Người ta nhận thấy rằng “trong nỗ lực suy tư thần học, nếu người ta không biết rằng người đối thoại đang đại diện cho nền thần học cấp tiến – vốn tự xưng mình là “*thần học hiện đại*” – phần lớn là phản ảnh của ý thức hệ tư bản và quý tộc, thì người ta sẽ tự nhốt mình vào trong những cuộc chiến mà nếu cứ tiếp tục chắc chắn sẽ dẫn đến thất bại và cái còn lại chỉ là di hài của một thế giới đang tan rã”. Người ta muốn rút ra khỏi thần học mọi thứ đặc tính mang màu sắc ý thức hệ : và lúc bấy giờ tất yếu người ta phải triển khai khởi đi từ “*cái nền tảng*” (“*la base*”), “*điều này không có nghĩa là người ta sẽ khởi đi từ con người để đạt đến Thiên Chúa... mà là khởi đi từ chính cái vũ trụ đầy áp bức và đầy khát vọng giải phóng này mà cũng chính là vũ trụ của những người nghèo; từ niềm tin được sống và*

được tư duy trong những hoàn cảnh áp bức, miệt thị, bị gạt qua bên lề xét về mặt văn hóa”; cuối cùng, đó là một nền thần học “vốn đặt điểm tựa của mình ở nơi khác, trên những bí mật của lịch sử”⁵⁶. Cả ở đây nữa, nhà thần học cổ điển cảm thấy mình “bị lệch pha”, bị qua mặt bởi những kẻ vốn năng nổ nhất trên bình diện bác ái xã hội và chính trị, và cả trên bình diện niềm hy vọng được sống thực. Chỉ khi nào tự “định vị” mình cách phê phán như thế, nhà thần học mới mong tránh được nguy cơ tha hóa này, và mới mong có thể phục vụ được cách có hiệu quả trong nỗ lực biện phân và định hướng cho thực hành.

2.3 Cho một nền Kitô-học được định vị trong lịch sử

Cách tự giác chấp nhận “lỗi nhận thức dựa trên lịch sử” (“intelligence historique”) và “tự định vị mình” ngay trong những đổi thay đang diễn ra với tinh thần phê phán : đâu là những hệ quả mà điều đó có thể có trên nỗ lực suy tư về niềm tin liên can đến Đức Giêsu-Kitô, trên cơ sở tinh thần phê phán ? Đối với những con người ngày hôm nay, trong nào trạng cũng như trong thực hành, vốn rất nhạy cảm với yếu tố lịch sử, phải nói như thế nào đây về Ngài ? Trước tiên, cần phải lưu ý rằng ngay cho dù có tự giác chấp nhận cái lỗi “nhận thức dựa trên lịch sử” và tự “định vị” mình như thế với đầu óc phê phán, nhà thần học cũng không vì thế mà có nghĩa đang phiêu lưu trên vùng đất xa lạ, ngay như cho dù có vẻ như mới đây thôi ông ta đã cắt đứt quan hệ với nền thần học kinh viện. Trên thực tế, như

⁵⁶ G. GUTIÉRREZ, “I limiti della teologia moderna. Un testo di Bonhoeffer”, in *Concilium* (1978), 786-790 (édition italienne de la revue *Concilium*).

cầu tất yếu cần phải có một thứ tư duy lịch sử được lập căn trên chính cơ cấu của thần học kitô và cách biệt loại hơn của Kitô-học : vì rằng thần học kitô suy tư về chính “màu nhiệm” vốn được ẩn tàng trong cái mảnh vụn lịch sử là chính cuộc đời của con người quê làng Nazareth, cuộc đời mà thần học kitô đã nối kết lại được qua chứng từ phục sinh của Giáo hội sơ khai. Công việc và số phận của Đức Giêsu-Kitô là nền tảng và chất liệu của tư duy thần học. Và nếu như vì vậy mà người ta phải nại đến một thứ quá khứ khai nguyên, thì cũng chính vì để mà hành động ở trong hiện tại, trên cơ sở hướng về một tương lai cần phải tạo dựng. Vì thế, bản chất của Kitô-học là phải được định vị ở trong lịch sử và phải được thách thức bởi chính lịch sử; nhưng, đồng thời, ngay trong lòng của Kitô-học, lịch sử xuất hiện ra như là “mô thức” trung thành nhất cho một thứ diễn từ kitô về Thiên Chúa. Nói cách khác, kể từ khi Thiên Chúa trở nên xác phàm trong lịch sử, thì chỉ những hạn từ lịch sử cụ thể mới có thể sử dụng được để nói về Ngài mà không sợ phải quá không đúng so với sự thực. Không phải cá nhân (cùng với những kinh nghiệm thần bí hay với sự sáng suốt của lý trí “thuần túy” của nó), mà là chính lịch sử mới là nơi chôn diễn ra biến cố thần hiện của Lời.⁵⁷

Để có thể lý hội được điều mà “nhận thức dựa trên lịch sử” có thể mang lại cho phương pháp luận trong diễn từ kitô-học, cần phải minh định rõ ý nghĩa mà người ta

⁵⁷ Cf. les positions du «cercle de Heidelberg», représenté par W. PANNENBERG, R. et T. Rendtorff, U. Wilckens, *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen, Vandenhöck, 1961.

muốn hiểu khi sử dụng hạn từ “lịch sử”⁵⁸. Ý nghĩa được sử dụng ở đây không phải là ý nghĩa thực chứng, trong đó lịch sử chỉ là cái chuỗi liên tục những sự kiện, chỉ là cái trở thành chẳng mang ý nghĩa gì của một thứ vật chất trần trụi, một tổng thể *các sự kiện trần trụi* (bruta facta). Khái niệm này vốn dựa trên một thứ lý thuyết về nhận thức thiếu nền tảng phê phán, thứ “chủ nghĩa hiện thực ngây thơ” (le réalisme ingénu). Khi đồng hóa tri thức với sự ghi băng các sự kiện, chủ nghĩa hiện thực ngây thơ không biết rằng “sự kiện” chính là cái được nắm bắt bởi một phán đoán có được do từ kinh nghiệm, trong đó tiền cảm thức của chủ thể vốn đóng một vai trò có tính quyết định⁵⁹. Lịch sử được điều kiện hóa bởi hiện hữu : chủ thể, vẫn bám rễ nơi quá khứ của mình, xác định lập trường qua tương quan với quá khứ đó, và rồi tự phóng mình về tương lai, cách tự do. Lịch sử, vì thế, là cách thức mà tinh thần đang tự “định vị” mình, là cách thức mà tinh thần ngày hôm nay khẳng định lập trường đối với ngày hôm qua và là cách thức mà tinh thần khẳng định trước lập trường (se pro-pose) đối với ngày mai. Theo nghĩa này, chỉ có lịch sử nơi nào có tinh thần, tức là nơi nào có khả năng cách có ý thức và tự do tự định vị chỗ đứng của mình trong cái đang trở thành. Nhưng, để tránh xa một thứ giản lược mang màu sắc duy tâm, theo đó lịch sử được sống bị

⁵⁸ Cf. A. Darlap, J. Splett, «Storia e storicità», in *Sacramentum Mundi VIII*, Brescia, 1977, pp. 70-87 ; V. Melchiorre, «Storia (punto di vista filosofico)» in *Dizionario Teologico Interdisciplinare III*, Torino, 1977, pp. 323-337; P. Rossi, *L'è.a.-:i'ii&tm* contemporaneo*, Torino, 1971; L.Alici, *Tempo e storia. Il «devenire» nella filosofia del 900*, Roma, 1978.

⁵⁹ Sur le positivisme historique, cf. J. Hours, *Valeur de l'histoire*, Paris, P.U.F., ⁴1966.

đồng hóa với lịch sử được biết⁶⁰ và rồi biến tan đi, cần phải lưu ý rằng cho dù nếu không có ý thức thì cũng không có lịch sử, tuy nhiên, đặc tính khách quan của lịch sử cũng không vì thế mà biến mất đi : tinh thần luôn luôn được “định vị” trong tương quan với một “dữ kiện” (donné) ở bên ngoài chúng ta. “Dữ kiện” này, đó chính là tổng thể những điều kiện kinh tế, xã hội, chính trị, văn hóa, thuộc linh, khách quan và chủ quan, và cả những điều kiện môi trường ngôn ngữ của từng người. Chính ở đây là nơi mà những lập trường thuần túy hiện sinh được uốn nắn lại bởi những phân tích dựa trên quan điểm marxist và thuyết cơ cấu. “Lịch sử”, vì thế, là nhận thức và phán đoán về cái “dữ kiện” này (cái “đã được chuẩn bị sẵn”, cái quá khứ), và đồng thời là hành vi xây dựng tương lai cách tự do : đảm nhận lấy một quá khứ và sáng tạo ra một tương lai. Nói cách khác, khi nói toàn thể lịch sử được sống, điều đó trong cùng lúc nhằm muốn nói tới vừa tương quan với cái “đã có” như một dữ kiện, đã được đảm nhận trong tinh thần phê phán, vừa tương quan với “cái chưa có”. Đây chính là căn nguyên cội nguồn của sự phân biệt mang màu sắc cổ điển giữa lịch sử như một tái khám phá quá khứ (tri thức lịch sử) và lịch sử như là cuộc sống, vốn là một khẳng định lập trường trong hiện tại về cái “đã có”, và chính hành vi khẳng định lập trường đó là cái tạo ra tương lai. Lịch sử như một hành vi đảm nhận quá khứ vẫn hằng bao hàm nhận thức lịch sử, tức là sự lĩnh hội chính cái quá khứ đó : trong chiều hướng này, bản chất của phương pháp lịch sử chính là “hiểu được nhờ tìm kiếm”

⁶⁰ Sur la conception idéaliste de l’histoire, voir par ex. B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, Bari, ⁶1948 ; Id., *La storia come pensiero e come azione*, Bari, ⁵1952.

(Droysen), và thao tác căn bản của phương pháp này chính là hành vi lý hội như là “một cuộc gặp gỡ lại giữa Tôi và Anh” (Dilthey). Đối tượng của tri thức lịch sử, lúc bấy giờ, chính là cái cụ thể, cái cá vị, ngược lại với đặc tính các đối tượng giống nhau và được lặp đi lặp lại của nhận thức tự nhiên. Phương pháp lịch sử này trong cùng lúc bao hàm một sự đón nhận cái dữ kiện cách trân trọng, và một sự lưu tâm cách đặc biệt đối với cái hiện tại : sự lĩnh hội cái quá khứ theo phương pháp lịch sử luôn luôn mang một nội hàm ý nghĩa có tính hiện sinh, sự lĩnh hội quá khứ đó chất vấn cái hôm nay và tạo ra cái tương lai. Nhưng, điều đó không có nghĩa từ cái quá khứ người ta chỉ có thể biết được cái mà, trong nó, vốn tương tự với cái hiện tại : “tri thức lịch sử” thực ra là một thứ “tri thức mở”, tri thức lịch sử thừa nhận cái mới cách triệt để, dẫn cho dưới hình thức những tuyệt giao mang màu sắc biện chứng. Trong khả năng tri thức biện chứng này, nền tảng tư duy lịch sử vẫn hằng mở ra với cái mới tuyệt đối (theo như “cao vọng” Kitô) vốn chính là sự phục sinh của Đức Giêsu-Kitô.⁶¹

Khi áp dụng vào nỗ lực suy tư Kitô-học, những chỉ dẫn đó có ý nghĩa gì ? Trong thần học, lịch sử đòi buộc suy tư thần học Kitô về Đức Giêsu-Kitô cần phải được định vị cách chính xác : theo hình thức đặc thù riêng cho phương pháp lịch sử, nỗ lực suy tư Kitô-học phải gắn bó tương quan với cả quá khứ, cả hiện tại và cả tương lai; hay cách chính xác hơn, chính trong cái hiện tại mà nỗ lực suy

⁶¹ En ce sens, la position suivante nous paraît restreindre la perspective d'un savoir analogique et non dialectique : « Nous ne r - j .j v .-mprc»***:c «••• - dans une assez large mesure, est déjà nôtre, fraternel; si l'autre était complètement dissemblable, étranger à cent pour cent, on ne voit pas comment sa compréhension serait possible» : H.I. MARROU, *De la connaissance historique*, Paris, ⁵1966, p. 89

tư kitô-học phải đảm nhận lấy cái quá khứ để hướng về tương lai.

Trong tương quan với cái hiện tại, một nền kitô-học định vị trên cơ sở lịch sử phải xuất phát từ cái hôm nay và phải tạo ra ý nghĩa cho chính cái hôm nay đó : trong kitô-học, khởi đi từ cái hôm nay, trước tiên, có nghĩa là khởi đi từ niềm tin hiện thời ở nơi Đức Giê-su-Kitô, như niềm tin đó vốn vẫn đang được tuyên xưng trong phụng vụ, trong rao giảng và trong thực hành kitô của các Giáo hội⁶². Việc tưởng nhớ Đức Giê-su-Kitô chỉ đạt đến được với chúng ta ngay trong cung lòng “truyền thống hằng sống” đó, và chính trong truyền thống hằng sống đó mà người tín hữu mới học được cách để làm cho niềm tin của mình ăn khớp với nhau cách sống động : như người ta đã thấy, cộng đoàn giáo hội cấu tạo nên vòng tròn thông giải trong đó niềm tin kitô có thể được đón nhận và có thể được thông truyền. Kitô-học trở nên lương tâm phê phán của cộng đoàn giáo hội, trong chừng mực kitô-học với đầu óc phê phán đảm nhận lấy niềm tin này và gắn bó niềm tin đó vào với một dữ kiện nguyên thủy và mang giá trị qui chuẩn. Nhưng, đảm nhận lấy cái hiện tại không có nghĩa là người ta chỉ đóng khung mình trong cộng đoàn giáo hội : nhưng đó là tự biết mình, trong lịch sử, có trách nhiệm đối với tất cả mọi hoàn cảnh mà trong đó Lời có thể được nghe ra. Vì thế, cần phải chăm chú dõi theo những vấn nạn mà những bối cảnh nhân loại và những cơ cấu ngôn ngữ hiện thời đang đặt ra, ngõ hầu sứ điệp đó có thể trở về lại với con người trong sự thật. Nhưng, cũng còn cần phải biện phân ra cho được những dữ kiện tin mừng trong lịch sử

⁶² Pour ce qui suit, cf. W. KASPER, *Jésus le Christ*, coll. « Cogitatio fidei » 88, Paris, Cerf, 1976.

của thế giới này, “những dấu chỉ của thời đại” mà lịch sử vẫn đang giữ kín trong mình, trên cơ sở chiều kích “kitô” (dimension “christique”) của cái thụ tạo (“Mọi sự đã được tạo dựng bởi Ngài và trong Ngài”, Cl 1, 16) và trên cơ sở chiều kích vũ trụ của Mâu nhiệm Nhập thể (“Điều gì không được Ngài đảm nhận lấy thì cũng không được Ngài siêu độ”, Grégoire de Nazianze, *Ep* 101). Nói cách khác, cái hiện tại của thế giới là hiện trường của thần học : nếu chúng ta phải học cách đọc lịch sử trong Tin Mừng, thì cũng phải đọc Tin Mừng trong lịch sử. Một kitô-học được tư duy trên cơ sở lịch sử chỉ có thể là một thứ kitô-học quan tâm đến cái hiện tại trong tất cả mọi chiều kích xã hội, kinh tế và chính trị, ngay giả như nền kitô-học đó chỉ chú tâm đến vấn đề nội hàm ý nghĩa liên can đến Đức Giê-su-Kitô mà thôi.

Nhưng, tri thức lịch sử cũng đòi phải có một thứ “hình thức” nào đó được sử dụng trong tư duy và trong ngôn ngữ của diễn từ kitô-học. Nếu tri thức và cái được sống trong lịch sử liên kết với nhau, nếu lịch sử là tư duy và hành động, nếu *cái thật* (verum) và *cái sự kiện* (factum) gặp gỡ được nhau (Vico), kitô-học sẽ mang được đặc tính tường thuật và năng động : kitô-học sẽ không chỉ tường thuật lại biến cố, mà còn thách thức cả chính biến cố⁶³. Không có ý làm giảm thiểu đi nhu cầu cần thiết của một nỗ lực công thức hóa niềm tin kitô⁶⁴, trong kitô-học, cần phải thừa nhận vai trò có tính quyết định của câu truyện kể

⁶³ A ce sujet, cf. E. SCHILLEBEECKX, *Gesù, la storia di un vivente*, Brescia, 1976, p. 71 s. (traduit du néerlandais). Egalement G. BAUDLER, *Wahrer Gott als wahrer Mensch. Entwürfe zu einer narrative Christologie*, München, 1977.

⁶⁴ Cf. J. GALOT, *Chi seitu, o Cristo?* Firenze, 1977, p. 20.

về “những mâu nhiệm” của cuộc đời của Đức Giêsu : những mâu nhiệm này hàm chứa trong mình một đà lực lan tỏa, vốn không thấy có trong những công thức kinh viện⁶⁵. Chiều kích tường thuật và năng động đó chính là điều đã được diễn tả cách tuyệt vời trong dụ ngôn của giáo trưởng M. Buber : “Ông chú của tôi vốn bị bại liệt. Một ngày kia, người ta xin ông kể một câu chuyện lịch sử về thầy của ông, ngài Baal Shem vĩ đại. Ông chú tôi bắt đầu kể về chuyện ngài Baal Shem vĩ đại đã có thói quen hay nhảy và múa may trong khi cầu nguyện như thế nào. Đang khi vẫn tiếp tục kể chuyện, ông chú tôi đứng dậy nhằm diễn tả ông thầy của mình đã nhảy và múa may như thế nào, và ông chú tôi đã làm y như vậy. Kể từ ngày đó, ông chú tôi đã lành hẳn không còn bị bại liệt nữa. Chính vì thế đấy mà người ta cần phải kể những câu chuyện về lịch sử⁶⁶.” Đó cũng chính là cách thức mà thần học phải làm!

Trong tương quan với quá khứ, một kitô-học lịch sử cần phải điều tra về một đối tượng cụ thể và có tính cá vị của niềm tin kitô. Đó chính là vấn đề liên quan đến khả thể liệu có thể có được một tiếp cận lịch sử với đối tượng này hay không, là vấn nạn liên quan đến những tương quan giữa Đức Giêsu của lịch sử và Đức Kitô của niềm tin. Những điều đó chúng tôi sẽ lại đề cập đến hơi xa sau này một chút : ở đây, chúng ta hãy ghi nhận ưu tiên tuyệt đối của câu truyện kể Kinh Thánh trong suy tư kitô, hoặc đối với cái dữ kiện khách quan, hoặc đối với chứng từ phục sinh mà suy tư kitô đã thông truyền lại được. Đối nghịch lại với những kitô-học siêu hình, người ta sẽ dành

⁶⁵ Cf. A. GRILLMEIEK, « Généralités historiques sur les mystères de Jésus », in *Mysterium Salutis* 11, Paris, Cerf, 1975, pp. 329-358.

⁶⁶ M. BUBER, *Werke*, III, München, 1963, p. 71.

nhiều quan tâm nhất cho cái cụ thể nơi “hành vi” (“geste”) mang lại sự siêu độ, vốn được đề cập đến với đầu óc phê phán theo như những đòi hỏi của phương pháp lịch sử. Không chỉ có việc qui tập lại cái khối chất liệu Thánh Kinh, mà còn là việc tìm gặp lại cho bằng được một kinh nghiệm, tìm cho ra được sợi chỉ đỏ vốn xuyên suốt nỗ lực suy tư đó. Cũng như cộng đoàn sơ khai đã đọc lại lịch sử của con người quê làng Nadaret và của dân It-ra-en trong ánh sáng của Biến cố Phục sinh, cũng vậy, kitô-học sẽ khởi đi từ sự phục sinh để đọc lại lịch sử của con người có tên là Giêsu như là mặc khải về lịch sử tam vị của Thiên Chúa, và đọc lại lịch sử của toàn thể nhân loại trong tương quan với Đức Kitô, Thiên Chúa của lịch sử. Chỉ có như vậy người ta mới có thể vượt qua được tình trạng đối nghịch giữa kitô-học thượng giới (christologie d'en-haut) và kitô-học hạ giới (christologie d'en-bas)⁶⁷ : nếu khởi đi từ sự phục sinh, kitô-học lịch sử là “thượng giới” vì rằng kitô-học đề cập đến những công việc và những ngày tháng của con người quê làng Nadaret nhằm để khám phá ra lịch sử của Vị Thiên Chúa đang mang trong mình xác thịt của thế giới, nhân tính của Thiên Chúa. Nhưng, nếu kitô-học khởi đi từ biến cố phục sinh như là một biến cố lịch sử, nếu như kitô-học đọc lại những “mâu nhiệm” của cuộc đời của Đức Giêsu như là những biến cố của lịch sử và nếu như kitô-học tự hỏi cái lịch sử của Đức Giêsu-Kitô đó có ý nghĩa gì đối với con người, thì đó là một kitô-học hạ giới đề cập đến những biến cố khởi đi từ kế đồ tế thể của

⁶⁷ Cf. par ex. W. PANNENBERG, *Esquisse d'une cristologie*, coll. «Cogitatio fidei» 62, Paris, Cerf, 1971, chap. 1; J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, coll. «Cogitatio fidei» 80, Paris, Cerf, 1977, pp. 132 s. ; C. DUQUOC, *Jésus, Homme libre. Esquisse d'une christologie*, Paris, Cerf, 1974.

Thiên Chúa và từ lịch sử cụ thể của Thiên Chúa với con người. Vì thế, trong cùng lúc đó vừa là kitô-học về Ánh sáng đang đến, vừa là kitô-học về quá trình tiến hóa trong lịch sử của con người quê làng Nadaret; đó vừa là kitô-học về sự tự do tuyệt đối của Thiên Chúa-Ba Ngôi, vừa là kitô-học về sự tự do của Đức Giêsu khi đối diện với sự sống và sự chết của Ngài; đó vừa là kitô-học về ân huệ vô bờ bến, về thời gian đã đến thời viên mãn, vừa là kitô-học về tình trạng giới hạn, về khổ đau và về thập giá. Đó chính là Đấng Tối Cao đang tự tỏ mình ra nơi hạ giới, và cái nhân loại đang hiến dâng cho Thiên Chúa một dung mạo mà con người có thể nhìn thấy được.

Việc coi sự qui chiếu về cái quá khứ uyên nguyên mà Thánh Kinh vốn chứng thực như là yếu tố đầu tiên và chuẩn tắc không có nghĩa người ta đang muốn xa lánh dần với nỗ lực suy tư và với tín điều : thực ra điều đó có nghĩa sự qui chiếu đó đòi hỏi cần phải có một sự quan tâm mạnh mẽ đến lịch sử của niềm tin kitô và các biểu thức trình bày niềm tin đó, bằng cách thường xuyên đặt chúng phải đối diện với dữ kiện thánh kinh đó. Nói cách khác, vấn đề tín lý không hẳn là vấn đề chuyển dịch ra thành những phạm trù mang màu sắc hiện đại, mà đúng hơn đó là vấn đề thông giải trong tương quan với khoảnh khắc lịch sử lúc mà biểu thức đó ra đời và trong tương quan với chứng từ kinh thánh.

Trong tương quan với tương lai, một kitô-học được tư duy trên cơ sở lịch sử sẽ lưu ý đặc tính cánh chung của niềm tin kitô : đó là trong cái “đã qua” (le “déjà”) làm sao lĩnh hội cho được sức mạnh của “cái vẫn chưa” (le “pas encore”) vẫn đang được ấn dấu trong đó, đó là quan tâm tới những chiều kích xuất hành và Vương quốc, của cái

tạm thời và của cái đã mang tính chung cuộc, vốn vẫn được hàm chứa trong trong lịch sử của Thiên Chúa đối với con người và trong lịch sử của con người đối với Thiên Chúa. Nhìn từ góc độ hình thức, điều đó giả thiết đó phải là một kitô-học mở toang ra với cái đang trở thành, mang tính phê phán và có khả năng kích thích để Giáo hội *luôn cần phải được canh tân đổi mới* (semper reformanda); nhưng, đó cũng còn là một kitô-học chẳng bao giờ được coi như là đã được hoàn tất, một nền thần học của khách lữ hành, luôn ý thức đó chỉ là những lời bập bẹ với mong ước diễn tả được phần nào Đấng mà nó vẫn thoảng thấy nhưng vẫn chẳng chiếm hữu được Ngài. Người ta không nên giản lược chân lý của niềm tin kitô (mà thần học là lương tâm phê phán) đơn giản vào với khái niệm tương ứng giữa trí khôn và cái hiện thực : chân lý của niềm tin kitô, trước tiên, là sự tương ứng giữa cái hiện thực với một tương lai đang đến. Tương lai, vì thế, là suối nguồn của kitô-học, là chân trời được mở toang ra bởi Đức Kitô. Tính chất khai mở hướng về tương lai này không cho phép người ta được khép kín sứ điệp vào trong một thứ khu biệt cư nào đó, được bắt sứ điệp đó phải khép mình vào trào lưu tư duy này hay trào lưu tư duy nọ : sự khai mở hướng về tương lai đó chỉ chịu lụy có mỗi một cái qui chuẩn đích thực, đó là Lời trong lịch sử và trong Giáo hội, để, không phải là đi từ ý thức hệ này sang ý thức hệ khác, từ Giáo hội này sang Giáo hội khác, từ nền thần học này sang nền thần học khác, mà là từ tất cả cái đó đến với Đức Kitô vẫn hằng đang sống trong Thần Khí. Đó chẳng phải là chiều kích đại kết của mọi thứ thần học được tư duy dựa trên lịch sử hay sao?

Lịch sử trong kitô-học, vì thế, đòi buộc người ta phải vượt quá quan điểm thuần túy siêu hình học, chỉ có tính khái niệm và trừu tượng, để có được một nhãn quan kinh thánh, hiện sinh và năng động; làm sống lại kinh nghiệm uyên nguyên của Giáo hội sơ khai, nói bằng một thứ ngôn ngữ kể chuyện và có tính lây lan, nền kitô-học này, một cách can đảm phải có tính ngôn sứ để có thể tổ giác cái hiện tại và mở ra hướng về cái tương lai. Một nỗ lực suy tư có tính phê phán như thế sẽ có thể giúp cho Giáo hội sống “theo Tin Mừng” : ngay trong lòng công cuộc đối thoại giữa việc giải phóng con người và vinh quang của Thiên Chúa, từ nay cuộc đối thoại trong Đức Chúa Giêsu trở thành là điều khả dĩ.

PHẦN II:

LỊCH SỬ CỦA KITÔ-HỌC

CHƯƠNG 1

NIỀM HY VỌNG CỦA IT-RA-EN

Cựu Ước và Kitô-học

1.1 Vị Thiên Chúa của lời hứa

Tại sao lại phải đặt ra vấn đề tương quan giữa Cựu Ước và Kitô-học ? Liệu Vị Thiên Chúa của It-ra-en có có điều gì đó để nói với niềm tin của những người kitô-hữu không ? Và liệu lịch sử của dân tộc có một không hai này có thêm được chút gì để có thể rọi sáng cho biến cố Đức Giêsu-Kitô, vốn được loan báo bởi cộng đoàn của Tân Ước chẳng ? Liệu có thể thích đáng chẳng để có thể nói, như thánh Giêrôm, rằng “không biết gì về Kinh Thánh là không biết gì về Đức Kitô” ?

Câu trả lời xem ra có vẻ đương nhiên : Đức Giêsu là một người Do thái, sinh ra và lớn lên ở giữa dân mình; Vị Thiên Chúa mà Ngài loan báo chẳng phải là Đấng nào khác ngoài Vị Thiên Chúa của It-ra-en; vì thế, để có thể hiểu được Ngài, cần phải hiểu vùng đất và những con người mà từ đó Ngài đã xuất thân. Đó chính là điều cộng đoàn các Giáo hội sơ khai đã làm, khi nỗ lực cố gắng đọc lịch sử của con người quê làng Nadaret đó “theo Thánh Kinh”, tức là trong truyền thống của niềm tin và niềm hy vọng của It-ra-en⁶⁸. Tuy nhiên, trong quá trình phát triển của nỗ lực suy tư kitô, “đặc tính hiển nhiên này” đã làm nảy sinh ra nhiều kiểu giải thích khác nhau : hoặc người ta

⁶⁸ Cf. Mc 14, 49; Mt 1, 22; Lc 24, 4; Jn 12, 38; 1 Co 15, 3 s.

hiểu tương quan giữa Cựu Ước và Tân Ước theo định hướng “kiểu mẫu được tiên trưng” (“typologique”) theo đó Cựu Ước báo trước Tân ước (*Novum in Vetere latet*); hoặc người ta hiểu tương quan đó theo “nghĩa tròn đầy”, nghĩa là Tân Ước bày tỏ cách đầy đủ điều mà Cựu Ước mới chỉ hàm ý cách kín đáo mà thôi (*Vetus in novo patet*); sau cùng, hoặc là theo một thứ tương quan tương ứng và hoàn tất, được cảm nhận ra ngay trong cơ cấu của lời hứa⁶⁹. Khuynh hướng chủ đạo trong truyền thống kitô vốn là khuynh hướng kiểu mẫu tiên trưng trên cơ sở phúng dụ (typologie allégorique) : có một sự song song trên cơ sở biểu tượng giữa hai Giao ước, và điều được tường thuật trong Tân Ước thì đã có trong Cựu Ước dưới hình thức “kiểu mẫu” (type) và phúng dụ (allégorie). Nguồn gốc của lối giải thích này khởi đi từ cái thời khi mà qui điển các sách tân ước chưa được viết ra cũng như chưa được ổn

⁶⁹ Cf. surtout les théologies de l’Ancien Testament, par ex. W. EICHRODT, *Théologie des Allen Testaments*, I, II, III, Göttingen, 1957. 1961 ; E. JACOB, *Théologie de l’Ancien Testament*, Neuchâtel. Delachaux-Niestlé, ²1968; G. von RAD, *Théologie de l’Ancien Testament*, I, II, Genève, Labor et Fides, 1963, 1967 (spécialement le tome II). Cf. Aussi J. COPPENS, «Le problème des sens bibliques», in *Concilium* 30 (1967), 107-120; F. FESTORAZZI, « Antico Testamento », in *Nuovo Dizionario di Teologia*, Roma, 1978, pp. 1-12 ; G. FOHRER, «Das Alte Testament und das Thema Christologie », in *Evangelische Theologie* 30 (1970) 281-298 ; N. FÜGLISTER, « Les bases vétéro-testamentaires de la christologie du Nouveau Testament », in *Mysterium Salutis* 9, Paris, Cerf, 1973, pp. 161-327 ; P. GRELOT, *Sens chrétien de l’Ancien Testament*, Paris, 1962 ; ID., *La Bible parole de Dieu*, Paris, 1965 ; A.T. HANSON, *Jésus Christ in The Old Testament*, London, 1965 ; N. LOHFINK, « L’interpretazione storica e l’interpretazione “cristiana” del Vecchio Testamento », in *Esegesi Biblica in cambiamento*, Brescia, 1973, pp. 159-183 ; C. WESTERMANN, *L’antico Testamento e Gesù Cristo*, Brescia, 1976. L’expression «Quod in Vetere Testamento latet, in Novo patet» se trouve chez Augustin, *De Spiritu et littera*, 7.

định : trong chỉ một qui điển duy nhất do họ san định, các kitô-hữu đã cố gắng sưu tập lại qui điển các sách Cựu Ước, những yếu tố liên quan lịch sử về Đức Giêsu, trung tâm và nền tảng của đức tin của họ. Người ta thống nhất để nghĩ rằng tất cả mọi dấu chỉ và mọi biến cố của tin mừng đều phải gặp thấy được một sự tương ứng vẫn được ấn dấu dấu đó dưới những lời của sách Thánh Kinh của dân It-ra-en. Cách nhanh chóng, từ đó, người ta bước qua một lối giải thích minh giáo dựa trên Cựu Ước : một trong những cơ sở không có gì còn phải bàn cãi làm nền tảng cho tính khả tín của mặc khải kitô đó là câu truyện kể trước thời hạn về những biến cố liên can đến cuộc đời của Đức Giêsu Nadaret, được ấn dấu bên dưới những lời tiên tri và lịch sử cổ xưa. Nhưng, bởi vì quá muốn chứng minh, nên lối giải thích này cuối cùng lại trở nên khá yếu ớt : một đảng, lối giải thích này triệt tiêu khía cạnh thực sự có sự tiến bộ nơi mặc khải diễn ra trong lịch sử, và đảng khác, lối giải thích này không chấp nhận có một chỗ đứng nào cho tính chất mới mẻ của Tân Ước, cho tính chất độc đáo nguyên thủy tuyệt đối của Đức Giêsu-Kitô, cuối cùng dẫn đến chỗ khiến cho các bản văn Tân Ước thành ra thừa thãi : “Nhu vậy là người ta đã bãi bỏ...không chỉ lịch sử cứu độ vốn được hàm chứa trong Cựu Ước, mà còn bãi bỏ cả chính giá trị lịch sử của mầu nhiệm Nhập thể của Đức Giêsu-Kitô và của nỗ lực rao báo về mầu nhiệm Nhập thể này bởi các Tông đồ⁷⁰.” Cách nhìn này giả thiết rằng quá trình phát triển lịch sử chẳng thể đụng chạm gì tới được những chân lý “phi thời gian” vốn được chứa đựng bên trong mặc khải : đó là một thứ tiền giả định không thể nào

⁷⁰ O. CULLMANN, *Christ et le Temps*, Neuchâtel, Delachaux-Niestlé, 1947, IV* partie, chap. 3.

chấp nhận được đối với bất kỳ ai đã nghiên cứu cách nghiêm túc mầu nhiệm Nhập thể của Thiên Chúa, *quá trình trở thành* người của Ngôi Lời, và với bất kỳ ai không lẫn lộn giữa chân lý-trung tín (*vérité-fidélité*) của Vị Thiên Chúa của Thánh Kinh với cái thứ chân lý bất biến và phi thời gian của tư duy Hy Lạp.

Vì thế, cần phải kiếm tìm nguồn gốc Cựu Ước của Tân Ước theo một hướng khác : không phải trong ý nghĩa phúng dụ (*allégorie*), mà là trong ý nghĩa lịch sử, tức là coi đó như là một quá trình trở thành của mặc khải, như là một lịch sử của Lời vốn được khắc ghi trên con đường hướng về phía trước có tiến bộ nhưng cũng đầy mâu thuẫn của dân tộc It-ra-en, và được hoàn tất trong dân đó. Theo nhãn quan này, các sách Thánh Kinh không phải là những biểu tượng hay là những câu chuyện phúng dụ liên quan đến điều sẽ được sản sinh ra trong những công việc hay trong định mệnh của Đức Giê-su-Ki-tô. Các sách thánh không hàm chứa chân lý phi thời gian, mà bảo tồn tất cả gánh nặng chứng từ về một lịch sử đã được sống : lịch sử của một dân tộc duy nhất, và những can thiệp của Thiên Chúa, cái đang trở thành của ơn siêu độ, quá trình phát triển đầy quanh co của những mối tương quan giữa hành trình phiêu lưu mạo hiểm của dân It-ra-en và Vị Thiên Chúa của nó. Dưới ánh sáng này, biến cố Đức Giê-su-Ki-tô vốn được coi như sự gặp gỡ vô tiền khoáng hậu giữa lịch sử của Thiên Chúa và lịch sử của con người sẽ tìm ra được chìa khóa tốt nhất để đọc từ nơi những người Do thái đã từng đi trước, cũng như nó sẽ giúp nhìn thấy rõ được tất cả những gì trước kia dưới một luồng sáng mới. Ngược lại với những hoài vọng của khoa minh giáo truyền thống, người ta không thể nào có thể tìm gặp được trong Cựu

Ước những tiền dự chính xác về cuộc đời của Đức Kitô : nhưng, nơi toàn bộ cuộc hành trình phiêu lưu mạo hiểm của dân It-ra-en, người ta tìm thấy được cái nền sâu kín nhất mà trên đó Đức Giêsu được định vị, nhưng đồng thời Ngài cũng vượt quá cái nền hậu cảnh đó. Được hiểu trong nhãn quan lịch sử này, thành ngữ “theo Thánh Kinh” ám chỉ một tương quan kép : đi từ quá khứ đến hiện tại, nghĩa là các phạm trù và các nỗi đợi chờ của Cựu Ước hình thành một thứ chân trời mà dựa trên đó người ta có thể hiểu ra được Đức Giêsu-Kitô⁷¹; đi từ hiện tại đến quá khứ, nghĩa là biến cố Đức Giêsu vốn mang một cái gì đó hoàn toàn mới mẻ so với những gì đã có trước đó, và mang lại cho niềm hy vọng của dân It-ra-en một ý nghĩa mới.

Chúng ta sẽ gặp lại khía cạnh này khi nghiên cứu về thái độ của Đức Giêsu đối diện với truyền thống của Cựu Ước. Lúc này đây, điều mà chúng ta quan tâm đó là tương quan thứ nhất trong những tương quan đó : Làm thế nào mà lịch sử dân tộc It-ra-en lại là một sự chuẩn bị và là một thứ chìa khóa giải thích đối với lịch sử của Đức Giêsu

⁷¹ Cette compréhension de Jésus à partir d’Israël trouve une expression fort intéressante dans la littérature juive sur Jésus : parmi les œuvres récentes, cf. M. BUBER. *ZWEI Glaubensweisen*, Zürich, 1950; ID., *Der Jude und sein Judentum*. Köln. Not; J. CARMICHAEL, *La Mort de Jésus*, Paris, Gallimard, 1964 ; S. ben CHORIN. *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht*, München, 1970; H. COHEN. *Trial and Death of Jesus*, Tel-Aviv, 1969; A. FINKEL, *The Teacher of Nazareth*. Leiden. 1964 ; J. ISAAC, *Gesù e Israele*, Firenze, 1976 ; P. LAPIDE. *Jesus in Israel*, Gladbeck, 1970; ID., *Der Rabbi von Nazareth : Wandlungen des jüdischen Jesusbildes*, Trier, 1974; ID., *Ist das nicht Josephs Sohn ? Jesus im heutigen Judentum*, München, 1976 ; S. SANDMEL, *We Jews and Jesus*, London, 1965 ; S. SCHWARTZ, *La Réhabilitation juive de Jésus*, Martizay, 1969; G. VERMES, *Jesus The Jew. A Historian’s Reading of the Gospel*, London, 1973, ainsi que M. GOLDSTEIN, *Jesus in The Jewish Tradition*, New York, 1950, et enfin H. KÜNG-P. LAPIDE, *Gesù, segno di contraddizione*, Brescia, 1980.

Nadaret ? Đâu là chân trời mà trên đó người ta có thể định vị biến cố vốn được Tân Ước loan báo ?

“Dân Thiên Chúa, dân tộc mà trong đó Đức Giêsu đã được sinh ra, và mà Ngài chính là đóa hoa tuyệt phẩm, là... một thứ kết quả còn vượt quá cả lời hứa và niềm mong đợi, dân đó chính là dân của Lời.⁷²” “Nơi mà những người khác chỉ cảm nhận được một sự thinh lặng không cùng, thì dân It-ra-en lại nghe được một tiếng nói. Dân It-ra-en đã có thể khám phá ra rằng Vị Thiên Chúa độc nhất đó đã để cho người ta có thể nghe được Ngài và chất vấn Ngài, rằng Vị Thiên Chúa độc nhất đó vẫn đang đồng hành với con người khi nói ở ngôi thứ nhất (*Je=Ta*) và khi tự biến mình thành đối tác ở ngôi thứ hai (*Toi=Ngài*) trong tương quan với con người : một đối tác ở ngôi thứ hai (*Toi=Ngài*) vẫn đang nói với, và là Đấng mà người ta có thể chuyện vãn với Ngài⁷³.” Lịch sử của dân It-ra-en là lịch sử của một cuộc đối thoại không gián đoạn giữa nó với Thiên Chúa : được Thiên Chúa gọi để đến vùng đất hứa, dân du mục này vẫn không bao giờ đánh mất đi cội nguồn tôn giáo độc đáo của mình, niềm tin tôn giáo mà vẫn hằng liên kết chặt chẽ với một phong trào và luôn hướng mở về phía tương lai, và luôn luôn như vậy, kể cả khi dân đó đã được ổn cư trên một vùng đất chiếm được. Vị Thiên Chúa của dân này vẫn mãi là Vị Thiên Chúa của các dân du mục, Vị Thiên Chúa của những người di trú, của những lời hứa, của sự mới mẻ, không bao giờ để cho mình bị nhốt kín (như nơi những bộ tộc lân cận chung quanh) vào trong một thứ chu kỳ của những mùa gieo và những mùa gặt, trong một thứ nhịp điệu cứ mãi mãi lặp đi

⁷² L. BOUYER, *Le Fils éternel*, Paris, Cerf, 1974, p. 39.

⁷³ H. KÜNG, *Être chrétien*, Paris, Seuil, 1978, p. 348.

lặp lại giữa các mùa⁷⁴. Bằng cố là các ngày lễ theo chu kỳ quanh năm nơi các nền văn minh định cư nông nghiệp đã bị thay đổi, khi dân It-ra-en đón nhận chúng, với một nội dung ý nghĩa mới và được liên kết với những biến cố lịch sử của lời hứa : có thể nói rằng những ngày lễ đó “đã được lịch sử hóa”⁷⁵ (“historicisées). Như vậy, Thiên Chúa của It-ra-en không bao giờ trở thành một Vị Thiên Chúa dừng lại ngủ yên trên cái hiện tại, một Vị Thiên Chúa gắn chặt mình vào những nơi chốn và vào với nhịp điệu không bao giờ thay đổi của thiên nhiên vũ trụ : Ngài luôn luôn vẫn là Vị Thiên Chúa lôi kéo về phía tương lai, đánh bật những con người tự mãn với những gì đang có để lên đường ra đi, và luôn tạo ra cơn đói khát mới, giải phóng con người ra khỏi những xiềng xích trói buộc của hiện tại và giúp mở toang về phía tương lai. Và Ngài làm tất cả những điều đó thông qua Lời : Ngài không phải là Vị Thiên Chúa của những thần hiện khiến cho một khoảng thời gian nào đó hay một nơi chốn nào đó được trở thành thánh thiêng, nhưng là một Vị Thiên Chúa đang nói, đang đối thoại với dân của Ngài, đang phán xét, đang hứa hẹn và đang an ủi. Ngài là Vị Thiên Chúa của giao ước (Xh 19 tt) và của gặp gỡ trong bầu khí tiệc cưới (Hs 2): là một Vị Thiên Chúa biết yêu và biết gạt bỏ, biết vui mừng và đau khổ, biết quyết định và hối hận, một Vị Thiên Chúa hay ghen tương biết giận dữ và chán ghét, và biết cả cách âu yếm. Khả năng có thể khổ đau là một trong những nét cá tính độc đáo của Ngài⁷⁶ : giải thích những thành ngữ nói về sự khổ đau này đơn giản như chỉ là “những lời nói nhân hình

⁷⁴ Cf. V. MAAG, «Malkût JHWH», in *Vetus Testamentum*, Suppl. VII, 1960, p. 137.

⁷⁵ Cf. R. de VAUX, *Les Sacrifices de l'Ancien Testament*, Paris, 1964, p. 12.

⁷⁶ Cf. F. VARILLON, *La Souffrance de Dieu*, Paris, Centurion, 1975, p. 29 s.

hóa”, hay như một phóng ảnh của con người được gán cho Thiên Chúa, đó là chưa hiểu gì về vị Thiên Chúa của dân It-ra-en⁷⁷. Thông qua những nét cá tính này, Ngài tự mặc khải mình ra như là Vị *Thiên Chúa hằng sống* (Dieu vivant), mà lịch sử của Ngài quyện lẫn với lịch sử của con người, qua đó Ngài làm cho lịch sử của con người được vượt quá khỏi chính nó và được canh tân đổi mới : không phải mặc dầu, mà là chính nhờ đặc tính siêu việt của Ngài – sự siêu việt mà không bao giờ Do thái giáo quan niệm như là một thứ hữu thể thần linh tro tro như đá. Trái lại, đó chính là tư thế tự do hoàn toàn và nhưng không của Thiên Chúa đối với dân It-ra-en, là sự trung tín tuyệt đối của Ngài đối với chính mình và đối với những lời hứa của Ngài, điều đó cho phép Ngài tham dự được vào lịch sử của dân Ngài trong khi vẫn cứ là chính Ngài (Tv 102, 28) mà vẫn không từ bỏ bất cứ lời nào trong những lời của Ngài (Is 31, 2). Đặc tính bất di bất dịch của Ngài, vì thế, diễn tả sự trung tín trong tình yêu của Ngài : “ơn siêu độ của Ngài mãi mãi đến muôn đời và đức công chính của Ngài tồn tại mãi thiên thu” (Is 50, 6); kế đồ của Ngài “tồn tại mãi mãi thiên thu và những tư tưởng nơi trái tim Ngài tồn tại mãi cho muôn thế hệ” (Tv 33, 11); “cây cỏ có khô, hoa có héo tàn, nhưng lời của Thiên Chúa của It-ra-en vẫn tồn tại mãi” (Is 40, 8). Về phía Thiên Chúa, một khi đã chọn lựa thì Ngài không bao giờ hối hận : Ngài là Đấng hằng sống để mãi mãi tín trung, là Đấng “không hề thay đổi” vì trong sự trung tín của mình, Ngài luôn luôn vẫn

⁷⁷ Sur les anthropomorphismes, voir par ex. W. EICHRD, *Theologie des Alten Testaments*, op. cit., I, pp. 134-141; E. JACOB, *Théologie de l’Ancien Testament*, op. cit., pp. 28-32.

hằng hiện diện nơi từng khúc quanh của cuộc sống của dân Ngài.⁷⁸

Nếu, giữa những lời của Vị Thiên Chúa hằng sống này, người ta muốn tìm cho được một lời có thể thu tóm được và nói lên được tất cả, thì lời đầy đủ nhất đó chính là Tên của Ngài, “Ta là Đấng vẫn hằng là”⁷⁹ (“Je suis Jahvé”). Không nên tìm cách giải thích cái tên đó như là một khẳng định triết học, một thứ định nghĩa dựa trên yếu tính thần linh, đó là điều hoàn toàn xa lạ đối với não trạng thánh kinh. Bối cảnh của câu chuyện kể mà trong đó cái tên này được ban cho Môsê để lộ cho thấy rằng Thiên Chúa không muốn mặc khải ra *cái mà Ngài là* (“ce qu’il est”), nhưng là *cách thức nào* (“de quelle façon”) mà Ngài tự bày tỏ mình ra trong việc hoàn tất các lời hứa. “Ta là” (*hayâ*) muốn nói “vẫn hằng ở đây” (“être ici”), “vẫn hằng hiện diện” (“être présent”), “vẫn hằng là đối với” (“être pour”). Mệnh đề “điều mà Ta là” (“ce que je suis” = ‘à sér ‘éhyeh’) mà vốn nói lên mối tương quan lại càng làm gia tăng thêm tình trạng bất định đầy huyền nhiệm, khiến cho “lời hứa sẽ có sự hiện diện đầy hiệu năng của Thiên Chúa vẫn còn mãi trong lãnh vực của cái mơ hồ, của cái khó tả nên lời : đó là sự tự do của Thiên Chúa, Đấng không để cho mình có thể bị xác định được, không để cho mình có thể bị giới hạn”⁸⁰. Cái tên thần linh, được mặc khải trong Xh 3, 14, vì thế, không có nghĩa “Ta là điều mà Ta là” (“Je suis ce que je suis”) theo nghĩa một hữu thể hoàn hảo, tự khép kín mình trong một thứ thể giới thần linh chỉ cho

⁷⁸ Voir à ce propos H. HÜHLEN, *La mutabilità di Dio*, Brescia, 1974.

⁷⁹ Cf. W. ZIMMERLI, *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament*, München, 1963, p. 20.

⁸⁰ Je suis sur ce point G. von RAD, *Théologie de l’Ancien Testament*, tome I.

riêng mình, mà có nghĩa “Ta là Đấng vẫn hằng là cho các người” (“Je suis celui qui est pour vous”), là Vị Thiên Chúa mãi mãi vẫn trung tín và sẽ mãi mãi vẫn hằng hiện diện nơi tất cả mọi hoàn cảnh khác biệt nhau của con người. Như vậy, Jahvé là “tên của Vị Thiên Chúa trước tiên chỉ hứa ban sự hiện diện của Ngài và Vương quốc của Ngài, khi ghi khắc những điều đó vào trong những nhân giới hướng về cái tương lai”; đó là “một Vị Thiên Chúa cùng với cái tương lai như là một nét đặc thù riêng trong cấu trúc hữu thể học”, một Vị Thiên Chúa của lời hứa đòi phải xuất hành ra khỏi cái hiện tại và hướng về tương lai. (...) Tên của Ngài không phải là một thứ ký hiệu chữ đầu nói lên cái “hiện tại vĩnh hằng” (...) : đó là một tên gọi của lên đường, một tên gọi của lời hứa, mở ra một tương lai mới”⁸¹. Cái tên thần linh mà không ai trong dân It-ra-en dám kêu lên đó, đồng thời cũng chỉ cho thấy chiều kích sâu thẳm của cái thực tại mà nó nhằm nói tới và cả tính chất mới mẻ không lường trước được của cái tương lai đã được hứa ban. It-ra-en, khi sống mỗi tương quan của mình với Vị Thiên Chúa này, luôn luôn bị bác không được chấp nhận cái hiện tại và luôn luôn bị ném về phía tương lai : trong tư cách là dân của Jahvé, It-ra-en là dân của sự đợi chờ và của lời hứa, It-ra-en của niềm hy vọng. Tư thế thường hằng hướng về tương lai này, vốn xuất phát từ tương quan của nó với Thiên Chúa, vẫn không ngừng đặt cái hiện tại và những hoàn cảnh mà nó đã đạt được thành vấn đề cần phải xem xét lại.

Biểu ngữ sâu sắc nhất của tâm hồn Cựu Ước đã ra đời như vậy đây, tức là từ sự gặp gỡ giữa kinh nghiệm và

⁸¹ J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*, op. cit., pp. 27-28.

lời hứa : tức là khuynh hướng thiên sai⁸² (messianisme). “Cái cột sống của Thánh Kinh”⁸³ này, cái tình trạng căng thẳng vốn xuyên suốt qua toàn bộ lịch sử của dân It-ra-en này, đó chính là khát vọng làm sao cho những lời hứa của Thiên Chúa và nỗi đợi chờ về tương lai mà những lời hứa đó vốn bảo đảm được hoàn tất : đó chính là nỗi đợi chờ vẫn không ngừng nâng đỡ dân và mở rộng lòng của nó ra với “cái khác” (l’ “autre”) và với “cái mới mẻ” (le “nouveau”). Và từ đó, nỗi đợi chờ đáng thiên sai này mang nhiều biểu hiện khác nhau : từ việc cái ý thức luôn phải lên đường và Lời hứa gặp gỡ được nhau, nảy sinh khuynh hướng thiên sai mang dung mạo ngôn sứ (le messianisme prophétique); từ mối tương quan với quyền lực, như người giữ gìn cái đã tậu được, nhưng lại có khuynh hướng cản trở làm tắc nghẽn “cái chưa tới”, nảy sinh khuynh hướng thiên sai mang dáng dấp vị quân vương (le messianisme royal); từ gặp gỡ với môi trường phụng tự, tuyên xưng những giới hạn của con người và kêu cầu sự trung tín của Thiên Chúa, dẫn đến khuynh hướng thiên sai mang dung mạo tư tế (le messianisme sacerdotal); từ tương quan với ý thức không tương, biểu

⁸² Sur le messianisme, voir entre autres les recueils *L'Attente du Messie*. Paris, 1954, et *La Venue du Messie*, Bruxelles, 1962 (rencontres de Louvain) , J. COPPENS, *Le Messianisme royal*, Paris, 1968, et ID., *Le Messianisme et sa relève prophétique : les anticipations vétéro-testamentaires : leur accomplissement en Jésus*, Gembloux, 1974 ; R. FABRIS, « Messianismo escatologico e apparizione di Cristo », in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Torino, 1977, II, pp. 519-532 ; N. FÜGLISTER, « Les bases vétéro-testamentaires de la christologie du Nouveau Testament », *op. cit.* ; H. GAUBERT, *L'Attente du Messie*, Paris, Mame, 1968; A. GELIN, *Les Idées maîtresses de l'Ancien Testament*, Paris, ⁶1959; D. LAUENSTEIN, *Der Messias. Eine biblische Untersuchung*, Stuttgart, 1971 ; S. MOWINCKEL, *He That Cometh*, Oxford, 1956.

⁸³ A. GELIN, «Messianisme», in *Dictionnaire de la Bible*, V, 1166.

hiện giải phóng của những năng lực vốn bị kèm tỏa bởi nỗi buồn hiện tại, phát xuất khuynh hướng thiên sai mang màu sắc Khải huyền (le messianisme apocalyptique). Đặc tính chung của những khuynh hướng thiên sai này là tình trạng căng thẳng mà chúng vốn để lộ ra giữa lịch sử của con người và lịch sử của Thiên Chúa, giữa cái hiện tại của dân It-ra-en và cái tương lai nơi những lời hứa của Jahvé.

1.2 Những hình thức thiên sai mà người ta chờ đợi

a) Khuynh hướng thiên sai mang dung mạo ngôn sứ

Được sinh ra bởi Lời, dân It-ra-en sống từng giờ của lịch sử của mình dưới tầm xét xử của Lời. Dân It-ra-en không nhìn thấy Vị Thiên Chúa của mình, mà là nghe Ngài. Cách lạ lùng, lời mời gọi này được nhập thể nơi dung mạo Môsê, con người mà cái Tên đã được tỏ lộ cho biết (Xh 3, 14), con người vẫn nói “diện đối diện với Thiên Chúa” (Đnl 5, 4), con người vẫn đứng giữa Đức Chúa và dân của Ngài, là tiếng nói của Thiên Chúa đối với con người và là tiếng nói của con người đối với Thiên Chúa (Đnl 5, 5 tt). Ôn gọi của dân It-ra-en như là dân của Lời hiện diện nơi Môsê cách tuyệt vời đến nỗi tất cả tương lai và tất cả niềm hy vọng của dân It-ra-en đều được qui chiếu về với dung mạo này : “Từ giữa người và các anh em người, Đức Chúa Thiên Chúa người sẽ cho chỗi dậy một tiên tri giống như ta; các người sẽ nghe ngài... Ta sẽ cho chỗi dậy giữa anh em chúng một tiên tri, Ta sẽ đặt các lời của Ta nơi miệng nó và nó sẽ nói với chúng mọi điều Ta truyền cho chúng” (Đnl 18, 15.18 : bản văn đã được biên soạn lại rất có thể vào khoảng thế kỷ VIII, hợp thức

hóa về mặt thần học một phong trào ngôn sứ đã tồn tại trước đó). Những khẳng định này, trước hết, mang ý nghĩa phân bố: chúng nhằm nói lên rằng bao lâu vẫn còn hiện hữu, dân It-ra-en mãi mãi vẫn sẽ là dân sinh ra từ Lời và sống dưới tâm xét xử của Lời đó, dân mà sẽ không bao giờ thiếu vắng các ngôn sứ (Am 2, 11; Gr 7, 25 tt). Nhưng, những khẳng định đó cũng còn mang một ý nghĩa đặc thù riêng và có tính ngã vị, diễn tả niềm mong đợi một Môsê mới sẽ mang lại cho thời gian của cuộc xuất hành mới và của giao ước mới những nét độc đáo riêng của nó⁸⁴.

Thế hệ “kế thừa Môsê” sẽ chứng kiến một tình trạng phân rã mạnh mẽ điều mà Môsê vốn đã sống trong trạng thái trọn vẹn : những chức năng tư tế và quân vương lúc ban đầu vốn được dồn chung vào trong dung mạo ngôn sứ, bây giờ, được tách biệt ra khỏi chức năng ngôn sứ, và từ đây chức năng ngôn sứ sẽ chỉ còn giữ vai trò đặc sủng mặc khải lời mà thôi. Đó chính là nơi qui tụ sức mạnh của vị ngôn sứ, bởi vì Lời (theo toàn thể Đông phương cổ đại) vốn hằng sống và đầy hiệu năng, Lời sản sinh ra điều mà nó vốn ám chỉ, Lời xét xử, đánh gục, vực dậy : “Vì cũng như mưa hay tuyết từ trời sa xuống, tất không lùi lại về trời, nếu đã không thấm nhuận đất đai, nếu không làm cho đất sinh sản, nảy chồi, và cho người gieo có giống, cùng bánh cho người ta ăn. Cũng vậy, lời của Ta , một khi đã xuất tự miệng Ta, sẽ không về lại với Ta, cách hư luống, nếu không thực hiện điều Ta đã muốn, nếu không đạt được sự Ta sai làm” (Is 55, 10-11). Vậy nên, ngay ở bên trong

⁸⁴ Dt 18, 18 est appliqué à Jésus en Ac 3, 22 s; 7, 37. Dans les textes de Qumran (4 Qtest 5-7), ce témoignage est appliqué au prophète eschatologique.

truyền thống của dân It-ra-en⁸⁵, vị ngôn sứ sẽ là một thứ sức mạnh phê phán đối với vương quyền và hàng ngũ tư tế : như Êlia (thế kỷ IX Tcn), vị ngôn sứ sẽ là “binh xa chiến mã của It-ra-en” (2V 2, 12); như Giêrêmia (thế kỷ VII Tcn), vị ngôn sứ được đặt lên trên các dân và các vương quốc để nhỏ và lật đổ, để hủy và để phá, để xây và để cấy trồng” (Gr 1, 10); như Isaia, vị ngôn sứ sẽ quở trách những kẻ có quyền lực về tội bất trung với giao ước : “Hỡi nhà Đavít, hãy nghe đây ! Phải chăng làm một người ta, các ngươi còn cho là quá ít hay sao, mà các ngươi lại còn muốn làm một cả Thiên Chúa ta nữa ?” (Is 7, 13); hay sẽ phản kháng chống lại thứ phụng tự rỗng tuếch không phản ảnh một nỗ lực dần thân nào trong cuộc sống : “Các ngươi đừng đem lại lễ cúng tào lao : Hương hoa với Ta là đồ tởm ! Ngày sóc, ngày hưu, chiêu hội : Ta không chịu được tai quái với lễ lạ. Ngày sóc và lễ bái của các ngươi, hồn Ta đã ghét : Chúng là gánh nặng cho Ta, Ta đã ngán rồi không chịu nổi” (Is 1, 13-14 tt). “Vi Ta thích tình yêu chứ không phải là hy lễ, Ta thích sự hiểu biết Thiên Chúa hơn là những của lễ toàn thiêu” (Hs 6, 6 xem thêm Gr 7).

Dù vương quốc có sụp đổ (năm 585 Tcn : Giêrusalem bị tàn phá), bị lưu đày và hàng ngũ tư tế tạm thời biến mất, nhưng Lời ngôn sứ vẫn không bị dập tắt và tiếp tục hiện diện : chính Lời ngôn sứ sẽ tiếp tục nuôi dưỡng niềm hy vọng của dân It-ra-en. Chức năng ngôn sứ, trong thời kỳ này, có được biểu hiện đẹp đẽ nhất nơi Những bài ca về Người tội tớ đau khổ của Isaia đệ nhị (Is 42,1-99; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12). Lần đầu tiên, sự đợi chờ mang dung mạo ngôn sứ được biểu thị “trong những

⁸⁵ Comme le souligne justement L. BOUYER, *Le Fils éternel*, op. cit., p. 44 s., à la suite de l'école scandinave.

hạn từ rõ ràng mang dung mạo Môsê-vị ngôn sứ”⁸⁶, và Tân Ước sẽ dùng cách rộng rãi nơi những giải thích cổ nhất nói về vận mạng và công trình của Đức Giêsu. Bám rễ sâu trong lịch sử lưu đày, những bài ca này diễn tả niềm hy vọng của dân It-ra-en đang được chuẩn bị để đón nhận những lời hứa đã được loan báo ngay giữa những hoàn cảnh khổ đau của nó. Điều được hứa ban, đó là người tội tở của Jahvé, ngây thơ vô tội, được Jahvé chọn và gọi để hoàn thành một sứ vụ ngôn sứ trong It-ra-en mang lại lợi ích cho tất cả dân ngoại : Ngài sẽ rao báo về sự công chính và hướng dẫn dân trong suốt cuộc xuất hành mới. Nơi ngôi vị của mình, Ngài sẽ như là một giao ước giữa Thiên Chúa và con người. Ngài sẽ đau khổ đến tận cùng, đến mức nhận ra được thế nào là bị Thiên Chúa bỏ rơi, và Ngài sẽ chết với cái chết tàn bạo; nhưng, Ngài sẽ đón nhận tất cả với lòng kiên nhẫn và sự dịu hiền, không bao giờ đánh mất niềm tin vô điều kiện của mình ở nơi Thiên Chúa. Và, đau khổ của Ngài, vốn được Thiên Chúa muốn vì đó là hệ quả của tội lỗi của người khác, sẽ trở nên nguồn ơn siêu độ cho họ; khổ đau cho số đông và thay cho họ, Ngài sẽ đạt được thành tích là chữa lành cho họ và sẽ nhận được vinh quang vô cùng vô tận từ Đức Chúa.

Việc đồng hóa dung mạo người Tội tở với ai là một vấn đề hết sức phức tạp : người ta có thể nhìn thấy ở đây dung mạo cộng đoàn dân It-ra-en, mà ở nơi những đoạn văn khác của cuốn sách đó người ta vẫn dành cho nó tước hiệu “tội tở”; người ta có thể nhìn thấy ở đây một cá nhân nào đó riêng lẻ, có thể là chính vị ngôn sứ; bản văn có lẽ ám chỉ một cá nhân nào đó mang hình ảnh thân phận của

⁸⁶ N. FÜGLISTER, «Les bases...», *op. cit.*, p. 225 s.

cả một dân tộc (như kiểu “một nhân vật mang hình ảnh một tập thể” = “personnalité corporative” trong truyền thống của It-ra-en)⁸⁷. Lối giải thích sau cùng này lý giải được tốt hơn những kinh nghiệm về nỗi thất vọng, về sự hụt hẫng và nỗi đợi chờ của It-ra-en bị lưu đày. Vậy nên, dung mạo của Người Tôi tớ trở thành câu trả lời cho vấn nạn vẫn luôn ám ảnh là “tại sao” trong hoàn cảnh hiện tại người ta lại phải khổ đau như thế, một thứ bình giải về lịch sử đã được sống, nhằm giúp tránh khỏi thất vọng và kích thích niềm hy vọng.

Người ta sẽ gặp lại nỗi lo âu khắc khoải này trong Do thái giáo Cựu Ước muộn thời sau này : trong khi phong trào ngôn sứ có vẻ như lụi tàn, chỉ còn lại nỗi nhớ mong về một Lời xé tan được sự im lặng khổ đau và hoàn tất những lời hứa của Thiên Chúa : “Ước gì Ngài xé trời Ngài xuống !” (Is 63, 19). Trong nhãn quan cánh chung, người ta mong mỏi đợi chờ một phong trào ngôn sứ phổ quát sẽ được tái lập phục hồi, khi Thiên Chúa “sẽ tuôn đổ Thần Khí của Ngài trên mọi xác phàm, và con trai con gái các ngươi sẽ tuyên sấm...” (Ge 2, 28). Người ta hy vọng vị ngôn sứ của thời sau hết sẽ là một Êlia mới đến chuẩn bị cho “cái ngày vĩ đại và kinh khiếp của Đức Chúa” (Ml 3, 23 : cũng nên xem trong các nguyện thư IV Esdras 6, 26 và Khải huyền của Êlia), hoặc là một Môsê mới sẽ lại thực hiện những việc diệu kỳ của một cuộc Xuất hành mới : “Cũng như đã có một đấng cứu chuộc đầu tiên (Môsê),

⁸⁷ Sur le concept de « personnalité corporative » cf. J de FRAINE, *Adam et son lignage. Étude de la notion de « personnalité corporative » dans la Bible*, Paris, DDB, 1959.

cũng vậy, cũng sẽ có một đấng cứu chuộc sau cùng (Đấng Thiên Sai)⁸⁸.”

Như vậy, khuyh hướng thiên sai mang dung mạo ngôn sứ phát xuất từ khi có cuộc gặp gỡ giữa Lời của lời hứa và những hoàn cảnh lịch sử cụ thể mà dân It-ra-en đã trải qua : vì thế, ý thức của dân chúng vẫn thường xuyên bị sức nặng của lời hứa hạch hỏi. Trong thời bình, Lời sẽ phê phán tất cả những thái độ tự mãn của con người; trong thời yếu đuối và khổ đau, Lời trở thành bài ca về niềm hy vọng của It-ra-en, nuôi dưỡng niềm hy vọng sẽ có một vị ngôn sứ đến tái lập lại dân dưới quyền xét xử và lòng từ bi của Thiên Chúa. Sấm ngôn Is 61, 1-3 mà chính Đức Giêsu đã đọc và đã áp dụng vào chính mình trong hội đường làng Nadaret (Lc 4, 18-19), cách hoàn hảo diễn tả được niềm mong đợi này của cộng đoàn hậu-lưu đày : “Thần Khí của Đức Chúa ngự trên tôi; vì Đức Chúa đã xức dầu cho tôi; Ngài đã sai tôi đem tin mừng cho người nghèo khó, để ràng rịt những người lòng tan vỡ, để tuyên bố lưu đồ được ân xá, và mở tù cho người bị cầm cố. để ban bố năm Đức Chúa thương đoái, và ngày báo thù của Thiên Chúa ta thờ; để ủi an những người khóc than, để đem vui cho những người khóc than ở Sion, để ban cho chúng đai mào thay thế bụi tro, dầu hoan lạc thay vì tang ma, áo mặc ngày hội thay cho khí lực đuối tàn. Người ta sẽ gọi chúng là cây nhân cội phúc, là vườn cây Đức Chúa trồng để nên môi vinh dự cho Ngài” (Is 61, 1-3).

⁸⁸ Cf. J. JEREMIAS, « Moyses », in *Grande Lessico del Nuovo Testamento* VII, 796. Qu'on pense aussi au prophète des derniers temps dans les textes de Qumran : 1 Qs 9, 11.

b) *Khuyh hướng thiên sai mang dung mạo vị quân vương*

Nơi dân It-ra-en, theo nghĩa tiêu cực hay tích cực, quyền bính luôn luôn mang một chiều kích tôn giáo : thế kỷ X Tcn (viết tắt “Trước công nguyên”), khi nhà văn theo khuyh hướng yahviste viết lại lịch sử trải dài từ quá khứ cho đến Đavit, từ “tin mừng-mẫu” (“proto-évangile”) (St 3, 15) đến lời hứa với Apraham (St 12, 1-3), đến lời chúc phúc cho Giacop (St 49, 8-12), đến các sấm ngôn của Balaam (Ds 24, 15-19), ông ta đã biên soạn lịch sử đó với một ý đồ rõ ràng là đưa cái hiện tại cảm thấy sâu vào sâu trong một truyền thống thần học nào đó. Lịch sử được đọc (như trong Tv 78) trong xu thế qui hướng về vị vua thuộc giòng dõi Đavit, trong cùng lúc vừa như là sự hoàn tất những lời đã hứa với cha ông, vừa như là lời hứa sẽ có một kết cục hoàn tất còn cao hơn nữa : đó là nội dung lời hứa phò giòng dõi Đavit nơi 2 Sm 7, mà có thể được coi như gốc gác lịch sử của nỗi đợi chờ thiên sai mang dung mạo vị quân vương. Đavit, người muốn xây dựng một ngôi nhà cho hòm bia Thiên Chúa (câu 5), thì lại được cho biết là chính Thiên Chúa sẽ xây cho Đavit một nhà (câu 11), một giòng dõi sẽ vô cùng vô tận : “nhà ngươi, vương quyền của ngươi sẽ kiên cố mãi mãi trước mặt Ta và ngại ngươi sẽ vững bền mãi mãi” (câu 16). Như vậy, tiếp theo sau lời hứa với cha ông là lời hứa với Đavit, tiếp theo sau giao ước Sinai là giao ước với Đavit : trong giòng giống (semence) Đavit (*zera*, 2 Sm 7, 12), thông qua “giòng giống” Abraham (St 12, 7), đó là lời hứa dành cho nhân loại về một “giòng giống” từ người phụ nữ (St 3, 15), vốn đang được thực thi. Khởi đi từ đó, niềm hy vọng của dân It-ra-en sẽ luôn luôn gắn kết cách chặt chẽ với số phận của

triều đại nhà Đavít. Niềm hy vọng này được tạo dáng lại trong những “thánh vịnh ca tụng quân vương”, vốn liên kết với việc tôn phong một vị vua mới, hay với việc cử hành nghi lễ phong vương, và mà người ta hy vọng vị vua mới sẽ thực hiện được niềm hy vọng đó (Tv 2, 72; 110, vốn là Tv hay được trích dẫn nhiều nhất trong TU). Với những biểu thị gần gũi với những thần thoại liên quan đến các bậc vua chúa trong vùng Lưỡng hà địa và Ai cập, vị quân vương ở đây được trình bày như là con Thiên Chúa, người sẽ làm cho sự công chính được chiến thắng khái hoàn, sẽ cứu dân mình và sẽ trải dài quyền lực của mình đến tận cùng trái đất. Triều đại của ngài sẽ không bao giờ cùng tận. Nhưng khác với những truyền thống khác, vị quân vương này lụy phục Đức Chúa, là “kẻ được xúc dầu” của Đức Chúa (mešiah = messie)⁸⁹. Nói cho cùng, chẳng thánh vịnh nào trong những thánh vịnh ca tụng quân vương bao hàm nỗi đợi chờ một vị quân vương cánh chung cả : nhưng việc đưa những bài ca này vào trong tập sách thánh vịnh và việc sử dụng những bài ca này sau khi chế độ quân chủ sụp đổ sẽ nuôi dưỡng niềm hy vọng một vị thiên sai mang dung mạo quân vương.

Tuy nhiên, sức mạnh của cái Tên thần linh này, suối nguồn của căn tính của dân It-ra-en, rọi sáng cho thấy ý nghĩa của quyền bính : sức mạnh của cái Tên đó cho thấy giá trị của quyền bính, nhưng cũng còn cho thấy đặc tính tương đối của quyền bính khi đối diện với vị chúa tể độc nhất, Đức Chúa. Lúc bấy giờ, người ta mới hiểu được cái truyền thống ngôn sứ kép, vừa chấp nhận vừa phủ nhận những buổi ban đầu của nền quân chủ (1 Sm 8), nhưng

⁸⁹ Cf. L. BOUYER, *Le Fils éternel*, op.cit., et S. MOWINCKEL, *He That Cometh*, op. cit., pp. 48-55.

cũng còn cả chức năng phê phán mà khuynh hướng thiên sai mang dung mạo quân vương vốn đảm nhận đối với vương quyền cụ thể trong It-ra-en. Các ngôn sứ thiết lập nền tảng phê phán đối với sự bất trung hiện hành của chế độ quân chủ, trên cơ sở những lời hứa đã có từ quá khứ và trên cơ sở sự trung tín của Thiên Chúa đối với triều đại nhà Đavit. Vào khoảng cuối thế VIII Tcn, Isaia phê phán những toan tính theo kiểu loài người của vua Akhat so với niềm phó thác vô điều kiện nơi Thiên Chúa, và vị ngôn sứ đã hứa sẽ có một dấu chỉ : “Này đây trinh nữ sẽ thụ thai và sẽ sinh hạ một con trai, người ta sẽ gọi ngài là Emmanuen...” (Is 7, 14). Vị Đức Chúa lý tưởng, là Đấng sẽ khai trương một khởi đầu mới; sự can thiệp của Thiên Chúa, Đấng sẽ dùng một “thiếu nữ trẻ” cách nào đó liên kết với triều đại Đavit : ngay giả như sấm ngôn trước tiên có ám chỉ đó là việc một đứa con trai của vua sẽ được sinh ra, nhưng cái giọng điệu của nó và cái tên mang tính biểu tượng được gán cho đứa trẻ chứng tỏ cho thấy nó còn muốn ám chỉ một điều gì đó còn vượt xa hơn cái địa vị bèo bọt của con người bình thường nữa. Cũng vậy, khi cử hành biến cố giải phóng những lãnh địa đã bị người Atsyria chiếm đóng vào năm 733 Tcn, Isaia xem ra có vẻ như còn muốn hiểu rộng ra như đó là một vị quân vương lý tưởng thuộc giòng dõi Đavit (ngay cho dù nếu cũng có thể đó là sự qui chiếu về người con trai của Akhat, Êdêkhiat) : “Dân đi trong tăm tối đã thấy một ánh sáng lớn. Trên những kẻ ở xứ âm u, một ánh sáng đã rạng ngời. Vì một trẻ đã sinh ra cho ta, một con trai được ban xuống cho ta; vai Ngài đỡ lấy quyền bính và thiên hạ hô tước hiệu Ngài : Muru sự sự lạ, Thần anh dũng, Cha đời đời, Hoàng tử bình an, quyền bính bao la, bình an vô tận trên ngai Đavit, trên nước của ông, cho nước được vững bền

kiên cố, nhờ công minh đức nghĩa, từ nay và cho đến muôn đời. Lòng phẫn ghen của Đức Chúa toàn năng sẽ liễu thành điều ấy” (Is 9, 1.5-6). Sau cùng, trong bản văn Is 11 mà bối cảnh là cuộc chiếm đóng của Atsyria năm 701 Tcn, niềm hy vọng vào đấng thiên sai mang dung mạo vị quân vương trở thành sự phản kháng đối với cái hiện tại, và trở thành sự loan báo một công cuộc phục hưng có tính cách mạng : “Một chồi sẽ xuất từ gốc Ysai, và từ rễ nó, lộc sẽ mọc lên...Ngài sẽ phân xử công minh cho người hèn yếu, và đoán định ngay chính cho hạng nghèo hèn trong xứ. Miệng Ngài (phán) là gậy đánh cường bạo, hơi thở môi Ngài giết chết ác nhân. Đức nghĩa sẽ là đai lưng ngang sườn, và tín thành, nịt thắt bên hông. Bấy giờ sói ở với chiên, beo nằm bên cạnh dê con; bê với sư tử con nầy béo một chuồng, và một bé con dẫn chúng đi chăn” (Is 11, 1.4-6, nên xem toàn bộ sáu ngôn cho đến câu 9). Cũng chính trong hoàn cảnh bị đe dọa bởi quân đội Atsyria đó mà ngôn sứ Mikha nhìn thấy vị quân vương Đavit mới của niềm hy vọng của dân It-ra-en xuất hiện từ vùng đất Bêtlêem vô danh tiểu tốt : “Phần người, hỡi Bêtlêem Eprata, nhỏ bé nhất trong hàng các bộ tộc Giuđa, chính tự nơi người sẽ xuất hiện cho ta, vị có mệnh thống lĩnh dân It-ra-en. Nguồn gốc của ngài lên đến trước xa, lên tới những ngày thưở xưa. Cho nên Thiên Chúa sẽ phó nộp chúng cho đến thời người đàn bà phải sinh con sẽ sinh con, và số sót anh em ngài về với con cái It-ra-en. Ngài sẽ bền vững, ngài sẽ chẳng dấy, dựa vào quyền lực của Đức Chúa, Thiên Chúa của ngài. Và chúng sẽ được an cư, vì bấy giờ, ngài sẽ nên lớn lao cho đến mút cùng mặt đất. Chính ngài là sự bình an” (Mk 5, 1-4).

Hành trạng của Giêrêmia diễn ra ngay trước khi Giêrusalem bị phá hủy. Giêrêmia chống lại giai cấp thống trị thời đó, vốn không nuốt nổi lời rao giảng của ngài; và ngài hành xử chức năng phê phán đối với những người đang nắm giữ quyền lực đang muốn viết lại một giao ước mới (Gr 31, 31-34) và một “màn non Đavit”, đáng, ngược lại với vị quân vương hiện hành, “sẽ làm vua xứng với vị vua, một cách khôn khéo, trong xứ sở, ngài sẽ thi hành công minh” (Gr 23, 5). Trong thời lưu đày và trở về cố hương, sự đợi chờ căng thẳng vị thiên sai mang dung mạo quân vương sẽ được biểu hiện nơi việc loan báo sẽ có một vị vua tương lai, trở thành sức mạnh và niềm an ủi cho thời gian hiện tại : Êdêkien, mặc dù vẫn gán cho đền thờ mới và phụng tự mới vai trò trung tâm, nhưng vẫn không chối từ niềm hy vọng vào một vị quân vương Đavit mới (37, 24 tt; 34, 23 và 17, 22-24)⁹⁰. Sau lưu đày, niềm hy vọng này sẽ trở thành nỗi chờ đợi sắp đến thời cánh chung (Khácgai, Dacaria), và vương quốc lý tưởng của Đấng Thiên sai sắp đến : “Hãy nhiệt liệt nhảy mừng, nữ tử Sion ! Reo hò lên, nữ tử Giêrusalem ! Đây vua ngươi đến với ngươi : Ngài, người tiết nghĩa và được độ sinh, khó hèn và cười mình lừa, trên một lừa con, con của lừa mẹ. Xe trận, Ta sẽ cất phăng đi khỏi Epraim và ngựa khỏi Giêrusalem. Cung nỏ chiến tranh sẽ bị chặt phăng. Và Ngài sẽ nói lên thái bình cho chư quốc. Quyền Ngài thống trị sẽ từ biển này đến biển nọ , từ Sông Cả đến mút cùng cõi đất” (Dcr 9, 9-10 : người ta có thể coi bản văn này xuất hiện cuối thế kỷ IV Tcn). Nỗi đợi chờ thiên sai mang dung mạo quân

⁹⁰ L'œuvre historique du Deutéronome — à peu près contemporaine d'Ézéchiel — met en relief la promesse davidique de 2 S 7, et semble s'ouvrir à la reprise possible de la dynastie.

vương, cuối cùng, dẫn đến những bản văn trung gian giữa hai giao ước, đặc biệt những Thánh vịnh của Salômon (năm 63 Tcn, nhất là Tv 17) và những bản văn Qumrán.

Vì thế, khuynh hướng thiên sai mang dung mạo quân vương được coi như là kết quả của tình trạng căng thẳng giữa một “cái dương tính” (un “plus”) mà ý nghĩa được nói lên nơi cái Tên thần linh và thường xuyên vẫn được nhắc lại bởi Lời, và một “cái âm tính” (un “moins”), vốn là cái mặt khác, tức là những hoàn cảnh chính trị khác nhau diễn ra trong lịch sử vẫn hằng bị phản kháng và bị tố giác nhân danh Thiên Chúa.

c) *Khuynh hướng thiên sai mang dung mạo tư tế*

Trong dân It-ra-en, chức vụ tư tế gắn liền với truyền thống Lêvi (Đnl 33, 8-11) có nhiệm vụ thông truyền và giải thích mặc khải của Thiên Chúa và cử hành hy tế : các thầy Lêvi “chỉ giáo phán quyết của Ngài cho Giacóp, và thánh chỉ của Ngài cho It-ra-en, chúng thượng hương lên mũi Ngài, và trên tế đàn của Ngài của lễ thượng hiến” (Đnl 33, 10). Ngoài đẳng cấp này, các chức năng tư tế còn được thực thi bởi người chủ gia đình (bữa ăn lễ vượt qua), và bởi những người lãnh đạo mang trong mình đặc sủng riêng, như Môsê, Giôđuê và Samuen, cho đến lúc vương quyền có khuynh hướng tập trung trên mình nó luôn cả chức tư tế. “Vị tư tế đích thực của dân It-ra-en, trong tư cách là thủ lĩnh của dân, là vị quân vương thuộc giòng dõi Đavit, ngay cho dù trong CU, tước hiệu tư tế chỉ duy nhất có một lần được áp dụng cho vị quân vương – nhưng với những hạn từ được nhắc nhở lưu ý và mang nhiều ý nghĩa⁹¹.”

⁹¹ N. FÜGLISTER, «Les bases...», p. 202 s.

Đó là điều liên can đến lời công bố của Tv 110, 4 : “Người là tư tế muôn đời, theo cách của Menkhisêđê.”⁹² Vai trò tư tế này (người ta cũng gặp thấy trong các huyền thoại về vua chúa ở Ai cập và vùng Lưỡng hà địa), Đavít đã thực thi nó khi nhà vua chuyển dời Hòm bia giao ước về Giêrusalem (2 Sm 6), Salômôn cũng thực thi vai trò tư tế đó khi nhà vua cung hiến Đền thờ (1 V 8), và cả Êđêkhiat khi nhà vua phá hủy rần đồng (2 V 18, 4), cả Giôsia khi nhà vua long trọng ký kết lại giao ước qua việc cử hành ngày lễ Vượt qua (2 V 23). Đó chính là cách thức mà người ta muốn nói lên sự liên kết chặt chẽ giữa niềm hy vọng dựa vào triều đại giòng dõi Đavít và cung thánh của Đền thánh Giêrusalem, vốn được coi như là “nền thần học về thành thánh Sion” và hiện diện đầy dẫy trong CU (thí dụ Tv 46; 48; 76; 87; Is 2, 1-5; Mk 4, 1-3).

Sau lưu đày và sau khi thời kỳ quân chủ chấm dứt, vai trò tư tế kiêm luôn cả vai trò quân vương và chính vai trò tư tế sẽ nuôi dưỡng giữ gìn cho được tình trạng căng thẳng mà khuynh hướng thiên sai mang dung mạo tư tế vốn mang trong mình, phản kháng chống lại cái hiện tại. Chính vì thế, vào khoảng năm 573 Tcn, Êđêkien sẽ giới thiệu cho thấy một lối nhìn về Đền thờ cánh chung (40-48), nơi Đức Chúa hiện diện và sẽ cư ngụ mãi cho đến muôn đời : “Nhà It-ra-en đừng bao giờ còn làm như uế Danh thánh của Ta nữa, cả dân của nó và các vua của nó...và Ta sẽ lưu ngụ giữa chúng mãi mãi” (Ed 43, 7.9). Và Dacaria (chung quanh khoảng năm 520 Tcn) trình bày cho thấy dung mạo của đại tư tế

⁹² Cf. S. MOWINCKEL, *He That Cometh*, op. cit., pp. 48-56.

Giôsuá, vốn tượng trưng cho dung mạo của dân tội lỗi và sám hối và là người mà vị thiên sứ của Đức Chúa đang tuyên phán : “Hãy xem đi, Ta đã khừ tội khỏi ngươi, mà mặc cho ngươi áo trắng tinh...Đức Chúa toàn năng phán như thế này: Nếu ngươi đi trên đường lối của ta, nếu ngươi giữ lễ nghĩa Ta dạy phải giữ và chủ trì Nhà ta, cũng như canh giữ các tiền đình của Ta, thì Ta sẽ ban cho ngươi được có những người đi lại giữa quần thần đứng đây” (Dcr 3, 1-7).

Phản ứng lại với sự thất bại của những trung gian loài người (hãy nghĩ tới công cuộc phiêu lưu mạo hiểm của anh em nhà Maccabê), niềm hy vọng về một vị Thiên sai mang dung mạo tư tế sẽ trở nên ngày càng mãnh liệt hơn nơi những bản văn thời kỳ trung gian giữa hai giao ước, ngay trước TU. Chính vì thế mà nơi những bản văn Qumrân người ta nói về hai Đấng Thiên sai, Aaron và It-ra-en.⁹³

Đồng thời trong kiểu khuynh hướng thiên sai này, sự đối đầu giữa những Lời của Lời hứa và những cơ cấu của It-ra-en trở nên một thứ sức mạnh có tính lật đổ đối với hoàn cảnh hiện tại. Đối diện với một thứ giai cấp tư tế đầy tự phụ, tự mãn, cứng ngắc trên những cơ cấu mang màu sắc vua chúa từ trước thời kỳ lưu đày, nỗ lực phản kháng lưu ý cho thấy sự dòn mỏng của tất cả mọi thứ thành đạt của con người và sự cần thiết phải đặt niềm hy vọng vào Đấng mà chỉ duy Ngài mới đầy quyền năng; đối diện với cái hiện tại đầy đau khổ, nỗ lực phản kháng làm sống lại niềm tín thác vào lời hứa và dẫn thân đến với niềm hy vọng.

⁹³ Cf. 1 Qs 9, 11 ; Cd 12, 23 s; 14, 19; 19, 10 s; 20, 1.

d) Khuynh hướng thiên sai mang màu sắc khải huyền

Nơi dân It-ra-en, vẫn không thiếu tình trạng căng thẳng mang tính không tưởng, do việc sử dụng những năng lực mà hoàn cảnh hiện tại chứng tỏ cho thấy là đáng thất vọng : nhưng, khác với các dân tộc khác, tình trạng căng thẳng này ở nơi It-ra-en mang dung mạo hơi khác, do bởi cuộc chạm trán với Đấng mà chính Tên của Ngài là một lời hứa liên quan đến tương lai. Theo nghĩa này, tất cả mọi hình thức thiên sai được xem xét cho đến đây đều biểu thị cái ý thức không tưởng này của dân It-ra-en : tuy nhiên, những dung mạo mà chúng sử dụng thì lại luôn luôn được rút ra từ lịch sử của dân tộc này. Bây giờ, chúng ta sẽ nghiên cứu nổi đợi chờ một vị thiên sai mang dung mạo đáng trung gian hoàn toàn đến từ trên cao, hoàn toàn không bị giới hạn bởi thời gian và không gian : đó là khuynh hướng thiên sai dựa trên một niềm hy vọng thuần túy, tuyệt đối, đó là nổi đợi chờ sẽ có một sự can thiệp tuyệt vời của Thiên Chúa, sẽ biện minh cho những khát vọng căn bản nhất và ngược lại với hoàn cảnh hiện tại nhất.

Trước lưu đày, dung mạo của sự can thiệp từ trời này là vị thần sứ của Đức Chúa (mal'ak YHWH), được đồng hóa hay phân biệt với Đức Chúa, nhưng qua ngài Đức Chúa can thiệp vào trong lịch sử để định hướng cho lịch sử. Sau khi trở về từ lưu đày, dung mạo này trở thành đối tượng cho một nổi đợi chờ thiên sai trong nỗ lực suy tư nhuộm màu cánh chung : “Này Ta sai thần sứ của Ta, kẻ sẽ vén đường bạt lối trước nhan Ta. Và thành linh sẽ đến nơi Đền thờ của Ngài, vị Chúa tể mà các người đòi hỏi, vị Thần sứ giao ước mà các người ước nguyện : này vị ấy

đến – Đức Chúa toàn năng phán – Nhưng, ai chịu đựng nỗi Ngày Ngài đến ?” (Ml 3, 1-2, bản văn được viết khoảng năm 470 Tcn).

Cuộc gặp gỡ với thế giới Hy Lạp đưa tình trạng căng thẳng mang màu sắc cánh chung lên đến đỉnh điểm, như vốn được biểu thị trong nỗ lực suy tư trên cơ sở đức khôn ngoan: sự siêu độ có thể đạt được ngay ở đây và bây giờ qua trung gian Đức Khôn ngoan. Tuy nhiên, sẽ sai lầm nếu người ta coi Đức Khôn ngoan như là một sự thần hiện của Thiên Chúa theo kiểu Hy Lạp : Đức Khôn ngoan, đúng hơn, là một hình thái mà trong đó tình trạng căng thẳng mang màu sắc không tưởng của dân It-ra-en kết tụ lại, vào một thời mà những nỗi thất vọng đối với hiện tại khiến cho người ta khát vọng mơ về một sự cứu độ tức khắc và đây hiệu quả. Đức Khôn ngoan này có những đặc tính ngôn sứ (Cn 1, 20-33), tư tế (Cn 9, 1-6) và quân vương (Cn 8, 12-36); Đức Khôn ngoan là một trung gian có khả năng sáng tạo và đóng một vai trò mang chiều kích vũ trụ (Cn 3, 19; Kn 7, 22 tt; Cn 8, 22-31; Kn 8, 6), vì thế, trở thành gài gũi với những dung mạo của khuynh hướng vị thiên sai đến từ trời cao. Khía cạnh tức thời này của nỗi đợi chờ mờ nhạt đi vào lúc lại thấy tái xuất hiện những niềm hy vọng thiên sai mang màu sắc cánh chung trong cơn khủng hoảng anh em nhà Maccabê (thế kỷ II Tcn). Khuynh hướng khai huyền chín mùi chính trong bối cảnh đó⁹⁴ : khuynh hướng khai huyền phối hợp những yếu tố

⁹⁴ Sur l'apocalyptique : H. H. ROWLEY, *The Relevance of Apocalyptic*, London New York, 1964 ; W. SCHMITHALS, *L'apocalittica. Introduzione e interpretazione*, Brescia, 1976; J. SCHREINER, *Alttestamentlich-jüdische Apokalyp- tic. Eine Einführung*, Münster, 1969. On trouve les textes dans W. G. KÜMMEL — O. KAISER — O. PLÖGER — J. SCHREINER, *Jüdische Schriften aus hellenistischer Zeit, V, Apokalypsen*, Gütersloh, 1974 et M.

ngôn sứ và khôn ngoan lại với nhau nhằm trên cơ sở thần học thử đọc lại lịch sử dưới ánh sáng niềm tin cụ ước. Sử dụng nhiều biểu tượng trong một văn phong gợi ý, các tác giả cố gắng giải thích những khúc quanh lịch sử hiện tại trong ý đồ nhằm phục vụ cho một kế đồ lớn hơn của Thiên Chúa : cuộc chiến hiện thời giữa cái tốt và cái xấu chỉ là một khía cạnh của một cuộc chiến mang chiều kích vũ trụ vốn sẽ được chấm dứt bởi cuộc chiến cuối cùng trong đó tạo thành sẽ được đổi mới⁹⁵. Vị anh hùng của trận chiến này là Đấng Thiên Sai, người được Thiên Chúa chọn, con Thiên Chúa : liên kết với dung mạo này đó là dung mạo “Con Người” (“Fils de l’homme”), nguồn gốc ban đầu kiểu “tập thể nhưng mang tư cách pháp nhân cá thể” (“corporative”) nhưng rồi dần dần trở thành như một cá nhân, và như vậy chiều kích nhân loại của Đấng Thiên Sai và việc ngài cảm rỗi sâu trong lịch sử loài người được đưa ra ánh sáng. Dung mạo bí hiểm này xuất hiện trong chương 7 sách Đanien, được viết ra khoảng năm 165 Tcn: “Tôi mãi nhìn các thị kiến ban đêm, thì này : Với mây trời, như thể một Con Người đi đến. Ngài tiến lại Đấng cao niên, và người ta cho Ngài xích lại gần trước nhan Đấng cao niên này. Ngài được ban tặng quyền bính, vinh dự, vương triều. Tất cả các dân, các nước, các tiếng nói phải làm tôi Ngài. Quyền bính và vương triều của Ngài sẽ không bị hủy.” (Đn 7, 13-14). Trong bản văn này, “Con Người” không phải là một tước hiệu đã được xác định rõ

ERBETTA, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, III, *Lettere e Apocalissi*, Torino, 1969.

⁹⁵ Comme on le voit il s’agit d’une interprétation eschatologique et historique du cosmos — et non, comme on l’a dit, d’une interprétation cosmique de l’eschatologie. Cf. J. MOLTMANN, *Théologie de l’espérance*, op. cit., pp. 153 s.

ràng trước, mà đúng hơn là một khái niệm nhằm diễn tả thực tại tập thể là “các Đấng Thánh của Đấng Tối cao” (les “Saints du Très-Haut”) (các câu 18.22.27) và thực ra không ám chỉ một đấng trung gian cứu độ nào cả. Trái lại, khuynh hướng khái huyền ngoại-qui điển (extra-canonique) thì lại nhấn mạnh cách mạnh mẽ đến đặc tính cá thể và hoạt động cứu độ của Con Người : và trào lưu này ảnh hưởng cách có tính quyết định đối với Tân Ước. Vậy nên, Sách Ênóc đề cập đến Con Người trong bốn chương sách (46, 2 tt; 48, 2 tt; 62, 5-14; 69, 26 tt) và nói về Ngài như là nói về đấng công chính và đáng được chọn, tiền hữu trước tất cả mọi sự, đến từ trên cao và khi sống lại cai trị trên tất cả mọi người được chọn⁹⁶.

Các đề tài về khái huyền tạo nên chân trời tư duy trực tiếp của Đức Giêsu Nadaret trong nỗ lực đào tạo và rao giảng của Ngài : ngay như cho dù có vẻ là quá đáng khi nói khái huyền là “mẹ của mọi thứ thần học kitô”⁹⁷, thì cũng phải thừa nhận rằng khái huyền vốn đóng một vai trò có tính quyết định trong những nguyên nhân từ đó sự kiện kitô được khai sinh. Là kết quả của sự gặp gỡ giữa các lời hứa của Thiên Chúa với cái hiện tại của lịch sử, hơn bất cứ khuynh hướng thiên sai nào khác, khuynh hướng thiên sai này nhấn mạnh đến hành động của Thiên Chúa trong

⁹⁶ L. BOUYER, *Le Fils éternel*, op. cit., pp. 135 s.

⁹⁷ E. KÄSEMANN, «Die Anfänge christlicher Theologie», in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 57 (1960), 180. W. Pannenberg écrit dans son *Esquisse d'une christologie* : « Si l'attente apocalyptique devait être absolument inconcevable pour nous, la foi chrétienne primitive en Christ deviendrait tout aussi inconcevable » : p. 94. Cf. aussi L. AUDET, « L'influence de l'apocalyptique sur la pensée de Jésus et de l'Église primitive », in *Science et Esprit* 25 (1973), 51-74 ; U. VANNI, «Apocalittica come teologia», in *Dizionario Teologico interdisciplinare*, I, 388-401.

việc hoàn tất các lời hứa; khuynh hướng thiên sai này cách trực tiếp chuẩn bị cho sự ra đời của loan báo về sự can thiệp có tính quyết định của Thiên Chúa trong lịch sử của con người, như vốn được trình bày trong Tân Ước.

Vì thế, khuynh hướng thiên sai của CU trình bày cho thấy tình trạng căng thẳng thường xuyên giữa lịch sử của dân tộc It-ra-en và lịch sử của Vị Thiên Chúa của nó, Đáng vẫn hằng can thiệp như là Đức Chúa của lời hứa và của tương lai. Vậy nên, khuynh hướng thiên sai mang màu sắc khải huyền này tương hợp được với một thứ chân trời mang màu sắc cánh chung rộng lớn hơn, ở đấy lời hứa được hoàn tất, lịch sử của con người lần nữa lại được Thiên Chúa hướng dẫn, và ở đấy Vị Thiên Chúa của niềm hy vọng của It-ra-en mặc khải ra cho thấy Ngài như là vị Thiên Chúa của lịch sử.

Trong khi chờ đợi giờ khắc này, dân It-ra-en, giữa tất cả mọi dân tộc, phải xử sự như là dân của niềm hy vọng : đối với các dân tộc đó và đối với các ngẫu tượng của họ, It-ra-en phải thực thi chức năng phê phán (xem vai trò của Êlia và các ngôn sứ giả, 1 V 18), nhưng, đồng thời It-ra-en phải trở thành một thứ hoài niệm khôn nguôi về Vị Thiên Chúa thật đang ngự giữa con người, và một thứ hoài niệm khôn nguôi của con người đối với Thiên Chúa. Dân (*'am*) ở giữa dân ngoại (*goim*) phải là ký ức sống động về cái vĩnh hằng và vì thế chuẩn bị cho sự “tưởng niệm” (le “mémorial”) chung cuộc vốn sẽ được niềm tin kitô tuyên xưng : Thiên Chúa trong xác thịt của thế giới này. Dân It-ra-en trong cùng lúc vừa ý thức rằng mình là dân tộc độc nhất trong vai trò này, vừa ý thức rằng nỗi đợi chờ và niềm hy vọng vốn tạo nên căn tính độc đáo của lịch sử của nó, lịch sử mà vốn là một “thất bại” : sự thất bại của các

ngôn sứ, sự thất bại của chế độ quân chủ và của hàng ngũ tư tế, cuối cùng là sự thất bại của Đấng mà người ta vẫn mong chờ, như được chứng thực nơi những bài ca về người Tôi tớ đau khổ. Trong tư cách là Thiên Chúa của lời hứa, Vị Thiên Chúa của dân It-ra-en xem ra “cách nghịch lý lại chỉ là Vị Thiên Chúa của sáu ngày mà thôi, và Ngài không thành công để thực thi được Ngày Sabbath”⁹⁸. Trên thực tế, Cựu Ước vẫn biết rằng mình vốn là một thứ thời gian không đầy đủ, một sức căng không được giải quyết xong. Tuy nhiên, chính vì thế mà niềm hy vọng mới mẻ vốn được kích thích bởi Lời hứa vẫn hằng nảy sinh : chính vì thế mà cuối cùng sẽ đến cái thời gian mà vượt qua những thất bại ê chề, Thiên Chúa sẽ là người chiến thắng. Chính vì thế mà những người kitô-hữu, khi nhận niềm hy vọng của dân It-ra-en là của riêng mình, trong biến cố phục sinh, đã nhìn thấy được đây là sự hoàn tất lớn lao những nỗi đợi chờ thiên sai : kết quả vẫn hằng được đợi chờ đó không còn xa xôi và dần tan nữa, mà nó đã được trao ban cho dưới hình thức một sự tái khởi đầu có tính chất quyết định.

⁹⁸ F. FESTORAZZI, *Antico Testamento*, op. cit., p. 4.

CHƯƠNG 2

THỜI GIAN ĐẾN HÒI VIỆN MÃN⁹⁹

Kitô-học của Tân Ước

2.1 Điểm xuất phát : biến cố Phục Sinh

Điểm xuất phát của niềm tin và nỗ lực suy tư kitô chính là biến cố phục sinh Đấng bị đóng đinh trên thập

⁹⁹ Cf. Ga 4, 4; Ep 1, 10 et l'annonce par laquelle Jésus inaugure sa prédication, Mc 1, 15. Sur la christologie du Nouveau Testament : J. CABA, *El Jesus de los evangelios*, Madrid, 1977; *Christ and The Spirit in The New Testament*, éd. by B. Lindars and S.S. Smalley London, 1973 ; H. CONZELMANN, *Théologie du Nouveau Testament*, Paris, Centurion, 1969; O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, Paris-Neuchâtel, Delachaux-Niestlé, 1958; C. DODD, *Le Fondateur du christianisme*, Paris, Seuil, 1972 ; J. ERNST, *Anfänge der Christologie*, Stuttgart, 1972; P. GRECH, «Sviluppo della cristologia del Nuovo Testamento », in *Problemi attuali di cristologia*, ed. A. Amato, Roma, 1975, pp. 59-74 ; J. JEREMIAS, *Théologie du Nouveau Testament*, I, coll. «Lectio divina» 76, Paris, Cerf, 1973; E. JÜNGEL, *Paolo e Gesù. Alle origini della cristologia*, Brescia, 1978; P. LAMARCHE, *Christ vivant. Essai sur la christologie du Nouveau Testament*, Paris, 1966 ; I. MARSCHALL, *The Origins of The 'New Testament Christology*, Downers Grove, 1976; L. SABOURIN, *Les Noms et les Titres de Jésus*, Bruges-Paris, 1963 ; K.H. SCHELKLE, *Teologia del Nuovo Testamento II : Dio era in Cristo*, Bologne, 1980; F.J. SCHIERSE, *Christologie*, Düsseldorf, 1979 ; E. SCHILLEBECKX, *Gesù, la storia di un vivente*, Brescia, 1976 ; R. SCHNACKENBURG, « Christologie des Neuen Testaments », in *Mysterium Salutis III*, 1, Einsiedeln, Benzinger, 1970; W. THÜSING, «Approcci neotestamentari a una cristologia dialogico-tracendentale » in K. RAHNER — W. THÜSING, *Cristologia. Prospettiva sistematica ed esegetica*, Brescia, 1974, pp. 95-378 ; trad. de l'allemand : *Christologie — systematisch und exegetisch*, Herder, 1972. B. VAWTER, *Un uomo chiamato Gesù. Cristologia del Nuovo Testamento*, Brescia, 1978. Voir aussi le riche instrument bibliographique *Index to Periodical Literature on Christ and the Gospel*, compiled under the direction of B.M. Metzger, Leiden, 1966.

giá. “Lịch sử kitô” nảy sinh nơi biến cố Phục Sinh : chắc chắn rằng lịch sử đó đã được chuẩn bị trước bởi những công việc và những ngày tháng của Đức Giêsu Nadaret. Nhưng, những công việc và những ngày tháng này sẽ vẫn mãi còn hàm hồ ý nghĩa và sẽ không mặc được những ý nghĩa hoàn toàn vượt lên trên ý nghĩa thường tình, nếu lịch sử của con người quê làng Nadaret chỉ chấm dứt với cơn hấp hối và cái chết của Ngày Thứ Sáu Tuần Thánh. Phaolô đã khẳng định điều đó trong một bản văn rất cổ (được viết vào khoảng Ngày Lễ Phục sinh năm 57) : “Nếu Đức Kitô đã không được phục sinh, thì lời rao giảng của chúng ta và cả niềm tin của chúng ta cũng đều ra vô ích” (1 Cr 15, 14). Niềm tin và lời loan báo của những người kitô-hữu hoàn toàn dựa trên biến cố Phục Sinh ! Chính việc Thiên Chúa phục sinh Đức Giêsu-Kitô tạo ra khúc quanh có tính quyết định cách tuyệt đối phân biệt phong trào chuẩn bị của người kitô ra khỏi những nỗ lực chờ của dân It-ra-en¹⁰⁰ (đặc biệt, khỏi khuynh hướng thiên sai

¹⁰⁰ La bibliographie sur la résurrection de Jésus est très vaste : voir G. GIBERTI, *Bibliografia sulla risurrezione di Gesù*, publiée dans *Resurrexit. Actes du Symposium international sur la résurrection de Jésus*, Rome, 1974, 643-764 (1 500 titres y sont recensés, classés en 25 sections, couvrant les cinquantes dernières années). Voir aussi F. NEIRYNCK, *Bibliografia de resurrezione*, Leuven, 1971. Outre les œuvres déjà citées sur la christologie du N.T., on peut noter quelques titres plus accessibles au lecteur francophone : P. BENOIT, *Passion et Résurrection du Seigneur*, Paris, Cerf, 1966; J. DANIELOU, *La Résurrection*, Paris, Cerf, 1969; J. DELORME, «La résurrection de Jésus dans le langage du Nouveau Testament», in *Le Langage de la foi dans l'Écriture et dans le monde actuel*, Paris, 1972, pp. 101-182 ; F.X. DURWELL, *La Résurrection de Jésus mystère de salut*, Paris, Cerf, 1976 ; P. GRELOT, « La résurrection de Jésus et son arrière-plan biblique et juif», in *La Résurrection de Jésus et l'exégèse moderne*, Paris, 1969, pp. 17-54 ; X. LÉON-DUFOUR, *Résurrection de Jésus et message pascal*, Paris, Seuil, 1971 ; A.M. RAMSEY, *La Résurrection du Christ. Essai de théologie biblique*, Paris, Castermann, 1968; *Résurrection*

mang màu sắc khái huyền). Vì thế, người ta mới hiểu rằng nội dung của những tuyên xưng đức tin cổ nhất của người kitô-hữu là chính khẳng định đơn sơ này : “Đức Giêsu là Đức Chúa”¹⁰¹. Người ta khám phá ra được điều đó nơi một số công thức vốn được cộng đoàn sơ khai sử dụng trong những khoảnh khắc khốc liệt. Như “lời đức tin mà chúng ta vẫn loan báo” (Rm 10, 8), vốn chắc chắn là nằm trong một bối cảnh liên quan đến khúc khởi đầu của việc cử hành bí tích Thánh Tẩy : “Nếu, từ miệng người, người tuyên xưng rằng Đức Giêsu là Đức Chúa và, nếu, trong lòng người, người tin rằng Thiên Chúa đã phục sinh Ngài từ nơi những kẻ chết, thì người sẽ được siêu độ” (Rm 10, 9). Trong bối cảnh lễ tạ ơn, người ta công bố sự chết của Đấng vốn là Đức Chúa : “Tất cả mỗi lần anh em ăn bánh này và uống chén máu này, đó là anh em loan báo cái chết của Đức Chúa, cho đến khi Ngài đến” (1 Cr 11, 26). Lời cầu khẩn của cộng đoàn kitô gốc aramais-palestin, mà chắc chắn là đã được thông truyền cách trung thành, bởi vì người ta tìm thấy nó bằng ngôn ngữ aram trong một văn bản gửi cho những người Hy Lạp, vẫn còn thừa với Đấng

par J. AUDET, M. DUMAIS et al., Tournai, 1972 ; *La Résurrection de Jésus et l'exégèse moderne*, sous la direction du P. de Sury, *op. cit.* ; *Resurrexit. Actes du symposium international sur la résurrection de Jésus*, Roma, 1970, ed. E. Dhanis, *op. cit.* ; B. RIGAUX, *Dieu l'a ressuscité. Exégèse et théologie biblique*, Gembloux, Duculot, 1973 ; H. SCHLIER, *La Résurrection de Jésus*, Mulhouse, Salvator, 1969 ; ont consacré une monographie à ce thème, entre autres les revues suivantes : *Concilium* 1970, 60 ; *Lumière et vie* 21 (1972), fasc. 107 ; *La scuola cattolica* 101 (1973), fasc. 2.

¹⁰¹ Cf. P.E.LANGEVIN, *La Seigneurie de Jésus dans quelques textes prépaulliniens du Nouveau Testament*, Montréal 1965, qui montre que «l'annonce de Jésus comme kyrios constitue le message même de la prédication kérygmatisque » (p. 12) et que, même quand le titre de «kyrios» n'est pas explicité, «La seigneurie de Jésus est au cœur de la pensée christologique primitive» (p. 15).

vốn là Đức Chúa : “Maranà tha : lạy Đức Chúa, xin hãy đến !” (1 Cr 16, 22). Thánh thi tiên-phaolô Pl 2, 6-11 cũng được kết thúc với tuyên xưng “ước chi mọi miệng lưỡi đều tuyên xưng Đức Giêsu là Đức Chúa, vì vinh quang của Thiên Chúa là Cha”¹⁰². Nhưng, không phải chỉ trong những lúc giảng dạy giáo lý hay phụng tự cộng đoàn mà các kitô-hữu đầu tiên mới tóm lược niềm tin của mình bằng công thức “Đức Giêsu là Đức Chúa” : lời loan báo nguyên thủy nhất (kérygme) cũng chẳng có một công thức nào khác hơn : “Ước chi toàn thể nhà It-ra-en hãy biết chắc điều này : Đức Giêsu mà anh em đã đóng đinh trên thập tự đó, Thiên Chúa đã đặt Ngài làm Đức Chúa và Đấng Kitô” (Cv 2, 36, xem thêm 10, 36). “Điều mà chúng tôi rao giảng không phải là chúng tôi, mà đó là Đức Giêsu-Kitô, Đức Chúa” (2 Cr 4, 5). Do đó, đón nhận hay từ chối lời loan báo kitô, đó là chấp nhận hay từ khước tuyên xưng Đức Giêsu là Đức Chúa, là Đấng Kitô : “Nếu không ở trong Thánh Thần, chẳng ai có thể nói được ‘Đức Giêsu là Đức Chúa’ ” (1 Cr 12, 3). Và “vì thế, ai là kẻ nói dối, nếu không phải đó là kẻ chối rằng Đức Giêsu là Đấng Kitô?” (1 Ga 2, 22). Những công thức này mang một cấu trúc lưỡng cực : chúng ghép hai hạn từ và hai lịch sử lại với nhau, đó là lịch sử của Đức Giêsu, Đấng bị đóng đinh trên thập giá và lịch sử của Đấng được Thiên Chúa phục sinh, được Thiên Chúa đặt làm Đức Chúa và Đấng Kitô. Vì thế, những công thức đó tương ứng với lời loan báo nguyên thủy về biến cố Phục Sinh : “Vì thế, trước hết, tôi đã thông truyền cho anh em điều mà chính tôi đã được

¹⁰² On peut distinguer deux types de formules de foi utilisées à l’intérieur de la communauté : *catéchétiques* (1 Co 15, 3-8 ; Lc 24, 35 ; Rm 1, 3-5) et *liturgiques* (Ph 2, 6-11 ; Ep 5, 14 ; 1 Tm 3, 16).

lãnh nhận : đó là Đức Kitô đã chết vì tội lỗi chúng ta theo như lời Kinh Thánh, đó là Ngài đã được mai táng và ngày thứ ba Ngài đã được phục sinh theo như lời Thánh Kinh” (1 Cr 15, 3-4)¹⁰³. “Đức Giêsu Nadaret...thể theo ý định đã vạch sẵn và sự dự tri của Thiên Chúa mà bị phó nộp, thì các ông đã thủ tiêu Ngài đi, và dùng tay vô đạo đóng đinh Ngài trên thập giá; nhưng, Thiên Chúa đã cho Ngài sống lại, đã gỡ Ngài khỏi các nỗi đau khổ sự chết, bởi chưng sự chết vô phương cầm hãm được Ngài dưới quyền nó” (Cv 2, 22-24, xem thêm 32). Nói cách khác: con người quê làng Nadaret, mà vốn đã ăn nói cách có thẩm quyền, đã thực thi những điều thiêng và dẫu lạ đó đã bị nộp vào tay những kẻ có quyền lực và đã bị giết chết trên thập giá...Con người đó, Thiên Chúa đã làm cho Ngài được phục sinh và vì thế đã đặt Ngài làm Đức Chúa và Đấng Kitô (xem diễn từ của Phêrô trong biên soạn lại của Cv 2, 14-36; 3, 12-26; 4, 8-12; 10, 34-43; và diễn từ của Phaolô trong Cv 13, 16-41)¹⁰⁴. Trong tất cả những bản văn này, người ta có thể nhận ra được biết bao lần biến cố Phục Sinh đã được gán cho đó là hành động của Thiên Chúa¹⁰⁵,

¹⁰³ A propos de ce texte, voir J. KREMER, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi. Eine bibeltheologische Studie zur Aussage und Bedeutung von 1 Cor 15, 1-11*, Stuttgart, 1967.

¹⁰⁴ Sur les formules primitives de confession de foi, cf. O. CULLMANN, «Les premières confessions de foi chrétienne», in *Le Culte dans l'Église primitive*, Neuchâtel-Paris, Delachaux-Niestlé, 1944.

¹⁰⁵ Voir aussi 1 Th 1, 10 ; 1 Co 6, 14 ; 15, 15 ; 2 Co 4, 14 ; Ga 1, 1 ; Rm 4, 24 ; 10, 9 ; 1 P 1, 21. D'autres textes affirment que Jésus lui-même est ressuscité des morts : Mc 16, 6; Mt 27,64; 28,67; Lc 24, 6-34 ; 1 Th 4, 14 ; 1 Co 15, 3-5; Rm 8, 34 ; Jn 21, 14, etc... On discute pour savoir quelle est la forme la plus ancienne : les textes suggèrent que ce serait celle qui indique la résurrection de Jésus par Dieu. Mais certains pensent que cette formulation aurait été adoptée en un second temps pour ne pas heurter le

và việc tuyên xưng Đức Chúa phục sinh vẫn được liên kết với Thần Khí, Đấng mà trong Ngài Đức Giêsu đã được làm cho phục sinh (1 Cr 12, 3; Cv 5, 32; Rm 1, 4; 8, 11) : biến cố vẫn được rao báo ngay từ thưở ban sơ của niềm tin kitô đã mang một cấu trúc Thiên Chúa-Ba Ngôi đầy ý nghĩa. Đức Giêsu là Đức Chúa và là Đấng Kitô, bởi vì Thiên Chúa đã làm cho Ngài được phục sinh trong Thần Khí !

Sự liên kết giữa các tước hiệu “Đức Chúa và Đấng Kitô” và biến cố Phục Sinh quả là hiển nhiên : vì thế, người ta có thể ghi nhận rằng các công thức niềm tin nguyên thủy thông truyền cho chúng ta nội dung ý nghĩa mà biến cố Phục Sinh vốn có đối với cộng đoàn nguyên thủy. Để có thể hiểu được nội dung ý nghĩa đó, vì thế, cần phải minh định được điều mà người ta vốn hiểu khi khẳng định Đức Giêsu là Đức Chúa và là Đấng Kitô. Từ ngữ Đức Chúa (*Kyrios*), trong môi trường aram, vốn ám chỉ đến việc đăng quang của Con Người và đến uy quyền vương đế của Ngài khi thời gian đến lúc cùng tận (Mt 7, 21-22; 24, 42; 25, 11-12.36-37). Trong ngôn ngữ aram, *mari* (tương đương với “Đức Chúa”) cách ưu tiên được sử dụng để chỉ vị quân vương thiên sai (xem Mc 12, 36-37 và những bản văn song song của nó trong tương quan với Tv 110, 1). Tước hiệu này, vì thế, mang một nội dung ý nghĩa vừa cánh chung học vừa siêu độ học : tước hiệu này qui chiếu về Đấng phải đến khi thời gian đến hồi viên mãn để mang lại sự xét xử và sự siêu độ. Nhưng, tước hiệu “đức chúa” còn mang một giá trị thần học : đó là một tên thần linh, chỉ cho thấy thân phận thần linh của đấng mà tước

hiệu đó gán cho. Người ta nhận ra được điều đó nơi sự kiện là cái tên thần linh *Adonai*, - vẫn thường được người Do thái sử dụng thay thế cho cái tên gồm bốn ký tự không thể nào đọc lên được *JHWH*, - đã được ngôn ngữ Hy Lạp của các kiều bào Do thái chuyển dịch ra bằng *Kyrios*. Cái ý nghĩa “thần linh” này rất rõ ràng nơi những đoạn văn của Tân Ước, nơi mà tước hiệu này được liên kết với lời cầu khẩn và tuyên xưng đức tin (Cv 2, 21; Rm 10, 9; 1 Cr 16, 22; 2 Tm 2, 22, và cả trong công thức nguyên thủy bằng ngôn ngữ aram *maranatha*, 1 Cr 16, 22 và Kh 22, 20)¹⁰⁶. Tước hiệu “Đấng Kitô” (Christ = Messie = Oint) cũng mang một nội dung ý nghĩa kép vừa thần học vừa siêu độ học : tước hiệu này nhắc nhở người ta nhớ rằng Thiên Chúa sẽ can thiệp vào trong lịch sử và sẽ thực hiện những điều Ngài đã hứa¹⁰⁷. Lúc bấy giờ, công bố Đức Giêsu là là Đức Chúa và là Đấng Kitô, có nghĩa là khẳng định rằng Ngài là Đấng hằng sống, Đấng mà nơi Ngài a) thời gian đã tới hồi viên mãn và tương lai của Thiên Chúa đã được mở ra cho con người, b) ơn siêu độ đã được ban cho con người khi các lời hứa đã được hoàn tất, c) Thiên Chúa đang hiện diện cách độc nhất vô nhị và có tính

¹⁰⁶ Déjà la référence au nom *adonai* et la présence de ces formulations araméennes excluent une origine hellénistique du titre (en relation avec le culte des mystères ou le culte de l'empereur), ce que soutenait W. BOUSSET, *Kyrios-Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus*, Göttingen, ⁵1913. Entre autres, soutiennent l'origine palestinienne : O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, op. cit., pp. 169 s., et E. SCHWEIZER, *Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments*, München-Hamburg, 1968, pp. 145 s. Cf. aussi F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel*, op. cit., pp. 67-132 ; G. QUELL — W. FOERSTER, « *Kyrios* », in *Grande Lessico del Nuovo Testamento* V, Brescia, 1969, 1341-1488.

¹⁰⁷ Cf. O. CULLMANN, *Christologie...*, op. cit., pp. 97 s.

chung cuộc. Vì thế, đó chính là ý nghĩa của mầu nhiệm phục sinh mà các tuyên xưng đức tin của cộng đoàn sơ khai vẫn hằng chuyển tải.

Ở đây, người ta thấy nảy sinh một vấn đề trọng tâm liên quan đến những nguồn gốc ban đầu của niềm tin kitô : làm cách nào mà cộng đoàn tiên khởi đã có thể gán cho Đấng Bị đóng đinh thập giá khiêm hạ như thế tước hiệu Đức Chúa ? Làm cách nào mà người ta đã có thể đi từ một Giêsu đang loan báo đến một Đấng Kitô được loan báo ? Làm cách nào mà chứng từ niềm tin lại trở thành cơ sở của niềm tin¹⁰⁸ ? Cái gì đã cho phép người ta sử dụng “Giêsu” và “Đức Chúa”, lần lượt hạn từ này thì như chủ ngữ, hạn từ kia thì như thuộc tính ? Hoặc, bởi vì người ta đã thấy rằng các công thức loan báo và đức tin tương ứng với công bố về sự phục sinh của Đức Giêsu : vậy thì đâu là thực tại, như được chuyển tải bởi thứ ngôn ngữ về biến cố phục sinh, vốn cho phép người ta nhận ra nơi Đấng đã bị hạ nhục đó chính là Đấng Hằng sống của thời gian sau hết, Đấng siêu độ mang thân phận thần linh ?

Chẳng có gì nghi ngờ là để diễn tả thực tại này, Tân Ước đã sử dụng một thứ ngôn ngữ ẩn dụ (langage métaphorique) : để chính xác hơn, cần phải nói về nhiều thứ ngôn ngữ ẩn dụ. Nhưng, người ta có thể qui về hai thứ hình thức căn bản này : thứ ngôn ngữ của Mầu nhiệm Phục Sinh vốn nói về cái trước và cái sau, và về việc vì ai mà Đấng đã chết đó lại được làm cho chỗi dậy, được phục sinh, đang sống; và thứ ngôn ngữ tán dương nhằm diễn tả một thứ vận hành đi từ dưới lên trên, và về việc vì ai mà

¹⁰⁸ Pour ces deux dernières questions voir G. EBELING, *Wort und Glaube*, op. cit., pp. 203 s., et J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, coll. « Cogitatio fidei », Paris, Cerf, 1977, p. 133.

Đấng vốn đã bị hạ nhục đó lại được làm cho chỗi dậy hay được tôn vinh¹⁰⁹. Chúng ta đã gặp và đã trích dẫn thứ ngôn ngữ thứ nhất; thứ ngôn ngữ thứ hai, vốn có thể lại được liên kết với việc đăng quang của vị quân vương thiên sai, được gặp thấy trong những bản văn cũng không kém phần cổ xưa hơn, như thí dụ thánh thi tiên-phaolô nơi thư gửi các tín hữu Philipphê : Đấng Kitô Giêsu “đã hạ mình thấp hèn, trở thành vâng phục cho đến chết, và là cái chết thập giá ! Bởi vậy, Thiên Chúa đã siêu tôn Ngài ! và ban cho Ngài Danh hiệu vượt quá mọi danh hiệu” (Pl 2, 8-9; xem thêm Cv 2, 35; 5, 31; Lc 24, 26; Ep 4, 8 tt; 1 Tm 3, 16; Dt 12, 12; 2 Pr 1, 11; Kh 5, 6). Đàng khác, hai thứ ngôn ngữ này xem ra được phối hợp với nhau, như nơi điều mà người ta thường gọi là “Kitô-học về hai giai đoạn” (*christologie des deux stades*), “theo xác thịt” và “theo thần khí” : đây không phải là vấn đề liên quan tới hai bản tính của nỗ lực suy tư Kitô-học muộn thời, mà đó là hai khoảnh khắc hay “giai đoạn” nơi cuộc đời của Đức Kitô, được phân biệt ra và đồng thời lại được liên kết với nhau bởi biến cố Phục Sinh như là sự tôn vinh¹¹⁰. Vì thế, thí dụ, Phaolô nói về tin mừng của Thiên Chúa mà ngài loan báo “liên can đến Con Thiên Chúa, Đấng, theo xác thịt, xuất thân từ giòng dõi Đavit, theo Thánh Thần, được thiết lập làm Con Thiên Chúa với quyền năng qua việc Ngài được phục sinh từ trong các kẻ chết, là Đức Giêsu-Kitô, Đức Chúa chúng ta” (Rm 1, 3-4; xem thêm 1 Pr 3, 18: “bị kết án chết theo xác thịt, nhưng được làm cho sống bởi Thần Khí”; 1 Tm 3, 16 : “Ngài đã hiển hiện trong

¹⁰⁹ X. LÉON-DUFOUR. *Résurrection de Jésus*, op. cit., pp. 71 s. les appelle respectivement «schéma» R et «schéma» E. Sur la christologie de l'exaltation cf. R. SCHNACKENBURG, *Christologie des N.T.*, op. cit., pp. 256 s.

¹¹⁰ Cf. *ibid.*, pp. 264 s.

xác thịt, được chứng thực trong thân khí”). Người ta còn có thể nhận ra được sự phối hợp hai thứ ngôn ngữ này trong các bản văn như Cv 5, 30-31 : “Thiên Chúa của cha ông chúng ta đã cho Đức Giêsu sống lại, kẻ các ông đã sát hại, và treo lên cây gỗ. Đó chính là Đấng mà Thiên Chúa đã tôn vinh đưa lên ngự bên hữu Ngài như Hoàng tử và như Đấng siêu độ” (xem thêm 1 Tx 1, 10; Ep 1, 20-21; 1 Pr 1, 21; 3, 22, v.v.). Hai thứ ngôn ngữ về sự phục sinh và về sự tôn vinh, vì thế, không loại trừ nhau, nhưng bày tỏ cho thấy đã có cũng cùng một nỗ lực, qua hai thứ ngôn ngữ khác nhau, nhằm diễn tả sự phong phú của cũng cùng một thực tại. Nhưng, sự hợp nhất giữa biến cố Phục Sinh và hành vi tôn vinh được chứng thực cách rộng rãi trong các bản văn của Tân Ước, cho đến tận “nền thần học về biến cố Phục Sinh” của sách Tin mừng thứ IV : việc nâng lên, ở đây, được đặt vừa trong tương quan với thập giá, vừa trong tương quan với sự trở về cùng Cha, điều đó nhằm muốn cho người ta hiểu rằng trong cũng cùng một hành vi, con người quê làng Nadaret đó được đưa lên thập giá và được dẫn đưa vào trong vinh quang của Cha (Ga 3, 14; 8, 28; 12, 32.34)¹¹¹. Hình như chỉ có một luật trừ, đó là câu truyện kể của Lc, trong đó có nói tới một khoảng thời gian trung gian 40 ngày giữa biến cố Phục Sinh và sự tôn vinh (Cv 1, 3.9)¹¹². Nhưng, đáng khác, cần phải nhớ rằng cũng cùng vị thánh sử đó dường như cũng ám chỉ là có một sự hợp nhất giữa hai khoảnh khắc (Lc 23, 42-43 và 24, 26); hơn nữa, trong CU, đám mây vốn có nghĩa là có

¹¹¹ Cf. I. de LA POTTERIE, «L'exaltation du Fils de l'homme (Jn 12, 31-36)», in *Gregorianum* 49 (1968), 460-478.

¹¹² Sur cette question, cf. G. LOHFINK, *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas*, München, 1971.

sự hiện diện của Thiên Chúa : việc Đức Giêsu thăng thiên trong một đám mây nơi Cv 1, 9 là một lối nói khác nhằm chứng thực rằng Ngài đã được vào trong vinh quang của Cha, tương đương với nội hàm ý nghĩa mà biến cố Phục Sinh và sự tôn vinh nhằm muốn nói tới. Bốn mươi ngày của Cv 1, 3, lúc bảy giờ, nói theo ngôn ngữ thần học, nhằm ghi nhận có sự liên tục giữa thời gian của Đấng đã được phục sinh và thời gian của Giáo hội. Vì thế, những hạn từ phục sinh, tôn vinh, thăng thiên vốn là những công cụ ngôn ngữ đang tìm cách để diễn tả cho bằng được cái bản chất của cũng cùng một thực tại. Sự đa dạng những hình thức ngôn ngữ này để lộ cho thấy tính chất phức tạp của cái dữ kiện mà người ta đang muốn thông truyền, và, vì thế, để có thể diễn tả được dữ kiện đó, mọi thứ ngôn ngữ đều bất tương xứng. Rõ ràng là ngay cả cái thứ ngôn ngữ loại suy với những kinh nghiệm na ná giống như vậy mà tư duy thường sử dụng để kể lại lịch sử¹¹³, ở đây, vẫn là điều không thể nào có được. Lúc bảy giờ, liệu điều đó có có nghĩa là việc chứng tỏ biến cố Phục Sinh như là một sự kiện lịch sử là điều không thể nào có được ?

Để có thể trả lời cho vấn nạn này, cần phải xem xét một phương tiện khác mà cộng đoàn sơ khai vốn vẫn thường dùng để diễn tả điều mà Đấng đã bị đóng đinh thập giá và đã được phục sinh đã sống : các câu chuyện kể về những cuộc xuất hiện. Người ta có thể phân bố những câu chuyện kể này ra thành 5 nhóm : a) bản văn 1 Cr như đã được trích dẫn, có ghi thêm rằng Đức Kitô “đã hiện ra

¹¹³ Cf. E. TROELTSCH, «Über historische und dogmatische Methode (1898)», in *Gesammelte Schriften*, II, Aalen, 1962, pp. 729-753 : l’histoire peut être comprise grâce à l’analogie : «L’analogie avec ce que nous voyons... est la clé de la critique» (p. 729).

với Kêpha và với Nhóm 12. Sau đó, Ngài đã hiện ra với hơn 50 anh em cùng chung với nhau : nhiều người trong số họ vẫn còn sống và một số đã chết. Rồi, Ngài đã hiện ra với Giacôbê và với tất cả các tông đồ. Sau cùng, Ngài đã hiện ra với con người được đề non là chính tôi đây” (1 Cr 15, 5-8); *b*) cái kết thúc “dài thêm” của Mc (16, 9-20) : dù cho nó có xác thực hay không, cái kết thúc này có vẻ như chỉ là một đầu tóm lại điều mà mà các thánh sử khác nói về các cuộc hiện ra; *c*) các bản văn của Mt, với việc hiện ra với các phụ nữ (28, 9-10) và với Nhóm 11 tại Galilê (các câu 16-20); *d*) chương 24 của Lc, với việc hiện ra với các môn đệ trên đường Emmau và với Nhóm 11 (nơi câu 33, người ta cũng nói về một cuộc hiện ra của Đấng được phục sinh với Simon); *e*) những cuộc hiện ra tại Giêrusalem được kể lại trong chương 20 của Ga, và cuộc hiện ra đang khi đang đánh cá ở Galilê (ch. 21). Đứng trước cái đồng chất liệu ngôn ngôn như vậy, cần phải đồng ý là “nếu muốn cho tất cả những cuộc hiện ra ở Galilê và ở Giêrusalem này hài hòa được với nhau trong một sơ đồ trọn vẹn và liên kết được nhau, và nếu muốn làm cho cái sơ đồ đó dễ dàng rập khuôn được với sơ đồ của nội dung tin mừng sơ khai vốn đã được bổ sung bởi Phaolô, thì chỉ có nước là phải cưỡng bức bắt chúng phải theo mà thôi¹¹⁴”. Nhưng, dầu vậy, trong những câu chuyện kể khác nhau đó, cũng có thể nhận ra được một cấu trúc bao gồm ba khoảnh khắc : trong tương quan với hiện tại, người ta ghi nhận có *sáng kiến* (initiative) của Đấng đã được phục sinh; trong tương quan với quá khứ, người ta làm rõ ra việc làm thế nào mà người ta *nhận ra được* (reconnaissance) Đức Giêsu Nadaret nơi Đấng đang xuất

¹¹⁴ L. BOUYER, *Le Fils éternel*, Paris. Cerf, 1974, pp. 246 s.

hiện ra như là Đấng vẫn đang sống; trong tương quan với tương lai, người ta chỉ rõ cho thấy *sứ vụ* (mission) vốn sinh ra từ cuộc gặp gỡ với Đấng đã được phục sinh.

Khoảnh khắc thứ nhất là khoảnh khắc *sáng kiến* đến từ phía Đức Chúa Giêsu : “Chính Ngài chứ không phải ai khác đã xuất hiện ra như là Đấng vẫn hằng đang sống” (lời dịch nguyên văn Cv 1, 3). Chính đích thân Ngài làm cho người ta thấy được mình, hay hiện ra : động từ *ôphthé*, được dùng trong 1 Cr 15, 3-8 và Lc 24, 34, có thể được chuyển dịch ra theo 3 cách : “đã được nhìn thấy”, “đã được cho xem (bởi Thiên Chúa)” (thể thụ động), “tự làm cho người ta thấy được mình, hiện ra” (thể trung bình). Tuy nhiên, Cựu Ước bản Hy ngữ đã dùng nó để diễn tả về những cuộc thần hiện (St 12, 7; 17, 1; 26, 2) : vì thế, nếu những cuộc hiện ra, có vẻ như thế, được cấu trúc theo mẫu những cuộc thần hiện, thì người ta có thể kết luận theo nghĩa thứ nhất. Vì thế, chính Đấng phục sinh đã hiện ra, đã chứng tỏ mình vẫn đang sống và đang ngõ lời : cái kinh nghiệm mắt thấy tai nghe này, nơi mà sáng kiến vốn nằm bên ngoài những người nhận, xem ra cho thấy rằng cái thực tại đó đã được cảm nhận như là cái gì đó khác biệt, ở bên ngoài, “thuộc thế giới khách quan”. Lúc bấy giờ , cả hai giả thiết giải thích này tỏ ra là vẫn không đầy đủ : giả thuyết về *những cái nhìn thấy do chủ quan* (visions subjectives), trước tiên, được chủ trương bởi D.F. Strauss, vốn chuyển dịch những cái nhìn thấy đó vào bên trong các môn đệ và giải thích những cái nhìn thấy đó như là một thứ sản phẩm của chính niềm tin của họ; và giả thuyết về *những cái nhìn thấy có tính khách quan* (visions objectives), theo đó, cái đã xảy ra trong chốn thâm cung của các môn đệ đã được gây nên bởi một sự can thiệp

khách quan của Thiên Chúa¹¹⁵. “Sự nhìn thấy”, do kinh nghiệm có được từ cái nhìn của chủ thể nào đó, không ưu tiên nằm ở bình diện hàng đầu trong những tường thuật đó, mà đó là việc Đấng được phục sinh “tự chứng tỏ mình đang sống”¹¹⁶ : Ngài được nhìn thấy bởi vì Ngài “xuất hiện”, Ngài không xuất hiện bởi vì “do được nhìn thấy”. “Người ta không nên giải thích những cuộc hiện ra sau biến cố Phục Sinh khởi đi từ niềm tin phục sinh của các môn đệ, nhưng là phải theo chiều ngược lại : chính những cuộc hiện ra đó là lý do của niềm tin phục sinh của các môn đệ¹¹⁷.”

Sáng kiến của Đấng được phục sinh được tiếp liền theo với việc *nhận ra Ngài* (sa reconnaissance) từ phía những người được chứng kiến : nơi Đấng đang sống hiện ra đó, người ta nhận ra đó chính là Đức Giêsu Nadaret, nơi Đấng đã được phục sinh đó, người ta nhận ra đó chính là Đấng đã bị đóng đinh thập giá. Chính việc nhận ra Ngài đó trong cùng lúc để lộ cho thấy vừa có một sự liên tục vừa có một sự mới mẻ nơi Đấng đang sống trong tương quan với Đấng đã bị xử tử hình trên thập giá : “Sự kiện nền tảng rút ra được từ những cuộc hiện ra nơi Biến cố Phục Sinh đó...hệ tại nơi việc nó mặc khải ra cho thấy căn tính duy nhất và tính liên tục của Đức Giêsu, trong một trạng huống mâu thuẫn hoàn toàn giữa thập giá và sự phục

¹¹⁵ Dans ce sens récémmment H. GRASS, *Ostergeschehen und Osterberichte*, Göttingen, 1964, pp. 233-249.

¹¹⁶ Dans un autre sens, W. MARXEN, *Anfangsprobleme der Christologie*, Gütersloh, 1960, qui conclut : «Historiquement, on peut établir seulement (mais avec quelle certitude !) que des hommes, après la mort de Jésus, sont convaincus de l'avoir vu, et que la réflexion sur cet événement les a conduits à *interpréter* que Jésus a été ressuscité». «Résurrection» serait donc une «façon d'interpréter» l' "expérience de ce que l'on a vu».

¹¹⁷ W. PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie*, coll. «Cogitatio fidei» 62, Paris, Cerf, 1971, p. 111.

sinh, giữa tình trạng bị Thiên Chúa từ bỏ và sự gán gũ đôi với Thiên Chúa¹¹⁸.” Sự mới mẻ này đã được ghi nhận nơi sự kiện là Đấng bị đóng đinh trên thập giá đã được làm cho phục sinh “ngày thứ ba, theo như lời Kinh Thánh” (1 Cr 15, 4), tức là, theo truyền thống Do thái, vào ngày có tính quyết định, vào ngày cứu độ (Hs 6, 2 : “Sau hai ngày, Ngài sẽ cứu sống ta và ngày thứ ba, Ngài sẽ cho ta chỗi dậy và cho ta sống trước nhan Ngài”; cũng nên xem St 2, 1, được Mt 12, 40 trích dẫn); sự kiện này, không phải là một chỉ dẫn liên quan đến thời gian, mà nhằm muốn diễn tả chiều kích sau cùng và có tính chung cuộc, cánh chung của biến cố. Đặc tính mới mẻ này cũng còn được ám chỉ nơi những nét phi vật chất được gán cho Đấng được phục sinh : Ngài đến giữa các môn đệ “trong khi các cửa nhà nơi họ đang hiện diện vẫn bị đóng kín” (Ga 20, 19), hay Ngài biến mất khỏi mắt họ (Lc 24, 31). Tính liên tục giữa Đấng phục sinh và Đấng đã bị xử tử hình được ghi dấu ngay trong hành vi nhận ra Ngài : “Lúc bảy giờ, mắt họ mở ra và họ nhận ra Ngài” (Lc 24, 31), cũng như bởi sự nghi ngờ mà một lời nói hay một cử chỉ của Đức Chúa làm xóa tan ngay đi (Lc 24, 30-43; Ga 20, 14-20; 21, 4-7; Mt 28, 17) để rồi vỡ òa ra lời tuyên xưng đầy hân hoan : “Chính Đức Chúa đây !” (Ga 21, 7). Tính liên tục này không có nghĩa người ta có thể giản lược đi thực tại biến cố Phục Sinh : không phải chỉ có sự nghiệp của Đức Giêsu là vẫn còn tiếp tục (*Die Sache Jesus geht weiter*)¹¹⁹, cũng không phải chỉ là vấn đề liên quan đến một “ông Giêsu nào đó đã được làm cho phục sinh trong lời rao báo đầu

¹¹⁸ J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*, coll. «Cogitatio fidei» 50, Paris, Cerf, 1970, p. 214.

¹¹⁹ Cf. W. MARXEN, *Die Sache Jesu geht weiter*, Gütersloh., 1976.

tiên của cộng đoàn sơ khai”¹²⁰, cũng chẳng phải chỉ là vấn đề về một ông Đức Chúa nào đó tượng trưng cho một khởi đầu mới mang tính quyết định của thế giới¹²¹, mà đó là vấn đề liên quan đến chính Đức Giêsu, Đấng đã bị đóng đinh trên thập giá, và bây giờ được Cha tôn vinh. “Từ đó suy ra...rằng căn tính của Đức Giêsu vẫn cũng cùng là một, dù có sự khác biệt về phẩm giữa nơi biến cố thập giá và nơi biến cố phục sinh. Trong ngôn ngữ thần học, cái căn tính vẫn nguyên vẹn trong tình trạng vô cùng mâu thuẫn này được hiểu như là một hệ số đồng nhất hóa (un facteur d'identification), như một thứ hành vi trung tín của Thiên Chúa. Nền tảng của lời hứa về một tương lai cho Đức Giêsu vốn được lập căn trên sự trung tín đó của Thiên Chúa¹²²”. Không có “căn tính trong mâu thuẫn” giữa cái bị đóng đinh thập giá và cái được phục sinh đó, niềm tin kitô hẳn sẽ bị giản lược đơn giản chỉ còn là một lối giải thích mới về hiện sinh của con người và sẽ không được lập căn trên chính lòng trung tín vẫn đang hoạt động của Thiên Chúa : khi tôn vinh Đấng bị đóng đinh thập giá, Thiên Chúa công khai thừa nhận “cao vọng” của ngài (sa “pretention”) và cả “cuộc chiến đấu” của ngài, và Thiên Chúa biện minh cho niềm hy vọng như vậy là đã mở toang ra cho cả những người nghèo khổ nhất.

¹²⁰ Cf. R. BULTMANN, *Das Verhältnis der urchristlichen Christushotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg, 1960.

¹²¹ Cf. l'œuvre de F. GOGARTEN, *Jesus Christus Wende der Welt. Grundfragen zur Christologie*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1967. Sur ces interprétations «existentielles» de la résurrection cf. I. BERTÉN, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 55 (1971), p. 510 s. Voir aussi C. DUQUOC, *Christologie. Essai dogmatique*, coll. «Cogitatio fidei» 29, Paris, Cerf, 1968.

¹²² J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*, op. cit., pp. 89-90.

Đôi với mâu nhiệm phục sinh, căn tính này cũng còn hàm chứa một chiều kích liên quan đến thể xác : chắc chắn là người ta không thể hiểu điều đó như là việc một cái xác chết được tái linh hoạt trên cơ sở vật chất, hay như một sự quay trở lại với những điều kiện hay chết của kiếp nhân sinh (như trường hợp của Lazarô). Ở đây, người ta đang ở trên một bình diện khác vốn “nằm ngoài phạm vi kinh nghiệm của con người, con người mà vốn vẫn còn sống trong vòng cương tỏa của sự chết¹²³”. Căn tính này đã thuộc về tạo thành mới của giờ cánh chung (người ta hãy nghĩ tới giáo huấn của Phaolô trong 1 Cr 15, 35-44 về thân thể “thuộc linh” của những kẻ được phục sinh). Đàng khác, trong bối cảnh Do thái, mặc dù vốn không biết gì về quan điểm nhị nguyên hồn-xác của người Hy Lạp, sự phục sinh Đấng đã bị đóng đinh trên thập giá có lẽ sẽ chẳng có ý nghĩa gì đối với những tương quan của Ngài với thế giới của chúng ta, nếu như sự phục sinh đó đã chẳng liên quan gì tới thực tại hợp nhất tâm-thể (psycho-somatique) cụ thể nơi Ngài. Đó chính là điều mà các bản văn - diễn tả về việc Đấng phục sinh đã được những người của mình sờ đụng tới hay chính Ngài đã từng ăn uống với họ - muốn nói tới (Lc 24, 38 tt; Ga 20, 26 tt) : “Hãy xem tay và chân Thầy đây : chính Thầy đây ! Hãy sờ Thầy xem và hãy nhìn đi : ma thì đâu có thịt có xương như các con thấy Thầy đây” (Lc 24, 39). “Chiều kích thể xác của mâu nhiệm Phục sinh có nghĩa là nhờ việc Ngài được thức tỉnh dậy từ cõi chết và được tôn vinh, Ngài hoàn toàn đi vào trong chiều kích của Thiên Chúa, trong cùng lúc, một cách mới mẻ và thần linh, Đức Giêsu hoàn toàn gắn gũi với thế giới, gắn gũi với chúng ta và với chúng ta “cho đến lúc tận

¹²³ W. PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie*, op. cit., p. 83.

cùng của thế giới”. Nhờ việc Đức Giêsu được phục sinh và được tôn vinh, một “phần của thế giới” thực sự đã được đến gần với Thiên Chúa và thực sự đã được Thiên Chúa đón nhận¹²⁴.” Vậy nên, mới mẻ và liên tục, mâu thuẫn và đồng nhất là những yếu tố tạo nên nét đặc thù nơi việc Đấng chịu đóng đinh trên thập giá được nhận ra nơi Đấng phục sinh : tình trạng căng thẳng này cho thấy rằng giữa kinh nghiệm về Đấng phục sinh và nhận thức trong lịch sử chẳng có gì tương tự cả, và đòi hỏi người nhận (destinataire) phải luôn ở trong tư thế sẵn sàng và đón nhận của đức tin. Trong chiều hướng này, bước quá bộ khởi đi từ sự nghi ngờ đến niềm tin và tâm tình thờ lạy vốn mang tính điển hình : niềm tin, vốn được gây nên bởi Đấng được chứng tỏ là vẫn đang sống, “nhìn thấy được” nơi mà nhận thức lịch sử mù không thấy được. Chính vì thế, những hiện ra là một biến cố ân sủng¹²⁵. Kinh nghiệm về Đấng phục sinh mặc khải cách nhưng không : đó chính là điều mà Phaolô đã ghi nhận khi ngài kể lại chính kinh nghiệm riêng tư của ngài (Gl 1, 15-16), và mà Phêrô cũng đã ghi nhận khi ngài khẳng định rằng “Chính Ngài, Thiên Chúa đã làm cho phục sinh ngày thứ ba, và đã cho hiện tỏ, không phải cho toàn dân, nhưng là cho những nhân chứng Thiên

¹²⁴ W. KASPER, *Jésus le Christ*, coll. «Cogitatio fidei» 88, Paris, Cerf, 1976, pp. 227-228. L’hypothèse récente d’une «fusion» du cadavre de Jésus dans le cosmos, formulée par X. LÉON-DUFOUR à la fin de son livre *La Résurrection de Jésus*, a été justement l’objet de nombreuses critiques.

¹²⁵ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Gesù, la storia di una vivente* (original hollandais : *Jesus, het verhaal van een levende*, Bloemendaal, 1974), Brescia, 1976, par ex. pp. 379. 410. Ce rôle de la grâce ne semble pas souligné dans l’interprétation de W. PANNENBERG, *Esquisse d’une christologie...*, qui semble insister par trop sur l’« historicité » de la résurrection au sens technique : cf. la critique de J. MOLTMANN, *Théologie de l’espérance*, op. cit., pp. 79 s.

Chúa đã chọn trước, tức là chúng tôi, những kẻ đã được cùng ăn cùng uống với Ngài, sau khi Ngài đã phục sinh từ cõi chết” (Cv 10, 40-41).

Sứ vụ (mission) được nảy sinh từ chính cuộc gặp gỡ với Đấng phục sinh : Đức Chúa sai các môn đệ để họ là những nhân chứng của Ngài (Mt 28, 18-20 và song song). Vậy nên, việc loan báo biến cố phục sinh gắn liền với chứng từ của kẻ đã có được một kinh nghiệm về Đấng phục sinh : “Thiên Chúa đã phục sinh Ngài từ cõi chết, chính chúng tôi là những chứng nhân về điều đó” (Cv 3, 15). “Thiên Chúa...đã tôn vinh Ngài...chúng tôi là những chứng nhân của biến cố đó” (Cv 5, 31-32; xem thêm Cv 2, 32 và 10, 40-41). Chính Phaolô cũng cảm thấy là cần phải nối kết loan báo của ngài lại với loan báo của các nhân chứng đầu tiên : “Vì tiên vàn mọi sự, tôi đã truyền lại cho anh em, điều mà chính tôi cũng đã nhận được : đó là Đức Kitô đã chết vì tội lỗi chúng ta, theo lời Kinh Thánh, là Ngài đã bị chôn cất, là Ngài đã được phục sinh, ngày thứ ba, theo lời Kinh Thánh, là Ngài đã hiện ra với Kêpha, đoạn cho Nhóm 12” (1 Cr 15, 3-5). Và để thế chỗ Giuđa, người ta tìm ra một ai đó đã từng ở với Đức Giêsu khi Ngài còn tại thế “cho đến ngày mà Ngài được nâng lên”, hầu “kẻ đó, cùng với chúng tôi, trở thành nhân chứng về sự phục sinh của Ngài” (Cv 1, 22). Vậy nên, suối nguồn của sứ vụ của Giáo hội chính là việc gặp gỡ với Đấng phục sinh : người ta có thể ngay cả việc giả thiết rằng lợi ích mà cộng đoàn tiên khởi đã gán cho những câu chuyện kể về những lần hiện ra xuất phát từ sự kiện là sứ vụ dựa trên những cuộc hiện ra đó, và những cuộc hiện ra đó thiết lập nền tảng cho chính sứ vụ trong cấu trúc có tính phẩm trật của nó (lưu ý rằng những người phụ nữ cũng như

những khách lữ hành trên đường Emmau vẫn không đáng tin, bao lâu không có một chứng từ “chính thức” [“officiel”] của các Tông đồ)¹²⁶. Dù thế nào đi nữa, việc những kẻ trốn chạy tháo thân đầy sợ hãi ngày nào nay được biến đổi trở thành những chứng nhân đầy can đảm có lẽ cũng tạm đủ để cho sử gia thắc mắc rằng đã có “một sự gì đó” không thể giải thích được đã diễn ra giữa Ngày Thứ Sáu Tuần Thánh và sự khởi động lạ kỳ sự kiện kitô.

Cú sét khởi đầu mà chẳng một động cơ tôn giáo, tâm lý, xã hội hay chính trị nào có thể lý giải được này, những kẻ đã sống nó cho rằng rõ ràng là có một mối tương quan nào đó giữa nó và biến cố phục sinh của Đức Giêsu. Các câu chuyện kể về biến cố phục sinh “sử dụng lại những hình ảnh thể hiện và những niềm hy vọng khải huyền vốn thừa hưởng được từ truyền thống Do thái muộn thời”. Nhưng, mặc khải về Đức Giêsu-Kitô “làm cho cái khung khải huyền Do thái bùng vỡ ra. Bởi vì, theo như khẳng định của những câu chuyện kể về Biến cố Phục sinh, điều mà Thiên Chúa đã để lộ cho thấy không phải là cái giòng chảy của lịch sử hiện hành, cũng chẳng phải là những màu nhiệm về thế giới ở trời cao, cũng chẳng phải là lối thoát ra khỏi cuộc Phán xét cuối cùng sẽ tới, mà đó chính là tương lai của Đức Kitô bị đóng đinh thập giá dành cho thế giới¹²⁷”. Vì thế, không có biến cố gặp gỡ với Đấng đã được phục sinh, người ta không thể nào lý hội được sự khai sinh và bành trướng của phong trào kitô. Chính ở đây là nơi mà phương pháp loại suy (analogie) - vốn là phương pháp đặc trưng nơi nhận thức lịch sử -, có thể can thiệp vào trong việc giải thích các cội nguồn kitô : khởi đi

¹²⁶ E. SCHILLEBEECKX, *Gesù...*, op. cit., p. 362.

¹²⁷ J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*, op. rit., pp. 207-208.

từ quá trình phát triển kitô giáo, phương pháp loại suy đoán thấy khả thể có thể có một dữ kiện nguyên thủy (un donné originel) vốn vượt ra ngoài tầm với của những dạng thức tri thức của chúng ta. “Mầu nhiệm phục sinh Đức Kitô chẳng có gì song song trong lịch sử chúng ta để mà so sánh cả; nhưng, cũng do chính sự kiện đó mà mầu nhiệm phục sinh có thể được nhìn như là một ‘biên cố thiết lập nên một *lịch sử*’.¹²⁸” Mầu nhiệm phục sinh thuộc về thế giới của cái sẽ đến (monde de l’avenir), chứ không phải thế giới của những cái mà chúng ta đã biết và chỉ được lặp đi lặp lại : mầu nhiệm phục sinh đòi buộc tri thức theo kiểu lịch sử phải là một thứ “tri thức mở”, có khả năng ngạc nhiên ngỡ ngàng. “Tri thức mở”, từ nơi những khởi đầu của sự kiện kitô, có thể giải mã ra được một sự gì đó về cái kinh nghiệm mà các câu chuyện kể về những cuộc hiện ra vẫn đang tìm cách để thông truyền: các môn đệ lo âu báo sứ điệp với một thái độ can đảm khiến người ta phải ngạc nhiên, bởi vì những người này vốn cảm thấy mình được sai đi và đích thân được đỡ nâng bởi chính Đức Giêsu; bởi vì họ đã nhận ra Ngài như là Đấng đang sống một sự sống mới do được Thiên Chúa ban cho Ngài, và như là Đấng ban sự sống. Trong sự sống mà vốn là Thần Khí của Đấng phục sinh này, các môn đệ hiểu rằng khi phục sinh Đức Giêsu từ cõi chết, Thiên Chúa đã tỏ rõ lập trường của Ngài *a)* đối với quá khứ của Đức Giêsu, khi xác nhận lịch sử tại thế của Đức Giêsu như là hiện trường mặc khải về Thiên Chúa, *b)* đối với hiện tại của Đức Giêsu, khi chứng thực rằng Đức Giêsu vẫn đang sống trong cái hôm nay của Giáo hội và của thế giới, *c)* đối với tương lai của Đức Giêsu, khi chứng tỏ nơi Ngài là hiện

¹²⁸ Ibid., p. 194.

thân của Đức Chúa của thời gian sẽ đến. Chính vì thế, các môn đệ cảm thấy mình có thể chẳng sợ gì chính những kẻ đã giết chết Đức Giêsu, và cách can đảm có thể đương đầu với tương lai mà đối với họ, kể từ nay, tràn đầy hứa hẹn, hứa hẹn mà vốn đã được ban cho nơi Ngài. Những kẻ trốn chạy ngày Thứ Sáu Tuần Thánh nay trở thành những chứng nhân tràn đầy niềm hy vọng : “mâu thuẫn trong tình trạng đồng nhất” mà vốn là nét đặc trưng của Đấng Bị đóng đinh thập giá-đã được làm cho phục sinh, nay cũng trở thành nét đặc trưng nơi những kẻ mà Ngài đã tỏ mình ra cho là Ngài vẫn đang sống. Mới mẻ, tuy vẫn cùng cùng là những con người đó, đó chính là những con người mà kể từ nay chứng từ của họ tạo ra nền tảng của niềm tin kitô.

Như vậy là chúng ta đã đạt đến được những kết luận này mà chẳng cần xem xét gì tới *những câu chuyện kể về ngôi mộ trống*, vốn đã đóng một vai trò quan trọng biết bao trong lòng sùng đạo và trong truyền thống thần học : người ta không nên ngạc nhiên về điều đó. Những câu chuyện kể này (Mc 16, 1-8; Mt 28, 1-10; Lc 24, 1-10; Ga 20, 1-10 và 11-18) mà bề ngoài có vẻ như có một nội hàm lịch sử nào đó (trong môi trường Do thái, chứng từ của phụ nữ vốn chẳng có một giá trị nào, và thật là khó khăn để mà nghĩ rằng chứng từ đó đã có thể hoàn toàn được tưởng tượng ra), nhưng lại chẳng có một chút ảnh hưởng nào trên nỗ lực rao báo của Phaolô (chỉ có 1 Cr 1, 4-8 là có ám chỉ đến mộ phần, nhưng trong bối cảnh một công thức mà chính Phaolô cam đoan là đã nhận được từ những người khác). Những dấu hiệu bất bình thường liên quan đến lịch sử nơi những câu chuyện kể này thì rất nhiều và phản ảnh cho thấy đã có một nỗ lực biên soạn lại nào đó

khá quan trọng¹²⁹. Những câu chuyện kể này chắc chắn là có một nội dung thần học nào đó khá sâu sắc mà, “vì lợi ích của mình, những người kitô-hữu nhằm tới : đó là thực tại đồng nhất tuyệt đối giữa Đức Giêsu Nadaret bị đóng đinh thập giá và Đức Kitô phục sinh¹³⁰”. Tuy nhiên, trên quan điểm lịch sử các hình thức, xem ra bất hợp pháp khi xem những câu chuyện kể đó như một thứ “truyền thuyết có nguyên nhân” (légende étiologique), tìm cách giải thích cho tục thờ kính xoay quanh nơi phần mộ của Đức Giêsu ở Giêrusalem¹³¹. Dầu thế nào đi nữa, ngay cả như khi người ta thừa nhận có một nhu cầu cần phải qui chiếu vào phần mộ trống trong nỗ lực rao giảng ở Giêrusalem¹³², dầu có vậy chăng nữa thì cái dữ kiện mồ trống không thôi vốn mơ hồ, có thể có nhiều cách giải thích khác nhau (thí dụ, theo giả thuyết của những người Do thái, thì xác của Đức Giêsu đã bị người ta lấy đi mất) và, vì thế, tuyệt đối không có khả năng để làm nền tảng cho niềm tin vào biến cố phục sinh. Tuy lúc, có khi chính niềm tin lại giải thích cho ngôi mộ trống cũng nên : trong thực chất, ngôi mộ trống

¹²⁹ Ceci est évident pour le récit le plus ancien de Mc 16, 1-8, dont dépendent les autres évangélistes : déjà le motif invoqué pour la visite au tombeau (parfumer un cadavre à une telle distance de la mort) semble invraisemblable ; de même, la question sur la pierre à rouler ressemble à un artifice stylistique destiné à créer l'attente de la parole décisive de l'ange : « Il est ressuscité, il n'est plus ici. Voici le lieu où on l'avait déposé » (16, 6). Cf. J. DELORME, « Résurrection et tombeau de Jésus : Mc 16, 1-8 dans la tradition évangélique », in *La Résurrection du Christ et l'exégèse moderne*, op. cit., 349.

¹³⁰ E. SCHILLEBEECKX, *Gesù*, op. cit., p. 349.

¹³¹ Cf. G. SCHILLE, « Das Leiden des Herrn », in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 52 (1955) 161-205 ; L. SCHENKE, *Le tombeau vide et l'annonce de la résurrection*, coll. « Lectio divina » 59, Paris, Cerf, 1969.

¹³² Ce que soutient par exemple P. ALTHAUS, *Die Wahrheit des christlichen Osterglaubens*, Gütersloh, 1940, p. 25.

chẳng thêm chẳng bớt gì cho kinh nghiệm mà vốn đã khiến cho các Tông đồ tuyên xưng rằng “Đức Giêsu là Đức Chúa¹³³!”

2.2 Vấn đề tương quan giữa Đức Giêsu tiền-phục sinh và Đức Kitô hậu-phục sinh dưới góc độ lịch sử

Loan báo kitô đầu tiên về Đức Giêsu như là Đức Chúa và Đấng Kitô, như vậy, là dựa trên nền tảng biến cố Phục Sinh : và cả quá trình phát triển sau đó nữa của Kitô-học của Tân Ước cũng dựa trên nền tảng biến cố Phục Sinh này. Trong ánh sáng của kinh nghiệm phục sinh, người ta đọc lại quá khứ và tương lai : lịch sử của con người quê làng Nadaret, lịch sử của dân It-ra-en, lịch sử của Giáo hội và của thế giới. Cả quá khứ, cả tương lai đều được giải thích dựa trên nền tảng là biến cố Phục Sinh. Đó chính là lúc người ta đặt ra vấn đề tương quan giữa kinh nghiệm phục sinh và quá khứ của Đức Giêsu quê làng Nadaret : đâu là mối tương quan vẫn có giữa hai khoảnh khắc vốn được biểu thị bởi công thức “Đức Giêsu là Đức Chúa”, tức là giữa lịch sử của Đấng đã bị giết chết và thân phận của Đấng đã được phục sinh ? Đức Kitô của niềm tin phục sinh liệu có phải là sự tiếp tục hay là đã có sự gián đoạn với Đức Giêsu của lịch sử ? Nếu “chân lý hiện sinh của niềm tin được thiết lập nền tảng trong chân lý khách

¹³³ Entre autres, R. BROWN, *La concezione verginale e la risurrezione corporea di Gesù*, Brescia, 1977, p. 10, explique autrement le tombeau vide: «Ayant vu Jésus ressuscité, les disciples comprirent que le motif pour lequel le tombeau était vide était sa résurrection d’entre les morts. Ainsi les chrétiens confessèrent soit que Jésus était ressuscité, soit qu’il leur était apparu.»

quan của điều phải tin”¹³⁴, thì người ta hiểu được rằng vấn nạn này đụng chạm tới chính những nền tảng của niềm tin kitô. Vì thế, người ta không nên lấy làm ngạc nhiên khi trong hai thế kỷ vừa qua liên quan đến chủ đề này người ta đã có những phản ứng rất mãnh liệt. Người ta có thể phân biệt ra thành 3 giai đoạn, về mặt lịch sử kế tục nhau, vốn được xem như 3 mẫu trả lời đã được đưa ra¹³⁵.

¹³⁴ J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*, op. cit., p. 203.

¹³⁵ La bibliographie sur le problème du Jésus historique est très vaste. En plus des œuvres citées dans les notes, voir les œuvres en collaboration *Christ, Faith and History*, ed. by S.W. Sykes and J.P. Clayton, Cambridge, 1972 ; *Conoscenza storica di Gesù*, Brescia, 1978 ; *De Jésus aux évangiles*, Mélanges J. Coppens II, Paris, Lethielleux, 1967 ; *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, hrsg. v. H. Ristow und K. Mattiae, Berlin-Ost, 1960 ; *Jésus aux origines de la christologie*, éd. J. Dupont, Louvain-Gembloux, 1975 ; *Jesus Christus in Historie und Christologie*, Festschrift H. Conzelmann, hrsg. v. G. Strecker, Tübingen, 1975 ; *Jésus : de l'histoire à la foi*, par L. AUDET et a., Montréal, 1974 ; *Jesus von Nazareth*, hrsg. v. F.J. Schierse, Mainz, 1972.

Voir aussi : G. BORNKAMM, *Gesù di Nazareth*, Torino, 1977 ; J. CABA, *Dai vangeli al Gesù storico*, Roma, 1974 ; L. CERFAUX, *Jésus aux origines de la tradition*, Paris, DDB, 1968 ; C. DODD, *Évangile et Histoire*, trad. fr. de P. Noury, Paris, Cerf, 1974 ; E. FUCHS, *Zur Frage nach den historischen Jesus*, Tübingen, ²1965 ; R.H. FÜLLER, *The Foundations of New Testament Christology*, London, 1965 ; J.R. GEISELMANN, *Jesus der Christus*, Stuttgart, 1951 ; J. JEREMIAS, *Le Problème historique de Jésus Christ*, Paris, éd. de l'Épi, 1968 ; W.G. KÜMMEL, *Il Nuovo Testamento. Storia dell'indagine scientifica sul problema neotestamentario*, Bologna, 1976 ; R. LATOURELLE, *L'Accès à Jésus par les évangiles : histoire et herméneutique*, Tournai, Desclée et Cie, 1978 ; X. LEON-DUFOUR, *Les Évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris, Seuil, 1963 ; C.L. MITTON, *Jesus. The Fact behind The Faith*, Grand Rapids, 1974 ; C.F.D. MOULE, *The Origin for Christology*, Cambridge, 1977 ; J.M. ROBINSON, *Kerygma e Gesù storico*, Brescia, 1977 ; J. ROLOFF, *Das Kerygma und der irdische Jesus. Historische Motive in den Jesus Erzählungen der Evangelien*, Göttingen, 1970 ; H. SCHÜRMAN, *La tradizione dei detti di Gesù*, Brescia, 1966 ; E. TROCME, *Jésus de Nazareth vu par les témoins de sa vie*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1971 ; S. ZEDDA, I

a) Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), giáo sư ngôn ngữ Đông phương ở Hambourg, đã viết một loạt những nghiên cứu nhưng không xuất bản, trong đó Reimarus phân biệt ra và coi như có sự đối nghịch giữa giáo huấn của Đức Giêsu và giáo lý của các Tông đồ của Ngài và của Giáo hội. Những văn bản này sẽ được G.E. Lessing cho xuất bản vào khoảng giữa các năm 1774 và 1778 dưới tựa đề *Fragmente eines Wolfenbüttelschen Ungenannten* (Những đoạn văn rời rạc của một người vô danh ở Wolfenbüttel)¹³⁶. Mặc dù những tiền giả định của Reimarus mang màu sắc suy lý-triết học (philosophico-rationnels) hơn là phê bình-lịch sử (historico-critiques), nhưng người ta cũng có thể coi Reimarus như là người khởi xướng ra phong trào nghiên cứu tân thời có tính phê phán về cuộc đời của Đức Giêsu (*Leben-Jesu-Forschung*). Nỗ lực nghiên cứu mang màu sắc phê phán này sẽ được phát triển nhất là ở Đức, qua một loạt những công trình, tất cả, đều tìm cách viết về cuộc đời của con người quê làng Nadaret và tường thuật lại cách tốt nhất có thể “các sự việc đã thực sự xảy ra như thế nào” (wie es eigentlich gewesen ist, theo lối nói của sử gia L. Ranke, 1795-1886) – nhưng hoàn toàn không đá động gì tới lời rao giảng của Giáo hội sơ khai¹³⁷. Từ H.E.G. Paulus¹³⁸ đến F.

vangeli e la critica oggi. Dal Cristo della fede al Gesù della storia, 2 voi., Treviso, 1970.

¹³⁶ Ce n'est qu'en 1972 qu'on a eu accès à une édition critique complète de ces études : H.S. REIMARUS, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, publiés par J. ALEXANDER, 2 vol., Frankfurt, 1972. Il en existe une traduction italienne, *I frammenti dell'Anonimo di Wolfenbüttel pubblicati da G.E. Lessing*, a cura di P. Parente, Napoli, 1977.

¹³⁷ L'histoire des développements de la « *Leben-Jesu-Forschung* » est exposée et étudiée dans l'œuvre fondamentale d'A. SCHWEITZER, *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, publiée en

Schleiermacher¹³⁹, từ D.F. Strauss¹⁴⁰ đến B. Bauer¹⁴¹, từ E. Renan¹⁴² đến W. Wrede¹⁴³, đó mới chỉ là kể ra vài ba tên tuổi thôi, người ta đang tham dự vào một nỗ lực mạnh mẽ nhằm muốn quay trở về lại với con người Giêsu quê làng Nadaret. Nguyên lý của lối giải thích này, tiền giả định thông giải của nền thần học “tự do” này là quan niệm coi lịch sử như chỉ là một tổng thể các sự kiện trần trụi (*bruta facta*) : lịch sử thực sẽ chỉ là lịch sử đúng, một bản sao chép lại quá khứ “theo như kiểu nghệ thuật chụp ảnh”. Khởi đi từ tiền giả định này, người ta khẳng định rằng để có thể tìm lại được Đức Giêsu như Ngài vốn đã là, cần phải hoàn toàn bóc ra khỏi Ngài tất cả những gì mà niềm tin của Giáo hội đã gán ghép vào cho Ngài : chỉ có như vậy người ta mới có thể đạt đến được dữ kiện trong trạng thái nguyên thủy của nó. Từ hai hạn từ trong công thức “Đức Giêsu là Đức Chúa”, thì hạn từ thứ hai hoàn toàn không có dây mơ rễ má gì với hạn từ thứ nhất cả : đó là một sự thêm thắt vào của cộng đoàn sơ khai, vốn làm che khuất đi dung mạo đích thực của con người quê làng Nadaret. Người ta đã thấy (khi chúng tôi đề cập vấn đề “lịch sử trong Kitô-học) làm thế nào mà một nguyên lý giải thích tách riêng rẽ ra từng yếu tố một (do quan tâm đến tính khách quan) khỏi cái vòng tròn thông giải sống

1906 ; à partir de la seconde édition, l'ouvrage s'intitulera simplement *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 2 vol., Tübingen, ³1977.

¹³⁸ Cf. SCHWEITZER, *op. cit.*, I, 88 s.

¹³⁹ *Das Leben Jesu*, 1864 : cf. SCHWEITZER, *op. cit.*, I, pp. 97 s.

¹⁴⁰ *Das Leben Jesu*, 1836 : cf. SCHWEITZER, I, pp. 115 s.

¹⁴¹ Voir la bibliographie et la présentation des œuvres dans SCHWEITZER, I, 171 s.

¹⁴² *La Vie de Jésus*, Paris, 1863 : cf. SCHWEITZER, I, 207 s.

¹⁴³ *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, 1901 : cf. SCHWEITZER, II, pp. 382 s.

động mà trong đó nó đã được định vị, có thể mang lại những kết quả không mấy khách quan. Đó chính là điều mà phương pháp *Leben-Jesu-Forschung* đã sản xuất ra : tình trạng hỗn tạp những hình ảnh “đích thực” (authentiques) vốn nảy sinh từ phương pháp đó để lộ cho thấy tính chủ quan của những giải thích đã được đưa ra. Nhân vật “của *những Cuộc đời này*” bao giờ cũng kết thúc với việc na ná ít hay nhiều giống như chính tác giả : có vẻ như “Đức Giêsu của một người tin lành tự do bao giờ cũng chỉ là một người tin lành tự do”¹⁴⁴. Sự thất bại mà cách nghiêm khắc sẽ bị tố giác trong môi trường công giáo do những phản ứng chống lại khuynh hướng tân thuyết này chứng tỏ cho thấy cần phải có những hướng nghiên cứu khác.

b) Người tiên phong trong khúc quanh lịch sử này là M. Kähler, năm 1892 đã cho xuất bản tập sách *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (Con người vẫn được gọi là Đức Giêsu lịch sử và Đức Kitô của lịch sử trên cơ sở Kinh Thánh)¹⁴⁵. Trong nỗ lực nghiên cứu của mình, Kähler khởi đi từ niềm tin của Giáo hội, thực tại duy nhất đáng kể trong việc tri thức về Đức Kitô đối với người tín hữu : “Đức Kitô thực là Đức Kitô của lời rao giảng”¹⁴⁶. Sự chắc chắn dựa trên

¹⁴⁴ J. DUPONT, «A che punto è la ricerca sul Gesù storico», in *Conoscenza storica di Gesù*, op. cit., p. 9. C'est aussi la critique de fond faite par Schweitzer, dont le jugement a été en partie corrigé par R. SLENCZKA, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesus Christi*, Göttingen, 1967. Ce dernier a voulu montrer que le but de la « *Leben-Jesu-Forschung* » n'était pas la destruction critique du dogme christologique, mais une façon nouvelle, historique, herméneutique et apologetique, de fonder le christianisme.

¹⁴⁵ M. KÄLHER, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, München, 1969.

¹⁴⁶ *Ibid.*, 44

lịch sử liên quan đến Đức Kitô càng yếu đi bao nhiêu thì niềm tin này lại càng tinh tuyền và càng được giải thoát ra khỏi những nung tửa an toàn nhân loại bấy nhiêu : công thức *sola fides* (chỉ có đức tin), vì thế, trở thành một nguyên lý thông giải (*principe herméneutique*). Khúc quanh này sẽ lại càng trở nên triệt để và được tiếp tục bởi R. Bultmann (1884-1976)¹⁴⁷ với một sự gắn bó không thể nào lay chuyển nổi. Bultmann từ chối việc giản lược lịch sử vào chỉ còn là *những sự kiện trần trụi* (*bruta facta*) : lịch sử vốn luôn luôn mang bộ mặt con người, giàu ý nghĩa đối với cái hôm nay, ngay cả như khi đó là lịch sử của quá khứ. Điều mà lịch sử mang lại cho chúng ta không phải là sự kiện trần trụi, hoàn toàn là cái đã qua và đã chết (*historisch*), mà là sự kiện lịch sử, biến cố giàu ý nghĩa (*geschichtlich*), liên đới với con người hiện tại. Điều này có giá trị cả với lịch sử của Đức Giêsu. Không phải chỉ có cái hạ tầng kiến trúc Do thái của con người quê làng Nadaret đó mới có liên quan đến người tín hữu hôm nay, mà là cái biến cố siêu độ nơi Đức Giêsu-Kitô, như vốn đã được cộng đoàn Giáo hội sơ khai loan báo: đó chính là cái, một lần là vĩnh viễn, đã biến đổi sự kiện quá khứ thành một biến cố tràn đầy ý nghĩa cho tất cả mọi thời. “Nơi lời rao báo sơ khai (*kérygme*), sự kiện trần trụi trở

¹⁴⁷ Parmi l'œuvre considérable de cet auteur remarquable, noter *L'Histoire de la Tradition synoptique*, Paris, Seuil, 1973 ; *Jésus, mythologie et démythologisation*, Paris, Seuil, 1968 ; *Glauben und Verstehen*, Tübingen, 1967 ; *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 1977 ; *Exegetica*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1967. Sur Bultmann, les ouvrages de R. MARLÉ, *Bultmann et la mort de Dieu*, Paris, Seghers, 1968; R. BULTMANN, in *Bilan de la théologie du XX^e siècle*, II, Paris, 1970; *La Pensée de R. Bultmann*, Genève, Labor et Fides, 1962.

thành biến cố¹⁴⁸.” Vì thế, vấn đề quan trọng không phải là đi ngược lên trên từ lời loan báo sơ khai, như phương pháp *Leben-Jesu-Forschung* vẫn muốn làm, để rồi dẫn đến một “Đức Kitô theo xác thật” (2 Cr 5, 16), chẳng còn ích lợi gì cho chúng, bởi vì Ngài đã thuộc về quá khứ và cõi chết. Vấn đề quan trọng đó là gặp gỡ được Đức Kitô của niềm tin, vốn đã được Giáo hội loan báo. Nói cách khác, điều mà chúng ta có thể biết và điều liên hệ đến chúng ta cách sống còn không phải là cái *evangelium Christi* (Tin mừng của Đức Kitô), sự kiện từ nay coi như đã qua và không còn gì tương lai, mà là *evangelium de Christo* (Tin mừng về Đức Kitô), biến cố đang được cộng đoàn đức tin rao báo cho ngày hôm nay. Nhưng, qua đó, Bultmann không muốn tách phân lời loan báo ban đầu với dung mạo lịch sử của Đức Giêsu : sự kiện Đức Giêsu đã hiện hữu (*dass*) là nền tảng của lời mời gọi đến với quyết định mang lại ơn siêu độ, đó là *yếu tố bên ngoài* (*extra nos*) của ơn siêu độ của chúng ta. Nhưng, không phải chính sự kiện này, cùng với nội dung và những thể thái của nó (*was und wie*), là điều có giá trị đối với niềm tin : chính nội hàm ý nghĩa vì chúng ta mà Đức Kitô vốn mang trong mình như đã được loan báo bởi cộng đoàn sơ khai mới mời gọi được con người đến với tâm tình vâng phục trong đức tin và mới dâng trao cho nó khả thể có thể có một hiện sinh mới mẻ. Nỗ lực tìm kiếm nội dung ý nghĩa cho chúng ta này là điều mà người ta vẫn gọi là “lối giải thích vì hiện sinh” (*interprétation existentielle*) của Bultmann, mà khía cạnh tiêu cực của nó là “nỗ lực giải

¹⁴⁸ « Im Kerygma wird Historie zur Geschichte » : G. GRESHAKE, *Historie wird Geschichte. Bedeutung und Sinn der Unterscheidung von Historie und Geschichte in der Theologie R. Bultmanns*, Essen, 1963, p. 64.

huyền thoại” (demythologisation) : “giải huyền thoại” là loại ra khỏi Tân Ước tất cả gì phản ánh một lối nhìn mang màu sắc huyền thoại về thế giới, để chỉ thu thập lại nơi sử điệp tin mừng cái gì có thể có ý nghĩa đối với con người hôm nay. Giải thích vì hiện sinh và giải huyền thoại, vì thế, là hai mặt tích cực và tiêu cực của cùng một triển trình. Tự căn cơ, có một sự xác tín cho rằng giữa điều mà Đức Giêsu đã là và điều mà Ngài đang là đối với chúng ta vốn có một khoảng ngắt : nhưng, ngược lại với những nhà thần học theo khuynh hướng tự do, Bultmann nhấn mạnh trên hạn từ thứ hai của công thức “Đức Giêsu là Đức Chúa”, vì hạn từ thứ nhất (lịch sử của Đức Giêsu quê làng Nadaret) vốn chẳng có giá trị gì đối với chúng ta. Lập trường một chiều này đi ngược lại với các sách Tin Mừng, vốn luôn luôn loan báo biến cố lịch sử của một nhân vật cụ thể, và mà sức mạnh lay đổ của nó đích thực là đã khiến cho người ta gán cho nhân vật này tước hiệu Đức Chúa và Đấng Kitô. Nếu người ta đánh mất đi sức mạnh của cái “căn tính đồng nhất trong mâu thuẫn” này, thì nội dung của loan báo ban đầu (kérygme) sẽ rỗng tuếch đi cái vốn là nét đặc trưng biệt loại của nó : vậy nên, “trên thực tế, nhân loại học trở thành một hằng số, và Kitô-học là cái mà người ta đạt tới lại trở thành một biến số¹⁴⁹”. Vì thế, người ta hiểu rằng cần phải vượt qua Bultmann, nhưng vẫn không lơ là với mỗi quan tâm của Bultmann đối với cái hiện sinh : nhưng phải luôn trung thành với cấu trúc nguyên thủy của loan báo Kitô.

c) Năm 1953, trong một lần gặp gỡ giữa các học trò cũ ở Marburg (về đào tạo và xác tín dựa trên Bultmann),

¹⁴⁹ J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, op. cit., p. 138.

trước sự hiện diện của thầy mình, E. Käsemann đã thuyết trình đề tài *Das Problem des historischen Jesus*¹⁵⁰ (vấn đề liên quan đến Đức Giêsu lịch sử). Ba năm sau, G. Bornkamm mở đầu cuốn sách của mình về Đức Giêsu bằng một bài dẫn nhập về *Niềm tin và lịch sử trong trong các sách Tin Mừng*¹⁵¹, trong đó người ta đọc được kế hoạch của Bornkamm như thế này : “Nỗ lực mà chúng tôi phải hoàn thành đó là nghiên cứu lịch sử trong *loan báo tiên khởi* (kérygme) của các sách Tin Mừng, nhưng đồng thời còn cả cái *loan báo tiên khởi* đó trong chính lịch sử này¹⁵²”. Các nhà thần học theo khuynh hướng tự do thì tuyệt đối hóa hạn từ thứ nhất của công thức loan báo tiên khởi – Đức Giêsu; còn Bultmann thì tuyệt đối hóa hạn từ thứ hai – Đức Chúa, Đấng Kitô : người ta muốn tìm thấy lại mối tương quan giữa hai khoảnh khắc này, và lại làm nổi rõ lên giá trị của cái đột giữa vốn hợp nhất chúng lại được với nhau. Phong trào mà người ta gọi là hậu-bultmann này muốn quay trở về với Đức Giêsu lịch sử khởi đi từ Đức Kitô của niềm tin phục sinh. Nhưng, trong chiều hướng này, có những lập trường rất khác nhau : trong khi đối với những người này thì vấn đề đặt ra đó là “sự liên tục của Tin Mừng trong tình trạng không liên tục của thời gian và trong tình trạng có những biến dị của loan báo nguyên thủy¹⁵³”, vì mỗi bận tâm ở đây là về lời loan

¹⁵⁰ Publiée dans *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, Göttingen, 1970 (6), pp. 187-214. Sur le « nouveau problème du Jésus historique », voir les œuvres de Bornkamm, Fuchs, Robinson, Fuller, citées à la n. 37. Voir aussi L. RANDELLIMI, «Il problema di Gesù nella reazione dei discepoli di R. Bultmann», in *Sacra Doctrina* 16 (1971) 343-431.

¹⁵¹ G. BORNKAMM, *Gesù di Nazareth*, op. cit., pp. 9-20.

¹⁵² Ibid., p.16.

¹⁵³ E. KÄSEMANN, *Das Problem des historischen Jesus*, op. cit., p. 152.

báo, còn đối với những người khác, thì vấn đề đó là việc “các môn đệ đã công bố sứ điệp đặc thù riêng của Đức Giêsu với một hàm ý kép : họ gìn giữ các lời và các hành trạng của Ngài, và rồi họ giải thích chúng. Thế mà, khi làm như vậy, họ chẳng có một chút gì làm nền tảng, như *chính những lời Ngài đã nói* (ipsissima verba) và *chính những việc Ngài đã làm* (ipsissima facta), và đó là điều không thể nào nghĩ tưởng được¹⁵⁴”. Trong đường lối này, một số người nhân mạnh trên tính liên tục giữa con người quê làng Nadaret và loan báo nguyên thủy của Giáo hội, khi lưu ý rằng truyền thống tông đồ nảy sinh từ lời rao giảng và từ công trình của Đức Giêsu, Đấng mà kỷ niệm về Ngài đã được lưu giữ và kiểm soát bởi toàn thể cộng đoàn¹⁵⁵. Cần phải nhắc nhớ lại sự liên tục có giữa Đức Giêsu của lịch sử và Đức Kitô của niềm tin, bởi vì chủ thể của lời rao giảng phục sinh vẫn chỉ là một, và đó chính là Đức Giêsu quê làng Nadaret. Chính Đức Giêsu quê làng Nadaret là hằng số, và các tước hiệu về Ngài mới là một biến số, chính Ngài là Đấng mà lịch sử cụ thể về Ngài đã được kể lại trong các sách Tin Mừng, ngay cho đến trong ánh sáng của biến cố Phục Sinh. Cái cấu trúc mang màu sắc kể chuyện này của các sách Tin Mừng, mà vốn loan báo các sự kiện, bảo đảm cho tính liên tục nền tảng giữa con người quê làng Nadaret và Đức Kitô đã được công bố. Điều đó được xác nhận trong tin mừng của Ga : mặc dù,

¹⁵⁴ F. HAHN, in *Rückfrage nach Jesus*, op. cit., p. 28.

¹⁵⁵ Cf. par ex. L. CERFAUX, *Jésus aux origines de la tradition*, op. cit. L'école Scandinave insiste également sur le rôle de la transmission orale de Jésus aux disciples, de façon quasi «scholastico-rabbinique», comme fondement de la continuité entre le Jésus historique et le Christ de la foi : cf. B. GERHARDSON, *Memory and Manuscript*, Uppsala, 1961 et ID., *Tradition and Transmission in Early Christianity*, Lund, 1964.

hơn các tác giả khác, Ga nhấn mạnh trên đặc tính thần học của các sự kiện, đầu vậy, Ga vẫn cảm nhận được nhu cầu cần phải tường thuật lại lịch sử của Đức Giêsu khi còn tại thế như đó là lịch sử của Đức Chúa được tôn vinh. Một khi đặc tính liên tục này được bảo đảm nguyên vẹn, bây giờ sẽ xuất hiện “như để bù lại, nhu cầu cần phải có một lịch sử mang màu sắc truyện kể sau khi đã được phê phán” về Đức Giêsu, và người ta biện minh cho cái thái độ “một lần nữa vốn vô hại” khi tiếp xúc với các sách Tin Mừng¹⁵⁶. Nhưng, chương trình này sẽ rất nhập nhằng nước đôi nếu như, trong cùng lúc với tính liên tục, người ta không nhắc nhở gì tới một sự đứt đoạn cũng hoàn toàn hiển nhiên không kém giữa cái trước và cái sau biến cố Phục Sinh. Bất kỳ ai không ghi nhận sự đứt đoạn này sẽ là người phủ nhận đặc tính mới mẻ hoàn toàn của mầu nhiệm phục sinh mà, như chúng ta đã thấy, không có mầu nhiệm phục sinh thì lời rao giảng kitô và niềm tin xem ra sẽ luống công vô ích. Nếu người ta chỉ nhấn mạnh đặc tính liên tục (như đã từ rất lâu một lối chú giải “chính thống” nào đó đã vẫn thường làm), thì người ta sẽ làm cho mầu nhiệm phục sinh trở nên trống rỗng chẳng còn chút gì điều vốn làm nên bản thể của nó. Cả hai hạn từ của công thức – Đức Giêsu và các tước hiệu phục sinh của Ngài – vì thế, ở trong một tương quan “đồng nhất trong mâu thuẫn”, liên tục mà có đứt đoạn, hợp nhất mà có khác biệt, và vì thế phản ánh được cái gậy gai chướng của Ngày Thứ Sáu Tuần Thánh và sự bùng vỡ niềm vui của Ngày Phục Sinh. Người ta có thể tư duy mỗi tương quan “biện chứng” này như một vận hành đi từ quá khứ hướng về tương lai, hay ngược lại như một sự tương tác của cái

¹⁵⁶ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Gesù*, op. cit., pp. 71-74.

tương lai lên trên cái quá khứ của nó : trong trường hợp thứ nhất, người ta coi trọng Kitô-học vốn được hàm chứa nơi những lời và những hành trạng của Đức Giêsu lịch sử, sứ điệp hoàn toàn được làm rõ ra nhờ biến cố Phục Sinh¹⁵⁷. Trong trường hợp thứ hai, chính trong ánh sáng của cái tương lai đã được vén mở trong ngày Phục Sinh mà người ta nhận thức được điều mà Đức Giêsu tiền-phục sinh đã loan báo¹⁵⁸. Lịch sử của Đức Giêsu và niềm tin phục sinh, dù sao đi nữa, vẫn rọi sáng lẫn cho nhau : lịch sử Đức Giêsu mà không có niềm tin phục sinh sẽ như đi mù; niềm tin phục sinh mà không có lịch sử Đức Giêsu sẽ trở nên rỗng tuếch. “Nếu niềm tin kitô là một niềm tin vào Đức Giêsu quê làng Nadaret, *được tuyên xưng trong tư cách* là Đấng Kitô, Con độc nhất, Đức Chúa chúng ta, thì, lúc bấy giờ, nhận thức của chúng ta và tuyên xưng đức tin của chúng ta thực sự *bị giới hạn* bởi nhận thức của chúng ta về Đức Giêsu lịch sử; và đàng khác, nhận thức của chúng ta về Đức Giêsu lịch sử lại bị giới hạn, hay đúng hơn *được đặt vào đúng chỗ* và được duy trì trong những giới hạn của nó do bởi giải thích của niềm tin¹⁵⁹.”

Khái niệm lịch sử vốn làm trụ chống cho lập trường này vốn khác xa cả với quan niệm lịch sử của khuynh hướng thực chứng tự do, cả với khuynh hướng hiện sinh theo kiểu Bultmann. Khái niệm lịch sử này gần giống với khái niệm lịch sử mà chúng tôi đã đề xuất khi bàn về “lịch sử trong Kitô-học¹⁶⁰” : mâu nhiệm phục sinh ở đây được

¹⁵⁷ De fait, Bultmann lui aussi parle d'une christologie implicite : cf. *Theologie des Neuen Testaments*, op. cit., p. 44.

¹⁵⁸ Cf. la position de W. PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie*, op. cit., pp. 55 s.

¹⁵⁹ E. SCHILLEBEECKX, *Gesù*, op. cit., p. 64.

¹⁶⁰ Voir *supra*, 2, 3.

quan niệm như là một cách thức tự “định vị mình trong cái đang trở thành”, từ phía Thiên Chúa và từ phía cộng đoàn thưở sơ khai. Thiên Chúa, trong tự do tuyệt đối của mình, khẳng định lập trường của Ngài đối với Đấng bị đóng đinh trên thập giá; khi phục sinh Đấng bị đóng đinh thập giá, Thiên Chúa thừa nhận quá khứ của Đấng bị đóng đinh thập giá này là sự mặc khải về chính lịch sử của Thiên Chúa, Thiên Chúa làm cho Đấng bị đóng đinh thập giá đó sống và vẫn hành động trong hiện tại, Thiên Chúa làm cho Đấng bị đóng đinh thập giá đó là Đức Chúa của Lời hứa và của tương lai. Cộng đoàn khởi đi từ kinh nghiệm về Đấng phục sinh : cộng đoàn tuyên xưng rằng Đấng vốn đã bị giết chết nhục nhã đó bây giờ là Đức Chúa và là Đấng Kitô, tức Ngài cũng là mặc khải về Thiên Chúa, Đấng hằng sống vẫn hằng trao ban sự sống. Nhưng, cộng đoàn hiện thời, đến lượt mình, được chứng từ của các Tông đồ đụng chạm tới, cũng được mời gọi để tự định vị mình theo cũng cùng một cách thức như thế, tức là lại một lần nữa thừa nhận Đấng bị đóng đinh trên thập giá Ngày Thứ Sáu Tuần Thánh đó chính là Đấng đã được phục sinh, là Đức Chúa và là Đấng Kitô. Để cho hành vi thừa nhận này có được nền tảng chắc chắn, cộng đoàn hiện thời cần phải, cách hết sức có thể, không chỉ trở về lại với kinh nghiệm của cộng đoàn nguyên thủy, mà còn trong và qua cộng đoàn nguyên thủy đó trở về lại với lịch sử của Đức Giêsu quê làng Nadaret – mà vốn đó cũng là mặc khải về Thiên Chúa. Vì thế, người ta phải tự hỏi làm thế nào để có thể đạt tới được Đức Giêsu của lịch sử khởi đi từ Đấng Kitô như đã được Tin mừng loan báo. Làm thế nào, qua loan báo thưở sơ khai và các tin mừng được biên soạn, trở về lại được với hoàn cảnh sống động nguyên thủy của Đức

Giêsu và với kinh nghiệm mà Ngài đã sống với các môn đệ ?

Con đường sẽ phải trải qua khỏi đi từ lịch sử việc biên soạn các sách Tin Mừng (Redaktionsgeschichte), thông qua lịch sử các hình thức (Formgeschichte), rồi mới đạt đến được Đức Giêsu lịch sử. Để làm được điều đó, trong những năm vừa qua, người ta đã cố gắng chuẩn hóa những tiêu chuẩn cho phép, cách khá chính xác về mặt lịch sử, xác định rõ được đời sống trước đây của con người quê làng Nadaret là gì, bằng cách hoàn toàn tách bạch ra khỏi nhận định vốn do kinh nghiệm phục sinh mang lại. Ở đây, chúng ta hãy nhắc nhớ lại một vài tiêu chuẩn mà người ta sẽ còn sử dụng sau đó nữa : khởi đi từ nguyên lý dị biệt (principe de dissemblance), người ta nói về một thứ tiêu chuẩn dựa trên lịch sử biên soạn (critère historico-rédactionnel), theo đó những truyền thống ngang ngành nằm ngoài ý định của vị thánh sử có thể được coi như là thực (thí dụ : “nỗi kinh hoàng lo sợ của Đức Giêsu” nơi Mc 15, 34); cũng thế, tiêu chuẩn dựa trên phê bình hình thức (critère critico-formel), “coi như là thực điều gì vốn không thích ứng với tư duy Do thái và với những khái niệm của cộng đoàn về sau¹⁶¹” (thí dụ : việc dùng hạn từ *abba* đặt vào miệng Đức Giêsu). Khởi đi từ nguyên lý tương đồng hay thích hợp với (principe de ressemblance ou de conformité), người ta có thể kể đến tiêu chuẩn dựa trên truyền thống lịch sử có được nhiều truyền thống sử dụng (critère historico-traditionnel des attestations multiples) : “cũng cùng một vật liệu được tìm thấy trong hơn một truyền thống, chí ít, là một chỉ dẫn cho thấy nó có

¹⁶¹ R. CONZELMANN, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* III (3) p. 623.

một uy tín tự nền tảng trong truyền thống hậu-kitô¹⁶²”; cũng thế, tiêu chuẩn dựa trên uy tín của các nội dung (critère de la consistance des contenus), coi như là thực điều gì vốn thích hợp với những đặc tính chung của sứ điệp và của hành động của Đức Giêsu¹⁶³. Phối hợp các tiêu chuẩn này lại với nhau, cách khá chắc chắn, cho phép đạt được một số dữ kiện tiên-phục sinh : uy tín của những dữ kiện tiên-phục sinh này không cho phép người ta được giản lược Đức Kitô phục sinh thành chỉ còn là một ý tưởng hay là một giải thích mới mẻ về hiện sinh con người, được xây dựng nhằm phục vụ cho những mong đợi từ khoảnh khắc hiện tại.

Sự hiệp nhất giữa công thức “Đức Giêsu là Đức Chúa”, vì thế, phải được hiểu cách đầy đủ, tức là phải tôn trọng cả hai hạn từ : con người quê làng Nadaret mà sau 30 năm dài im lặng đã loan báo Tin mừng đó, đã chứng tỏ cho thấy Ngài vốn có một thẩm quyền khiến người ta phải sửng sờ kinh ngạc, đã thực thi những điềm thiêng và dấu lạ, đã chia sẻ cuộc sống với các môn đệ của mình và sau cùng đã bị giết chết, con người đó cũng chính là người mà Thiên Chúa đã phục sinh Ngài khi đặt định Ngài làm Đức Chúa và Đấng Kitô. Khi cái “căn tính đồng nhất trong mâu thuẫn” này không còn được tôn trọng, thì lời Thập Giá cũng rỗng tuếch ý nghĩa, tính chất mới mẻ của mâu nhiệm Phục sinh cũng biến mất, và sức mạnh gây gai chướng của nghịch lý kitô cũng thôi không còn tồn tại.

¹⁶² E. SCHILLEBEECKX, *Gesù*, op. cit., p. 91.

¹⁶³ Voir par ex. J. CABA, *Dai Vangeli...* op. cit., pp. 441-442 et tout ce qui traite des «critères d’historicité» : pp. 432-445.

2.3 Vấn đề tương quan giữa Đức Giêsu tiền-phục sinh và Đức Kitô hậu-phục sinh dưới góc độ thần học

Nhưng, lúc bấy giờ, cần phải tự hỏi : nếu, ở nơi Biên cố Phục Sinh, Đức Giêsu đã được thiết đặt làm Đức Chúa và Đấng Kitô, liệu điều đó có có nghĩa là trước đó Ngài đã không như vậy ? Hoặc là liệu “căn tính đồng nhất trong mâu thuẫn” có có nghĩa là thân phận Thiên Chúa như đã được thừa nhận cho Đức Kitô trong những công thức phục sinh đã hiện diện (cho dù có dưới dấu chỉ mâu thuẫn) ngay nơi những công việc và những ngày tháng của con người quê làng Nadaret đó rồi ?

Một cách hoàn toàn tự nhiên, đó là vấn đề hẵn đã được đặt ra trong môi trường kitô-do thái : làm sao mà một thứ khuynh hướng độc thần cứng nhắc như của dân It-ra-en lại không đặt ra vấn đề về những quan hệ giữa con người có tên Giêsu này, vốn đã được công bố là Đức Chúa và Đấng Kitô, và Vị Thiên Chúa của các Tổ phụ được ! Có một điều chắc chắn là, đối với não trạng do thái, khẳng định rằng Đấng bị đóng đinh thập giá, cùng với biến cố Phục Sinh, được đưa vào trong thân phận Thiên Chúa, thì còn dễ dàng dung thứ hơn là việc thừa nhận thân phận này cho con người quê làng Nadaret khiêm hạ kia, vào một thời điểm mà đã chẳng thiếu gì những kẻ vẫn muốn mạo danh mình là Đấng Thiên Sai. Việc phong vương cho vị Vua thiên sai, việc đợi chờ Con Người đến hay đề tài tôi tớ đau khổ cuối cùng được tôn vinh, cho phép người ta có thể thừa nhận được (nhất là trong vũ trụ nằm giữa hai giao ước) một sự tôn vinh Đấng bị đóng đinh trên thập giá; nhưng, người ta khó mà nuốt được quan niệm cho rằng một vị Thiên Chúa nhập thể, cho dù dân It-ra-en vốn nhạy

cảm với tương quan giữa lịch sử con người và hành động của Thiên Chúa. Chính trong bối cảnh đó mà những “lạc giáo” liên quan đến kitô-học đầu tiên đã nảy sinh, tức là những nỗ lực đầu tiên nhằm giải thích sứ điệp, mà cộng đoàn cuối cùng đã phải coi như là phiến diện, không đầy đủ và, sau cùng, là sai lầm. Một đảng, đó là khuynh hướng “ảo ảnh” (docétisme) tìm cách bảo vệ cho bằng được thân phận Thiên Chúa của Đức Kitô đến độ giản lược nhân tính của Ngài đến chỉ còn đơn giản như là một thứ ảo ảnh bên ngoài (dokein = sembler, apparaître); đảng khác, đó là khuynh hướng “những người nghèo” (ébionisme) (do từ ebionim = những người nghèo) : khởi đi từ cũng cùng một nhu cầu là bảo vệ cho đặc tính siêu việt của Thiên Chúa, đến độ giản lược Đức Kitô chỉ còn là một con người mà nơi Ngài Thiên Chúa đã vui lòng bày tỏ ra vinh quang của mình. Để có thể thoát khỏi được thế bí của những lối giải thích này, cộng đoàn nguyên thủy biết sẽ phải gìn giữ cho đến kỳ cùng sức mạnh của cái “căn tính đồng nhất trong mâu thuẫn” như vốn được tỏ bày ra nơi kinh nghiệm phục sinh : nếu “Đức Giêsu là Đức Chúa”, thì hạn từ thứ hai cùng với nội hàm ý nghĩa mà nó có phải được gán cho hạn từ thứ nhất với toàn thể ý nghĩa của nó. Thế mà, trong những công thức phụng tự và rao giảng đầu tiên, khi người ta nói “Đức Giêsu”, người ta chỉ rõ con người quê làng Nadaret, con của Đức Maria đó là người thợ mộc ở Nadaret, là người rao giảng về vương quốc, tác giả của những dấu lạ và đã bị đóng đinh trên thập giá. Chính cho Ngài chứ không phải là ai khác, cùng với toàn thể lịch sử của Ngài, mà người ta đã gán cho thân phận Thiên Chúa và vai trò Đấng Siêu Độ như được ám chỉ bởi những tước hiệu Đức Chúa và Đấng Kitô. Nói cách khác, Đức Giêsu đã là Đức Chúa và là Đấng Thiên sai ngay từ khoảnh khắc

đầu tiên của lịch sử của Ngài : ngay như cho dù chính biến cố Phục Sinh mới bày tỏ cách đầy đủ sự hiệp nhất của Ngài với Thiên Chúa (điều mà, trước Biến cố Phục sinh, mới chỉ được nói lên bởi thẩm quyền của cái “cao vọng” của Ngài)¹⁶⁴.

Lối giải thích này được xác nhận bởi nhiều “màu nhiệm” nơi cuộc đời của Đức Chúa như vốn được sách Tin Mừng tường thuật lại : như việc thụ thai bởi Thánh Thần (Mt 1, 18-20; Lc 1, 35)¹⁶⁵, biến cố thánh tẩy cùng với việc chứng thực “Con là Con yêu dấu của Cha, Cha rất vui lòng để chọn Con” (Mc 1, 9-11 và song song)¹⁶⁶, biến cố biến hình (Mc 9, 2-8 và song song)¹⁶⁷. Trên nhiều khía cạnh, nội dung của những câu chuyện kể này không phù hợp với não trạng của người Do thái, với não trạng của cộng đoàn tiên khởi xuất thân từ Do thái giáo : “lịch sử về việc Đức Giêsu được thụ thai được trình bày dưới một hình thức mà, trong chừng mực như chúng ta có thể biết được, chưa bao giờ đã từng có một trường hợp tương tự như vậy, để cho cộng kitô-hữu thế kỷ I có thể dựa trên đó

¹⁶⁴ Cf. W. PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie*, op. rit., pp. 55 s.

¹⁶⁵ A ce sujet, voir R. BROWN, «li problema della concezione verginale di Gesù», in ID., *La concezione verginale e la risurrezione corporea di Gesù*, Brescia, 1977. Il faudrait renvoyer à l'ample bibliographie sur les « évangiles de l'enfance », cf. R. SCHULTE, «Les mystères de la préhistoire de Jésus», in *Mysterium Salutis* 11, Paris, Cerf, 1975, pp. 359-404 ; O. da SPINETOLI, *Introduzione ai Vangeli dell'infanzia*, Brescia 1976.

¹⁶⁶ Cf. C. DUQUOC, *Christologie I*, op. cit., pp. 41s; A. FEUILLET, «Le baptême de Jésus», in *Revue biblique* 71 (1964), 321-352 ; F. LENTZEN-DEIS, *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern*, Frankfurt a.M., 1970; C. SCHÜTZ, «Les mystères de la vie publique de Jésus », in *Mysterium Salutis* 11, Paris, Cerf, 1975, pp. 405-500.

¹⁶⁷ Cf. C. DUQUOC, *Christologie I*, op. cit., pp. 41 s ; M. SABBE, « La rédaction du récit de la transfiguration », in *La Venue du Messie*, Bruges-Paris, 1962, pp. 65-100.

mà nói về sự thụ thai này”¹⁶⁸; còn đối với việc Đức Giêsu được thánh tẩy, đây là một đề tài mà cộng đoàn sơ khai vốn coi “như là một ‘chủ đề đáng lấy làm hổ thẹn’ : người ta quả là hết sức khó khăn để mà bịa ra được một sự kiện như vậy, nếu như nó đã không phát xuất từ một yêu cầu nghiêm ngặt được áp đặt bởi quá khứ”¹⁶⁹; “những sứ điệp” mang màu sắc thần linh từ biến cố thánh tẩy và biến hình, cùng với việc gán chúng cho một con người mang thân phận Thiên Chúa, vốn xúc phạm đến khuynh hướng độc thần của người Do thái. Tất cả điều đó cũng chỉ là để biện hộ cho một “cái cốt lõi” thuộc về lịch sử của “những màu nhiệm” này, cái cốt lõi mà vốn đã được xác nhận bởi rất nhiều nỗ lực chứng thực của cộng đoàn sơ khai. Dù thế nào đi nữa, cũng phải thừa nhận đã có bàn tay của công việc biên soạn tham dự vào trong những bản văn này : những bản văn này, ngoài việc thông truyền cho chúng ta một dữ kiện tiền-phục sinh nhiều hay ít quan trọng, một cách quý giá, chúng còn làm chứng về niềm tin của cộng đoàn tiên khởi trong nỗ lực đọc lại cái dữ kiện này trong ánh sáng của biến cố Phục Sinh. Vì thế, thông qua những “màu nhiệm” này, người ta có thể xác định được niềm tin này (cũng như cái cốt lõi lịch sử của nó) như là một nỗ lực tuyên xưng rõ ràng về cái căn tính đồng nhất thường hằng của Đức Giêsu với Thiên Chúa, ngay từ chính giây phút đầu tiên khi Ngài được thụ thai.

Khi khảo sát những chứng từ khác của Tân Ước, điều cuối cùng đạt tới cũng chính là sự thụ thai này : hãy nghĩ tới những bản văn chia khóa liên quan đến “nền kitô-học hướng hạ” (christologie descendante) và đến “sứ vụ

¹⁶⁸ R. BROWN, *Il problema...*, op. cit., p. 89.

¹⁶⁹ C. SCHÜTZ, «Les mystères...», op. cit., p. 405.

của Con”. “Nhưng, khi thời viên mãn đến, Thiên Chúa đã sai Con của Ngài, sinh bởi người nữ, sinh dưới quyền Lê luật, để cứu chuộc những kẻ ở dưới quyền Lê luật, ngõ hầu ta được chịu lấy quyền nghĩa tử” (Gl 4, 4-5). Và thánh thi tiên-phaolô Pl 2, 6 tt : “Ngài, phận là phận của một Vị Thiên Chúa, nhưng Ngài đã không nghĩ phải giáng cho được chức vị đồng hàng cùng Thiên Chúa. Nhưng, Ngài đã hủy mình ra không, là lính lấy thân phận tôi đòi, trở thành giống hần người ta; đem thân đội lột người phàm.” Thư gửi tín hữu Do thái (phải là sau năm 63, bởi vì tác giả dùng những thư được viết trong thời kỳ bị giam tù, nhưng trước năm 70, bởi vì ngài không nói gì tới biến cố Đền thờ bị phá hủy), cách long trọng, công bố việc Con Thiên Chúa thâm nhập vào trong hiện sinh nhân loại : “Đã lắm phen cùng nhiều kiểu, xưa kia Thiên Chúa đã nói với cha ông nơi các ngôn sứ : Vào thời sau hết, tức là những ngày này, Ngài đã nói với ta nơi một Người Con, mà Ngài đã đặt làm Đấng thừa tự tất cả mọi sự, và cũng nhờ người Con đó mà Ngài đã làm ra các thế giới. Người Con đó là phản ảnh của vinh quang, là biểu thị hữu thể của Ngài, và cầm giữ cả vạn vật bằng lời quyền năng của mình” (Dt 1, 1-3). Tin mừng của Ga, chóp đỉnh của quá trình phát triển kitô-học tân ước, khẳng định rằng “Và, Lời (vốn ở nơi Thiên Chúa và là Thiên Chúa và mọi sự đã nhờ Ngài mà thành sự) đã thành xác phàm và đã lưu ngụ giữa chúng ta” (Ga 1, 14). Những bản văn này (cùng với nhiều bản văn khác nữa, xem Rm 1, 3; Ga 5, 23-37; 6, 38-44; 7, 28-33, v.v) vốn thuộc về nhiều giai đoạn khác nhau của quá trình tiến hóa của nền kitô-học tân ước : cách khá rõ ràng, chúng đã chứng tỏ cho thấy đâu là giải đáp mà ngay từ đầu cộng đoàn tiên khởi đã có nhằm trả lời cho vấn nạn Đức Giêsu hợp nhất với Thiên Chúa từ lúc nào : chúng

chuyển tải một thứ thần học về sự tiền hữu của Con. Nền thần học này, không phải là một thứ hệ quả muộn thời, mà gần gũi hơn với vũ trụ cựu ước, hơn bất cứ một nền thần học nào khác (xem những tư biện về Đức Khôn Ngoan)¹⁷⁰; nền thần học này không nhằm đáp ứng cho một thứ nhu cầu tư biện hay siêu hình nào cả, vốn xa lạ với tư duy kitô thờ ban đầu, mà nảy sinh từ niềm tin phục sinh: “Đề tài về sự tiền hữu và về sứ vụ vốn nhằm mục đích chứng tỏ cho thấy rằng ngôi vị và thân phận của Đức Giêsu không có nguồn gốc từ nơi cái chuỗi của những biến cố trần thế, rằng, trái lại, chính Thiên Chúa qua những biến cố trần thế đó, đã hành động cách mà loài người không thể nào tiên liệu được. Sự tự do, mà theo các luật lệ của thế giới này vốn không thể nào tiên liệu được, đã bẻ gãy cái chuỗi đều đều ngày lại ngày của số phận, và đã giải thoát chúng ta, nhằm ban cho chúng ta có được sự tự do của con cái Thiên Chúa. Những khẳng định liên quan đến sự tiền hữu của Con độc nhất vô nhị của Thiên Chúa là nhằm để chứng tỏ cho thấy tư cách là con và sự siêu độ của chúng ta¹⁷¹.” Những bản văn này, vì thế, chỉ rõ cho thấy điều đã xây đến nơi Đức Giêsu-Kitô chính là thực tại viên toàn tràn đầy ơn siêu độ, là sự thông ban chính Thiên Chúa, cách tuyệt đỉnh và dứt khoát, được hoàn tất ngay trong cuộc đời này, đó chính là sự chết này và sự phục sinh này.

Cần liên kết nỗ lực suy tư của chúng ta về sự tiền hữu với việc sử dụng tước hiệu *Con Thiên Chúa*: việc sử

¹⁷⁰ Sur ce thème, voir P. BENOIT, «Préexistence et incarnation», in *Revue Biblique* 77 (1970), 5-29 ; R.G. HAMERTON-KELLY, *Pre-Existence, Wisdom and The Son of Man : A study of the idea of the Pre-Existence in the New Testament*, London, 1973; G. SEGALLA, «Preesistenza, incarnazione e divinità di Cristo in Giovanni», in *Rivista Biblica* 22 (1974) 155-181.

¹⁷¹ W. KASPER, *Jésus le Christ*, op. cit., p. 260.

dụng tước hiệu này hiếm thấy trong các tin mừng nhất lãm (Mc 1, 1; 15, 39; Mt 4, 3.6; 14, 33; 16, 16; 26, 63; 27, 40-54; Lc 1, 35; 4, 3; 4, 41; 22, 70) và không bao giờ được đặt trực tiếp vào môi miệng Đức Giêsu, tước hiệu này thường gặp thấy trong các văn bản của Ga và Phaolô¹⁷². Vì thế, chắc chắn là nó thông truyền một thứ ngôn ngữ giáo lý hậu-phục sinh, và rồi cuối cùng mang tính chất áp đặt như là tước hiệu tốt nhất để chỉ ngôi vị Đức Giêsu theo niềm tin kitô. Trong Cựu Ước, tước hiệu Con Thiên Chúa được dùng để chỉ hoặc là It-ra-en (Xh 4, 22; Hs 11, 1; Gr 31, 9) hoặc là vị quân vương (Tv 2, 7; 89, 27-28), hoặc là vị Thiên Sai (2 Sm 7, 14), hoặc – nhưng muộn thời hơn – là những người công chính (Tv 73, 15; Kn 5, 5). Nhưng, ý tưởng về một thứ quan hệ con cái thì hoàn toàn vắng bóng: luôn luôn đó là vấn đề liên quan đến một sự tuyển chọn bởi Thiên Chúa. Có lẽ chính bởi vì thế mà Đức Giêsu đã không bao giờ sử dụng tước hiệu này cách trực tiếp. Tuy nhiên, một số trong những lời của Ngài cũng như một số trong những cung cách ứng xử của Ngài (xem việc sử dụng hạn từ *Abba*)¹⁷³ cho thấy nền tảng tiền-phục sinh của tước hiệu này mà kinh nghiệm phục sinh vốn đã gán cho Ngài cách không hạn chế và với một ý nghĩa mới : đó không phải là sự sinh ra phi thời gian và vĩnh hằng (vốn không phù hợp với lợi ích muốn được siêu độ ngay trong lịch sử của cộng đoàn tiên khởi), mà là một thứ tương quan độc nhất vô nhị giữa công trình hay số phận của Đức Giêsu, và Cha của Ngài : đó là sự can thiệp tràn

¹⁷² Cf. A. DESCAMPS, «Pour une histoire du titre “Fils de Dieu”. Les antécédents par rapport à Marc», in *L'Évangile selon Marc. Tradition et rédaction*, Gembloux, 1974, pp. 529-571.

¹⁷³ Voir ce que nous dirons à ce sujet au chap. 7.

đầy của Thiên Chúa nơi Ngài và bao bọc toàn bộ lịch sử của Ngài.

Niềm tin của cộng đoàn tiên khởi, vốn khởi đi từ kinh nghiệm của biến cố Phục Sinh và được thiết lập nền tảng trên lịch sử tiên-phục sinh, vì thế, công bố rằng kể từ giây phút đầu tiên của cuộc đời trần thế của Ngài, con người Giêsu đó đã là Con Thiên Chúa đến trong thế giới này : trong khiêm hạ, Đức Giêsu đã đảm nhận lấy cho mình một lịch sử thực sự là của con người, qua biến cố Phục Sinh, Ngài bày tỏ cho thấy dung mạo Thiên Chúa của Ngài và, đối với cuộc hành trình phiêu lưu mạo hiểm của con người, Ngài thiết lập nền tảng cho một niềm hy vọng không làm thất vọng. Trên cơ sở tràn đầy sự hiện diện của Thiên Chúa nơi mình, Đáng bị đóng đinh-được phục sinh hẳn là như một tiêu chuẩn để đọc lại quá khứ và tương lai, như sự hoàn tất lời hứa có từ quá khứ và như lời hứa sẽ có sự hoàn tất chung cuộc cuối cùng.

2.4 Nỗ lực “đọc lại qua lăng kính phục sinh” và những phát triển kitô-học của Tân Ước

Khởi đi từ kinh nghiệm phục sinh, trong khi đào sâu niềm tin kitô-học và phát triển nội dung rao giảng của mình, cộng đoàn tiên khởi đã “đọc lại” lịch sử từ đầu cho đến cuối. Dưới ánh sáng của “cái cùng tận” và của “cái khởi đầu” mà Đức Giêsu đã trình bày, việc “đọc lại qua lăng kính mầu nhiệm phục sinh” này được phát triển với nhiều mức độ : một đảng, người ta quay trở về với cuộc sống của Đức Giêsu quê làng Nadaret, những lời nói và những công việc của Ngài; đảng khác, người ta nhìn vào It-ra-en, đề lý hội ra được mối tương quan mà dân tộc này vẫn có với biến cố Phục Sinh của Đức Chúa; sau cùng,

người ta bao gồm luôn cả lịch sử của Giáo hội và của thế giới cho đến biến cố hoàn tất mang màu sắc cánh chung của nó.

Việc đọc lại qua lăng kính màu nhiệm phục sinh các công việc và các ngày tháng của Đức Giêsu quê làng Nadaret vốn là nét đặc trưng của *các sách Tin Mừng nhất lãm*¹⁷⁴. Theo khoa phê bình hiện đại, Tin Mừng của Maccô (Mc) thông thường được coi như là cổ nhất¹⁷⁵. Thần học và cấu tạo của nó được đặc trưng hóa bởi điều mà, kể từ Wrede, người ta chỉ rõ bằng cái tên “bí mật thiên sai”¹⁷⁶ : đó chính là tình trạng căng thẳng, vốn thường xuyên được lưu ý bởi thánh sử, giữa những hành vi tỏ bày quyền năng của Đức Giêsu và thái độ dè dặt của Ngài – thêm vào đó còn phải kể việc các môn đệ và các thánh giả vẫn không hiểu được Ngài. Làm sao giải thích tình trạng mâu thuẫn này đây ? Giả thuyết có vẻ có lý nhất đó là “toàn bộ trình bày của Mc được xác định bởi cái nhìn lùi về quá khứ khởi đi từ biến cố Phục Sinh quay ngược trở về với cuộc đời trần thế của Đức Giêsu, và bởi mối quan tâm của Mc đối với cộng đoàn tin hữu”¹⁷⁷. Nói

¹⁷⁴ Sur la christologie, voir B. PAPA, *La cristologia dei syfiottici e degli atti degli apostoli*, Bari, 1972; R. SCHNACKENBURG, «La christologie des synoptiques», in *Mysterium Salutis* 10, Paris, Cerf, 1974 ; G. SEGALLA, «Teologia dei Synotici », in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, III, 370-387.

¹⁷⁵ Sur la christologie de Marc, outre les œuvres citées par ailleurs, voir J. DELORME, «Aspects doctrinaux du second Évangile », in I. de LA POTTERIE, *De Jésus aux évangiles*, Paris, 1967 ; B. RIGAU, *Témoignage de l'évangile de Marc*, Paris, DDB, 1965 ; H. WEINACHT, *Die Menschwerdung des Sohnes Gottes in Markusevangelium*, Tübingen, 1972.

¹⁷⁶ Cf. G. MINETTE DE TILLESSE, *Le Secret messianique dans l'évangile de Marc*, Paris, 1968.

¹⁷⁷ R. SCHNACKENBURG, *Christologie...*, op. cit., p. 274.

cách khác, Mc tường thuật những biến cố cuộc đời của con người quê làng Nadaret trong khi vẫn để lộ cho thấy từ từ vinh quang sẽ được mặc khải ra nơi biến cố Phục Sinh, và đỉnh điểm đó là tấn thảm kịch “bị bỏ rơi-được siêu tôn” : bị bỏ rơi bởi con người, Đức Giêsu đã được đón nhận bởi Thiên Chúa. Hành trình hương về thập giá của Ngài, như vậy, trở nên có thể hiểu được, nghĩa là như một hành trình tất yếu dẫn đến biến cố Thụ Nạn. Từ đó, người ta mới hiểu được chiều kích quan trọng đã được dành cho những câu truyện kể về biến cố Thụ Nạn, khiến người ta có thể nói rằng tin mừng của Mc (cũng như hai sách tin mừng kia) vốn chỉ là “một lịch sử về biến cố Thụ Nạn được kèm theo bởi một dẫn nhập được khai triển thêm ra¹⁷⁸”. Nhưng, tiến trình đọc lại qua lăng kính màu nhiệm phục sinh này không hề biện minh cho lối giải thích của Wrede¹⁷⁹, người vẫn cho rằng cuộc sống tiền-phục sinh của Đức Giêsu chẳng có gì mang nét thiên sai cả, và có lẽ chỉ được giải thích là có mang nét thiên sai dưới ánh sáng của biến cố Phục Sinh mà thôi. Nếu quả thực đã là như vậy, thì làm sao giải thích được việc những kẻ quyền lực thời Ngài đã kết án tử Ngài ? Phải có một thứ “cao vọng” nào đó ở nơi Ngài, mà vốn bị con người tẩy chay và được đón nhận bởi Thiên Chúa, Đấng phục sinh Ngài từ cõi chết. Người ta hãy thử nghĩ tới thẩm quyền trong giáo huấn của Ngài, vốn khiến người ta sững sờ và coi như gai chướng (Mc 1, 22-27; v.v). Người ta tìm thấy “cao vọng tiền-phục sinh” này trong tước hiệu *Con Người*, mang một nội dung thiên sai rất mạnh mẽ và vốn được Đức Giêsu sử

¹⁷⁸ M. KAHLER, *Der sogennante*, op. cit., note 60.

¹⁷⁹ Cf. W. WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (1901), Göttingen, ³1963, pp. 209-229.

dụng khá nhiều trong tin mừng của Mc : trong tương quan với thẩm quyền hiện tại của Ngài (Mc 2, 10-28), với hành trình hướng về thập giá của Ngài (8, 31; 9, 9-31; 10, 33-45; 14, 21-41), với thân phận vinh quang của Ngài (8, 38; 13, 26; 14, 62). Người ta có thể tìm cách để giải thích một số nào đó trong những biểu thức này duy nhất chỉ như là những nỗ lực đọc lại qua lăng kính mâu nhiệm phục sinh (như ba sấm ngôn về biến cố Thụ Nạn sẽ là những *vaticinia ex eventu* [những lời đoán trước dựa trên kết cục của biến cố]), nhưng, người ta không thể nào đặt vấn đề nghi ngờ về việc Đức Giêsu đã sử dụng tước hiệu này trước biến cố phục sinh¹⁸⁰ : “Khẳng định cách quá đơn giản và đại khái, theo đó, dựa trên khuynh hướng thần học của cộng đoàn, các thánh sử đã đặt tước hiệu này vào môi miệng Đức Giêsu, là không thể nào chấp nhận được : chí ít, bởi vì trong cộng đoàn kitô-giáo tiên khởi tước hiệu Con Người vốn được gán cho Đức Giêsu không phải là một lời sử dụng thông thường... Nếu tước hiệu Con Người quả thực là đã được du nhập vào bởi các thánh sử, làm sao giải thích được việc các tác giả này chỉ sử dụng tước hiệu đó khi để cho chính miệng Đức Giêsu nói mà thôi¹⁸¹ ?” Vì thế, chính trên nền tảng cái “cao vọng” tiên-phục sinh của Đức Giêsu mà Mc đã xây dựng nền tảng cho nỗ lực đọc cuộc đời của Ngài qua lăng kính mâu nhiệm phục sinh : vì thế, cùng với tước hiệu phục sinh là Con Người, Mc còn thêm vào đó tước hiệu hậu-phục sinh là Con Thiên Chúa mà niềm tin của cộng đoàn đã có thể áp dụng vào cho con người quê làng Nadaret, dựa trên nền

¹⁸⁰ A l’opposé de R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, op. cit., p. 29 s.

¹⁸¹ O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, op. cit., p. 134.

tặng những yếu tố khách quan là cung cách ứng xử của Ngài trước khi xảy ra biến cố Phục Sinh. Trong tác hiệu này, người ta có thể nhìn ra được dấu ấn của tin mừng của Mc. Tin mừng của Mc được khai mào với những lời này : “Khởi đầu Tin mừng về Đức Giêsu-Kitô , Con Thiên Chúa” (Mc 1, 1) và, đối diện với con người bị đóng đinh trên thập giá, Mc làm cho viên bách quân đội trưởng thốt lên : “Quả thực, con người này là Con Thiên Chúa” (Mc 15, 39; xem thêm các tuyên xưng của quỉ dữ : 3, 11; 5, 7; thần hiện nơi biến cố thánh tẩy : 1, 11; biến cố biến hình : 9, 7; dụ ngôn những người thợ vườn nho : 12, 1-11). Nếu người ta không gặp thấy được nơi vị thánh sử này một thứ “kitô-học về sự tiên hữu”, nỗ lực đào sâu thần học về sứ điệp phục sinh này chắc chắn là nét riêng tư của ngài, vì rằng, đối với môi trường do thái, đây quả là chuyện gây gai chướng và lạ lùng, đó là : việc Con Thiên Chúa nói và hành động giữa loài người, đến nỗi phải dấu đi vinh quang của riêng mình!

Nỗ lực đọc lại cuộc đời trần thế của Đức Giêsu của Mc sẽ được *Matthêu* (Mt), cách đặc biệt, nói rộng thêm ra và trải dài trên cả cuộc hành trình phiêu lưu mạo hiểm của dân tộc It-ra-en¹⁸² : nét đặc trưng do thái của tin mừng này vốn được ghi nhận, ngay cho dù người ta không thể phủ nhận tinh thần cởi mở ra với chiều kích phổ quát của nó. Hơn nữa, khía cạnh thứ hai này vốn được liên kết với khía cạnh thứ nhất : Chiều kích thiên sai của Đức Giêsu mà Mt không ngừng nhấn mạnh, như vốn được cắm rễ sâu trong

¹⁸² Cf. *L'Évangile selon Matthieu. Rédaction et théologie*, sous la direction de M. DIDIER, Gembloux, 1972; P. BONNARD, *L'Évangile selon Matthieu*, Neuchâtel, ²1970; B. RIGAUX, *Témoignage de l'évangile de Matthieu*, Paris, DDB, 1967.

lịch sử của dân tộc It-ra-en, nay được khai mở ra hướng về ơn siêu độ cho tất cả mọi dân tộc. Ít nhất, 41 lần trong tin mừng này, các bản văn CU được đọc lại dưới ánh sáng Đức Kitô¹⁸³; dựa trên mô hình 5 cuốn sách của bộ Ngũ Kinh, bản văn được cấu trúc thành năm đơn vị văn chương lớn (các “điển từ” : Mt 5-7; 10; 13; 18; 24-25). Như sợi chỉ đỏ xuyên suốt sách tin mừng của mình, Mt chọn đề tài “Nước Trời”, được nối kết với uy quyền đức chúa của Jahvé trên dân của Giao ước cũ và những đợi chờ thiên sai; Mt trình bày Đức Giêsu nhất là như Đấng Thiên Sai đã được hứa ban, xuất thân từ dòng dõi Đavit, đại diện cho dân được tuyển chọn trong cùng lúc như là niềm hy vọng của các dân ngoại (xem các chương 1-2, với gia phả, việc thụ thai Đấng Emmanuen và cuộc viếng thăm của các Đạo sĩ). Ngoài ra, nội hàm ý nghĩa mà Đức Kitô có đối với dân It-ra-en được nhấn mạnh bởi việc sử dụng tước hiệu “Con vua Đavit” (9 lần nơi Mt, 3 lần nơi Mc và 3 lần nơi Lc), vốn chỉ rõ cho thấy nơi con người quê làng Nadaret đó chính là sự hoàn tất những niềm hy vọng của dân It-ra-en – nhưng lại lưu ý đó là một Đấng Thiên Sai chủ trương bất bạo động và dịu hiền. Đức Giêsu là “Đấng phải đến” (11, 3), đó là điều đã được chứng tỏ bởi các lời nói và hành vi của Ngài : “Những người mù được sáng mắt và người què được đi, phong hủi được sạch, và kẻ điếc được nghe cùng kẻ chết sống lại, và người nghèo khó được được nghe báo Tin mừng; và phúc cho người không phải vấp ngã vì Ta !” (11, 5-6). Nhưng, dân It-ra-en đã coi đó như là gai chướng, đã khước từ Đức Giêsu và đã muốn kết án tử cho Ngài (27, 25) : chính vì thế, “vương quốc Thiên Chúa sẽ

¹⁸³ Cf. J.M. van CANGH, «La Bible de Matthieu : les citations d’accomplissement», in *Revue théologique de Louvain* 6 (1975), 205-211.

bị cất xa khỏi họ và sẽ được trao phó cho một dân sẽ làm cho vương quốc đó sinh hoa kết quả” (21, 43). Vì thế, một dân It-ra-en mới ra đời, dân được thiết lập nên móng trên giao ước mới được ký kết trong máu của Đức Giêsu (26, 28), dân của Thiên Chúa, mà kể từ nay không một người dân ngoại nào sẽ bị loại bỏ : “Ta bảo các ngươi : nhiều kẻ sẽ tự phương Đông, phương Tây mà đến và được dự tiệc cùng Apraham, Isaac và Giacop trong Nước Trời, còn chính con cái của Vương quốc lại sẽ bị đuổi ra nơi tối tăm bên ngoài : ở đó sẽ phải khóc lóc và nghiến răng” (8, 11-12). Cũng chính nỗ lực đọc lại cuộc hành trình phiêu lưu mạo hiểm của dân It-ra-en đó đã cho thấy lý do tại sao Mt đã muốn làm nổi bật lên vai trò của dân Giao ước mới, đó là Giáo hội (giữa những trích dẫn khác, xem 16, 16-19 và 18, 15-18), cộng đoàn của Đức Chúa phục sinh : “Và Thầy, Thầy ở với anh em mọi ngày cho đến tận thế” (28, 20). Có nhiều dấu chỉ cách hiển nhiên chứng tỏ cho thấy rằng nỗ lực đọc lại thân phận của It-ra-en này vốn được khởi đi từ ánh sáng phục sinh : những nét mang dáng dấp thiên sai của con người quê làng Nadaret đã được nhấn mạnh cách rõ ràng (người ta hãy nghĩ tới việc sử dụng hạn từ Đức Chúa – 19 lần – và tới việc sử dụng hạn từ Con Thiên Chúa, thí dụ : 4, 3-10; 27, 40-43). “Mt tư duy khởi đi từ Đức Giêsu-Kitô, từ dung mạo độc nhất vô nhị và không có gì để mà so sánh với của Ngài, Mt xem xét Ngài với đôi con mắt đức tin : nhưng Mt sử dụng lại tất cả những mẫu hình có sẵn trong CU và nền văn hóa do thái để giúp cho việc phác họa dung mạo Đức Kitô của ngài được nổi bật hơn và rõ ràng hơn¹⁸⁴.” Mt đã thực hiện một “tiến trình khiến kitô học trở thành trung tâm”

¹⁸⁴ R. SCHNACKENBURG, *Christologie*, op. cit., p. 293.

(concentration christologique) khi làm cho Đức Giêsu trở thành “chìa khóa thông giải mới, thành tiêu chuẩn để đọc các sự kiện và những từ của mặc khải cổ xưa¹⁸⁵”. Tuy nhiên, những công việc và những ngày tháng cụ thể của con người quê làng Nadaret đó vẫn còn là nền tảng cho việc “đọc lại” này, tức là đặc biệt tương quan đầy kịch tính của Ngài với dân It-ra-en thời Ngài, một lịch sử đầy đau thương khi Ngài bị chính dân tộc mình từ bỏ và kết án tử - lịch sử mà lại một lần nữa, sẽ không thể nào lý giải được nếu không có cái “cao vọng” tiền-phục sinh lạ lùng của của con người quê làng Nadaret đó. Biến cố Phục Sinh, như vậy, hiện ra trong ngập tràn ánh sáng như là hành vi của Nị Thiên Chúa của It-ra-en : khi thừa nhận nơi con người bị giết chết cách nhục nhã đó chính là Đấng Thiên Sai và là Đức Chúa, Mt nhằm muốn để cho người ta thấy đó chính là khúc quanh có tính quyết định trong lịch sử siêu độ, là việc Vương quốc và lời hứa dành cho tất cả mọi dân tộc đã được mở toang ra.

Thư gửi tín hữu Do thái (Dt) cũng là một nỗ lực đọc nổi đợi chờ của CU qua lăng kính màu nhiệm phục sinh:¹⁸⁶ ở đây, sự chú ý được tập trung trên khuynh hướng thiên sai mang dung mạo tư tế, và khía cạnh cánh chung được nhấn mạnh cách rất mạnh mẽ. Nếu trong Tựa ngôn người ta có thể đọc được một thứ “kitô-học về sự tiền hữu của Con” (1, 1-4), tuy nhiên, đề tài trung tâm, tức là đề tài

¹⁸⁵ R. FABRIS, «NUOVO Testamento», in *Nuovo Dizionario di Teologia*, 981.

¹⁸⁶ Sur la christologie de la lettre aux Hébreux, voir T. da Castel S. Pietro, « Il sacerdozio celeste di Cristo nella lettera agli Ebrei », in *Gregorianum* 39 (1958), 319-334 ; R. SCHNACKENBURG, *Christologie*, op. cit., pp. 360 s. ; A. STADELMANN, « Zur Christologie des Hebräerbriefes in den neueren Diskussion », in *Theologische Berichte* 2, Zürich, 1973, 135-221.

về chức tư tế của Đức Kitô, sẽ nhanh chóng xuất hiện ra ngay (2, 16-18) để rồi sẽ được triển khai cách đầy đủ trong các chương từ 4 đến 10 : ở đây, người ta nhận ra “trong vị thượng tế tối cao, Đấng vốn đã đi qua các tầng trời, Đức Giêsu, Con Thiên Chúa” đó (4, 14) chính là sự hoàn tất và còn vượt quá niềm mong đợi của It-ra-en. Sự trỗi vượt của Đức Kitô trên các tư tế thuộc dòng dõi Lêvi được trình bày trong chương 7, trong khi đó thì các chương 8-9 lưu ý sự trỗi vượt về phụng tự, về cung thánh và về sự trung gian của Đức Kitô-tư tế. Sau cùng, để đối nghịch với tính không hiệu quả của những hy lễ xưa (10, 1-10), người ta đã làm nổi rõ lên tính hiệu quả có tính chung cuộc của hy lễ của Đức Kitô, “Đấng, sau khi đã dâng lễ tế độc nhất vì tội lỗi, đã lên ngự mãi mãi bên hữu Thiên Chúa...Thật vậy, bởi một tiên dâng độc nhất đó, Ngài đã làm cho những kẻ mà Ngài tác thánh nên thành toàn mãi mãi” (10, 12.14). Nguồn gốc của những khái niệm đó có từ CU, đó là điều hiển nhiên, cũng như việc khẳng định tính trỗi vượt tuyệt đối của điều đã xây đến nơi Đức Kitô đó cũng chính là nhờ ánh sáng của mâu nhiệm phục sinh. It-ra-en – cùng với những thiết chế phụng tự và nỗi đợi chờ thiên sai mang dung mạo tư tế của mình – tìm thấy được tình trạng thành tựu tuyệt đỉnh của mình nơi Đấng phục sinh, nhưng đồng thời còn cả cùng đích không thể nào lay chuyển nổi của cái vũ trụ mà nó vẫn hằng đợi chờ và chuẩn bị.

Không còn khởi đi từ nỗ lực “đọc lại” dân It-ra-en nữa, nhưng khởi đi từ sự tập chú vào thời gian của Giáo hội, *Luca* (Lc) tìm cách làm sáng tỏ việc lời hứa đã được mở toang ra cho tất cả mọi dân tộc¹⁸⁷. Điều làm nên nét

¹⁸⁷ Cf. *L'Évangile de Luc. Problèmes littéraires et théologiques*, sous la dir. de F. Neiryneck, Gembloux, 1973; H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*.

đặc trưng của công trình này đó là quan niệm ơn siêu độ diễn ra trong lịch sử (conception historico-salvifique) và sự nhạy cảm của Lc đối với thể giới của những người nhận, tức là những người Hy Lạp xuất thân từ dân ngoại. Sách Tin mừng và Công vụ của Lc được nối khớp lại với nhau theo cách làm sao diễn tả được điều này là ý đồ siêu độ được diễn ra trong lịch sử, trước tiên khởi đi từ Nadaret đến Giêrusalem, rồi từ Giêrusalem đến tất cả mọi dân tộc. Đức Giê-su-Ki-tô, ở đây, được nhìn như là “trung tâm của thời gian” : một đảng, chính nơi Ngài mà nỗi đợi chờ của It-ra-en được hoàn tất (Lc 4, 21 và 16, 16); đảng khác, chính Đức Giê-su-Ki-tô là Đảng khai mào thời gian của Giáo hội, mà vốn là thời gian của Thần Khí, tức là sức mạnh đến từ trên cao giúp các môn đệ trở thành những chứng nhân “đến mút cùng trái đất” (Cv 1, 8). Chính việc trình bày công trình và thân phận của Đức Giê-su cũng được định vị trong cái khung thần học lịch sử này : cuộc đời công khai của Ngài là một hành trình dài hướng về Giêrusalem (9, 51-18, 14), bởi vì chính ở đây mà thân phận ngôn sứ của Ngài được hoàn tất, và cũng chính ở đây mà Thiên Chúa sẽ tôn vinh Ngài. Nhưng con đường hướng về thành đô nơi mà các ngôn sứ chết đó (13, 33) lại là con đường vương đạo (avancée royale) : khi hoàn tất lời hứa đã được hứa với Davit (1, 26-38), khi nói (và chỉ có nơi Lc) về triều đại “của mình” (22, 30), Ngài mời gọi với giọng điệu đầy uy quyền là hãy đi theo Ngài (9, 57-62), cách có thẩm quyền, Ngài sai những người của mình ra đi (10, 1 tt), Ngài đi vào trong Thành Thánh như một bậc

Studien zur Theologie des Lukas, Tübingen, ⁵1964; J. DUPONT, *Études sur les Actes des Apôtres*, coll. «Lectio divina» 45, Paris, Cerf, 1967 ; B. RIGAUX, *Témoignage de l'évangile de Luc*, Paris, DDB, 1970.

quân vương (19, 28-40). Ngài biết rằng đón nhận hay từ chối Ngài quyết định việc con người có được ơn siêu độ vĩnh hằng hay không : “Thầy bảo thật anh em : bất cứ ai tuyên xưng Thầy trước mặt người đời, thì Con Người cũng sẽ tuyên xưng nó trước mặt các thiên sứ của Thiên Chúa. Nhưng, kẻ chối Thầy trước mặt người đời, thì cũng sẽ bị chối trước mặt các thiên sứ của Thiên Chúa” (12, 8-9). Tuy nhiên, những nét vĩ đại này (mà vốn mang trong mình dấu vết của một nỗ lực đọc lại qua lăng kính mẫu nhiệm phục sinh khá rõ ràng) lại được trộn lẫn với những nét đặc biệt nhân loại, vốn rất có ý nghĩa đối với tâm tình của những người đón nhận Tin mừng gốc Hy Lạp : Đức Giêsu đi ngang qua thi ân giáng phúc cho con người (Cv 10, 38), Ngài chạnh lòng thương đối với họ (Lc 7, 13), Ngài lo âu báo lòng thương xót của Cha (Lc 15, 11-32), Ngài thường xuyên quan tâm đến “những người nghèo, những người tàn tật, què quặt, đui mù” (Lc 14, 12), Ngài tôn trọng phẩm giá của những người phụ nữ, một điều vốn không thể nào tưởng tượng được trong thời Ngài (Lc 8, 13; 10, 38-42; 23, 27-31), và Ngài cầu nguyện. Cái nhìn dưới ánh sáng của biến cố Phục Sinh quay ngược trở về lại với Đức Giêsu trần thế này, cuối cùng, tạo nên nền tảng cho sự tin chắc rằng chính Đức Giêsu này “hôm nay”¹⁸⁸ là Đức Chúa của Giáo hội của Ngài, rằng, bởi Thần Khí, Ngài vẫn đang sống và đang hiện diện trong Giáo hội : những diễn từ của Cv loan báo Ngài đã phục sinh vốn mang một thứ sức mạnh hàm súc đối với toàn bộ thời gian của Giáo hội. Theo nghĩa này, còn hơn cả thứ

¹⁸⁸ *L'aujourd'hui* de l'accomplissement de la promesse en Jésus (Lc 4, 21) peut être interprété comme une parole destinée aux auditeurs de tous les temps : cf. H. FLENDER, *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas*, München, 1965, p. 136.

“trung tâm thời gian” theo nghĩa biên niên, đối với Lc, Đức Giêsu là “trung tâm của tất cả mọi thời gian” theo nghĩa cánh chung và siêu độ, trong sức mạnh mà Ngài vốn đang sở hữu và thông ban : Thánh Thần.

Việc “đọc lại qua lăng kính mâu nhiệm Phục sinh” còn biết tới một nỗ lực đào sâu cuối cùng nữa (nhìn từ góc độ biên niên sử, có trước việc biên soạn các sách Tin Mừng như chúng vốn có hiện nay) nơi công trình của Phaolô¹⁸⁹ : những chứng từ nguyên thủy về loan báo của niềm tin nơi các tác phẩm của Phaolô, như người ta đã thấy, vốn khá nhiều (như 1 Cr 15, 3 tt, “chứng từ cổ nhất về sự phục sinh của Đức Kitô”¹⁹⁰). Thánh thi tôn vinh Đức Kitô nơi Pl 2, 6-11 đã cho thấy hàm chứa một biểu thức kitô-học đầy đủ : chắc chắn là đã có trước cả công trình của Phaolô (hình thức mang màu sắc thi ca, các biểu thức không thường được sử dụng nơi ngôn ngữ của Phaolô và vốn là duy nhất trong toàn bộ Tân Ước¹⁹¹), thánh thi này, với ba khổ thơ, trình bày trước tiên sự tiền hữu (6-7a), rồi đến hành trình trên dương thế (7b-8) và sau cùng sự siêu tôn Đức Kitô (9-11)¹⁹². Với một độ dày đậm đặc và một nội dung súc tích khiến người ta phải ngạc nhiên, lịch sử của Đức Kitô Giêsu đã được miêu tả như vậy đây, tức là

¹⁸⁹ Parmi une très ample bibliographie, voir (en plus des commentaires) F. AMIOT, *L'Enseignement de saint Paul*, Tournai, 1968 ; L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris, Cerf, 1951 ; R. PENNA, «Paolo» in *Dizionario teologico interdisciplinare*, II, 645-660 ; voir aussi *La cristologia in S. Paolo*, Atti della XXIII Settimana Biblica, Brescia, 1976.

¹⁹⁰ Cf. J. KREMER, *Das älteste Zeugnis...*, op. cit.

¹⁹¹ A l'opposé de CERFAUX, *Le Christ*, op. cit., pp. 298 s.

¹⁹² Cf. J. JEREMIAS, «ZU Phil 2, 7», in *Novum Testamentum* 4 (1963), 182-188 : les ajouts pauliniens seraient seulement «et la mort sur la croix» (8c), «au del, sur terre et sous la terre» (10c) et «à la gloire de Dieu le Père» (11c).

“Đức Chúa mà là tôi tớ” và “tôi tớ mà là Đức Chúa” (K. Barth). Thánh thi này chứng tỏ cho thấy “một cách khá nhanh chóng, Giáo hội sơ khai đã đạt tới được một hình thức khá hoàn chỉnh về kitô-học, một kitô-học dựa trên cơ sở Thánh Kinh, lịch sử và liên quan đến ơn siêu độ, vì thế không quan tâm gì tới vấn đề hữu thể hay hai bản tính của Đức Kitô, mà là hai thể thức hiện hữu của Ngài (deux modes d’existence); từ sự tiền hữu đến thân phận khiêm hạ nơi trần thế, cho đến lúc được siêu tôn, được tôn vinh và trở nên Chúa Tể toàn thể vũ trụ, hành trình này được cử hành trong nghi thức phụng vụ như là một con đường phải đi đối với những ai tin vào Đức Kitô Giêsu¹⁹³”. Về Đức Kitô này, Phaolô vốn đã có kinh nghiệm về Ngài trên con đường Đamat, nơi mà chính Phaolô đã bị Ngài “chiếm giữ” (Pl 3, 12) : để ghi nhớ ngày này, cả cuộc đời còn lại của Phaolô chỉ là để phục vụ Đức Chúa Giêsu mà thôi (Gl 2, 20; 2 Cr 4, 5; Pl 1, 21-24). Khởi điểm kitô-học của Phaolô chính là cuộc gặp gỡ này của Phaolô với Đấng phục sinh : đã hẳn, Phaolô xác minh tin mừng của mình nơi các Tông đồ (Gl 2, 2), và Phaolô thông truyền điều mà mình đã nhận được (1 Cr 11, 23; 15, 3), nhưng, Phaolô xem ra có vẻ như không mấy quan tâm đến cuộc sống trần thế của Đức Giêsu (2 Cr 5, 16), mà đúng hơn ngài thích đào sâu loan báo phục sinh với một hướng nhắm kép : hướng về sự tiền hữu (đào sâu “khía cạnh thần học”) và hướng về quyền đức chúa trên vũ trụ (đào sâu “khía cạnh siêu độ trong lịch sử”). Nơi Phaolô, dù là hướng nhắm thứ nhất vẫn tuân theo lợi ích siêu độ, và chắc chắn không phải là vấn đề siêu hình : vì thế, người ta có thể nói rằng điều mà Phaolô chủ yếu nhắm tới đó là một nỗ lực, qua

¹⁹³ R. SCHNACKENBURG, *Christologie*, op. cit., p. 322.

lăng kính kitô-học, đọc lại toàn bộ lịch sử, và công trình tạo dựng trong toàn thể của nó. Như thí dụ điển hình về cung cách đào sâu theo kiểu thứ nhất, người ta có thể xem xét thánh thi Pl 2, 6-11, xem xét việc sử dụng tước hiệu Con Thiên Chúa (16 lần) và những bản văn về sứ vụ của Con (Gl 4, 4; Rm 8, 3). Nội hàm ý nghĩa cánh chung và siêu độ có nơi sự tiền hữu đặc biệt rõ ràng trong thánh thi Ep 1, 3 tt : “Chúc tụng Thiên Chúa và là Cha của Đức Chúa chúng ta, Đức Giê-su-Kitô, Đấng đã chúc lành cho chúng ta bằng mọi chúc lành Thần Khí, chốn hoàng thiên, trong Đức Kitô. Chính Ngài là Đấng đã chọn chúng ta trong Đức Giê-su-Kitô, từ trước tạo thiên lập địa...” Trong bản văn này, người ta còn gặp thấy hướng nhắm thứ hai trong nỗ lực đào sâu việc “đọc lại qua lăng kính màu nhiệm phục sinh”, hướng nhắm vốn khẳng định uy quyền đức chúa của Đức Kitô và đan xen Ngài vào trong thực tại phức hợp lịch sử và vũ trụ đó. Trong ý nghĩa này, Phaolô sử dụng 47 lần tước hiệu “Đức Chúa” nhằm chỉ rõ quyền chúa tể phổ quát của Đức Kitô : “Vì chung Đức Kitô đã chết, và đã sống, ấy là để làm Đức Chúa kẻ chết và người sống” (Rm 14, 9). Quyền đức chúa mang chiều kích vũ trụ của Đức Kitô, trên bình diện siêu độ, là lời nói nhằm diễn tả chiều kích phổ quát của công trình của Ngài : đây là ý tưởng vốn làm nền tảng cho lập trường của Phaolô đối với Lề Luật và thần học của ngài về ơn siêu độ bởi đức tin (Rm 1, 6-7 và song song). Cái nhìn của Phaolô về lịch sử và về vũ trụ, vì thế, được tập trung trên màu nhiệm phục sinh : nhưng, đối với Phaolô, màu nhiệm này không thể tách rời khỏi màu nhiệm thập giá. Thập giá mang lại cho thần học vũ trụ của Phaolô độ dày cụ thể của nó : Đức Kitô không phải là một ý tưởng suông, một sức mạnh bất định nào đó, mà chính là Đấng Thiên Sai bị đóng đinh trên

thập giá, Đấng đã hoàn tất và còn vượt quá niềm mong đợi của It-ra-en và đã làm cho khôn ngoan của dân ngoại chung hững ngỡ ngàng : “Chúng tôi rao giảng một Đấng Thiên Sai bị đóng đinh trên thập giá, có vấp phạm cho Do thái, sự điên rồ đối với dân ngoại; nhưng, đối với những ai được kêu gọi dù là Do thái hay Hy lạp, thì lại là chính Đấng Kitô, quyền năng của Thiên Chúa và là sự khôn ngoan của Thiên Chúa” (1 Cr 1, 23-24). Thập giá là nơi mà chúng ta được cứu chuộc (Gl 3, 13-14). Nhưng, thập giá chỉ có thể được nhận thức như thế bởi vì thập giá được tiếp theo bởi biến cố Phục Sinh : Đức Giêsu Đức Chúa của chúng ta “đã bị giết chết vì tội lỗi của chúng ta, và đã được phục sinh để cho chúng ta được công chính hóa” (Rm 4, 25). Nói cách khác, nếu thập giá cùng với cái gai chướng của nó ban cho loan báo phục sinh cơ sở uy tín của mình (sa consistance), thì chính biến cố Phục Sinh và ánh sáng của nó lại ban cho thập giá một nền tảng giá trị giải phóng. Chính màu nhiệm phục sinh mới dạy cho chúng ta hiểu được rằng, trong Đấng bị đóng đinh trên thập giá đó, phúc lành của Apraham được trải dài ra trên “các dân ngoại”. “Thần học thập giá”, vì thế, cũng là một thần học phục sinh¹⁹⁴ !

¹⁹⁴ Du point de vue christologique les « lettres pastorales » sont proches de la théologie paulinienne par l'idée de la préexistence du Christ, mais contiennent aussi des éléments d'origine judéo-chrétienne (descendance davidique de Jésus : 2 Tm 2, 8) et des catégories hellénistiques (cf. l'idée d'« épiphanie » : 1 Tm 6, 14; Tt 2, 13; 2 Tm 1, 10, etc. ; le titre de « sauveur » : 2 Tm 1, 10; Tt 1,4, etc...). On souligne les caractéristiques glorieuses du Christ (il n'est jamais question de la passion, du scandale de la croix, du sang) : ce que ne contredit pas l'affirmation : « Un seul est médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme Jésus-Christ... » (1 Tm 2, 5-6). Au contraire, on souligne ainsi l'unicité de Celui qui, « s'étant manifesté dans la chair » et donc solidaire des hommes, « a été justifié dans l'Esprit...

Sau cùng, “nỗ lực đọc lại qua lăng kính màu nhiệm phục sinh” tạo nên cấu trúc của suy tư kitô-học của *Gioan* (Ga) : công thức Ga 1, 14 là bản văn Tân Ước đã ảnh hưởng nhiều nhất trên lịch sử của tín điều. Nhưng, sự kiện này có lẽ sẽ có thể làm lệch hướng đi góc độ tiếp cận của thần học của Ga : ngay như nếu công thức này có công hiến cho một cơ sở nền tảng để phát triển giáo thuyết về hai bản tính và tính duy nhất ngôi vị nơi Đức Kitô, thì tư duy của Ga không phải là một lối tư biện dựa trên khái niệm hữu thể và chẳng có liên quan gì tới biến cố siêu độ. Ga thu tập và sắp xếp lại cho có thứ tự lớp lang “những nỗ lực đọc lại qua lăng kính màu nhiệm phục sinh” khác nhau vốn đã có trước mình : vậy nên, cuộc đời của Đức Giêsu, lịch sử của dân It-ra-en, Giáo hội và thế giới đã được lắp ráp lại trong một tầm nhìn kitô-học tổng thể. Ngay giữa trung tâm điểm của lối nhìn này, có một thứ vận hành đi xuống và đi lên : “Không ai đã lên trời, trừ phi đó là Đấng đã tự trời mà xuống, đó là Con Người” (Ga 3, 13). Cuộc đời của Đức Giêsu trần thế trải dài ra giữa hai cực này : cuộc đời đó là một tổng thể những dấu chỉ vừa mặc khải cho thấy vinh quang của tiền hữu, vừa chỉ rõ cho thấy Ngài đã được tiền dự vào vinh quang phục sinh. Khía cạnh tiền hữu và hạ giáng được diễn tả trong “kitô-học về màu nhiệm nhập thể” (Ga 1, 14; 1 Ga 1, 2; 3, 5; 4, 2)¹⁹⁵.

et enlevé dans la gloire» (1 Tm 3, 16). On a donc l'impression que dans la christologie des lettres pastorales «c'est une image glorieuse du Christ qui est offerte au monde hellénistique, image dans laquelle il pouvait voir l'accomplissement de son aspiration au salut, à la vie, à l'immortalité» : R. SCHNACKENBURG, *Christologie*, op. cit., p. 360.

¹⁹⁵ Outre les commentaires, voir pour la christologie E.F. BRAUN, *Jean le théologien. Le mystère de Jésus-Christ*, Paris, 1966; 1D., *Jean le théologien. Le Christ notre Seigneur, hier, aujourd'hui, toujours*, Paris, 1972 ; 1. de LA POTTERIE, *La Vérité de S. Jean*, Biblical Institute Press, Rome, 1977, 2 vol.;

“Lúc khởi nguyên đã có Lời, và Lời hằng hướng về Thiên Chúa, và Lời vẫn là Thiên Chúa. Mọi sự đã nhờ Ngài mà có, và không Ngài thì đã chẳng có gì có được. Lúc khởi nguyên, Ngài vẫn hằng qui hướng về Thiên Chúa. Mọi sự đã nhờ Ngài mà có, và không Ngài thì đã chẳng có gì có được. Nơi Ngài có sự sống, và sự sống vẫn hằng là ánh sáng của loài người, và ánh sáng chiếu soi trong những bóng tối, và bóng tối đã không hiểu được ánh sáng... Và Lời đã là xác thịt, và Ngài đã cư ngụ giữa chúng ta và chúng ta đã thấy vinh quang của Ngài, vinh quang mà Con Độc Nhất đầy sự thật đã có được từ Cha” (Ga 1, 1-5.14). Thần học về Lời tự làm cho mình thành “xác phàm” này vốn xuất thân từ thần học về Lời và từ giáo huấn về sự khôn ngoan của Cựu Ước; nền thần học này tiếp theo sau những công thức tân ước vốn đã được triển khai (thí dụ Cl 1, 15 tt; 2 Cr 4, 4,v.v.)¹⁹⁶ và tiếp theo sau nỗ lực suy tư kiểu tư biện Hy Lạp về Logos (Lời). Nhưng, nền thần học này cũng để lộ cho thấy một nét độc đáo không thể nào có thể tranh cãi : sự đồng nhất giữa Lời với con người Giêsu quê làng Nadaret, ý tưởng khó có thể có thật đối với Cựu Ước; và điều đó mà lại chẳng làm giảm đi sự siêu việt của Thiên Chúa, như tư duy kiểu phái khắc kỷ vẫn nghĩ tưởng. Người ta có lẽ có thể nói rằng tính độc đáo này nằm ở nơi cái phản đề tự căn cơ (*antithèse radicale*) vẫn có giữa Thiên Chúa và thế gian, đồng thời rằng nơi Đức Giêsu-

C. DODD, *L'Interprétation du IV^e évangile*, Paris, Cerf, 1975 ; A. FEUILLET, *Le Mystère de l'amour divin dans la théologie johannique*, Paris, 1972; T.E. POLLARD, *Johannine Christology and The Early Church*, Cambridge, 1970; G. SEGALLA, «Rassegna di cristologia giovannea» in *Studia Patavina* 18 (1971), 693-732.

¹⁹⁶ Cf. A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Band 1, Freiburg-Basel-Wien, 1979, p. 123.

Kitô một hợp thể (synthèse) phi thường đã được trở thành hiện thực. Ga, vì thế, đã áp dụng căn tính đồng nhất trong mâu thuẫn vào tương quan Thiên Chúa-thế gian được mặc khải ra nơi mầu nhiệm nhập thể. Như vậy, đối với Ga, “thế gian” trở thành một khái niệm “biện chứng” : thế gian là đối tượng của tình yêu của Thiên Chúa (Ga 3, 16), và đồng thời thế gian lại ghét Đức Kitô và các môn đệ của Ngài (15, 18); “Nguyên lý” của thế gian (12, 31) đối nghịch lại với nguyên lý mà vốn là “ánh sáng của thế gian” (9, 5). Vì thế, sự hiện diện của Đức Giêsu giữa loài người được giải thích như là một “khủng hoảng” (une “crise”), sự xét xử về cuộc chiến giữa Ánh sáng và Bóng tối : Ánh sáng rục rục nơi quan hệ giữa Đức Giêsu và Cha, vốn được tạo ra do có sự tương thuộc lẫn nhau (17, 10), do có sự nội tại trong nhau (14, 10-11) và do có sự hiệp thông (2, 11; 11, 4.40, v.v.)¹⁹⁷ giữa các Ngài. Con người quê làng Nadaret đó là “Con Chiên Thiên Chúa, Đấng khử trừ tội của thế gian” (1, 29.36), là bánh sự sống hạ giáng xuống từ trời (chương 6), là ánh sáng của thế gian (8, 12-9, 5), là cửa dẫn vào sự sống (10, 9), là người mục tử (10, 27), là sự phục sinh và là sự sống (11, 25), là “con đường, sự thật và sự sống” (14, 6), là cây nho thật (15, 1 tt). Bị người nhà của mình từ khước, bị kết án chết, Ngài đã được Cha tôn vinh (chương 17). Trong tình trạng vinh hiển của mình, Ngài vẫn tiếp tục hành động nhờ sức mạnh Thần Khí : Thần Khí là Đấng Bào chữa ủi an có sứ mạng thế chỗ của Đức Giêsu trần thế, nhưng lại làm cho Đức Giêsu hiện diện như Đấng được tôn vinh (16, 7 và 14, 18-20). Trong chiều hướng này, toàn thể lịch sử của thế

¹⁹⁷ Cf. l'étude d'O. CULLMANN, «Les sacrements dans l'évangile johannique», in *Le Culte de l'Église primitive*, op. cit.

giới và của Giáo hội đều được bao bọc trong ánh sáng của màu nhiệm phục sinh.

Sách *Khải huyền*¹⁹⁸ (Kh) cử hành như một nghi thức phụng vụ, có thể nói như vậy, cuộc chiến thắng chung cuộc của Thiên Chúa bởi Đức Kitô đối với thế gian : chiến thắng này là sự khải hoàn tương lai của Đức Kitô, “Đấng Đầu hết và Sau hết, Đấng hằng sống” (1, 18). Nhưng, chiến thắng này vốn đã đạt được từ rất lâu trước kia : vì thế, chiến thắng này là sức mạnh an ủi vô về đối với cộng đoàn hiện đang phải đối diện với những thử thách của mình. Cả chiến thắng của Đức Kitô cũng như sự hiện diện của Ngài hiện thời đối với cộng đoàn đều được bám rễ sâu trong màu nhiệm phục sinh, nhưng lịch sử của con người quê làng Nadaret cũng không ở ngoài lề : Đức Kitô là “chứng nhân trung thành, là trưởng tử giữa những kẻ chết và là vua của các vua trên trái đất” (1, 5). Thành ngữ này, vốn rất súc tích, nói lên chứng từ mà Đức Giêsu đã thực hiện cho đến chết, nói lên sự xuất hiện mới mẻ của màu nhiệm phục sinh và phẩm giá mang chiều kích vũ trụ của Đấng phục sinh : thành ngữ đó, vì thế, là một tóm lược đầy đủ về kitô-học hạ giáng-thăng thượng. Và ý tưởng trung tâm của cái “căn tính đồng nhất trong mâu thuẫn” giữa Đấng bị đóng đinh trên thập giá và Đấng phục sinh” được thể hiện nơi hình ảnh Con Chiên bị cắt cổ rồi, nhưng vẫn đứng (5, 6). Ý thức mình được định vị giữa cái vinh quang phục sinh “đã có” (le “déjà”) và sự khải hoàn chung cuộc của Giáo hội, được nhận thấy trong sách Khải huyền : nỗ lực đọc cái hiện tại và cái tương lai qua lăng kính màu

¹⁹⁸ Cf. J. COMBLIN, *Le Christ dans l'Apocalypse*, Paris, 1965 ; A. FEUILLET, *L'Apocalypse. État de la question*, Paris, 1963 ; R. SCHNACKENBURG, *Christologie*, op. cit., pp. 367 s.

nhiệm phục sinh, từ nay, nuôi sống phụng tự của cộng đoàn Giáo hội, khi làm cho sinh động niềm hy vọng và nỗi đợi chờ của Giáo hội. “Lạy Đức Chúa Giêsu, xin hãy đến... Phải, này Ta đến ngay đây” (22, 20). Mâu nhiệm vẫn được công bố, từ nay, là mâu nhiệm được cử hành bởi đời sống và bởi lịch sử¹⁹⁹.

Con đường mà chúng ta đã đi qua là làm nổi rõ lên cách thức mà, khởi đi từ biến cố phục sinh, cộng đoàn tiên khởi, trước tiên, đã đọc lại lịch sử của Đức Giêsu quê làng Nadaret và lịch sử của dân It-ra-en, và đồng thời cả lịch sử của thế giới và của Giáo hội. Nguyên lý mà đã hợp nhất lại được nền kitô-học tân ước trong cơ man nào là những cung cách diễn đạt của nó, vì thế, là một nguyên lý sống : đó chính là Đấng phục sinh, cùng với kinh nghiệm mà các nhân chứng đã có, những nhân chứng mà trên đó niềm tin kitô đã cậy dựa vào như là một thứ nền tảng. Cội nguồn của kitô-học Tân Ước không phải là loan báo nguyên thủy của cộng đoàn sơ khai (kérygme) hay nỗi chờ mong mang tính hiện sinh của cộng đoàn (Bultmann); lại càng không

¹⁹⁹ La *Lettre de Pierre* se situe elle aussi dans un contexte liturgique, celui de la préparation au baptême. Bien que n'ayant pas une christologie originale, elle rassemble quelques éléments fondamentaux pour la catéchèse des chrétiens de la diaspora soumis à l'épreuve : le Christ est l'Agneau pascal (1, 18-19), dont le sang nous a obtenu la libération ; «prédestiné depuis la fondation du monde » (1, 20), annoncé par les prophètes (1, 10-12), manifesté aux derniers jours (1, 20), il est la «pierre angulaire» sur laquelle repose la construction de toute la communauté (2, 3-8). Dans l'exemple de sa souffrance, les chrétiens trouvent leur vocation et la force de supporter l'épreuve (2, 18-25). Le Christ est le pasteur (2, 25 ; 5, 4) qui donnera la couronne de gloire à ceux qui guident le troupeau de Dieu sur cette terre. Sa mort et sa résurrection, qui libèrent des péchés, jouent un rôle central dans l'histoire. Sur cette christologie, voir L.BOUTER. *Le Fils éternel*, op cit., pp. 262 s.

phải là Đức Giêsu lịch sử trước khi xảy ra biến cố Phục Sinh, mà là chính Đức Giêsu lịch sử đó đã được đọc lại dưới ánh sáng của biến cố Phục Sinh, hay đúng hơn, là sự điệp Phục sinh trong tương quan của nó với quá khứ của Đấng đã được phục sinh. Chính trong cái “căn tính đồng nhất trong mâu thuẫn” giữa Đấng đã bị giết chết cách nhục nhã và Đấng vinh thắng khả hoàn, giữa con người quê làng Nadaret và Đức Chúa và là Đấng Kitô này mà niềm tin kitô đã gặp thấy được thứ ánh sáng để giải thích màu nhiệm của dân It-ra-en, giải thích công trình của Đức Giêsu quê làng Nadaret và tương lai của Giáo hội và của thế giới trong chiều kích lịch sử của chúng : lịch sử của nỗi đợi chờ từ nay đã được hoàn tất, lịch sử làm người của Thiên Chúa và lịch sử của lời hứa mang màu sắc chung cuộc. Buổi sáng Phục sinh, đó đồng thời cũng là lúc mà niềm tin và niềm hy vọng của những người kitô-hữu đã bắt đầu khai sinh²⁰⁰.

²⁰⁰ Ces réflexions sur le principe unifiant de la christologie du Nouveau Testament expliquent la méthode suivie : des diverses possibilités — la *méthode des titres christologiques*, employée par Cullmann, Fuller, Hahn, Kralcr, la méthode qui recherche les *schémas* sous-jacents aux titres, cf particulièrement les œuvres de Fuller et Kramer, et la *méthode Histonençmatique*, qui s’efforce de décrire la christologie du Nouveau Testament aux divers stades de son évolution — c’est de la troisième que se rapprochent nos réflexions Cette méthode semble mieux représenter le processus herméneutique qui, à partir de l’ “identité dans la contradiction» entre Crucifié et Ressuscité, a relu christologiquement le passé et le futur. Voir particulièrement les lignes très denses de G. SEGALLA, «Cristologia del Nuovo Testamento», in G. SEGALLA — R. CANTALAMESSA — G. MOIOLI, *Il problema cristologico oggi*, Assist, 1973, pp. 13-142.

CHƯƠNG 3

TỪ LOAN BÁO CỦA CỘNG ĐOÀN TIÊN KHỞI ĐẾN TÍN ĐIỀU

Niềm tin mang màu sắc kitô-học của Giáo hội

Liệu Đức Kitô nơi loan báo của cộng đoàn tiên khởi (kérygme) có phải là Đức Kitô của tín điều ? Liệu Đức Kitô của Tân Ước có phải là Đức Kitô của Giáo hội ? Vấn đề này có một tầm quan trọng mang tính quyết định : câu trả lời sẽ thẩm định chính giá trị của cái cao vọng mà Giáo hội vốn có khi tự xưng mình là Giáo hội của Đức Chúa Giêsu. Nếu Đức Kitô của rao báo ban đầu khác với Đức Kitô của niềm tin của Giáo hội, thì những thế kỷ kitô giáo hẳn là dựa trên sáng kiến của loài người, chứ không phải trên chính mặc khải của Thiên Chúa về mình. Và cái giá phải trả liên quan đến chính căn tính của Giáo hội và của những ai đã đặt niềm tin thác nơi Ngài.

Để vấn đề giải đáp được đề cập đến cách chính xác, cần phải nhớ lại những hạn từ của câu hỏi : một đảng, đó là hạn từ kérygme, loan báo của cộng đoàn tiên khởi; đảng khác, đó là tín điều kitô-học, nỗ lực công thức hóa niềm tin kitô đạt được nơi công đồng Chalcedoine (451) – mà cho đến ngày hôm nay vẫn còn được coi như là bản tóm lược về điều mà Giáo hội tin liên quan đến Đức Chúa Giêsu, và cũng còn là một nét gạch ngang nổi kết giữa phương Đông và phương Tây. Tiến trình lịch sử của chân lý kitô, lịch sử Đức Giêsu-Kitô trong niềm tin của Giáo hội của Ngài được diễn ra chính giữa hai hạn từ này.

Người ta thường miêu tả quá trình phát triển tín lý này, cùng với những kết quả thường khác nhau²⁰¹. Còn hơn là một miêu tả tỉ mỉ từng chi tiết, ở đây, người ta còn đưa ra một giải thích : thông qua “việc đọc lại” một số dữ kiện, người ta thu tập lại “những hằng số vốn xuyên suốt toàn bộ giòng lịch sử kitô-học của các Giáo phụ và vốn cho phép hiểu được cấu trúc, cái đang trở thành và ý nghĩa sâu xa của chúng”²⁰². Dữ kiện nền tảng sẽ là kinh “credo” (Tôn tin), vì đó chính là nơi kết tinh và qui điển hóa được những thành quả đã đạt được bởi thần học, là tấm gương soi cho hình ảnh trung thành nhất và (trên cơ sở nó cho

²⁰¹ Pour l’histoire et l’interprétation du dogme christologique, voir principalement A. ADAM, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I (*Die Zeit der alten Kirche*), Gütersloh, 1965 ; R. CANTALAMESSA, « Dal Cristo del Nuovo Testamento al Cristo della chiesa : tentativo di interpretazione della cristologia patristica », in *Il problema cristologico oggi*, Assisi, 1973, pp. 143-197 ; A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la Tradition chrétienne. De l’âge apostolique à Chalcedoine (451)*, coll. « Cogitatio fidei » 72, Paris, Cerf, 1973 ; J.P. JOSSUA, *Le Salut. Incarnation ou mystère pascal*, Pans, 1968 ; J.N D. KELLY, *Early Christian Doctrine*, London, A. et C.Black, 1958 ; J.LIÉBAERT, *L’Incarnation. I. Des origines au Concile de Chalcedoine*, coll. « Histoire des dogmes », Paris, Cerf, 1966 ; G. MOIOLI, « Appunti per une “cristologia” patristica », in *La Scuola Cattolica* 98 (1970), 175-214, G.L. PRESTIGE, *Dieu dans la pensée patristique*, Paris, Aubier, 1955 ; P. SMULDERS, « Développement de la christologie dans l’histoire des dogmes et le magistère », in *Mysterium Salutis* 10, Paris, Cerf, 1974 ; B. STUDER — B. DALEY, *Soteriologie. In der Schrift und Patristik*, Freiburg i. Br., 1978 ; H.E.W. TURNER, *The Patristic Doctrine of Redemption*, London, 1952. B.M. XIBERTA, *Enchiridion de Verbo incarnato*, Madrid, 1957, a rassemblé les sources pour l’étude de la christologie (limitées au magistère pour le moyen âge et l’époque moderne). R.J. TAPIA, *The Theology of Christ : Commentary*, New York, 1971, offre une anthologie de textes de nombreux auteurs récents sur le développement de la christologie depuis l’âge apostolique jusqu’à maintenant.

²⁰² R. CANTALAMESSA, *Dal Cristo del Nuovo Testamento...*, op. cit., p. 143 — je m’inspire beaucoup de cet ouvrage dans ce qui suit.

thấy ý nghĩa vai trò của Giáo hội) có thẩm quyền nhất của niềm tin vào Đức Kitô”²⁰³. Hay nói cách chính xác hơn, chúng ta sẽ xem xét biểu thức tuyên xưng kitô súc tích này theo ba giai đoạn trong quá trình phát triển của nó : giai đoạn bắt đầu, giai đoạn giữa đường và giai đoạn kết thúc với việc công thức hóa tín điều. Tình trạng đối đầu giữa ba giai đoạn này sẽ cho phép chúng ta phát hiện ra được có ba tuyến phát triển lớn, nhưng cũng còn cho phép chúng ta xác định được ý nghĩa và những giới hạn của tín điều kitô-học đối với niềm tin và nỗ lực nghiên cứu kitô ngày nay.

3.1. Từ loan báo của cộng đoàn tiên khởi (kérygme) đến tín điều : một lịch sử

a) Trong chương trước, chúng ta đã suy tư về điểm xuất phát của quá trình phát triển tín lý : loan báo của cộng đoàn tiên khởi và niềm tin của Tân Ước. Ở đây, người ta chỉ cần ghi nhận việc làm thế nào mà kinh “credo” (tôi tin) phản ánh niềm tin kitô-học của cộng đoàn tiên khởi đã được gói ghém lại thành những công thức, mà vốn đã chuyển tải biến cố trung tâm là màu nhiệm phục sinh. Tuyên xưng “Đức Giêsu là Đức Chúa” đã chứng thực cho chúng ta thấy một thứ “căn tính đồng nhất trong mâu thuẫn” mà nỗ lực đọc lại trên ba mức độ vốn dựa trên đó, như chúng tôi đã miêu tả trên đây. Khởi đi từ biến cố phục sinh, bản kinh “credo” đầu tiên mang màu sắc kitô-học, như vậy, bao gồm toàn bộ nào là lịch sử biến cố Thụ Nạn, nào là lịch sử việc an táng trong mồ, lịch sử những hiện ra, và, phản ánh cho thấy nội hàm ý nghĩa thần học của những biến cố này trong một thứ ngôn ngữ tường thuật và cụ thể. Còn về nội hàm ý nghĩa cánh chung của

²⁰³ Ibid., p.144.

mâu nhiệm phục sinh, thì nó được thể hiện bởi ý tưởng phục sinh “vào ngày thứ ba” (1 Cr 15, 4), xuống ngục tở tông (1 Pr 3, 19) và lên trời (Cv 1, 9; 2, 33; 1 Pr 3, 22; v.v.). Lịch sử và nội hàm ý nghĩa của nó, trong cùng lúc, được tuyên xưng, qua trung gian của cùng một công cụ diễn tả : câu chuyện kể về các biến cố, vốn thích hợp với não trạng và kinh nghiệm của cộng đoàn tiên khởi. Lịch sử được ưu tiên hơn là siêu hình học, các biến cố được ưu tiên hơn là hữu thể, điều đó là hiển nhiên : kinh “credo” thưở ban đầu vốn được diễn tả thông qua câu chuyện kể về một lịch sử, lịch sử về biến cố Phục Sinh và về những điều kỳ diệu mà Thiên Chúa thực thi đối với tội tớ của Ngài là Đức Giêsu. Cũng như dân It-ra-en, Giáo hội sơ khai đã tuyên xưng Vị Thiên Chúa của mình thông qua một “cử chỉ” (à travers une “geste”).

Kinh “credo”, vào thời hậu-tông đồ, được củng cố thành “một mô hình được xác định hẳn hoi, tập hợp lại được những biến cố chính như vốn được nêu lên trong những công thức có nền tảng Kinh Thánh”²⁰⁴ :

*Đức Giêsu là Đấng
đã được nhập thể trong lòng Đức Nữ trinh,
đã bị treo lên cây gỗ
đã được chôn vùi trong lòng đất,
chính Ngài đã được phục sinh từ cõi chết
và đã được đưa lên chốn trời cao*²⁰⁵.

Cấu trúc và hình thức diễn tả niềm tin phục sinh tiên khởi, ở đây, vẫn không có gì thay đổi : chỉ có một điểm được nhấn mạnh đó là “biến cố nhập thể khởi đi từ Đức

²⁰⁴ Ibid., p.145.

²⁰⁵ MÉLITON de SARDES, *Peri tou Pascha*, 70; voir aussi IGNACE d'ANTIOCHE, *Trall.*, 9, 1-2 et JUSTIN, *Dial*, 85, 2.

Nữ trinh”, dấu chỉ cho thấy mỗi quan tâm được chuyển hướng về ngay từ đầu cuộc sống trần thế của Đức Giêsu; đó là một định hướng luôn luôn ngày càng được lưu ý, và rồi sẽ dẫn đến những công thức sau này trong đó dấu nhân sẽ được hướng về sự sinh hạ vĩnh hằng khởi đi từ Cha. Người ta sẽ còn gặp thấy cũng cùng những đặc tính như vậy trong phần kinh “credo” mang màu sắc kitô-học, được biết dưới cái tên “Tuyên xưng của các Tông đồ”. Đây là biểu thức tuyên xưng đó, như vốn đã được Hippolyte thành Roma thông truyền lại, và đã được gìn giữ hầu như y nguyên bởi những người Latinh :

*Anh (hay chị) có tin vào Đức Giêsu-Kitô, Con Thiên Chúa,
 đã được sinh ra bởi Thánh Thần trong lòng Đức Nữ
 trinh Maria,
 đã bị đóng đinh trên thập giá thời Phongxiô-
 Philatô,
 chính Ngài đã được phục sinh ngày thứ ba, vẫn
 sống giữa những kẻ chết,
 đã được đưa lên cõi trời cao, ngự bên hữu Cha,
 và sẽ đến xét xử người sống và kẻ chết²⁰⁶ ?*

Quá trình phát triển của bản văn này rõ ràng mang màu sắc lịch sử và tường thuật : người ta khởi đi từ sự tiền hữu (tức hiệu Con Thiên Chúa) đến mầu nhiệm nhập thể, biến cố Thụ Nạn, cái chết và sự phục sinh, đến tình trạng vinh hiển của Đấng được phục sinh và đến sự trở lại chung cuộc của Ngài. Cách thức tường thuật được lưu ý bởi việc việc sử dụng nhiều những liên từ phối hợp, và bởi

²⁰⁶ DS 10. Cf. B. BOTTE, *La Tradition apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstruction*, Münster, 1963, p. 48.

hệ thống ngôn từ vẫn còn là hệ thống ngôn từ được sử dụng để có được những công thức mang màu sắc cụ thể trên nền tảng Kinh Thánh²⁰⁷. Ở đây, cũng thế, người ta tưởng thuật lại một lịch sử, lịch sử hoàn toàn nhân loại (sự sinh ra, đau khổ và sự chết trong một thời gian và một nơi nhất định : *dưới thời quan Phongxiô-Philatô*) mà vốn đồng thời cũng là lịch sử của Con Thiên Chúa. Căn tính đồng nhất trong mâu thuẫn, nét đặc thù của loạn báo Phục sinh, được chuyển tải cách trung thành thông qua câu chuyện kể về các biến cố. Nhưng, thông qua những biểu thức diễn tả như “ngự bên hữu Cha” và “sẽ đến xét xử những người sống và những kẻ chết”, ý nghĩa Đức Kitô siêu độ chúng ta cũng được nhấn mạnh.

Muốn hiểu được dư âm của những công thức này trong Giáo hội thế kỷ thứ II Scn (viết tắt của “Sau công nguyên), cần phải lưu ý đến bối cảnh thần học nơi mà chúng đã được sản sinh ra : lúc bấy giờ, đã có nhiều toan tính muốn làm mất đi cái căn tính đồng nhất trong mâu thuẫn vốn đã được công bố nơi biến cố Phục Sinh, và như vậy là để “làm tan rã căn tính của Đức Kitô”²⁰⁸. Những người theo khuynh hướng ảo ảnh (*docètes*) và những người theo khuynh hướng những người nghèo (*ébionites*) (mà chúng tôi đã có nói đến trên đây), mặc dù xuất phát từ những hướng đối nghịch nhau, vốn có cùng một yêu cầu như nhau : đó là nhằm bảo vệ thần tính Thiên Chúa. Để

²⁰⁷ Pour ce qui suit je tiens compte d'un travail de séminaire avec mes étudiants le la Faculté de Théologie de Naples, hiver 1977-78, sur le thème «Dés- historicisation du kérygme dans le dogme comme conséquence de l'historicisation du christianisme dans le monde grec : vérification critique». Le séminaire était articulé sur l'analyse linguistico-structurale et la confrontation de certains symboles patristiques.

²⁰⁸ Cf. A. GRILLMEIER, *Le Christ...*, op. cit., pp. 112 sq.

làm điều đó, kẻ thì phủ nhận nhân tính đích thực của Đức Giêsu (những người theo khuynh hướng ảo ảnh = docètes), người khác thì làm giảm thiểu đi thân phận Thiên Chúa của Ngài (những người theo khuynh hướng những người nghèo = ébionites). Cả hai khuynh hướng này đều được diễn tả ra nơi những khuynh hướng kitô-học “mang màu sắc nghĩa tử” (adoptianistes) và khả độ (gnostiques) của thế kỷ II Scn : đối với những người theo khuynh hướng thứ nhất, vốn bị ảnh hưởng bởi quan niệm độc thần do thái, thì con người quê làng Nadaret đơn giản chỉ là một con người đã nhận được từ Thiên Chúa một ơn gọi đặc biệt và đã được Thiên Chúa nhận làm Nghĩa Tử, thế thôi. Những người theo khuynh hướng thứ hai vốn chịu ảnh hưởng sâu xa của khuynh hướng Khả độ (Gnose) đương thời : liên kết với “phương pháp giáo dục” (“paideia”) của người Hy Lạp²⁰⁹, khuynh hướng Khả độ (Gnose) đề xuất một sự cứu độ thông qua một thứ nhận thức cấp cao giúp người ta giải thoát ra được khỏi tình trạng nô lệ vật chất và dẫn đưa tinh thần con người trở về lại với những cội nguồn thần linh của mình. Vì thế, đó chính là một thứ “nhân loại học mang màu sắc cứu độ học” nhị nguyên : khuynh hướng nhân loại học mang màu sắc cứu độ học này vẫn thừa nhận Đức Kitô là Đấng cứu chuộc, nhưng Ngài chỉ là người mang một ơn cứu độ đến từ trên và phải tránh đừng dây dưa vào với vật chất. Điều đó có nghĩa là có một thứ phủ nhận nào đó nhiều hay ít đối với nhân tính đích thực của Đức Giêsu.

Trong một bầu khí như vậy, người ta hiểu rằng tính chất giản đơn mang màu sắc kể truyện của các bản tuyên

²⁰⁹ Cf. W. JÄGER, *Paideia*, 3 vol., Berlin, 1933, 1944, 1947.

tính đầu tiên xem ra dễ gây gai chướng : câu chuyện kể về lịch sử con người của Con Thiên Chúa, nếu có ngăn chặn được không cho loại trừ một trong những cực trong tình trạng mâu thuẫn do mâu nhiệm phục sinh mặc khải cho thấy, chính là vì nó nhấn mạnh trên căn tính đồng nhất hoàn toàn giữa Đấng bị đóng đinh trên thập giá và Đấng đã được phục sinh. Việc gìn giữ được cái căn tính đồng nhất trong mâu thuẫn này trong lịch sử của Đức Giêsu là công rất lớn của các mục tử thế kỷ II Scn : từ Inhatiô thành Antiokia đến Irênê thành Lyon, chiều kích sâu xa của cái phản đề và sức mạnh của cái hợp đề giữa yếu tố nhân loại và yếu tố thần linh đã được khẳng định cách mạnh mẽ - đến chỗ, nơi Irênê, bao trùm luôn toàn thể lịch sử nhân loại²¹⁰.

b) Thế kỷ III Scn chứng kiến một sự phát triển mới những khuynh hướng tìm cách để “giản lược” toàn bộ cái phức tạp nơi mâu nhiệm Đức Kitô.

Ở Roma, trước tiên đó là Praxeas, rồi đến Sabellius, cả hai triển khai một nỗ lực giải thích khuynh hướng ảo ảnh (docétisme) được gọi là “khuynh hướng thể thái” (“modalisme”)²¹¹. Lịch sử nhân loại của Đức Giêsu được giải thích như là một sự thần hiện của thực tại thần linh, “thể thái” mà theo đó Vị Thiên Chúa độc nhất xuất hiện ra

²¹⁰ Cf. A. GRILLMEIER, *Le Christ...*, op. cit., pp. 127-149. A cheval entre le II^e et le III^e siècle, Tertullien joue un rôle décisif pour la christologie, spécialement pour la fixation de certains termes. On trouve chez lui des expressions qui semblent anticiper de plusieurs siècles le développement dogmatique (ainsi : « proprie tas utriusque substantiae », « duplicem statum, non confusum, sed conjunctum in una persona, deum et hominem Jesum » : *Adversus Praxeam*, 27). Cf. R. CANTALAMESSA, *La Cristologia di Tertulliano*, Freiburg, 1962.

²¹¹ Pour ce qui suit, voir A. GRILLMEIER, *Le Christ...*, pp. 171-184.

cho loài người. Điều này xem ra bảo vệ được khuynh hướng độc thân và giải quyết được vấn đề hiệp nhất nơi Đức Kitô. Nhưng, cả ở đó nữa, nếu như kết quả xem ra có vẻ logic và gắn kết sít sao với nhau, nó vẫn làm cho cái nghịch lý của niềm tin kitô biến mất đi. Người ta cũng có thể nói y như thế về một nỗ lực nghiên cứu ngược lại với khuynh hướng thể thái này : đó là “khuynh hướng nghĩa tử” (adoptianisme) của thế kỷ III Scn mà phát ngôn viên chính là Phaolô de Samosate. Người ta không phủ nhận Đức Kitô là Thiên Chúa : người ta chỉ có khẳng định rằng Đức Kitô trở thành Thiên Chúa vào lúc mà Cha đã lấp đầy Ngài bởi Thần Khí của Cha. Vào thế kỷ IV Scn, có một đê tử nổi tiếng của khuynh hướng này, đó là Arius²¹² : đối với Arius, Đức Kitô không chỉ là một con người được Thiên Chúa “nhận làm nghĩa tử”, mà còn là Con, “được tạo thành” (“créé”) bởi Cha trước khi vũ trụ được tạo thành. Được kêu gọi để mà hiện hữu trước mọi sự, trong công trình sáng tạo, Đức Kitô đóng vai trò trung gian và công cụ. Trong tư cách là thụ tạo, Đức Kitô, tự yếu tính, khác với Cha : Cha đã ban cho Đức Kitô quyền được trở thành, và vì thế được nhập thể và được khổ đau. Trong tư cách là thụ tạo đầu tiên trong các thụ tạo, Đức Kitô có thể đảm nhận một xác thể, thể chỗ cho linh hồn con người trong con người Giêsu: và như vậy mà Đức Kitô tự hiến dâng mình như Đấng cứu chuộc và như mô mẫu cho tất cả mọi người. Khi đặt Con bên cạnh các thụ tạo, Arius thỏa mãn được các yêu cầu của khuynh hướng Platon muộn thời, nhưng lại làm tiêu tan đi cái gây gai chướng là “căn tính

²¹² Cf. *ibid.*, p. 356 s. Voir aussi M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IVsecolo*, Roma, 1975.

đồng nhất trong mâu thuẫn” giữa con người quê làng Nadaret đã bị đóng đinh thập giá và Con Thiên Chúa.

Để đối phó với những khuynh hướng giảm thiểu này, niềm tin của Giáo hội đã trả lời thông qua công trình của các Giáo phụ các thế kỷ III-IV SCN, mà đỉnh cao đó là bản tuyên tín “credo” long trọng của công đồng Nicée (325)²¹³:

*Chúng tôi tin...vào chỉ một Đức Chúa Giêsu-Kitô,
Con Thiên Chúa,
được sinh ra như trưởng tử của Cha,
tức là từ bản thể của Cha,
Thiên Chúa bởi Thiên Chúa, ánh sáng bởi ánh sáng,
Thiên Chúa thật bởi Thiên Chúa thật,
được sinh ra chứ không phải được tạo thành, đồng
bản thể (homoousios) với Cha,
nhờ Ngài mà muôn sự đã được tạo thành,
các sự trên trời và các sự dưới đất,
và, vì loài người chúng tôi và để siêu độ chúng tôi,
Ngài đã hạ giáng và nhập thể, đã làm người,
đã phải khổ đau, và đã được phục sinh ngày thứ ba,
đã được đưa lên các tầng trời,
(và) sẽ đến xét xử những người sống và những kẻ
chết²¹⁴.*

Bản văn gồm hai đoạn : đoạn thứ nhất tuyên xưng sự tiền hữu của Đức Chúa Giêsu, sự Ngài ngang hàng với Cha và vai trò của Ngài trong công trình tạo dựng; đoạn

²¹³ Cf. *ibid.*, p. 386 s. Voir aussi I. ORTIZ de URBINA, *El Simbolo Niceno*, Madrid, 1947 ; ID., *Nicée et Constantinople*, Paris, 1963, surtout pp. 69-92 ; et *Su Cristo. Il grande dibattito nel IV secolo*, a cura di E. Bellini, Milano, 1978, qui recueille les textes originaux avec introductions et notes.

²¹⁴ DS 125.

thứ hai lấy lại lịch sử của con người đã bị đóng đinh trên thập giá và đã được phục sinh, điều mà vốn đã chiếm toàn bộ chất liệu trong các bản tuyên tín cổ hơn. Đoạn thứ nhất sử dụng một thứ ngôn ngữ trừu tượng, cùng với những phát biểu về yếu tính của Đức Kitô; đoạn thứ hai sử dụng một thứ ngôn ngữ cụ thể, kể lại những biến cố. Nhãn giới của phần thứ nhất mang màu sắc yếu tính và khái niệm; nhãn giới của phần thứ hai mang màu sắc lịch sử, năng động. Hệ thống ngôn từ và việc phân bố được siết chặt với nhau bởi các động từ của phần thứ hai xác nhận đặc tính câu truyện kể về một cái đang trở thành và của một lịch sử của nó.

Phân đoạn thứ nhất (đem lại cho biểu tín của công đồng Nicée một dung mạo mới, mặc dù chắc chắn đó không phải là một công thức được biên soạn lại “từ cái mới” [“ex novo”]²¹⁵ chỉ có thể hiểu được, cả ngôn ngữ cả nội dung, trong tương quan với cơn khủng hoảng do Arius gây ra : các Nghị phụ của công đồng Nicée muốn làm sáng tỏ những mối tương quan giữa Cha và Con. “Khi cách công khai kết án những sai lầm của Arius và khi công bố cách tích cực tử hệ đích thực của Ngôi Lời được sinh ra từ bản thể của Cha, cũng như căn tính tuyệt đối có cùng yếu tính với Thiên Chúa thật của Ngài, biểu thức tuyên tín của công đồng Nicée đã công bố thần tính của Đức Giêsu-Khristô²¹⁶.” Đồng thời, điều đó cũng có nghĩa là công đồng giữ những khoảng cách của mình đối với nỗ lực Hy lạp hóa niềm tin Kitô. Chính trong bối cảnh đó mà người ta mới cần phải xác định nội hàm ý nghĩa của từ

²¹⁵ I. ORTIZ de URBINA, *Nicée*, op. cit., p. 73 : voir les diverses sources indiquées.

²¹⁶ *Ibid.*, p.87.

homoousios, vốn làm nên nét đặc trưng của tuyên tín của công đồng Nicée. Không có trong ngôn ngữ Thánh Kinh, đi từ thế giới khái độ (monde gnotique) qua thần học kitô, từ này đơn giản nhằm muốn nói rằng “Con có cùng mức độ hữu thể với Thiên Chúa siêu việt”²¹⁷. Thế mà, vị Con này, “Thiên Chúa thật bởi Thiên Chúa thật”, đồng thời lại là chủ thể của phân đoạn hai, vốn sử dụng lại sơ đồ theo chiều ngang và lịch sử của những bản tuyên tín cũ hơn. Sự liên kết giữa hai phần này có một giá trị kép : trước tiên, sự liên kết này cho thấy rằng “những phát biểu ‘mới’ mang màu sắc hữu thể học đó không nhằm mục đích làm tiêu tan đi chiều kích siêu độ, mà trái lại càng hỗ trợ thêm cho nó... Ý hướng căn bản... vẫn là thuộc loại hình cứu độ học”²¹⁸. Ngay cho dù “vì loài người chúng ta” chỉ can thiệp vào ở giữa hai phân đoạn và, trong kitô-học, chỉ liên can đến điều vốn bắt đầu cùng với màu nhiệm nhập thể²¹⁹, tuy nhiên, những phát biểu mang màu sắc hữu thể học, cả chúng nữa, cũng đã có một ý hướng siêu độ. Tiếp đến, sự liên kết giữa hai phần này làm thay đổi cách sâu sắc tuyên xưng niềm tin truyền thống : câu truyện kể về các biến cố trở thành một tầm mức, được nối liền với một tầm mức khác, tầm mức tiền hữu. Tiếp theo sau sơ đồ mang màu sắc lịch sử và chiều ngang của các bản tuyên tín cũ, đó là một thứ sơ đồ mang màu sắc siêu hình học và chiều dọc : cho dù nó có bao gồm được luôn cả phần tường thuật, nhưng sơ đồ sau vẫn làm giảm thiểu đi tầm quan trọng của

²¹⁷ F. RICKEN, «Das Homoousios von Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus», in *Zur Frühgeschichte der Christologie*, op. cit., p. 99.

²¹⁸ W. KASPER, *Jésus le Christ*, coli. «Cogitatio fidei» 88, Paris, Cerf, 1976, pp. 265-266.

²¹⁹ R. CANTALAMESSA, *Dal Cristo del Nuovo Testamento...*, op. cit., PP-147-148.

sơ đồ trước, để ưu tiên hơn cho mối quan tâm liên quan đến các khái niệm và hữu thể học. Nói cách khác, nơi công đồng Nicée, Đức Kitô “tại thân” (en soi) được xếp chồng lên trên Đức Kitô đã chết và đã được phục sinh “vì chúng ta”²²⁰ – dù dung mạo sau vẫn không bị loại trừ, như bản tính phụng vụ của bản tuyên tín đã chứng tỏ điều đó. Vì thế, như vậy là công đồng Nicée vẫn bảo tồn được hai cực của “tình trạng mâu thuẫn nơi mẫu nhiệm phục sinh” trong tương quan làm nên căn tính của chúng : Con đồng bản thể với Cha chính là Đấng đã sống lịch sử khởi đi từ mẫu nhiệm nhập thể đến biến cố thăng thiên, và vẫn còn chưa chấm dứt trong chùng mực mà Ngài “sẽ lại đến xét xử những người sống và những kẻ chết”.

Ngược lại với Arius, Apollinaire de Laodicée nhấn mạnh rằng Con vốn khác biệt với Cha và đồng thời vĩnh hằng như Cha. Nhưng, Apollinaire làm giảm thiểu đi nhân tính đích thực của Đức Kitô, khi dạy rằng nơi mẫu nhiệm nhập thể, Ngôi Lời chiếm vị trí của của linh hồn con người (hay chí ít là chiếm vị trí của của *nous*, bản tòa của ý thức và ý chí) để cư ngụ trong xác thể. Khuynh hướng này của Apollinaire sẽ bị thánh Athanase phản bác, khi chủ trương nguyên tắc “trao đổi” (principe de l’ “échange”) : nếu Ngôi Lời đã không đảm nhận một thứ bản tính nhân loại trọn vẹn, thì có lẽ Ngài cũng đã không siêu độ con người, vì rằng “điều gì không được đảm nhận thì cũng không được siêu độ”²²¹. Công đồng Constantinople I

²²⁰ Cf. *Ibid.*, p. 148.

²²¹ C’est la formulation de GRÉGOIRE de NAZIANZE, *Ep. 101* : PG 37,181 s. Sur le problème de la doctrine de l’âme humaine du Christ chez Athanase, cf. A. GRILLMEIER, *Le Christ...*, pp. 227-256 ; J.N.D. KELLY, *Early Christian Doctrines*, op. cit., pp. 30-34; P. SMULDERS, «Développement de

(381), vốn sử dụng lại biểu thức tuyên tín của công đồng Nicée và đã ban cho nó hình thức chung cuộc mà ngày nay chúng ta vẫn còn biết trong các phụng vụ của chúng ta (biểu thức tuyên tín Nicée-Constantinople)²²², cách minh nhiên kể những người theo khuynh hướng của Apollinaire vào số những người lạc giáo mà công đồng kết án²²³.

Niềm tin của Nicée-Constantinople, vì thế, mặc dù có nhấn mạnh trên cấu trúc hữu thể học của Đức Kitô, vẫn không làm gián lược đi cái nghịch lý kitô : niềm tin này không làm tan biến đi cái gai chướng của thập giá và quyền năng của mầu nhiệm phục sinh, nó vẫn gìn giữ chúng gắn bó với nhau như một, vẫn trung thành với công bố phục sinh.

c) Thế kỷ thứ V thu tập những kết quả của hai trường phái vốn làm nên nét đặc trưng của kitô-học giáo phụ, Alexandrie và Antioche²²⁴, và biết được lập trường dứt khoát của Giáo hội nơi công đồng Chalcedoine.

Trường phái Antioche, vốn muốn bênh vực cho biểu thức tuyên tín của công đồng Nicée, đã chịu ảnh hưởng triết học của Aristote và của một lẽ lối chú giải quan tâm đến những khía cạnh cụ thể của dữ kiện Kinh Thánh : trường phái này, vì thế, nhấn mạnh trên sự phân biệt giữa

la christologie dans l'histoire des dogmes et le magistère », in *Mysterium Salutis* 10, Paris, Cerf, 1974.

²²² Cf. DS 150.

²²³ Cf. DS 151.

²²⁴ J'ai rassemblé une synthèse des caractéristiques de ces deux écoles christologiques dans « La dimensione cristologica, pneumatologica ed eucharisti- ca delle chiesa nel "Commentario a Giovanni" di s. Cyrillo d'Alessandria », in *Rivista di Letteratura e di Storia ecclesiastica* 7 (1975), 83-113.

thần tính và nhân tính cụ thể của Đức Chúa Giêsu²²⁵. Thiên Chúa vốn khác với con người, Lời thì khác với đền thờ nơi mà Lời cư ngụ. Trong chiều hướng này, Nestorius, thượng phụ Constantinople, theo chân công đồng Nicée, khẳng định đầy đủ thần tính của Đức Kitô, nhưng, đồng thời lại muốn xem trọng vẹn nhân tính của Ngài. Đối nghịch lại với sơ đồ Lời-xác thể của những người theo khuynh hướng của Arius và của Apollinaire, Nestorius đưa ra sơ đồ Lời-con người, xây dựng trên sự tôn trọng trong cùng lúc cả hai cực, nhân loại và thần linh. Trong Tin Mừng, con người Giêsu vốn đã được thừa nhận như vậy, mà vẫn không vì thế cần phải phủ nhận sự kiện Đức Kitô là Thiên Chúa. “Tình trạng mâu thuẫn trong mầu nhiệm phục sinh” vẫn được giữ nguyên, nhưng, vấn đề đặt ra lúc bấy giờ đó là sự hiệp nhất và đồng nhất nơi Đức Kitô. Nestorius đề xuất một thứ hiệp nhất trên cơ sở luân lý, mà nền tảng là sự hài hòa hoàn toàn trên cơ sở ý chí và hành động giữa hai “cực” nhân loại và thần linh : con người Giêsu bao bọc Ngôi Lời như một Ngôi Đền. Vì thế, đó là một thứ “kitô-học tách chia” (une “christologie de séparation”), không muốn cho Đức Maria tước hiệu “Mẹ Thiên Chúa” (théotokos) mà cùng lắm là tước hiệu “Mẹ của Đức Kitô”. Phong trào chống đối lại Nestorius, vốn được dẫn dắt bởi thánh Cyrille d’Alexandrie, bắt nguồn từ chính cuộc tranh luận về cái tước hiệu này. Những người theo trường phái Alexandrie bị ảnh hưởng bởi khuynh hướng triết học của Platon : tiếp theo sau Origène, nỗ lực chú giải của những người này tìm cách suu tập lại “tinh

²²⁵ Cf. A. GRILLMEIER, *Le Christ...*, op. cit., pp. 303-314 (sur Diodore de Tarse), 390-394 (sur Théodore de Mopsueste), 425 s (sur Nestorius). Voir aussi P. SMULDERS, «Développement de la christologie...», op. cit.

thần” của Kinh Thánh trong cùng lúc cả “chữ viết” nữa²²⁶. Những người này nhấn mạnh sự hợp nhất giữa yếu tố thần linh và yếu tố nhân loại nơi Đức Kitô. Con người quê làng Nadaret đó là mặc khải sống động về Thiên Chúa : “Ngài như thanh sắt được nhúng chìm trong ngọn lửa...luôn luôn trong Ngôi Lời, luôn luôn trong sự khôn ngoan, luôn luôn trong Thiên Chúa. Điều Ngài làm, điều Ngài cảm nhận được, điều Ngài tư duy, tất cả đó đều là của Thiên Chúa²²⁷.” Không có gì đáng ngạc nhiên khi người ta có vẻ như muốn coi Nestorius như là người phá hoại niềm tin kitô, và việc Nestorius bị kết án tại công đồng Éphèse²²⁸ chính là chiến thắng khải hoàn của nền kitô-học về “sự hiệp nhất” thuộc trường phái Alexandrie. Nhưng, công đồng Éphèse lại sẽ cho ra đời một khuynh hướng cực đoan, “khuynh hướng nhất tính” (le “monophysisme”): Eutychès, dựa trên những bản văn lập lờ nước đôi của thánh Cyrille d’Alexandrie, nhấn mạnh tình trạng hiệp nhất của Đức Kitô đến độ dám nói “chỉ có một bản tính mà thôi” (*mia physis*, từ đó mới có cái tên của giáo thuyết này). Và hạn từ Théotokos (Mẹ Thiên Chúa) trở thành con ngựa chiến của những người theo khuynh hướng nhất tính. Hiệp nhất tính của Đức Chúa Giêsu chắc chắn là vẫn được khẳng định : nhưng, “tình trạng mâu thuẫn” nơi mâu

²²⁶ Cf. H. de LUBAC, *Histoire et Esprit. L’intelligence de l’Ecriture d’après Origène*, Paris, Aubier, 1950.

²²⁷ ORIGÈNE, *De Principiis*, II, 6 : GCS 22, 145.

²²⁸ Cf. DS 250-268. L.I. SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso*, Milano, 1974, porte un jugement sévère sur Cyrille d’Alexandrie ; il propose de voir en Nestorius un pionnier de la théologie spéculative, conscient de la nécessité de chercher une solution rigoureuse au problème christologique soulevé d’abord par Arius, puis par Apollinaire. Nestorius, penseur de sensibilité plus métaphysique que sotériologique, serait ainsi un précurseur de Chalcedoine.

nhiệm phục sinh bị tan biến vào trong một hỗn hợp mà cả hai yếu tố nhân loại và thần linh đã đồng hóa với nhau thành một.

Đối với tất cả những khuynh hướng giản lược này, Giáo hội, cách long trọng, đã bày tỏ quan điểm của mình nơi công đồng Chalcedoine (451). Tuy nhiên, định nghĩa của công đồng này, cho dù, hơn bất kỳ định nghĩa nào khác, đã có ảnh hưởng lớn trên lịch sử kitô-học, nhưng không bao giờ được công bố như một biểu thức tuyên tín trong phụng vụ :

*Theo các thánh phụ, chúng tôi đồng thanh giảng dạy
và tuyên xưng chỉ một và cũng cùng một Con
Đức Chúa chúng tôi, Đức Giê-su-Kitô
cũng cùng một Đấng hoàn hảo nơi thần tính,
và cũng cùng một Đấng đó hoàn hảo nơi nhân tính,
cũng cùng một Đấng đó đích thật là Thiên Chúa, và
đích thật là con người
nơi tâm hồn có suy lý và nơi thân xác của Ngài,
cũng cùng một Đấng đó đồng bản thể với Cha theo
thần tính,
và đồng bản thể với chúng ta theo nhân tính,
nơi mọi sự hoàn toàn giống như chúng ta, ngoại trừ
tội lỗi;
cũng cùng một Đấng đó đã được Cha sinh ra trước
mọi thế kỷ
theo thần tính,
khi thời gian đến hồi viên mãn, vì chúng ta và vì sự
siêu độ chúng ta, Ngài đã “được sinh ra”
bởi Đức Trinh nữ Maria, Mẹ Thiên Chúa, theo nhân
tính;*

*chỉ một và cũng cùng một Đấng Kitô, Con, Đức
 Chúa, Trưởng Tử đó
 được nhận ra nơi hai bản tính, không trộn lẫn với
 nhau cũng như không hòa tan biến đổi (sans
 mélange ni transformation),
 không phân chia cũng như không tách lìa (sans
 division ni séparation),
 không có việc do hiệp nhất mà sự khác biệt nơi bản
 tính bị hủy bỏ,
 nhưng, yếu tố đặc thù làm nên căn tính của mỗi một
 trong hai bản tính vẫn được bảo toàn,
 (từng bản tính) cùng hướng về một ngôi vị duy nhất
 (prosôpon)
 và một bản vị (hypostase) độc nhất,
 chứ không bị tách chia cũng như không bị phân chia
 thành hai ngôi vị,
 nhưng cũng cùng và duy nhất chỉ một Con, Trưởng
 Tử của Thiên Chúa, Ngôi Lời, Đức Chúa Giêsu-Kitô
 đó mà thôi
 theo như điều mà các ngôn sứ đã giảng dạy về Ngài,
 điều mà chính Đức Giêsu-Kitô đã giảng dạy cho
 chúng ta
 và (theo như) bản tuyên tín mà các Giáo phụ đã
 truyền lại cho chúng ta²²⁹.”*

Nét đặc trưng của bản văn này chính là khuynh hướng tư biện và hữu thể học : phân đoạn mang màu sắc tường thuật lịch sử mà vốn vẫn còn nơi bản tuyên tín Nicée-Constantinople, thì ở đây đã biến mất hoàn toàn.

²²⁹ DS 301-302. Sur Chalcedoine, cf. les trois volumes en collaboration *Das Konzil von Chalkedon*, op. cit., ainsi que T. CAMELOT, *Éphèse et Chalcedoine*, Paris, 1962.

Câu chuyện kể về các biến cố đã được thay thế bởi phát biểu về cấu trúc siêu hình học của Đức Kitô. Ngôn ngữ cụ thể của những bản tuyên tín đầu tiên và của phần hai của bản tuyên tín Nicée đã được thay thế bởi một thứ ngôn ngữ chỉ dựa trên khái niệm; nhấn quan lịch sử và có tính năng động của những giai đoạn của một cuộc sống được thay thế bởi một nhãn quan mang màu sắc yếu tính và tĩnh tại, được dùng để định nghĩa có hai bản tính trong một chủ thể duy nhất. Sự vắng bóng các động từ và sự hiện diện đầy dẫy các danh từ (mà phần lớn là rất trừu tượng, mang tính kỹ thuật chuyên môn và triết lý) xác nhận cho thấy khuynh hướng tư biện này. Cái phong trào vốn rất phức tạp của những thời kỳ đó chứng minh cho thấy nổi ưu tư cần phải xác định rõ những khái niệm bằng cách lặp đi lặp lại, và xác nhận rằng ngay cả đối với chính các Nghị phụ của công đồng, những hạn từ được sử dụng đó cũng có mặt hạn chế của nó, vì chưa được xác định rõ ràng minh bạch. Phần thứ nhất (cho đến việc được sinh ra bởi Đức Maria) được xây dựng cách song song, với việc lặp đi lặp lại đại từ *ton auton* (cũng cùng một) nhằm diễn tả cấu trúc lịch sử và kể chuyện của những công thức diễn tả niềm tin đầu tiên bằng những hạn từ dựa trên các khái niệm : Đức Giêsu-Kitô, Đấng duy nhất và cũng cùng là một đó được khẳng định như là chủ thể của những vị ngữ (*prédicats*) liên can đến thân linh và con người. Cũng cùng một “căn tính đồng nhất trong mâu thuẫn” được hiểu ngầm bên dưới cấu trúc của phần hai nơi mà một vận hành vừa khẳng định vừa phủ định kế tiếp nhau nhằm nhấn mạnh đặc tính chỉ là một trên cơ sở ngôi vị và là hai trên cơ sở các bản tính (*l’unicité de la personne et la dualité des natures*). Như vậy, cả hai khuynh hướng cực đoan nhất tính và nestorianiste đều bị bác bỏ : công đồng Chalcedoine thu

gom lại “những kết quả nghiên cứu kitô-học của những thế kỷ đầu... vào trong một lập trường quân bình, và kết hợp lại với nhau những gì có giá trị từ hai khuynh hướng thần học đối nghịch nhau, một từ Antioche và một từ Alexandrie, và chỉ rõ ra rằng cả hai quan điểm này cần phải được liên kết chung và hài hòa lại với nhau : là một trên cơ sở ngôi vị, là hai trên cơ sở bản tính (*unité de la personne, dualité de nature*)”²³⁰. Công đồng đã không muốn “đi sâu hơn vào trong nội hàm ý nghĩa của những thành ngữ mà nội hàm ý nghĩa chung chung đã được biết đến khá đầy đủ trong thần học về mầu nhiệm Thiên Chúa-Ba Ngôi : “ngôi vị” (*personne*) nhằm chỉ rõ Ngài là *ai*, tức là Con vĩnh hằng; còn “bản tính” (*nature*) nhằm chỉ rõ *điều mà Ngài là*, tức là, do tự bản tính, Ngài ngang hàng với Cha từ vĩnh hằng, và, cũng do tự bản tính, Ngài bình đẳng với chúng ta trong biến cố siêu độ²³¹”.

Khi khẳng định đặc tính là một (trên cơ sở ngôi vị) trong đặc tính là hai (trên cơ sở bản tính) nơi Đức Kitô, công đồng Chalcedoine chỉ làm cái việc là chuyển dịch cái căn tính đồng nhất trong mâu thuẫn - mà vốn đã được trình bày với những thứ ngôn ngữ mang mầu sắc lịch sử và năng động trong những công thức dựa trên mầu nhiệm phục sinh – ra thành ngữ phạm trù tĩnh tại và dựa trên các khái niệm. Cái nghịch lý kitô vẫn không bị tiêu tan : Đức Kitô “tại thân” (*en soi*), chỉ được trình bày trong cấu trúc siêu hình học, vẫn không đối nghịch với Đức Kitô đã được sinh ra, đã chết và đã được phục sinh “vì chúng

²³⁰ J. GALOT, *Chi sei tu, o Cristo?*, Firenze, 1977, p. 234.

²³¹ P. SMULDERS, «Développement de la Christologie...», op. cit.

ta”²³². Nếu quả thực chiều kích siêu độ học chỉ hiện diện nơi công thức như đã được đúc sẵn “vì chúng ta và vì sự siêu độ chúng ta”, cũng cần phải lưu ý rằng định nghĩa của công đồng cách minh nhiên vẫn gắn bó với truyền thống Thánh Kinh và các Giáo phụ, vốn là những con người mà đối với họ lợi ích có được từ nơi Đức Kitô luôn luôn mang màu sắc siêu độ học²³³.

Nhưng, người ta không thể phủ nhận rằng công thức của công đồng Chalcedoine vẫn là một thứ thỏa hiệp : công thức này “cách thích đáng diễn đạt một số khía cạnh sự thật nơi từng khuynh hướng kitô-học của từng trường phái của Giáo hội cổ : nơi Đức Giêsu, không được làm mất đi sự hiệp nhất giữa Thiên Chúa và con người, cũng không được làm mất đi sự thật về nhân tính của Ngài và về hữu thể là Thiên Chúa của Ngài. Nhưng, khi phân định giới hạn và xác định như vậy, người ta lại chẳng đề ra được giải pháp thần học nào cho những cuộc tranh luận vốn vẫn đang diễn ra...”²³⁴

Nói cách khác, “công đồng Chalcedoine có lẽ đã tập hợp lại được những yếu tố chính của vấn đề, hoặc ít ra là một số giữa những yếu tố quan trọng nhất, nhưng, công đồng đã không thành công trong việc đưa ra được một tổng hợp, cũng như đã không chỉ rõ ra được cách rõ ràng đâu là con đường để có thể dẫn đến đó”²³⁵. Lúc bấy giờ,

²³² Cf. R. CANTALAMESSA, *Dal Cristo del Nuovo Testamento*, op. cit., p. 148.

²³³ Voir par ex. ce qu'écrit L. BOUYER, *Le Fils éternel*, Paris, Cerf, 1974, p. 409 s.

²³⁴ W. PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie*, coll. « Cogitatio fidei » 62, Paris, Cerf, 1971, p. 371.

²³⁵ L. BOUYER, *Le Fils éternel*, op. cit., p. 399 s.

hắn người có thể tự hỏi đâu là những nội hàm ý nghĩa và đâu là những giới hạn của tín điều kitô-học của công đồng Chalcedoine đối với niềm tin và nỗ lực suy tư kitô. Để trả lời cho vấn nạn này, trước tiên, cần phải đặt giai đoạn phát triển tín lý đã được hoàn tất này đối mặt với những giai đoạn trước, đặc biệt là loan báo của cộng đoàn tiên khởi nơi Tân Ước (kérygme). Tiếp theo sau vận hành khởi đi *từ loan báo của cộng đoàn tiên khởi (kérygme) đến tín điều*, bây giờ đó là vận hành *khởi đi từ tín điều đến loan báo của cộng đoàn tiên khởi*, trên cơ sở một nỗ lực thẩm tra với đầu óc phê phán.

3.2. Từ tín điều đến loan báo của cộng đoàn tiên khởi : một sự chạm trán

Nếu người ta xem xét chúng cách tách bạch riêng ra, thì hai thái cực của tiến trình được miêu tả trên đây có thể được coi như là có vẻ đối nghịch với nhau : tiến trình thứ nhất tuyên xưng một thứ kitô-học lịch sử và năng động, tiến trình thứ hai xác định một thứ kitô-học tĩnh tại và dựa trên các khái niệm. Nhưng, nếu như người ta xem xét cách tổng thể cái quá trình phát triển tín lý này, xem ra với một thứ ngôn ngữ và những chân trời khác nhau, cả hai đều chuyên tải cùng cùng một cấu trúc căn bản : căn tính đồng nhất trong mâu thuẫn như vốn được công bố nơi mầu nhiệm Phục sinh giữa Đấng bị đóng đinh trên thập giá và Đấng đã được phục sinh, thì nơi công đồng Chalcedoine trở thành đặc tính là một (trên cơ sở ngôi vị) trong đặc tính là hai (trên cơ sở bản tính). Vì thế, giữa loan báo của cộng đoàn tiên khởi (kérygme) và tín điều có một tình trạng liên tục “xét về mặt cấu trúc” mà, qua bao biến cố thăng trầm của lịch sử, vẫn biết giữ gìn cái nghịch lý kitô,

chứ không làm cho nó rộng tuếch, trở thành một thứ “khôn ngoan” nào đó của thế gian.

Nhưng, sau khi đã khẳng định tính liên tục, cần phải vạch trần ra tính không liên tục của nó. Đã có một thứ “bóc trần yếu tố lịch sử” (dé-historicisation) ra khỏi loan báo của cộng đoàn tiên khởi, tức là cái nhãn quan năng động lịch sử của loan báo đầu tiên đã bị biến mất trong nỗ lực suy tư về niềm tin kitô : và điều này diễn ra trong ba lãnh vực, tùy vào việc tín điều được định vị trong tương quan với quá khứ, với hiện tại hay với tương lai.

Trong tương quan với quá khứ nguyên thủy (lịch sử của Đức Giêsu quê làng Nadaret đã được Thiên Chúa phục sinh), quá trình tiến hóa tín điều đã chuyển dịch cái nhìn ra khỏi các biến cố để đến với hữu thể, và như vậy là đánh mất đi cái đà năng động và mang tính kể chuyện như vốn có từ thưở ban đầu : người ta đã bỏ qua câu chuyện kể về các giai đoạn của một lịch sử để đi đến với một thứ kitô-học về hai bản tính. Thần Khí và xác thịt không còn là hai giai đoạn của hiện sinh của Đấng Siêu độ, mà chỉ còn là hai thứ bản thể, hai thực thể (deux entités)²³⁶. Các biến cố đã được “đọc lại” trong nhãn quan hữu thể học, và được qui trách về duy chỉ một chủ thể, như là những yếu tố đặc thù nói lên phẩm chất của các bản tính : như vậy, Đức Kitô đau khổ và chết “trong tư cách con người”, và Ngài làm các việc lạ lùng và phục sinh “trong tư cách là Thiên Chúa”. Việc qui trách các hành động cho hai nguyên lý tạo thành phẩm chất này, nhân loại và thần linh, vốn là nét điển hình của kitô-học phân tích thuộc trường

²³⁶ Pour ce qui suit, voir R. CANTALAMESSA, *Dal Cristo del Nuovo Testamento*, op. cit., p. 148 s.

phái Antioche (người ta gọi đó là sự “nhân đôi các đặc tính”). Nhân quan tổng hợp của trường phái Alexandrie, xoay quanh đặc tính duy nhất của chủ thể, gán cho Con Thiên Chúa những yếu tố đặc thù nhân loại và cho con người Giêsu những thuộc tính thần linh (“sự thông ban các đặc tính”). Mặc dù giữa chúng có sự khác biệt, nhưng, đằng sau hai cung cách giải quyết này, người ta vẫn gặp thấy cũng cùng một chân trời “bóc trần yếu tố lịch sử” ra khỏi loạn báo vốn có từ nguyên thủy. Sự ưu tiên dành cho hữu thể so với các biến cố này không có nghĩa là tín điều tin điều sẽ không hiện diện nơi loạn báo của cộng đoàn tiên khởi: quá trình tiến hóa tuần tự bậc thang và việc vẫn lưu giữ cấu trúc căn bản chứng tỏ rằng đây đúng hơn là một sự nhấn mạnh một mặt khác của vấn đề, hoặc đó là một chân trời tư duy khác. Trong Tân Ước cũng đã có tình trạng biến cố được ưu tiên nhưng vẫn không có chuyện lơ là đối với hữu thể (hãy nghĩ tới những tước hiệu vốn “cởi mở” hơn đối với hữu thể học, như Logos chẳng hạn) : trong quá trình phát triển tín lý, việc người ta tuần tự dành vị trí ưu tiên cho hữu thể cũng không làm mất đi mối quan tâm dành cho lịch sử cụ thể, như, thí dụ, phần hai của biểu thức tuyên tín của công đồng Nicée-Constantinople vốn chứng tỏ.

Trong tương quan với hiện tại, lịch sử tín điều được ghi dấu bởi một sự biến mất tuần tự cái đà lực hiện sinh và siêu độ học : đã hẳn, trong niềm tin và trong nỗ lực suy tư kitô-học của các Giáo phụ, kitô-học và siêu độ học vẫn hòa lẫn với nhau cách mật thiết. Tất cả mọi vấn đề kitô-học được lạc giáo đưa ra đều được đề cập đến trên chân trời siêu độ học. Tuy nhiên, xung quanh công đồng Chalcedoine, người ta can dự vào một nỗ lực làm giảm

lược đi loan báo của cộng đoàn tiên khởi về mặt tín điều : các biến cố được Đức Kitô sống “vì chúng ta” không còn được nêu lên trong định nghĩa của công đồng nữa, trong khi đó thì một khuynh hướng vụ hình thức (kết quả của những thái độ bất tương dung đối với nhau) tìm cách để áp đặt luật lệ vào trong một bản tóm lược chính xác về mặt khái niệm. Nỗ lực suy tư thần học và tín điều ngày càng trở nên xa rời quảng đại quần chúng tín hữu, và đánh mất đi giá trị hiện sinh của chúng. Có một chứng cứ đó là sự kiện tín điều kitô-học vốn được công thức hóa nơi công đồng Chalcedoine đã không bao giờ đi được vào trong đời sống của các Giáo hội như một thứ công thức phụng vụ dùng để tuyên xưng niềm tin.

Sau cùng, *trong tương quan với tương lai*, quá trình phát triển tín điều được ghi dấu bởi *một sự biến mất cái đà lực ngôn sứ và cánh chung* : đã có một sự chuyển lệch trọng tâm trong kitô-học. Các công thức Tân Ước vốn được tập trung trên biến cố Phục Sinh và được mở ra với chân trời biến cố Quang Lâm; các biểu thức tuyên tín hậu-tông đồ thì tập trung sự chú ý của mình trên sự sinh ra khởi đi từ Đức Maria; công đồng Nicée thì chuyển dịch cái nhìn của mình hướng về sự sinh ra vĩnh hằng nhiệm xuất từ Cha, và sau cùng, công đồng Chalcedoine thì hoàn toàn được tạo khớp với nhau dựa trên cấu trúc phi thời gian và siêu hình của Đức Kitô. Từ sơ đồ lịch sử và theo chiều ngang xác thịt → (biến cố Phục Sinh) → thần khí, người ta bước qua sơ đồ hữu thể học và theo chiều dọc thần khí → (biến cố nhập thể) → xác thịt. Nguyên do của sự thay đổi nhãn quan này chính là việc người ta ít quan tâm hơn đối với mâu nhiệm Phục Sinh và cánh chung học : Đức Kitô trở thành là Đấng đã đến nhiều hơn là Đấng phải đến.

Đồng thời, Giáo hội mất đi một chút cảm thức là mình đang xa lạ với thế giới, và cái đà hy vọng cánh chung của Giáo hội (mà vốn đã nâng đỡ các thánh tử vì đạo) tan loãng ra chẳng còn gì khi Giáo hội gặp gỡ với quyền bính chính trị xã hội.

Tiến trình “bóc trần yếu tố lịch sử” ra khỏi loan báo nguyên thủy này, dĩ nhiên, không phải là chuyện tình cờ : tiến trình này tương ứng với một bầu khí văn hóa khác và với hoàn cảnh xã hội và chính trị khác của Giáo hội.

Trên bình diện văn hóa, việc gặp gỡ với thế giới Hy Lạp dẫn đến một tiến trình dĩ nhiên đó là vấn đề Hy Lạp hóa Kitô-giáo : sứ điệp Tin Mừng được trình bày trong những phạm trù tinh tại và mang màu sắc hữu thể học của những người Hy Lạp. Kitô-giáo trong nỗ lực công thức hóa niềm tin của mình “đã làm người Hy Lạp với những người Hy Lạp²³⁷”. Nhưng, người ta không thể thấy trong tiến trình này có một sự đánh mất hoàn toàn căn tính nguyên thủy của sứ điệp, như thể tín điều chẳng còn là gì khác hơn ngoài là “kết quả của tinh thần Hy Lạp, được chín mùi trên mảnh đất Tin Mừng”²³⁸. Vì rằng người ta cũng đang can dự vào một phong trào “tìm cách thoát ra khỏi ảnh hưởng của người Hy Lạp” (dé-hellénisation), tức là đang can dự vào một hành động phê phán được thực thi nhất là bởi truyền thống kitô chính thống khi đối diện với nền văn hóa Hy Lạp. Có rất nhiều thí dụ : đây là một thí dụ, “quan niệm của các Giáo phụ về Thiên Chúa... làm tiêu tan ý tưởng về Thiên Chúa của người Hy Lạp, khi các ngài làm cho quan niệm đó vẫn được bám rễ sâu trong truyền thống kitô-do

²³⁷ *Ibid.*, p. 182. Cf. p. 178 s.

²³⁸ C'est ce qu'affirme l'histoire des dogmes d'obédience libérale, et spécialement A. v. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, op. cit., p. 20.

thái : *Theos pros hēmas*, tức là một Vị Thiên Chúa của con người, “hướng về chúng ta trong Đức Giêsu-Kitô”. Cũng vậy, nếu như truyền thống Giáo phụ chấp nhận ý tưởng *paideia* của người Hy Lạp (*paideia* = việc giáo dục được coi như phương tiện đạt đến nhân tính đích thực và sự tự do), thì các ngài kitô-giáo hóa nó “nhờ quan niệm về Thiên Chúa và về sự Tự do của Ngài được lập căn *trên cơ sở ngôi vị*”²³⁹. Con người không tự thần linh hóa mình được do tự chính mình, nhưng trong mức độ mà Thiên Chúa cách tự do đã chọn để được nhân hóa. Thực ra, ngay nơi công đồng Nicée (mà vốn cùng với hạn từ *homousios* đã du nhập một hệ thống ngôn ngữ dựa trên khái niệm vào trong niềm tin kitô) người ta đã can dự vào một cơn khủng hoảng của tư duy Hy Lạp²⁴⁰ : ngược với một thứ quan niệm Hy Lạp hóa về Con như là Đấng trung gian giữa Thiên Chúa và thế giới, thấp hơn Cha nhưng lại cao hơn các thụ tạo (Arius), thì “ơn siêu độ có trong Đức Giêsu được Cha trao ban đã...được giải thích, qua việc thực hành kinh nguyện được thừa với Đức Giêsu, trong nhãn quan có một sự thừa nhận thần tính đích thực nơi Đức Giêsu. Các giáo phụ đã coi trọng thực hành kitô nhiều hơn là tư duy triết học, và chính vì thế mà Giáo hội đã có thể cắt đứt quan hệ của mình với khuynh hướng tân-platon vốn đã thống trị trên tư duy thần học suốt trong hai thế kỷ²⁴¹”. Nhưng, cũng còn có vấn đề này là trong khi chấp nhận một thứ hệ thống ngôn ngữ Hy Lạp, kitô-giáo đã du nhập vào trong thế giới Hy Lạp những ý tưởng căn bản vốn hoàn toàn xa lạ với nó, như khái niệm ngôi vị hay ý tưởng lịch sử tiến

²³⁹ E. SCHILLEBEECKX, *Gesù. La storia di un vivente*, Brescia, 1976, pp. 602 et 599.

²⁴⁰ Cf. F. RICKEN, *Dos Homousios von Nikaia...*, op. cit.

²⁴¹ E. SCHILLEBEECKX, *Gesù*, op. cit., p. 601.

theo đường thẳng (sự đợi chờ “Đấng đang đến”) và không còn theo nghĩa chu kỳ vòng tròn nữa. Sự “bóc trần yếu tố lịch sử”, vì thế, không có nghĩa là sự đánh mất căn tính kitô : nghịch lý của mâu nhiệm phục sinh làm nảy sinh ra những kết quả có khả năng phê phán trong chính chân trời mà nó xâm nhập vào. Trong chiều hướng này, trong Giáo hội cổ ngày xưa, khuynh hướng chính thống (l’orthodoxie) thường có một tư thế tự do và một vai trò phê phán và ngôn sứ mà không một khuynh hướng lạc giáo nào có thể sánh bằng, dù đó là “khuynh hướng canh tân” hay “hiện đại”²⁴².

Trên bình diện chính trị xã hội, nỗ lực “bóc trần yếu tố lịch sử” ra khỏi niềm tin kitô-học chắc chắn là đã đi đôi với việc Giáo hội hòa mình vào trong cái “hệ thống” của hoàng đế Constantin. Đời sống của Giáo hội và kitô-học điều kiện hóa lẫn nhau : Giáo hội một khi đã trở thành một cộng đoàn kitô (en situation de “chrétienté”) dĩ nhiên là ít quan tâm hơn đối với vấn đề cánh chung học, đối với vai trò trung tâm của mâu nhiệm phục sinh, đối với giá trị hiện sinh và khiêu khích của những biến cố siêu độ, đối với tình trạng mình ngày càng trở nên xa lạ ngay trong thế giới của mình. Nhưng, một chút thịnh tình khả huyền nào đó của những thừa ban đầu vẫn còn đó, sẵn sàng gặp gỡ ý tưởng Hy Lạp về sự hiện diện của cái vĩnh hằng, được chuyển tải bởi những nghi thức phụng thờ đối với các mâu nhiệm : trong kinh nghiệm phụng thờ trong tinh thần, người ta cho rằng cái tương lai vốn được hứa ban như là đã hiện diện ở đây²⁴³. “Lịch sử, như vậy, là đã mất đi định hướng cánh chung. Lịch sử chẳng còn là cái khung mà

²⁴² Cf. CANTALAMESSA, *Dal Cristo...*, op. cit., p. 184.

²⁴³ Cf. J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*, coll. « Cogitatio fidei » 50, Paris, Cerf, 1970, p. 165 s.

trong đó con người khổ đau, hy vọng, và rên siết trong nỗi nhọc nhằn chờ đợi một tương lai từ Đức Kitô dành cho thế giới này, mà đã trở thành hiện trường trong đó uy quyền đức chúa thượng thiên của Đức Kitô được mặc khải ra, bởi Giáo hội và các bí tích.²⁴⁴” Song song với việc đánh mất đi tính xung kích mang màu sắc ngôn sứ và cánh chung, suy tư thần học cũng đánh mất luôn lợi ích hiện sinh : suy tư thần học luôn luôn ngày càng trở thành một thứ thần học trường lớp, có thể được sử dụng cho những mục đích chính trị, xa rời niềm tin của quảng đại quần chúng. Nhưng, cần phải lưu ý rằng ngay cả ở nơi đây, người ta cũng không thể nói là đã có một sự rã tan hoàn toàn sứ điệp tin mừng trong những hoàn cảnh lịch sử như vậy : sở dĩ có điều đó, bởi vì niềm tin được loan báo, được tin và được cử hành trong phụng tự, vẫn còn là chân trời tối hậu để hiểu được một tín điều, chân trời mà vốn luôn luôn dựa vào truyền thống Thánh Kinh và các Giáo phụ. Chính cái tương quan sống động với những cội nguồn này, và chính cái kinh nghiệm về Đức Kitô có được trong khi cử hành đó đã ngăn không cho phép người ta giản lược cái nghịch lý kitô vào chân trời này hoặc chân trời kia mà người ta vốn gặp trên đường : và đó cũng chính là nhúm men thường xuyên có thể tạo ra đổi mới và cải cách trong Giáo hội và trong xã hội.

Chính khi vẫn giữ gìn cái gậy gai chướng của mâu nhiệm phục sinh, chính khi vẫn công bố cái “căn tính đồng nhất trong mâu thuẫn” giữa Đức Chúa và Người Tôi tớ (hay đặc tính chỉ một trong hai, như vốn được diễn tả trong công đồng Chalcedoine), mà tín điều không phản lại với loan báo

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 170.

của cộng đoàn tiên khởi (kérygme) – ngay như nếu tín điều có chuyển đổi và giải thích lại loan báo nguyên thủy đó nhằm thích ứng được với một vũ trụ văn hóa, xã hội và chính trị khác.

3.3. Loan báo của cộng đoàn tiên khởi và tín điều : một dự án (un projet)

Chúng tôi đã miêu tả một tiến trình (“từ loan báo của cộng đoàn tiên khởi đến tín điều”) và đã đặt chúng vào trong một tư thế đối mặt với nhau (“từ tín điều đến loan báo của cộng đoàn tiên khởi”) : bây giờ, chúng ta có thể tự hỏi đâu là giá trị của công đồng Chalcedoine đối với niềm tin và nỗ lực suy tư hiện đại? Liệu hôm nay người ta vẫn còn có thể và phải đón nhận tín điều kitô-học này nữa hay không ? Và, nếu câu trả lời là có, thì làm cách nào²⁴⁵ ?

Chúng ta đã thấy rằng định nghĩa năm 451 vốn là kết quả của một chặng đường dài đầy khổ nhọc của một nỗ lực tìm kiếm của niềm tin, và rằng định nghĩa này đồng thời là một mô hình nhập thể sứ điệp kitô vào trong một thế giới khác với thế giới Thánh Kinh. Theo nghĩa này, người ta có thể coi công đồng Chalcedoine như một thí dụ về mặt phương pháp luận, có thể bắt chước được trong nỗ lực diễn đạt sứ điệp kitô trong những bối cảnh tư duy khác nhau mà người ta phải đối diện với. Cách sâu xa hơn, tín điều kitô được đón nhận trong “ý hướng” sau cùng của nó: sử dụng lại cấu trúc của loan báo nguyên thủy khi từ

²⁴⁵ La question est brûlante, comme le montrent les diverses tentatives contemporaines pour dépasser Chalcedoine en élaborant une christologie non-chalcedonienne. Voir l'exposé critique de J. GALOT, *Cristo contestato, la cristologie non calcedoniana e la fede cristologica*, Firenze, 1979. Voir aussi E.L. MASCALL, *Theology and the gospel of Christ*, London, 1977.

chối những toan tính khác có thể làm bay hơi đi nghịch lý kitô. Nơi công đồng Chalcedoine, khi nói không với những toan tính giản lược nơi khuynh hướng của Nestorius và của khuynh hướng nhất tính, niềm tin của Giáo hội đã nói có với loạn báo dựa trên mâu nhiệm phục sinh, mà giá trị của nó vốn vẫn được niềm tin của Giáo hội tuyên xưng trong mọi nơi và mọi thời. Công trình của công đồng, vì thế, không chỉ có tính chất tiêu cực mà thôi²⁴⁶ : những nói “không” mà công đồng đã công bố, bởi vì chúng vốn là sự phủ nhận của một phủ nhận, hẳn mang một giá trị tích cực; những nói “không” đó vốn như là một thứ tay vịn mà khởi đi từ đó người ta có thể tiến lên phía trước. “Cần phải tìm lại khía cạnh tích cực của những định nghĩa kitô-học cổ ngay trong ý hướng chống lại lạc giáo của chúng. Đó chính là một lối tiếp cận giống như lối tiếp cận của thần học phủ định; cũng như thần học phủ định, định nghĩa tín lý khẳng định bằng cách phủ nhận một ngưỡng cửa, vốn là ngưỡng cửa có nguy cơ dẫn đến lạc giáo. Nói cách khác, tín điều cũng mang tính chất phủ định, chỉ ít như tín điều liên quan đến mâu nhiệm Thiên Chúa-Ba Ngôi và kitô-học thời cổ đại²⁴⁷”. Qua sự phủ định mà người ta có thể định tính như là “kitô-học phủ định”²⁴⁸ này, định nghĩa tín lý xuất hiện ra như một thứ thành lũy không phải nhằm chống lại sự tiến bộ, mà là nhằm chống lại một tình trạng trôi sụt bất ưng của thần học kitô : khi định nghĩa những “không”, định nghĩa tín lý nói một “có” mà vẫn không có tham vọng bao gồm hết nội hàm phong phú của dữ kiện được mặc khải, mà là cố gắng

²⁴⁶ Cf. TH. CAMELOT, *Éphèse et Chalcedoine*, op. cit., p. 150.

²⁴⁷ R. CANTALAMESSA, *Dal Cristo...*, op. cit., pp. 190-191.

²⁴⁸ Cf. W. KASPER, *Jésus le Christ*, op. cit., p.356.

xác định (dé-finir) và khoanh vùng (dé-limiter) cho dữ kiện mặc khải đó một nội hàm ý nghĩa nào đó mà thôi, nhằm lại ném nó lên phía trước hầu có thể lại có được một hiểu biết về nó tốt hơn nữa. Lúc bấy giờ, tín điều xuất hiện ra như là một sự mở toang ra với cái vô cùng, một bắt đầu của cái vô giới hạn : đó là một thứ công cụ, vốn phải đặt mình dưới sự xét xử của Lời (mà về mặt lịch sử, chỉ là một thứ phương tiện truyền thông mà thôi) để còn phải được vượt qua. Một kitô-học mà chỉ muốn tự khép mình trên chính mình sẽ là một thứ suy tư không có sự sống, một thứ kitô-học của sự chết. Và, một thứ kitô-học của sự chết, khép kín cửa đối với sự phát triển và đối với sự tra vấn, cách không thể tránh khỏi, sẽ có nghĩa chính là sự chết của kitô-học²⁴⁹.

Vì thế, công đồng Chalcedoine là một điểm tận cùng và là một điểm khởi đầu : “Chúng ta có không chỉ quyền mà còn cả bổn phận phải coi công đồng Chalcedoine như một điểm tận cùng và như một điểm khởi đầu. Chúng ta sẽ không xa cách khỏi nó để mà bỏ rơi nó, nhưng là để hiểu được nó với tinh thần và với cả trái tim, để thông qua nó trở về lại với cái khó tả nên lời, tức là Vị Thiên Chúa không tên vốn đã muốn để cho mình được tìm kiếm và được chúng ta gặp thấy nơi Đức Giêsu, Đấng Kitô. Chúng ta sẽ luôn luôn quay trở về lại với công thức này của Chalcedoine, bởi vì chúng ta phải luôn luôn trông nhờ vào sự sáng sủa khiêm tốn và giản dị của nó, nếu chúng ta muốn trong một ít từ diễn tả được điều mà chúng ta gặp

²⁴⁹ Sur tout ceci, voir K. RAHNER, *Chalkedon — Ende oder Anfang ?*, in *Das Konzil von Chalkedon*, III, Würzburg 1954, 3-49. Voir aussi R. MARLÉ, «Chalcedoine réinterrogé», in *Recherches de Science religieuse* 65 (1977), 14-43.

được cái không tả nên lời, tức là cái làm nên nền tảng của chính ơn siêu độ chúng ta. Chẳng cần gì phải lặp lại công thức này, chúng ta sẽ trở lại với công thức đó nếu như công thức đó, đối với chúng ta, thực sự không chỉ là điểm đến mà cũng còn là điểm khởi hành²⁵⁰.” Lại một lần nữa, vấn đề là cần phải nghiêm túc với lịch sử : “Bất kỳ ai nghiêm túc với lịch sử... đều hiểu rằng người ta không thể nào có thể bào chữa cho thái độ quá khích, để vượt qua được một công thức nào đó, hoặc là bằng cách xóa sạch nó đi, hoặc là bằng cách cứ khư khư giữ lấy nó với bất cứ giá nào²⁵¹.”

Thế thì phải đón nhận công thức của công đồng Chalcedoine như thế nào đây ? Chỉ có việc đặt công thức đó đối diện với loan báo của cộng đoàn tiên khởi mới có thể chỉ ra được con đường phải đi, nhờ vào việc ghi nhận từ trong định nghĩa tín lý này điều gì vẫn còn sống và điều gì đã chết. Vấn đề không phải là làm sao chuyển dịch được ngôn ngữ của tín điều ra thành những phạm trù hiện đại, mà là đọc lại tín điều đó dưới ánh sáng của Lời Thiên Chúa, để từ đó biện biệt ra được đâu là những yếu tố đã lỗi thời và đâu là nội hàm ý nghĩa vốn có tính thường hằng²⁵². Theo cách này, đặc tính sinh động của quá khứ được đảm nhận trong hiện tại và quá khứ đó tự tạo ra cho mình một không gian dành cho tương lai. Trong cuộc chạm trán với loan báo của cộng đoàn tiên khởi, tín điều mặc khải ra cho thấy nội hàm ý nghĩa thường hằng của nó, nhờ vẫn bảo trì được cái nghịch lý kitô trong một bối cảnh lịch sử dù có khác nhau : những hạn từ “Thiên Chúa thật,

²⁵⁰ K. RAHNER, op. cit., p. 4.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 4.

²⁵² Cf. R. CANTALAMESSA, *Dal Cristo...*, op. cit., p. 186.

con người thật”, - vốn phản ảnh cho thấy căn tính đồng nhất trong mâu thuẫn giữa Đấng bị đóng đinh trên thập giá và Đấng được phục sinh, - vốn là “một khẳng định thần học kitô vẫn không hề bị suy suyền”²⁵³. Và, đồng thời, tiến trình “bóc trần yếu tố lịch sử”, như vốn được phân tích trên đây, đã để lộ cho thấy trong cùng lúc ba mặt thiếu sót của tín điều, và chỉ ra cho thấy ba chiều hướng mà trong đó tín điều cần phải được vượt qua.

Tình trạng thiếu tính chất năng động và kể chuyện nơi công thức của công đồng Chalcedoine sẽ phải được khắc phục thông qua một nỗ lực suy tư về “những mâu nhiệm” cuộc đời của Đức Giêsu, bằng cách, chính nơi những mâu nhiệm đó, nhìn ra được sự xuất hiện của Thiên Chúa trong lịch sử của thế giới. Đồng thời, cũng còn phải đề cập đến một kitô-học “hạ giáng” (d'en bas), khởi đi từ cuộc sống của con người quê làng Nadaret, và một kitô-học “thăng thượng” (d'en-haut) lại đọc ra được cuộc sống này trong ánh sáng phục sinh. Ở đây, người ta phác thảo ra *một kitô-học thánh kinh và kể chuyện*.

Tình trạng thiếu yếu tố hiện sinh và siêu độ học của tín điều sẽ phải được khắc phục bằng cách tìm lại chiều kích hiện sinh và siêu độ nơi lịch sử của Đức Giêsu-Kitô dưới tất cả mọi khía cạnh liên quan đến nó. Vì chung, trong nỗ lực đào sâu nghiên cứu về niềm tin của Giáo hội, kitô-học và siêu độ học lại càng không bị tách lia ra. Trong Đức Chúa Giêsu, tất cả đều là công trình của Thiên Chúa vì chúng ta và để siêu độ chúng ta ! Ở đây, người ta phác thảo *một kitô-học mang màu sắc hiện sinh và siêu độ*.

²⁵³ W. PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie*, op. rit., p. 359 s.

Tình trạng thiếu yếu tố ngôn sứ và cánh chung của công đồng Chalcedoine sẽ chỉ được khắc phục bởi một nỗ lực suy tư tập trung trên mâu nhiệm Phục sinh, để rồi khởi đi từ đó giải thích lại quá khứ và khơi gợi ra tương lai, bằng cách lại đưa hiện tại vào cuộc. Ở đây, người ta nghĩ đến một kitô-học ngôn sứ và cánh chung nơi mà thần khí của các ngôn sứ (vốn hoàn toàn vắng bóng nơi những sách giáo khoa chỉ biết lặp lại công đồng Chalcedoine cách máy móc) có thể hồi sinh²⁵⁴.

Tiếp nhận công đồng Chalcedoine bằng cách vượt qua chính nó, đắm nhận nó vào trong đời sống và suy tư kitô hiện thời : đó có thể là một dự án nhằm, qua lăng kính lịch sử, tái tư duy lại niềm tin kitô-học và nhằm khắc phục những thiếu sót gây ra do việc “bóc trần yếu tố lịch sử” ra khỏi loạn báo của cộng đoàn tiên khởi. Một kitô-học như là lịch sử, tường thuật lại những biến cố của quá khứ nhằm hiện hành hóa chúng trong hiện tại, làm sao để lịch sử đó mang một ý nghĩa đối với nỗi đợi chờ được giải thoát và được siêu độ của chúng ta : một kitô-học như vậy mới có thể là cách diễn giải trung thành nhất loạn báo nguyên thủy cho hôm nay, đồng thời, mới có thể là cách bảo vệ đích thực nhất đặc tính sinh động của tín điều.

²⁵⁴ Sur les apories de la doctrine des deux natures, cf. B. SESBOÛÉ, « Le procès contemporain de Chalcedoine. Bilan et perspectives », in *Recherches de science religieuse* 65 (1977), 45-79, qui rassemble et évalue sept critiques de tond à Chalcedoine.

PHẦN III:
KITÔ-HỌC VỀ LỊCH SỬ

CHƯƠNG 1

KITÔ-HỌC VỀ LỜI VÀ VỀ SỰ LẶNG THINH

Dẫn nhập vào kitô-học về lịch sử

“Đức Giêsu ra đi với các môn đệ đến những làng mạc giáp Césarée của Philippe. Dọc đường, Ngài hỏi các môn đệ của mình : ‘Theo như người ta nói, thì Thầy là ai ?’ Họ thưa Ngài rằng : ‘Gioan Tẩy giả; nhóm khác : là Êlia; nhóm khác nữa : là một vị nào đó trong các ngôn sứ.’ Rồi, Ngài hỏi họ : ‘Còn các anh, các anh nói Thầy là ai ?’ Đáp lại, Phêrô nói với Ngài : ‘Thầy là Đấng Kitô.’ Và Ngài căn dặn họ không được nói với ai về Ngài. Rồi, Ngài bắt đầu giảng dạy họ rằng : ‘Con Người phải chịu nhiều đau khổ, và bị hàng niên trưởng và các thượng tế cùng ký lục phết thối, bị giết đi, và sau ba ngày sẽ phục sinh. Điều đó, Ngài đã nói trước ra. Phêrô kéo Ngài về phía mình và lên tiếng trách Ngài. Nhưng, quay lại, và nhìn các môn đệ của mình, Ngài mắng Phêrô : ‘Xéo đi xa khỏi Thầy, hỡi Satan ! vì ý tưởng của anh không phải là ý tưởng của Thiên Chúa, mà là của loài người.’” (Mc 8, 27-33; xem thêm Mt 16, 13-20; Lc 9, 18-21).

Theo câu chuyện kể của Maccô (Mc), Đức Giêsu hỏi các môn đệ về căn tính của Ngài trong khi Ngài đang đi dọc đường cùng với họ trong vùng Césarée của Philippe (xem thêm Mt 16, 13). Trong một bối cảnh mang màu sắc giáo thuyết như thế, chỉ dẫn địa lý này cho thấy đây là một

câu truyện kể rất cổ²⁵⁵. Luca, về phần mình, khi bỏ chỉ dẫn này và thay vào đó bằng một miêu tả có rất nhiều gợi ý (“Một ngày kia, trong khi Đức Giêsu cầu nguyện ở một nơi vắng vẻ và các môn đệ đang ở với Ngài...” Lc 9, 18), là nhằm muốn nói lên tính chất long trọng của khoảnh khắc đó và nội hàm ý nghĩa có tính quyết định mà Luca mặc cho nó đối với niềm tin của cộng đoàn. Lịch sử và nội hàm ý nghĩa, như vậy, cùng tập trung lại để chứng thực cho tầm quan trọng của lời yêu cầu liên quan đến con người quê làng Nadaret : lời yêu cầu đó làm nên nền tảng của niềm tin và của niềm hy vọng kitô và được định vị ngay trung tâm của niềm tin vốn đang trả lời cho loan báo này. Bất kỳ ai chạm trán với Ngài, đều không thể nào lẫn tránh được câu hỏi về căn tính của Ngài.

Trong cả ba công trình biên soạn này (Mc, Mt, Lc), người nêu ra câu hỏi chính là Đức Giêsu : vì thế, ngay cả khi trở thành đối tượng của chất vấn, Đức Giêsu vẫn là chủ thể của lời chất vấn đó, bởi vì chính Ngài là người đặt ra câu hỏi. Sự trùng hợp có trong cùng lúc nơi cả ba câu truyện kể hẳn là mang đầy ý nghĩa : cái cốt lõi lịch sử và niềm tin phục sinh cả hai đều cùng dẫn đến xác tín này là một nỗ lực suy tư về Đức Kitô, nếu muốn đạt thấu tới được chính thực tại Đức Giêsu, cần phải đảo ngược lại trật tự thông thường của nỗ lực nghiên cứu. Đối tượng phải trở thành chủ thể : cần phải “đi từ người chất vấn qua người được chất vấn, đi từ người yêu cầu phải trả lời qua người

²⁵⁵ Cf. par ex. W.G. KÜMMEL, *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus-Paulus-Johannes*, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1969 et J. JEREMIAS, *Théologie du Nouveau Testament, I. La prédication de Jésus*, coll. «Lectio divina» 76, Paris, Cerf, 1973, p. 320, n. 29.

phải trao ban cho câu trả lời đó”²⁵⁶. Chất liệu của kitô-học, trái tim của nỗ lực suy tư và của niềm tin kitô không phải là một “đối tượng” (un “objet”), một “giáo lý” (une “doctrine”), một “công thức” (une “formule”) : đó là một Đấng Đang Sống (le Vivant), vẫn đang thách thức và gây ra lo âu xao xuyên, và không để cho mình bị nhốt kín trong bất cứ hình thức khuôn khổ nào mà người ta muốn gán cho Ngài – như câu truyện Tin Mừng đã cho thấy rõ. Vì thế, kitô-học yêu cầu phải có một tư thế cởi mở ra với Tha Thể (l’Autre), phải có nỗi đợi chờ cái Mới, phải có nỗi ngạc nhiên đối với Đấng đang đến. “Chúng tôi là những kẻ sau cùng, chúng tôi đang đợi Ngài; mỗi một ngày chúng tôi sẽ vẫn đợi chờ Ngài, Đấng đã bị đóng đinh thập giá, Đấng mà vì yêu thương đã chịu đau khổ vì chúng tôi và, bây giờ, đang khiến cho chúng tôi khổ đau, với tất cả quyền năng của tình yêu da diết của Ngài” (G. Papini). Nhà thần học kitô, muốn xứng với danh hiệu này, cần phải biết sống màu nhiệm Mùa Vọng ở ngay trung tâm công cuộc tìm kiếm của mình!

Theo ba bản văn Tin Mừng, Đức Giêsu đặt ra ba câu hỏi : câu hỏi thứ nhất liên can đến điều mà thiên hạ nói về Ngài; câu hỏi thứ hai trực tiếp ngõ với các môn đệ : “Còn, các anh, các anh nói Thầy là ai ?” Có vẻ như Ngài không hài lòng với việc biết điều mà “những người khác” (“les autres”) nói về Ngài. Ngài đòi hỏi một câu trả lời có sự dấn thân trọn vẹn của con người : người ta không thể trả lời cho Ngài với chỉ mỗi một câu “thưa, vâng” (oui-dire). Điều Ngài muốn đó là cuộc sống phải đi đôi với lời nói. Lịch sử cá nhân của riêng tôi phải là một sự từ chối hay

²⁵⁶ J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, coll. « Cogitatio fidei » 80, Paris, Cerf, 1977, p. 122.

chấp nhận. Nếu tôi phải làm với Ngài, thì đó không thể là một thao tác vô hại hay thứ yếu bên lề. Vị Quan Tòa xét xử dị giáo vĩ đại trong câu truyện kể của Dostoievsky biết rất rõ điều đó : “Phải chăng là Ngài, phải chăng đó đích thị là Ngài?...Ngài đừng có trả lời gì cả, Ngài hãy lạng thình. Và, Ngài sẽ có thể nói gì chứ ? Điều đó thì tôi đây đã quá biết rồi. Vả lại, Ngài không có bất cứ quyền hành nào để thêm thắt vào điều mà Ngài đã nói một lần rồi. Tại sao Ngài đến quấy rối chúng tôi ? Phải, Ngài đã đến quấy rối chúng tôi, chính Ngài biết rõ điều đó²⁵⁷.” Tìm kiếm tôn nhan Ngài có nghĩa là để cho mình bị quấy rối, có nghĩa là từ bỏ đi những chắc chắn an toàn giả tạo, từ bỏ đi sự thăng bằng có được do những thỏa hiệp, có nghĩa là phải chọn lựa, có nghĩa là thách thức với và kinh qua cái gậy gai chướng : “Rằng, bằng cách này hay cách khác, tất cả chúng ta đều gặp cái gậy gai chướng nơi Đức Kitô, và cái đó không phải là một điều báng bổ; trái lại, một trong những điều báng bổ đó là tin rằng người ta có thể làm một sự gì đó với Ngài, nói hay nghe được một sự gì đó từ Ngài mà lại không cần phải kinh qua cái gậy gai chướng đó.”²⁵⁸ Kitô-học là một cuộc xáo trộn, là nỗi đam mê của một tinh thần và của một trái tim vốn rung lên cách mạnh mẽ khi đang tìm kiếm một câu trả lời đích thật cho vấn nạn về Đức Kitô.

Trong cả ba biên soạn tin mừng này, chính Phêrô là người trả lời cho câu hỏi “gậy rắc rối” của con người quê làng Nadaret : câu trả lời này mặc khải cho thấy rõ ràng là đã có một nỗ lực đọc lại của các thánh sử qua lăng kính

²⁵⁷ F. DOSTOIEVSKY, *Les Frères Karamazov*, Bibliothèque de la Pléiade 91, Paris, Gallimard, 1961.

²⁵⁸ K. BARTH, *L'Épître aux Romains*, Genève, Labor et Fides, 1972, pp. 315-316.

mâu nhiệm phục sinh. Nơi Mc, Phêrô đơn giản chỉ nói : “Thầy là Đấng Kitô” (Mc 8, 29). Nơi Mt và nơi Lc, câu trả lời có vẻ mâu mè uyên bác hơn và hàm chứa một tuyên xưng đức tin của cộng đoàn hậu-phục sinh : “Thầy là Đấng Kitô, Con Thiên Chúa hằng sống” (Mt 16, 16); “Đấng Kitô của Thiên Chúa” (Lc 9, 20). Câu trả lời ngắn gọn trong câu truyện kể của Mc chắc chắn là diễn tả được cách trung thành hơn cái cốt lõi lịch sử vốn được hiểu ngầm bên dưới : “Thầy là Đấng Thiên Sai”²⁵⁹. Điều mà Phêrô thực sự muốn khẳng định qua những lời này được hiểu ra vốn là nhờ vào đoạn tiếp của câu truyện kể của Mc và của Mt : Đức Giêsu bắt đầu rao giảng rằng Con Người sẽ phải đau khổ nhiều, sẽ phải bị vất bỏ bởi các Kỳ lão, các Thượng tế và các luật sĩ, cuối cùng sẽ phải bị giết chết và sẽ phải phục sinh sau ba ngày. Phêrô cảm thấy gai chướng, nên đã kéo riêng Ngài ra và bắt đầu trách mắng Ngài (Mc 9, 32; Mt 16, 22). Phản ứng của Đức Giêsu chắc chắn là một thứ chứng cứ có lợi cho việc chứng tỏ đây là một cốt lõi lịch sử của câu truyện kể : “Xéo đi xa khỏi Thầy, hỡi Satan ! Vì những ý tưởng của anh không phải là những ý tưởng của Thiên Chúa mà là của loài người”²⁶⁰. Quả là khó khăn khi giả thiết rằng cộng đoàn tiên khởi đã có thể bịa ra được một lời mắng mỏ như vậy, lời mắng mỏ mà chính Lc đã vội vã gạt ra khỏi biên soạn của mình ! Thái độ của Phêrô và phản ứng của Đức Giêsu, vì thế, là những dấu chỉ đủ để có thể nhận ra được điều mà Phêrô tiên-phục sinh đã muốn nói khi tuyên xưng Đức Giêsu là Đấng Thiên Sai : Phêrô chắc chắn là đã nghĩ tới tất cả, trừ ra đó là một Đấng Thiên Sai đau khổ, một Đấng Kitô khổ

²⁵⁹ Cf. J. JEREMIAS, *Théologie du Nouveau Testament*, op. cit., p. 321.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 320, n. 29.

đau. Phêrô chắc chắn là đã mơ tưởng đến Đấng Thiên Sai mà khuyển hướng khả huyền mang màu sắc chính trị của người Do thái thời đó vẫn hằng mong đợi : Đấng Được xúc dầu của Đức Chúa trong vinh quang rực rỡ của bậc quân vương, Đấng Giải phóng dân It-ra-en vốn đã được sai đi để hoàn tất những điều Thiên Chúa đã hứa với các Tổ phụ, và để xóa tan đi tình trạng nhục nhã trong hiện tại. Đối với cung cách giải thích này, người ta có thể nêu lên thắc mắc là nếu quả thực Phêrô đã hiểu ngầm điều đó, thì làm sao giải thích thái độ tán thưởng từ phía Đức Giêsu hàm chứa trong việc Ngài yêu cầu phải giữ kín (Mc 8, 30), làm sao hiểu được việc Simon được khen ngợi cách long trọng trong biên soạn của Mt, mà, vả lại, vốn đi ngược lại với những lời quở trách tiếp ngay sau đó. Trên thực tế, cả hai yếu tố này đều hàm chứa những can thiệp chen vào mang màu sắc hậu-phục sinh, mà, nơi Mc, vốn tuân theo cái logic “bí mật thiên sai” và, nơi Mt, tuân theo ý muốn muốn xác nhận cách long trọng tuyên xưng niềm tin của Giáo hội sơ khai, mà vốn đã được chen vào trong câu trả lời của Phêrô. Vì thế, người ta có thể giữ lại điều này là, trong khẳng định tiên-phục sinh của mình, Phêrô đã nghĩ tới Đấng Thiên Sai như là một “con người thần linh” (“*homme divin*”) quyền năng lạ thường và đáp ứng được những niềm mong đợi của dân It-ra-en²⁶¹. Ngược lại với niềm mong đợi này, Đức Giêsu đã trình bày một hình ảnh “gây gai chướng” về chính mình : sau khi đã đặt ra câu hỏi về chính căn tính đặc thù của mình, lần đầu tiên, Đức Giêsu loan báo lịch sử về cuộc Thụ Nạn của Ngài. Chắc chắn là người ta có thể giả thiết rằng loan báo này, cũng

²⁶¹ Cf. J. MOLTMANN — J.B. METZ, *Leidensgeschichte*, Freiburg-Wien, 1974, p. 11 s.

như những loan báo song song với nó²⁶², phần lớn phát xuất từ *vaticinia ex eventu*, tức đó là kết quả của một nỗ lực đã đi qua bàn tay chế biến công phu và một nỗ lực đọc lại qua lăng kính màu nhiệm phục sinh²⁶³, nhưng nếu không có cái cốt lõi nguyên thủy vốn phản ánh cái gây gai chướng là dung mạo Đấng Thiên Sai đau khổ, thì người ta không thể nào hiểu được cả cung cách ứng xử của Phêrô cả phản ứng của Đức Giêsu. Trong việc biên soạn lại Tin Mừng, sự phối hợp giữa câu hỏi của Đức Giêsu về căn tính của mình và loan báo về cuộc Thụ Nạn của Ngài, lúc bấy giờ, hẳn đưa đến một hiệu quả đầy gợi ý : một đảng, sự phối hợp đó có vẻ như muốn chỉ ra con đường cần phải đi theo nếu muốn tìm ra được dung mạo của Con Người, đảng khác, sự phối hợp đó, đồng thời, làm lung lay nền tảng của những sơ đồ liên quan đến niềm mong đợi như vốn đã được Phêrô trình bày. Thật vậy, có vẻ như Đức Giêsu muốn tỏ lộ ra dung mạo của Ngài trong đau khổ, dường như màu nhiệm của Ngài vốn được mặc khải ra trong bóng tối của những khổ đau, trong sự bị bỏ rơi và trong sự chết của Ngày Thứ Sáu Tuần Thánh. Đối nghịch lại với vị Thiên Sai “con người thần linh” (“homme divin”) của người môn đệ của mình, Đức Giêsu đã giới thiệu vị Thiên Sai “Thiên Chúa-người”²⁶⁴ (“Dieu-homme”) mà vốn, ngược lại với mọi nỗi đợi chờ, được bày tỏ ra nơi những sự mà loài người thường vứt bỏ và coi khinh. “Chỉ có Thập giá của Đức Kitô mới am tường về Lời của Thiên Chúa, mới là thần học chân thành nhất” [“Crux Christi unica est eruditio verborum Dei, theologia

²⁶² J. GUILLET, *Jésus devant sa vie et sa mort*, Paris, Aubier, 1971, p. 159 s.

²⁶³ Cf. K.H. SCHELKLE, *Theologie des Neuen Testaments*, II, Düsseldorf, 1973, p. 102 s.

²⁶⁴ Voir l’art, de Moltmann cité à la n. 7.

sincerissima”] (Luther) : chẳng có một rọi sáng nào khác cho lời Thiên Chúa ngoài thập giá, mà vốn là một nền thần học không có sự giả vờ. Chỉ thập giá mới thử thách được các giòng tư tưởng, và mới mặc khải ra được đâu là những tư tưởng đến từ Thiên Chúa và đâu là những tư tưởng đến từ loài người : “Crux probat omnia”, thập giá thử thách mọi sự (Luther). Tuy nhiên, loan báo về biến cố Thụ Nạn được hoàn thành trong loan báo về một sự kết thúc không ai ngờ tới được : niềm tin phục sinh của cộng đoàn biết rằng, không có biến cố Phục Sinh, chính thập giá sẽ luống công vô ích. Dung mạo Đức Kitô được mặc khải ra cách vẹn toàn trong sự nối kết giữa cái chết nhục nhã và sự phục sinh của Ngài : thập giá mà không có phục sinh sẽ là lời thú nhận cuối cùng tình trạng bất lực của con người; được rọi sáng bởi mầu nhiệm phục sinh, thập giá đó là thập giá của Con Thiên Chúa, Đấng đã chết thay cho chúng ta và vì chúng ta, liên đới với những khổ đau của thế giới. Phục sinh mà không có thập giá chẳng khác gì công bố mình chiến thắng khải hoàn khi chẳng có ai là đối thủ, chẳng khác gì loan báo mình có một quyền lực vô song đến nỗi sẽ dẫn đến một thứ quyền lực phi nhân; liên kết với thập giá, biến cố phục sinh Đấng bị đóng đinh trên thập giá (và cả sự phục sinh của những kẻ chết trong Ngài) là việc công bố chiến thắng của Thiên Chúa trên trái đất của những kẻ chết và của những tên đao phủ *này (cette terre)*, mà vốn là trái đất *của chúng ta (notre terre)*. Biến cố Phục Sinh là câu trả lời *có (oui)* của Thiên Chúa : thập giá chỉ cho thấy lời *có* này được ngõ với ai. Không có biến cố Phục Sinh, thập giá sẽ mù lòa, chẳng có tương lai, chẳng có niềm hy vọng; nhưng, không có thập giá, biến cố phục sinh sẽ trống rỗng, không có quá khứ và chẳng biết bám víu vào đâu. Lúc bấy giờ, kitô-học phải làm sao ôm trọn vào

lòng cả thập giá, cả biến cố Phục Sinh, nếu kitô-học muốn tìm ra được dung mạo của Đức Chúa mà không giản lược hay làm méo mó đi dung mạo đó trong những khung chân trời nhân loại. “Lời của thập giá” và loan báo qua lăng kính mâu nhiệm phục sinh về biến cố phục sinh vốn là hai khía cạnh đối nghịch và không thể tách lìa nhau của nghịch lý kitô.

Nhưng, nếu không có cái gây gai chướng (scandale) thực sự, thì cũng đã chẳng có gì trong tất cả điều đó đã xảy ra : niềm mong đợi của Phêrô đã bị phản bác và bị triệt tiêu, và cùng với nó là tất cả những thứ mong đợi qua bao thế kỷ đã được đưa ra và được đặt vào Đức Kitô. Đức Giêsu không phải là sự trả lời cho những niềm mong đợi của chúng ta, mà là sự đảo lộn những yêu cầu của chúng ta. Một cách không khoan nhượng, Đức Giêsu đánh đổ tất cả mọi thứ diễn từ nhân loại nói về Ngài, đánh đổ tất cả mọi thứ toan tính nhằm giam hãm Ngài vào trong những mắt lưới của tư duy chúng ta : chính vì thế, “đây là tiêu chuẩn thường hằng để xét xem ngôn ngữ của chúng ta về Con Thiên Chúa có đúng hay không : nếu ở một lúc nào đó, tất cả mọi phương pháp tìm kiếm của con người chẳng đạt tới được cái gây gai chướng, thì chắc chắn có nghĩa là chúng ta đã nói về một sự gì đó khác, chứ không phải về Ngài²⁶⁵”. Cái “tiêu chuẩn gây gai chướng” này có giá trị cả đối với kitô-học ngày hôm nay, lẫn kitô-học ngày hôm qua : cả hôm nay cũng vậy, người ta vẫn có thể đang đi theo con đường của Phêrô, đi theo giấc mơ về một Đấng Thiên sai con người thần linh, mà người ta nghĩ là có thể đáp ứng được cho những nỗi niềm mong đợi sâu xa nhất

²⁶⁵ K. BARTH, *L'Épître aux Romains*, 6p. cit., p. 314.

của lịch sử của thế giới. Trong khi đó, Vị Thiên Chúa làm người, Đức Chúa Giêsu của các sách Tin Mừng thì lại phá đổ hình ảnh Đấng thiên sai, mà vốn chỉ phù hợp với những ý tưởng suy lý về Thiên Chúa, một Đức Kitô quá hoàn hảo trong thân tính của mình, đến độ không làm sao có thể sờ được đến Ngài, đó là một Vị Thiên Chúa chẳng khổ đau cũng chẳng có niềm hy vọng (như vốn vẫn thường được thấy trong những sách giáo khoa truyền thống về kitô-học); cũng thế, Ngài phá đổ luôn cả mô hình một Đấng Thiên sai đã hoàn tất nơi mình tư thế con người đã mở toang ra được với cái vô cùng, vốn vẫn tự hiển té mình như câu trả lời tuyệt đối cho niềm khát vọng cái siêu việt của con người (K. Rahner), hay mà vốn hoàn tất nơi mình công cuộc tiến hóa của vũ trụ, như điểm omêga là cái trở thành của chính vật chất (P. Teilhard de Chardin). Đức Kitô của các sách Tin Mừng cũng triệt tiêu luôn cả nỗi niềm hoài hương vốn mơ mộng về một Đấng Thiên Sai sẽ khôi phục lại những giá trị vĩnh hằng, vị tiền hô loan báo về quá khứ và về nguyên trạng *trước sao bây giờ cứ vậy* (du *statu quo*); cũng thế, Ngài không để cho mình bị đồng hóa với vị Thiên Sai đến để làm một cuộc cách mạng thuần túy xã hội và chính trị²⁶⁶. Dưới một dáng vẻ

²⁶⁶ Pour les manuels, voir Y. CONGAR, « Le Christ dans l'économie salutaire et dans nos traités dogmatiques », in *Concilium* 11 (1966), 11-26. De K. RAHNER, voir entre autres *Grundlinien einer systematischen Christologie*, in K. RAHNER, W. THÜSING, *Christologie systematisch und exegetisch*, Freiburg-Basel-Wien, 1972, pp. 15-78. Sur la christologie de Rahner, cf. I. SANNA, *La cristologia antropologica di K. Rahner*, Roma, 1970. Sur la christologie de Teilhard de Chardin, cf. A. AMATO, « La cristologia cosmica di P. Teilhard de Chardin », in *Problemi attuali di cristologia*, Roma, 1975, pp. 95-123. Sur les christologies politiques et de la révolution, voir p. ex. les collectifs *Dibattito sulla teologia politica*, Brescia, 1971, et *Dibattito sulla teologia nella rivoluzione*, *ibid.*

khác, nhưng giấc mơ của Phêrô cũng được nhận ra trong những phương án đề xuất đó : quá thông thường, những phương án đó đã đóng đinh Đức Kitô trên thập giá những mong đợi của loài người, thay vì phải đóng đinh những mong đợi của loài người vào nơi thập giá của Đức Kitô. Ở nơi những thứ mong đợi kiểu đó, chẳng còn chỗ cho những gì là mới mẻ tuyệt đối, không thể lên chương trình trước được và mang khả năng lật đổ, mà theo thế gian, đó là một sự nghiền nát và gây gai chướng. Đáng bị đóng đinh trên thập giá- đã được phục sinh đã làm đảo lộn cách thức tiến hành đó : chẳng ai có thể chạm tới được trái tim của mầu nhiệm của Ngài, nếu kẻ đó suy tư theo kiểu loài người, nhưng chỉ có kẻ nào chăm chú lắng nghe trong tận đáy lòng và với thái độ tuân phục câu truyện Thiên Chúa bày tỏ mình ra trong Đức Kitô của Ngài thôi mới có thể chạm được tới trái tim của Ngài; chẳng ai có thể loan báo tin mừng về vị Thiên Chúa Kitô được, nếu, bằng bất cứ giá nào, cứ muốn Kitô-hóa những gì có chút giá trị tích cực trong thế giới này, hay chỉ muốn làm thỏa mãn những sở thích của thánh giá, nhưng, điều đó chỉ có thể được nếu như người đó có đủ can đảm để đặt lại vấn đề đối với chúng và thay đổi chúng. “Vere verbum Dei, si venit, venit contra sensum et votum nostrum” (Luther) : lời mà Thiên Chúa ban cho chúng ta trong Đức Giêsu-Kitô đi ngược lại với cảm quan và ước muốn của chúng ta. Nếu cần phải tìm kiếm dung mạo của Vị Thiên Chúa Kitô thì duy nhất chỉ có một nơi, đó là nơi mà lời vốn đã gây gai chướng cho Phêrô được khẳng định : đó là trong bóng tối của Ngày Thứ Sáu Tuần Thánh và trong ánh sáng của Ngày Phục Sinh. “Nếu chúng ta muốn biết Thiên Chúa là ai, chúng ta phải quì gối xuống dưới chân thập giá” (J. Moltmann) : và đồng thời, chúng ta phải hướng về phía

cái không có thể mà lại có thể (vers l'impossible possible), vốn đã được mở toang ra nơi mầu nhiệm Phục Sinh. Tìm kiếm Ngài ở nơi nào khác đó là không tư duy theo Thiên Chúa, mà là theo loài người.

Lúc bấy giờ, tất yếu là một thứ kitô-học về sự lặng thinh cần phải được kết hợp với kitô-học về Thập Giá và về biến cố Phục Sinh : “Giáo lý về Đức Kitô bắt đầu trong thinh lặng... Nói về Đức Kitô, đó là thinh lặng, thinh lặng về Đức Kitô, đó là nói. Một lời nói đúng đắn về Giáo Hội phát xuất từ một sự thinh lặng đúng đắn, đó là loan báo về Đức Kitô” (D. Bonhoeffer). Kitô-học về sự lặng thinh này chính là sự tôn thờ mầu nhiệm và là kinh nghiệm có tính lan tỏa về sự sống đã được giải thoát và có khả năng giải thoát. Đó là kitô-học về sự phải triệt tiêu mọi nỗ lực toan tính và mọi thứ dự phóng của con người, và về việc phải mở toang mình ra với công trình cách mạng của Thiên Chúa, vốn đã xây đến trong biến cố phục sinh Đấng đã bị đóng đinh trên thập giá. Đó là kitô-học “bị triệt tiêu”, tạm thời và luôn trong tư thế lữ hành, đó là sự được tiền dự vào cái tương lai đã được hứa ban trong Ngài, luôn trong tư thế chiến đấu (trong cuộc đấu tranh cho công bình và cho loan báo về hòa bình vốn đã được Đức Giêsu phục sinh ban cho). Đó là một thứ kitô-học nói và lặng thinh; chiến đấu và chiêm niệm; “vừa ca hát vừa bước đi” (Augustin). “Tất cả mọi thứ diễn dịch kitô-học được rút ra từ biến cố phục sinh Đức Giêsu... đều được tiền dự một sự gì đó mà đôi con mắt của chúng ta chỉ thấy được thực tại của nó trong tương lai cánh chung, ngay cho dù sự đó đã được thực hiện nơi Đức Giêsu. Điều đó giải thích cho thấy mọi thứ diễn từ kitô-học xem ra đều có tính không thích đáng và tạm thời. Thực ra, chính từ kinh nghiệm – vẫn

chưa phải là cái *eschaton* [cái cánh chung] – mà chúng ta rút ra được những từ ngữ được sử dụng để diễn đạt cái thực tại cánh chung đã được xuất hiện nơi Đức Giêsu. Chính vì thế, tất cả mọi thứ mệnh đề kitô-học đều mặc một bộ áo ý nghĩa tượng hình... Chỉ có cái *eschaton* [cái cánh chung] mới mặc khải ra được cách hoàn toàn điều đích thực đã xảy ra nơi biến cố phục sinh Đức Giêsu²⁶⁷.” Kitô-học về Lời vốn luôn luôn không hoàn tất, như vậy, dẫn đến một thứ kitô-học nghèo, vẫn hành động trong tư thái lạng thình, sự lạng thình mà vốn được tạo ra bởi một nỗ lực lắng nghe có khả năng biến đổi đời sống; và thứ kitô-học về Lời đó dẫn đến việc phục vụ đầy hào hiệp nhằm giải phóng những người nghèo và những kẻ bị áp bức, ở nơi nào mà cuộc sống vượt quá lời nói cách vô cùng vô tận.

Những nỗ lực suy tư sau đây là một thử nghiệm kitô-học về Lời vốn đã tự làm cho mình có một lịch sử, để lịch sử, trong niềm hy vọng, trở thành biến cố hiển linh của Lời. Trong ánh sáng này, những nỗ lực suy tư này vẫn mong muốn được phục vụ như là những tiền đề cho một nền kitô-học về sự lạng thình, vốn được tạo ra bởi lắng nghe, bởi tán tụng và bởi thời gian được cống hiến cho nỗ lực phục vụ loài người. Nếu diễn từ này không tuôn trào ra được trong niềm vui thờ phượng và trong một sự dần thân say mê, để phá tan đi những cấu trúc bất công, vốn đè nặng trên máu và thịt của những con người bé nhỏ, thì những lời sau đây đã không đạt được mục đích của chúng và đã phản bội lại niềm hy vọng vốn vẫn hằng thúc đẩy chúng. Thực ra, tất cả mọi thứ thần học trên thế giới này,

²⁶⁷ W. PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie*, op. cit., p. 511.

“chẳng sánh bằng được một cử chỉ liên đới đích thực đối với những con người, những giai cấp và những dân tộc vẫn đang bị áp bức. Những thứ thần học đó chẳng sánh bằng một hành vi tin, mến và cậy, vốn giải phóng được con người ra khỏi điều đang phi nhân hóa con người và ra khỏi điều vốn đang ngăn cản con người sống theo thánh ý của Thiên Chúa²⁶⁸”. Câu trả lời mang màu sắc thần học cho câu hỏi về Đức Kitô chỉ là khởi đầu của một lối sống, mà vốn đang diễn ra ngay ngày hôm nay giữa những mâu thuẫn của cái hiện tại, và sẽ được hoàn tất ngày mai cách dứt khoát trong vinh quang của Vương quốc đang đến.²⁶⁹

²⁶⁸ G. GUTIERREZ *Théologie de la libération*, coll. « Art et religion » 1, Lumen Vitae. Bruxelles. 1974

²⁶⁹ Les réflexions qui suivent doivent beaucoup aux nombreuses études christologiques publiées ces dernières années. Pour les lecteurs de langue française, citons, entre autres : C. CHOPIN, *Le Verbe incarné et rédempteur*, Desclée et Cie, 1963; *Le Christ, hier, aujourd'hui et demain*, colloque de christologie tenu à l'université de Laval, publié par R. Laflamme et M. Gervais, Québec, 1976 ; *Le Christ visage de Dieu*, éd. F. Refoulé, Paris, 1975 ; Y. CONGAR, *Jésus-Christ, notre médiateur, notre seigneur*, coll. «Foi vivante» 1, Paris, Cerf, 1965 ; J. de BACIOCCHI, *Jésus-Christ dans le débat des hommes*, Paris, Centurion, 1975 ; H.M. DIEPEN, *La Théologie de l'Emmanuel. Les lignes maîtresses d'une christologie*, Bruges, 1960 ; J. DOYON, *Christologie pour notre temps*, coll. « Notre temps » 2, éd. Paulines, 1968; C. DUQUOC, *Christologie. Essai dogmatique. I. L'homme Jésus*, coll. «Cogitatio fidei» 29, Paris, Cerf, 1968. II. *Le Messie*, «Cogitatio fidei» 67, Paris, Cerf, 1972; *Jésus, homme libre. Esquisse d'une théologie*, Paris, Cerf, 1974 ; ID., P. FAYNEL, *Jésus-Christ Seigneur. Initiation à la christologie*, Paris, 1964 ; J. GALOT, *Chi sei tu, o Cristo*, Firenze, 1977 (publié en italien); ID., *Le Problème christologique actuel*, «Esprit et vie», Chambéry, CDL, 1979 ; ID., *Le Christ, foi et contestation*, Chambéry, CDL, 1981 ; *Jésus ou le Christ?* coll. «Foi vivante» 130, Paris, 1970; M.J. LE GUILLOU, *Celui qui vient d'ailleurs. L'Innocent*, Paris, Cerf, 1971 ; B. DE MARGERIE, *Le Christ pour le monde. Le cœur de l'Agneau*, Paris, 1971 ; *Problèmes actuels de christologie*, travaux du symposium de L'Arbresle (1961), recueillis et présentés par H. Boïessé et J.-J. Latour, Bruges, 1965.

CHƯƠNG 2

LỊCH SỬ NHÂN LOẠI CỦA THIÊN CHÚA

*Một ngôi vị thần linh,
chủ thể của một lịch sử nhân loại ?*

“Điểm xuất phát” của niềm tin và của nỗ lực suy tư kitô chính là biến cố phục sinh Đức Giêsu quê làng Nadaret : liệu đã là như vậy đối với cộng đoàn nguyên thủy, liệu luôn luôn sẽ là như vậy đối với bất kỳ ai được Đức Kitô liên can tới, và gặp được câu hỏi có tính trung tâm này : các anh nói Thầy là ai ? Những nỗ lực suy tư sau đây tìm cách để giải thích cái “điểm xuất phát này”, bằng cách đọc lại, cách có hệ thống, những nỗ lực công thức hóa mà nó đã nhận được, trước tiên trong loan báo của cộng đoàn tiên khởi (kérygme), rồi trong những nỗ lực chế biến về mặt tín lý về sau, và sau cùng nhằm thử diễn đạt cái điểm xuất phát đó trong những phạm trù tư duy lịch sử.

2.1 Căn tính đồng nhất trong mâu thuẫn : tương quan giữa Đức Giêsu và Thiên Chúa trong niềm tin thờ ban đầu

Người ta có thể tóm tắt sứ điệp của kitô-học sơ khai về mầu nhiệm phục sinh qua cái “căn tính đồng nhất trong mâu thuẫn” vốn đã được khẳng định bởi những công thức phục sinh : Giêsu là Đức Chúa ! Giêsu là Đấng Kitô ! Đấng treo trên cây gỗ, chết nhục nhã trên thập giá, từ nay, là Đấng Hằng sống, đang sống một sự sống mới, vốn đến

từ Thiên Chúa. Đáng bị đóng đinh trên thập giá được phục sinh ! Đáng bị chết cách nhục nhã đã được siêu tôn ! Đáng đã bị Thiên Chúa bỏ rơi, đã được Thiên Chúa thừa nhận là Đức Chúa và là Đấng Kitô ! Sức mạnh của những khẳng định này hệ tại nơi đặc tính triệt để của cái phản đề và nơi cái gậy gai chướng của hợp đề mà những khẳng định đó vốn đề xuất ra : trên thực tế, hai giai đoạn của lịch sử của biến cố Phục Sinh, Đức Kitô “theo xác thịt” và Đức Kitô “theo Thần Khí”, vốn đối nghịch nhau hết sức theo mức độ mà người ta có thể tưởng tượng được. “Theo xác thịt”, đó chính là lịch sử của con người quê làng Nadaret, được biết trong tình trạng khiêm hạ nhục nhã, chết vì bị loài người vất bỏ, bị Thiên Chúa bỏ rơi vào trong bóng đêm của Ngày Thứ Sáu Tuần Thánh. Người ta sẽ không bao giờ nói lên hết được sự nhục nhã của thập giá : “Vô phúc cho kẻ bị treo lên trên cây gỗ !” (Gl 3, 13). “Không một ai có lương tri mà lại phải tìm mọi cách để đào lên và trồng cây gỗ gây chết chóc cho một vị tử vì đạo, đối tượng ghê tởm nhất có thể có dưới mặt trời” (Goethe). Thập giá có nghĩa là sự cô đơn, sự khinh bỉ, thất bại, khổ đau, và cái chết không có tương lai rõ ràng. Thập giá là vô nghĩa (non-sens), là sự chông đối lại mọi thứ cao vọng, là cơn hấp hối sau cùng của người nghèo mà chẳng có ai đoái hoài đến cả. Chẳng có ai yêu mến cuộc sống và có can đảm để hiện hữu, mà lại trong cùng lúc lại có thể đi yêu mến thập giá chỉ vì thập giá, với niềm ham thích cái thứ khổ đau phi lý và tiêu cực của thập giá. Con hấp hối đầy kinh hoàng nơi vườn Gethsémani chứng tỏ rằng Đức Giêsu đã không đạt được đến chỗ yêu mến thập giá chỉ vì thập giá. Thập giá là bản tóm lược phản ảnh cách trung thành nỗi khổ đau của con người, chiến thắng khả hoàn của sự ác xấu, chiến thắng của sự chết : chẳng nơi nào

khác trên trái đất mà lại có thể xa cách trời cao cho đến thế, tối tăm nặng nề cho đến thế. Con người chết trên thập giá, bị đè bẹp bởi sức nặng của bất công và của hận thù : nhưng, đó cũng chính là Thiên Chúa đang chết, bởi vì có vẻ như ở đây chẳng còn hy vọng, chẳng còn tình yêu siêu độ nữa. Việc các môn đệ bỏ rơi thầy mình trong những giờ khắc đen tối đó hoàn toàn là điều có thể hiểu được : khi mà tất cả có vẻ như đã đi đến chỗ hư không, thì làm gì còn chỗ cho cái đà lực của niềm hy vọng, làm gì còn chỗ cho lòng hào hiệp ! Con hấp hối là tiếng thở hắt ra của những khả thể của con người...

Ngược lại, trong tình trạng mới mẻ phi thường của Ngài, tức là vinh quang của Đấng được phục sinh, người ta nhận ra được Đức Kitô “theo Thần Khí” : thế giới của Thiên Chúa xâm nhập vào trong thế giới của loài người, và làm đảo lộn nó. Chẳng có gì tương tự như vậy cả, chẳng có kinh nghiệm nhân loại nào có thể phản ánh được điều vốn đã xảy ra nơi biển cố Phục Sinh. Đó là một điều gì đó tuyệt đối mới mẻ mà đã đụng chạm được đến cái tận cùng, và biến đổi cái tận cùng đó thành cái khởi đầu, vốn đã dẫn đến chỗ hết luôn cái chết và biến cái chết trở thành sự sống. Đó là một sự xác nhận có tính mặc khải đối với những cao vọng mà con người quê làng Nadaret, trong khi còn sống tại thế, vốn đã mang trong mình. Đấng đã chết đó chính là Đức Chúa, với thân phận Thiên Chúa, mang lại cho loài người ơn siêu độ : đó là một lời công bố hết sức gai chướng ! Cái chết của Đức Giêsu-Kitô, vì thế, là cái chết của Thiên Chúa, nhưng cũng chính vì thế, mà cái chết đó cũng chính là cái chết của sự chết : Thiên Chúa sống ! Cái tận cùng phi lý đó chính là sự điên rồ của Thiên Chúa, nhưng đúng là vì thế, mà sự điên rồ của Thiên Chúa

còn khôn ngoan hơn cả sự khôn ngoan của loài người. Sự yếu đuối vô cùng tận đó của Đức Giêsu-Kitô là sự yếu đuối của Thiên Chúa, nhưng cũng chính vì thế mà sự yếu đuối đó còn mạnh mẽ hơn cả loài người (xem 1 Cr 1, 25) : Thiên Chúa là Đấng chiến thắng ! Đấng được phục sinh của Thiên Chúa được Thiên Chúa nhận và công bố như là Đức Chúa và Đấng Kitô : lời chúc dữ của thập giá, như vậy, trở thành lời chúc lành và lời hứa ban Thần Khí mà phương tiện để đạt tới chính là đức tin (Gl 3, 14). Phục sinh có nghĩa là thông hiệp, là vinh quang, là đón nhận, là chiến thắng, là niềm vui và sự sống, là lời hứa không làm cho người ta thất vọng. Cha, khi phục sinh Con mình trong Thần Khí, là đã nói có (oui) đối với lịch sử khiêm hạ của Con, và trong lịch sử của Con, Cha nói có với lịch sử của thế giới; và chính vì thế, qua Con của mình, Cha tuôn tràn Thần Khí trên mọi xác phàm, để xác phàm cũng được ngập tràn sự sống trời cao. Trong mầu nhiệm phục sinh, tương lai chắc chắn là đã không “khép lại” (“fermé”), như kiểu là tương lai đã hoàn toàn được trao ban, và, vì thế, cái thời gian “ở giữa” (temps “entre parenthèses”) có lẽ cũng không còn cần thiết lắm, vì cái kết cục đã được nhìn thấy trước rồi : nếu quả thực là như vậy, thì đúng là lịch sử “đã bị khép lại”²⁷⁰. Nhưng, trong mầu nhiệm phục sinh, ân huệ Thần Khí được trao ban cho Đấng bị đóng đinh trên thập giá và, trong Ngài, cho tất cả mọi người vẫn còn đang rên siết và đang khổ đau, vốn là những thứ tiền đặt cọc trước đã được trao ban, và đó chính là sự bảo đảm chắc chắn

²⁷⁰ C'est le risque d'une position comme celle de W. PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie*, coll. « Cogitatio fidei » 62, Paris, Cerf, 1971 : voir la critique de J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*, coll. « Cogitatio fidei » 50, Paris, Cerf, 1970, p. 79 s. et celle d'A. Schilson dans A. SCHILSON — W. KASPER, *Cristologie oggi*, Brescia, 1979, p. 108.

rằng chính Thiên Chúa, trong Đức Kitô, mới là công trình sư tạo ra tương lai cho con người; và rằng như vậy, cho dầu thế nào chăng nữa, tương lai tối hậu này vẫn sẽ là một cái gì đó tốt lành cho mọi sự. Vị Thiên Chúa và là Cha của Đức Giêsu, nơi biến cố Phục Sinh, chứng tỏ mình như là “một Vị Thiên Chúa đã có ‘thời gian’ cho con người”²⁷¹, như một Vị Thiên Chúa dần thân đứng về phía những con người bị đóng đinh thập giá và là kẻ chiến thắng trong ngày sau hết, như Ngài đã chiến thắng trong Đức Kitô, qua đó, Ngài đang thiết lập nền tảng vững chắc cho mọi nỗ lực dần thân và cho mọi niềm hy vọng. Trong Đức Kitô phục sinh, trái đất không còn xa cách trời cao nữa : “hai thế giới đã hòa giải lại với nhau, trời cao hạ giáng xuống với đất thấp và cắm rễ nơi đất thấp” (Hegel). Tuy nhiên, sự hòa giải này không có nghĩa là cả hai thế giới này lẫn lộn với nhau, cũng chẳng có nghĩa là đã mất đi cái gây gai chướng : thế giới của mâu nhiệm phục sinh vẫn cứ là một thế giới mới mẻ và khác biệt, vẫn cứ làm đảo lộn những chân trời của thế giới chúng ta. Lịch sử của Thiên Chúa nối kết với lịch sử của con người, và xâm nhập vào trong lịch sử của con người, cách sâu xa đầy ấn tượng : Thánh Thần. Nhưng, điều này hoàn toàn không có nghĩa lịch sử này đã bị hòa tan vào trong lịch sử kia²⁷² : Thiên Chúa vẫn cứ là Cái Mới mẻ (le Neuf), vẫn cứ là cái chẳng thể nào

²⁷¹ W. KASPER, *Jésus le Christ*, coll. «Cogitatio fidei» 88, Paris, Cerf, 1976, p. 263 : l'œuvre de Kasper est une des plus intéressantes contributions à une christologie pensée historiquement. Cf. G. MARCHESI, «La storia e il suo compimento nell'opera teologica di W. Kasper» in *La Civiltà Cattolica* 130 (1979), 209-227, et ID., «Gesù Cristo compimento delle storia nell'opera teologica di W. Kasper», *ibid.*, 544-561.

²⁷² C'est le cas du «monisme de l'Esprit», propre au système hégélien : cf. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken*, Freiburg, Herder, 1970.

lên chương trình trước được, vẫn cứ là cái gây ngạc nhiên, vẫn cứ là cái tự do và đem lại sự giải thoát. Người ta sẽ chẳng bao giờ nêu lên được đầy đủ nỗi hổ thẹn của thập giá, người ta cũng sẽ lại càng không bao giờ nêu lên được đầy đủ tính chất mới mẻ của mầu nhiệm phục sinh !

Tuy nhiên, giữa hai tình trạng đối nghịch này, kinh nghiệm phục sinh lại loan báo một tình trạng liên tục đầy nghịch lý : Đáng được phục sinh lại *là* (est) Đáng đã bị đóng đinh trên thập giá, Đáng bị giết chết cách nhục nhã đó lại *là* (est) Đáng đã được siêu tôn; Đức Giêsu đó lại *là* (est) Đức Chúa, Đức Kitô đó lại *là* (est) Đức Giêsu. Có một sự đồng nhất giữa lịch sử của mầu nhiệm Phục sinh và lịch sử của con người quê làng Nadaret : và căn tính đồng nhất này hệ tại việc hai lịch sử này chỉ có duy nhất một chủ thể, cũng cùng một Đức Giêsu đó là Đáng mà người ta đã gán cho nỗi hổ thẹn của thập giá và vinh quang của Phục Sinh. *Nơi Ngài*, hai thể giới đã được hòa giải lại với nhau : *noi Ngài*, Thiên Chúa đã bày tỏ lập trường của mình đối với quá khứ, đối với hiện tại và đối với tương lai, tức là Thiên Chúa đã làm nên lịch sử. Liên can đến quá khứ : cùng với việc phục sinh trong Thần Khí, Cha đã tuyên bố lịch sử của Đức Giêsu Nadaret như là lịch sử của Con mà Cha đã sai đến trong thế gian này. *Đức Giêsu đã là* Con và là Đức Chúa ngay từ trong cuộc hành trình đầy khiêm hạ của Ngài ở giữa loài người. Liên can đến hiện tại : Khi làm cho Đức Giêsu phục sinh, Thiên Chúa chứng thực rằng *Đức Giêsu*, trong Thần Khí, *là Đáng Hằng sống*, là Đáng Kitô mà ngay “hôm nay” đã hoàn tất những điều mà Thiên Chúa đã hứa : bởi vì ngay “hôm nay” Đức Kitô là Thiên Chúa ở cùng chúng ta trong Giáo hội và trong lịch sử. Liên can đến tương lai : vì

Thiên Chúa mà vốn trong Thần Khí đã phục sinh Đấng bị đóng đinh trên thập giá đó bảo đảm rằng, trong cũng cùng Thần Khí đó, *Đức Giêsu sẽ là Đức Chúa* của thời gian sắp đến; và Ngài không chỉ là Đấng sẽ đến trong vinh quang, mà còn là Đấng đang đến mỗi ngày để canh tân những cái cũ, để các sự cũ đó được sống sự sống mới, sự sống thần linh. Ở nơi mâu nhiệm Phục Sinh, *cũng cùng Đức Giêsu đó* được tuyên xưng như là “Đấng đang có, đã có và sẽ đến” (Kh 1, 4), “Alpha và Omega” (Kh 1, 8), Đấng hợp nhất qui tụ nơi Ngài thế giới đã qua và những sự sẽ đến, sự khiêm hạ của thập giá và vinh quang được tỏ bày nơi biên cố Phục Sinh.

Với biên cố Phục Sinh, Thiên Chúa, trong Thần Khí, bày tỏ lập trường đối với Đức Giêsu, vốn cũng là cùng một Đấng đã có, đang có và sẽ có. Đức Giêsu-Kitô đó, Đấng đã bị đóng đinh trên thập giá-đã được phục sinh, nơi chính Ngài, là sự gặp gỡ giữa hai thế giới, thế giới của xác thịt và thế giới của Thần Khí, thế giới lịch sử của loài người và thế giới lịch sử của Thiên Chúa. Ngài đã là, vẫn là và sẽ là chủ thể của mỗi một trong hai thế giới đó, Ngài là Đấng đã sống giữa loài người, có tương quan với họ, và cũng chính Ngài là Đấng đã được Thiên Chúa siêu tôn – vị Thiên Chúa mà, qua đó, đã bày tỏ cho thấy Ngài đã thiết lập một quan hệ đặc biệt biết bao nhiêu, trong Thần Khí, giữa Ngài và Đức Giêsu-Kitô đó. Đức Giêsu-Kitô đó là Đấng mà nơi Ngài một giao ước đã được ký kết để từ lịch sử của loài người làm nên một lịch sử của Thiên Chúa, và từ lịch sử của Thiên Chúa làm nên một lịch sử của loài người. Vì thế, như đã được chứng thực bởi kinh nghiệm của những kitô-hữu đầu tiên, ai tin vào Ngài đều biết rằng Ngài đang ở trong thế gian này, nhưng lại thuộc

về thế giới tương lai; Ngài vẫn đang sống giữa loài người trong tình yêu và trong phục vụ, trong đấu tranh và trong đau khổ, nhưng với một niềm hy vọng mang tính lật đổ và phê phán, vốn đã tiên dự được trước cái tương lai đã được hứa ban. Vậy nên, căn tính đồng nhất trong mâu thuẫn – mà vốn là “ánh sáng của màu nhiệm phục sinh” đã được những công thức loan báo và tuyên xưng đức tin đầu tiên, và những câu chuyện kể về những hiện ra thông truyền lại – đã tạo ra nền tảng cho căn tính đồng nhất trong mâu thuẫn của Giáo Hội giữa lòng thế giới, lối sống màu nhiệm phục sinh của cộng đoàn những kẻ lữ hành : giọt máu của Giáo hội của những anh hùng tử vì đạo, trong cùng lúc, vừa chứng thực cho thấy sự hào hiệp đầy đam mê của những con người đã lấy chính cuộc đời mình làm nên một lời loan báo và một ân huệ tình yêu, vừa chứng thực cho thấy sự tự do đầy tính phê phán của các ngài đối với tất cả gì mà thế gian cho là tuyệt đối. Trung thành với thế giới hiện tại (các ngài cống hiến cho thế gian niềm hy vọng lớn lao nhất), các thánh tử vì đạo vẫn trung thành với thế giới đang đến, vốn đã được bảo đảm bởi biến cố phục sinh của Đức Giêsu-Kitô; các ngài làm chứng cho họ thấy một niềm cậy trông và một sự tuân phục tuyệt đối, trong sự sống cũng như trong sự chết.

2.2 Đặc tính một mà hai (unité dans la dualité): Tương quan giữa Đức Giêsu và Thiên Chúa trong tín điều kitô-học

Nghịch lý của sứ điệp phục sinh vẫn tồn tại trong quá trình thông truyền từ chứng nhân này qua chứng nhân khác, mà vốn đã làm cho con đường đi của Giáo hội mang màu sắc sống động : nỗ lực suy tư về lịch sử tín điều đã chứng tỏ cho thấy có một sự liên tục “về mặt cấu trúc”

vốn tạo ra sự hợp nhất giữa các định nghĩa tín điều và loan báo của cộng đoàn tiên khởi (kérygme). Tuy nhiên, đồng thời, chân trời và ngôn ngữ của những nỗ lực công thức hóa niềm tin kitô cũng đã thay đổi cách sâu sắc, tiếp theo sau tiến trình Hy lạp hóa kitô-giáo và tiếp theo sau một tình trạng mới *statu quo* (ổn định không có gì thay đổi), có được do tình trạng hòa bình dưới thời đế chế Constantin. Mỗi quan tâm lợi ích đã bị dịch chuyển : từ lịch sử của Đấng bị đóng đinh trên thập giá và đã được phục sinh, người ta chuyển sang thân phận con người-Thiên Chúa của Ngài; từ “căn tính đồng nhất trong mâu thuẫn” như vốn được nhận ra nơi Ngài ngày Phục sinh, người ta chuyển sang “căn tính một mà hai”, con đẻ của những lối suy nghĩ dựa trên cơ sở siêu hình học về bản tính của Ngài; từ “căn tính đồng nhất trong mâu thuẫn” vốn đã được Giáo hội kinh qua từ những kinh nghiệm máu xương về những bất bớ và những chứng nhân tử vì đạo, người ta chuyển sang “căn tính một mà hai” vốn đã được thiết lập giữa thế quyền và giáo quyền, quyền bính này là biểu thị của quyền bính kia và hai bên hài hòa lẫn với nhau. Đức Kitô “theo xác thật” trở thành Đức Kitô “trong tư cách là người”; Đức Kitô “theo Thần Khí” nay được quan niệm như Đức Kitô “trong tư cách là Thiên Chúa”. Cái vốn là lịch sử, là sức năng động, là biến cố nay được giải thích như là thân phận, là bản tính, là cái tạo ra phẩm tính hữu thể. Những “giai đoạn” (“stades”) nay trở thành những “tình trạng” (“états”). Ngay cả sức mạnh được tạo ra bởi nghịch lý giữa tình trạng mâu thuẫn trong mầu nhiệm phục sinh cũng đã nhạt nhòa và yếu dần đi : người ta nói về tình trạng lưỡng phân nơi bản tính (dualité de nature), nhưng khái niệm này áp dụng được cho cả hữu thể-người (l’être-homme) của Đức Giêsu, và cho cả hữu thể-Thiên Chúa (l’être-Dieu) của Ngài.

Quả thực, đối với công đồng Chalcedoine, từ “bản tính” (nature) mang một giá trị có tính hình thức hơn là trên cơ sở nội tại : từ này nhằm diễn tả một cật vấn (đó là cái gì ?) hơn là một khẳng định. Tuy nhiên, việc sử dụng từ này nhằm trình bày tín điều trong những nỗ lực đào sâu liên tục về sau thường dẫn đến chỗ người ta giải thích ý tưởng này theo nghĩa chất thể (matérielle) : nơi Đức Giêsu, nhân tính và thần tính không còn được nhìn như là những cực của một tương quan không đối xứng, “đã bị bẻ gãy” nữa, mà như là những yếu tố song hành của một trạng thái đối xứng mang màu sắc siêu hình học. Như vậy, người ta đã gạt qua một bên cái gai chướng là thế giới của Thiên Chúa, mà, trong Đấng đã được phục sinh, vốn đã xâm nhập vào trong thế giới của con người và làm đảo lộn thế giới của con người. Tiến trình này phản ánh cho thấy tình trạng Giáo hội ngày càng đồng hóa vào với “hệ thống” của Đế chế, hiện tượng mà vốn sẽ có một tác động ngược lại không nhỏ đối với Giáo hội về sau. Tình trạng mâu thuẫn giữa mầu nhiệm phục sinh đối diện với thập giá, giữa thế giới sẽ đến đối diện với những sự đã qua, giữa vị Thiên Chúa kitô đối diện với cái hiện tại, ngày càng nhạt nhòa đi trong niềm tin và thực hành kitô.

Cùng với sự thay đổi cách cảm nhận về “tình trạng mâu thuẫn” nơi mầu nhiệm phục sinh, cách cảm nhận về căn tính đồng nhất phi thường của mầu nhiệm Phục sinh cũng thay đổi theo : loan báo đầu tiên đã công bố rằng Thiên Chúa Cha, khi làm cho Đức Giêsu quê làng Nadaret được phục sinh trong Thần Khí, đã thừa nhận Đức Giêsu là Đức Chúa và là Đấng Kitô; nhưng, tuy nhiên, cũng công bố rằng chủ thể của tình trạng khiêm hạ và chủ thể của tình trạng được siêu tôn và vinh quang đó cũng chỉ là

một. Do bởi “sức nặng khái niệm” (“pesanteur conceptuelle”) vẫn đè lên nỗ lực suy tư tín lý, cái biến cố phức hợp đó đã bị làm rã ra thành hai kiểu vấn nạn : một đảng, nhằm chống lại những khuynh hướng lạc giáo liên quan đến kitô-học, người ta nhấn mạnh đặc tính duy nhất của chủ thể đó trong tương quan với Thiên Chúa và trong tương quan với loài người; đảng khác, nhằm chống lại những khuynh hướng lạc giáo liên quan đến mầu nhiệm Thiên Chúa-Ba Ngôi (mà, tất cả, đều đòi hỏi bằng bất cứ giá nào phải bảo toàn niềm tin độc thân), người ta nhấn mạnh trên sự phân biệt và sự hợp nhất Ba Ngôi Vị, vốn vẫn hiện diện trong biến cố phục sinh Đấng bị đóng đinh trên thập giá và vẫn đang hành động trong lịch sử đã được mở toang ra bởi biến cố này.

Cha – Đấng làm cho phục sinh – được đặt vào trong tương quan với Con, Đấng được phục sinh trong sự hợp nhất với Thần Khí : Thần Khí, Đấng trao ban sự sống cho Đấng bị đóng đinh trên thập giá, và đang làm cho biến cố đó hiện hành hóa trong thời gian của loài người²⁷³. Trong tiến trình mà trong đó loan báo của cộng đoàn tiên khởi đã mất đi đặc tính lịch sử của mình, căn tính đồng nhất trong mâu thuẫn của mầu nhiệm phục sinh đã được diễn dịch ra thành những hạn từ một trong ngôi vị mà hai trong bản thể, khi người ta nói về Đức Giêsu-Kitô, và thành những hạn từ ba Ngôi Vị trong chỉ một bản thể, khi người ta nói về Ba Ngôi Vị. Trong khi, trong những tuyên tín đầu tiên,

²⁷³ Sur l’histoire du dogme de la Trinité, voir récemment B. de MARGERIE, *La Trinité chrétienne dans l’histoire*, Paris, 1975; L. SCHEFFCZYK, «Histoire du dogme de la Trinité», in *Mysterium Salutis*, 5, Paris, Cerf, 1970, pp. 211-303. Pour ce qui suit, voir aussi les articles d’A. MILANO, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, Roma, ²1979, 1782-1808 et *Dizionario Teologico interdisciplinare*, Torino, 1977, III, 472-498.

căn tính được qui về với một *biến cố*, thì trong công thức của công đồng Chalcedoine, Đức Giêsu-Kitô được nhìn như chỉ là một Ngôi Vị độc nhất là Con Thiên Chúa, Đấng có hai bản tính như là một thực tại (“hypostasie” les deux natures). Trong khi, trong loan báo của cộng đoàn nguyên thủy, Cha và Con được liên kết với nhau (trong Thần Khí) vào trong một biến cố cánh chung và siêu độ, thì trong những tuyên tín của Giáo hội, quan tâm hàng đầu lại là khẳng định thần tính ngang bằng (consubstantialité) của Ba Ngôi Vị : đối với Con nơi công đồng Nicée (325), đối với Thần Khí nơi công đồng Constantinople (381)²⁷⁴. Trong từng giai đoạn của quá trình phát triển đó, một thứ khung hữu thể học và khái niệm dần dần thay thế chỗ của cái khung lịch sử và siêu độ : sự di chuyển này, mặc dù không làm tiêu tan đi hoàn toàn cấu trúc của loan báo nguyên thủy, vẫn làm biến mất đi cái trọng lượng nặng động lịch sử của loan báo nguyên thủy và đặt loan báo nguyên thủy đó vào trong một thứ khung trời văn hóa và chính trị xã hội hoàn toàn khác hẳn. Những vấn nạn căn bản của nỗ lực suy tư thần học lúc bấy giờ sẽ trở thành là : nơi Đức Giêsu-Kitô, sự hiện diện của một Ngôi Vị và hai bản tính có nghĩa là gì ? Nơi vị Thiên Chúa kitô, một bản thể duy nhất trong ba Ngôi vị có nghĩa là gì ?

“Sức nặng khái niệm” đè lên niềm tin kitô như vậy là tập trung trên ý tưởng “ngôi vị”²⁷⁵ (personne), và sự tiến

²⁷⁴ Cf. DS 150-178.

²⁷⁵ Cf. J. GALOT, *La Personne du Christ*, Gembloux, Duculot, 1969; M. NÉDONCELLE, «Le moi du Christ et le moi des hommes à la lumière de la réciprocité des consciences», in *Problèmes actuels de Christologie*, Bruges, 1965, pp. 201-226; W. PANNENBERG, «Person», in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, V, Tübingen, 1961 (3).

hóa về mặt tư duy sẽ được dẫn đưa theo hai phương hướng.

Trong thần học về mầu nhiệm Thiên Chúa-Ba Ngôi, ý tưởng ngôi vị (personne), vốn nhấn mạnh trên tương quan (relation) luôn luôn ngày càng chiếm ưu thế : đã có từ Hy Lạp “prosôpon”, mà đã được chuyển ngữ cách chính xác qua từ La tinh là “persona”, ám chỉ - với nội hàm ý nghĩa của nó là dung mạo, khuôn mặt, mặt nạ và vai trò được đóng trên sân khấu – tới những “bên” (“parties”) khác nhau và tới cuộc đối thoại mà các bên phải thủ giữ khi phải diễn xuất vai trò của mình. Cách thức hiểu ngôi vị như là chủ thể của các mối tương quan này đã có được biểu thức diễn đạt khá hoàn tất nơi Basile ở phương Đông và nơi Augustin ở phương Tây : khởi đi từ Thánh Kinh, khởi đi từ cách thức đối thoại mà theo đó Thiên Chúa đã tự giới thiệu mình ra trong Kinh Thánh, người ta giải thích hữu thể có ngôi vị (l’être personnel) như là hữu thể hướng về (être-vers), có tương quan, hữu thể mà phải được qui chiếu về (être-en-référence) (*esse-ad*). Khi áp dụng những lối nhìn này vào trong thần học về mầu nhiệm Thiên Chúa-Ba Ngôi, người ta nhấn mạnh rằng cái tạo nên các ngôi vị nơi Thiên Chúa là tương quan hỗ tương của các ngôi vị, là sự kiện riêng cho mỗi Đấng lần lượt là Cha, Con, và Thần Khí của sự hiệp thông giữa Cha và Con. Công đồng Tolède thứ XI (675) khẳng định cách rõ ràng rằng “ba Ngôi Vị là như thế là do tương quan”, trong khi đó “bản tính hay bản thể của ba Ngôi Vị đó là một” : “điều mà Cha là, không phải do chính Cha, mà là do bởi Con; và điều mà Con là, không phải do chính Con, mà là do bởi Cha; và cũng như vậy, Thánh Thần không qui chiếu về chính mình, mà qui chiếu về Cha và về Con do bởi tương

quan, trong tư cách Ngài được nói là Thần Khí của Cha và của Con²⁷⁶”. Cơ sở của lối giải thích này chính là nguyên lý “nơi Thiên Chúa, tất cả là một, vì rằng nơi Ngài chẳng có sự đối nghịch giữa các tương quan”, nguyên lý mà vốn đã được công thức hóa và đã trở thành cô điển; đó là nguyên lý đã được thừa nhận bởi sắc lệnh của Công đồng Florence (1442)²⁷⁷ gửi cho những người theo nhóm Jacobins, nhưng trên thực tế việc công thức hóa đã có từ lâu trước đó²⁷⁸. Biểu thức đó cho phép hiểu rằng điều tạo ra các Ngôi Vị thần linh là cái “esse ad” (hữu thể hướng về) của chúng, là tương quan mà trong cùng lúc vừa hợp nhất các Ngôi Vị lại với nhau vừa cấu tạo nên các Ngôi Vị trong nét đặc thù có một không hai của chúng (“relation subsistante”). Người ta có thể xếp nỗ lực suy tư của Hegel về khái niệm ngôi vị nơi Thiên Chúa trong chiều hướng giải thích này : “Hegel đã trả lời cho những thắc mắc của lý trí chống lại việc không thể nào có thể vừa là một mà lại vừa là ba, khi nhấn mạnh rằng yếu tính của ngôi vị nằm ở nơi ân huệ trao ban cho tha thể, và rằng ngôi vị đích thị *nhận ra* mình nơi tha thể. Đặc tính là một của Thiên Chúa (l’unité de Dieu), như vậy, được hiểu như đặc tính là một của Tình Yêu (l’unité de l’Amour), vốn được hiện thực hóa trong ân huệ mà ba Ngôi Vị trao ban lẫn cho nhau.²⁷⁹”
Khuynh hướng nhân vị tân thời và khuynh hướng triết học về đối thoại – từ Mounier đến Rosenzweig, Ebner, Buber – sử dụng lại và phát triển thêm ý tưởng ngôi vị như là tương quan đối thoại : một ngôi vị là hữu thể tồn tại và

²⁷⁶ DS 528.

²⁷⁷ DS 1330.

²⁷⁸ Cf. S. ANSELME d'AOSTE, *De processione Spiritus Sancii* 2 : PL 158, 288 C.

²⁷⁹ W. PANNENBERG, «Persoti», *op. cit.*, p. 232.

sống trong tư cách là tôi (je), anh (tu) và chúng ta (nous). Ngôi vị không phải chỉ là hữu thể trong-và-vì-mình (être en-et-pour-soi), mà cũng còn là và nhất là hữu thể trong-và-vì-tha thể (être en-et-pour-l'autre). Kinh nghiệm sơ nguyên (originelle) và nguyên thủy (originante) về ngôi vị là sự thông hiệp, là khả thể có thể nói *tôi* (je), có thể nói và được gọi là *anh* (tu)²⁸⁰. Những suy tư này chủ yếu được định vị trong bầu khí nhân loại học; nhưng, những nỗ lực suy tư này không phải là hờ hững đối với những quá trình phát triển thần học, vì quả thực chúng có quan tâm đến tương quan con người-Thiên Chúa, nhưng, cho dầu là vậy, những nỗ lực suy tư này cũng không thể nào tránh khỏi nguy cơ đơn giản coi đó như chỉ là một sự chuyển dịch từ những tương quan giữa con người với nhau (inter-humaine) “tôi-anh” (je-tu) mà thành²⁸¹.

Một tuyến đào sâu khái niệm ngôi vị khác được định vị ngay bên trong *vấn đề liên can đến kitô-học*. Nói theo ngôn ngữ của công đồng Chalcedoine²⁸², người ta khẳng định nơi Đức Kitô có tình trạng duy nhất dựa trên cơ sở “prosôpon” (ngôi vị) và “hypostase” (bản vị). Hạn từ “hypostase” đã có một quá trình tiến hóa ý nghĩa khá lý thú. Nơi công đồng Nicée, người ta vẫn còn dùng hạn từ “hypostase” trong nghĩa là “ousia” mà trong La ngữ nô-ma có nghĩa là “bản thể” (substance), khi người ta phải kết án những người khẳng định rằng Con Thiên Chúa có thể là “một hypostase hay một substance khác” so với Cha²⁸³.

²⁸⁰ Cf. spécialement E. MOUNIER, *Le Personnalisme*, coll. «Que sais-je?» 395, Paris, PUF, 1950.

²⁸¹ Cf. A. MILANO, *op. cit.*, 1978.

²⁸² Cf. la définition de Chalcedoine : DS 302.

²⁸³ DS 126.

Nơi công đồng Chalcedoine thì ngược lại, hypostase trở thành tương đương với ngôi vị (prosôpon), và người ta khẳng định chỉ có một hypostase là Con mà thôi, hypostase mà chắc chắn là *khác* với hypostase của Cha! Sự thay đổi ý nghĩa này là dấu chỉ cho thấy đã có một sự xa cách nào đó, mà sẽ còn được khoét sâu hơn nữa, giữa suy tư kitô-học và thần học về mầu nhiệm Thiên Chúa-Ba Ngôi : đến một lúc mà suy tư kitô-học sẽ sử dụng những khái niệm hoàn toàn không thể nào áp dụng được cho thần học về mầu nhiệm Thiên Chúa-Ba Ngôi. Đó chính là trường hợp định nghĩa thời danh của Boèce, mà vốn sẽ thủ giữ một vai trò hết sức quan trọng trong nỗ lực suy tư dựa trên khái niệm của kitô-học : “ngôi vị (personne) là một bản thể có cá vị tính mang bản tính suy lý²⁸⁴”. Nếu người ta áp dụng định nghĩa về ngôi vị này vào trong suy tư về mầu nhiệm Thiên Chúa-Ba Ngôi – vốn tuyên xưng nơi Thiên Chúa chỉ có một bản thể - tất nhiên ý tưởng này phải dẫn đến chỗ phải xóa sổ luôn mầu nhiệm Thiên Chúa-Ba Ngôi²⁸⁵. Vì thế, người ta sẽ phải sử dụng một bộ máy khái niệm kép : trong khi, đối với mầu nhiệm Thiên Chúa-Ba Ngôi, người ta sẽ nói về ngôi vị (personne) như “tương quan trụ tồn có một không hai” (relation subsistante)²⁸⁶, thì trong kitô-học, vấn đề đặt ra là phải định nghĩa được đâu là yếu tố tạo ra ngôi vị như là ngôi vị, tức là “cấu tổ mô thức của ngôi vị” (son “constitutif

²⁸⁴ A.M.S. BOËCE, *Liber de persona et duabus naturis*, III ; PL 64, 1343.

²⁸⁵ Cf. J. GALOT, *Chi sei tu, o Cristo?* Firenze, 1977, p. 269 s. (les voies divergentes : trinitaire et christologique).

²⁸⁶ Cf. la doctrine trinitaire de S. Thomas : p. ex. I *Sent.*, dist. 23, a. 3, in fine corp. ; *De Pot.*, Q. 9, a. 4; *Summa Theol.*, I, q. 29, a. 4, etc. Cf. A. MALET, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1956, p. 92.

formel”). Trong bối cảnh kitô-học, thánh Thomas đã nói về ngôi vị như là “cái gì đó có được tình trạng hoàn hảo nhất trong toàn bộ bản tính”; khi nhấn mạnh rằng nơi Thiên Chúa không được hiểu ngôi vị “theo cùng một cách thức như đối với các thụ tạo”, thánh Thomas, (trong chiều hướng cũng như Boèce), đã định nghĩa ngôi vị như là “trụ thể có bản tính suy lý” (subsistant de nature rationnelle), bằng cách nhấn mạnh nhất là “đặc tính không thể nào có thể thông giao với nhau” (l’incommunicabilité)²⁸⁷ của ngôi vị. Người ta nhận ra ngay tính mong manh dễ vỡ của khái niệm này kể từ khi khái niệm này được dùng trong thần học về mầu nhiệm Thiên Chúa-Ba Ngôi, nơi mà bản thể thì chỉ là một, còn ba Ngôi Vị thì thông hiệp với nhau cách hỗ tương và phong phú. Những toan tính khác của thần học kinh viện, dù có nỗ lực mấy đi nữa để xác định “cấu tổ mô thức” của ngôi vị, vẫn không đi ra khỏi được cái nan đề này²⁸⁸ : Duns Scot đồng hóa cấu tổ mô thức đó với phẩm tính “tự lập” (la qualité d’indépendance). Cái bất tiện của đề xuất này đó là nó làm giản lược đi cái biệt loại có ngôi vị (le spécifique personnel) thành chỉ còn là một thứ phẩm tính hay là một nét đặc thù riêng của bản tính : nhân tính vẹn toàn của Đức Kitô, như vậy, có nguy cơ không còn có thể được nhận ra cách đầy đủ nữa, cả sự phân biệt các Ngôi Vị nơi Thiên Chúa cũng vậy, nếu những thứ đó đơn giản chỉ là những tính chất đặc thù của chỉ một bản tính thần linh. Những người khác (Cajetan, Suarez) thì cho rằng “cái đặc thù riêng” (le “proprium”) làm nên ngôi vị đó là một thứ “thể thái có bản thể (“mode

²⁸⁷ Cf. *Summa Theol.*, I, q. 29, a. 3, spécialement ad. 4.

²⁸⁸ Voir l’exposé de P. KAISER, *Die Gott-Menschliche Einigung in Christus als Problem der spekulativen Theologie seit der Scholastik*, München, 1968, et aussi, J. GALOT, *La Personne du Christ*, op. cit., p. 11 s.

substantiel”) của bản tính : lối giải thích này, nếu có phân biệt được tốt hơn một chút giữa bản tính và ngôi vị, và có thể, cách loại suy, có thể áp dụng được cho mẫu nhiệm Thiên Chúa-Ba Ngôi, vẫn không rọi sáng được cái biệt loại (spécifique) mà ngôi vị Đức Kitô vốn có trong tương quan với hai bản tính của Ngài. Sau cùng, những người khác (Capréoli, Billot) khẳng định rằng cấu tố mô thể (constitutif formel) của ngôi vị nằm trong hiện hữu (existence) hay “esse” : nếu bằng cách này đặc tính cụ thể là hiện hữu của hữu thể có ngôi vị được đưa ra ánh sáng, người ta vẫn không dành được chỗ đứng cả cho hiện hữu người (existence humaine) trọn vẹn của Đức Kitô (bởi vì lúc bấy giờ, hiện hữu người trọn vẹn này sẽ bị cô lập hóa và bị tách ra khỏi ngôi vị thần linh như là một thứ “trạng thái xuất thần ra bên ngoài của hữu thể” [extase de l’être] mà thôi và sẽ có nguy cơ dẫn đến khuynh hướng nhất tính [monophysite], chí ít là trên bình diện hiện hữu), cả cho thực tại Ba của các ngôi vị, bởi vì nếu các ngôi vị chỉ có một hiện hữu duy nhất, điều này ắt phải được diễn dịch ra như là các ngôi vị chỉ là một mà thôi²⁸⁹. Vì thế, tất cả những toan tính này đều tỏ ra là bất túc : những toan tính này đã không thành công trong việc làm sáng tỏ ra được cấu trúc siêu hình học của Đức Kitô, điều mà những toan tính này vốn coi như là mối quan tâm hàng đầu, và thực ra chúng cũng không thể dùng được để suy tư về mẫu nhiệm Thiên Chúa-Ba Ngôi. Những toan tính đó vẫn còn là những tù nhân bị giam hãm trong khung trời hữu thể học,

²⁸⁹ S. Thomas lui-même affirme l’existence en Christ d’un double «être» : cette affirmation est explicite dans un écrit dont la tradition thomiste se refusait à admettre l’authenticité — authenticité démontrée depuis par P. PELSTER, « La Quaestio Disputata de saint Thomas De Unione Verbi Incarnati », in *Archives de Philosophie* 3 (1925), 198-245.

khung trời mà ngôi vị độc đáo, cụ thể và mang màu sắc lịch sử đó vốn luôn vượt ra ngoài tầm tay với của nó : và chính vì thế, tư duy kitô “không thể nào có thể chỉ tự hài lòng với việc sử dụng lại hữu thể học của Aristote, nhưng, cách can đảm, cần phải vượt qua khuynh hướng hữu thể học đó, với tất cả lòng dũng cảm táo bạo như vốn được bao hàm trong chính mâu nhiệm Nhập thể”²⁹⁰.

Thời đại tân thời, vốn quan tâm nhiều đến chủ thể tính (subjectivité), đã phản ứng chống lại con đường siêu hình học truyền thống : đã có J. Locke, người vốn đã nỗ lực cố gắng để định nghĩa ngôi vị khởi đi từ ý thức tự thân (conscience de soi)²⁹¹ : như vậy là người ta tránh được tình trạng ly hôn giữa hữu thể và ý thức, vấn đề mà vốn tạo ra nét đặc trưng của tư duy tân thời. Trong kitô-học, vấn đề này được biểu hiện ra nơi cuộc tranh luận trong thời kỳ cận đại về ý thức của Đức Giêsu, trong đó, người ta gặp thấy những lập trường truyền thống nhiều hay ít được tư duy lại : như P. Parente, trong chiều hướng truyền thống thomiste, cho rằng nơi ngôi vị thần linh của Đức Kitô chỉ có một trung tâm hành động, và từ đó trên bình diện tâm lý học suy ra chỉ có một cái tôi thần linh duy nhất, ngay tức khắc ý thức được về bản tính nhân loại²⁹²; P. Galtier, trái lại, trong nhãn quan mang khuynh hướng trường phái Antiochia rời của Scot, nhấn mạnh trên việc Đức Kitô có ý thức kép và từ đó giải quyết vấn đề Đức Giêsu chỉ có một tâm lý duy nhất, bằng cách giả thiết, trong cái tôi nhân loại, có sự được chiêm ngưỡng Thiên

²⁹⁰ J. GALOT, *La Personne du Christ*, op. cit., p. 25.

²⁹¹ Cf. J. LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford, Clarendon Press, 1928.

²⁹² Cf. P. PARENTE, *L'io di Cristo*, Brescia, 1955.

Chúa²⁹³. Những đề xuất này, dù xuất thân từ thái độ nhạy cảm của thể hệ tân thời, vẫn không thoát ra khỏi được nhãn quan hữu thể học truyền thống và những giới hạn của nó.

Lịch sử của khái niệm ngôi vị trong thần học về mầu nhiệm Thiên Chúa-Ba Ngôi và trong kitô-học, như vậy, dẫn đến một nan đề không giải quyết được : ngôn ngữ mà người ta sử dụng vẫn là một, nhưng ngôn ngữ đó lại không có cùng ý nghĩa. “Hệ thống ngôn ngữ giải thích về mầu nhiệm” (la sémantique du mystère), tức là nỗ lực nhằm đưa mầu nhiệm đến với lời, bị phá hủy : những “đấu chí” dựa trên hệ thống ngôn ngữ mà người ta vẫn sử dụng đã phải kinh qua biến cố đau thương là sự ly hôn giữa những điều mà người ta muốn ám chỉ. Liệu có thể có cách nào để vượt qua được tình trạng này chăng ? Đã có nhiều nỗ lực trong thời cận đại nhằm giải quyết vấn đề đó : người ta đã cố gắng để chuyển đổi những khái niệm bản tính và ngôi vị vào trong một thứ ngôn ngữ của thời đại chúng ta; người ta đã thử nạp vào những khái niệm này một thứ tích điện là dữ kiện thánh kinh, bằng cách tái khám phá lại nhất là nhân tính trọn vẹn của con người quê làng Nadaret đó; trong tương quan với công đồng Chalcedoine, người ta đề nghị thay đổi vai trò của các bên, bằng cách không nói nữa về một thứ ngôi vị thần linh cũng phụ thuộc bản tính người nơi Đức Giêsu, nhưng là về một ngôi vị người, mà, nơi Đức Giêsu, vốn sẽ phụ

²⁹³ Cf. P. GALTIER, *L'Unité du Christ*, Paris, 1939. Sur toute la question, voir P. GALOT, *La Conscience de Jésus*, Paris, Lethielleux, 1971.

thuộc bản tính thần linh²⁹⁴; người ta quyết định cách đơn giản là bỏ đi những công thức cũ, và cố tìm ra những công thức biểu hiện mới, một “hệ thống ngôn ngữ trình bày về màu nhiệm” khác. “Nhưng, tất cả điều này chỉ mới trong tình trạng trứng nước; chẳng khác gì một ly nước lã bên cạnh ly rượu mạnh thần học cháy bỏng vốn đã được mặc khải dâng hiến. Và, lúc bấy giờ, tư thế phê phán và tuân phục tốt nhất của người tín hữu đó là tin tưởng phó thác vào cái thứ *thổ ngữ vùng Canaan* (le patois de Canaan), vào cái hệ thống ngôn ngữ của mặc khải mà trong đó, cách lạ thường, con người của mọi thời và mọi nơi, đều thành công trong việc thiết lập được một “sự liên kết mới” với điều vốn đã được công bố. Trong cái “phương ngữ Canaan” đó chất chứa những phạm trù và những từ nặng trĩu ý nghĩa, vốn vẫn chưa trở thành những ngõ cụt vì phải bị đồng hóa với một nền văn hóa hay một thứ triết học nào đó. Tính nhạy cảm của con người, lúc bấy giờ, sẽ kinh qua một cú sốc, không phải được gây ra bởi một thứ khuynh hướng nhân hình nào đó, mà là bởi chính hiện thực : Thiên Chúa trong hình thể con người.²⁹⁵”

2.3 Lịch sử người của Thiên Chúa : tương quan giữa Đức Giêsu và Thiên Chúa trong một thứ nhãn quan lịch sử

Vấn đề không phải chỉ là lặp lại điều mà cộng đoàn Tân Ước đã nói : cái thứ ngôn ngữ có từ nguyên thủy đó, cái thứ “*thổ ngữ Canaan*” đó hẳn có vẻ là xa lạ đối với chúng ta ngày hôm nay. Vấn đề ở đây là thiết lập cho

²⁹⁴ Dans ce sens, voir la proposition, stimulante mais insuffisante, de P. SCHOONENBERG, *Il est le Dieu des hommes*, coll. «Cogitatio fidei» 71, Paris, Cerf, 1973.

²⁹⁵ I. MANCINI, «Dio» in *Nuovo Dizionario di Teologia*, p. 331.

được “những liên kết mới²⁹⁶” với cái thế giới như vốn được biểu thị trong thứ ngôn ngữ này, với cái kinh nghiệm sơ nguyên và nguyên thủy của niềm tin kitô mà vốn cũng chính là niềm tin dựa trên mầu nhiệm phục sinh đó, những sự liên kết mới, mà hẳn từ thứ ngôn ngữ đó có thể cho chúng ta, những con người ngày hôm nay, một ý nghĩa, như đó đã là trường hợp ngôn ngữ của Nicée hay của Chalcedoine đối với các Giáo phụ ngày xưa. Tức là làm sao, từ những phạm trù hữu thể học, mà vốn đã ngự trị “như một sức nặng ì ạch vì dựa trên khái niệm” (*pesanteur conceptuelle*) trong suốt quá trình phát triển suy tư kitô đó, tái diễn dịch lại thành những phạm trù lịch sử vốn là nét riêng của vũ trụ thánh kinh và cách chính xác tương ứng với tính nhạy cảm của thế giới tân thời, thứ vũ trụ mà luôn luôn cần phải được hiểu ít hơn như là một hệ thống đã ổn định và đã hoàn chỉnh, mà luôn luôn cần phải được hiểu nhiều hơn như cái đang trở thành, như một tiến trình, như một lịch sử²⁹⁷.

a) Điểm xuất phát của tư duy lịch sử này là biến cố phục sinh Đấng đã bị đóng đinh trên thập giá : biến cố mà vốn vượt khỏi tầm tay của mọi thứ nỗ lực loại suy, nhưng, trên thực tế, đã tạo ra chính “đặc tính mới mẻ” kitô, và diễn ra trong lịch sử. Trong biến cố này, như loan báo của niềm tin nguyên thủy, Thiên Chúa Cha, trong sức mạnh của Thần Khí (xem Rm 8, 11), đã làm cho Đức Giêsu quê làng Nadaret chỗi dậy từ cõi chết, và như vậy là Ngài đã bày tỏ lập trường của mình đối với quá khứ, với hiện tại và với tương lai của Đức Giêsu đó, khi trong chính đời

²⁹⁶ Cf. E. BLOCH, *Ateismo nel cristianismo*, Milano, 1971, p. 295 («frisch sich verbinden»).

²⁹⁷ Cf. *supra*, 2.1.

sống khiêm hạ này thừa nhận đó là lịch sử của chính Con của Ngài, khi chúng thực uy quyền của Đấng đã được phục sinh trong Thần Khí, và khi thiết định Đức Giêsu đó như là Đức Chúa của thời gian sắp đến. Nếu lịch sử hệ tại việc “tự định vị mình trong cái đang trở thành”, tự đặt mình đối mặt với “cái đã đến” (le déjà), qua một hành vi có ý thức và tự do, và tạo ra được “cái chưa đến”²⁹⁸ (le pas-encore), thì người ta có thể nói rằng, trong việc phục sinh Đấng đã bị đóng đinh trên thập giá, Thiên Chúa đã làm nên lịch sử : Thiên Chúa đã tự định vị mình trong tương quan với Đấng khác, khi đảm nhận lấy cái quá khứ, khi quyết định cho cái hiện tại, khi định hướng cho cái tương lai. Làm như vậy, Thiên Chúa đã tự bày tỏ mình ra như là chủ thể của lịch sử, có khả năng, trong tự do, thiết lập tương quan với Đấng đã chết và đã được làm cho Sống. *Mâu nhiệm Phục sinh chính là lịch sử của Cha !* Nhưng, cũng chính trong biến cố ân sủng gây ngỡ ngàng và tạo ra sự biến đổi đó, chính Thần Khí cũng “tự định vị cho mình” : trong tương quan với quá khứ, Thần Khí đã nối kết Đấng đã bị bỏ rơi trên Thập giá hiệp nhất với Cha; trong tương quan với hiện tại, Thần Khí đã nối kết Đấng bị đóng đinh trên thập giá hiệp nhất với Cha và với loài người, như sức mạnh phục sinh trao ban cho Đức Kitô sự sống và khả năng hành động trong “cái hôm nay”; trong tương quan với tương lai, Thần Khí sẽ nối kết cái tương lai thế giới hiệp nhất với Cha mãi mãi, khi làm cho sự hòa giải vốn đã được thực hiện bởi Đấng đã được phục sinh hiện diện khắp mọi lúc. *Mâu nhiệm Phục sinh là lịch sử của Thần Khí* : ở nơi biến cố Phục sinh, Thần Khí được định vị như là chủ thể của những mối tương quan tự do và

²⁹⁸ Cf. *supra*, 2.3.

có khả năng tạo ra sự tự do với loài người, với Cha và với Con bị đóng đinh trên thập giá và đã được phục sinh. Sau cùng, chính Đức Giêsu “được định vị” bởi biến cố Phục sinh : truyền thống ngôn ngữ, vốn vẫn nói về biến cố này ở thì hiện tại, chứng tỏ cho thấy rõ điều đó : Đức Giêsu được phục sinh²⁹⁹ ! Trong tương quan với quá khứ, Đức Giêsu đã biện minh được cho cái “cao vọng” tiền-phục sinh của Ngài; trong tương quan với hiện tại, Đức Giêsu tự khẳng định mình, trong Thần Khí, là Đấng Hằng sống, là Con của Cha và là Đức Chúa của loài người; trong tương quan với tương lai, trong Thần Khí, Đức Giêsu tự phô mình ra như là Đấng luôn luôn sẽ là trung gian giữa thế gian và Cha, như là Đấng đang đến để canh tân mọi sự: “Này, Ta đang đến đây” (Kh 22, 7). Vì thế, Đấng đã được phục sinh là chủ thể của lịch sử, là Đấng hằng sống, trong Thần Khí, vẫn đang khẳng định lập trường của mình đối diện với Cha và với loài người. *Biến cố Phục sinh là lịch sử của Con, là chính Đức Giêsu quê làng Nadaret.*

Trong tư cách là lịch sử của Cha, của Con và của Thần Khí, *biến cố Phục sinh*, lúc bấy giờ, là *lịch sử của Ba Ngôi Thiên Chúa*, Đấng đến để làm cho lịch sử của thế giới hợp nhất lại với Ngài : trong biến cố Phục Sinh, Vị Thiên Chúa kitô tự mặc khải mình ra như là bộ ba chủ thể lịch sử (comme triple sujet d’histoire). Trong hành động vốn được hoàn tất “ngày thứ ba”, Thiên Chúa tự hiến dâng mình cho Cha, - Đấng hằng ban sự sống cho Con và, trong Con, cho cả loài người, - như là Con, Đấng vốn nhận được sự sống trong Thần Khí và tuôn tràn sự sống đó cho mọi xác phàm, như là Thần Khí, Đấng vẫn

²⁹⁹ Cf. *supra*, chap. 2, n. 7, p. 82.

hằng hiệp nhất Cha lại với Con và, trong Con, cho toàn thể lịch sử của thế giới. Thực tại Tam Vị của Vị Thiên Chúa kitô, như vậy, được hiện trình ra như là nỗ lực chú giải thích hợp nhất về cái “cái căn tính hiệp nhất trong mâu thuẫn”, vốn nối kết lại được thập giá và biến cố Phục Sinh : biến cố Phục Sinh là sự khẳng định lập trường của Ba Ngôi Vị, là cách thức mà Ba Ngôi Vị được định vị lẫn trong nhau; thập giá là “cái đã có” (*le déjà*) mà trong tương quan với nó Ba Ngôi Vị tự định vị mình; và nếu không có “cái đã có” đó, thì màu nhiệm Phục sinh vẫn chỉ là một hành vi của lịch sử bên trong màu nhiệm thần linh (*histoire intra-divine*) mà thôi, chẳng có ý nghĩa gì đối với lịch sử của thế giới cả.

“Những khái niệm mà không có trực giác (*intuition*) thì rỗng tuếch” (Kant). Trực giác của khái niệm Thiên Chúa-Ba Ngôi là thập giá của Đức Giêsu. “Các trực giác mà không có những khái niệm thì mù lòa” (Kant). Khái niệm thần học của trực giác về Đấng đã bị đóng đinh trên thập giá là đạo lý về màu nhiệm Thiên Chúa-Ba Ngôi.

“Nguyên lý làm chất liệu cho đạo lý về màu nhiệm Thiên Chúa-Ba Ngôi là thập giá của Đức Kitô. Nguyên lý tạo ra mô hình cho nhận thức về thập giá là đạo lý về màu nhiệm Thiên Chúa-Ba Ngôi³⁰⁰.” Ở nơi tầm mức này, người ta có thể thu nhận được cái đà lực sơ nguyên mà, trong loan báo của cộng đoàn tiên khởi, vốn tương ứng với khái niệm về sau này mới có là “tương quan trụ tồn” (*relation subsistante*) : chính trong biến cố của Đấng đã bị đóng đinh trên thập giá-đã được phục sinh mà Ba Ngôi Vị

³⁰⁰ J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, coll. « Cogitatio fidei » 80, Paris, Cerf, 1977, p. 278.

được mặc khải ra trong cùng lúc vừa như là những chủ thể của những mối tương quan với nhau, vừa như là những chủ thể có tương quan siêu độ với thế giới. Nói về các Ngài như là “những Ngôi Vị”, vì thế, sẽ có nghĩa là thừa nhận các Ngài như là những chủ thể của những mối tương quan đa dạng, như vốn được để lộ ra nơi biến cố Phục Sinh, mà theo thứ tự cấu tạo các Ngài thành như là Đấng phục sinh, Đấng được phục sinh và, Thần Khí phục sinh, mà vốn vẫn hằng liên kết hai Đấng kia lại với nhau, và liên kết mỗi Đấng lại với thế giới. Nhưng, những tương quan này vốn tạo ra lịch sử, và định vị được các chủ thể của chúng trong cái đang trở thành : “ngôi vị”, lúc bấy giờ, cách cụ thể, sẽ phải có nghĩa là chủ thể của lịch sử; của một lịch sử những tương quan thần linh vốn làm cho suối nguồn sự sống – Cha – hợp nhất được với Đấng vẫn hằng đón nhận sự sống - Con, khi làm cho Con phục sinh từ cõi chết – trong Thần Khí, Đấng mà, trong cùng lúc, vừa là sự sống được ban cho, vừa là Đấng trao ban sự sống cho Đấng bị đóng đinh trên thập giá và cho cả loài người. Và, trong cùng lúc, “ngôi vị”, trong một nội hàm ý nghĩa hết sức yếu, có thể được dùng để chỉ những chủ thể của lịch sử là những con người mà trong biến cố Phục Sinh đã được tái liên kết lại với Cha bởi Con trong Thần Khí, và mà đã được mời gọi để, cách tự do và với ý thức, “tự định vị mình” đối với quà tặng sự sống vốn đã được ban cho họ trong Đấng đã được phục sinh.

Ở nơi biến cố Phục Sinh, lịch sử tam vị của Thiên Chúa được nối kết lại với lịch sử của loài người và, có thể nói, làm cho lịch sử loài người thành là lịch sử của mình : là của mình, bởi vì lịch sử của con người Giêsu được thừa nhận như là lịch sử của Con; là của mình, bởi vì cái hiện

tại của Giáo hội và của thế giới được chỉ rõ ra như là nơi chốn mà ở đây Đấng hằng sống vẫn đang hành động trong Thần Khí, khi Ngài tuôn tràn sự sống đã nhận được từ Cha và bẻ gãy những xích xiềng tội lỗi và sự chết của con người và của xã hội; là của mình, bởi vì cái tương lai đã được bảo đảm như là một thứ thời gian trong đó Thiên Chúa vẫn đang dần thân cho con người; Cha, bởi Con và trong Thần Khí, sẽ vẫn tiếp tục khẳng định lập trường bền vững tất cả mọi thứ thập giá vốn sẽ được dựng lên dưới ánh mặt trời; cho đến lúc không còn nữa thập giá, tức là bất công, khổ đau và sự chết, và cho đến lúc mà Thiên Chúa là tất cả nơi tất cả mọi người (xem 1 Cr 15, 28). Lịch sử tam vị của Thiên Chúa như vốn được mặc khải ra trong biến cố phục sinh của Đấng bị đóng đinh trên thập giá, lúc bấy giờ, là nền tảng của niềm hy vọng không tạo ra thất vọng : trong lịch sử đó, Thiên Chúa khẳng định với con người rằng Ngài đích thực là Vị Thiên Chúa của con người, trong Thần Khí Thiên Chúa bảo đảm rằng Ngài coi trọng tương lai của con người, và rằng Ngài đang dần thân vào trong cái tương lai đó; và trong cùng lúc, con người có thể nhận ra rằng, trong lịch sử của biến cố Phục Sinh này, không liên quan gì tới một thứ thần thoại nào đó chẳng có một chút gì hiện thực hay chỉ là một thứ trò chơi các khái niệm thôi, mà đó là một lời hứa làm lung lay chính những nền móng của lịch sử. Và đó là một lời hứa có khả năng lật đổ cái hiện tại, và cách cụ thể, có khả năng tóm lấy kẻ nào đón nhận nó vì một tương lai đúng đáng hơn, khiến cho cái tương lai đó trở thành là điều khả dĩ, nhờ vào “đặc tính không có thể mà lại có thể” (“l'impossible possibilité”) vốn đã được mở ra nơi biến cố Phục Sinh. Trong biến cố phục sinh Đấng bị đóng đinh trên thập giá, Thiên Chúa-Ba Ngôi, Đấng đã tự mặc khải mình ra và làm

cho lịch sử của thế giới trở thành là lịch sử của mình, đang nói với mọi người, cách đặc biệt, với những ai vẫn đang bị đóng đinh trên thập giá là những bất công và nước mắt của trái đất này : “Res tua agitur !” Chính *bạn* là người đang trong cuộc !

Vì thế, *lịch sử* mang thân phận người của Thiên Chúa, vốn đã được hoàn tất nơi biến cố Phục Sinh, mặc khải cho thấy dung mạo của Vị Thiên Chúa kitô : “kẻ nào nói về Thiên Chúa với ngôn ngữ đúng là kitô phải kể lại lịch sử của Đức Giêsu như là một lịch sử vốn diễn ra giữa Con và Cha” trong Thần Khí³⁰¹. “Hữu thể Thiên Chúa như vốn vẫn được biểu lộ ra trong biến cố Đức Kitô mang trong mình loại hình lưỡng cực (type de dualité), loại hình căng thẳng, loại hình tương quan mà người ta nhận ra được giữa Cha và Con³⁰²” : “Tất cả gì đụng chạm tới được thực tại của Đấng đã được phục sinh đều được ngập tràn sức mạnh sự sống của Thần Khí Thiên Chúa³⁰³”. Khởi đi từ biến cố phục sinh Đức Giêsu, người ta không còn có thể nghĩ đến Thiên Chúa như đến một thứ bản thể lạ lẫm và xa cách, đến một thứ động cơ bất động hay đến một thẩm cấp tòa án xét xử về mặt luân lý cứng nhắc không thay đổi, và lại càng không phải như đến một ngôi vị trừu tượng nào đó trên cõi trời cao. “Thực ra, không tồn tại một Vị “Thiên Chúa có ngôi vị” (un “Dieu personnel”), trong ý nghĩa đó là một thứ ngôi vị được phóng ảnh to lên trên bầu trời. Nhưng, trái lại, có những ngôi vị nơi Thiên Chúa: Con, Cha và Thần Khí. Vậy nên, người ta không cầu nguyện Thiên Chúa đơn giản như thể đó là một Đấng đối

³⁰¹ *Ibid.*, pp. 285-286.

³⁰² W. PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie*, op. cit., p. 196.

³⁰³ *Ibid.*, p. 210.

thoại được ở chốn trời cao : nhưng, người ta cầu nguyện *trong* (en) Thiên Chúa. Người ta không cầu nguyện một Vị Thiên Chúa chung chung nào đó đang đến, mà là cầu nguyện *trong* (dans) Vị Thiên Chúa cụ thể đang đến đó. Qua Con, người ta cầu nguyện Cha trong Thần Khí. Trong quan hệ anh em với Đức Giêsu, kẻ nào cầu nguyện thì tiếp cận được với quan hệ cha-con nơi Cha của Đức Giêsu và đón nhận được Thần Khí của niềm hy vọng. Chỉ như vậy mới xuất hiện ra được khía cạnh đối nghịch bên kia đích thực mang dáng dấp kitô (le versant chrétien) của niềm tin³⁰⁴. Vị Thiên Chúa kitô là Cha, Con và Thần Khí, vốn đã dẫn thân vào trong lịch sử của biến cố Phục Sinh, và qua đó vào trong lịch sử của thế giới; nền tảng của cái tương lai vốn đã được mở toang ra bởi biến cố Phục Sinh đó được thiết lập trên chính cái bảo đảm mà biến cố Phục Sinh đã ban tặng : qua Đức Kitô, Cha sẽ hòa giải thế giới lại với mình trong Thần Khí. Tất cả mọi thập giá của trái đất đều sẽ được Thần Khí của Đấng đã được phục sinh hàn gắn lại, như vốn đã từng xảy ra nơi thập giá ô nhục của con người quê làng Nadaret. Mầu nhiệm phục sinh của Đức Kitô đối với cái chết của Ngài cũng chính là mầu nhiệm Thiên Chúa-Ba Ngôi đối với những khía cạnh tiêu cực của thế giới. Mầu nhiệm Thiên Chúa-Ba Ngôi, lúc bấy giờ, có nghĩa là mầu nhiệm dẫn thân vì con người, mà Cha, qua Con, trong Thần Khí, đã đảm nhận lấy cho mình. Mầu nhiệm Thiên Chúa-Ba Ngôi có nghĩa là chính biến cố siêu độ, có nghĩa là chính lịch sử vẫn tạo cho cái tương lai hy vọng một nền tảng, là chính cái tiến trình cánh chung

³⁰⁴ J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, op. cit., pp. 285-286.

vốn đã được khởi đầu nơi biến cố Phục Sinh để rồi cuối cùng được chấm dứt trong vinh quang³⁰⁵.

Điều này không có nghĩa là Vị Thiên Chúa kitô đó hòa lẫn mất tăm trong cái đang trở thành của thế giới : biến cố Phục Sinh là tình trạng mâu thuẫn và là sự đối đầu của thế giới mới của Thiên Chúa đối với cái thế giới cũ của tội lỗi và của sự chết. Mặc dù Thiên Chúa đã làm cho lịch sử nhân loại trở thành là lịch sử của mình, nhưng tình trạng mâu thuẫn này có nghĩa rằng Thiên Chúa tam vị vẫn khác so với thế giới, và còn hơn cả thế giới, tự do và không thể lường trước được trong tương quan với thế giới. Người ta nắm bắt được sự tự do của Thiên Chúa nơi đặc tính mới mẻ đến ngỡ ngàng của điều vốn đã diễn ra nơi biến cố Phục Sinh : Cha, Con và Thần Khí vẫn không để cho mình bị giam hãm trong một thứ khung trời trần thế nào cả, mà – trong biến cố Phục Sinh – các Ngài đã bẻ gãy những thứ loại suy, và phô bày mình ra như là Đấng Khác không có gì giống cả (ngay cho dù Ngài đã làm cho giống), như Đấng hằng sống, vốn đang đối mới mọi sự. Trong thực tại mới mẻ tự căn cơ này, vốn là điều gì đó hoàn toàn khác (*altérité*) và làm đảo lộn chương trình hoạch định của con người, Thiên Chúa tam vị cũng còn chứng tỏ cho thấy đặc tính là một (*unité*) sâu xa của Ngài : lịch sử của Cha, Đấng, trong Thần Khí, tự trao ban chính mình cho Con và đón nhận Con, là lịch sử của một thực tại vốn không thuộc về thế giới này, cho dù lịch sử tam vị đó có đã xâm nhập vào trong thế giới. Đó là lịch sử của Thiên Chúa, Đấng mà trong thần tính của mình khác với thế giới, mặc dầu Ngài đã làm cho thế giới đó hòa giải lại

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 287.

được với Ngài, do bởi tình yêu trong cuộc mạo hiểm của Đấng đã bị đóng đinh trên thập giá-đã được phục sinh. Sự hiệp nhất của Ba Ngôi Vị nằm trong việc các Ngài cùng thuộc về “bình diện” khác này, cùng thuộc về một “nơi nào khác” mà vốn không thể nào giản lược được vào với những khung trời trần thế này, ngay cho dù nó có nảy sinh trong những khung trời đó. Lịch sử biến cố Phục Sinh mặc khải cho thấy thần tính tuyệt đối của Thiên Chúa trong nhân tính của Ngài. Nhưng, đặc tính là một (unité) này, đích thị bởi vì được mặc khải ra trong một lịch sử bề gãy lịch sử, nên không được tư duy trong những hạn từ tĩnh tại, trong những hạn từ chết (đó có lẽ cũng là điều mà việc dùng cách thái quá từ “bản thể” (substance) nhằm áp dụng cho việc hiểu sự duy nhất của Thiên Chúa có thể dẫn tới) : đặc tính là một đó vốn là một sự phô bày ra, mà cội nguồn của nó nằm trong chính cái cội nguồn sự sống, là Cha, để được tuôn chảy vào trong Con, để qua Con được trao ban cho con người, và để rồi lại quay trở về với cội nguồn của nó, như những người phương Đông vốn vẫn hiểu; đặc tính là một đó là cái động lực tạo ra những tương quan, mà ở đây mỗi một ngôi vị được tìm thấy mình khi tự đánh mất mình nơi ngôi vị kia, trong ân huệ tự trao ban chính mình, mà vốn cũng chính là hình thức có được lại chính mình còn cao hơn nữa, như phương Tây vốn vẫn hiểu³⁰⁶. Đặc tính là một của Thiên Chúa tam vị là cái vận hành của Đấng đi ra khỏi chính mình (Cha), để hướng về tha thể, vốn tự làm cho mình thành Đấng khác trong Con, và mà vốn, khi đảm nhận một lịch sử người thực sự, tự làm cho mình thành Đấng khác trong thế giới : các Ngài gặp lại được chính mình trong tình trạng hiệp nhất trong Thần

³⁰⁶ Cf. W. PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie*, op. cit., p. 221.

Khí, do bởi chính sự hòa giải vốn đã dẫn đưa Đấng bị đóng đinh trên thập giá đến thân phận là Thiên Chúa. Thiên Chúa Tam Vị, bởi vì là sự đi ra khỏi chính mình và là ân huệ trao ban cho tha thể, nên chính là Đấng hằng yêu thương – Cha -, là Đấng hằng được yêu thương và đáp lại tình yêu – Con -, và là Đấng vẫn hằng hợp nhất Cha và Con lại với nhau như Tình Yêu – Thần Khí. Sự hiệp nhất Tam Vị, trên cơ sở là ân huệ mà các Ngôi Vị Thần linh trao ban lẫn cho nhau, vì thế, là một lịch sử : là lịch sử vĩnh hằng của Thiên Chúa, vốn tự mặc khải mình ra trong lịch sử biến cố Phục Sinh. “Mầu nhiệm Thiên Chúa-Ba Ngôi trong kế đồ tế thể là Mầu nhiệm Thiên Chúa-Ba Ngôi nội tại tại thân” (K. Rahner) : điều mà Cha, Con và Thần Khí thể hiện trong biến cố Phục Sinh là một phản ảnh và một mặc khải của điều mà các Ngài vốn là trong nội tại của mình, trước khi thế giới tồn tại. Lịch sử của Thiên Chúa, như được mặc khải ra trong nghịch lý phục sinh, là mầu nhiệm Tam Vị của Thiên Chúa, vẫn diễn ra trong thâm cung mầu nhiệm của Ngài, và tự dâng hiến mình ra (không phải là không bao gồm cái gây gai chướng) như sự cứu độ và như sự sống mới trong Đấng được phục sinh từ giữa những kẻ chết.

Thiên Chúa của Đức Kitô vì thế là một Vị Thiên Chúa có một lịch sử, đang trở thành : Ngài là Vị Đức Chúa tự làm cho mình trở thành tội tở, và là Vị Tội tở trở thành Đức Chúa; Ngài là Cha, sau tình trạng bỏ rơi đầy đau thương của thập giá, đã có câu trả lời tích cực (“oui”) trên xác thể bị đóng đinh thập giá của Con; Ngài là Thần Khí đã phục sinh Đấng Hằng sống khỏi sự chết và hoàn tất những điều mới mẻ và sẽ đến. Được đọc trong ánh sáng của biến cố Phục Sinh, Vị Thiên Chúa của Đức Kitô sẽ

không bao giờ có thể được hiểu như là Đấng Tối Cao, bất động và bất biến. Thủ phạm chính gieo rắc mỗi nghi ngờ là người ta sẽ làm cho Thiên Chúa không tinh sạch khi cho rằng Ngài đang trở thành, đó là tư duy Hy Lạp³⁰⁷. Trên thực tế, toàn bộ mặc khải của Thánh Kinh đều trình bày cho chúng ta một Vị Thiên Chúa có khổ đau và đang trở thành, một Vị Thiên Chúa đồng hành với dân Ngài trong niềm vui và trong khổ đau, một Vị Thiên Chúa can thiệp, phản ứng, hối hận và thích liên hoan lễ lạc. Và – trong cùng lúc – Vị Thiên Chúa này không hề thay đổi, luôn trung tín với những lời hứa mà Ngài đã hứa với con người: “Nhìn từ góc độ cứu độ trong lịch sử, đặc tính bất biến của Thiên Chúa được mặc khải ra như sự bất biến của *niềm trung tín* của Ngài (sa fidélité) đối với các lời hứa, các lời hứa mà Ngài luôn hoàn tất. Trong cung cách hành động của Ngài nhằm thực hiện giao ước đã cam kết, thì Thiên Chúa là sự mới mẻ tuyệt đối bất biến, và đặc tính mới mẻ này không loại trừ việc Ngài vẫn có thể phản ứng cách đầy quyền uy đối với những hành động của con người”³⁰⁸. Dấu chỉ tốt cùng và gây gai chướng chứng tỏ tính mới mẻ luôn luôn cũ và luôn luôn mới này của Thiên Chúa Kitô, Đấng làm cho mình ra khác được và *trở thành được* (devient), trong tình yêu thương hằng của mình, đó

³⁰⁷ Cf. l’analyse historique de W. MAAS, *Unveränderlichkeit Gottes*, Paderborn, 1974, qui met en lumière le rôle décisif de la pensée grecque dans l’élaboration de l’idée d’immutabilité en Dieu. Voir aussi H. MÜHLEN, *La mutabilità di Dio*, Brescia, 1974, et enfin H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., particulièrement les excursus II (Dieu peut-il souffrir ?), IV (Immutabilité de Dieu) et V (Tentatives récentes de solution d’un vieux problème). Certaines des affirmations du magistère, sur le «Deus immutabilis (Cf. Concile Latran IV : DS 800 ; Vatican I : DS 3001) s’expliquent par l’intention anti-hérétique (refus de formes panthéistes).

³⁰⁸ H. MÜHLEN, *La mutabilità di Dio*, op. cit., p. 50.

chính là thập giá của Đức Giêsu-Kitô : “Cái chết của Con Thiên Chúa, bằng chứng quyền lực sức mạnh của Thiên Chúa trong sự bất lực yếu đuối của thập giá, là biểu hiện – vốn vượt quá mọi thứ mong chờ và mọi thứ dự phóng *tiên thiên có sẵn* (tout projet a priori) – của sự trung tín tự do của Thiên Chúa đối với những lời hứa của Ngài³⁰⁹”. Nỗ lực chú giải về Thiên Chúa của người kitô không được tự đóng khung mình trong những cái khung lưới của bất kỳ một thứ hệ thống triết học nào cả : nhưng, nỗ lực đó phải được triển khai khởi đi từ cái gậy gai chướng của mâu nhiệm thập giá và phục sinh, vốn mang tính lật đổ và phê phán : “Nơi chôn của đạo lý về Mâu nhiệm Thiên Chúa-Ba Ngôi không phải là “tư duy về cái tư duy” (pensée de la pensée), mà là thập giá của Đức Kitô³¹⁰”. Chính vì thế, “người ta không thể xác định trước, cách tiên thiên, một khái niệm nào đó về đặc tính bất biến của Thiên Chúa, rồi sau đó cứ vậy mà áp dụng cho đạo lý về mâu nhiệm Nhập thể, và rồi giới hạn mâu nhiệm này vào trong những giới hạn nào đó nhất định. Chính mâu nhiệm Nhập thể, cùng với giả định về sự dẫn thân của Thiên Chúa vào trong đó, dạy chúng ta đâu là kiểu mẫu bất biến và hữu biến mà chúng ta cần phải thừa nhận ở nơi Thiên Chúa³¹¹”. Đối với những người “có chút đầu óc suy tư” vốn ưa thích chống đối, khi đối diện với một *thực trạng đang trở thành* (un devenir) như thế, vốn bao hàm nơi Thiên Chúa có tình trạng nghèo nàn và bất túc, Vị Thiên Chúa Kitô tự tỏ mình ra trong toàn bộ cái gậy gai chướng là việc Đức Giêsu bị bỏ rơi trên thập giá, và trong thực trạng mới mẻ của mâu

³⁰⁹ *Ibid.*

³¹⁰ J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, op. cit., p. 277.

³¹¹ J. GALOT, *Chi sei tu, o Cristo?* op. cit., p. 251.

nhiệm Phục sinh là một sự sống đã được tái hòa giải trong Ngài. Đó là một Vị Thiên Chúa của những người nghèo : những trò lấu cá của lý trí không đứng vững được, khi đối diện với mâu nhiệm Phục Sinh, vốn làm nổ tung tan tành mọi thứ loại suy. Khi tự làm cho mình có một lịch sử (dẫu vậy, vẫn không bị đồng hóa với lịch sử) Vị Thiên Chúa Kitô đã chấp nhận kết hiệp với cái gậy gai chướng là đau thương và khốn khổ của thế giới. Cả ở đây nữa, đối với các thánh giả của Lời Ngài, không được tách lia ra điều mà chính Thiên Chúa đã kết hiệp lại !

b) Chính trong bối cảnh lịch sử này, vốn đầy ắp những lời hứa hẹn và hy vọng được sống, mà câu hỏi mang tính quyết định về Đấng bị đóng đinh thập giá-đã được phục sinh được đặt ra : vậy, Ngài là Ai ? Người ta có thể thử cố gắng thiết định “những liên hệ mới” (les liens nouveaux) với lịch sử Tam Vị của Thiên Chúa, bằng cách nói như thế này : con người Giêsu này là Đức Chúa; chủ thể của lịch sử nhân loại này, khởi đi từ việc sinh ra tại Bethléem cho đến khi phải uống chén đắng là thập giá, cũng là chủ thể thần linh, Đấng mà Cha đã thông ban cho cách tràn đầy Thần Khí sự sống, khi, trước mặt thế gian, đặt Ngài là Đức Chúa và là Đấng Kitô. Nói cách khác, nói rằng Đức Giêsu là Đức Chúa cũng đồng nghĩa với việc nói rằng chủ thể của những tương quan nhân loại cụ thể vốn được đan dệt bởi con người quê làng Nadaret, tức là con người quê vùng Galilê đã bị lên án tử cách nhục nhã đó, cũng chính là chủ thể vốn có một tương quan độc nhất vô nhị với Cha trong Thần Khí, tương quan mà vốn được mặc khải ra cách đầy đủ nơi biến cố Phục Sinh : Ngài là Con Thiên Chúa, Đấng Thiên Sai. Cái gậy gai chướng ở tình trạng nguyên tuyền vốn đã làm lay động các môn đệ

chứng nhân của những lần hiện ra, và đã khiến cho họ có khả năng dám làm chứng cho Ngài không chút sợ hãi cho đến hơi thở cuối cùng, và đó chính là cái gậy gai chướng đã ngăn cản biết bao thánh giả khi nghe sứ điệp kitô đã từ chối không đón nhận nó, cần phải được tái khẳng định lại vào lúc mà người ta tuyên xưng tính chắc chắn của niềm tin phục sinh : Đức Giêsu là Đức Chúa, là Con, là Đấng Thiên Sai. Con người mà đã sống những tương quan rất nhân loại trong tình yêu, trong khổ đau, trong dâng hiến và trong bị chối từ đó, chính là Đấng vẫn hằng sống một mối tương quan độc nhất vô nhị sự sống và tình yêu với Cha trong Thần Khí. Con người mà đã được sinh ra bởi Đức Maria, đã lớn lên trong tuổi tác và sự khôn ngoan, đã lao động với đôi bàn tay của mình, đã khổ đau với trái tim của một con người, đã chết cách đáng nguyên rủa trên cây thập tự đó, chính là Đấng mà Cha đã thừa nhận như là Đức Chúa trong Thần Khí, chính là Đấng hằng sống, “hôm qua, hôm nay và mãi mãi” (Dt 13, 8), để trao ban sự sống chẳng khi nào tàn phai. Chủ thể của lịch sử nhân loại trải dài từ vùng Galilê lên đến Giêrusalem đó cũng là chủ thể của lịch sử thần linh vốn hằng kết hiệp Ngài với Cha và với Thần Khí, như vốn được mạc khải ra nơi biến cố Phục Sinh. Ngài qui tụ lại nơi mình hai kiểu thức tương quan, hai chùm luồng sức mạnh mà giữa chúng là cả một vực thẳm như vực thẳm ngăn cách trời và đất : Ngài là “thân phận” Thiên Chúa (en “forme” de Dieu) và là “thân phận” tôi tớ (en “forme” de serviteur) (Pl 2, 6-7) : ở đây, “thân phận” (forme) có nghĩa là “môi trường trong đó chúng ta đang có và mà vốn bao bọc chúng ta như một chùm luồng sức mạnh” (Käsemann). Đó là con người quê làng Nadaret và đó là Con Thiên Chúa ! Đó không phải là một con người trở thành Thiên Chúa, như vốn đã được

đạo lý về sự tiền hữu khẳng định ngay từ thuở ban sơ : đó là Con Thiên Chúa, Đấng đã làm cho mình trở thành người, nhưng luôn luôn vẫn giữ tương quan có tự nguồn gốc với Cha và thân phận độc nhất vô nhị là chủ thể của lịch sử thần linh, ngay cả trong tình trạng khiêm hạ, khổ đau và chết. “Không phải là một con người trở thành Thiên Chúa : con người, ở đây, không phải là ‘chủ thể’, là ‘một ai đó’, ‘một ngôi vị’. Ngài là Con làm người. Luôn luôn chỉ có một chủ thể, một ai đó, và đó chính là chủ thể vốn làm nền tảng cho sự hiệp nhất giữa hai thể thái hiện hữu : thể thái thần linh và thể thái con người³¹².” “Ngôi vị” nơi Đức Kitô, như vậy, như trong bối cảnh mầu nhiệm Thiên Chúa-Ba Ngôi, có nghĩa là chủ thể của lịch sử, là “tương quan trụ tồn được” (relation subsistante); và nói cách chính xác hơn, là chủ thể của lịch sử thần linh cùng với Cha trong Thần Khí : Ngài là Đấng, từ nguyên thủy, đã được Cha sinh ra trong Thần Khí, rồi được Cha phục sinh trong Thần Khí. Chủ thể của lịch sử thần linh mà vốn không thể nào giản lược được vào với những thước đo của lịch sử nhân loại này, đã đi vào tương giao với loài người trong Đức Giêsu quê làng Nadaret đã bị đóng đinh thập giá và đã được phục sinh, Ngài đã trở thành “xác phàm”, chủ thể của một lịch sử đích thật là như của con người : đó chính là nghịch lý của mầu nhiệm Phục Sinh. Cái gây gai chướng ở tình trạng nguyên tuyền thực ra không phải là việc thần linh hóa một con người, mà là việc nhân hóa chính Thiên Chúa : tức là Thiên Chúa trở thành con người, có nguy cơ di lụy đến bản thân cùng với chúng ta và vì chúng ta, và cốt để đứng về phía chúng ta. Cái nghịch lý

³¹² C. DUQUOC, *Christologie. Essai dogmatique* I. coll. «Cogitatio fidei», 29, Paris, Cerf, 1968, p. 282.

kitô biến mất ngay nếu người ta không tuyên xưng rằng con người treo trên thập giá đó là Con Thiên Chúa, hay nếu như người ta không thừa nhận nơi Đức Chúa được phục sinh đó chính là Đấng đã bị đóng đinh thập giá khiêm hạ quê làng Nadaret !

Như vậy, quả thực người ta có thể nói nơi Đức Giêsu-Kitô “trời đã hạ giáng trên đất và bén rễ với đất” (Hégel) : hai thế giới, thế giới của Thiên Chúa và thế giới của loài người, hòa giải với nhau. Người ta, như vậy, có thể nói về “lịch sử” của Thiên Chúa, hay đúng hơn, lịch sử trở thành chân trời duy nhất trên đó người ta có thể nói về Thiên Chúa mà không phản bội lại với Ngài. Và trên thực tế, Đức Giêsu, trong căn tính gây gai chướng là chủ thể duy nhất của lịch sử thần linh và của lịch sử nhân loại, là hiện thân của Giao Ước : nơi Ngài, không phải là hai bản tính đối xứng cùng gặp gỡ nhau cách tĩnh tại trong cùng một “bản vị” (hypostase), mà là hai thân phận, hai lịch sử hoàn toàn khác nhau và không thể nào so sánh với nhau - mà chính Ngài cũng cùng là chủ thể -, kết hiệp với nhau cách năng động qua các mối tương quan tương tác với nhau. Sự gặp gỡ năng động và gây sững sờ này đồng thời vừa là sự khai mở của thế giới này ra với thế giới kia, vừa là việc thế giới con người bị làm đảo lộn bởi thế giới Thiên Chúa. “Con, khi dầm mình vào trong thế giới các quan hệ nhân loại bởi chính hữu thể tương quan của mình, làm biến đổi thế giới của các ngôi vị... Nhờ chiều kích hoành đối (horizontalité) mà Ngài thiết lập với loài người, Ngài mở ra cho loài người con đường tiến đến chiều kích hoành đối hướng về Cha³¹³”. Chiều kích hoành đối này,

³¹³ J. GALOT, *Chi sei tu, o Cristo?* op. cit., p. 286.

mà vốn được hoàn tất trong Thánh Thần, trước tiên, là sự giải thoát, bình an, niềm vui được sống và lễ hội hòa giải : nhưng, đồng thời cũng là sự phản kháng và làm đảo lộn hành trình phiêu lưu mạo hiểm của nhân loại. Nếu mầu nhiệm phục sinh không thể tách rời ra khỏi sự hổ thẹn của thập giá, thì câu trả lời “*tích cực*” (le oui) mà Cha nói với Đấng bị đóng đinh thập giá khi phục sinh Ngài từ giữa các kẻ chết cũng cùng là câu trả lời “*tích cực*” mà Cha trong Thần Khí nói với mọi kẻ bị đóng đinh thập giá của lịch sử, và đó cũng chính là *lời phản kháng* (le non) mạnh mẽ và tuyệt đối mà Cha nói với các đao phủ của tất cả mọi nơi và mọi thời. “Đức Giêsu vẫn đang hấp hối cho đến lúc tận cùng của thế giới; và cho đến lúc đó, chẳng ai còn có thể ngủ yên được nữa” (Pascal). Thiên Chúa Tam Vị đồng thời cũng còn khẳng định lập trường của mình nơi biển cố Phục Sinh theo nghĩa này : Ngài bảo đảm sẽ ở gần bên tất cả những ai thấy mình như đang mang trong mình nhục nhã của thập giá, nơi đức kết những bất công và những khổ đau của con người; nhưng, đồng thời, Ngài cũng đóng đinh tất cả những ai đã tạo ra tình trạng bất công và là nguyên do của tấn thảm kịch hành hạ những kẻ bị đóng đinh thập giá trên thế giới này, vào trong bóng tối của sự xa cách. Lịch sử của Đấng bị đóng đinh thập giá-được phục sinh loan báo cho những người nghèo sứ điệp hạnh phúc : cơn hấp hối của họ là cơn hấp hối của Thiên Chúa, và sự sống mới của Đấng đã được tôn vinh trong cùng lúc vừa là sự thất bại đối với bất công vừa là một bảo đảm chiến thắng đối với khổ đau của họ; lịch sử này, đồng thời, cũng loan báo cho những kẻ vẫn nắm trong tay những quyền lực bất chính rằng Thiên Chúa của lời hứa “khi ra oai sức mạnh cánh tay Ngài, làm tan tác lũ kiêu căng lòng trí, hạ bệ kẻ quyền thế xuống khỏi ngai vàng và tôn vinh

những người phận nhỏ, kẻ đói khát Ngài cho no phỉ sự lành, kẻ giàu sang Ngài xua đuổi về tay không” (Lc 1, 51-53). Mâu nhiệm Phục Sinh là mâu nhiệm Tái hòa giải và bùng nổ; mâu nhiệm Phục Sinh là bình an và cách mạng; là hiệp thông và lật đổ. Đáng mà hiện thân là Giao Ước đó, Ngài cũng là hiện thân của Đáng xét xử; Ngài là sự chối bỏ và là sự chết của những kẻ vẫn xét xử người khác, vẫn vất bỏ và giết chết những kẻ bị đóng đinh thập giá, vốn giống như Ngài. Nhìn từ góc độ này cũng vậy, nghịch lý của mâu nhiệm Phục Sinh không cho phép mình bị đóng khung trong những loại “thích nghi” dĩ hòa vi quý được.

Lịch sử mang dung mạo con người (l’histoire humaine) của Thiên Chúa được mặc khải ra nơi biến cố Phục Sinh như thế này : nếu như chủ thể của các hành vi của con người quê làng Nadaret là Con Thiên Chúa, thì mỗi một hành vi của con người này là mặc khải về mâu nhiệm thần linh. Nơi Đức Giêsu quê làng Nadaret, trong các công việc và những ngày tháng sống và chết của Ngài, để lộ cho chúng ta thấy dung mạo nhân loại của Thiên Chúa : mỗi một cử chỉ của Ngài, mỗi một khía cạnh của nhân tính của Ngài, mỗi một khoảnh khắc của hành trình phiêu lưu mạo hiểm nhân loại của Ngài là sự xuất hiện của Thiên Chúa giữa loài người, và vì thế, đã được niềm tin và suy tư thần học đánh giá rất cao. Niềm sùng kính của biết bao vị thánh đối với nhân tính của Đáng cứu độ, sự quan tâm đến “vị Đức Chúa hết sức con người này” xem ra thường quá xa lạ với thần học và có vẻ như chỉ dành riêng cho lòng đạo đức bình dân, vốn chạm đến một khía cạnh sâu xa của nghịch lý kitô : làm giảm thiểu đi nhân tính của Đức Kitô là làm giảm thiểu đi thần tính của Ngài ! Nơi

Đức Giêsu, Thiên Chúa không làm gì ngược lại với con người : trong lịch sử của Con Người (Fils de l’homme), yếu tố nhân loại đã hoàn toàn được đảm nhận như là của Thiên Chúa và đã hoàn toàn được nâng cao thành như phương tiện vận chuyển có hiệu quả, như “bí tích” của Con vĩnh hằng xâm nhập vào trong thế giới này. Quả thật là ít tính kitô biết bao những thứ thần học hay những lối đạo đức nửa vời vốn coi thường công cuộc phiêu lưu mạo hiểm trong lịch sử cụ thể của Đức Chúa Giêsu, cách trọn vẹn cả với toàn bộ hiện thực của nó và cái gây gai chướng của nó. Trái lại, đạo lý truyền thống vẫn coi nhân tính của Đức Kitô³¹⁴ như là nguyên nhân công cụ xem ra thật là đáng quý : chính nhân danh đạo lý này mà thánh Thomas đã dành cho cuộc sống cụ thể của con người quê làng Nadaret một mối quan tâm thần học đặc biệt với nội dung phong phú mang nét ngoại thường : “Tất cả mọi sự được hoàn tất nơi xác thể của Đức Kitô đều mang giá trị cứu độ đối với chúng ta, trên cơ sở sự hiệp nhất thần linh³¹⁵.” Toàn bộ hành động của Đức Giêsu đều “như một sự gọi ra hay như một dụ ngôn sống của hành động của Thiên Chúa...cung cách ứng xử của Ngài là sự sao chép lại theo kiểu loài người cung cách ứng xử của Thiên Chúa³¹⁶”. Còn hơn là một “sự thông ban các đặc tính” (communication des idiomes), vốn là dư âm của một lẽ lối suy tư siêu hình tĩnh tại về Đức Kitô, lúc bấy giờ, sẽ phải

³¹⁴ Cf. *Summa Theol.*, II^a, q. 2, a. 6, ad 4 ; voir aussi q. 18, a. 1, ad 2 ; q. 48, a. 6, c.

³¹⁵ *Comp. Theol.*, 239. S. Thomas consacre les qq. 27-59 de la IIP Pars de la *Summa Theologiae* aux « mystères de la vie de Jésus ». Cf. I. BIFFI, *I misteri della vita di Cristo in s. Tommaso d’Aquino*, Varese, 1972.

³¹⁶ C. DUQUOC, *Christologie. Essai dogmatique*. II. *Le Messie*, Coll. «Cogitati fidei» 67, Paris, Cerf, 1972, p. 349 s.

nói về (như Thánh Kinh đã làm) “mâu nhiệm” của Ngài, tức là về một lịch sử của thế giới chúng ta trong đó lịch sử vĩnh hằng của Thiên Chúa được mặc khải ra.

Có hai hệ luận sẽ được rút ra cho suy tư kitô-học: trước tiên, nếu mỗi hành vi của cuộc đời của Đức Giêsu quê làng Naaret là lịch sử của Con, Đấng đã đến cắm lều cư ngụ giữa chúng ta, thì mỗi hành vi của cuộc đời của Ngài hẳn khiến cho toàn bộ lịch sử Tam Vị dính líu dây dưa vào đó : mỗi một hành vi đó hẳn bao hàm một tương quan với Cha bởi Thần Khí. Biến cố Phục Sinh chứng thực rằng hai chủ thể kia của lịch sử thần linh đã không nhập thể - đó là “ngôi vị” Cha và “ngôi vị” Thần Khí – tuy nhiên, không vì thế mà các Ngài đơn giản chỉ là khán giả bàng quan ngồi nhìn lịch sử của Ngôi Lời trở thành xác thể : cả hai Đấng đã cùng sống lịch sử đó với Ngôi Lời nhập thể, mỗi Đấng theo tương quan đặc thù vốn làm cho Ngài trở thành như một Ngôi Vị. Như vậy, khởi từ biến cố Phục Sinh, người ta có thể nói rằng toàn bộ lịch sử của Đức Giêsu là mặc khải về lịch sử Tam Vị của Thiên Chúa, là sự trong suốt mà qua đó người ta chiêm ngưỡng được Ba Ngôi Vị tự hiện trình ra trong tương quan đặc thù giữa các Ngài với nhau và với thế giới. Nơi Đức Giêsu, trong cùng lúc, được mặc khải ra vừa dung mạo tam vị của Thiên Chúa, vừa tương quan của thế giới với Cha, trong khi đó, Thần Khí của sự hiệp thông giữa Tam Vị và của sự tái hòa giải giữa Thiên Chúa và loài người được lan tỏa ra. Lúc bấy giờ, người ta sẽ hiểu được rằng một nền thần học mà không nối kết được mỗi một khẳng định kitô-học với mâu nhiệm Tam Vị (và một thứ thần học như vậy ngày nay vẫn còn !), một đảng, sẽ dẫn đến một thứ kitô-học siêu hình cứng nhắc và trừu tượng, đảng khác, sẽ dẫn đến một

thứ đạo lý về mầu nhiệm Thiên Chúa-Ba Ngôi chỉ dựa trên các khái niệm và ít ăn nhập gì với mặc khải cụ thể của Thiên Chúa Tam Vị trong lịch sử cứu độ. Tìm lại được chiều kích tam vị của lịch sử của Đức Giêsu là phương thể duy nhất có thể giúp con người cởi mở mình ra được với những chiều kích sâu thẳm của Thiên Chúa và giúp con người có được một ý tưởng thực sự kitô, chứ không phải cái thứ ý tưởng thuần lý hay “chỉ trên cơ sở triết học” (“philosophique”) – mà rồi cuối cùng, khi đối diện với thập giá, sẽ trở nên vô thần.

Hệ luận thứ hai liên can đến nhu cầu cần thiết, trong kitô-học, cần phải tìm lại mối quan tâm thực sự đối với lịch sử cụ thể của con người quê làng Nadaret và đến những “mầu nhiệm” cuộc đời của Ngài³¹⁷. Cộng đoàn sơ khai đã cảm nhận được nhu cầu trong ánh sáng của mầu nhiệm Phục Sinh cần phải đọc lại những biến cố cuộc đời của Đức Kitô, nhu cầu cần phải lưu ý tình trạng căng thẳng đã hiện diện giữa các biến cố đó, tình trạng căng thẳng mà sẽ nổ bùng ra rõ mồn một trong biến cố Phục Sinh. Trong cuộc đời trọn vẹn là con người của mình, Đức Giêsu-Kitô là mặc khải về Thiên Chúa³¹⁸ : như vậy, cho thấy có một nhu cầu cần phải có một nỗ lực, qua mỗi một trong những “mầu nhiệm” đó, nghiên cứu về mầu nhiệm hữu thể người của Ngài, hữu thể người mà các biến cố đó cho phép tiếp cận với, và mà là nơi Thiên Chúa được mặc

³¹⁷ Cf. A. GRILLMEIER, « Généralités historiques sur les mystères de Jésus », in *Mysterium Salutis* 11, Paris, Cerf, 1975, pp. 333-358.

³¹⁸ Cf. J. ALFARO, « Cristo glorioso rivelatore del Padre », in *Cristologia e antropologia*, Assisi, 1973, pp. 156-204 ; J. MOINGT, « “Montre-nous le Père”. La question de Dieu en christologie », in *Recherches de Science religieuse* 69 (1977), 305-337; L. SERENTHÀ, *Gesù Cristo rivelatore del Padre*. Roma, 1971.

khải ra. Vấn đề ở đây không phải là kể “lịch sử về Đức Giêsu” như một thứ phụ tùng để bổ sung vào, trong đó người ta gặp thấy được cách rộng rãi nhiều hay ít những vắn nạn và những cái nhạy cảm hiện hành; hay cách còn kém cỏi hơn nữa đó là tìm cách phân tích tâm lý của Đức Kitô, điều mà sẽ hoàn toàn có tính khiên cưỡng, bởi vì chỉ dựa trên những yếu tố trong tầm tay với hạn hẹp của chúng ta mà thôi. Nhưng, ở đây, vấn đề còn là thiết lập cho được “những liên quan mới” với thứ ngôn ngữ cụ thể là những “màu nhiệm” của Đức Giêsu, bằng cách nơi những màu nhiệm đó tìm ra cho được những chiều kích của yếu tố nhân loại vốn được hoàn tất nơi Ngài, và mà vốn là mặc khải về Thiên Chúa Tam Vị.

Là người có nghĩa là sống trong tình trạng căng thẳng, vốn được tỏ bày ra như trong một tấm lụa được đan dệt nên bởi những tương quan cụ thể : con người, trong cùng lúc, có thể vừa là chủ thể vừa là đối tượng của lịch sử; con người có thể tự mình hoạch định chương trình và có thể bị lên chương trình, có thể thao túng và có thể bị thao túng, có thể thống trị và có thể bị thống trị, có thể tạo ra bất công và có thể phải chịu bất công. Thân phận loài người là một thân phận giới hạn, một định vị bị khoanh vùng bởi sử tính : một đảng, con người thông phần vào những sự kiện “trơ trụi” nối tiếp nhau không mang một ý nghĩa nào cả, đảng khác, con người có thể định hướng tương lai nhờ vào ý thức sáng tạo của mình.”Là người” (“humain”), lúc bấy giờ, có nghĩa là sự định vị mang tính sáng tạo đối diện với người khác trong ý thức và trong tự do, và đồng thời có nghĩa là sự bị xác định bởi một hạn giới mà mỗi người nhiều hay ít cũng phải là tù nhân của nó. Làm “người” (être “humain”) tức là tự định vị mình

(se poser) và tự định hướng cho mình (se proposer), đối diện với tương lai, như là chủ thể tự do và ý thức mình có một lịch sử, và cũng có nghĩa là phải chịu gánh nặng của thập giá của từng khoảnh khắc đó, với tất cả tính chất trần trụi của nó. Làm “người” tức là nhận thức và yêu thương, là biết và muốn, nhưng cũng còn là khổ đau, là vấp phải những trở ngại và những chối từ, là bị đè nén bởi áp lực của lo âu và của bất an về tương lai. Trong tình trạng phức hợp của cái “là người” như vậy, hẳn còn trộn lẫn vào đó những chiều kích đa dạng và mâu thuẫn với nhau : đối nghịch với tình trạng khai mở ra của *ý thức* và *tự do* là một thứ chân trời có giới hạn và bị điều kiện hóa; đối nghịch với khả năng sáng tạo tự do và có ý thức, là hiện hữu hoặc ở đây hoặc ở đấy, là sự *giới hạn* của hữu thể. Vì thế, nếu nói về con người-Giêsu, cần phải chú ý tới tất cả những chiều kích này, như vốn được tỏ bày ra trong “những màu nhiệm” cụ thể của cuộc đời của Ngài : chính như vậy đấy mà người ta mới khai mở ra được với “màu nhiệm” vô cùng phong phú của nhân tính của Ngài, vốn là mặt khởi về Thiên Chúa.

Đó chính là dự định của những suy tư sau đây : xuất phát từ ánh sáng của màu nhiệm Phục Sinh – ánh sáng mà người ta đã thử tìm cách tiếp cận với trong chương này, qua “những liên hệ mới” (les liens nouveaux) với “thô ngữ Canaan” -, người ta sẽ đọc lại lịch sử làm người của con người quê làng Nadaret, trong giới hạn mà người ta có thể đề cập đến Ngài thông qua “những màu nhiệm” của Ngài : nơi mà màu nhiệm cuộc đời Ngài được dâng hiến cho biết, trong một cái mớ cấu trúc phức hợp gồm những chọn lựa có ý thức và tự do của Ngài đối diện với tình trạng hữu hạn mà vốn là của Ngài. Tiến trình này (theo một nghĩa nào đó,

tương tự như nỗ lực suy tư nguyên thủy của Tân Ước), khởi đi từ “những mâu nhiệm”, sẽ hạch hỏi chúng ta về tính xác thực của lịch sử làm người của Đức Giêsu, tức là về cái trở thành của Ngài, không chỉ cái bên ngoài mà cả cái bên trong (*ý thức mà Đức Giêsu có về lịch sử của mình* : PHẦN III, chương 3). Tiếp đến, người ta sẽ đề cập vấn đề tự do của Ngài, như vốn được mặc khải ra trong những chọn lựa căn bản trong cuộc đời của Ngài và trong những chọn lựa cụ thể khi đối diện với các con người và với xã hội của thời Ngài (*lịch sử của Đức Giêsu, lịch sử của tự do* : PHẦN III, chương 4). Người ta sẽ kết thúc với nỗ lực suy tư về giới hạn của con người quê làng Nadaret, trong những hình thức khác biệt nhau và có tính cụ thể (*giới hạn của Đức Giêsu* : PHẦN III, chương 5). Nỗ lực tiếp cận với nhân tính của Đức Giêsu trong những biến cố của lịch sử của Ngài này sẽ làm cho chúng ta cởi mở ra với điều mà nỗ lực tiếp cận này mặc khải về Thiên Chúa Tam Vị, nỗ lực tiếp cận này sẽ khiến chúng ta nhạy cảm với lời mời gọi theo Ngài vốn phát sinh ra từ đây. Thực ra, việc thừa nhận có một lịch sử thần linh trong lịch sử rất đỗi loài người của con người quê làng Nadaret không phải là hành vi ngây thơ của lý trí : hoàn toàn giống như việc qua lăng kính mâu nhiệm Phục Sinh thừa nhận Đấng bị đóng đinh thập giá trong Đấng được phục sinh, việc thừa nhận đó vốn mang trong mình một năng lực, một thứ sức mạnh biến đổi dẫn đưa người ta đến nhu cầu cấp bách phải có một sự thay đổi đời sống : sự dẫn thân vào con đường giải phóng, khiến cho trái đất đầy dẫy những kẻ bị đóng đinh thập giá và những tên đao phủ này thành trái đất của những con người được phục sinh. Hệ quả của lối nhìn dựa trên mâu nhiệm của con người-Giêsu mà vốn sẽ giải phóng và kích thích để người ta đi theo Ngài này sẽ là một thứ “kitô-học về lịch sử Đức Giêsu”, một thứ

đọc lại “các ngày tháng trong xác thể của Ngài” qua lăng kính màu nhiệm Phục Sinh, những ngày tháng mà trong đó lịch sử của Thiên Chúa được kể ra. Tiếp ngay sau nỗ lực suy tư này, cần phải tiến hành một nỗ lực suy tư “kitô-học về lịch sử của Giáo Hội và thế giới” : khi vưon dài nỗ lực đọc lại qua lăng kính màu nhiệm Phục Sinh đến cả quá khứ và cả tương lai, trong tình trạng căng thẳng giữa nguồn gốc và cùng tận, người ta sẽ tự hỏi về ý nghĩa lịch sử của Đức Giêsu trong lịch sử của loài người, tức là về vấn đề “*đặc tính có một không hai*” của Ngài (sa “*singularité*”) (PHẦN III, chương 6), và về cái cách thức mà Đấng đã được phục sinh biến đổi “cái hôm nay” (l’aujourd’hui) trong tình trạng nô lệ, trong máu và nước mắt như thế nào. Nỗ lực suy tư này, mà vốn sẽ dẫn đưa chúng ta đến với công trình vì chúng ta của Đức Kitô và đến với “*đặc tính đồng thời*” của Ngài (sa “*contemporanéité*”) (PHẦN III, chương 7), trong khi việc kết thúc chương về “Đức Giêsu-Kitô, Thiên Chúa của lịch sử”, sẽ ngay tức khắc dẫn đưa chúng ta đến với cái hiện tại, đến với điều mà vốn mang ý nghĩa cho con người ở đây và bây giờ (ici et maintenant) đó là việc dâng hiến ơn cứu độ vốn đã được thực hiện trong Đấng đã được phục sinh. Đạt đến điểm này, “kitô-học của lời”, như lời cụ già Siméon, sẽ sẵn sàng được hoàn tất trong tâm tình chúc tụng để trở nên, ít nhất là trong niềm hy vọng, “kitô-học của sự lặng thinh và của sự sống”.

CHƯƠNG 3

MỘT LỊCH SỬ ĐÍCH THỰC

Ý thức mà Đức Giêsu có về lịch sử của mình

3.1. Lịch sử của Đức Giêsu Nadaret

Lịch sử của Đức Giêsu Nadaret diễn ra giữa những năm 6-7 trước Công nguyên (Tcn) và năm 30 sau Công nguyên (Scn)³¹⁹ : về điểm này, các thánh sử cung cấp cho chúng ta một số đáng kể những chỉ dẫn, trên cơ sở phê bình, không thể nào phản bác được. Đức Giêsu sinh ra dưới thời hoàng đế Augustô (63 Tcn- 14 Scn, xem Lc 2, 1); thành phố quê hương của Ngài là Nadaret, nằm trên lãnh thổ Galilê, vùng đất nửa nạc nửa mỡ xết về mặt tôn giáo và, bởi vì thế, bị khinh khi bởi những người It-ra-en thuần khiết; gia đình của Ngài gốc Do thái và ngôn ngữ nói là ngôn ngữ aramaïque vùng Galilê³²⁰, thứ thổ ngữ mà vốn đã làm cho người ta dễ dàng nhận ra Phêrô trong sân dinh vị thượng tế (Mt 6, 73). Chắc chắn là Đức Giêsu có biết ngôn ngữ Hipri cổ, vốn cần thiết để có thể đọc được các bản Kinh Thánh. Người ta không nghĩ rằng Ngài nói

³¹⁹ Sur la date de la naissance, cf. H.U. INTINSKY, *Das Jahr der Geburt Christi*, München, 1957 ; sur la date de la mort, voir p. ex. J. BLINTZLER, *Le Procès de Jésus*, Paris, Mame, 1962. Cf. M. SALA, «Gesù, Cronologia della vita di», in *Enciclopedia della Bibbia*, III, Torino, 1970, pp. 869-902.

³²⁰ Cf. J. JEREMIAS, *Théologie du Nouveau Testament*, I, *La Prédication de Jésus*, coll. « Lectio divina », 76, Paris, Cerf, 1973, pp. 10-11, et M. Black, « Gesù Cristo. La lingua di », in *Enciclopedia della Bibbia*, op. cit., Ili, pp. 970-976.

được Hy ngữ, thứ ngôn ngữ tuy vậy vốn phổ biến trong lãnh thổ Palettin thời của Ngài; cũng không chắc là Ngài có nào trạng Hy Lạp. Maria, mẹ của Ngài, đã kết hôn với một người thợ mộc, tên là Giuse : không nghi ngờ gì đó cũng là nghề chính của người thợ mộc trẻ quê vùng Galilê. Ngài đã có một gia đình mà trong những buổi ban đầu cuộc đời công khai của Ngài có vẻ như đã ngỡ ngàng và lầy lăm gai chướng về những hành vi của Ngài : “Những người thân của Ngài đã ra đi để bắt Ngài về, vì họ nói rằng: ‘Ngài không còn là Ngài nữa’.” (Mc 3, 21). Sau khi lãnh nhận nghi thức thánh tẩy bởi Gioan, Ngài bắt đầu cuộc đời công khai của mình, trước tiên ở Galilê quanh hồ Tibêriat, rồi ở Giuđê, ở Giêrusalem. Lúc đó, Ngài khoảng chừng 30 tuổi (Lc 3, 23) : khoảng thời gian rao giảng công khai của Ngài kéo dài bao lâu thì không chắc chắn lắm. Gioan thì nói về 3 Lễ Vượt qua (Lc 2, 13; 6, 4; 11, 55); khi dựa trên các Tin mừng nhất lãm, người ta sẽ có thể giả định rằng toàn bộ diễn ra chỉ trong vòng một năm. Có vẻ như phần chắc là lúc ban đầu Ngài đã có được một thứ thành công nào đó nơi giới bình dân; nhưng nhanh chóng người ta chứng kiến có một phản ứng chống lại, nơi những người có quyền lực, mà đỉnh cao là tấn thảm kịch phiên tòa xử án Ngài. Hoạt động công khai của Ngài diễn ra dưới thời hoàng đế Tiberô (14-37), trong khi Hêrôđê lúc bấy giờ là tiểu vương vùng Galilê (Lc 3, 1). Ngài đã bị đóng đinh thập giá dưới thời tổng trấn La mã là Phongxiô Philatô. Động cơ mà người ta vin vào đó để kết án Ngài, được ghi trên bảng gỗ nhỏ đóng trên thập giá, đó là động cơ chính trị : “Giêsu Nazareth, vua dân Do thái”. Với dáng vẻ bên ngoài như vậy, cái chết của Ngài đã là một “cuộc sát

hại do động cơ tôn giáo-chính trị, và bằng nhiều cách khác nhau liên can đến các lãnh tụ người Do thái và Philatô³²¹.

Nhưng, những chi tiết chính xác này không phải là những chi tiết duy nhất trào vọt ra từ câu chuyện kể của các thánh sử Tin mừng : ngay nếu như không thể viết ra được một tiểu sử của Đức Giêsu, bởi vì các tác giả “vốn làm chứng niềm tin của họ dưới hình thức một câu chuyện kể mang dáng dấp lịch sử, và giải thích lịch sử này dưới ánh sáng của niềm tin của riêng họ”, cũng không hẳn có tính khiên cưỡng khi khẳng định rằng “những nét đặc thù của khuôn mặt và nội dung rao giảng của Đức Giêsu cũng đã khá đủ để chúng ta có thể biết được về Ngài cách rõ ràng”³²².

Chẳng có gì để mà nghi ngờ về việc Ngài đã đi qua giữa dân Ngài và thực thi điều thiện hảo (Cv 10, 38) : “Trong truyền thống các phép lạ, chúng ta như đối diện với một hoài niệm về Đức Giêsu được lập căn trên ấn tượng mà Ngài đã tạo ra được nơi cái đám quần chúng quê mùa thấp cổ bé miệng vùng Galilê, vốn đã trải qua đủ mọi thứ phong trào và mọi thứ phe nhóm tôn giáo³²³”. Người ta ngay như còn biết chắc về trọng tâm nội dung giáo huấn của Ngài và cả về phong cách rao giảng của Ngài : Đức Giêsu loan báo Nước Thiên Chúa như sắp xây đến (xem Mc 1, 15; Mt 3, 2; 4, 17; Lc 10, 11)³²⁴, và thực thi điều đó

³²¹ Voir la conclusion du livre de J. BLINZLER, *op. cit.*, n. 1.

³²² W. KASPER, *Jésus le Christ*, coll. «Cogitatio fidei» 88, Paris, Cerf, 1976, p. 92.

³²³ E. SCHILLEBEECKX, *Gesù, la storia di un vivente*, Brescia, 1976, p. 186.

³²⁴ On trouve l'expression plus de cent fois dans les évangiles synoptiques, puis la fréquence diminue sensiblement dans les autres écrits du Nouveau Testament. Au Jésus qui annonce le Royaume, succède la communauté qui annonce Jésus comme Christ. Cf. H. KLEINKNECHT — G. von RAD — K.G.

với một thẩm quyền gây kinh ngạc : “Đức Giêsu trở về Galilê. Ngài rao giảng Tin mừng về Thiên Chúa và nói : ‘Thời gian đã mãn, Nước Thiên Chúa đã ở gần; hãy quay trở về và hãy tin vào Tin mừng’... Và mọi người đều kinh ngạc về giáo huấn của Ngài, bởi vì Ngài giảng dạy như một kẻ có thẩm quyền...” (Mc 1, 14-15, 22 và 27). Những người Biệt phái đợi chờ Nước Thiên Chúa như là biến cố hoàn tất trọn vẹn Lễ luật; những người thuộc phe nhóm Nhiệt thành muốn có một chế độ chính trị với thẩm quyền được thiết lập dựa trên vũ lực; những người theo khuynh hướng Khải huyền mơ tưởng một thế giới mới; Gioan tẩy giả thì đe dọa bằng việc loan báo phán xét của Thiên Chúa đã kề bên : còn Đức Giêsu thì loan báo quyền tối thượng của Thiên Chúa như một khả thể hoàn toàn có thể mang lại ơn cứu độ, được hiến dâng qua lời và hành động của Ngài, và được đón nhận do việc quay trở về của con tim : “Hãy sám hối quay trở về, bởi vì Nước Thiên Chúa đang ở kề bên” (Mt 4, 17). “Nguyên cơ vụ việc” (la “cause”) con người quê làng Nadaret như vậy liên kết chặt chẽ với ngôi vị của Ngài³²⁵ : Đức Giêsu tự hiện trình như Đấng mà nơi Ngài Nước Thiên Chúa đến, và mà để làm được điều đó Ngài yêu cầu từ phía con người phải có một quyết định³²⁶. “Trong việc gặp gỡ với Đức Giêsu, chẳng ai có được thời gian khoan giãn : quá khứ mà từ đó mỗi người đến không

KUHN — K.L. SCHMIDT, «Basileus, Basileia», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, II, Brescia, 1966, 133-212.

³²⁵ Cf. W. KASPER, *Jésus le Christ*, op. cit., pp. 146-147; et A. FEUILLET, «Le Règne de Dieu et la personne de Jésus d’après les évangiles synoptiques» in A. ROBERT — A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, II, Tournai, 1959, pp. 771-818.

³²⁶ BULTMANN, dans son *Jésus*, Paris, Seuil, 1968, écrit : « il s’agit de se décider pour ou contre Lui » ; la prédication de Jésus est « un appel à la décision et à la conversion»...

có gì được xác nhận, và tương lai mà mỗi người mơ mộng tới không có gì được bảo đảm. Nhưng, chính là như vậy đây mà mỗi người đón nhận một *hiện tại mới mẻ*. Bởi vì sự sống, thế giới và hiện hữu của mỗi người bây giờ được tìm thấy trong luồng sáng không ai ngờ tới được của Vị Thiên Chúa đang đến, trong ánh sáng thực tại của Ngài và sự hiện diện của Ngài. Đó chính là chủ đề của lời rao báo của Đức Giêsu³²⁷. Nơi Ngài, được để lộ cho biết giờ mà ơn cứu độ được hiến dâng, và vì thế cũng là giờ cần phải quyết định, giờ của câu trả lời “có hoặc không” mang tính tối hậu, không phải cho một sự gì đó mà là cho một Ai đó, Đấng mà nơi Ngài là viên mãn của thời gian : “Hãy theo Ta, và hãy cứ để mặc kẻ chết chôn cất các kẻ chết của chúng !” (Mt 8, 22). Loan báo về Vương quốc, như vậy là liên kết với ngôi vị và những công trình của người rao giảng quê vùng Galilê và bao hàm cần phải có một quyết định, và đó là một kitô-học gián tiếp, hàm ẩn, mà Giáo hội sơ khai sẽ đưa ra ánh sáng và minh giải dưới ánh sáng kinh nghiệm mâu nhiệm Phục sinh. Cao vọng của con người quê làng Nadaret đó đi trước cách tuyệt đối xác minh mà Thiên Chúa sẽ đưa ra trong biến cố Phục sinh vốn gây ngạc nhiên sững sờ. Lời rao giảng và công trình của Đức Giêsu, vì thế, vốn đầy ắp cái tương lai này và cởi mở ra tư thế sẵn sàng với sáng kiến của Thiên Chúa, mà Đức Giêsu không ngần ngại loan báo như là đã hoàn toàn ở gần bên, thậm chí ngay tức khắc. Đối với kẻ tin, niềm mong đợi với hạn định ngắn ngủi này “không có gì là còn dở dang chưa hoàn tất cả... Niềm mong đợi đó đã trở thành hiện thực nơi chính Đức Giêsu, bởi vì nơi Ngài đã

³²⁷ G. BORNKAMM, *Gesù di Nazareth*, Torino, 1975, p. 59.

tỏ hiện thực tại của mâu nhiệm phục sinh các kẻ chết³²⁸”. Thực ra, khác với những người theo khuynh hướng Khải huyền vốn loan báo sự nội ẩn đương nhiên (imminence) của thời gian sau cùng (ở tương lai – chú thích của người dịch = ctend)), Đức Giêsu đã liên kết giờ cánh chung với chính ngôi vị của Ngài : cùng với Ngài, ơn cứu độ đã xâm nhập vào trong lịch sử³²⁹. Đó không phải là một nhà khai thị được nâng lên cao đang chờ biến cố vũ trụ này sẽ đổ vỡ tan tành, nhờ đó Vương quốc sẽ được thiết lập³³⁰. Tuy nhiên, Ngài lại càng không nhìn Vương quốc xâm nhập vào trong lịch sử và được đồng hóa với lịch sử đó mà không cần phải phá đổ³³¹. Điều mà Ngài loan báo, đó là một tình trạng căng thẳng giữa sự đã hoàn tất và lời hứa : các dụ ngôn về Vương quốc (xem Mt 13) lưu ý rằng Vương quốc đã ở đây rồi, tuy nhiên, Vương quốc đó vẫn chưa hoàn toàn hiện diện. Cách đặc biệt, hình ảnh thường thấy là hạt giống và hoa trái (xem Mc 4, 1-9.13-20 và song song; Mc 4, 26-29; Mc 4, 30-32 và song song) mà trong đó não trạng Đông phương nhìn thấy tình trạng bất liên tục gây ngạc nhiên nhiều hơn là tình trạng liên tục mang tính cơ cấu, đưa người ta đến chỗ có thể kết luận được rằng những cái gây ngạc nhiên của các lời hứa của Thiên Chúa vẫn không bị xếp qua một bên, mà trái lại còn được làm cho linh hoạt bởi những công việc và những ngày

³²⁸ W. PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie*, coll. «Cogitatio fidei» 62, Paris, Cerf, 1971, p. 306.

³²⁹ Cf. *ibid.*, p. 72 s.

³³⁰ Cf. p. ex. les thèses de l'«eschatologisme conséquent» : J. WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (1892), hrsg. v. F. Hahn, Göttingen, 1964, et A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906), Tübingen, ³1977.

³³¹ C'est ce que laissent à penser l'exégèse et la théologie traditionnelles qui identifient Église et Royaume de Dieu.

thắng của Đức Giêsu Nadaret, và bởi “câu trả lời tích cực” (le “oui”) mà trong đó Thiên Chúa đã xác nhận chúng.

Cái cao vọng này của Đức Giêsu đã hẳn là đã đóng một vai trò quan trọng trong việc tạo ra chướng ngại mà đã khiến cho Ngài phải đối đầu với những kẻ có quyền lực trong thời đại của Ngài : cao vọng này tỏ ra như một thách đố quá tuyệt đối đối với thẩm quyền của những người gìn giữ Lễ Luật khiến họ không thể không có mối quan tâm hàng đầu và gây ra mối oán giận nơi họ; cao vọng này một cách quá lộ liễu lại tiếp tục kích thích những niềm hy vọng đợi chờ của dân It-ra-en đến nỗi quyền lực chính trị không thể không sợ có thể có một lệch hướng dưới hình thức một cuộc bạo loạn. Đức Giêsu quả là đã tạo ra khó chịu đối với mọi người, kể cả những người thuộc nhóm Nhiệt thành, những con người chủ trương phản kháng bằng bạo lực : sau những thiện cảm buổi ban đầu, những người này đã tỏ ra thất vọng đối với vị ngôn sứ quê vùng Galilê và đã tiếp tay vào việc khiến người ta ít ưa thích Ngài so với Baraba, vốn có lợi và nhiều hứa hẹn hơn³³². Trong bối cảnh đó, người ta chẳng lấy làm ngạc nhiên gì khi chứng kiến cái chết trong cô đơn của con người quê vùng Galilê đó.

Lịch sử của Đức Giêsu, như vậy, tỏ ra chẳng khác gì so với biết bao lịch sử khác, và đồng thời lại có một điều gì đó hoàn toàn độc đáo, có một không hai : như mọi lịch sử nhân loại khác, lịch sử của Đức Giêsu diễn ra trong một nơi chốn và một thời gian nhất định, cùng với những điều kiện sống không khác gì những điều kiện sống của những người đương thời, với những khả thể giới hạn và đồng thời độc nhất như

³³² Sur les rapports entre Jésus et les divers groupes et mouvements de son temps, voir le chapitre suivant.

vùng đất It-ra-en vốn có. Đó là một lịch sử đích thực là của con người, mà vốn được xây dựng trong tư thế đang trở thành, khởi đi từ những năm tháng tối tăm ở Nadaret đến khúc quanh có tính quyết định là biến cố Ngài được thánh tẩy, và từ những khởi đầu đầy thiện cảm trong công việc rao giảng đến nỗi cô đơn kinh khủng ở vườn Ghetxêmani và trên thập giá. Một mảnh ghép lịch sử như bao mảnh ghép lịch sử khác, ngập tràn niềm vui và khổ đau, mệt nhọc và nước mắt, sự sống và sự chết. Nhưng, trong lịch sử của con người quê làng Nadaret đó, đồng thời, còn có một chiều kích độc đáo có một không hai, gây sửng sò, vốn được thấu tóm trong cái cao vọng của Ngài khi loan báo, nơi các lời và các hành vi của Ngài, là hiện thân của Vương quốc đã đến. Đó trước tiên không phải là tính độc đáo của một tình yêu nào đó đến để trao ban mạng sống mình cho các bạn hữu của mình (Ga 15, 13) : đó là mâu nhiệm của một mời gọi con người phải có quyết định, đó là tình trạng hốt hoảng khi thấy mình phải đối diện với một đòi hỏi mang tính tuyệt đối, với một sự dâng hiến phi thường. Nếu không có đặc tính độc nhất vô nhị này, người ta sẽ khó mà giải thích được vụ án của Đức Giêsu và nhất là những gì đã xảy ra sau đó : biết bao thù hận và biết bao yêu thương chỉ có thể lý giải được nguồn gốc trong điều mà Ngài đã là, trong tình trạng độc đáo có một không hai đó của Ngài. Người ta sẽ có thể từ chối sử tính của chi tiết này hoặc chi tiết nọ, nhưng không thể phủ nhận điều này là con người quê làng Nadaret đó, khi ở giữa loài người, đã là một “dấu chỉ của chống đối”.

Hai yếu tố đó, vì vậy, đã chạm trán nhau trong lịch sử của Đức Giêsu quê làng Nadaret : một đảng, đó là tình trạng trở thành rất đối nhân loại trong đó lịch sử này được xây dựng; đảng khác, đó là tính độc đáo có một không hai,

là mâu nhiệm mà Ngài cư mang, và mà những chiều kích sâu thẳm của nó vốn vượt khỏi tầm tay với của các sử gia. Kể từ lúc mà yếu tố thứ hai này có được sự giải thích của nó trong niềm tin phục sinh và kể từ lúc mà người ta thừa nhận là “con Thiên Chúa” nơi “người con của bác thợ mộc” đó, người ta sẽ tự đặt ra cho mình một vấn nạn : làm thế nào dung hòa được, một đảng, giữa tình trạng tối tăm và cần phải tiến bộ từng bước như vốn là thân phận của mọi lịch sử nhân loại, và, đảng khác, những đòi hỏi đầy cao vọng của thân phận thần linh, mà cộng đoàn sơ khai đã gán cho con người quê làng Nadaret đó ngay từ những khoảnh khắc đầu tiên của “xác thể” của Ngài? Đó chính là vấn đề lịch sử không chỉ bên ngoài, mà ngay cả bên trong của Đức Giêsu-Kitô; đó là vấn đề kiến thức và ý thức của Ngài.

3.2. Ý thức mà Đức Giêsu có về lịch sử của mình

a) Đây là ý thức mà Đức Giêsu đã có về lịch sử của mình ? Liệu người ta có thể nói về một thứ trưởng thành đích thực trong ý thức và trong nhận thức của Ngài, tương ứng với sự trở thành bên ngoài nơi hiện hữu của Ngài ? Liệu nơi Ngài có có một quá trình đi từ tối tăm qua ánh sáng, từ không biết qua biết hay không ? Liệu ý thức của Ngài có có một lịch sử hay không ? Liệu, như chúng ta, có phải Ngài cũng đã sống bóng tối đầy lo âu của tình trạng đang trở thành, hoặc – vì thần tính của ngôi vị của Ngài – chiều kích hết sức nhân loại này của hiện hữu vắng bóng nơi Ngài ?

Kitô-học truyền thống trả lời cho những vấn nạn này khởi đi từ một thứ sơ đồ “hương hạ” (descendant): nếu Thiên Chúa làm người, hẳn cần thiết phải thừa nhận cho

con người này tất cả mọi hoàn hảo có thể có, vốn xuất phát từ “mâu nhiệm ngôi hiệp”. Đặc tính duy nhất trong chủ thể thần linh, vì thế, là nền tảng của nhu cầu cần phải thừa nhận nơi Đức Giêsu, bên cạnh ý thức thần linh, còn có một thứ ý thức nhân loại, gần gũi hết sức có thể với tình trạng hoàn hảo của chủ thể nhận thức. Trên cơ sở “nguyên lý cầu toàn” này, người ta đã phân biệt nơi Đức Kitô có ba loại kiến thức nhân loại : người ta ghép kiến thức thiên phú và kiến thức mà Ngài sở đắc được từ những kinh nghiệm về thế giới này vào với sự hưởng kiến Thiên Chúa (vision de Dieu)³³³. Đức Giêsu, như vậy, trong cùng lúc, vừa có sự hưởng kiến của phúc nhân³³⁴ (vision

³³³ Cf. ex. *Summa Theol.* III, qq. 9-12. Sur la question de la science et de la conscience du Christ, voir entre autres, parmi les ouvrages récents : R.E. BROWN, «Scienza e coscienza di Cristo», in ID., *Gesù Dio e uomo*, Assisi, 1970, pp. 53-121 ; J. GALOT, *La Conscience de Jésus*, Paris, Lethielleux, 1971 ; E. GUTENGER, «La science du Christ», in *Concilium*, 1966; J. MARITAIN, *De la grâce et de l'humanité de Jésus*, Paris, DDB, 1967; F. MUSSNER, «Wege zum Selbstbewusstsein Jesu», in *Biblische Zeitschrift* 12 (1968), 161-172 ; J. MOURoux, «Propositions sur la conscience du Christ et le temps», in *Problèmes actuels de Christologie*, Bruges, 1965, pp. 179-200 ; M. NÉDONCELLE, « Le moi du Christ et le moi des hommes à la lumière de la réciprocité des consciences », *ibid.*, pp. 201-226 ; C. NIGRO, *Il mistero della conoscenza umana di Cristo nella teologia contemporanea*, Rovigo, 1971 ; K. RAHNER, *Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi*, in *Schriften zur Théologie*, V, Einseideh, 1962, pp. 222-245; A. RIZZI, «La coscienza di Cristo», in ID., *Cristo verità dell'uomo*, Roma, 1972, pp. 239-320 ; voir enfin C. PORRO, «Rassegna bibliografica sulla psicologia di Cristo», in *Teologia del presente*, 1972, 6, pp. 363-378; 1973, 2, pp. 109-123.

³³⁴ Le fait que « la science des bienheureux soit présente dans l'âme du Christ vivant parmi les hommes » est considéré comme un enseignement sûr par un décret du S. Office du 5 juin 1918 : DS 3645. Mais cette affirmation concerne la sûreté de l'enseignement (*tuto doceri*), et ne propose pas directement une doctrine : elle s'explique dans le contexte de la lutte contre le modernisme, qui ne reconnaissait pas en Jésus la conscience de sa

béatifique), vừa có những nhận thức ngoại thường thuộc trật tự siêu nhiên và vừa có những nhận thức do kinh nghiệm vốn là nét riêng của loài người. Từ đó xuất hiện hình ảnh một Đức Giêsu “toàn tri” (omniscient), thường hằng chiêm ngắm Thiên Chúa trong tư thế phúc nhân; nếu có lúc nào đó Ngài phải đóng vai của một người không biết sự gì đó, chính bởi vì vì loài người mà Ngài đã giáng hạ và chỉ với mục đích sư phạm mà thôi : thân phận loài người của Ngài giản lược chỉ còn là một thứ “trò diễn cợt làm người” (une “parodie d’humanité”)³³⁵. Trong chiều hướng này, người ta có khuynh hướng cách thực tiễn đồng hóa ý thức người của Ngài – trên cơ sở đó là ý thức nhân loại của một bản ngã thần linh – với ý thức Con Thiên Chúa của Ngài : việc từ chối một “thứ khuynh hướng như của Nettôriô liên quan đến vấn đề tâm lý” (“nestorianisme psychologique”)³³⁶, dù vốn rất đúng, vẫn có nguy cơ dẫn

divinité. L’intention positive du décret est d’affirmer cette conscience, et non d’imposer une théorie scolastique. Les allusions à la «vision béatifique» du Jésus terrestre, contenues dans *Mystici corporis* (1943 : DS 3812) et *Haurietis aquas* (1956 : DS 3924) sont incidentes et n’entendent pas définir un point de doctrine. L’herméneutique des textes magistériels doit s’efforcer de saisir les intentions authentiques des interventions, au-delà de la formulation : on se libère ainsi d’une fausse idolâtrie du Magistère, mais aussi d’une inattention toute superficielle envers l’enseignement autorisé de l’Église. Cf. J. GALOT, *Chi sei tu, o Cristo ?* Firenze, p. 327, n. 33.

³³⁵ J. MARITAIN, *De la grâce...*, op. cit., chap. I.

³³⁶ Qu’on retrouve p. ex. dans les positions qui attribuent au Christ un moi humain : cf. DÉODAT de BASLY, reprenant la théorie de l’« assumptus homo » : *La Christiade française*, Paris, 1929, et de nombreux articles dans *La France franciscaine* ; et P. GALHER, avec son analyse de l’autonomie de la psychologie humaine de Jésus : *L’Unité du Christ. Être-Personne-Conscience*, Paris, 1939. P. PARENTE a réagi vigoureusement contre ces positions dans *L’Io di Cristo*, Brescia, 1955, en rappelant le principe selon lequel il ne peut y avoir divorce entre les plans ontologique et psychologique. L’encyclique *Sempiternus Rex* (1951) refuse la possibilité

đến một thứ hình thái “nhất tính xét về mặt tâm lý” (“monophysisme psychologique”) (dù những người bảo vệ luận đề này hoàn toàn không muốn thế).

Không khó khăn gì để nhận ra ngay rằng một thứ hình ảnh về Đức Giêsu như thế mâu thuẫn biết bao với hình ảnh mà các sách Tin mừng vốn trình bày cho chúng ta : một Đức Giêsu vốn lớn dần lên “trong khôn ngoan, trong vóc dáng và trong ân sủng trước mặt Thiên Chúa và trước mặt loài người” (Lc 2, 52), vốn không biết Ngày Chung thẩm (Mc 13, 32 và song song), cũng như cả những sự kiện đời thường (thí dụ Mc 5, 30-33), một Đức Giêsu - mà trong những nhận thức tôn giáo của mình vốn thường phản ánh cho thấy “những ý tưởng không thích hợp thậm chí có lúc không đúng về thời đại của mình”³³⁷ – khó mà ăn nhập được với một Đức Giêsu “toàn tri” thấy được hết mọi sự nơi Thiên Chúa. Đàng khác, nỗi khổ đau đích thực của Đức Kitô như vốn được Tân Ước chứng thực sẽ không thể nào lý giải được nếu như Ngài đã sở đắc được tình trạng phúc kiến (béatitude), vốn chỉ dành riêng cho việc hưởng kiến Thiên Chúa (la vision de Dieu). Sự bất tri (ignorance) và giới hạn của Đức Giêsu như được phản ánh trong các sách Tin mừng đòi buộc người ta phải từ chối “nguyên lý câu toàn” (principe de perfection) vốn vẫn được sử dụng để giải thích kiến thức và ý thức của Ngài.

de reconnaître deux individus en Christ, parce qu'on ne peut concevoir la nature humaine assumée comme un sujet « sui juris » : dans le texte d'abord publié par *l'Osservatore Romano* cette affirmation était accompagnée des mots «saltem psychologicæ», qui disparurent dans l'édition officielle des *Acta Apostolicae Sedis*. Signe évident qu'on désirait laisser la liberté dans cette question complexe. Sur tout ceci, voir J. GALOT, *La Conscience du Christ*, op. cit., p. 97 s.

³³⁷ R. BROWN, *Scienza...*, op. cit., p. 75.

Phải chăng vì thế cần phải khẳng định rằng nơi Đức Giêsu chẳng có một sự hưởng kiến tức khắc Thiên Chúa nào cả ? Phải chăng cần phải phủ nhận những tri thức ngoại thường vốn vẫn được gán cho Ngài, đặc biệt bởi Gioan (thí dụ Ga 6, 5 tt; 6, 71; 13, 11; v.v.), nhưng còn cả bởi những thánh sử khác nữa (thí dụ Mc 2, 6-8 và song song; 11, 2; 14, 13-14; Mt 17, 24-27; v.v.) ? Phải chăng cần phải khẳng định rằng Đức Giêsu chỉ có thể có thứ tri thức thù đắc được trong kinh nghiệm về thế giới và về con người ? Và nếu sự thế là như vậy, liệu người ta còn có thể thừa nhận nơi Ngài phải có một thứ ý thức về thân phận thần linh và sứ mạng thần linh của mình nữa chẳng ? Liệu người ta còn có thể nói về một thứ “ý thức thiên sai” (conscience messianique) nơi Đức Giêsu, tức là về xác tín rằng Ngài là Đấng được Cha sai đi để hoàn tất và làm mới các lời hứa ? Người ta thử đoán xem, những vấn nạn mang tính quyết định này hẳn quyết định về hình ảnh mà chúng ta có về Đức Kitô, và vì thế về cách mà chúng ta sẽ đi theo Ngài sẽ như thế nào.

Vấn đề này vốn phức tạp, và mới vừa đây người ta còn đưa ra những giáp pháp hết sức khác biệt nhau : để đối diện với vấn đề này, cần phải đưa ra ánh sáng hai tiền giả định mà nếu không có chúng mọi thứ hàm hồ đều có thể diễn ra. Trước tiên, nói về ý thức của Đức Giêsu không có nghĩa là người ta đang muốn thử về lại tiêu sử của Ngài trên quan điểm tâm lý. Một kiểu tiến hành như thế chỉ tổ tạo điều kiện cho những lối giải thích có tính áp đặt mà thôi, bởi vì nó đi ngược lại với chính bản tính của các sách Tin Mừng vốn không phải là những cuốn biên niên sử, mà là những chứng từ của đức tin. Tiếp đến, trong chừng mực mà người ta nỗ lực cố gắng (như cộng đoàn sơ

khai vốn đã làm) đọc lại lịch sử của con người quê làng Nadaret dưới ánh sáng của màu nhiệm Phục sinh, người ta sẽ không thể không biết điều vốn đã được mặc khải ra trong biến cố Phục sinh : đúng vậy, vấn đề đích thực là phải hiểu cho được những quan hệ giữa thân phận của Đức Chúa như được tỏ bày ra nơi biến cố Phục sinh và hiện sinh trần thế cụ thể trước đó. Như người ta đã thấy, nếu Ngài là Đức Kitô ngay từ khoảnh khắc đầu tiên của lịch sử của Ngài, thì đâu là những hệ quả đối với lịch sử ý thức của Ngài hay đối với quá trình phát triển tri thức của Ngài ?

Cũng còn phải minh định vấn đề này khởi đi từ một vài quan sát nhân loại học. Người ta đã nói rằng “lịch sử” là việc xác định lập trường trong cái đang trở thành, là “sự định vị” (situation) trong cái hiện tại và đối mặt với cái quá khứ, nhằm nhắm tới cái tương lai : để có cái gọi là “lịch sử”, như vậy, cần phải có một sự tri thức về mình, như về cái mà qui chiếu vào đó người ta mới có thể xác định một lập trường. Trong luồng ánh sáng này, ý thức tỏ ra như điều kiện siêu việt sơ khởi và nền tảng của “lịch sử”. Bởi vì là một điều kiện mang tính nguồn gốc, ý thức bao gồm nhiều mức độ : trước hết, nó là thứ ý thức chưa có sự phản tỉnh về tương quan nguyên thủy với tha thể. Nó là ý thức về “ngôi thứ hai” (le “toi”), mà vốn mang sẵn trong mình một ý thức gián tiếp (chưa phản tỉnh, tức là chưa có chủ đề, chưa được diễn tả ra thành những khái niệm) về “cái tôi” (le “moi”) : “Kinh nghiệm đầu tiên của ngôi vị là kinh nghiệm về ngôi vị thứ hai : cái *anh* (le toi), và vì thế là cái *chúng ta* (le nous) đến trước cái *tôi* (le je), hay ít ra là đồng hành với

nó³³⁸». Tiếp theo sau ý thức chưa phản tỉnh, tiên-khái niệm này, mà vốn như một thứ chân trời đầu tiên và luôn luôn hiện diện mà trên đó các thủ đắc về sau lấy làm nơi cư ngụ, là ý thức tuân tự được phản tỉnh, có chủ đề, được công thức hóa thông qua những phạm trù của kinh nghiệm, đó là mức độ mà vốn sẽ khiến cho cảm thức sơ thủy về mình chưa phản tỉnh vận hành trong thế giới của những khái niệm. Quá trình đi từ ý thức tiên-khái niệm (pré-catégoriale) là hành vi tự định vị mình trong tương quan với tha thể vốn có sẵn từ nguyên thủy đến ý thức có chủ đề hẳn hoi liên quan đến những đối ngẫu “mình và các tha thể” đó diễn ra cách tuân tự, thông qua những ánh sáng và bóng tối của một quá trình tiến hóa mang tính lịch sử. Tình trạng bóng tối này đích thực là khoảng không gian dành cho các khả thể có thể xảy ra và vì thế là cho tự do; khoảng bóng tối đó là chân trời của mạo hiểm nhưng cũng là của những chọn lựa sẽ làm phát triển hay bóp chết mọi thứ dữ kiện vốn tạo ra một “cái tôi” (un “moi”), cái tôi đó, chứ không phải là bất cứ ai khác.

Làm thế nào tìm thấy được tất cả điều đó trong lịch sử của Đức Giêsu Nadaret³³⁹ ? Làm thế nào phác họa ra

³³⁸ Dans E. MOUNIER, *Le Personalisme*, coll. «Que sais-je?» 395 Paris PUF, 1950.

³³⁹ Notre position est proche de celle de K. Rahner. A. VOEGTLE, «Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Jesu », in *Gott in Welt*, I, Freiburg i.B., 1964, tente une vérification exégétique des thèses de Rahner, et s'accorde avec lui sur un certain nombre de points fondamentaux : cf. p. ex. pp. 341-342. B. LONERGAN, dans le chap. « De scientia Christi » de son *De Verbo incarnato*, Roma, ³1964, affirme que Jésus a une conscience immédiate de Dieu, mais qui ne provient pas de la connaissance sensible et n'est donc pas formulée en concepts ni représentée par des images ; pour entrer dans l'univers du langage, elle doit subir un processus de traduction dans la ligne du dynamisme fondamental de

được ý thức về mình sơ nguyên và chưa phản tỉnh đó nơi Ngài ? Ngài đã sống tiến trình tiến hóa của ý thức đó như thế nào ? Phải chăng con người quê làng Nadaret đó đã dẫn đưa cuộc đời của mình trong một thứ đêm tối được chọc thủng bởi những luồng ánh sáng của một vài niềm xác tín chưa có chủ đề rõ ràng và ngày càng được ý thức hơn ? Liệu Ngài có đau khổ vì cuộc sống và có phải chọn lựa cuộc sống đó trong từng khoảnh khắc một của cuộc đời, trong niềm tin, niềm hy vọng và tình yêu ? Đây là lịch sử của ý thức và những nhận thức của Ngài ?

Một câu trả lời cho những vấn nạn này chỉ có thể được tìm gặp thấy trong những chỉ dẫn được cung cấp bởi chứng từ tin mừng, nơi những “mầu nhiệm” (“mystères”) cuộc đời của Đức Chúa mà thôi. Và giữa những mầu nhiệm đó, có “mầu nhiệm” của một lời, mà Đức Giêsu đã sử dụng cách tuyệt đối độc đáo như chỉ có mình Ngài sử dụng mà thôi : *abba*³⁴⁰. Lời này xuất hiện 3 lần trong Tân Ước, một lần nơi Mc (14, 36) và 2 lần nơi thánh Phaolô (Rm 8, 15 và Gl 4, 6) : hai bản văn của Phaolô là một luận cứ có tính quyết định hỗ trợ cho sự kiện là từ này đích thực là của Đức Chúa, vì rằng nếu không qui chiếu vào thẩm quyền của Ngài, người ta sẽ chẳng thể nào có thể giải thích được việc người ta sử dụng nó cả trong những cộng đoàn Hy Lạp và Latinh. Chứng từ của Mc, ngay cho dù đơn độc, vốn được định vị nơi một khoảnh khắc-chìa khóa trong cuộc đời của Đức Giêsu, giờ tối tăm và kinh

l'intelligence (« intentio entis intendens ») qui questionne et qui comprend. Ce processus est analogue à celui de la thématization progressive dont parle Rahner.

³⁴⁰ Cf. J. JEREMIAS, *Abba. Jésus et son Père*, Paris, Seuil, 1972, et W. MARCHEL, *Abba, Père. La prière du Christ et des chrétiens*, Roma, ²1971.

khủng của vườn Ghetxêmani. Tính xác thực của việc con người quê làng Nadaret đã sử dụng chính từ này, và cả sự kiện trong ngôn ngữ mà Ngài nói chẳng có cách nào khác để chuyển dịch thành ngữ “Lạy Cha, lạy Cha của con” mà Ngài sử dụng trong tất cả các kinh nguyện của Ngài³⁴¹, xác nhận giả thuyết này là dưới những từ Hy ngữ *pater*, *pater mou*, vốn được Đức Giêsu dùng trong các sách Tin mừng hơn 170 lần qui chiếu về Thiên Chúa, cần phải giả định gốc của nó là nguyên từ Aram *abba*. Vì thế, con người quê làng Nadaret khi nói với Thiên Chúa gọi Ngài là *abba* : sự kiện này cho phép “hé thấy được tính độc đáo nguyên thủy của lời kinh của Đức Giêsu. Đặc tính độc đáo nguyên thủy này gồm có hai yếu tố : trong môi trường Phalettin, đó là lần đầu tiên mà người ta gặp được một lời kêu cầu với Cha với tước hiệu mang tính cá vị như vậy, và đó cũng là lần đầu tiên mà một người Do thái khi thưa với Thiên Chúa kêu cầu Ngài dưới danh xưng *abba*, vốn vay mượn từ ngôn ngữ thân mật thường dùng trong các gia đình. Đức Giêsu thưa chuyện với Thiên Chúa như một người con trần thế thưa với cha mình”³⁴².

Trong Cựu Ước, hạn từ “cha” (“père”) thường ít được gán cho Thiên Chúa, 15 lần là cùng³⁴³ : hạn từ đó nhấn mạnh uy quyền tối cao và lòng thương xót của Giavê (thí dụ Đnl 32, 6 và Tv 103, 13tt), và cách rất đặc biệt nhắm tới quan hệ của Ngài với dân It-ra-en (Đnl 14, 1tt; Xh 4, 22; Gr 31, 9). Ở đây, tình phụ tử thần linh qui về tập thể dân được chọn : về phần mình, Đức Giêsu diễn đạt

³⁴¹ A l’exception du cri de Mc 15, 34 (= Mt 27, 46), qui emploie le mot *Eli*, justifié par la citation du Ps 22.

³⁴² W. MARCHEL, *Abba, Père*, op. cit., pp. 122-123.

³⁴³ Cf. *ibid.*, p. 23 s., et J. JEREMIAS, *Abba*, op. cit., tout le chap. I.

một mối tử hệ trực tiếp và có tính ngôi vị, ở đây, Ngài luôn phân biệt rõ ràng giữa Ngài và những người thuộc về Ngài (thí dụ Mt 18, 35; 25, 34; Lc 2, 49; v.v. : “Cha của Ta”; Mt 5, 48; 6, 8.15.26; v.v. : “Cha của các người”; Ga 20, 17: “Cha của Ta và Cha của các người”. Sự phân biệt cũng rất rõ ràng trong bản văn Kinh Lạy Cha : “Vậy, các người hãy cầu nguyện như thế này : Lạy Cha chúng con...” Mt 6, 9)³⁴⁴. Ngoài ra, “nếu quả đã là một sự khác thường nếu Đức Giêsu thưa chuyện với Thiên Chúa mà lại gọi Ngài là ‘Cha của Ta’, sự thể cũng hoàn toàn bất thường khi Đức Giêsu sử dụng hình thái ngôn ngữ Aram là *abba*”³⁴⁵ : trong Do thái giáo cổ, chưa bao giờ người ta đã gặp được hình thái đó được sử dụng để chỉ Giavê, bởi vì đó là một thành ngữ của trẻ con vốn có vẻ như thiếu kính trọng đối với sự siêu việt thần linh; thời Chúa Giêsu, dù ngay cả người lớn cũng dùng lối gọi đó đối với cha mẹ mình, nhưng lối gọi đó vẫn có vẻ như quá thân mật và tầm thường để có thể dùng nó để thân thưa với Thiên Chúa³⁴⁶.

“Đức Giêsu, vì vậy, đã canh tân cách tuyệt đối. Ngài đã truyện vãn với Thiên Chúa như đứa con nhỏ thân thưa với cha mình, với cũng cùng thái độ bình dị, thân mật, phó thác như vậy. Với lối gọi *abba*, Đức Giêsu đã bày tỏ cho thấy chính bản chất tương quan của Ngài với Thiên Chúa³⁴⁷”. Một mối quan hệ tín thác tuyệt đối, nhưng cũng đầy sự “tuân phục ân cần” như cách sử dụng hạn từ này

³⁴⁴ Même dans le judaïsme palestinien, «si la communauté prie Dieu comme Père et si l’individu désigne souvent Dieu comme son Père céleste, l’invocation personnelle “mon Père” n’est pas encore attestée » : JEREMIAS, *op. cit.*, pp. 83-84.

³⁴⁵ J. JEREMIAS, *Théologie du N.T.*, *op. cit.*, p. 84.

³⁴⁶ Cf. *ibid.*, p. 88

³⁴⁷ ID., *Abba*, *op. cit.*, p. 88.

nơi miệng của những người lớn vốn chỉ cho thấy³⁴⁸. “Khi kêu cầu Thiên Chúa dưới tác hiệu này, Đức Giêsu tỏ cho thấy ý thức Ngài có về mối quan hệ có tính ngôi vị và tuyệt đối độc nhất vô nhị của Ngài với Thiên Chúa, về mối liên kết hết sức chặt chẽ vốn hợp nhất Ngài với Thiên Chúa như là với Cha của mình³⁴⁹”. Từ này, “đích thị là lời nói của Đức Giêsu” (“ipsissima vox Jesu”), vì thế, làm vận hành ý thức hồn nhiên và trực khởi mà con người quê làng Nadaret có về một thứ tương quan ngoại lệ với Thiên Chúa : như vậy, chẳng lẽ người ta lại không có thể xem như nơi từ đó có một chỉ dẫn nào đó về một thứ kinh nghiệm chưa phản tỉnh (non réfléchie), có tự nguồn gốc, về tương quan của Đức Giêsu với Cha – và vì thế, là một thứ chỉ dẫn về sự tồn tại của ý thức tiền-khái niệm mà Ngài vốn có về chính bản thân mình trong tư cách là chủ thể của chính tương quan với Cha có một không hai này ? Đã hẳn, về điểm này, việc truy tìm trên cơ sở chú giải chỉ có thể giữ tư thế dè dặt mà thôi : tuy nhiên, vẫn có thể thử đưa ra một lối giải thích có tính phê phán nhằm đào sâu dữ kiện Thánh Kinh mà không cần phải bắt ép hay làm méo mó đi dữ kiện đó. Nếu ý thức chưa có chủ đề hẳn hoi (non thématisée) đó của Đức Giêsu được đồng hóa với hành vi tự định vị trong tư thế là một ý thức hoàn toàn tín thác khi đối diện với Cha của mình, thì ý thức sơ nguyên đó hẳn phản ảnh cấu trúc liên quan hiện sinh của cái tôi thân linh theo như những hạn từ nói về ý thức nhân loại, tức là từng bước từng bước và ngày càng phát triển; vì thế, ý thức sơ nguyên đó phản ảnh cho thấy thân phận là chủ thể có một mối tương quan độc nhất vô nhị với Cha, chủ thể mà đã

³⁴⁸ *Ibid.*, p.

³⁴⁹ MARCHEL, *op. cit.*, p. 167.

trở thành người khi đảm nhận lấy một lịch sử thực sự là con người. Trong chiều hướng này, người ta sẽ có thể chấp nhận giáo lý truyền thống chủ trương nơi con người Giêsu có “sự trực kiến Thiên Chúa” (“*vision immédiate de Dieu*”), nhưng cần phải được giải thích theo chiều hướng đó là một thứ ý thức tiên-khái niệm, chưa phản tỉnh³⁵⁰ : như vậy là người ta loại bỏ đặc tính phúc nhân (*caractère de béatitude*), vốn rõ ràng là đi ngược lại với nhân tính của Ngài, khỏi sự “diện kiến Thiên Chúa” (*vision de Dieu*) của con người quê làng Nadaret³⁵¹; như vậy, người ta cũng sẽ còn phải tránh xa khuynh hướng “mọi thứ đã thành toàn đầy đủ” (l’*“actualisme”*) vốn từ khước mọi khả thể trưởng thành và phát triển nơi ý thức của Đức Giêsu, trên cơ sở khuynh hướng đó cho rằng Đức Giêsu đã ý thức được trong cùng lúc tất cả mọi sự cách rõ mồn một. Thực ra, nếu sự “trực kiến” Thiên Chúa là ý thức tiên-khái niệm mà Đức Giêsu có được về bản thân mình như là Con duy nhất của Cha, thì sự trực kiến đó có thể dung hòa được “với một thứ kinh nghiệm thực sự của con người, với một tình trạng bị điều kiện hóa bởi lịch sử vốn được đón nhận trong cùng lúc với bản tính loài người, với một quá trình tiến bộ thực sự về mặt thuộc linh và tôn giáo, được nhìn như việc sự tiếp xúc trực tiếp và khởi nguyên với Thiên Chúa đó được chủ đề hóa thành khái niệm khách quan hãn hoi; sự tiếp xúc trực tiếp và khởi nguyên với Thiên Chúa đó sẽ được khách quan hóa nhờ những gặp gỡ tiếp xúc với môi trường thuộc linh và tôn giáo,

³⁵⁰ C’est la solution proposée par K. Rahner.

³⁵¹ J. GALOT, *Chi sei tu, o Cristo?* op. cit., p. 324, n’hésite pas à affirmer : «La vision béatifique du Jésus terrestre manque de fondements, parce qu’elle n’est attestée ni dans l’Écriture ni dans la Tradition patristique. »

cũng như nhờ những nhận thức từ từ có được nhờ kinh nghiệm về hiện sinh cuộc sống³⁵²”.

Như vậy, là đã có thể giải thích được những bản văn cho thấy hoặc có một sự tăng triển từ từ, hoặc có những giới hạn trong nhận thức của Đức Giêsu, cũng như những bản văn chứng thực cho thấy Ngài còn có những nhận thức thuộc một trật tự khác nữa. Những nhận thức thuộc loại sau cùng này có được nền tảng của chúng trong tương quan có một không hai của Ngài với Cha. Những nhận thức thuộc loại sau cùng này sẽ đạt được tầm mức rõ ràng minh bạch thông qua việc điều mà vốn đã hiện diện nơi Đức Giêsu cách chưa phản tỉnh được chủ đề hóa hẳn hoi; còn về những nhận thức khác, chúng sẽ là kết quả của một quá trình học hỏi như nhân loại thường tình. Nơi Đức Giêsu, “nhận thức có tính ngôn sứ (connaissance prophétique) cho phép Ngài hoàn tất được sứ mạng là Đấng mặc khải của mình, vốn gắn kết mật thiết với kiến thức mà Ngài sở đắc được, hợp với nền văn hóa của thời đại Ngài đang sống³⁵³”. Nguồn gốc của “nhận thức ngôn sứ” này nằm trong kinh nghiệm là Con có một không hai mà Đức Giêsu vẫn hằng sống trong tương quan với Cha. Có vẻ như đó là điều mà *lời nói của Đức Kitô* (logion) trong Mt 11, 27 (= Lc 10, 22) nhằm muốn chứng tỏ : “Mọi sự đều đã được Cha ta trao phó cho Ta, và không ai biết được Con trừ phi đó là Cha; và cũng không ai biết được Cha trừ phi đó là Con và kẻ được Con khải mặc khải ra cho.”. Giêrêmia đã chứng tỏ cho thấy đặc tính sémitique của câu này, và người ta có thể nói đó hẳn là một thứ thiên

³⁵² K. RAHNER, *op. cit.* (n. 15), p. 245.

³⁵³ C. DUQUOC, *Christologie. Essai dogmatique*. I. *L'homme Jésus*, coll. «Cogitatio fidei» 29, Paris, Cerf, 1968, p. 168.

thạch từ thế giới thượng thiên của Gioan rơi xuống³⁵⁴.” Vì thế, người ta không thể xem ở đây như một sự phát triển mà Đức Giêsu tiến hành về tước hiệu “Con”; nhưng, câu văn đó là nền tảng cho một lối giải thích coi nguồn gốc của của chức năng mặc khải của Đức Kitô nằm trong những tương quan tình yêu và nhận thức giữa Đức Giêsu và Cha của Ngài : “Cũng như chỉ có con mới biết được cha mình cách đích thực, vì thế, chỉ có con mới có thể thông truyền cho người khác tri thức này”³⁵⁵.

Vì thế, cũng như bất cứ lịch sử nhân loại nào, người ta có thể khẳng định rằng lịch sử của Đức Giêsu đã được ghi dấu bởi quá trình tiến bộ hướng về một ý thức ngày càng rõ ràng hơn về mình, về tha nhân và về Thiên Chúa. Sự tăng triển bên trong này có lẽ đã được nuôi dưỡng, một phần, bởi một sự đối thoại thâm tình, có một không hai và tuyệt đối, với Cha, và phần khác, bởi tương quan hằng ngày với người ta (bắt đầu với Maria, mẹ Ngài) và bởi kiến thức về Thánh Kinh, nền tảng đào tạo của một thanh niên Do thái. Con người quê làng Nadaret sẽ được phát triển bên trong bằng cách làm sáng tỏ thêm ra điều kinh nghiệm nguyên thủy dù chưa có chủ đề rõ rệt vốn đã nội hàm bên trong, và bằng cách đón nhận những khoảnh khắc và những hình thức tăng triển của mình. Nếu điều đó là thật, thì “quá trình lịch sử tiến bộ nơi những khẳng định mà Đức Giêsu có được về thực tại ngôi vị phức tạp của mình không được giải thích – ít là về mặt cơ bản – như lịch sử của một quá trình sự phạm qua đó Ngài giúp người ta nắm bắt được từng bước một sự thật về Ngài, mà là như lịch sử của nỗ lực giải thích về mình, điều mà chính Ngài cũng từng bước từng bước một mới khám

³⁵⁴ Cf. J. JEREMIAS, *Théologie...*, op. cit., pp. 74-78.

³⁵⁵ JEREMIAS, *op. cit.*, p. 79.

phá ra được cách rõ ràng hơn”³⁵⁶. Chúng ta nên thừa nhận, nơi Đức Giêsu, trong nỗ lực giải thích về mình có một quá trình lịch sử diễn ra từ từ, tức là khởi đi từ những hỗ trợ bên ngoài và những phạm trù được khám phá ra qua kinh nghiệm, và ý thức sơ nguyên chưa có chủ đề rõ ràng của Ngài từng bước được làm cho sáng tỏ ra qua những khái niệm : lúc bấy giờ, cần phải thừa nhận, trong ý thức của con người quê làng Nadaret, có sự hiện diện của những khu vực tối tăm mà sau đó từ từ được làm cho sáng tỏ ra. Cách đặc biệt nơi điều liên hệ đến tương lai : “Thánh Kinh, chỉ một mình không thôi, chẳng để lộ cho thấy (nhưng lại càng không chống lại điều này) có một quá trình phát triển về mặt tâm lý nơi nhận thức mà Đức Giêsu có thể có về điều sẽ xảy đến cho Ngài”³⁵⁷. Điều đó không có nghĩa là nơi Đức Giêsu hoàn toàn chẳng có một thứ “ý thức thiên sai” nào cả : “Khuyh hướng phê bình tân thời nghi ngờ việc Đức Giêsu có một thứ kiến thức chi tiết; nhưng, toàn bộ truyền thống các sách Tin Mừng thì lại khẳng định việc Ngài có một xác tín sâu xa rằng nếu người ta lấy đi mạng sống của Ngài, Thiên Chúa, cuối cùng, sẽ trả lại cho Ngài sự sống (xem Lc 17, 25; Mc 10, 45)”³⁵⁸. Như vậy, người ta có thể nói rằng vị ngôn sứ quê vùng Galilê đó đã có được một trực giác dù chưa có chủ đề rõ ràng, nhưng sẽ trở thành ngày càng chắc chắn hơn, về thân phận của mình và về thân phận của thế giới trước tôn nhan Cha. Tuy nhiên, không vì thế mà mọi sự đã rõ ràng và hiển nhiên đối với Ngài nơi từng khoảnh khắc một : Ngài đã phải kinh qua cái khoảng cách vốn có giữa cái tiên cảm chắc chắn, giữa cái trực giác mạnh mẽ về tương lai

³⁵⁶ K. RAHNER, *op. cit.* (n. 15), p. 241.

³⁵⁷ R. BROWN, *Scienza e coscienza*, *op. cit.*, p. 84.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 82.

và thực tại kinh nghiệm đầy gay gắt và khốc liệt. “Quả thế, Vị Thượng tế ta có không phải là người không thể cảm thông với nỗi yếu hèn của ta, song là Đấng đã dãi dầu thử thách, muôn sự đều tương tự với ta, trừ phi là tội” (Dt 4, 15), nên Ngài cũng liên đới với chúng ta trong tình trạng bất tri, và như vậy là Ngài cũng “kinh qua kinh nghiệm về những bóng tối mà nỗi khát vọng hiểu biết thường vấp phải, nhất là trong việc khám phá ra mầu nhiệm những kế đồ của Thiên Chúa”³⁵⁹.

Lời giải thích này, trong cùng lúc, vừa bảo vệ được thân phận độc nhất vô nhị nơi Đức Giêsu đó là trong thân phận người Ngài vẫn ý thức được về tư cách là Con của mình, vừa lý giải được cơ sở *niềm tin* và *niềm hy vọng*³⁶⁰ của Ngài. Thần học truyền thống thường lãng quên cách quá dễ dàng “sự kiện là Đức Giêsu đã tin, đã hy vọng, đã kiếm tìm và đã bị thử thách, rằng, cách không thể nào tránh né được, Ngài cũng đã vấp phải cái chướng ngại vật là mầu nhiệm của vị Thiên Chúa không thể nào lý hội được³⁶¹”. Tại sao con người cụ thể và đang sống mà các

³⁵⁹ J. GALOT, *Chi sei tu, o Cristo?* op. cit., p. 335. L. BOUYER, *Le Fils éternel*, Paris, Cerf, 1974, ajoute quelques témoignages patristiques significatifs sur le thème de l'ignorance du Christ.

³⁶⁰ Cf. H. URS von BALTHASAR, «Fides Christi», in ID., *Sponsa Verbi*, Einsiedeln, 1961; G. EBELING, «Jesus und Glaube», in ID., *Wort und Glaube*, Tübingen, 1960, pp. 203-254; J. GUILLET, *La Foi de Jésus-Christ*, Paris, 1980; L. MALEVEZ, «Le Christ et la foi», in *Exégèse et Théologie*, Mélanges J. Coppens, III, 1968; sur l'espérance de Jésus, voir G. BARBAGLIO, «La speranza di Gesù», in *Teologia a el presente*. 1972, 2, pp. 67-74; P. CHARLES, «Spes Christi», in *Nouvelle Revue Théologique* (1934), 1009-1021; (1937), 1051-1075 ; C. DUQUOC, « L'espérance de Jésus », in *Concilium* 59 (1970), 21-28.

³⁶¹ K. RAHNER, *Christologie Heute ?* in *Schriften zur Theologie*, XII, Einsiedeln, 1975, p. 358.

sách Tin Mừng đã nói với chúng ta đó lại không phải mạo hiểm trong từng giây phút cuộc đời mình khi phải đối diện với những chọn lựa, khi phải đối diện với một thứ tương lai bất định, mù mịt ? Tại sao lại phải từ chối niềm tin của Ngài – và vì thế cả niềm hy vọng của Ngài – khi đối diện với tương lai, tại sao lại phải từ chối niềm tín thác vào Cha của Ngài và nỗi đợi chờ, thuận chiều và nghịch chiều, đối với điều tốt lành mà Đức Giêsu vẫn tin là điều khả thể và đến từ Thiên Chúa ? Nếu người ta thừa nhận có một sự tăng triển ngay bên trong con người quê làng Nadaret đó, nếu người ta thừa nhận nơi Ngài có một khoảng không gian của bóng tối và thiếu chắc chắn, hẳn không khó khăn gì cả khi nhìn thấy nơi Ngài một kẻ tin và một con người mang trong mình niềm hy vọng : thư gửi tín hữu Do thái trình bày Đức Giêsu như “Đấng khơi nguồn đức tin và như Đấng dẫn đưa đến việc viên thành đức tin” (Dt 12, 2), như Đấng đã đi tiên phong và hướng dẫn các tín hữu lao vào cuộc chiến của đức tin, và dẫn đưa đức tin đến tình trạng hoàn hảo của nó và sẽ đội vương miện vinh quang trên đầu nó³⁶². Ngài đã sống trọn vẹn niềm tin của mình trong tình trạng bị bỏ rơi của thập giá, mà vốn sẽ khiến Ngài trở nên thành toàn nhờ khổ đau (Dt 2, 10)³⁶³. Và, còn nữa, cả trên thập giá mà Đức Giêsu đã bày tỏ cách đầy đủ niềm hy vọng của Ngài : “Vào những ngày còn trong thân xác, Ngài đã dâng lên cho Đấng có thể cứu Ngài khỏi chết những lời cầu xin khẩn nguyện với lớn tiếng kêu van cùng nước mắt, và Ngài đã được nhậm lời thoát khỏi sợ hãi. Dầu là Con, Ngài đã phải đau khổ dãi dầu, mà học

³⁶² Cf. S. ZEDDA, *Lettera agli Ebrei*. Roma. 1967, p. 104.

³⁶³ On y trouve le même mot *archegos* (=chef) qu'en He 12,2 : d'où la possibilité de rapprochement des deux textes.

cho biết vâng phục. Và một khi thành toàn, Ngài đã nên nguyên nhân cứu rỗi đời đời cho những ai vâng phục Ngài...” (Dt 5, 7-9). Tiếng kêu như được Lc tường thuật lại : “Lạy Cha, con xin giao nộp thần khí của Con trong tay Cha” (Lc 23, 46) lại chẳng phải là một cử chỉ bày tỏ niềm hy vọng tốt đỉnh, đích thật là một niềm hy vọng “ngược lại với mọi niềm hy vọng” đó sao ? Và lối sống của Ngài, tình trạng nghèo khổ và yếu đuối của Ngài, sự từ khước mọi công cụ quyền bính của Ngài, cùng với việc loan báo Vương quốc đã ở gần bên, chẳng phải là những dấu chỉ của một niềm hy vọng còn lớn lao hơn nữa vào quyền năng và sự công bằng của Thiên Chúa sao ? “Trước tiên, hãy tìm kiếm Nước Thiên Chúa và sự công chính của Ngài, và mọi sự khác sẽ được ban cho dư tràn. Anh em đừng lo lắng gì về ngày mai...Hãy nhìn xem chim trời : chúng không gieo, không gặt, không thu lượm gì đầy thúng; thế mà Cha anh em trên trời vẫn nuôi sống chúng... Anh em hãy quan sát hoa huệ ngoài đồng...” (Mt 6, 33). Và việc từ chối những cám dỗ thiên sai lại chẳng phải là do được nâng đỡ bởi một niềm hy vọng còn lớn lao hơn, không dựa trên kiểu tính toán loài người, mà dựa trên niềm tin vào Thiên Chúa sao ? Và sứ điệp của các Mối phúc lại chẳng phải là một lời mời gọi quay trở về với niềm hy vọng mà vốn làm đảo ngược mọi thứ logic an toàn hay chiếm hữu đó hay sao ? Chắc chắn là “Đức Giêsu, cách đến tận cùng, đã trải qua kinh nghiệm về nỗi khó khăn khi phải “thay đổi đời sống”... Nhưng, chẳng có gì trong đó đã dẫn Ngài đến thất vọng cả, bởi vì Nước Thiên Chúa vốn hiện diện nơi không có tình trạng qui về

bản thân mình, nơi không có sự phô bày ra của quyền lực, mà là nơi có sự hiệp thông với Thiên Chúa”³⁶⁴.

Một dấu chỉ đặc biệt có tính hiển nhiên về niềm tin và niềm hy vọng của Đức Giêsu đó là *kinh nguyện* của Ngài³⁶⁵ : kinh nguyện của Đức Giêsu đầy đầy chứng từ trong các sách Tin Mừng nhất lãm, đặc biệt là Luca (3, 21; 5, 16; 6, 12; 9, 18; 11, 1; 22, 32). Tác giả Ga thích trình bày trực tiếp nội dung kinh nguyện hơn : đối thoại giữa Đức Giêsu và Cha (Ga 11, 41; 12, 27; 17, 1-26). Xuyên qua những chứng từ này, lộ rõ cho thấy những đặc tính cơ bản của kinh nguyện của Đức Kitô : đó là một lời cầu xin với Cha rất đời con người về những khả thể trong tương lai (“Lạy Cha, nếu có thể, xin cất chén đắng này xa con...”), nhưng vẫn được kèm theo đó một tư thế sẵn sàng vô cùng vô tận để thánh ý Cha được thực hiện (“Tuy nhiên, không phải như con muốn, mà như Cha muốn”); đó là một sự kiếm tìm ánh sáng và sức mạnh khi phải đối diện với những khúc quanh lịch sử đời mình (Đức Giêsu trong các sách Tin Mừng luôn luôn cầu nguyện trong những giây phút có tính quyết định trong lịch sử đời Ngài như : biến cố thánh tẩy bởi Gioan, việc chọn các tông đồ, tuyên xưng của Phêrô, biến cố biến hình, v.v.); đó là dịp cầu bầu can thiệp cho người khác (cho Phêrô, Lc 22, 32; cho những kẻ xử án mình, Lc 23, 34; cho những người thuộc về mình, Ga 17, 14); đó là lời chúc tụng và tôn vinh Cha, ngay dù phải đối diện với những thất bại về mặt loài người (như hành động tạ ơn nơi Mt 11, 25, diễn ra vào giây phút lúc mà việc từ bỏ của những người thân trở

³⁶⁴ C. DUQUOC, «L'espérance de Jésus», *art. cit.*, pp. 27-28.

³⁶⁵ Cf. J. JEREMIAS, *Théologie du N.T.*, op. cit., pp. 232 s. Voir aussi S. Cipriani, *La preghiera nel Nuovo Testamento*, Milano, 1970, surtout p. 11 s.

thành rõ ràng đối với Đức Giêsu : “Chính trên những hoang tàn đổ nát mà Đức Giêsu xây dựng hành động tạ ơn³⁶⁶”). Đức Giêsu đã thực hành kinh nguyện phụng vụ, như bất cứ người Do thái đạo hạnh nào, và đồng thời Ngài còn canh tân đời mới gia tài thuộc linh này : hoặc thông qua những thời gian dài cầu nguyện trong cô tịch, hoặc bằng cách thay thế những văn bản chính thức – ngôn ngữ Hipri – bằng kinh nguyện tự phát, được diễn tả bằng ngôn ngữ mẹ đẻ là ngôn ngữ Aram (người ta hãy nghĩ tới từ *abba*, tới tiếng kêu trên thập giá như được Mc 15, 34 tường thuật lại và tới Kinh Lạy Cha mà Ngài đã dạy cho các môn đệ). Đức Giêsu, vì vậy, vẫn cầu nguyện như một người nghèo nào đó bất kỳ, vốn đang hành trình trong niềm hy vọng và trong niềm tin, nhưng lại với một tư thế trao ban chính mình và tư thế vâng phục Cha, cả hai tư thế này tuy là hai mà thực ra chỉ là một : quả là chính đáng khi nghĩ rằng “kitô-học về tử hệ (filiation) chẳng là gì khác hơn nỗ lực giải thích và phiên dịch điều vốn được dấu ẩn trong tư thế vâng phục và trao ban trong tư cách là Con của Đức Giêsu³⁶⁷” và về điều này kinh nguyện của Ngài vốn cho chúng ta thấy cách rõ mồn một.

b) Nếu người ta thừa nhận nơi con người quê làng Nadaret có một lịch sử về ý thức, có một sự tiến triển từng bước một từ bóng tối qua ánh sáng trong nhận thức mang màu sắc phản tỉnh về mình, về thế giới và về Cha, lúc bấy giờ hẳn người ta sẽ phải tự hỏi : liệu trong các sách Tin Mừng có có những chỉ dẫn chắc chắn về việc ý thức của Đức Giêsu đã trải qua một quá trình chủ đề hóa đầy đủ hay chẳng, và như vậy người ta mới có thể gán cho Ngài

³⁶⁶ JEREMIAS, *op. cit.*, p. 240.

³⁶⁷ W. KASPER, *Jésus le Christ*, *op. cit.*, p. 163.

có được một nhận thức rõ ràng về thân phận và sứ vụ của Ngài ? Như luôn luôn vẫn vậy, cần phải phân biệt giữa những yếu tố vốn nảy sinh từ một nỗ lực đọc lại qua lăng kính mâu nhiệm Phục sinh của cộng đoàn sơ khai, và những yếu tố có thể được gán cho Đức Giêsu trần thế.

Thuộc về những yếu tố thuộc loại thứ nhất, có vẻ gần như là toàn bộ những tước hiệu kitô-học (Đức Chúa, Đức Kitô, Đấng Thiên sai, Con Thiên Chúa, Con vua Đavít, Ngôi Lời, Đấng Cứu độ...), chỉ trừ có một tước hiệu là Con người³⁶⁸ (*Fils de l'homme*). Quả thực là, trong sách Tin Mừng của Gioan, Đức Giêsu thường hay áp dụng cho mình tước hiệu Con Thiên Chúa : trong các sách Tin Mừng nhất lãm, việc sử dụng tước hiệu này trên thực tế không bao giờ gặp thấy³⁶⁹. Sự kiện này, kèm theo với ghi nhận rằng, trong Do thái giáo vùng Phalettin, không bao giờ người ta tìm gặp thấy thành ngữ “Con Thiên Chúa” được sử dụng như tước hiệu thiên sai, khiến cho người ta nghĩ rằng nguồn gốc của công thức này là thời hậu-phục sinh³⁷⁰. Còn nữa, có vẻ như Đức Giêsu đã luôn luôn không mấy tin tưởng khi phải sử dụng những thành ngữ thường hàm chứa quá nhiều nội dung ý nghĩa, sợ rằng chúng có thể sinh ra tình trạng lẫn lộn hoặc hàm hồ về bản chất đích thực của sứ vụ của Ngài. Thí dụ như trường hợp tước hiệu

³⁶⁸ Cf. J. JEREMIAS, *Théologie du N.T.*, op. cit., pp. 321 s.

³⁶⁹ En Mt 11, 27 = Lc 10, 22 on se trouve, nous l'avons vu, face à un usage générique du mot «fils». «La citation présumée de Mt 27, 43 “Je suis Fils de Dieu” a une valeur très incertaine, et la formule baptismale de Mt 28, 19 n'entre pas en jeu, en tant que parole du Christ glorieux à la communauté (JEREMIAS, op. cit., p. 321, n. 31.)

³⁷⁰ La communauté primitive aurait voulu indiquer par ce titre le caractère définitif de la révélation que Dieu a donnée de lui-même en Jésus de Nazareth : cf. M. HENGEL, *Der Sohn Gottes*, Tübingen, 1975.

Đấng Thiên Sai mà Ngài không ngần ngại chỉnh sửa vì những đặc tính hàm hồ của nó (Đức Giêsu “đã không bao giờ đồng hóa sứ vụ của Ngài với sứ vụ của Đấng Thiên Sai³⁷¹”), kể cả đối với tước hiệu Con vua Đavít, vì giàu những âm hưởng chính trị³⁷². Chỉ biến cố Phục sinh mới cắt đi được khả thể của tính hàm hồ đó, và cộng đoàn sẽ gán cho Ngài những tước hiệu đặc thù của truyền thống Do thái, nhưng đầy ấp nội dung mới mẻ liên quan đến “đặc tính đồng nhất trong mâu thuẫn” vốn như được mặc khải ra nơi biến cố Phục sinh³⁷³. Thái độ cẩn trọng này của Đức Giêsu tự nó là một dấu chỉ - đã hẳn là gián tiếp - cho thấy Ngài có một ý thức về mình hoàn toàn là độc nhất vô nhị.

Hơn bất cứ một tước hiệu nào khác³⁷⁴, tước hiệu mà qua đó chính Đức Giêsu đã dùng để ám chỉ về mình cách đích thực nhất đó là tước hiệu *Con người* (Fils de l’homme) : việc tước hiệu này xuất hiện đầy dẫy trong các sách Tin Mừng (69 lần trong các sách Tin Mừng nhất lãm và 13 lần trong Tin Mừng của Gioan) và rồi sau đó biến mất trong phần còn lại của Tân Ước (chỉ có một lượt trừ duy nhất đó là 3 trích dẫn Cựu Ước – Kh 1, 13 và 14, 14 và Dt 2, 6 – và Cv 7, 56 được đặt nơi miệng của Têphanô) khiến cho người ta ngã về giả thuyết nguồn gốc của việc

³⁷¹ R. BROWN, *Scienza...*, op. cit., p. 104.

³⁷² Cf. C. BURGER, *Jesus als Davidssohn*, Göttingen, 1970.

³⁷³ « Aucun des titres et des noms qui nous sont transmis par le judaïsme, ou qui dérivent du langage religieux hellénique, n’ont maintenu leur signification intacte. Toujours ces noms sont devenus des titres honorifiques pour ce Jésus de Nazareth, crucifié et ressuscité; mais ils assument pourtant le mystère de sa personne et de son histoire, et acquièrent un sens nouveau» (G. BORNKAMM, *Gesù di Nazareth*, op. cit., p. 186; trad. fr. *Qui est Jésus de Nazareth?*, Paris, Seuil, 1973).

³⁷⁴ Voir plus haut, chap. 2, p. 79 s.

sử dụng này là từ phía Đức Giêsu. Chính cộng đoàn, vốn tránh sử dụng thành ngữ này kéo những người Hy Lạp giải thích nó như muốn ám chỉ nguồn gốc của Ngài, vẫn đặt nó vào trong những lời của Đức Kitô. Đối với cung cách hành động như vậy, chỉ có thể có một động cơ mà thôi : “ngay từ đầu, tước hiệu này vốn không thể tách rời ra được khỏi những lời của Đức Giêsu; tước hiệu này, vì thế, vốn mang tính chất thánh thiêng (sacro-saint), và có lẽ đã không ai nghĩ tới việc xóa bỏ nó đi”³⁷⁵. Đúng là người ta thừa nhận ngay trong những câu nói của Đức Giêsu (*logia*) về Con người (Fils de l’homme) cũng có yếu tố biên soạn lại hậu-phục sinh : thí dụ, cứ thông thường là nếu một bản văn song song sử dụng đại danh xưng “tôi” (je) thay cho tước hiệu đó (có 37 trường hợp trên 51), thì lúc ấy việc biên soạn có mang tước hiệu này có vẻ là có sau. Tuy nhiên, vẫn còn một cái lỗi không thể giản lược được nơi những bản văn mà tính chất xác thực của chúng cách nghiêm túc không thể nào nghi ngờ được, đặc biệt khi Đức Giêsu có sự phân biệt giữa Ngài và Con người, điều mà chính cộng đoàn cũng không thể nào nắm bắt được. Thế mà, nếu những bản văn này là cốt lõi chắc chắn là xác thực của truyền thống *các lời của Đức Giêsu* (*logia*) về Con người, có một vấn nạn sẽ được đặt ra : Tại sao Đức Giêsu lại tự phân biệt mình với Con người như thế ? Liệu phải chăng Ngài còn đợi chờ một Đấng Cứu độ khác nữa ngoài Ngài ? Nếu người ta nghĩ tới ý nghĩa của tước hiệu này như vốn được gọi hứng từ phong trào khai huyền của người Do thái, và nếu người ta xem xét những chứng từ chắc chắn khác nữa vốn chứng tỏ cho thấy ý thức mà Đức Giêsu có về mình như là Đấng mang lại ơn cứu độ có

³⁷⁵ J. JEREMIAS, *Théologie du N.T.*, op. cit., p. 276. cf. pp. 321-344

tính quyết định, thì chỉ có một câu trả lời duy nhất này mà thôi : “khi Ngài nói về Con người ở ngôi thứ ba, không phải là Ngài có ý phân biệt ở đây có hai ngôi vị khác nhau, mà là sự phân biệt giữa hai tình trạng : tình trạng hiện thời và tình trạng vinh quang mai sau của ngôi vị của Ngài”³⁷⁶. Nói cách khác, tước hiệu Con người hé lộ cho thấy ý thức mà Ngài có về vinh quang quyền năng của Thiên Chúa sẽ tỏ bày ra tận cuối cuộc đời trần thế của Ngài : tước hiệu đó cách mạnh mẽ soi sáng cho thấy ý thức của con người quê làng Nadaret vốn như một thứ ý thức diễn ra trong lịch sử, được định vị trong một hiện tại khiêm hạ, nhưng đồng thời cũng được phóng về một tương lai bảo đảm sẽ được tôn vinh bởi Cha. Như vậy, tước hiệu Con người bày tỏ cho thấy ý thức mà Đức Giêsu có về đặc tính siêu việt của thân phận và sứ vụ của Ngài (xem Mt 26, 64; Mc 14, 62; Lc 22, 69)³⁷⁷.

Về thứ ý thức này, còn có một chứng cứ khác nữa có thể được tìm thấy trong nội dung lịch sử được nội hàm trong *những loan báo về biến cố thụ nạn* và trong *truyền thống về bữa Tiệc ly*. Bộ ba lời tuyên sấm về biến cố Thụ nạn (Mc 8, 31; 9, 31; 10, 33 và song song) diễn tả cho thấy số phận của Con người với một độ chính xác và chi tiết lớn, mà người ta vẫn coi như là một tổng hợp được thực hiện sau khi biến cố xảy ra. Nhưng, người ta lại càng không thể nghi ngờ rằng quá trình diễn tiến của cuộc đời công khai của Đức Giêsu đã đặt Ngài phải đối diện với

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 346.

³⁷⁷ Cette attribution du « terminus gloriae » à un homme pleinement immergé dans l'histoire est absolument originale, et contraste avec la tradition de l'apocalyptique juive, qui attendait un Fils de l'homme venant d'en haut, comme un être céleste.

nhân quan là sẽ có một cái chết thảm khốc. Ngoài ra, Đấng mà ăn nói và hành động như một vị ngôn sứ hẳn phải chờ đợi một số phận dành riêng cho các ngôn sứ : sự tử vì đạo (xem Lc 13, 33). Người ta không thể phủ nhận điều này là có một cái lỗi lịch sử nào đó tiềm ẩn nơi bộ ba lời tuyên sấm đó³⁷⁸, mà có lẽ gần với nguyên văn hơn là lời tuyên sấm lần thứ hai, vốn ngắn nhất và không có tính xác định nhiều nhất (Mc 9, 31). “Nhưng các bản văn đó còn đi xa hơn nữa. Chúng không chỉ khẳng định rằng Đức Giêsu đã thấy trước cách rõ ràng biến cố thụ nạn sắp tới của mình, mà chúng còn cho biết thêm rằng Ngài đã tự đặt cho mình câu hỏi về sự cần thiết có phải chết hay không, và rằng Ngài đã tìm thấy câu trả lời cho vấn nạn đó trong Thánh Kinh, và trước tiên là nơi Is 53 – bài ca của Người tôi tớ đau khổ...³⁷⁹”. Chứng cứ là những lời trong bữa ăn sau cùng, vốn để lộ cho thấy việc ký kết một giao ước mới nơi ngôi vị của Người tôi tớ, và vốn khẳng định sự xóa tội qua việc thay thế con chiên Vượt qua bằng một nạn nhân vô tội³⁸⁰. Nếu người ta nhớ lại rằng ý tưởng về cái chết xóa tội vốn thân quen thời đó, thì những sự kiện này biện minh cho xác tín mà Đức Giêsu có khi Ngài tự giải thích mình như là người Tôi tớ đang tiến về cái chết thay cho những người khác và vì họ³⁸¹. Điều này giả thiết

³⁷⁸ Cf. JEREMIAS, *op. cit.*, pp. 346 s.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 357.

³⁸⁰ Cf. J. COPPENS, «L'Eucharistie. Sacrement et sacrifice de la nouvelle Alliance», in *Aux origines de l'Église*, sous la dir. de J. Giblet, Paris, 1965, pp. 125-128. Voir aussi J. JEREMIAS, *La Dernière Cène. Les paroles de Jésus*, coll. «Lectio divina» 75, Paris, Cerf, 1972, et X. LÉON-DUFOUR, «Jésus devant sa mort, à la lumière des textes de l'institution eucharistique et des discours d'adieu», in *Jésus aux origines de la christologie*, éd. par J. Dupont, Gembloux, 1975, pp. 141-168.

³⁸¹ Cf. J. JEREMIAS, *Théologie du N.T.*, *op. cit.*, pp. 360 s.

Đức Giêsu có một ý thức rõ ràng về thân phận và sứ mạng của mình.

Giữa những yếu tố tiên-phục sinh vốn chứng tỏ cho thấy một thứ ý thức có chủ đề hẫng hoi nào đó đã vận hành nơi Đức Giêsu, chúng ta sẽ xem xét cách ngắn gọn lời rao giảng vốn liên kết với loan báo về Vương quốc, thẩm quyền như được tỏ bày ra trong một số cách sử dụng ngôn từ, và những yếu tố của truyền thống các phép lạ.

Lời rao giảng về việc Vương quốc đã đến rồi loan báo cho thấy Thiên Chúa đã ở gần bên : và khi hợp nhất biến cố đến của Vương quốc với ngôi vị của mình, con người quê làng Nadaret chứng thực rằng Ngài đã có một ý thức rõ ràng về mối tương quan tức thời, độc nhất vô nhị và tuyệt đối, vốn vẫn tồn tại giữa Ngài và Cha. Vương quốc đó là Vương quốc của Cha (xem 3 lời cầu xin đầu tiên của Kinh Lạy Cha, Mt 6, 9tt) : và chính bởi vì Ngài đã ý thức được sợi dây liên kết mình với Cha mà vị ngôn sứ quê vùng Galilê đó mới có thể loan báo việc Vương quốc đã hiện diện rồi thông qua lời và các công trình của Ngài. “Việc Thiên Chúa đã ở gần bên mà vốn được tỏ bày cho thấy trong việc Ngài kêu cầu Thiên Chúa như là Cha, đồng nhất với việc Vương quốc của Thiên Chúa đã ở kề bên trong nhãn quan cánh chung³⁸².” Vì thế, người ta thấy được ý thức về tư cách là Con của con người quê làng Nadaret đó trong chính lời rao giảng của Ngài về Vương quốc.

Thẩm quyền mà với nó Đức Giêsu nói năng là một chỉ dẫn tiên-phục sinh khác về nhận thức mà Ngài có về

³⁸² W. PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie*, coll. «Cogitatio fidei» 62, Paris, Cerf, 1971.

mình và về số phận của mình. Ngoài những phản ứng của các thánh giả (xem Mc 1, 22tt) thẩm quyền bất thường này còn được rọi sáng bởi một số ngôn ngữ được sử dụng mà tính xác thực lịch sử của chúng xem ra có vẻ chắc chắn. Trước tiên, hình ảnh của đại danh từ “tôi” trang trọng, không có tiền lệ nào trong những môi trường của thời Ngài : “Ý thức về phẩm giá của mình...được biểu hiện trong việc Đức Giêsu, cách ngoại lệ, thường xuyên sử dụng đại danh từ *égô* trang trọng này, cả trong các sách Tin Mừng nhất lãm lẫn nơi Gioan”³⁸³. Người ta hãy cứ chỉ nghĩ tới sáu phần đề nơi diễn từ trên núi : “Các người đã nghe người xưa nói rằng..., còn *Ta*, *Ta* nói với các người...” Đáng tuyên bố những lời đó, không chỉ tự bày tỏ mình như là người giải thích hợp pháp của Lễ Luật, mà còn dám đối nghịch lại với Lễ Luật vì một thẩm quyền còn lớn hơn : chính cái cao vọng công bố lời có giá trị quyết định về Thiên Chúa đó giả thiết cho thấy Đức Giêsu, về phần mình, có một ý thức rõ ràng về phẩm giá của mình. Người ta còn gặp thấy cũng cùng cao vọng đó trong những lệnh truyền chữa bệnh, những lời sai đi vào sứ vụ hay động viên, tất cả những lời đó đề lộ cho thấy đó

³⁸³ JEREMIAS, *op. cit.*, p. 312. Parmi les titres post-pascals, le «Je suis», amplement attesté par Jean, peut être rattaché à l’usage pré-pascal du Je emphatique. L’expression vient de l’Ancien Testament, où elle désigne l’identité même de Dieu, sorte de transposition à la première personne du mot Jahvé. Située dans la bouche de Jésus, elle devient une affirmation christologique forte, impliquant son identité avec Dieu. « Il ne faut pas oublier que déjà le moi de Jahvé, en se révélant, se donnait comme engagé dans un rapport d’alliance avec les hommes... Mais *l’ego eimi* de Jésus implique un engagement différent, bien plus total, parce que assumé dans une existence humaine qui lui est propre » : J. GALOT, *La Conscience de Jésus*, *op. cit.*, p. 74. Cf. aussi A. FEUILLET, «Les ego eimi christologiques du quatrième évangile», in *Recherches de Science Religieuse* (1965) 5-22.

là đòi hỏi của một Đấng tuyệt đối nhằm tới mục đích là ơn cứu độ : “Bất cứ ai tuyên xưng Ta ra trước mặt người đòi, thì Ta cũng xưng kẻ ấy ra trước mặt Cha Ta, Đấng ngự trên trời” (Mt 10, 32). Việc sử dụng từ *amen* cũng chưa có tiền lệ trong nền văn chương của Do thái giáo cổ, cũng như trong phần còn lại của Tân Ước : từ *amen* này chắc chắn có thể gán được cho Đức Giêsu trần thế. Cho đến lúc đó, chỉ được sử dụng để tán thành lời của người khác, từ *amen* đã được con người quê làng Nadaret dùng để xác nhận những lời của riêng mình. Liên kết với công thức “Ta nói với các ngươi”, từ *amen* tạo ra một thành ngữ tương tự như công thức của các ngôn sứ khi các ngài nhằm phân biệt nguồn gốc thần linh của sứ điệp của các ngài : “Đây là lời của Đức Chúa”. Sự hiện diện của Đấng đang nói như vậy là được nhấn mạnh, và vì thế, đó là việc Ngài ý thức được rằng mình có một thẩm quyền còn lớn hơn thẩm quyền loài người nữa³⁸⁴. Ý thức này còn được chuyển tải bởi những thành ngữ như “Này ! Ở đây có Đấng còn hơn cả Giôna nữa!” “Này ! Ở đây có Đấng còn hơn cả Salomon nữa!” (Mt 12, 41) : từ “hơn” (plus) này chỉ rõ cho thấy lịch sử cứu độ không chỉ là được lặp lại, mà còn được vượt quá nữa; nói cách khác, từ “hơn” này mang một giá trị cánh chung : “thời điểm đó đã đến³⁸⁵”. Đức Giêsu chúng ta thấy rằng nơi Ngài ơn cứu độ của Thiên Chúa đã được dâng hiến cách dứt khoát và tận cùng rồi.

Sau cùng, người ta có thể nhận ra ý thức minh nhiên mà Đức Giêsu có về mình và sứ mạng của mình trong tầng nền lịch sử (substrat historique) của *truyền thống các*

³⁸⁴ Cf. JEREMIAS, *op. cit.*, pp. 47 s.

³⁸⁵ JEREMIAS, *op. cit.*, pp. 107-108.

*phép lạ*³⁸⁶. Các sách Tin Mừng tường thuật lại nhiều trường hợp Đức Giêsu chữa lành các bệnh tật, làm cho kẻ chết sống lại và phép lạ trên thiên nhiên. Không khó khăn gì để nhận ra trong cái mới chất liệu phong phú này một thứ khuynh hướng ưa thái quá, cũng như ảnh hưởng của một thứ khuynh hướng cảm tính quá mức của não trạng Đông phương, vốn ưa thích cái phóng khoáng màu mè và cái ngoại thường³⁸⁷. Ngoài ra, còn phải phân biệt giữa một thứ truyền thống gốc Phalettin nguyên thủy (thí dụ việc chữa lành người mù có tên Batimê nơi Mc 10, 46tt) và một thứ truyền thống hậu thời theo kiểu Hy Lạp (có bản tay biên soạn nhúng vào nhiều hơn, dựa trên kiểu mẫu những câu truyện làm phép lạ kinh điển, như thí dụ câu truyện chữa lành người mù ở Bettsaidơ nơi Mc 8, 22tt). Nếu người ta dựa trên những lời nhận xét có tính phê phán này, thì cái lỗi lịch sử của những phép lạ xem ra chẳng còn gì mấy : tuy nhiên dấu sao vẫn còn lại đó một tập hợp những yếu tố không thể tranh cãi được đó là những hành động đem lại hiệu quả thực sự của Đức Giêsu. Thí dụ, việc người ta tố cáo Đức Giêsu đui quỷ nhân danh Chúa quỷ (Mc 3, 22 và song song) chỉ có thể biện minh được nếu việc tố cáo đó được gọi ra do một số sự kiện chắc chắn nào đó; chi tiết lưu ý rằng ở Nadaret Đức Giêsu không có thể làm một phép lạ nào “vì họ không có niềm

³⁸⁶ Cf. entre autres J. CROSSAN, «Les miracles de Jésus : la puissance au service exclusif de l'amour de Dieu pour les hommes», in *Concilium* 50 (1969), 59-71 ; *Les Miracles de Jésus selon le Nouveau Testament*, éd. par X. Léon- Dufour, Paris, Seuil, 1977; L. SABOURIN, «I miracoli di Gesù», in *Rassegna di teologia*, Suppl. 13 (1972), 91-99 ; A. WEISER, *I miracoli di Gesù*, Bologna, 1979.

³⁸⁷ Voir les textes de guérison, exorcisme et résurrection du temps et de l'époque du Nouveau Testament, rapportés par WEISER, *op. cit.*.

tin” (Mc 6, 5) – một ghi nhận không thể tranh cãi về mặt lịch sử, bởi vì nó vốn gây bối rối cho cộng đoàn phục sinh – chứng tỏ rằng những cử chỉ đầy quyền năng được coi như chuyện bình thường trong cung cách ứng xử của Đức Giêsu. “Một nỗ lực phân tích có tính phê phán về truyền thống những phép lạ hẳn sẽ đưa đến chỗ phải thừa nhận rằng người ta không thể phủ nhận một cốt lõi lịch sử nơi truyền thống này. Đức Giêsu đã thực hiện những công trình ngoại thường tạo ra sự ngỡ ngàng thán phục nơi những người đương thời với Ngài³⁸⁸.” Đây là nội hàm ý nghĩa của những công việc này ? Trong truyền thống Thánh Kinh, các phép lạ vốn không nhằm đáp ứng một lợi ích thuộc trật tự khoa học tự nhiên : nói về các phép lạ như là một sự tạm treo không thể giải thích được các định luật tự nhiên (quan điểm thường thấy của khuynh hướng duy lý vô thần hay khả huyền truyền thống), đó là đã đi ra ngoài những chân trời của Thánh Kinh. Đối với Thánh Kinh, “các phép lạ, còn hơn là những chứng cứ chứng minh có sự hiện hữu của Thiên Chúa, là những dấu chỉ giúp hiểu được Thiên Chúa là Ai và đâu là thánh ý của Ngài³⁸⁹. Đó là những cử chỉ mạc khải, một lời mời gọi và một đáp trả cho niềm tin của con người³⁹⁰. Các phép lạ mà Đức Giêsu đã thực hiện là những dấu chỉ cho thấy sự hiện diện của Vương quốc, chúng thể hiện cho thấy chiều kích cụ thể và hiện hành của Vương quốc; và đồng thời, “đó là *những dấu chỉ tiên khải* (signes prognostiques), tức là một

³⁸⁸ W. KASPER, *Jésus le Christ*, op. cit., p. 131.

³⁸⁹ J. CROSSAN, «Les miracles...», op. cit., p. 61.

³⁹⁰ La foi «n'est pas seulement le résultat ou le but de l'événement miraculeux, mais elle en est le facteur intégrant » : K. KERTELGE, « Die Wunder Jesu in der neue-Exegese », in *Theologische Berichte* V, Zürich-Köln, p. 101.

thứ tiên trung (préfiguration), bình minh của một tạo thành mới, sự được tiên dự vào tương lai mà đã được Đức Kitô mở ra³⁹¹”. Lúc bảy giờ, người ta sẽ hiểu được rằng “hoạt động làm phép lạ của Đức Giêsu vốn liên kết chặt chẽ với việc Ngài loan báo Vương quốc đã đến : các trường hợp chữa lành bệnh, cách sờ mó được, chứng tỏ cho thấy rằng ở đâu mà sứ điệp về việc Thiên Chúa đã ở gần bên hoàn toàn được đón nhận, thì ở đấy ơn cứu độ đang trong cuộc”³⁹². Những hành vi tạo ra phép lạ của con người quê làng Nadaret, như vậy, chứng thực cho thấy rằng Ngài có ý thức mình là Đấng mà, do bởi lời nói và những công trình của mình, khiến cho sức mạnh của Thiên Chúa hiện diện nơi loài người và đập tan quyền thống trị của ma quỷ.

Lúc bảy giờ, người ta có thể kết luận rằng “mọi hành vi rao giảng của Đức Giêsu về việc Vương quốc đã ở gần bên, đời sống công khai và hoạt động của Ngài, đều hàm chứa một thứ kitô-học mặc nhiên hay gián tiếp, mà vốn sẽ chỉ được biểu hiện ra rõ ràng trong tuyên xưng minh nhiên và trực tiếp sau biến cố Phục sinh³⁹³”. Nếu những tước hiệu kitô-học hầu như tất cả đều là những biểu thức của niềm tin phục sinh, còn muốn khám phá ra nền tảng của chúng chính thì chính trong lịch sử của Đức Giêsu tiền phục sinh là nơi người ta cần phải kiếm tìm : tuy biểu thức chưa có, nhưng nội dung thì đã có³⁹⁴. “*Những thuộc từ* (prédicats), những tước hiệu kitô-học, rất có thể là những hệ quả của niềm tin; nhưng chính cao vọng của Đức Kitô,

³⁹¹ W. KASPER, *Jésus le Christ*, op. cit., p. 139.

³⁹² W. PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie*, op. cit., p. 289.

³⁹³ KASPER, op. cit., pp. 146-147.

³⁹⁴ Cf. J. JEREMIAS, *Théologie du N.T.*, op. cit., p. 311.

vốn tiềm ẩn trong mọi hành vi của Ngài và không chỉ trong sứ điệp của Ngài mà thôi, vốn có trước niềm tin của các môn đệ”³⁹⁵. Nói cho cùng, “kitô-học mặc nhiên” này có nền tảng dựa trên ý thức mình là Con của Đức Giêsu, như vốn được tỏ bày ra trong những lời nói và công việc của Ngài; đó chính là điều mà cộng đoàn sơ khai³⁹⁶ sẽ giải thích khi gán cho Đấng bị đóng đinh trên thập giá-được phục sinh tước hiệu thích hợp nhất gọi lên được mầu nhiệm về Ngài : Con Thiên Chúa³⁹⁷. Như vậy, người ta có thể nói về một tình trạng liên tục có nền tảng trong quá trình phát triển đi từ ý thức nguyên thủy chưa phản tỉnh của con người quê làng Nadaret đến ý thức có phản tỉnh của Ngài, cho đến giải thích mà cộng đoàn sơ khai nói về Ngài : nói cách khác, “kitô-học hậu-phục sinh, cùng với những tước hiệu mà nó gán cho Đức Giêsu quê làng Nadaret, không những không làm biến chất đi ý thức đích thực mà Đức Giêsu có”, mà “kitô-học đó sẽ trở thành như lượn lờ trên mây nếu không thiết lập nền tảng của ý thức đó nơi Đức Giêsu Nadaret”³⁹⁸.

Tuy nhiên, đó là một tình trạng liên tục mà không liên tục (*continuité discontinue*), và vì thế không loại trừ những khác nhau giữa những giai đoạn khác nhau: biến cố phi thường là mầu nhiệm phục sinh được định vị giữa trước và sau-biến cố Phục sinh : chỉ biến cố Phục sinh mới cho phép người ta gán cho vị ngôn sứ quê vùng Galilê

³⁹⁵ PANNENBERG, *op. cit.*, p. 57.

³⁹⁶ Cf. A. DESCAMPS, «Pour une histoire du titre “Fils de Dieu”. Les antécédents par rapport à Marc», in *L’Évangile selon Marc. Tradition et rédaction*, éd. par M. Sabbe, Gembloux, 1974, pp. 529-571.

³⁹⁷ Cf. B.M.F. Van JERSEL, «*Der Sohn*» in *den Synoptischen Jesusworten*, Leiden, 1961.

³⁹⁸ MUSSNER, *Wege zum Selbstbewusstsein Jesu*, *op. cit.*, pp. 161 et 171.

những tước hiệu mà nếu không phải vậy sẽ mang tính hàm hồ ngay; nhưng, người ta cũng có thể ghi nhận có một khúc quanh giữa khoảnh khắc chưa có chủ đề hẳn hoi và khoảnh khắc phản tỉnh nơi ý thức của Đức Giêsu. “Khi Ngài cúi mình chấp nhận phép thánh tẩy của Gioan để hiệp nhất với dân Thiên Chúa mà Gioan qui tụ lại, đó chính là lúc mà Ngài cảm nhận được lời mời gọi của Thiên Chúa³⁹⁹.” Biến cố thánh tẩy này xem ra có một cơ sở lịch sử chắc chắn : Người ta khó mà có thể tưởng tượng rằng biến cố đó lại do cộng đoàn bịa ra, cộng đoàn mà vẫn luôn tìm cách để chứng tỏ vị trí của Đức Giêsu cao hơn Gioan, và hẳn là phải khó chịu lắm khi phải đề cập đến cái cảnh tượng mà trong đó chính Gioan lại là người thánh tẩy, còn Đức Giêsu lại là người được thánh tẩy. Chắc chắn là câu chuyện kể này mang trong mình những yếu tố hậu-phục sinh. Nhưng, tất cả mọi biên soạn đều hàm chứa hai khẳng định : việc Thần Khí đáp xuống, và một lời công bố. Nếu người ta có thể giải thích chúng, điều này xem ra có thể, dưới ánh sáng của Is 42, 1 – “Đây là người tôi tớ mà Ta hằng nâng đỡ, là người mà Ta đã chọn và Ta hài lòng về người. Ta đặt Thần Khí của Ta trên người” – thì người ta có thể hiểu được làm sao mà cộng đoàn tiên khởi đã cảm nhận ra ngay ở đây là một biến cố cánh chung. Và, chiếu theo cái lối lịch sử của cảnh diễn này, người ta không thể loại trừ điều này là “ý nghĩa của đoạn văn này có thể đã có nơi Đức Giêsu; và rằng khởi đi từ biến cố được thánh tẩy, Ngài đã cảm nhận ra được mình là người

³⁹⁹ J. JEREMIAS, *Théologie du N.T.*, op. cit., p. 65. L'épisode de Jésus retrouvé au Temple parmi les Docteurs (Lc 2, 41-52) montre la conscience d'une relation unique au Père, mais n'a pas joué le rôle attribué au baptême : cf. R. LAURENTIN *Jésus au Temple. Mystère de Pâques et foi de Marie en Lc 2, 48-50*, Paris, 1966.

tôi tớ của Thiên Chúa như đã được Isaia hứa hẹn⁴⁰⁰”. Theo nghĩa này, hẳn người ta sẽ có thể nói rằng “nơi biến cố thánh tầy, Đức Giêsu đã có được kinh nghiệm về ơn gọi của mình”⁴⁰¹, “một kinh nghiệm nguyên thủy có tính mặc khải”⁴⁰² (*disclosure*), trong đó, Ngài hiểu được cách minh nhiên rằng Ngài mang trong mình dấu ấn của Thần Khí, và vì thế tức là được Cha sai đi để hoàn tất sứ mạng cứu độ. Việc trong câu chuyện kể của các sách Tin mừng cảnh diễn này khai mạc đời sống công khai của Đức Giêsu, đó là một sự kiện (xem Cv 1, 21tt) : cảnh diễn này, như vậy, có thể là dấu chỉ cho thấy khoảnh khắc mà trong đó tiến trình chủ đề hóa trong ý thức của Đức Giêsu trải qua một khúc quanh có tính quyết định. Trong trường hợp này, biến cố thánh tầy đối với lịch sử bên ngoài của con người quê làng Nadaret thế nào thì đối với lịch sử của ý thức của Ngài cũng như vậy, đó là bình minh của những thời gian mới mẻ. Cộng đoàn phục sinh mà vốn đã cảm nhận ra được ý nghĩa được mặc khải của nó, sẽ thừa nhận là ở đây đã có một khởi đầu mới cho toàn thể nhân loại. Tựa thành mới gọi nhớ lại công trình sáng tạo thưở ban đầu : “Thần Khí của Thiên Chúa bay là là trên nước” (St 1, 2).

3.3. Mặc khải và đi theo Đức Kitô

Người ta hẳn đã thấy rằng, dưới ánh sáng phục sinh, mỗi chiều kích của lịch sử nhân loại của Đức Giêsu đều có thể được đọc như là sự mặc khải về lịch sử của mầu nhiệm tam vị của Thiên Chúa, như là sự cổ vũ và như là lời mời gọi đi theo Đức Kitô. “Lịch sử của Đức Giêsu tường thuật

⁴⁰⁰ J. JEREMIAS, *op. cit.*, pp. 73-74.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 73.

⁴⁰² E. SCHILLEBEECKX, *Gesù, la storia di un vivente*, *op. cit.*, p. 135.

lại lịch sử của Thiên Chúa... còn đối với chúng ta ngày nay, vấn đề đặt ra là liệu vì lịch sử đó chúng ta có dám liều mạng sống của chúng ta hay không”⁴⁰³. Lúc bấy giờ, chúng ta sẽ phải tự hỏi mình : lịch sử ý thức của Đức Giêsu mặc khải gì về Thiên Chúa cho chúng ta ? Nơi điều gì lịch sử đó kích thích chúng ta đi theo Ngài ?

a) Trong lịch sử của Đức Giêsu Nadaret và lịch sử của ý thức của Ngài, điều trước tiên được mặc khải đó là *mâu nhiệm tam vị của Thiên Chúa của Đức Kitô*: tương quan đối thoại thường hằng giữa Đức Giêsu và Cha, độc nhất vô nhị và tuyệt đối, để lộ cho thấy rằng Thiên Chúa của Đức Giêsu-Kitô là một cộng đoàn đối thoại với chiều kích sâu thẳm mà con người không thể nào với tới được. Những biểu hiện có chủ đề hẫng hoi nơi ý thức của con người quê làng Nadaret xác nhận cho thấy có một dữ kiện nền tảng của Tin Mừng : nơi vị ngôn sứ quê vùng Galilê, Thiên Chúa làm cho mình hiện diện nơi lịch sử của con người cách dứt khoát như là Cha (Đấng mà từ đó Vương quốc đến) và như là Con (Đấng duy nhất biết Cha và có thể mặc khải Cha), Đấng mà nơi Ngài Vương quốc xâm nhập vào trong thế giới này. Trong nỗ lực nhằm có thể nói về thân phận của Đấng vốn là Đức Chúa và là Đấng Kitô, Ngôi Lời và là Con Thiên Chúa, niềm tin phục sinh sẽ sử dụng nhiều tước hiệu kitô-học : mỗi tước hiệu này, khi làm sáng tỏ cao vọng tiền phục sinh của con người quê làng Nadaret (mà nền tảng dựa trên ý thức Ngài có về tư cách là Con), và vốn giàu “căn tính đồng nhất trong mâu thuẫn”, như được công bố nơi biến cố Phục sinh, đều sẽ mang một âm hưởng về mâu nhiệm Thiên Chúa-Ba Ngôi.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 159.

Đức Giêsu đã được thiết định là Đức Chúa và Đức Kitô bởi Cha, Ngài là Ngôi Lời và là Con của Cha. Còn Thần Khí ? Dưới ánh sáng của mầu nhiệm Phục sinh, cộng đoàn tiên khởi luôn luôn đọc quan hệ giữa Đức Giêsu và Cha trong tương quan với Thần Khí : được thụ thai bởi sức mạnh của Thần Khí, Thần Khí ngự xuống trên Ngài; được linh hoạt trong Thần Khí, Đức Giêsu được thiết định là Con Thiên Chúa. Trong Thần Khí và thông qua Con, con người sẽ tiếp cận được với Cha : lịch sử của thế giới và lịch sử của Thiên Chúa-Ba Ngôi gặp gỡ nhau trong lịch sử của Đức Giêsu Nadaret. “Trong Danh này, hai thế giới liên kết với nhau và phân biệt ra đối với nhau... thế giới của “xác thịt”... và thế giới của Cha... Giao điểm đó là *Đức Giêsu*, Giêsu quê làng Nadaret, Đức Giêsu ở trong lịch sử⁴⁰⁴ ...”

b) Thứ đến, lịch sử của Đức Giêsu và của ý thức của Ngài mặc khải cho thấy *nhân tính của Thiên Chúa* (humanité de Dieu). Việc đặt Con đối diện với vô vàn những hoàn cảnh khác biệt nhau của hiện sinh con người, trong lộ trình hướng về một thứ ý thức có phản tỉnh về thân phận và sứ mạng của Ngài, chứng tỏ cho thấy Vị Thiên Chúa tam vị đã dần sâu biết bao cùng với con người khi tự dây dưa với lịch sử đầy nước mắt và giải phóng của nó. Niềm tin và niềm hy vọng của Đức Giêsu tỏ rõ cho chúng ta thấy tính triệt để của việc vị Thiên Chúa kitô đã đi ra khỏi chính bản thân mình để làm người nghèo khổ và kẻ hành hương vì tình yêu đối với con người. Cái phần tối tăm và bất tri như vốn vẫn được để lộ cho thấy trong lịch sử ý thức của Ngài, cho thấy hành vi “hạ cố”

⁴⁰⁴ K. BARTH, *L'Épître aux Romains*, Genève, Labor et Fides, 1972, p. 5.

(condescendance) điệu kỳ của Thiên Chúa đối với nỗi yếu hèn của chúng ta. Vị Thiên Chúa tuyệt đối tự do và siêu việt *đang trở thành* : Ngài xâm nhập vào trong quá trình vận hành của lịch sử nhân loại, Ngài dần thân cùng với con người để xây dựng thực tại mới mẻ của tương lai, cùng với tất cả những chống đối cụ thể do nó mang lại. Việc Ngôi Lời “trở thành xác phàm” lúc bấy giờ cũng có nghĩa là vị Thiên Chúa tam vị không phải là Đấng xa lạ đối với lịch sử; Ngài là Thiên Chúa-ở cùng chúng ta, là vị Thiên Chúa gần gũi, hoàn toàn khác trong tự do và siêu việt tính của Ngài, nhưng cũng lại hoàn toàn chìm mình trong tình yêu và nỗ lực tìm kiếm con người. Chính Cha là Đấng, trong Đức Giêsu, mời gọi con người đến với Ngài, để trao ban cho con người ơn cứu độ và sự giải phóng trong lịch sử; đó là Con, hoàn toàn liên đới với loài người ngoại trừ tội lỗi, Đấng đưa con người đến chỗ có được sự hiệp thông thần linh giữa đầy dẫy những mâu thuẫn; đó là Thân Khí, Đấng trong thời gian hoàn tất lời hứa đã được Đấng đã bị đóng đinh thập giá-được phục sinh mở ra, là sự hiện diện của Thiên Chúa nơi mọi cuộc phiêu lưu mạo hiểm của con người để giữ cho cuộc phiêu lưu mạo hiểm đó luôn ở trong niềm hy vọng. Vị Thiên Chúa của lịch sử của Đức Giêsu là một vị Thiên Chúa đứng về phía con người, mang trong mình đầy dẫy thực tại đang trở thành vẫn còn đầy bóng tối, trong đó Vương quốc đang được xây dựng; đó là một vị Thiên Chúa, trong tự do đầy quyền uy của mình, chấp nhận đi vào trong bóng tối của thời gian, để từ đó tạo ra một bình minh vinh quang sắp tới: đó là một vị Thiên Chúa của loài người không cạnh tranh chống lại con người, nhưng, trái lại, làm người để con người được tăng trưởng. Theo nghĩa này, lịch sử của ý thức của Đức Giêsu là lịch sử của sự khiêm hạ của Thiên

Chúa : chỉ có Đấng có thể xóa nhòa mình như thế mới có thể đích thực là khiêm hạ. “Nhân đức mà người ta gọi là khiêm hạ vốn cắm rễ sâu trong cái sâu thẳm nhất của Thiên Chúa” (Maître Eckhart). Lịch sử của con người quê làng Nadaret khiêm hạ “để lộ cho thấy trong thời gian sự khiêm hạ vốn ở ngay trung tâm của vinh quang⁴⁰⁵”.

c) Điều gì hàm chứa trong mặc khải này của Thiên Chúa-Ba Ngôi và của nhân tính vì chúng ta của Ngài, chúng ta, những kẻ đang đi theo bước chân của Đức Giêsu Nadaret ? Đây là thách đố mà lịch sử Thiên Chúa, vốn được tường thuật lại nơi Đức Giêsu Nadaret, thách thức Giáo hội kitô ?

Khởi đi từ lịch sử của ý thức của Đức Giêsu, việc “noi gương Đức Kitô” xem ra có hai đòi hỏi : một đàng, hữu thể đối thoại của vị Thiên Chúa kitô là nền tảng cho đòi hỏi Giáo hội phải ở trong tư thế hiệp thông trong đối thoại; đàng khác, mẫu nhiệm nhập thể của Thiên Chúa đòi hỏi cộng đoàn tín hữu phải dần thân nhập thể đến tận cùng vào trong những hoàn cảnh của loài người.

Đi theo Đức Giêsu Nadaret, Giáo hội kitô, được mời gọi, trước hết, để là *dân đối thoại với Cha* : qua Con, trong sức mạnh của Thần Khí, Giáo hội kitô sẽ đón nhận ân huệ từ trên cao và sẽ dâng lên những lời chúc tụng và những nhu cầu cần thiết của con người. Giáo hội kitô sẽ là một dân luôn ở trong lễ hội, cử hành ân huệ giải phóng của Cha và sống sờ về kinh nghiệm mà mình có được; Giáo hội kitô sẽ là tiếng nói của những người nghèo, lời kinh tràn ngập nỗi đói và khát đức công bằng cho những kẻ bị áp bức, tiếng kêu lạc lõng của những người thấp cổ bé miệng. Lễ hội và hành

⁴⁰⁵ F. VARILLON, *L'Humilité de Dieu*, Paris, Centurion, 1974, p. 59.

động tạ ơn đối với những cái kỳ diệu của đời thường không được làm cho Giáo hội kitô đó mù lòa và điếc đặc đối với khổ đau, và cũng không được hạ vũ khí trong cuộc đấu tranh cho công lý. Trái lại, cử hành tức là nhìn thế giới với đôi con mắt của Thiên Chúa, và tức là khổ đau vì tình trạng bất công như Đấng vốn đã bị treo cách bất công trên thập giá. Dân mà cử hành nghi lễ tạ ơn thực sự đó là một dân cảm thấy được nhu cầu bức thiết cần phải đập tan mọi xích xiềng bất công, cần phải chia sẻ dần thân vào nỗ lực giải phóng, cần phải sống cách cụ thể tình huynh đệ giữa con người với nhau, trên cơ sở vì cùng có chung một Cha duy nhất là Thiên Chúa. Đi theo con người quê làng Nadaret, nỗ lực đối thoại với Cha, lúc bấy giờ, đòi buộc người ta phải phải đạt cho bằng được, cách tới nơi tới chốn, sự hiệp thông huynh đệ : nhưng để cho có thể tạo ra được sự hiệp thông, Giáo hội trước tiên cần phải thực hiện được điều đó nơi chính mình. “Nơi điều này mà mọi người sẽ nhận ra được các người là môn đệ của Ta, đó là tình yêu mà các người có đối với nhau” (Ga 13, 35). Sự hiệp thông hàm chứa phải có những khác biệt vốn đón nhận lẫn nhau và trao ban lẫn cho nhau, hàm chứa những nét độc đáo riêng tư không lẫn vào đâu được nhưng lại cùng qui về hiệp nhất một mối. Thực tại tam vị nơi Thiên Chúa như vốn được mặc khải ra nơi Đức Giêsu-Kitô vốn là một thực tại độc đáo sâu xa có một không hai của từng ngôi vị là Cha, là Con và là Thần Khí, và đồng thời đó còn là một thực tại hợp nhất không dò thấu được giữa các Ngôi với nhau. Bản chất của tình yêu được tỏ lộ ra trong thực tại phong phú của sự đối thoại giữa Ba Đấng : “Tình yêu là sự biện phân và vượt quá chính sự biện phân đó” (Hégl). Đó cũng phải là thân phận của Giáo hội của Thiên Chúa tam vị: theo hình ảnh và giống như Thiên Chúa của mình, Giáo hội của Thiên Chúa tam vị được mời gọi để sống

trong cùng lúc vừa tình trạng vô cùng đa dạng vừa tình trạng hiệp nhất vô cùng lớn lao, như vị Thiên Chúa tam vị của mình. Một Giáo hội muốn được đánh giá là đang đi theo con đường của con người quê làng Nadaret đó, phải biết thừa nhận và đón nhận tình trạng đa biệt nhất các ân huệ, các hiện diện, các đặc tính biệt loại vốn tùy thuộc vào không gian và thời gian. Nhưng, tình trạng đa biệt này phải được hóa giải trong sự hiệp thông nhờ vào một lối cư xử đầy khoan dung đối với nhau và không ngừng đối thoại với nhau. Khoan dung là kiên nhẫn để cùng lớn lên với mọi người, không áp đặt những con đường độc tài và bắt mọi người phải giống như mình (intégristes), có lẽ có thể là nhanh hơn và tiện lợi hơn, nhưng tuyệt đối không thể nào làm cho người ta sống được và làm lan tỏa ra được sự hiệp thông. Đối thoại là sự gặp gỡ trong lời; sự cùng lắng nghe nhau và cùng dần thân với nhau là khả thể được trao ban cho tất cả mọi người để được tự bộc lộ mình cách tự do và được người ta hiểu mình trong tình trạng đa biệt. Khoan dung và đối thoại rèn đúc ra sự hiệp thông : chúng đòi hỏi phải có một lối sống có trách nhiệm, và đòi hỏi người ta phải sẵn sàng đánh mất đi một sự gì đó là mình để cho sự sống hiệp thông có thể lớn dần lên. Một Giáo hội bị xé nát bởi những bất tương dung với nhau, trong đó những khuynh hướng độc tài vốn giết chết tự do đối thoại, sẽ hoàn toàn đi ngược lại với mặc khải về Thiên Chúa tam vị vốn tự dâng hiến mình trong ý thức luôn đối thoại của Đức Giêsu. Chỉ có nỗ lực không ngừng tìm kiếm sự hiệp thông, chỉ có sự cố vũ cho có những phục vụ và những trách nhiệm khác nhau, và chỉ có sự dám chấp nhận phải đánh liều cùng với những cái giá phải trả từ đó, mới sẽ có thể làm ló rạng ra được ánh sáng của thế giới mới mà tương quan độc nhất vô nhị giữa Con và Cha vốn đã khiến cho người ta có thể tiếp cận được ánh sáng đó.

d) Thứ đến, đi theo con người quê làng Nadaret khởi từ lịch sử ý thức mà Ngài có đòi hỏi Giáo hội phải có *một lối sống nhập thể* (un style d'incarnation). Điều đó muốn nói là phải xâm nhập vào trong thời gian và không gian của những hoàn cảnh nhân loại. Cũng như sự đối thoại vĩnh hằng giữa Ba Ngôi Vị thâm nhập vào trong nỗi nhọc nhằn và tình trạng trở thành của thời gian, cũng vậy, sự đối thoại trong Giáo hội cũng sẽ phải diễn ra trong nỗi nhọc nhằn của quá trình từng bước từng bước đi lên, đó vốn là những nét đặc thù nhân loại. Thời gian của Thiên Chúa được mặc khải ra trong lịch sử của ý thức của Đức Giêsu, như thời gian của tiến trình kiên nhẫn đợi chờ đầy hoạt năng và đầy hy vọng. Đó cũng phải là thời gian của những người kitô-hữu, nếu họ muốn sống và lớn dần lên trong mối hiệp thông. Giáo hội, lúc bấy giờ, sẽ tự khám phá ra mình không được có một chốn cư trú nào vĩnh viễn trong thế giới này, không được khư khư trong những xác quyết chắc chắn của mình, mà phải sống trong tư thế nghèo hèn và phục vụ, đói khát tương lai vốn đã được hứa ban cho mình. Các kitô-hữu biết rằng mình phải cởi mở lòng mình ra với cái tương lai, phải là môn đệ của Đấng đã tin và đã hy vọng ngay cả khi chẳng còn chút hy vọng nào, và đã đi trước họ trong cuộc chiến của đức tin. Nhưng, còn nữa, mâu nhiệm nhập thể của Thiên Chúa, sự dây dưa của Ngài với và cho con người, đòi hỏi kẻ nào muốn theo Ngài phải có ý chí kiên định để dây dưa vào với tha nhân và vì tha nhân. “Kẻ nào yêu thì phải dây dưa cho đến tận cùng” (ngạn ngữ của người châu Mỹ latin). Hành vi dây dưa bao hàm sự liên đới và chia sẻ, như tấm bánh được bẻ ra chung cho nhau trong nỗ lực tìm kiếm đầy nhọc nhằn để được giải phóng và được sống trong sự hiệp thông. Thiên Chúa trở thành xác thể trong thế giới, không phải là để biện minh cho một thái độ thụ động hay một sự trốn chạy khỏi những trách nhiệm, mà

là đẩy mỗi người đi đến chỗ làm bạn đồng hành, cùng chia sẻ gánh nặng với tha nhân. Đó chính là nền tảng của chiều kích chính trị của việc đi theo Đức Kitô : việc Đức Kitô hoàn toàn liên đới với thân phận loài người nói với chúng ta rằng chẳng có gì là nhân loại mà lại xa lạ với Thiên Chúa, và rằng lại càng chẳng có gì là nhân loại mà lại xa lạ với Giáo hội của vị Thiên Chúa tam vị này. Dấn thân để xây dựng một xã hội công bằng hơn là một hành vi tán tụng vị Thiên Chúa của con người : bất công là một sự xúc phạm và là một tội lỗi động chạm cách sâu xa đến mầu nhiệm của Ngài. Ở gọi trong lĩnh vực chính trị - vốn chẳng có gì ăn nhập với những tính toán ích kỷ hay những lợi ích cá nhân riêng tư – đáp ứng được một nhu cầu tuyệt đối là trung thành với lịch sử, mà nền tảng dựa trên mầu nhiệm nhập thể của Thiên Chúa. Vị Thiên Chúa ở cùng chúng ta mà như được tường thuật lại qua từng bước từng bước ý thức được nơi ý thức của Đức Giêsu chống lại mọi thứ khuynh hướng đạo đức thoát ly trần thế, nhưng lại cố vũ và nâng đỡ mọi nỗ lực dấn thân vì một thứ tình yêu đích thực đối với con người cụ thể. Chính sự dấn thân mang dấu ấn của mầu nhiệm nhập thể này là thước đo tính xác thực của việc tuyên xưng niềm tin Kitô. Chính đó là nơi mà các Giáo hội phải cởi mở mình ra với những xáo trộn thường hằng, như Tin Mừng vốn đòi hỏi, hoặc là với những thái độ khép kín, hoặc là với những đôi con mắt biết nhìn xuống trước nỗi khổ đau của con người. Chia sẻ với nỗi khổ đau, từng giây phút tìm kiếm cuộc sống hiệp thông, tiến lên với niềm tin thác⁴⁰⁶ : đó chính là lối sống mà vị ngôn sứ quê vùng Galilê vốn mời gọi tất cả chúng ta. Nơi Ngài, vị Thiên Chúa tam vị đã chia sẻ với những nỗi

⁴⁰⁶ D. MONGILLO, «Esistenza cristiana», in *Nuovo Dizionario di Teologia*, pp. 411-447.

khổ đau của loài người, đã cùng với loài người tìm kiếm một con đường hiệp thông, đã thiết lập nền tảng cho niềm hy vọng, để tiến lên phía trước, không ngừng nghỉ.

CHƯƠNG 4

MỘT LỊCH SỬ VỀ SỰ TỰ DO

Đức Giêsu, con người tự do

Đức Giêsu liệu có phải đã là một con người tự do? Lịch sử của Ngài phải chăng đã được làm nên bởi những lựa chọn liên tục, trong đó Ngài xác định ý nghĩa đời sống và sứ mạng của mình? Hay, tất cả đều đã được tiền định trước cho Ngài và rồi Ngài cứ thế mà dẫn dắt cuộc đời mình như một phản ảnh trung thành một kế đồ thần linh vĩnh hằng có sẵn? Và nếu vấn đề là như thế, thì đâu là điểm dừng để hành trình phiêu lưu mạo hiểm của Ngài có thể được gọi là “của con người” (“humaine”)? Liệu có có một thứ nhân tính mà lại không có mạo hiểm của tự do, tức là có thể chọn lựa hay miễn cưỡng phải chấp nhận cuộc sống, có thể làm chủ cuộc sống đó hay bị nó thống trị? Những vấn nạn này ảnh hưởng cách sâu xa đến hình ảnh mà chúng ta sẽ có về con người quê làng Nadaret, và đến cách thức mà qua đó chúng ta có thể tiến bước theo Ngài.

Đối với những vấn nạn này, niềm tin của Giáo hội, năm 681, nơi Công đồng Constantinople III, đã cung cấp một trả lời có tính quyết định: khi lên án những ai chủ trương nơi Đức Kitô chỉ có một thứ ý chí duy nhất (“monothélistes” = những người theo khuynh hướng “nhất chí”), Công đồng đã khẳng định rằng Đức Giêsu có ý chí và tự do của loài người, tức là của một hữu thể nhân linh

tự do⁴⁰⁷. Con người quê làng Nadaret, vì vậy, đã tự do chọn lựa tương lai của mình, đã tự tạo cho mình một vị trí với những nguy cơ mạo hiểm của tự do, với tất cả gánh nặng của kiếp làm người đích thực. Nguy cơ này liệu có bao hàm khả thể có thể có một sự xung đột giữa thân phận là Con của Đức Giêsu đối diện với Cha và thân phận là người giữa muôn người của Ngài? Con người quê vùng Galilê này liệu đã có thể thể từ chối kế đồ của Thiên Chúa để theo đuổi kế hoạch riêng tư của mình, và vì thế có nghĩa là phạm tội? Khởi đi từ niềm tin phục sinh, người ta có thể trả lời tức khắc: “Nếu tội lỗi chủ yếu hệ tại chỗ sống trong tư thế nghịch lại với Thiên Chúa, thì sự hiệp nhất của Đức Giêsu với Thiên Chúa, trên cơ sở sự hiệp thông ngôi vị với Cha và trên cơ sở căn tính độc nhất vô nhị trong ngôi vị như là Con Thiên Chúa của Ngài, có nghĩa là Đức Giêsu xa cách với mọi thứ tội lỗi⁴⁰⁸.” Khởi đi từ mầu nhiệm Phục sinh, về con người quê làng Nadaret này, người ta chỉ có thể nói: “sine peccato conceptus, natus et mortuus”⁴⁰⁹: được thụ thai không hề vương tội lỗi, cuộc đời của Ngài bắt đầu và kết thúc không hề vương tội lỗi. Như vậy có nghĩa là qui luật tội lỗi đã bị bẻ gãy trong lịch sử của chúng ta, nơi mà lịch sử mới mẻ của Thiên Chúa⁴¹⁰ đã xâm nhập vào. Đó chính là điều mà cộng

⁴⁰⁷ Cf. DS 553-559. La doctrine de la liberté humaine du Christ présuppose celle qui fonde la rédemption sur l’œuvre méritoire de Jésus : cf. *Concile de Trente*, DS 1513-1547 1560. De fait — comme le rappellera Innocent X contre Jansénius—pour qu’un acte soit méritoire, il faut une liberté de choix: DS 2003.

⁴⁰⁸ W. PANNENBERG, *Esquisse d’une christologie*, coll. « Cogitatio fidei » 62, Paris, Cerf, 1971, p. 456.

⁴⁰⁹ Cf. le *Décret pour les Jacobites* : DS 1347.

⁴¹⁰ Cf. H. GOLLWITZER, « Zur Frage der Sündlosigkeit Jesu », in *Evangelische Theologie* 31 (1971), 504, où il critique T. LORENZMAIER, «

đoàn sơ khai đã biểu thị cách rõ ràng : “Ngài đã không hề phạm tội” (1 Pr 2, 22); “Ngài đã bị thử thách trăm bề hoàn toàn giống như chúng ta, nhưng không phạm tội” (Dt 4, 15); Ngài là Đấng mà nơi Ngài “chẳng hề có tội lỗi”, và là Đấng “đã đến để cất đi tội lỗi” (1 Ga 3, 5). Đức Giêsu qua ngòi bút của Gioan khẳng định : “Ai trong các người có thể bắt lỗi Ta được về tội gì ?” (Ga 8, 46). Và thánh Phaolô còn thêm : “Đấng không hề biết tội, thì vì ta, Thiên Chúa đã làm cho Ngài thành tội, ngõ hầu vì Ngài chúng ta có thể trở thành sự công chính của Thiên Chúa” (2 Cr 5, 21). Tuy nhiên, dữ kiện chắc chắn này của niềm tin phục sinh không được khiến cho nỗ lực đọc Đức Giêsu trần thế nghèo nàn đi nội dung của nó : việc Ngài đã không biết đến tội lỗi không có nghĩa trong cuộc sống như là người của mình Ngài đã không biết gì tới nguy cơ mạo hiểm và gánh nặng của tự do. Cũng như thân phận làm người của chúng ta, thân phận làm người của Ngài cũng đã phải đối diện với những khó khăn trong cuộc sống, và vì thế, với gánh nặng của những chọn lựa căn rễ, thường là với giá khá đắt và đây khó khăn: nơi Ngài, tình trạng vắng bóng tội lỗi không phải là tình trạng không thể phạm tội mang màu sắc trừu tượng, không phải là một tình trạng không thể làm điều dữ xấu, mà “tình trạng vắng bóng tội lỗi này chỉ hiểu trong toàn cục đời sống của Ngài”⁴¹¹. Nói cách khác, nếu Con đã nhận lấy xác thịt tội lỗi để kết án tội lỗi trong xác thể (Rm 8, 3), thì, giữa

Wider das Dogma von der Sündlosigkeit Jesu », *ibid.*, 452-471 : au nom de la vérité de l’Incarnation et par préjugé anti-docète, ce dernier affirme que l’« identité avec la chair de péché » de Jésus signifie une participation au péché de l’être humain, à travers lequel il révèle Dieu et le rend présent.

⁴¹¹ W. PANNENBERG, *op. cit.*, p. 468 Il est significatif que la doctrine de l’impeccabilité du Christ n’ait jamais été l’objet d’une définition dogmatique : cf. J. GALOT, *Chi sei tu, o Cristo?* Firenze, 1977, p. 354.

những biến động và thử thách của xác thịt, Ngài đã chọn lựa con đường đi trung thành vô điều kiện với Cha.

Vì thế, người ta có thể nói, trên con đường chật hẹp vâng phục Thiên Chúa, có một thứ lịch sử của tự do nơi Đức Giêsu, lịch sử của một con đường đi, của những chọn lựa này qua chọn lựa khác. Con đường này đã được biểu hiện như thế nào ? Đó là những giai đoạn căn bản ? Trong những tương quan nhân loại cụ thể mà con người quê làng Nadaret này đã sống, con đường đi đó đã được vẽ ra như thế nào ?

Trả lời cho câu hỏi này, tức là tường thuật lại lịch sử của Đức Giêsu như là lịch sử của tự do. Chúng tôi đã từng có lần lưu ý rằng một lịch sử đích thật là của con người không phải là một chuỗi kế tiếp theo nhau cách máy móc những sự kiện trần trụi, cũng không phải là một tương lai đơn giản chỉ có việc tuôn chảy ra từ quá khứ, mà là một thứ lịch sử mở toang với mọi khả thể, một xác định lập trường của thần trí sáng tạo đối diện với cái hiện tại nhằm tạo ra tương lai. Một lịch sử đích thật là của con người là lịch sử của tự do : sự tự do trao ban cho hiện sinh một ý nghĩa và biệt loại hóa hành vi thành là của con người. Ở đâu mà tự do bị chà đạp hay bị áp bức, là ở đấy chính con người bị chà đạp hay bị áp bức : ý nghĩa và phẩm giá của đời sống được tạo lập trong thách đố của tự do. Nhưng cần phải phân biệt có nhiều mức độ tự do. Trước tiên, có thứ tự do được hành xử từ đáy sâu thẳm nhất của ý thức và cách triệt để điều hướng mọi quyết định. Tự do này được thể hiện nơi tầng sâu xa nhất như là những chọn lựa nền tảng, như là chân trời nền tảng của cuộc sống, vốn có khả năng làm cho những nỗ lực riêng rẽ tự xác định cho mình một

vị trí có được ý nghĩa và sự thống nhất của chúng⁴¹². Trong chọn lựa căn bản này, vốn là nơi cư ngụ của động cơ sau cùng và tiêu chí hiệp nhất của tất cả mọi chọn lựa mà nếu nhìn từ bên ngoài hiện sinh của con người vốn chỉ có vẻ như là những mảnh vụn rời rạc không ăn nhập gì với nhau. Nói theo ngôn ngữ Thánh Kinh, đây chính là “cái tâm” (“coeur”) của con người, mà khởi đi từ đó con người tự phô bày mình ra như đích thật mà nó là. Chọn lựa căn bản được điều động bởi khát vọng tự thể hiện mình ra cách đầy đủ, và được vận hành trong việc chọn lựa những phương tiện riêng thích hợp nhằm bảo đảm việc thể hiện này. Việc chọn lựa này được cụ thể hóa khi người ta đưa ra những quyết định mà bên ngoài đôi khi có vẻ như chẳng là gì, nhưng lại ảnh hưởng lên những xác định lập trường khác nhau đó. Như vậy, từ tư thế nền tảng vốn có cách tự động lúc ban đầu, dần dần sẽ tiến lên mức độ có nhiều quyết định khác nhau từ mỗi một khoảnh khắc trong cuộc sống, làm chủ được cách ý thức nhiều hay ít : đó là mức độ tự do “được định vị” (“située”) hay “có gắn thân” (“engagée”), tức là được sống trong tình trạng căng thẳng giữa chân trời siêu việt là lựa chọn nền tảng và thân phận hữu hạn với những khả thể hiện hành cụ thể. Khi niềm khát vọng muốn mở ra vô cùng vô tận đọng đầu với cái kinh nghiệm và được quyết định trong tương quan với

⁴¹² Cf. H. REINERS, *Grundintention und sittliches Tun*, Freiburg-Basel-Wien, 1966, et H. KRAMER, *Die sittliche Vorentscheidung*, Würzburg, 1970, qui exposent la pensée philosophique et théologique moderne à ce sujet. J’emploie l’expression « option fondamentale » selon le sens qu’elle reçoit communément aujourd’hui en théologie, sans ses connexions particulières historico-philosophiques. Cf. S. DIANICH, «Opzione fondamentale», in *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale*, Roma, 1976.

kinh nghiệm, thì tự do được định vị và trở thành tự do-của (liberté-de) và tự do-cho (liberté-pour), tức là việc xác định lập trường đối với cái cụ thể và mở toang ra với cái tương lai. Nếu chọn lựa nền tảng tương ứng với khát vọng tự nhiên là thể hiện chính mình, và nếu những lựa chọn kế tiếp nhau trung thành với chọn lựa căn bản này, thì con đường của tự do trở thành con đường của sự giải phóng : giải phóng khỏi điều làm phương hại đến con người, nhằm mục đích hướng về điều thể hiện con người hay làm cho con người triển nở. Nếu khác đi, con người sẽ bị đặt dưới dấu chỉ của tình trạng bị tha hóa. Lịch sử của mọi thứ tự do, như vậy, có thể hoặc là lịch sử của sự giải phóng hoặc là lịch sử của tình trạng vong thân.

Trong ánh sáng này, lịch sử của Đức Giêsu Nadaret được định vị như thế nào ? Liệu Ngài đã có một chọn lựa nền tảng chẳng ? Và, nếu có, thì đó là chọn lựa nền tảng nào ? Ngài đã sống thế nào những chọn lựa bị bức bách bởi những mối tương quan cụ thể, vốn đã đan dệt nên cuộc sống của Ngài ? Liệu Ngài có thực sự là con người tự do⁴¹³, như một số người vẫn thích gọi như thế ? Và hệ quả rút ra từ đó : đâu là vai trò của tự do trong hành trình chúng ta đi theo Đức Kitô ?

4.1. Chọn lựa nền tảng của Đức Giêsu Nadaret

Có hai màu nhiệm trong cuộc đời của Đức Giêsu – một lúc ban đầu và một ở cuối cuộc đời của Ngài – chứng tỏ cho thấy Ngài đã phải có một chọn lựa mang tính quyết

⁴¹³ C. DUQUOC, *donne à sa christologie le titre significatif : Jésus, homme libre*, Paris, Cerf, 1974; voir aussi R. PECH, «Jésus, homme libre», in *Concilium* 93 (1974), 47-58, et P. RUGGINI, *Gesù di Nazaret, il coraggio della libertà*, Assisi, 1971.

định khi phải đối diện với sự sống và sự chết, và cho phép người ta hiểu được đâu là “chọn lựa nền tảng” (“option fondamentale”) của Ngài. Đó là mâu nhiệm *những cám dỗ ở sa mạc và cơn hấp hối ở vườn Getsêmani*⁴¹⁴. Người ta không thể phủ nhận việc những câu chuyện kể này hàm chứa trong mình một lõi cốt lịch sử, bởi vì chẳng lẽ một cộng đoàn như cộng đoàn sơ khai vốn luôn bảo vệ Uy quyền Đức Chúa của Đấng đã được phục sinh như đã được công bố nơi biến cố Phục sinh đến thế lại có thể bịa ra những cảnh diễn vốn có nguy cơ làm giảm thiểu đi nhiều uy danh của Ngài như thế ! Trên thực tế, những đoạn văn này vốn đã là một “cái gai trong khoa chú giải” (“crux interpretum”) trong lịch sử nỗ lực suy tư kitô. Đối với những cám dỗ, khuynh hướng chung hiện nay cho là chúng chỉ mang tính sự phạm, là những mẫu gương hơn là sự thực : Đức Chúa đã chứng tỏ cho loài người thấy phải vượt qua thử thách như thế nào, chứ thực ra Ngài chẳng hề hấn gì cả. Người ta nghĩ rằng nếu Đức Giêsu mà cũng bị cám dỗ, như vậy, là làm giảm thiểu đi tình trạng hoàn hảo của Ngài. Tuy nhiên, “việc quá chú trọng khía cạnh sự phạm nơi việc Đức Kitô bị cám dỗ cũng có nguy cơ loại trừ đi tính chất hoàn toàn nghiêm trọng của cám dỗ”⁴¹⁵. Nó chỉ còn đóng một vai trò, đó là để dạy dỗ chúng ta. Đã hẳn, không được loại trừ đi giá trị sự phạm : tuy nhiên, giá trị sự phạm chỉ có thể có được giá trị của nó, nếu cám dỗ là điều có thực. Nhiều chứng từ của Tân Ước xem ra xác

⁴¹⁴ Cf. J. DUPONT, *Les Tentations de Jésus au désert*, Studia Neotestamentaria IV, Paris, DDB, 1968, et aussi J. CALLOUD, *Analyse structurale du récit. Eléments de méthode. Tentations de Jésus au désert*, Lyon, 1973.

⁴¹⁵ C. DUQUOC, *Christologie. Essai dogmatique. I. L'homme Jésus*, coll. «Cogitatio fidei» 29, Paris, Cerf, 1968, p. 65.

nhận sự thực của những cám dỗ của Đức Kitô : chính Đức Giêsu có nói về “những thử thách” mà Ngài đã phải đối diện với (Lc 22, 28 : từ Hy ngữ *peirasmos* ám chỉ cơn cám dỗ). “Vì đã trải qua thử thách bằng đau khổ, thì Ngài có thể đáp cứu những ai chịu thử thách” (Dt 2, 18). Từ những thử thách của mình, Ngài “đã học được phải biết vâng lời”: “Vào những ngày còn trong thân xác, Ngài đã dâng lên cho Đấng có thể cứu Ngài khỏi chết, những lời cầu xin khẩn nguyện với lớn tiếng kêu van cùng nước mắt, và Ngài đã được nhậm lời thoát khỏi sợ hãi. Dầu là Con, Ngài đã phải đau khổ dãi dầu, mà học cho biết vâng phục...” (Dt 5, 7)⁴¹⁶. Công việc biên tập lại của Matthêu và của Luca, vốn bù đắp vào tình trạng mình trần thân trụ của bản văn của Maccô với những chi tiết phong phú hơn về ba cám dỗ, chứng tỏ cho thấy, đối với cộng đoàn sơ khai, đoạn văn này vốn là đoạn văn có sự lựa chọn thực sự, là đoạn văn cho thấy một khúc quanh có tính quyết định bao trùm toàn bộ lịch sử cứu độ⁴¹⁷ : đó là giờ thời gian viên mãn !

Cũng như dân It-ra-en thực sự đã từng bị thử thách, cũng vậy, Đức Giêsu thực sự cũng đã từng bị thử thách : khung cảnh – sa mạc – cũng là một; khoảng thời gian 40 ngày, gọi lại 40 năm Môsê xuất hành và lưu ngụ ở sa mạc Sinai (Xh 24, 18 và 34, 28) vốn mang một thứ giá trị thần học; những cám dỗ mà dân được chọn đã trải qua tương ứng với ba cám dỗ mà Đức Giêsu cũng đã kinh qua. Dân

⁴¹⁶ Cf. les textes où la tentation de Jésus est indiquée avec une terminologie explicite, comme Lc 22, 28, He 2, 18 et 4, 15, et ceux où il y est fait allusion, comme Mc 8, 33 par.; 14, 32-42 par. ; 15, 29-32 par. ; 15,34 ; Lc 22,3,53 ; Jn 12, 27 ; He 12, 2b.

⁴¹⁷ Cf. J. DUPONT, *op. cit.*, p. 39 s.

It-ra-en đã đói, đã phàn nàn trách móc chống lại Thiên Chúa, Đấng đã đáp ứng lại với bánh manna (Xh 16 và Ds 11) : quĩ dữ đề nghị biến sỏi đá thành bánh ăn (Mt 4, 3 và Lc 4, 3), và câu trả lời của Đức Giêsu vốn dựa trên giải thích thần học đối với thử thách đầu tiên của dân It-ra-en trong Tl 8, 3 : “Ngài đã hạ ngươi xuống, đã để ngươi phải chịu đói, rồi Ngài lại cho ngươi ăn manna, ngươi chưa từng biết và cha ông ngươi cũng không hề biết, để dạy cho ngươi biết là người ta không sống nhờ bánh mà thôi, nhưng người ta sống nhờ bằng mọi điều xuất ra từ miệng Đức Chúa⁴¹⁸.” Tương ứng với cơn đói của dân It-ra-en và lời phàn nàn than trách của họ ở Massa, là cám dỗ của Satan muốn buộc Thiên Chúa phải ra tay làm phép lạ : “Nếu Ngài là Con Thiên Chúa thì hãy gieo mình xuống dưới, vì đã viết rằng : Vì ngươi, Ngài sẽ ra lệnh cho các thiên thần, và họ sẽ nâng ngươi trên bàn tay họ, kéo ngươi lên vấp chân phải đá” (Mt 4, 6). Câu trả lời của Đức Giêsu làm liên tưởng đến Tl 6, 16, cách rõ ràng vốn phản ảnh đoạn văn nói về vấn đề nước uống ở Massa : “Các ngươi sẽ không thử thách Đức Chúa là Thiên Chúa của các ngươi như các ngươi đã từng thử thách Ngài ở Massa.” Sau cùng, tương ứng với cám dỗ tội cùng là thay thế Thiên Chúa bằng ngẫu tượng (con bò vàng : Xh 32, hay các thần của xứ Canaan : Xh 23, 20; 34, 11), là gợi ý quĩ quái này : “Tất cả mọi thứ đó, tôi sẽ ban cho ông, nếu ông quĩ gồi thờ lạy tôi” (Mt 4, 9). Lại một lần nữa, câu trả lời của Đức Giêsu phản ảnh lại giáo huấn của Sách Thứ luật, vốn liên

⁴¹⁸ On remarquera que la citation des textes de l’Ancien Testament, reprise dans le récit de la tentation, est faite sur la Bible grecque et non sur l’original hébreu, signe évident, comme l’écrit J. Dupont, que « ce récit nous rejoint de la part d’hommes qui lisent la Bible en grec et non en hébreu ». Sur ce point aussi, apparaît le travail rédactionnel.

kết với kinh nghiệm công cuộc giải phóng tiên về Đất hứa: “Người sẽ kính sợ Đức Chúa là Thiên Chúa của người; người sẽ thề nhân Danh Ngài” (Tl 6, 13). Con người quê làng Nadaret đó “trong sa mạc, đang sống lại lần nữa những cám dỗ của dân được chọn; thế nhưng, trong khi dân được chọn đã chịu nhường bước, thì Đức Giêsu đã chiến thắng, nhờ vào việc coi như là của mình những giáo huấn mà Sách Thứ Luật đã rút ra được từ lịch sử của dân It-ra-en”⁴¹⁹.

Việc so sánh giữa câu truyện kể khá công phu của Matthêu và Luca với ghi nhận đơn giản của Maccô, cho phép giả định rằng cách cơ bản con cám dỗ vẫn chỉ là một. Người ta có thể nghĩ tới gợi ý có từ nguyên thủy, tức chính là điều đã cám dỗ Adam ngày xưa : đó là sự cậy dựa vào mình và nơi quyền lực của thế gian, hơn là cậy dựa nơi Thiên Chúa và trong “thân phận yếu đuối” của mình. Đó chính là cái thế một mất một còn mang tính triệt để, hoặc “chọn yêu bản thân mình đến độ quên mất Thiên Chúa, hoặc chọn yêu Thiên Chúa đến độ quên đi chính bản thân mình” (Thánh Augustin)⁴²⁰. Đức Giêsu cảm nhận được ngay sức lôi cuốn của bên bờ bên kia, giá trị bên ngoài trời vượt hơn của nó. Ngài chông chênh ở nơi ngưỡng cửa : một đàng, đó là sức lôi cuốn đầy ảo tưởng của phong trào thiên sai dựa trên cơ sở chính trị và trần thế của thời Ngài, vốn thấm đẫm môi trường nơi Ngài đang sinh sống; đàng khác, đó là khuynh hướng thiên sai dựa trên thái độ tuân phục của các ngôn sứ mà Ngài đã học biết được trong nỗ lực đối thoại với Cha, nhất là thông qua việc đọc Các Sách Tiên tri nói về Người Tôi tớ đau

⁴¹⁹ J. DUPONT, *op. cit.*, p. 20 s.

⁴²⁰ Cf. *De Civitate Dei*, XIV, 28; *Enarrationes in Psalmos*, 64, 21.

khô. Như vậy, ba cám dỗ đó lúc bấy giờ có thể sẽ được giải thích như là ba hình thái của cũng cùng một cơn cám dỗ liên quan đến khuynh hướng thiên sai, vốn vang vọng lại những thể thức thiên sai như vẫn đang hiện diện trong thế giới mà Đức Giêsu đang sống : đó có thể là khuynh hướng thiên sai chỉ nhắm đến những lợi ích trần thế, chủ yếu giải quyết cơn đói khát công bình nơi những người nghèo khổ; đó có thể là khuynh hướng thiên sai mang màu sắc khả huyền, mà biểu hiện là nơi những phong trào ngôn sứ kêu gọi ăn năn sám hối, và đó có thể là khuynh hướng thiên sai mang màu sắc chính trị, đặc điểm riêng của những nhóm chủ trương bạo loạn⁴²¹. Con người quê làng Nadaret đã nói “không” với những gợi ý của thời Ngài : Ngài đã không tìm cách thỏa hiệp dễ dãi, cũng không thỏa mãn với những đợi chờ của loài người, nhưng đã lật đổ chúng. Đức Giêsu đã chọn Cha : trong tâm thái tự do tuyệt đỉnh, Ngài đã quyết định thà vâng phục Cha và từ bỏ bản thân mình, hơn là lụy phục bản thân mình vốn tiềm ẩn sự phủ nhận Thiên Chúa. Ngài đã không ngây thơ nhượng bộ cho những điều chỉ có vẻ như hiển nhiên ở bên ngoài, cho sức lôi cuốn của những phương tiện chỉ có tính hiệu quả tức thời. Niềm tin nơi Cha của Ngài là một xác tín chắc chắn không gì có thể dứt ra được, và Ngài vui vẻ để hoàn tất kế hoạch của Cha, dù kế hoạch đó bên ngoài có thể có vẻ như tối tăm và đầy đau khổ. Ở nơi cái giờ bị cám dỗ cách triệt để đó, Đức Giêsu tự khẳng định mình hoàn toàn tự do đối với mình, tự do cho Cha và cho tha nhân, tự do đối với tự do trong tình yêu : nơi Ngài, người Tôi tớ tuân phục cách vô điều kiện đó, bậc thang

⁴²¹ Voir p. ex. J. DUPONT, *op. cit.*, p. 116ss.

tuân phục theo tiêu chí ngôn sứ đạt đến đỉnh điểm của nó⁴²².

“Qui dũ”, Luca viết (4, 12) “lìa xa Ngài, để rồi sẽ lại đến trong thời gian được qui định” : chi tiết này để lộ cho thấy rõ ràng là “kịch bản cám dỗ này sẽ thường xuyên được tái diễn đi tái diễn lại trong suốt cuộc đời của Đức Giêsu : cuộc chiến chống lại qui dũ sẽ xuyên suốt cuộc đời của Ngài. Từng bước từng bước, Ngài chinh phục lãnh địa của Satan và đẩy xa quyền lực của nó...Cuộc đời của Đức Giêsu quả thực là một quá trình liên lý phân định các thần khí”⁴²³, cho đến cái giờ đỉnh điểm ở Giêrusalem⁴²⁴. Nơi vườn Getsêmani, chặng cuối trong cuộc hành trình của mình, Đức Giêsu biết mình đang đối diện với cái hậu quả tồi tệ nhất của sự chọn lựa vì tình yêu của mình. Ngài cảm nhận được cách sâu sắc cơn cám dỗ của bên bờ bên kia, đến độ mồ hôi cùng máu rịn ra cùng lúc. Các thánh sử Tin mừng nói về nỗi lo âu xao xuyên của Ngài (Mc 14, 33), về nỗi buồn phiền của Ngài (Mc 14, 34) và về sự sợ hãi của Ngài (Mc 14, 33). Ngài cảm nhận được cách sâu sắc lúc này đây cần biết bao những người bạn hữu gần kề bên Ngài : “Hãy ở lại đây và thức với Thầy.” Nhưng, vẫn chỉ một mình Ngài ở đây mà thôi, một mình kinh hãi trước tương lai của mình, cũng như bất cứ ai khi phải đối diện với những chọn lựa một mất một còn của mình : “Anh em chẳng thể thức được với Thầy một giờ sao !”

⁴²² Cf. H.URS VON BALTHASAR, *Herrlichkeit* III 12. Teil 2, *Neuer Bund*, Eisedeln 1969, p.66

⁴²³ *Ibid.*, p. 67.

⁴²⁴ C'est peut-être pour indiquer ce fil continu de l'épreuve, qui traverse toute la vie de Jésus, que Luc (attentif à la signification théologique des lieux) place en dernier lieu la tentation à Jérusalem, le lieu de l'épreuve suprême. Cf. J. DUPONT, *op. cit.*, p. 70 s.

(Mt 26, 38). Tình thế lưỡng nan lần này lại còn tỏ ra hết sức mãnh liệt : cứu sống hay đánh mất chính mạng sống mình, chọn lựa giữa ý muốn của mình hay thánh ý của Cha : “Cha ơi, Cha ! Đối với Cha, tất cả đều là điều có thể, xin hãy cất xa con chén đắng này !” (Mc 14, 36 và song song). Ngay lúc với tự do nơi cõi sâu xa của lòng mình Ngài chấp thuận, Đức Giêsu hoàn toàn gắn kết con người mình với Cha và đã thân thưa với Cha bằng danh xưng đầy tín thác và âu yếm biết bao : “Cha ơi, Cha !...Không phải điều con muốn, mà là điều Cha muốn” (ibid). Không phải là chuyện tình cờ, nếu như đây là trường hợp duy nhất còn giữ lại hình thức ngôn ngữ aram của lối gọi tên Cha này ! Câu trả lời “khẳng định” (“oui”) của Đức Giêsu phát sinh từ một thứ tình yêu không so đo tính toán : tự do của Ngài là tự do của tình yêu. Vào giờ khắc tột đỉnh, Ngài vẫn còn chọn lựa sự dâng hiến bản thân mình, vẫn trao phó thân mình trong đôi bàn tay của Cha với niềm tín thác vô bờ bến và sống tự do của mình như là một sự giải thoát : tự do đối với bản thân mình vì Cha và vì tha nhân. Đó là tự do của kẻ tìm lại bản thân mình khi đánh mất nó (Mc 8, 35), đó là khả năng dám đánh liều tất cả vì tình yêu, đó là sự liều mạng của kẻ đã dám cho đi tất cả.

Chính trong những mâu nhiệm đó của cuộc sống của Ngài mà người ta mới nhận ra được chọn lựa nền tảng của Đức Giêsu, sự chọn lựa mà Ngài đã đánh cược tất cả trong canh bạc đời mình : điều mà Thư gửi tín hữu Do Thái đã phản ánh khá trung thành với những ngôn từ của Thánh Vịnh 40, 9 : “Này con đến...lạy Thiên Chúa, để thực thi thánh ý Ngài” (Dt 10, 9). “Lương thực của Thầy là thực thi thánh ý của Đấng đã sai Thầy và hoàn tất công trình của Ngài” (Ga 4, 34; xem 8, 29; 15, 10). Trên bình diện

sâu xa nhất của tự do, Đức Giêsu xử sự như một con người hoàn toàn tự do vì tình yêu, hoàn toàn được hưởng đích bởi Cha và tha nhân. Ngài đã chứng tỏ cho thấy rằng chẳng có tự do nào vĩ đại hơn từ bỏ chính tự do của mình vì một tình yêu lớn lao hơn. Tự do với chính bản thân mình, Đức Giêsu hiện hữu vì Cha và vì tha nhân : đó chính là tự do nền tảng khiến Ngài trở thành một “con người tự do” thực sự.

4.2. Tự do của vị ngôn sứ quê làng Nadaret trong lối sống của Ngài và những quan hệ của Ngài với môi trường Ngài đang sống với

Đức Giêsu đã sống sự chọn lựa nền tảng này như thế nào giữa vô vàn chọn lựa mà Ngài phải có trong cuộc sống của mình ? Ngài đã sống tự do đó như thế nào trong cái hằng ngày, khi phải đối diện với cái tạm thời chóng qua ? Làm thế nào mà Ngài thích ứng được phong cách sống của mình với chọn lựa tốt đỉnh đó của mình ? Chọn lựa này làm thế nào gọi hứng được cho những quan hệ của Ngài với thế giới chính trị, xã hội và tôn giáo chung quanh trong thời đại của Ngài ?

a) *Tự do của Đức Giêsu trong phong cách sống của Ngài : phong cách người nghèo*

Cách thức mà nhờ đó phản ảnh được cách mãnh liệt nhất sự chọn lựa căn bản này trong cung cách ứng xử của Ngài đó là sự khó nghèo mà Ngài đã trải qua : Đức Giêsu là *con người nghèo*⁴²⁵ (*Jésus est le pauvre*). Sự khó nghèo của

⁴²⁵ Voir, entre autres : H. BOURGEOIS, « Jésus, l'universel du pauvre », in *Lumière et Vie* 137 (1978), 117-132 ; A. GÉLIN, *Les Pauvres de Jahvé*, Paris, Cerf, 1953 ; M.J. LE GUILLOU, *Celui qui vient d'ailleurs, l'Innocent*, Paris, Cerf, 1971 ; P. PELVET, « Révélation de la pauvreté », in *Etudes*

Ngài không mang tính thụ động, đó không phải là nỗi khổn cùng mà trong suốt dòng lịch sử của dân It-ra-en vẫn bị coi như là điều gây gai chướng và là một hình phạt cần phải tránh (xem Tl 15, 4). Sự khó nghèo của Đức Giêsu xem ra là một chọn lựa mang tính tự nguyện như nhằm bày tỏ một thứ tự do tự căn cơ và một niềm tin thác vô điều kiện nơi Cha. Đó là một thứ tự do có tính chủ động, trong tinh thần của truyền thống “những người nghèo của Đức Chúa” (Tv 74, 19; 149, 4 tt), những người bạn và những tôi tớ của Đức Chúa (Tv 86, 1 tt) vẫn ân náu nơi Ngài với tình yêu và niềm kính sợ⁴²⁶ (Tv 34, 5-11). Đức Giêsu là con người nghèo bởi vì Ngài đã trao trọn cuộc đời mình trong đôi bàn tay của Cha, trong tư thế hoàn toàn tự do đối với bản thân mình, đối với những giàu sang của thế gian này và đối với tha nhân. *Được giải phóng khỏi bản thân mình*, Ngài khiêm tốn : “dịu hiền và khiêm nhượng trong lòng” (Mt 11, 29)⁴²⁷, Ngài sống trong tư thế hoàn toàn tuân phục Cha và tự nguyện hạ mình xuống đến nỗi, mặc dù vô tội, Ngài vẫn tự để cho mình phải chịu cảnh bị bỏ rơi và chết vì tình yêu. Sau cùng, trong giờ khắc khắc hoàn, Ngài vẫn giữ cho mình là “vị vua khiêm tốn và ngồi trên lưng một con lừa con” (Mt 21, 5). *Được giải phóng khỏi giàu sang,*

franciscaines 15 (1965), 65-74 ; ID., «La pauvreté du Fils de l’homme, révélation du mystère de l’Homme», *ibid.*, 16 (1966), 151-164 ; J. SOBRINO, «Relation de Jésus avec les pauvres et les déclassés. Importance pour la morale fondamentale », in *Concilium* 150 (1978), 25-34; J.M.R. TILLARD, *Le Salut, mystère de pauvreté*, Paris, Cerf, 1968; voir aussi *Evangelizare pauperibus*. Atti délia XXIV Settimana Biblica, Brescia, 1978.

⁴²⁶ Dans ces passages les traducteurs grecs du psautier n’ont pas rendu *anaw* par *ptôchos* = indigent, *oupénès* = qui a besoin, mais par *praüs* = doux, calme : ils ont bien compris qu’il ne s’agit pas dans ces textes de pauvreté passive, mais de pauvreté activement animée par la confiance en Dieu.

⁴²⁷ Les deux mots correspondent à *anaw* et *ani* des psaumes.

Ngài sinh ra nghèo hèn (ở Bethleem) và đã sống như một người nghèo (ở Nazareth, xem Mt 13, 55). Ngài hành động trong tư thế một con người tuyệt đối nghèo nàn, ngay như “chẳng có một nơi để gối đầu” (Mt 8, 20), và Ngài chết nghèo nàn, mình trần thân trụi, chẳng một mảnh vải che thân. *Được giải phóng khỏi những người khác*, trái tim Ngài thuần khiết và khi tiếp cận với tha nhân chẳng chút ý đồ chiếm hữu hay sử dụng họ, mà là để yêu thương họ như họ vốn là và để trao ban bản thân mình cho họ cách vô vị lợi : “Con Người không đến để được phục vụ, mà là để phục vụ và trao ban mạng sống mình cho nhiều người” (Mt 20, 28). Ở giữa những người của mình, Đức Giêsu sống “như kẻ phục vụ” (Lc 22, 27). Một dấu chỉ đương nhiên có tính đặc thù của sự khó người nghèo của con người quê làng Nadaret, đó là chọn lựa sống đời độc thân của Ngài : chắc chắn đó không phải là một hình thức coi khinh tình yêu loài người hay coi khinh tình yêu nam nữ mà ngược lại đó là những gì Ngài vốn rất coi trọng; nhưng đó là kết quả của một sự dâng hiến cao cả hơn, của một nhu cầu cần dành cho sứ vụ cách trọn vẹn và vô điều kiện. Lối sống độc thân của Đức Giêsu hoàn toàn chẳng có gì liên can đến một sự trốn chạy tình yêu nam nữ hay một tình trạng bệnh hoạn nào cả : lối sống độc thân của Ngài phản ánh cho thấy một khả năng đặc biệt phi thường để có thể là “tất cả cho tất cả mọi người, để yêu thương từng người một theo nhu cầu của họ, cách nghiêm ngặt và dịu dàng; và để, trong những quan hệ với loài người, luôn luôn có thể đi sâu vào tận thâm cung cõi lòng của từng người, chẳng có gì sợ hãi, chẳng có gì thành kiến. Sự khó nghèo của Đức Giêsu không bao giờ mang màu sắc bi quan hay khinh thị đối với thế gian hay con người : Ngài đã yêu cuộc sống cách mãnh liệt, như được phản ánh nơi

những giọt mồ hôi máu chảy ra khi phải đối diện với cái chết đang gần kề; Ngài cũng đã yêu thương biết bao trái đất này : người ta sẽ cảm nhận ra được điều đó khi nghe Ngài nói về những đóa hoa huệ ngoài đồng, về những con chim trời và về tất cả gì sống và hít thở trong thế giới này. Sau cùng, Ngài đã yêu thương con người không loại trừ ai cả, thậm chí cả những tên đao phủ đã đóng đinh Ngài, mà trong giờ khắc tối tăm và đau thương của thập giá, Ngài còn xin Cha tha thứ cho họ (Lc 23, 34).

Mầu nhiệm của đức khó nghèo của Đức Giêsu, vì thế, là mầu nhiệm của một tình yêu nhưng không và trọn vẹn, đến độ không biết chán sự chống đối và từ khước đến từ tha nhân. Chính tình yêu vĩ đại nhất này tạo ra ý nghĩa, sự thống nhất và sức mạnh cho cuộc sống của Ngài, và khiến cho trái tim của Ngài tràn ngập bởi niềm tri ân cảm tạ đối với Cha của Ngài, “Lạy Cha là Chúa trời đất, Cha đã dấu không cho những người khôn ngoan và thông thái biết những điều này, và đã mặc khải những điều đó cho những kẻ bé mọn” (Mt 11, 25). Trước khi loan báo bằng lời, Đức Giêsu đã trải nghiệm những mối phúc của Vương Quốc bằng cả cuộc đời của mình : “Phúc thay những người nghèo, vì Vương Quốc Thiên Chúa thuộc về họ. Phúc thay anh em là những kẻ đói khát, vì anh em sẽ được no thỏa. Phúc thay anh em là những kẻ đang khóc lóc, vì anh em sẽ vui cười...” (Lc 6, 20-21)⁴²⁸. Sự nghèo khó của Đức Giêsu, vốn là hoa trái của một chọn lựa nền tảng của tự do, làm cho Ngài trở thành con người của niềm vui, khiến cho Ngài có thể thần phục và tạ ơn trước ân huệ của

⁴²⁸ Sur la structure des béatitudes (deux sections, celle qui est relative aux pauvres, affligés, affamés, et celle qui s'adresse aux persécutés), voir J. DUPONT, *Les Béatitudes*, II, Paris, Gabalda, 1969.

Cha vốn là Đấng trung thành không bao giờ suy suyển. Nghèo khó trong quan hệ với quá khứ, vì thế sẵn sàng với tương lai; nghèo khó trong quan hệ với hiện tại, vì thế, có thể thoải mái thay đổi hiện tại, sáng tạo tự do, nhưng luôn được hướng dẫn bởi lương tri cực kỳ nhạy bén⁴²⁹; Đức Giêsu cũng còn nghèo khó trong quan hệ với tương lai mà Ngài vốn thừa biết sự tối tăm mịt mù và sức nặng của nó, nhưng Ngài vẫn chiến đấu không khoan nhượng với cơn cám dỗ của nỗi sợ hãi, trong tâm tình hoàn toàn phó thác đời mình trong tay Cha.

b) Tự do của Đức Giêsu trong quan hệ với thế giới chính trị-xã hội thời Ngài

Phong cách sống này của con người quê làng Nadaret được phản ánh trong những quan hệ mà Ngài đã trải qua : người ta nhận ra được điều đó nơi cách thức mà Ngài đã ứng xử đối với thế giới chính trị và xã hội thời Ngài, và với truyền thống tôn giáo của It-ra-en.

Vùng đất Phalettin mà Đức Giêsu có biết tới đó, trên bình diện chính trị xã hội, là một vùng đất chứa đầy nghịch lý⁴³⁰ : bên cạnh đại bộ phận quần chúng nhân dân, bao gồm nào là những người làm công nhật nào là những kẻ ăn mày, ngoài ra còn phải kể những người đánh cá và những con buôn, người ta gặp thấy, một đảng, giai cấp thống trị bao gồm những đại biểu của Đạo Do Thái chính thức, vốn thỏa hiệp với thế lực chiếm đóng của người Roma, đảng khác, những nhóm tạo phản, những phong trào cải cách tôn giáo

⁴²⁹ Cf. L. BOFF, *Jésus-Christ libérateur*, Paris, Cerf, 1974 et 1983.

⁴³⁰ Sur ce qui suit, voir entre autres G. JOSSA, *Gesù e i movimenti di liberazione della Palestina*, Brescia, 1980 ; G. THEISSEN, *Gesù e il suo movimento. Analisi sociologica della comunità cristiana primitiva*, Torino, 1979.

và những người theo khuynh hướng do thái giáo “ngoài luồng”.

Tiêu biểu cho thế lực mạnh mẽ nhất của Do Thái giáo chính thức đó là Hội đồng công nghị Giêrusalem. Ở mỗi một quận đều có một hội đồng, đảm trách những trách vụ pháp chế và quản trị địa phương, nhưng hội đồng Giêrusalem có vị trí quan trọng bậc nhất, trên cơ sở bởi vì vị thượng tế chủ tọa ở đây vốn do chính quan tổng trấn Roma đề bạt. Thẩm quyền của vị thượng tế ở Giêrusalem trải dài vừa trên những vấn đề thuộc trật tự tôn giáo, vừa trên một số khía cạnh liên quan vấn đề điều hành quản trị, mà ông ta sẽ phải chịu trách nhiệm trước thẩm quyền Roma. Với 18 thành viên, Hội đồng công nghị bao gồm các “*tư tế*”, các “*nguyên lão*” và các “*ký lục*”. Trong dân It-ra-en, các *tư tế* (prêtres) tạo thành một thực thể ổn cố dựa trên cơ sở một bộ tộc, trong đó phẩm vị tư tế có tính chất cha truyền con nối. Việc thờ phụng ở Đền Thờ Giêrusalem là trách nhiệm của họ, được điều phối cách chi tiết rõ ràng thành 24 vòng tuần. Là những tổng giám sát các vòng phụng tự, những người coi sóc Đền Thờ, những người trông coi Hòm Tiền (tất cả đều thuộc giai cấp quý tộc trong hàng tư tế) tạo thành “các thủ lĩnh tư tế” : trong số đó, thẩm quyền tối cao thuộc về vị đại tư tế, thủ lĩnh của Hội đồng công nghị và là đại diện tối cao của dân trước nhan Thiên Chúa và trước mặt loài người. Bị kiểm soát gắt gao bởi lực lượng chiếm đóng Roma, nên những thủ lĩnh tư tế này thường hay sợ hãi mọi thứ đổi mới có thể khiến họ mất đi tàn dư của một chút quyền hành mà họ còn có được. Các vị *nguyên lão của dân* (anciens du peuple) là những đại diện của tầng lớp quý tộc trong dân : trên thực tế, đó là những thủ lĩnh của các gia đình giàu có

và có nhiều ảnh hưởng. Nằm trong tay những lợi ích của giai cấp thống trị, những người này chống lại tất cả mọi đổi thay có thể có liên can đến tình trạng quân bình hiện hữu. Trong chính trị cũng như trong tôn giáo, những người này, vì thế, vốn rất bảo thủ, điều này cách tự nhiên khiến họ rất gần gũi với những người thuộc nhóm Sadốc. Sau cùng, các *ký lục* (scribes) là những nhà thần học giáo dân, đạt đến được tình trạng này phải trải qua một quá trình đào tạo lâu dài và tỉ mỉ. Được bao quanh bởi các đồ đệ của mình, các ký lục được đối xử với nhiều kính trọng. Quả thực, các ký lục tạo thành “hàng ngũ trí thức” chính thức của Do Thái giáo, có thể có một tầm ảnh hưởng rất lớn trên dân chúng, bởi vì chính từ hàng ngũ này xuất thân đội ngũ những người giảng dạy trong các hội đường. Phần lớn trong họ thuộc về phe đảng Biệt phái, tôn giáo của hàng ngũ ký lục thường có khuynh hướng tự do hơn so với khuynh hướng tôn giáo của nhóm Sadốc, nhưng trong lĩnh vực chính trị thì đám ký lục lại được xếp cùng hàng ngũ với những lập trường bảo thủ của những nhóm khác. Trong tường thuật tin mừng, Hội đồng công nghị mang dáng vẻ rất tiêu cực : mặc dù đó có thể do ảnh hưởng của bầu khí tranh luận thời sơ khai giữa kitô giáo và do thái giáo, nhưng điều đó còn phát xuất từ thái độ thực tế của các thành viên của nó, vốn bị giam hãm trong cái ngục tù của những lợi ích riêng tư và những nỗi sợ hãi của họ. Việc Đức Giêsu hoàn toàn tự do trong tương quan với Hội đồng công nghị là dĩ nhiên, nhất là trong cuộc đụng độ cuối cùng : trong khi các thủ lĩnh tư tế, các nguyên lão và các ký lục tìm cách tạo ra những chứng cứ để kết án Ngài (Mc 14, 53 tt và ss), thì Đức Giêsu chẳng ngại ngần gì để tái khẳng định cái cao vọng lạ lùng của mình và, lại một lần nữa, loan báo rằng Vương quốc, vốn liên kết với ngôi

vị của Ngài, đang đến (Mt 26, 64 và ss). Bị Hội đồng công nghị giao nộp cho thế lực chiếm đóng Roma, trước câu hỏi của Philatô “Sự thật là gì ?” trong tình lặng của tự do, Đức Giêsu có vẻ như cho thấy câu trả lời nằm nơi chính mâu nhiệm sự hiện diện của Ngài ở đây (Ga 18, 38). Kẻ Nghèo trả lời cho những con người đầy quyền lực bằng chính sự tự do của mình : “Đây là con người !” (Ga 19, 5).

Nếu Hội đồng công nghị đại diện cho thể chế, thì các phe nhóm Sadôc và Biệt phái tạo thành những đảng phái của Do Thái giáo chính thức. *Những người thuộc nhóm Sadôc* (tên gọi này do phát xuất từ Sadok, đại thượng tế thời Salomon, hoặc từ *sadduqi*, có nghĩa là công chính) là những người thuộc phe nhóm quý tộc thuộc hàng ngũ giáo dân và tư tế. Tập trung đông nhất là ở Giêrusalem, ít ảnh hưởng hơn trên đám quần chúng còn lại so với những người thuộc nhóm Biệt phái, những người thuộc nhóm Sadôc thường bảo thủ trong các vấn đề chính trị và tôn giáo. Vì mỗi quan tâm chính của họ là khư khư bảo vệ những đặc ân của giai cấp, nên những người này nhìn bằng nửa con mắt mọi đổi thay có thể có, ngay cả trong vấn đề giải thích Lễ Luật. Phản kháng cách mãnh liệt tất cả mọi thứ giả thuyết cho rằng có sự tiến hóa trong vấn đề tín lý, những người thuộc nhóm Sadôc kịch liệt chống lại giáo lý (vốn bị coi như là tân thời) về việc kẻ chết sống lại (Mc 12, 18 tt; Cv 23, 8). Người ta dễ dàng hiểu vì sao cách bản năng họ coi khinh và chống lại vị ngôn sứ quê làng Nadaret, con người mà họ cho là một giáo dân có lý lịch không rõ ràng, thế mà lại dám đưa ra những cao vọng phi lý và nguy hiểm. Đàng khác, Đức Giêsu thì lại quá tự do, chẳng có đầu óc tính toán và vụ lợi gì cả, mà chỉ quan tâm có mỗi một chuyện là việc Nước Thiên Chúa đến : và

như vậy lại càng khiêu khích thêm những đầu óc tính toán và vụ lợi, chỉ biết có việc lo bảo vệ những đặc quyền đặc lợi của giai cấp mình mà thôi⁴³¹. *Những người Biệt phái*, ngược lại, thuộc phe nhóm “quí tộc” : đây là một phong trào giáo dân, được hình thành từ thời anh em nhà Maccabê nhằm chống lại những thỏa hiệp của đám quí tộc tư tế với thế giới văn minh Hy Lạp (từ đó mới có cái tên “những người tách riêng ra”). Mục đích của nhóm Biệt phái là khôi phục lại việc tuân thủ Lễ Luật cách tỉ mỉ từng ly từng tí, trong tất cả mọi khía cạnh của đời sống, nhằm đề tôn vinh Thiên Chúa It-ra-en. Nhưng, quan điểm tuyệt vời thờ ban đầu, mà vốn đã khiến cho Thánh Phaolô tự hào nhắc lại mình cũng thuộc dòng dõi con cháu Biệt phái này (Gl 1, 13; Pl 3, 5), cùng với thời gian, ngày càng trở thành một thứ chủ nghĩa hình thức thái quá và một thứ chủ nghĩa cơ hội bóp nghẹt khiến không thể nào chịu nổi nữa. Chính vì thế, mặc dù Đức Giêsu có chia sẻ với ý đồ nguyên sơ của họ (Lc 7, 36 tt; 11, 37 tt; 14, 1 tt) và mặc dù có được họ cảnh báo cho biết về những ý đồ đen tối của vua Hêrôđê đối với Ngài (Lc 13, 31), một cuộc đụng chạm sẽ không thể nào tránh khỏi : vị ngôn sứ quê vùng Galilê cất vấn về uy quyền của họ và lên án thái độ giả hình của họ (người ta hãy nghĩ tới 5 cuộc xung đột mà Lc 5, 17 tt và 6, 1 tt, đã tường thuật lại, chẳng khác gì những cuộc tấn công kinh khủng nơi Lc 11, 37 tt và Mt 23). Những tường thuật này chắc chắn phản ánh những cuộc tranh luận đã nổ ra giữa cộng đoàn sơ khai và hội đường : nhưng, người ta

⁴³¹ Cf. J. LE MOYNE, *Les Sadducéens*, Paris, 1972. Après avoir examiné les sources et les divergences avec les pharisiens, il conclut que les sadducéens furent un groupe bien distinct de ces derniers, concentré à Jérusalem, pas uniquement sacerdotal et formé surtout d’aristocrates, et de croyants peu libéraux. Il voit en eux les principaux adversaires du Nazaréen.

không thể phủ nhận Đức Giê-su vẫn tự do trong tương quan với những thành kiến đó của họ và với cả chính Lê Luật, tình bạn của Ngài với những người thu thuế và những người tội lỗi và cả việc Ngài “vi phạm” các qui định nghi thức cho thấy cách có ý thức Ngài đi ngược lại với thái độ nghiêm ngặt trong việc giữ luật tinh sạch đầy vẻ kiêu căng của những “giáo dân dần thân” này⁴³².

Bên cạnh đó, hay đúng hơn đi ngược lại với khuynh hướng do thái giáo chính thức, đó là *các phong trào cách mạng* : các phong trào này, cách nhiều hay ít mang tính vũ lực, ủng hộ một chương trình đổi mới tận căn phụng tự, Đền Thờ và chức tư tế, và mơ về một sự giải phóng khỏi ách chiếm đóng của người Roma và khôi phục lại Vương quốc It-ra-en⁴³³. Giữa những nhóm khác nhau này, nổi bật lên những người thuộc nhóm thích khách (sicaires) và nhóm nhiệt thành (zélotes). Những người thuộc nhóm thích khách (sở dĩ được gọi như vậy là vì con dao găm nhỏ mà họ thường dùng để sát hại đối thủ) đến từ vùng Galilê và tuyển mộ các đệ tử giữa đám vô sản và những nông dân

⁴³² Cf. W. BEILNER, *Christus und die Pharisäer*, Wien, 1959, qui montre comment pour les évangélistes les pharisiens constituaient la personification d'Israël et les ennemis types de Jésus ; J. BOWKER, *Jesus and The Pharisees*, Cambridge, 1973, qui étudie en particulier les controverses pharisiens-sadducéens et l'attitude du Nazaréen ; A. FINKEL, *The Pharisees and The Teacher of Nazareth*, Leiden-Köln, 1964, qui analyse l'enseignement de Jésus à la lumière des controverses des académies pharisiennes ; H. MERKEL, «Jesus und die Pharisäer», in *New Testament Studies* 14 (1967-1968), 194-208, qui souligne l'anti-phariséisme de Jésus.

⁴³³ Cf. O. CULLMANN, *Jésus et les révolutionnaires de son temps*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1970. Voir aussi M. HENGEL, *Die Zeloten*, Leiden-Köln, 1976, qui étudie les différentes dénominations des mouvements juifs de libération (sicaires, «barjoni», Galiléens, etc.).

nghèo khổ nhất. Khát vọng khôi phục lại vương triều tuyệt đối của Đức Giavê của những nhóm này lẫn lộn với nỗi thèm khát chung là công bình và thay đổi số phận của những người bị áp bức, vốn hoàn toàn sẵn sàng để thay đổi tình trạng hiện tại. Khuynh hướng thiên sai trần thế này được phản ánh nơi cơ man nào là những nhóm chính trị nhỏ mà thường sẽ sụp đổ cách thảm thương. Những người theo nhóm nhiệt thành, trái lại, xuất thân từ hàng ngũ quý tộc tư tế và hàng giáo sĩ cấp thấp : tập trung đông đảo nhất xung quanh Giêrusalem, những người theo nhóm nhiệt thành mơ ước tái lập lại thể chế thần quyền do thái, mà họ vẫn đồng hóa với việc thanh tẩy Đền Thờ và vai trò trung tâm của Đền Thờ trong đời sống của dân tộc được giải thoát, theo nhãn quan của Ed 40-48. Tên gọi của những người này nhằm nói lên “lòng nhiệt thành” (zèle) của họ trong việc theo đuổi chương trình này : không ngần ngại sử dụng vũ lực để chống lại những kẻ chiếm đóng đáng ghét và những ai đồng lõa với họ, đặc biệt hàng ngũ giáo sĩ cấp cao. Một số trong các môn đệ của Đức Giêsu xuất thân từ những phong trào cách mạng này : chắc chắn đó là Simon vẫn được gọi cách chính xác là “con người nhiệt thành” (Lc 6, 15 và Cv 1, 13); Giuđa Itcariôt rất có khả năng đến từ nhóm thích khách (xem Mc 3, 19 ss), nhưng có lẽ cả Phêrô nữa⁴³⁴. Nơi vị ngôn sứ quê vùng Galilê, người ta gặp thấy những dáng nét khá gần gũi với những người chủ trương cách mạng thời Ngài : việc Ngài rao giảng về Vương quốc đang tới gần và ý thức cần phải đóng một vai trò có tính quyết định trong Vương quốc này; khẳng định bí ẩn là “Vương quốc Thiên Chúa phải

⁴³⁴ Le mot «barjona», lié au nom de Pierre (Mt 16, 18), pourrait en fait signifier «terroriste» : cf. O. CULLMANN, *op. cit.*, et M. HENGEL, *op. cit.*, p. 55 s.

chịu qua bạo lực và những kẻ mạnh mẽ mới vào đó được” (Mt 11, 12 ss); phê bình của Ngài đối với vua Hêrôđê và những người nắm giữ quyền lực; uy tín của Ngài trên đám đông đến nỗi người ta muốn tôn Ngài lên làm vua. Một số đoạn văn khác, như biến cố thanh tẩy Đền Thờ, đi vào thành Giêrusalem, sự kiện một số môn đệ có trang bị khí giới ở vườn Getsêmani, vốn có thể được giải thích như những dấu chỉ có một sự chọn lựa con đường làm cách mạng lật đổ theo khuynh hướng nhiệt thành. Đã hẳn, không phải là một sự ngẫu nhiên nếu như con người quê làng Nadaret đó đã bị những người Roma kết án như một kẻ bạo loạn mang màu sắc chính trị, mà chứng từ là tấm bảng gỗ treo trên thập tự giá ghi “Đức Giêsu quê làng Nadaret, vua dân Do Thái” và việc mặc cả Ngài với anh chàng Baraba, mang tội giết người trong một cuộc bạo loạn nào đó⁴³⁵. Tuy nhiên, khi người ta nghiên cứu kỹ những khía cạnh khác của cuộc đời và sự nghiệp của Ngài, người ta sẽ dễ dàng khám phá ra giữa Đức Giêsu và những người theo chủ trương bạo loạn thời Ngài khác xa nhau và độc lập với nhau : việc Ngài từ chối bạo lực (Mt 5, 39 tt; 26, 52 tt); tình yêu thương đối với kẻ thù (Mt 5, 43; Lc 6, 27 tt); chân phúc dành cho những kẻ hiền hòa; sự trung thành với Lễ Luật; tình bằng hữu với những người thu thuế, những người cộng tác vốn bị những người đồng hương ghét cay ghét đắng; sự kiện một trong những người này, Matthêu, nằm trong danh sách nhóm môn đệ của Ngài; việc Ngài từ khước khuynh hướng thiên sai chính trị trần thế : tất cả điều đó hẳn chỉ có thể làm thất vọng những khuynh hướng quốc gia thái quá và thái độ quá khích của những người thuộc phe nhóm nhiệt thành và thích

⁴³⁵ Cf. J. BUNZLER, *Le Procès de Jésus*, Paris, Marne, 1962.

khách⁴³⁶. Đức Giêsu không mong chờ gì nơi một hành động tức thời dẫn đến một sự đổi thay có tính hiệu quả : trong tự do của mình, Đức Giêsu không ngại ngần gì để tự đặt mình trên một bình diện khác, không lẫn lộn Vương quốc đang đến gần với bất cứ một thứ triều đại nào có thể có trong thế gian này.

Giữa những nhóm chủ trương canh tân về mặt tôn giáo vốn thịnh hành thời đó ở Phalettin, người ta gặp thấy *những người thuộc nhóm Etsêniên* (les esséniens) và *những phong trào sám hối mang màu sắc ngôn sứ* (les mouvements prophético-pénitentiels), mà Gioan Tẩy giả là một thành viên. Những người thuộc nhóm Etsêniên tạo thành một nhóm được tổ chức hết sức chặt chẽ, tách hẳn khỏi Do Thái giáo chính thức và cô lập hẳn trong xã hội. Nét đặc thù của nhóm này là một thứ chủ trương vị luật gắt gao, với cao vọng là đại diện cho một dân tộc đích thực của Thiên Chúa và với niềm mong đợi mang màu sắc khải huyền. Ngay giả như người ta không thể phủ nhận việc Đức Giêsu cũng có những quan hệ với nhóm này, tuy

⁴³⁶ Cf. O. CULLMANN, *op. cit.* On voit que la thèse de S.G.F. BRANDON, *Il processo a Gesù*, Milano, 1974, est insoutenable : pour lui, Jésus aurait accepté quelques-unes des idées de fond des zélotes, jusqu'à être condamné comme rebelle politique : ce seraient les évangélistes qui auraient masqué le caractère zélote de leur maître, en rédigeant une « Apologia ad christianos romanos » (exactement, l'évangile de Marc) pour affirmer que les chrétiens, après la victoire de Tite en 71, n'avaient rien à voir avec le soulèvement juif anti-romain, et faciliter ainsi la diffusion du christianisme dans l'Empire. Tout aussi insoutenable est la thèse d'un Jésus «guérillero» de la lutte de libération anti-romaine, proposée par R. ROY, *Jésus, guerrier de l'indépendance*, Montréal, Parti-pris, 1975, ou d'un Jésus «martyr de son patriotisme juif» que propose S. SANDMEL, *We Jews and Jésus*, London, 1965, ou encore d'une lecture purement politico-matérialiste de l'évangile, comme celle de F. BELO, *Lecture matérialiste de l'évangile de Marc*, Paris, Cerf, ³1973.

nhiên, người ta phải thừa nhận rằng “ý tưởng của nhóm etsêniên về việc phải có một sự tinh tuyền trong khái niệm tư tế và phụng tự hoàn hảo, tức là cần xa lánh tất cả mọi thứ lây nhiễm ô uế, là hoàn toàn xa lạ đối với Đức Giê-su⁴³⁷”. Sự tự do của vị ngôn sứ quê vùng Galilê không cho phép Ngài trở thành nô lệ của những khuynh hướng bè phái và vị luật cứng nhắc : Ngài sống ở giữa quần chúng nhân dân, trà trộn với quảng đại quần chúng nghèo hèn và tội lỗi, liên đới với họ với một thái độ trong sáng tự nhiên. Bên cạnh những người thuộc nhóm etsêniên, người ta còn gặp thấy những nhóm – cơ cấu tổ chức ít chặt chẽ hơn – các ngôn sứ của sa mạc : được xếp vào hàng ngũ thuộc truyền thống ngôn sứ, lời có lửa của họ có nội dung mời gọi ăn năn và sám hối, để chuẩn bị cho ngày của Thiên Chúa đến ngay trong lịch sử loài người. “Cuộc cách mạng lật đổ này của Thiên Chúa” mang đậm màu sắc khai huyền : nỗ lực giải thoát khỏi những sự ác xấu hiện hành và việc khôi phục lại uy quyền phổ quát của Thiên Chúa vẫn còn được quan niệm như là một khúc quanh diễn ra trong thời gian, trong đó các sức mạnh sự dữ sẽ vĩnh viễn bị vị quan tòa sẽ đến xóa sạch. Lời rao giảng của Gioan Tẩy Giả cần phải được hiểu trong bầu khí thuộc linh này : là chính mô mẫu của vị ngôn sứ sa mạc, Gioan Tẩy Giả loan báo “con giận dữ sắp xảy ra” và mời gọi “phải có ngay những hoa trái của sự sám hối quay trở về”, bởi vì “cái rìu chặt đã nằm ngay nơi gốc cây, và mọi cây nào không cho trái tốt sẽ bị chặt đi và bị ném vào lửa” (Mt 3, 7-8, 10). Bất kỳ ai đón nhận lời rao giảng của ngài đều phải được ngài thanh tẩy tại sông Giocđan : phép thanh tẩy “trong nước” này là để chuẩn bị cho phép thanh tẩy

⁴³⁷ G. BORNKAMM, *Gesù di Nazareth*, Torino, 1977, p. 40.

“trong Thánh Thần và trong lửa” sẽ được Đấng phải đến ban cho : “Tay Ngài cầm nia, Ngài sẽ rây sạch lúa trong sân : thóc mảy thì thu vào kho lẫm, còn thóc lép thì bỏ vào lửa không hề tắt mà đốt đi.” (Mt 3, 11-12)⁴³⁸. Như vậy, Đấng mà Gioan đợi chờ đó là dung mạo của Vị Thẩm Phán của thời đại cánh chung : cộng đoàn kitô sơ khai khi đọc lại công trình của Gioan (khá rõ ràng trong truyền thống tin mừng muốn có sự hài hòa giữa hai phong trào của Tẩy Giả và của Đức Giêsu) đã đồng hóa “Đấng phải đến” mà Gioan nói tới đó với Đức Kitô. Cũng không rõ ràng lắm là có có sự đồng hóa này nơi Gioan hay không, bởi vì vào cuối đời mình, Gioan còn sai các môn đệ đến với Đức Giêsu và hỏi Ngài : “Thầy có phải là Đấng phải đến hay không, hay chúng tôi còn phải đợi Đấng nào khác nữa ?” (Mt 11, 3). Nhưng, mặc dù có cùng chung một nền tảng khai huyền sám hối, có vẻ như lời rao giảng của con người quê làng Nadaret rất nhanh đã tách rời ra khỏi rao giảng của Gioan : Gioan Tẩy Giả thì loan báo sự phán xét và chuẩn bị những con đường cho một đấng khác với mình, còn Đức Giêsu thì thể hiện mình như chính là đấng mang lại ơn cứu độ của Thiên Chúa⁴³⁹. Tuy nhiên, vị ngôn sứ quê vùng Galilê sẽ thừa nhận vị ngôn sứ sa mạc đã thuộc về thể hệ của thời gian viên mãn : vị ngôn sứ của sa mạc

⁴³⁸ La terminologie de sa prédication est typiquement prophétique : cognée, tamis, feu du jugement : cf. Is 30, 24 ; 41, 15-16 ; Jr 15, 7 ; 51, 33 ; etc., et Lc 3, 7-12 (= Mt 3, 7-18). La nouveauté ne réside pas tant dans le baptême, mais dans le fait que ce soit lui qui baptise, donnant à ce geste une importance extraordinaire en vue du temps eschatologique.

⁴³⁹ On ne peut pas partager la thèse de M.S. ENSLIN, «John and Jésus», in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 66 (1975), 1-18 qui exclut toute relation entre Jésus et le Baptiste : la communauté des origines aurait inventé la tradition de cette rencontre pour englober les disciples de Jean, et avec eux le rite du baptême.

là Êlia mới, người sẽ đi trước Ngài để chuẩn bị con đường (Mt 11, 7-14). Trên cơ sở này, thánh sử Gioan đã diễn tả vị Tầy Giả, trước bất kỳ ai khác, như là người rao giảng sứ điệp kitô : “Đây là con chiên Thiên Chúa” (Ga 1, 36). Đối diện với vị Tầy Giả cũng vậy, con người quê làng Nadaret vẫn tỏ ra rất tự do không lệ thuộc : Ngài thừa nhận địa vị cao cả của vị Tầy Giả đến độ chấp nhận phép thanh tẩy của ông ta, nhưng Ngài vượt quá khuyh hướng khai huyền bí quan yếm thế của vị này và loan báo lòng thương xót của Cha, Đấng vốn vẫn hành động trong Ngài, cách vui tươi và trong sáng.

Giữa cơ man nào là nhóm, có hai nhóm đại diện cho khuyh hướng Do Thái giáo “ngoài luồng” (“hérétique”) : *nhóm những người Galilê* và *nhóm những người Samaritanô*. Nhóm những người quê vùng Galilê, trên thực tế, thuộc về cộng đoàn tôn giáo do thái : nhưng do việc xa cách Đền Thờ quá lâu đã khiến họ dành cho hội đường một vai trò đặc biệt hơn cả, ngoài ra việc gần gũi với các dân ngoại không phải là không có ảnh hưởng không tốt – vì thế, họ vẫn bị mang tiếng là ô uế. Con người quê làng Nadaret vốn xuất thân từ Galilê, và điều này đã cho thấy tính phi lý của những cao vọng của Ngài : “Từ Nadaret, làm gì có thể phát xuất ra được điều gì tốt ?” (Ga 2, 46). Những người đón nhận sứ điệp của Ngài trước tiên đích thực là những người gốc Galilê vẫn bị khinh bỉ này, “dân vẫn đi trong bóng tối” và là dân mà từ đó phát xuất ánh sáng của thế gian (Mt 4, 15). Nhất là, các môn đệ của Ngài vốn đã được tuyển chọn từ nơi những người Galilê này (Mc 1, 16-20 và ss) : cũng chính tại đây, Đức Giêsu chứng tỏ tư thế tự do của mình trước những thành kiến vẫn tồn tại, vốn đã khiến Ngài trở thành gai nhọn

trước mắt “những người Do Thái đạo đức”. Ngài cũng đã cư xử theo cùng một cách thức như vậy đối với những người Samaritanô : Ngài không tránh vùng đất của họ, thậm chí còn chuyện vãn với họ (Ga 4, 20) và còn đưa một người Samaritanô ra làm gương về một tình yêu đích thực (Lc 10, 25 tt; xem 17, 16). Chính vì thế, người ta tố cáo Ngài : Chẳng phải là chúng tôi đã có lý để nói rằng ông là một người Samaritanô, và là một tên bị qui ám ?” (Ga 8, 48). Nhưng tự do của Ngài còn mạnh hơn cả những cáo buộc của họ và Ngài đã vượt qua tất cả, khi dành cho họ nhu cầu cần phải được loan báo về Vương quốc, trước cả phần còn lại.

Thái độ tích cực đối với những phần tử “ngoài luồng” bị khinh bỉ trong đám quần chúng nhân dân này cho thấy sự ưu ái của Đức Giêsu đối với *những kẻ bị gạt qua bên lề, những người nghèo, những người hèn yếu* : Ngài đã tiếp đón những người thu thuế, những kẻ tội lỗi và những cô gái điếm, và không ngần ngại ngồi ăn chung với họ cách thân mật⁴⁴⁰. Nơi dân It-ra-en, ăn chung với nhau vốn mang một ý nghĩa sâu sắc : đó là dẫn thân vào trong sự hiệp thông cuộc sống. Khi chấp nhận đồng bàn với những người tội lỗi và những kẻ sống bên lề, Đức Giêsu đã chứng tỏ mình hoàn toàn tự do chẳng bị vướng víu gì với những thành kiến vốn đang đè nặng trên đời sống xã hội thời Ngài. Trên thực tế, không phải Ngài hiệp thông với tội lỗi như các ký lục thuộc nhóm Biệt phái thường nói bóng gió (Mc 2, 16), mà là chính những kẻ tội lỗi được hiệp thông với ân sủng qua việc được đồng bàn

⁴⁴⁰ Voir, entre autres : P. FIEDLER, *Jesus und die Sünder*, Frankfurt a.M., 1976, et A. HOLL, *Gesù in cattiva compagnia*, Milano, 1971 (plutôt réducteur du point de vue théologique). Voir aussi la bibliographie à la n. 19.

với Ngài : “Không phải những người khỏe mạnh cần đến thầy thuốc, mà là những người bệnh tật; tôi không đến để gọi những người công chính, mà để gọi những con người tội lỗi” (ibid., 17). Những thí dụ điển hình chứng tỏ việc Đức Giêsu ưu ái dành sự cứu độ cho “những người sống bên ngoài Lề luật” (les “sans-loi”) và những người bị khinh rẻ : đó là cuộc gặp gỡ của Ngài với người phụ nữ tội lỗi đầy yêu thương (Lc 7, 36 tt), việc Ngài tha thứ cho người phụ nữ ngoại tình (Ga 8, 3 tt), câu chuyện Giakêu (Lc 19, 1 tt), việc Ngài gọi chọn người thu thuế Lêvi (Lc 5, 27 tt), v.v... Sự hiện diện của Ngài giữa loài người quả thực có vẻ như một yến tiệc mà những người được mời đó là “những người nghèo khổ, những người què quặt, những người mù lòa và những người chân đi cà thọt” (Lc 14, 21), “những người chẳng có một niềm hy vọng”, để họ có được dịp hội hè và tìm lại sự sống.

Trong bối cảnh này, cũng cần phải ghi nhận tương quan của Đức Giêsu với *các phụ nữ*⁴⁴¹ : trong thế giới của người Do thái, người phụ nữ phải tuân phục người đàn ông, vai trò của họ chỉ là vợ và là mẹ. Nơi Đền Thờ cũng như trong hội đường, người phụ nữ bị tách riêng ra; đối với những môn đệ tôn giáo, người ta so sánh người phụ nữ với người nô lệ, vì cũng như người nô lệ, người phụ nữ không có thời giờ riêng cho mình. Chính vì thế ngay cả Lề Luật người ta cũng chẳng dạy cho người phụ nữ. Người phụ nữ không có tư cách công dân, và vì thế, nơi chỗ công cộng, càng xuất hiện ít bao nhiêu càng tốt : vinh dự của người phụ nữ là ở nơi lòng tôn trọng và tình yêu mà họ có

⁴⁴¹ R. LAURENTIN, «Jésus et les femmes : une révolution méconnue», in *Concilium* 154 (1980), 97-110; F. QUÉRÉ, *Les Femmes de l'évangile*, Paris, Seuil, 1982.

được từ nơi con cái. Trong bối cảnh đó, quả là Đức Giêsu đã có một thái độ tuyệt đối mới mẻ đối với những người phụ nữ, mà sẽ là không quá đáng khi coi đó như có tính cách mạng : Ngài đã đón nhận những người phụ nữ như là những con người, đối xử với họ cách tuyệt đối ngang hàng như với tất cả mọi người, trong tương quan với Vương quốc đang đến. Thái độ này đã làm sống sờ ngay cả đối với các môn đệ của Ngài : như việc Matthêu và Maccô có vẻ như khá kín đáo về điếm này, và chỉ cho nhóm phụ nữ vẫn đi theo Đức Giêsu xuất hiện trên đồi Canvê và nơi biến cố Phục sinh mà thôi. Luca và Gioan có vẻ tự do thoải mái hơn : Luca không ngần ngại gì khi trình bày việc một đám phụ nữ vẫn đi theo vị ngôn sứ quê vùng Galilê (Lc 8, 1-3), và chỉ mình Luca tường thuật lại tình tiết “có tính cách mạng” về cuộc gặp gỡ với người phụ nữ tội lỗi được tha thứ (Lc 7, 36 tt). Trong tin mừng của Luca, các phụ nữ đóng vai trò hàng đầu : từ Đức Maria đến bà Êlisabet (1-2), từ bà Anna (2, 36) đến bà mẹ vợ của Simon (4, 8), từ bà góa thành Naim (7, 11) đến người phụ nữ bị bệnh băng huyết (8, 43), từ Mattha và Maria (dung mạo của người môn đệ đích thực, 10, 38) đến người phụ nữ được chữa lành trong ngày sabbat (13, 10), từ bà góa quấy rầy (18, 1) đến bà góa nghèo của Đền Thờ (21, 1), từ những người phụ nữ con cái thành Giêrusalem (23, 27) đến những người phụ nữ của những tường thuật Phục Sinh (24, 1 tt). Gioan không ngần ngại gì khi chứng tỏ sự ngạc nhiên của chính các môn đệ đối với cung cách ứng xử của Đức Giêsu (4, 27) : trong tin mừng của Gioan, Đức Maria ở Cana (2, 1 tt), người phụ nữ quê vùng Samaritanô (4, 7 tt), người phụ nữ ngoại tình (8, 1 tt), hai chị em nhà Ladarô (11, 30), cô Maria xức dầu nơi chân Ngài (12, 1 tt), các phụ nữ dưới chân thập giá (19, 25), cô Maria Madalêna, người

đầu tiên được thấy Ngài sau biến cố phục sinh (20, 18), là những dung mạo rất khác biệt nhau, và tất cả đều chứng tỏ cho thấy Đức Giêsu vốn có một mối tương quan với phụ nữ rất tự do và có khả năng giải phóng. Đối với Vương quốc, Đức Giêsu đã chứng tỏ cho thấy những hàng rào ngăn cách bị xóa bỏ và Ngài đã mở toang ra cho tất cả mọi người, nam cũng như nữ không phân biệt, những cánh cửa của sự tạo thành mới⁴⁴².

Sự ưu ái của Đức Giêsu đối với những người nghèo không loại trừ *các trẻ em*, những đối tượng mà quả là không được đáng kính lắm khi một vị “thầy” (“rabbi”) lại phải lưu tâm đến : Ngài không chỉ đón tiếp các em cách vui vẻ (Mt 9, 13 ss), mà còn coi các em như là những mẫu gương (Mt 18, 3 ss)⁴⁴³. Cơ sở nền tảng của thái độ chung nhất này đó là tư thế tận hiến hoàn toàn của Ngài cho Vương quốc, điều vốn đã khiến cho Ngài tự do thoát khỏi những ràng buộc của những thành kiến và những nỗi sợ hãi. Thái độ này của Ngài không phát xuất từ một khát vọng giản đơn của loài người về tình trạng công bằng hay cải cách xã hội, mà là từ sự tuân phục của Ngài đối với Đấng vốn dành đặc ân ưu tiên cho những kẻ khiêm tốn và tội lỗi, bởi vì chính những người này mới ở trong tư thái sẵn sàng hơn để đón nhận ân huệ ân sủng. Như vậy có nghĩa là con người quê làng Nadaret không bị ràng buộc bởi bất kỳ khuôn khổ bó buộc nào cả : Ngài xuất hiện ra

⁴⁴² Il n'est nullement nécessaire que cette réévaluation de la femme ait impliqué le mariage de Jésus, qui n'est ni démontré ni démontrable dans l'évangile : une thèse comme celle de W. PHIPPS, *Was Jesus married ?* New York, 1970, a pourtant suscité un vaste écho : elle est dépourvue de tout sérieux historique.

⁴⁴³ Cf. S. LEGASSE, *Jésus et Venfant*. « Enfants », « Petits » et « Simples » dans la tradition synoptique, Paris, 1969.

như con người ưa thích lật đổ dưới con mắt của Hội đồng công nghị vốn ưa thích tình trạng ổn định mang tính bảo thủ, như con người cách tân không rõ ràng và nguy hiểm đối với người thuộc nhóm Sadốc, như bậc thầy làm lạc đối với những người Biệt phái, như một nhà cách mạng nửa vời đối với những người thuộc nhóm nhiệt thành và thích khách, như “một tên gốc miền Galilê” ô uế đối với những người có đầu óc bè phái và những người biết suy nghĩ kỹ, như một người hay gây bối rối đối với các môn đệ của Gioan Tẩy Giả. Đó không phải là con người ưa thích trật tự, nhưng lại càng không phải là một con người làm cách mạng chính trị; Ngài không phải là không biết Lễ Luật, nhưng không ngại ngần gì khi phải vượt quá cả Lễ Luật; đó không phải là một con người khổ hạnh đạo đức hay một con người kiểm sát nghiêm khắc, nhưng Ngài cũng biết đến sa mạc và kêu gọi người ta phải sám hối ăn năn. Đức Giêsu không khuôn rập vào bất cứ hình ảnh nào cả nhằm có thể thỏa mãn cách đầy đủ một phe nhóm nào đó : sự tự do có tự căn bản của Ngài đặt Ngài vào vị thế vượt lên trên tất cả mọi thứ giản lược Ngài vào bất cứ phạm trù nào có thể có. Ngài tự do trong loan báo của mình về Vương quốc, công trình nhưng không và diệu kỳ của Cha mà con người vốn được mời gọi để đáp trả lại bằng hoán cải con tim.

Ở đây mặc khải cho thấy lý do sâu xa của sự tự do của con người quê làng Nadaret khi đối diện với thế giới chính trị và xã hội thời Ngài : đó chính là sự qui chiếu thường hằng của toàn bộ cuộc đời của Ngài và của từng chọn lựa của Ngài vào với thế giới của Thiên Chúa, điều mà người ta có thể gọi là “thái độ dè dặt khi qui chiếu về thế giới cánh chung” của Ngài. Đã hẳn, Ngài có phê phán

quyền lực bất công của thế giới này, phê phán tinh thần ưa thích giàu sang và quyền lực, vốn giam hãm các con tim. Chỉ có một điều khác, đó là Ngài không làm điều đó nhân danh một quyền lực khác trong thế gian này, mà vốn rồi hoàn toàn cũng sẽ bất công như vậy, nhưng là nhân danh Vương quốc đang đến. Nền tảng của tự do của Đức Giêsu, vì vậy, nằm trong sự chọn lựa nền tảng của Ngài : Ngài làm cho sự hiện diện của Ngài lấp đầy lịch sử ngay tự bên trong, bằng cách đón nhận Vương quốc đang đến, và nêu như Ngài tự khẳng định mình như là con người tự do, thì sự lan tỏa tự do của Ngài quả thật cho thấy luôn mang trong mình một nguy cơ nguy hiểm.

c) Tự do của Đức Giêsu trong những tương quan của nó với truyền thống tôn giáo của It-ra-en

It-ra-en thời Đức Giêsu vẫn còn là It-ra-en của Đền Thờ: ngay giả như sách Luật có chiếm một vị trí trung tâm trong các hội đường, thì niềm tin tôn giáo của người Do Thái cũng vẫn chưa đồng hóa được với It-ra-en của Sách, như vẫn xảy ra trong các cộng đoàn kiều cư của người Do Thái. Đền Thờ Giêrusalem vẫn là biểu tượng và là nơi chốn ưu tiên của niềm tin của tất cả mọi người Do Thái. Người ta vẫn hành hương về đó trong những dịp lễ lớn, và ngày ngày ở đây người ta vẫn cử hành một nghi thức dâng lễ vật (gọi là “tamid” = vĩnh cửu) mà thêm vào đó ngoài ra còn nhiều hy lễ tự nhân khác nữa. Chẳng một người Do Thái đạo hạnh nào ở đất kiều cư mà lại không muốn trong đời mình ít nhất một lần được đi về Nhà của Đức Chúa ở Sion.

Đức Giêsu vẫn thường lui tới và kính trọng Đền Thờ: khi còn bé, Ngài đã cùng với gia đình hành hương về đó và đã trao đổi cất vấn cách thông minh với các tiến sĩ

luật (Lc 2, 41 tt); Ngài vẫn thích ở lại đó và giảng dạy (Lc 19, 47); Ngài còn chứng tỏ cho biết phải dâng lễ vật như thế nào cho đúng đạo (Mt 5, 23) và phải cử hành nghi thức hiến lễ tạ ơn ở đây như thế nào (Mc 1, 40-45 và ss). Nhưng sứ mạng của Đức Giêsu còn vượt quá cả Đền Thờ : “Thế mà Tôi bảo thật các ông ở đây còn có cái còn hơn cả Đền Thờ nữa” (Mt 12, 6); Đức Kitô của tin mừng Gioan còn loan báo cách công khai là có một sự thờ phụng mới, trong tinh thần và trong chân lý (Ga 4, 23). Đoạn văn mang tính tiên tri loan báo khúc quanh này là đoạn văn nói về việc tẩy uế Đền Thờ⁴⁴⁴ : “Đức Giêsu vào Đền Thờ, Ngài bắt đầu đuổi những kẻ đang mua bán trong Đền Thờ, lật bàn của những người đổi bạc và xô ghế của những kẻ bán bồ câu. Ngài không cho ai được mang đồ vật gì đi qua Đền Thờ. Ngài giảng dạy và nói với họ : 'Nào đã chẳng có lời chép rằng : Nhà Ta sẽ được gọi là nhà cầu nguyện của mọi dân tộc sao ? Thế mà các ngươi đã biến thành sào huyệt của bọn cướp !'” (Mc 11, 15-17). Những ám chỉ có nguồn gốc Thánh Kinh mang lại cho cử chỉ này toàn bộ giá trị của nó : “Nhà của Ta sẽ được gọi là nhà cầu nguyện của muôn dân” (Is 56, 7); “Phải chăng các ngươi coi nhà này, coi nơi danh Ta được kêu khẩn là hang trộm cướp sao?” (Gr 7, 11); “Ngày ấy sẽ không còn lái buôn trong Nhà Đức Chúa các đạo binh nữa.” (Dcr 14, 21). Dân It-ra-

⁴⁴⁴ Cf. E. TROCMÉ, «L'expulsion des marchands du Temple», in *New Testament Studies* 15 (1968-1969), 1-22, et, du même, *Jésus de Nazareth vu par les témoins de sa vie*, Paris, Delachaux-Niestlé, 1971. Voir aussi E. SCHILLEBEECKX, *Gesù la storia di un vivente*, Brescia, 1976, p. 248 ss. L'hypothèse de S.G.F. BRANDON, *Jesus and The Zealots*, op. cit., p. 238-261, qui voit dans ce geste une action militaire zélote de Jésus avec ses disciples, contraste avec le sens prophétique de l'épisode, souligné par le récit évangélique.

en được mời gọi sám hối vào thời gian cùng tận đó, trong khi giờ cánh chung vốn được liên kết với ngã vị Đức Giêsu được công bố : “Này Ta sai sứ giả của Ta đến dọn đường trước mặt Ta. Và bỗng nhiên Chúa Thượng mà các người tìm kiếm, đi vào Thánh Điện của Ngài...Ai chịu nổi ngày Ngài đến ?” (Ml 3, 1-2). Con người quê làng Nadaret, vì thế, thừa nhận Đền Thờ như nơi chốn hoàn tất mặc khải chung cuộc; nhưng khi loan báo giờ này đã đến, Ngài loan báo đã đến lúc chấm dứt kế đồ qua trung gian Đền Thờ. Chính Đức Giêsu xác nhận lời giải thích này khi Ngài loan báo việc phá hủy và xây dựng lại Đền Thờ trong ba ngày, điều mà các đối thủ của Ngài đã vin vào đó để chống lại Ngài (Mc 14, 58; x. 15, 29) : “...‘Các ông cứ phá hủy Đền Thờ này đi, nội ba ngày, tôi sẽ xây dựng lại!...Nhưng, Đền Thờ Đức Giêsu muốn nói ở đây là chính Thân Thể Ngài. Vậy, khi Ngài từ cõi chết trỗi dậy, các môn đệ nhớ lại Ngài đã nói điều đó và họ tin vào Ngài” (Ga 2, 19.21-22). Sự tự do như được Đức Giêsu bày tỏ này, vốn được cắm rễ sâu bên trong tư thế hoàn toàn phó thác cho thánh ý của Cha của Ngài, giải thích cho thấy tại sao cử chỉ này – mặc dù tạo ra niềm hưng phấn cho đám đông, nhưng lại khiến cho kẻ thù của Ngài giải thích như là một dấu chỉ chống lại trật tự hiện hành – được các thẩm quyền ngầm hiểu như là một thách thức, và tạo ra khúc quanh lịch sử dẫn đến việc người ta bắt giữ Đức Giêsu⁴⁴⁵ : “Các thượng tế và kinh sư nghe thấy vậy, thì tìm cách giết Đức Giêsu” (Mc 11, 18).

⁴⁴⁵ Cf. E. TROCMÉ *op. cit.*, et E. SCHILLEBEECKX, *op. cit.*, p. 253.

Người ta còn nhận ra cũng cùng một sự tự do như vậy đối với *Lề Luật*, sách *Tora*⁴⁴⁶. Bên cạnh *Lề Luật* viết (bộ sách Cựu Ước của chúng ta), còn có giải thích mà các kinh sư đưa ra, đó là sách *Tora* truyền khẩu hay *Hàlaka* vốn đóng một vai trò rất quan trọng. Đức Giêsu tỏ ra rất trân trọng sách *Tora* viết mà Ngài vốn yêu mến và biết rõ. Ngài thường lui tới hội đường nơi sách *Tora* vẫn được đọc lên; Ngài đã cầu nguyện bằng các thánh vịnh, và nỗ lực rao giảng của Ngài được nuôi dưỡng nhờ việc đọc các ngôn sứ, đặc biệt Isaia (thí dụ Mc 4, 12), Đanien (thí dụ Mt 19, 28), nhưng còn cả Giêrêmia (Mc 14, 24) và các ngôn sứ nhỏ. Nhưng, dù tôn trọng như vậy, Ngài vẫn tỏ ra tự do đối với *Lề Luật*, khi nhu cầu đòi hỏi phải làm như vậy : Ngài không ngần ngại gì khi bỏ qua một số khía cạnh nào đó (như sự báo thù, Mt 11, 5 và Is 35, 5 tt; 29, 18 tt; 61, 1), và thậm chí bãi bỏ một số khía cạnh nếu chúng đi ngược lại với điều kiện Vương quốc đang đến (như sự ly dị, Mt 5, 32; lời thề, Mt 5, 33; luật thề thốt, Mt 5, 38); sau cùng, Ngài không ngại ngần gì khi phải bỏ sung cho *Lề Luật* (Mt 5, 17 và nhất là 5, 21 tt). Sách *Tora* viết, vì thế, được công nhận nhưng đồng thời cũng được vượt qua cách dứt khoát bởi vì cần phải được hoàn chỉnh cách viên toàn.

Ngược lại, Ngài khước từ cách triệt để *Hàlaka*, sách *Tora* truyền khẩu của các thầy rabbi, mà thường xuyên Ngài đụng độ với : “Ngày sabbat được tạo nên cho con người, chứ không phải con người cho ngày sabbat” (Mc 2, 27). Ngược lại với nền luân lý của những người Biệt Phái, Đức Giêsu đề cao tình yêu của Thiên Chúa đối với con

⁴⁴⁶ Cf. R. BLANKS, *Jesus and The Law in The Synoptic Tradition*, Cambridge, 1975.

người, và tình yêu của con người đối với Thiên Chúa và tha nhân : “Ngày sabbat, được phép làm điều lành hay điều dữ, cứu mạng người hay giết đi ?” (Mc 3, 4). Cách mãnh liệt, Ngài cũng chống lại cung cách sống đạo vụ hình thức như kiểu nghi thức tẩy uế chi li : “Không có cái gì từ bên ngoài vào trong con người lại có thể làm cho con người ra ô uế được; nhưng chính cái từ con người xuất ra, là cái làm cho con người ra ô uế.” (Mc 7, 15). Bằng mọi cách, Đức Giêsu khẳng định tình yêu là tóm lược toàn bộ các giới răn : “Người phải yêu mến Đức Chúa, Thiên Chúa của người, hết lòng, hết linh hồn và hết trí khôn người. Đó là điều răn quan trọng nhất và điều răn thứ nhất. Còn điều răn thứ hai, cũng giống điều răn ấy, là : người phải yêu người thân cận như chính mình. Tất cả Luật Môsê và các sách ngôn sứ đều tùy thuộc vào hai điều răn ấy.” (Mt 22, 37-40). Ngài tố giác những lạm dụng trong việc giải thích Lễ Luật (Mc 7, 9-13) và sự xa cách giữa giáo huấn của các tiền sĩ Luật và việc làm của họ (Mt 23, 3). Ngài trách mắng các tiền sĩ Luật về cao vọng công chính hóa của họ (Lc 18, 9 tt) và lưu ý rằng chỉ có một yêu cầu duy nhất là làm đẹp lòng Cha, Đáng nhìn thấy trong bí ẩn (Mt 6, 1 tt). Thái độ này chưa có một tiền lệ nào trong thời của Ngài⁴⁴⁷ : thái độ này chứng tỏ cho thấy đó là một sự tự do phát xuất từ cội rễ sâu xa của hữu thể Ngài, mà nền tảng là việc đánh giá tất cả mọi sự trong tương quan

⁴⁴⁷ Matériellement, plusieurs prises de position de Jésus concernant la Loi se rapprochent des conceptions gréco-judaïques : mais l'esprit qui l'anime, surtout le primat de l'amour (jusqu'à l'amour des ennemis), surprend sur l'arrière-plan du judaïsme tardif : cf. E. SCHILLEBEECKX, *op. cit.*, p. 237. C'est pourquoi on peut difficilement partager la thèse de fond de J. ISAAC, *Jésus et Israël*, Paris, Albin Michel, 1948, pour qui toute distance entre Jésus et son peuple serait le fruit d'une présentation chrétienne injustifiée.

với vị Thiên Chúa đang đến. Còn nữa, lập trường của Đức Giêsu còn cho thấy chọn lựa nền tảng của Ngài : tự do do bởi tình yêu, Ngài cũng tự do trong việc trọn vẹn dâng hiến bản thân mình cho Cha. Đó chính là nơi mà Ngài kín múc sức mạnh để công bố tất cả gì không phải là Thiên Chúa đều tương đối.

4.3. Mặc khải và việc đi theo Đức Kitô

Liệu lịch sử của sự tự do mà Đức Giêsu đã sống trong thế giới này có mặc khải điều gì cho chúng ta về thế giới của Thiên Chúa chăng ? Đây là những đường nét liên quan dung mạo của vị Thiên Chúa-Ba Ngôi mà Đức Giêsu, con người tự do, đã phác họa ra cho chúng ta ? Và mặc khải này bao hàm điều gì để những ai muốn đi theo Đức Giêsu quê làng Nadaret có thể noi theo để mà sống ?

a) Toàn bộ chiều kích nhân loại của Đức Giêsu đều mặc khải về thân phận Thiên Chúa của Ngài và về những tương quan Ba Ngôi. Vì thế, người ta có thể khẳng định rằng sự tự do sâu xa của vị ngôn sứ quê vùng Galilê vọng lại sự *tự do vô cùng của Thiên Chúa-Ba Ngôi*. Thiên Chúa của Đức Kitô là một vị Thiên Chúa tự do : điều đó, trước tiên, muốn nói lên rằng trong hành vi tự trao ban chính mình cho ngôi vị khác và đón nhận ngôi vị khác, mỗi một trong ba ngôi vị thần linh đều hoàn toàn tự do. Sự sống của Ba Ngôi Thiên Chúa chính là sự mỗi ngôi vị tự làm cho mình nghèo đi trong tương quan với chính mình, là sự mỗi ngôi vị tự hủy mình đi để hoàn toàn trao ban chính mình cho ngôi vị khác và như vậy là thể hiện sự hiệp thông tốt đỉnh giữa nhau. Trong tự do của mình, Cha tự trao ban mình cho Con, và Con đón nhận Cha trong cũng cùng một sự tự do như vậy và tự trao ban chính mình cho

Cha trong Thần Khí, và Thần Khí như là cái “chúng ta”, vốn là hiện thân của tình trạng Ba Ngôi Thiên Chúa tự làm cho mình nghèo đi : Thần Khí của sự tự do của các ngôi vị và của ân huệ được ban cho ngôi vị khác. Trong ý nghĩa này, “Thiên Chúa”, trước tiên, đối với kitô-hữu, có nghĩa là một lịch sử : lịch sử tình yêu của từng Ngôi Vị, trong cùng lúc tự làm cho mình nghèo đi trong tương quan với bản thân mình và tự do đối với Ngôi Vị khác, như một vận hành vĩnh cửu giữa hành vi cho và đón nhận. Có thể nói có một sự trở thành của Thiên Chúa, hay đúng hơn, đó là một sự trở thành nơi Thiên Chúa : cái trở thành không phải là một chủ thể thần linh trừu tượng nào đó, mà ở nơi Thiên Chúa, mỗi một Ngôi Vị trong Ba Ngôi tự dâng hiến mình và đón nhận Ngôi Vị khác. Sự tự do này vốn ở nơi cội nguồn của kế đồ tạo dựng và cứu độ : vị Thiên Chúa của tự do, chẳng do động cơ nào khác ngoài chính tình yêu nhưng không, vì yêu ra khỏi chính mình, gây dựng nên thế giới và lịch sử và tự lan tỏa mình ra nơi chúng để nâng chúng lên, nhằm cho chúng được hiệp thông thực sự với Ngài. Tiến trình hướng về tha thể này không làm cho tự do của Thiên Chúa-Ba Ngôi bị điều kiện hóa chút nào cả, Thiên Chúa-Ba Ngôi tự dâng hiến mình cho lịch sử như cái gì đó luôn gây ngạc nhiên và luôn luôn mới : đó là một vị Thiên Chúa khác⁴⁴⁸. Và sau khi bị thụ tạo của mình từ khước lần thứ nhất, vị Thiên Chúa khác này vẫn không ngại ngần gì cả để đi tìm kiếm con người và ký kết với con người một giao ước. Chẳng những không bao giờ xử sự như một vị thần đối nghịch bất động và bất biến, có thể có những hành vi bất nhất không thể lường trước được đối với thế giới, trái lại, vị Thiên Chúa-Ba Ngôi hòa mình

⁴⁴⁸ Cf. C. DUQUOC, *Dieu différent*, Paris, Cerf.

vào trong lịch sử, cùng đồng hành với những người thân của mình, *trở thành* xác thể. Đấng Toàn Năng, vì tình yêu, trở nên yếu đuối : Đức Chúa của trời và đất lại chết trên thập giá ! Tự do của vị Thiên Chúa kitô là như vậy đấy, đến độ Ngài đi đến chỗ tự giải phóng mình ra khỏi tự do và giao nộp tự do đó vào trong tay những kẻ tội lỗi. Tự do đã làm cho Ngài biến thành Kẻ Nghèo Khó, và đáp trả lại sự từ chối tình yêu bằng hành vi hoàn toàn dâng hiến; biến thành Kẻ Khiêm Hạ, vẫn tiếp tục cúi xuống trên Thụ Tạo của mình nhằm dẫn đưa Thụ Tạo đến chỗ thông hiệp được với Ngài; biến thành Kẻ Trung Thành mà thời gian chẳng thể liên lụy gì được đến lời hứa của Ngài. Vị Thiên Chúa của tự do đi đến tận cùng như thế đấy nhằm để tôn trọng tự do của thụ tạo của Ngài ! Ngài biết và Ngài chấp nhận rủi ro của tự do, bởi vì tự do không là gì khác ngoài chính là tên gọi khác của tình yêu của Ngài mà thôi : “Tình yêu của Thiên Chúa đối với chúng ta được biểu lộ như thế này: Thiên Chúa đã sai Con Một đến thế gian để nhờ Con Một của Ngài mà chúng ta được sống. Tình yêu cốt ở điều này : không phải chúng ta đã yêu mến Thiên Chúa trước, nhưng chính Ngài đã yêu thương chúng ta trước” (1 Ga 4, 9-10). Lịch sử của sự tự do của Đức Giêsu, khi mặc khải ra rằng Thiên Chúa vốn tự do, đồng thời mặc khải cho chúng ta Thiên Chúa chính là tình yêu.

b) Còn Giáo Hội ? Noi theo sự tự do của tình yêu tuyệt đối, như vốn được mặc khải ra nơi Đức Giêsu, đòi hỏi mỗi kitô-hữu và toàn thể cộng đoàn phải trong cùng lúc vừa tự do vừa là kẻ mang lại tự do : đi theo Đức Giêsu-Kitô đó là *đi theo sự tự do* (sequela libertatis). Một Giáo Hội tự do theo gương Đức Giêsu có nghĩa, trước tiên, đó là một cộng đoàn sống trong tư thế triệt để vâng

theo Lời của Thiên Chúa : sức mạnh và sự giàu có của Giáo Hội đó hệ tại chỗ nó hoàn toàn dâng hiến cho Đức Chúa của nó. Tất cả mọi thứ động cơ an toàn nào khác ngoài điều đó ra đều sẽ là sự báng bổ và gây gai chướng. Giáo Hội kitô là dân của Lời, luôn trong tư thế khiêm tốn lắng nghe, như Đức Maria; Giáo Hội đó không ngừng để cho mình được phủ bóng bởi Thần Khí, hầu khiến cho Đức Kitô hiện diện trong lịch sử. Sự chọn lựa vâng lời Cha nên tảng này, bởi Đức Giêsu và trong Thần Khí, đòi hỏi phải có một lối sống nghèo khó : Giáo Hội của Đấng Nghèo Khó chỉ đáng tin, nếu như Giáo Hội đó biết tự do như Ngài trong tương quan với chính bản thân mình, tự do đối với những quyền rũ giàu sang và quyền lực của thế giới này, và tự do đối với những kẻ muốn lèo lái Giáo Hội theo lợi ích của mình. Sự nghèo khó đối với những kitô hữu, lúc bấy giờ, trở thành tư thế luôn sẵn sàng để phục vụ, luôn có thể phê phán không nương tay thế giới này, và những chọn lựa cụ thể đứng về phía con người, dù với giá mất mạng. Điều này sẽ đòi hỏi từ phía các tín hữu một tư thế tự nhiên luôn luôn phải cảnh giác đối với những quyền bính chính trị và xã hội. Giáo Hội phải biết rằng không một quyền lực xã hội nào có quyền để có thể thừa nhận Giáo Hội cả, ngay như cho dẫu Giáo Hội, trong suốt dọc dài hành trình lịch sử của mình, có tuyên bố mình đồng hóa, quá thường là như vậy, với những lợi ích của quyền lực thống trị. Liên tục được đánh thức bởi Lời Thiên Chúa, cộng đoàn kitô không có gì phải sợ hãi khi không ngừng phải sám hối và canh tân; cũng không có gì phải sợ hãi khi dám trả giá bằng cả con người mình để có được sự tự do phê phán này đối với những người nắm giữ quyền lực, điều mà sự tự do của tin mừng đòi hỏi.

Tương ứng với sự tự do có tính phê phán đối với “những người lớn” và “những kẻ có quyền lực” này, Giáo Hội cần có một sự chọn lựa đứng về phía những người nghèo, tương tự như sự chọn lựa của Đức Giêsu. Chỗ đứng ưu tiên của Giáo Hội chính là kẻ cận với những con người bị gạt ra bên lề xã hội và những kẻ bị áp bức, để chia sẻ, để tố cáo, và để loan báo bằng những hành động và bằng những lời. Giáo hội tự do, lúc bấy giờ, có nghĩa là Giáo Hội của những người nghèo. Mặc dù vẫn biết rằng mình được mời gọi để mang ân sủng tin mừng đến cho tất cả mọi người, nhưng Giáo Hội vẫn dành ưu tiên chọn lựa đứng về phía những con người hoàn toàn bé mọn, bởi vì Giáo Hội biết rõ rằng chỉ như vậy thôi Giáo Hội mới có thể được tin mừng hóa và mới loan báo được tin mừng⁴⁴⁹. Đã hẳn, các kitô-hữu không có giải pháp ma thuật nào để đề xuất ra cho thế giới, và họ cũng không thể nào hiện diện được khắp mọi nơi có nhu cầu. Nhưng, cách khiêm tốn và tự hào, họ xác tín rằng vị trí là những người nghèo giữa những người nghèo của họ có thể trở nên một mời gọi thực hiện sự giải phóng khỏi tình trạng bất công và tội lỗi cá nhân và xã hội. Giáo Hội, tự do để phục vụ con người, như vậy là nhập cuộc vào trong tiến trình giải phóng thế giới. Các kitô-hữu càng tự do, tự do cho Cha và cho tha nhân, càng có khả năng đưa con người đến với tự do. Sự phong phú của các kitô-hữu, lúc bấy giờ, không đến từ những phương tiện mà họ có sẵn, cũng không đến từ sự đồng tình mà họ được được, nhưng là đến từ sự tự do trong tương quan với những phương tiện này và sự đồng tình này, để sống trung tín với tin mừng. Là những

⁴⁴⁹ Voir le «choix préférentiel» des évêques latino-américains à Puebla : *Puebla : comunione et partecipazione*, a cura di P. VANZAN, Roma, 1979.

môn đệ của con người tự do, các kitô-hữu, bằng kinh nghiệm và hành động của mình, sẽ nỗ lực hết sức mình để giúp cho có được kinh nghiệm về sự tự do trong thế giới mà vốn là của họ, chứ không phải chỉ đi tìm kiếm những hiệu quả tức thời hay sự đồng tình hời hợt nông cạn. Kể nào thực sự tự do hẳn chúng thực được rằng tự do, ngay như có bị công kích kịch liệt, cũng đáng để được sống, rằng tự do có tính lây lan và giải phóng bởi vì tự do mở ra về phía một chân trời mẫu nhiệm lớn lao hơn, như tự do của con người quê làng Nadaret đã chứng tỏ cho thấy. Không phải chỉ với lao động của đôi tay chúng ta mà thế giới sẽ được giải phóng khỏi sự dữ đang áp bức nó : sẽ không có sự giải phóng sâu xa và bền vững nếu những đôi bàn tay này không đồng thời mở ra hướng lên cao trong tâm tình chúc tụng và cầu xin. Nỗ lực giải phóng con người hiện đại duy chỉ bằng sức riêng của mình sẽ không ngừng sản sinh ra những thứ chủ nghĩa độc tài, nếu con người hiện đại không chịu cởi mở lòng mình ra đón nhận sự tự do mà Đức Giêsu-Kitô đã hiến dâng trong lịch sử. Trước tiên, đó là sự giải phóng ra khỏi chính bản thân mình, để hiện hữu cho Cha và tha nhân, trong tình yêu và niềm hy vọng. Đức Giêsu, con người tự do, vẫn không ngừng tạo mọi điều kiện thuận lợi để con người đến được với tự do⁴⁵⁰ !

⁴⁵⁰ Cf. les diverses contributions du volume *Redenzione ed emancipazione* Brescia, 1975.

CHƯƠNG 5

MỘT LỊCH SỬ

VỀ CHIỀU KÍCH HỮU HẠN

Đức Giêsu, con người của đau khổ

Mọi lời nói về sự hữu hạn đều mặc khải cho thấy sự giới hạn của lời : nếu như ý thức và sự tự do có thể được suy tư theo cách tích cực, thì sự hữu hạn chẳng thể nào hiểu được như một thứ “khả năng” (“faculté”) của hữu thể con người, như một trong những khả thể có thể tự khẳng định về mình. Hữu hạn có nghĩa là sự đóng kín lại, là không thể, là không có khả năng, là sự thình lạng câm nín, sự cứng ngắc gây cản trở, sự tối tăm dấu ẩn : hữu hạn là dung mạo hữu hình của những giới hạn, là chân trời xác định ranh giới vận hành của trí hiểu và ý chí, là đèn hiệu báo cho biết đêm đã xuống trên chân trời của trí khôn. Hữu hạn là sự khởi đầu của cái tiêu cực, là ngưỡng cửa khởi đi từ đó tất cả mọi thứ khẳng định đều bị chối từ và mọi thứ phủ định đều có thể khẳng định được. Nói về hữu hạn tất yếu có nghĩa là phải làm cho sự thình lạng lên tiếng : ai muốn thăm dò điều đó đều biết rằng không bao giờ có một lời nào diễn tả được tình trạng bạo lực mà người ta đã sống, công việc mang tính tiêu cực đã xảy ra, kinh nghiệm về những giới hạn của loài người bằng xương bằng thịt. Chính vì thế, một lời nói về sự khổ đau và về những bóng tối luôn đòi phải ngượng ngùng và kín đáo.

Đâu là những kinh nghiệm căn bản về sự hữu hạn trong hiện sinh loài người ? Đâu là những hình thái mà

trong đó, với sự tối tăm và sức nặng của nó, trở ngại có thể giới hạn được sự siêu việt vô cùng của trí khôn ? Đây là những điều kiện trong đó con người có thể trở thành một đối tượng của lịch sử thay vì là một chủ thể của lịch sử ? Lời ngắn gọn nhất (“*verbum abreviatum*”) về sự hữu hạn, biểu thị tàn khốc nhất của nó, được ban cho trong mâu nhiệm sự chết (“*mysterium mortis*”) : sự chết, “cái hiện thực nhất của hiện sinh” (E. Bloch), là biển cố-nghưỡng của nơi chấm dứt cách không thương tiếc lịch sử của một con người. Vì là điều không thể lường trước được, sự chết là một lời nói “không” đối với ý thức; vì là cái không thể sử dụng được, sự chết là một lời nói “không” đối với tự do. Một đàng, sự chết biểu thị tình trạng tối tăm tuyệt đối của tương lai, khi tương lai không phải là điều được xây dựng hay được lên chương trình bởi đôi bàn tay của chúng ta; đàng khác, sự chết là sự đẩy ra xa mọi thứ gần gũi, là tình trạng cô đơn cùng cực vì bị bỏ rơi, là sự chết đối với sự thông hiệp⁴⁵¹.

Sự vắng bóng tương lai và sự khổ đau đã được trình bày như thế nào trong lịch sử của Đức Giêsu quê làng Nadareth ? Liệu có như chúng ta Ngài cũng biết đến nỗi khổ đau về cái tiêu cực, đến cuộc thụ nạn đầy tối tăm, khiến cả cuộc đời thấm đẫm hương vị chết chóc ? Hay, vì thân phận thần linh như được mặc khải ra trong Biên cố Phục Sinh, Đức Giêsu đã chẳng phải kinh qua những khó khăn trong cuộc sống, kinh qua gánh nặng của các sự vật

⁴⁵¹ Voir ce qui a été dit au chap. I sur les questions de la souffrance et de l’avenir. On trouve une approche des problèmes christologiques à partir de la finitude en G. MARTELET, *L’au-delà retrouvé. Christologie des fins dernières*, Paris, 1975, spécialement la I^{re} partie, «Le mystère du Christ et notre condition d’homme», et le chap. II, «Finitude et incarnation du Christ».

và của các con người, kinh qua sự phản kháng ngay từ bên trong khi đối diện với bóng tối và thử thách ? Vấn nạn này đã gặp thấy được một câu trả lời đầu tiên trong lịch sử về ý thức và tự do của Đức Giêsu : chúng ta đã thấy Ngài dẫn thân trong hành trình đức tin và đức cậy, và biết được đâu là cái giá của tự do. Vấn đề là đọc lại những hằng số này và đào sâu thêm chúng bao nhiêu có thể để xâm nhập được vào trong mâu nhiệm sự chết và thập giá của Ngài. Với sự thận trọng và ngưỡng ngấp mà tình trạng hữu hạn đòi hỏi, chúng ta cần phải nói về hành trình hướng về thập giá của Ngài, về cái giờ tối tăm của sự chết của Ngài, và về điều mà cái chết mạc khải ra về lịch sử của Thiên Chúa và về lịch sử của loài người.

5.1. Tin Mừng về những khổ đau

Cuộc sống của Đức Giêsu hoàn toàn qui hướng về thập giá : những câu chuyện kể tin mừng chỉ là “những lịch sử về cuộc thụ nạn, với một dẫn nhập được khai triển ra thêm” (M. Kähler). Toàn bộ cuộc phiêu lưu mạo hiểm của con người quê làng Nadareth diễn ra dưới dấu chỉ nặng nề và đầy đống đau là thập giá : “Toàn bộ cuộc đời của Đức Kitô vốn là thập giá và tuần giáo⁴⁵²”. Từ những buổi ban đầu của Kitô-giáo, câu chuyện kể về lịch sử của Thiên Chúa giữa loài người vẫn luôn liên kết với “lịch sử hay đúng hơn với cuộc thụ nạn vốn chính là lịch sử của cuộc đời của Đức Kitô” (Kierkegaard) : đó là tin mừng về những khổ đau của Ngài. Người ta sẽ không hiểu được cuộc đời của Đức Giêsu nếu loại trừ thập giá ra khỏi cuộc

⁴⁵² *Imitation de J.-C.*, 1. II, chap. 12. H. URS VON BALTHASAR, «Le mystère pascal », in *Mysterium Salutis* 12, Paris, Cerf, 1972, observe : « La vie de Jésus se trouve sous le *dei*, la nécessité de “beaucoup souffrir” » (Mc 8, 31 par.).

đời đó, cũng như người ta sẽ không hiểu được thập giá nếu loại trừ hành trình vốn luôn hướng về đó của Ngài. Chính vì thế mà cộng đoàn sơ khai đã có thể nhận ra nơi con người quê làng Nadareth như là “con người của những đau khổ” mà vị ngôn sứ đã nói về (Is 53, 3)⁴⁵³ : “Nhu chiêm bị đem đi làm thịt, như cừu câm nín khi bị xén lông, Ngài chẳng mở miệng kêu ca. Bởi Ngài bị hạ xuống, nên bản án của Ngài đã bị hủy bỏ.” (Cv 8, 32). “Thật vậy, Đức Kitô đã chịu đau khổ vì anh em... Ngài là Đấng không hề phạm tội, nơi miệng Ngài chẳng ai thấy thốt ra một lời gian dối; bị nguyên rửa, Ngài không nguyên rửa lại, chịu đau khổ mà chẳng ngấm đê; nhưng một bề phó thác cho Đấng xét xử công bình; tội lỗi của chúng ta, chính Ngài đã mang vào thân thể mà đưa lên cây thập giá. Vì Ngài đã mang những vết thương mà anh em đã được chữa lành.” (1 P 2, 21-25). Đức Giêsu quê làng Nadareth là tôi tớ, là Đấng Vô tội, vì tình yêu thuần túy, đã phải vác lấy gánh nặng khổ đau do những bất công của thế gian !

Một lối đọc như vậy về những công việc và những ngày tháng của con người quê làng Nadareth liệu có nền tảng nào không ? Các sách Tin Mừng vẫn rất kín tiếng về điểm này⁴⁵⁴. Chứng từ của những sách này chẳng có gì là nhằm gây xúc động hay muốn tạo ra sự hấp dẫn cả. Chứng từ của các sách Tin Mừng chẳng dấu diếm những khía cạnh rất đỗi loài người vốn cho thấy sự hữu hạn thể lý của

⁴⁵³ Cf. entre autres P. BENOIT, «Jésus et le serviteur de Dieu», in *Jésus aux origines de la christologie*, éd. J. Dupont, Gembloux, 1975, pp. 111-140; M.D. HOOKER, *Jesus and The Servant*, the influence of the Servant concept of Deutero-Isaiah in the New Testament, London, 1959 (souligne le caractère post-pascal de l'identification Jésus-Serviteur).

⁴⁵⁴ Cf. J. GONZALEZ-FAUS, «Jésus, figure de l'homme souffrant», in *Concilium*, 1976.

Đức Giêsu, như con đỏi của Ngài (Mt 4, 2; Lc 4, 2), con khát của Ngài (Ga 19, 28), giấc ngủ say của Ngài (Mc 5, 38 ss); nhưng lại tôn trọng thinh lặng không nói gì về sự hữu hạn bên trong lớn nhất của Ngài, có vẻ như không muốn lưu ý gì tới một vài dấu chỉ kín đáo chứng tỏ cho thấy Ngài vốn có một mối quan hệ thân tình bí mật nào đó với khổ đau. Đối diện với cái chết của người bạn, Đức Giêsu không dấu những giọt nước mắt của mình, vốn chứng tỏ cho thấy đó là một nỗi đau khổ mà chỉ tình yêu mới có được : “Hãy nhìn xem Ngài yêu thương anh ta biết chừng nào !” (Ga 11, 36); đối diện với ý tưởng về cái kết thúc cận kề của mình, tâm hồn Ngài tỏ ra lo âu, xao xuyên, “buồn sâu đến chết” (Mc 14, 34), một nỗi buồn sâu để lộ cho thấy Ngài vẫn còn muốn gắn bó với sự sống và cho thấy dấu sao Ngài cũng cảm thấy như có một thứ áp lực khó chịu trước viễn tượng đen tối là cái chết. Trên cái nền của sự kín đáo liên li này, tiếng kêu trên thập giá xem ra còn mãnh liệt hơn : “Lạy Thiên Chúa của con, lạy Thiên Chúa của con, tại sao Ngài lại bỏ rơi con ?” (Mc 15, 34) : phải chăng đó là dấu chỉ cho thấy chiều sâu thăm của một nỗi khổ đau tột cùng ?

Đức Giêsu đã cảm nhận ra được cái ngưỡng cửa không thể lường trước được và đấng cay của sự chết : lịch sử của niềm tin và niềm hy vọng của Ngài, đời sống cầu nguyện của Ngài, con đường được thêu dệt nên từ những thử thách về tự do của Ngài, tất cả đều không ngừng nói lên điều đó. Bóng tối và thử thách đụng đầu với nhau ngay trong chốn sâu thăm nhất của thần trí của Ngài cùng với sự dâng hiến mình hoàn toàn cho Cha của Ngài, cho đến tận “lời xin vâng” dẫn đưa Ngài đến cái chết : “Cha ôi, lạy Cha ! Đối với Cha, mọi sự đều có thể, xin hãy cất xa khỏi

con chén này ! Tuy nhiên, không phải là điều con muốn, mà là điều Cha muốn.” (Mc 14, 36). Kinh nghiệm từ bên trong về sự hữu hạn này, cái khó khăn không muốn sống mà cứ phải sống vì một tình yêu lớn lao hơn và vì niềm hy vọng chan chứa niềm tin này giúp Đức Giêsu mở rộng tâm nhìn ra để có thể có được một mối đồng cảm thực sự với khổ đau của loài người : sự đồng thương cảm của Ngài đối với đám đông (thí dụ Mt 9, 36), niềm xúc động của Ngài trước những người đau khổ (Mc 1, 41; Mt 20, 34; Lc 7, 13; v.v.) mặc khải cho thấy Ngài vốn rất nhạy cảm với những khổ đau của tha nhân, điều mà chỉ những ai đã từng trải qua đau khổ mới có thể có được. Là Đấng Khổ đau, vốn hiểu và yêu thương, Đức Giêsu ban can đảm và sức mạnh cho những ai khổ đau : “Tất cả những ai đang vất vả mang gánh nặng nề, hãy đến cùng tôi, tôi sẽ cho nghỉ ngơi bồi dưỡng. Anh em hãy mang lấy ách của tôi, và hãy học với tôi, vì tôi có lòng hiền hậu và khiêm nhường. Tâm hồn anh em sẽ được nghỉ ngơi bồi dưỡng. Vì ách tôi êm ái, và gánh tôi nhẹ nhàng.” (Mt 11, 28-30).

Ngoài kinh nghiệm về sự hữu hạn bên trong và niềm cảm thông tuôn trào đối với khổ đau của tha nhân, trong cuộc đời của con người quê làng Nadaret còn có sự chạm trán đầy khốc liệt với nỗi khổ đau gây ra do loài người : bị những người thân của mình coi như “tung tung” (Ngài không còn là mình”, Mc 3, 21), bị tố cáo là bị quỷ ám (Mc 3, 22), bị những người có quyền lực coi như là kẻ báng bổ phạm thượng (Mt 27, 63), Đức Giêsu cảm nhận hết gánh nặng thù nghịch đang dồn dập giáng xuống trên Ngài. Tuy nhiên, không phải những cáo buộc khiến cho Ngài buồn phiền, mà chính là lòng chai dạ đá của con người (Mc 3, 5). Các đối thủ của Ngài vẫn không ngừng mệt mỏi tấn

công Ngài bằng đủ mọi cách : họ tố cáo Ngài vì có những cung cách ứng xử của các môn đệ của Ngài khi họ không ăn chay (Mc 2, 18) và không tuân giữ Lê luật (2, 24; 7, 5; v.v.). Các đối thủ của Ngài vẫn tìm cách làm mất uy tín của Ngài trước mắt quần chúng bằng đủ thứ thủ đoạn nói xấu vu oan giáng họa (Mc 3, 22), đến nỗi trực xuất ra khỏi hội đường kẻ tin vào Ngài (Ga 9, 22). Những kẻ thù này vẫn tìm cách gây khó dễ cho Ngài về những vấn đề đang được tranh luận hay mới chỉ là những thỏa thuận với nhau (Mc 10, 2; 12, 13-23). Nhiều lần người ta tìm cách bắt Ngài, hay thử tìm cách giết Ngài. Người ta từng bước cẩn thận giăng ra cái bẫy dòn Ngài vào chỗ chết. Tại sao vậy ? Những động cơ thù nghịch từ phía những nhóm có ảnh hưởng trong dân khá dễ hiểu : Đức Giêsu làm lung lay những xác tín chắc nịch của họ, và thành công của Ngài trước mặt quần chúng có nguy cơ làm lung lay thế quân bình mong manh dễ vỡ hiện hành giữa họ với nhau. Nhưng phần Ngài thì lại quá tự do chẳng lo sợ gì chuyện có thể bị bắt : Ngài vẫn tiếp tục, trung thành với lời “xin vâng” tự căn bản với Cha. Đúng thực là Ngài trở nên khôn ngoan : Ngài đã thành công trốn thoát được khi người ta toan tính ném đá hay bắt giữ Ngài (Lc 4, 30; Ga 8, 59; 10, 39); Ngài tránh né những cơ hội đụng chạm với họ (Mc 7, 24; v.v.). Tất cả điều đó rọi sáng cho thấy sự chọn lựa vốn sẽ ghi dấu một khúc quanh trong hành động của Ngài : Ngài quyết định hành trình về Giêrusalem⁴⁵⁵. “Thành trì của đức đại vương” (Mt 5, 35) là nơi mà phận số của It-ra-en và của các ngôn sứ cần phải được hoàn tất ở đây (Lc 13, 33). Đức Giêsu tiên cảm được điều đang chờ đợi Ngài

⁴⁵⁵ Cf. G. BORNKAMM, *Gesù di Nazareth*, Torino, ²1977, p. 150; trad. fr. *Qui est Jésus de Nazareth ?*, Paris, Seuil, 1973.

ở Giêrusalem, như hậu quả của thái độ triệt để của Ngài trong đời sống và nơi sứ điệp được rao giảng⁴⁵⁶: sự bị từ chối ở Galilê, còn sâu xa hơn cả những thiện cảm hời hợt dễ dàng của đám đông, khiến Ngài ý thức được rõ ràng rằng Ngài cần phải uống cạn chén đắng thân phận người công chính của Ngài⁴⁵⁷. Theo nghĩa này, chính cơn khủng hoảng vốn đã hiện diện trong “mùa xuân Galilê” đã dẫn đưa Ngài lên Giêrusalem : đó là kinh nghiệm đầy đau thương về sự hữu hạn, vốn đã được Ngài đón nhận trong cái đà lực hiển dâng trọn vẹn cho Cha và niềm tin thác vào chiến thắng cuối cùng của công lý và tình yêu. Chính chọn lựa tuân phục hoàn toàn này, vốn còn mạnh hơn mọi thứ thất bại, cuối cùng sẽ dẫn đưa Ngài đến cái chết thập tự giá.

Cùng với hành trình lên Giêrusalem, người ta hoàn toàn đi vào trong lịch sử của cuộc Thụ Nạn⁴⁵⁸ : Đức Giêsu hướng về đó “với quyết tâm cao độ” (Lc 9, 51, hay nói đúng nghĩa : Ngài làm rắn mặt lại để tiến về đó), đi trước những người thân của mình vẫn đang đi theo Ngài nhưng tâm hồn đầy lo âu xao xuyến (Mc 10, 32). Cuộc đụng độ

⁴⁵⁶ La mort de Jésus de Nazareth est la conséquence logique et historique de son action, et lui est apparue comme telle : c'est ce que soulignent, entre autres, W. Kasper, *Jésus le Christ*, coll. «Cogitatio fidei» 88, Paris, Cerf, 1976, et E. SCHILLEBEECKX, *Il Cristo, la storia di una nuova prassi*, Brescia, 1980, p. 937.

⁴⁵⁷ L'idée de la souffrance du juste était répandue dans le monde spirituel et culturel dans lequel Jésus a vécu : cf. L. RUPPERT, *Jesus als der leidende Gerechte*, Stuttgart, 1972, p. 28.

⁴⁵⁸ Sur ce qui suit, voir entre autres : H. URS VON BALTHASAR, «Le mystère pascal», *op. cit.* ; M. BASIN, *Jésus devant sa passion*, Paris, 1976; P. BENOIT, *Passion et Résurrection du Seigneur*, Paris, Cerf, 1966; L. BOFF, *Passione di Cristo — passione del mondo*, Assisi, 1978; H. COUSIN, *Le Prophète assassiné*, histoire des textes évangéliques de la Passion, Paris, J.P. Delarge, 1976.

đạt đến đỉnh điểm của nó trong thành vua Đavit : Thượng Hội đồng vốn bao gồm giai cấp thường dân và tư tế ưu tú lúc bấy giờ đều trong cuộc. Cách ý thức, Đức Giêsu đối đầu với các biến cố : dù hiểu rõ đó là cái chết đầy bất công, nhưng vẫn được Ngài sống trong tư thế tuân phục Cha trọn vẹn và như là nguồn sự sống. Các tường thuật về Bữa Tiệc cuối cùng là chứng cứ cho thấy rõ điều đó, khi phác họa Đức Giêsu như là Người Tôi Tớ thác gửi cho các môn đệ thân tín của mình điều cần phải làm để nhớ giao ước mới bằng máu của Ngài⁴⁵⁹. Chính trong khung cảnh hữu hạn đó mà người ta mới hiểu được vụ án của Đức Giêsu⁴⁶⁰ : đó là giờ của các đối thủ của Ngài, là “vương quốc của bóng tối” (Lc 22, 53). Ngài đã bị kết án vì những động cơ nào ? Dưới đôi mắt của Thượng Hội đồng, đó là một kẻ báng bổ, phạm thượng (Mc 14, 53tt), mà cao vọng và hành động đáng phải chết chiếu theo Lễ luật (Tl 17, 12). Thế nhưng, Ngài lại không phải chịu án phạt dành riêng cho những kẻ báng bổ phạm thượng, đó là bị ném đá (Lv 24, 14) : Ngài đã bị những người Roma chiếm đóng xét xử và lãnh cái án phạt dành cho những tên nô lệ bỏ trốn và những kẻ bất lương⁴⁶¹. Như vậy, cuối cùng án của

⁴⁵⁹ Cf. X. LÉON-DUFOUR, «Jésus devant sa mort, à la lumière des textes de l’Institution eucharistique et des discours d’adieu», in *Jésus aux origines de la christologie*, op. cit., pp. 141-168.

⁴⁶⁰ Cf. entre autres : R. ARON, «Quelques réflexions sur le procès de Jésus» in *Lumière et Vie* 20 (1971), 5-17 ; P. BENOIT, « Le procès de Jésus », in *Exégèse et théologie* I, coll. «Cogitatio fidei » 12, Paris, Cerf, 1961 ; J. BLINZLER, *Le Procès de Jésus*, Paris, Marne, 1962; G. CRESPIY, «Recherche sur la signification politique de la mort du Christ», in *Lumière et Vie* 20 (1971), 89-109; J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, coll. « Cogitatio fidei » 80, Paris, Cerf, 1977 ; *The Trial of Jésus*, ed. by E. Bammel, London, 1971.

⁴⁶¹ Cf. M.T. CICERO, *Pro Rabirio*, V, 16 : « L’idée de croix doit rester loin non seulement du corps des Romains, mais aussi de leurs pensées, de leurs yeux, de leurs oreilles.»

Ngài thuộc về lãnh vực chính trị. Cái chết của Ngài như vậy có thể được coi như liên can đến tội giết người xét theo luật lệ hiện hành, mang ý nghĩa vừa tôn giáo vừa chính trị⁴⁶² : Ngày Thứ Sáu Tuần Thánh (7 tháng 4 năm 30 ?) đối với Lễ luật đó là ngày một tên báng bổ phạm thượng bị giết chết, và đối với nhà cầm quyền đó là ngày một tên nổi loạn bị giết chết. Niềm tin kitô thì nhận ra ở đây là ngày trong kẻ vô tội bị giết chết chính Thiên Chúa chết cho chúng ta.

5.2. Thập giá

Trong giờ của “đề chế bóng tối”, điều gì đã xảy ra nơi Đức Giêsu quê làng Nadaret ? Đó là vấn nạn liên quan đến mâu nhiệm cuộc chiến đấu một mất một còn với sự hữu hạn, đến cơn hấp hối và cái chết của Ngài⁴⁶³. Thái độ dè dặt mà khả năng hữu hạn vốn đòi hỏi, ở đây, trở thành ngập ngừng và bối rối : toan tính muốn đưa ra một nền thần học về thập giá đòi hỏi phải kinh qua thập giá của thần học. *Theologia crucis, theologia crucifixa* (Thần học về thập giá là thần học bị đóng đinh vào thập giá) ! Tuy

⁴⁶² Cf. J. BLINZLER, *op. cit.*

⁴⁶³ Sur la mort de Jésus, voir entre autres : J. CARMICHAEL, *La Mort de Jésus*, Paris, Gallimard, 1964; A. GEORGE, «Comment Jésus a-t-il perçu sa propre mort?», in *Lumière et Vie* 20, (1971), 34-59 ; *Mort pour nos péchés*, recherche pluridisciplinaire sur la signification rédemptrice de la mort du Christ, Facultés universitaires St-Louis, Bruxelles, 1976.

Sur le thème de la croix, cf. p. ex. : P. BEAUCHAMP, «Jésus-Christ n'est pas seul. L'accomplissement des Écritures dans la Croix», in *Recherches de Science religieuse* 65 (1977), 241-277 ; M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *IL MISTERO della croce*, Brescia, 1978 (avec une riche bibliographie) ; B. GHERARDINI, *Theologia Crucis. L'eredità di Lutero nell'evoluzione teologica della riforma*, Roma, 1978; J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, *op. cit.* ; La Sapienza della croce oggi, atti del Congresso Internazionale, Roma 13-18 Ott. 1975,3 voi., Torino-Leumann, 1976.

nhiên, những thứ ngôn từ trì độn, vốn được làm cho sinh động nhờ tình yêu, không thể dừng lại ở đó : chúng vẫn còn phải đồng hành với con người quê làng Nadaret, bởi vì mâu nhiệm cái chết của Ngài là một quá trình vượt qua bắt buộc nếu muốn đi sâu vào trong mâu nhiệm cuộc đời của Ngài. Một nền thần học về thập giá muốn tránh những nguy cơ sa vào một thứ hệ thống biểu tượng mang tính võ đoán và đôi khi bảo thủ⁴⁶⁴, chỉ có thể là một tường thuật có tính phê phán về hành trình cuối cùng của Đức Giêsu mà thôi, và như vậy phác thảo ra một “nền kitô-luận tường thuật” về cuộc thụ nạn và về cái chết của Con Người⁴⁶⁵.

Vì tình yêu, cách tự do và ý thức về bước đi của mình, Đức Giêsu hướng về cái chết : với một tâm thái hoàn toàn dâng hiến, Đức Giêsu tự đề mình bị *giao nộp*, từ tay người này qua tay người khác⁴⁶⁶. Sự phản bội và bỏ rơi của những người thân đã *giao nộp* Ngài⁴⁶⁷ cho các đối thủ của Ngài : “Lúc bấy giờ, Giuđa Itcariôt, một trong số mười hai, đi gặp các thượng tế và *giao nộp* Đức Giêsu cho

⁴⁶⁴ Voir ce qu'écrit sur ces risques C. DUQUOC, « Croix du Christ et souffrance humaine », in *Concilium*, 1976.

⁴⁶⁵ Un exemple de cette « christologie narrative » est donné par H. URS VON BALTHASAR, « Le mystère pascal », *op. cit.* Voir aussi J. B. METZ, « Petite apologie du récit », in *Concilium* 85 (1973), 57-70, et ID. « Redenzione ed emancipazione » in Aa. Vv., *Redenzione ed Emancipazione*, Brescia, 1975, pp. 152-177.

⁴⁶⁶ Sur ce thème de la « livraison » (le verbe grec, qu'on retrouve dans les divers textes, est *paradidômi*) voir ce qu'écrit H. URS VON BALTHASAR dans « Le mystère pascal », *op. cit.*

⁴⁶⁷ bis. L'italien traduit le grec par un seul verbe, *consegnare*, là où le français emploie *livrer* ou *remettre*, ce qui affaiblit le jeu de mots (N.D.T.).

họ.” (Mc 14, 10)⁴⁶⁸. Sự thù hận cháy bỏng của những người đại diện Lễ luật giao nộp Ngài cho những người đại diện của hoàng đế Xêda : “Ngay từ sáng sớm, các thượng tế, cùng với các Kỳ lão, kinh sư và toàn thể Thượng Hội đồng, sau khi đã bàn bạc với nhau, trối dẫn Đức Giêsu đi và *giao nộp* Ngài cho Philatô.” (Mc 15, 1 ss). Quan tổng trấn Philatô, tuy biết Ngài vô tội, nhưng vì áp lực của đám đông đã lùi bước : “Sau khi cho đánh đòn Đức Giêsu, Philatô *giao nộp* Ngài cho họ để họ đem đi đóng đinh vào thập giá” (Mc 15, 11). Đối diện với cả một chuỗi những phản bội, hận thù và sợ hãi, Đức Giêsu không ngừng làm chứng cho sự thật, khi vẫn lặng thinh, điều vốn làm cho Philatô phải sững sờ kinh ngạc. Chính trong thinh lặng vốn là chiến thắng của cuộc đấu tranh cùng cực của Ngài chống lại sự hữu hạn : cái chuỗi liên tiếp “những *giao nộp*” (livraisons) đó sẽ không diễn ra nếu như không có hành vi “*giao trả lại*” (remise) chính bản thân mình của Ngài, như lễ vật dâng hiến cho Cha trong tự do và cách quảng đại vì loài người chúng ta ! “Lạy Cha, con xin *giao trả lại* thần khí của con trong tay Cha” (Lc 23, 46). Bị loài người bỏ rơi, Đức Giêsu đích thực là Đấng tự trao ban chính mình. Cộng đoàn sơ khai sẽ giải thích hành vi “*giao trả lại* chính bản thân mình” này như hành vi trao ban chính mình đến tột cùng vì chúng ta của Đức Giêsu : “Sự sống trong thân xác này tôi sống nó trong niềm tin nơi Con Thiên Chúa, Đấng đã yêu thương tôi và *tự giao nộp mình* vì tôi” (Ga 2, 20). Lịch sử cuộc thụ nạn như vậy xuất hiện ra như là sự hoàn tất hành vi dâng hiến cho Cha

⁴⁶⁸ Il faut rappeler la possibilité qu’« Iscarioth » fasse allusion à l’appartenance de Judas au mouvement des «sicaires». Sur les diverses interprétations de la trahison de Judas, cf. J. BLINZLER, *op. cit.*

của Đức Giêsu : trong ánh sáng Mầu nhiệm Phục sinh, đó là lịch sử của Con trong xác phàm, là hành trình hướng về tha thể của Ngài, là sự tự hủy mình đi để hiển mình cho Cha và cùng với Ngài đưa chúng ta vào trong sự sống của Ngài. Con hấp hối trên thập giá trong thời gian của chân trời hữu hạn là hành vi mặc khải cho thấy sự dâng hiến mình của Con cho Cha trong vĩnh hằng, được đóng ấn bởi hành vi “giao nộp lại” Thần Khí : “Gục đầu xuống, Ngài *giao nộp lại* Thần Khí.” (Ga 19, 30).

Thập giá là lịch sử của Con. Nhưng còn Cha ? Một dấu chỉ cho thấy sự hữu hạn mà Đức Giêsu tỏ ra trên thập giá cho phép chúng ta nói đôi lời về lịch sử của Cha trong giờ Con bị bỏ rơi : đó là tiếng kêu xé lòng mà các tác giả Tin Mừng Maccô và Matthêu truyền đạt lại cho chúng ta : “Lạy Thiên Chúa của con, lạy Thiên Chúa của con, tại sao Ngài lại bỏ rơi con ?” (Mc 15, 34; Mt 27, 46). Tiếng kêu đó có vẻ như đi ngược lại cách mạnh mẽ với vận hành trước đó của cuộc thụ nạn, vốn là quá trình lần lượt đi từ sự “giao nộp” này đến sự “giao nộp” khác mà đích đến đó là hành vi “giao nộp chính bản thân mình” của Đấng bị đóng đinh trên thập giá. Lời nói về sự bỏ rơi từ phía Thiên Chúa này vang vọng lên như điều gì đó gây gai chướng và như một lời báng bổ phạm thượng : một đàng, nó chứng tỏ cho thấy tính chân thực của nó, và đàng khác, nó gây ra rất nhiều khó khăn cho nỗ lực giải thích⁴⁶⁹. Khuynh hướng chú giải truyền thống, lập căn trên sự kiện cho rằng đó là câu đầu tiên trong Thánh Vịnh 22, vốn là lời kinh bày tỏ niềm tín thác nơi Thiên Chúa trong cơn thử thách, đã muốn thấy ở đây sự bày tỏ niềm tín thác hoàn toàn nơi

⁴⁶⁹ Voir ce que nous avons dit à ce sujet au chap. 1.

Cha : nhưng trong giả thuyết này, người ta không hiểu rằng công thức bày tỏ niềm tin thác của Maccô và Matthêu không giống như công thức của Luca (23, 46). Vả lại, khi Đức Giêsu sử dụng một phạm trù hay một biểu thức nào đó của Cựu Ước, Ngài luôn sử dụng theo nghĩa đen : “Thay vì giải thích tiếng kêu của Đức Giêsu trong nghĩa của Thánh Vịnh 22, vì thế, tốt hơn nên giải thích các lời của Thánh Vịnh trong ý nghĩa phát xuất từ hoàn cảnh của Đức Giêsu.”⁴⁷⁰ Các tường thuật Tin Mừng về cuộc thụ nạn che đậy ý nghĩa này cách khá kỹ : điều này giải thích cho thấy tại sao phần lớn các nhà chú giải không muốn thừa nhận nơi những lời này ám chỉ một kinh nghiệm thực sự của Đấng bị đóng đinh về việc Ngài bị Thiên Chúa bỏ rơi⁴⁷¹. Trái lại, một số người khác lại tin rằng họ có thể đọc thấy ở đây mặc khải đích thực về một sự bỏ rơi của Thiên Chúa, và vì thế, về một cái chết *trong* Thiên Chúa, Con tách rời khỏi Cha với một khoảng cách mênh mông : “Thập giá của Con làm cho Thiên Chúa xa rời Thiên Chúa, đến độ trở nên thù địch của nhau và khác xa nhau hoàn toàn.”⁴⁷² Cái khó khăn của lối giải thích này đó là khởi đi từ một dấu chỉ cực kỳ kín đáo bắt buộc phải tái dựng lại lịch sử của Cha, vốn hoàn toàn siêu việt xác thể và máu huyết. Chẳng có gì đáng ngạc nhiên khi một số người xem ra có khuynh hướng muốn nhìn lịch sử của khổ

⁴⁷⁰ J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, op. cit., p. 175.

⁴⁷¹ Par exemple E. SCHILLEBEECKX, *Il Cristo*, op. cit., p. 975, écrit : « La thèse de l'abandon de la part de Dieu est dénuée d'un quelconque fondement scripturaire. » Un résumé des interprétations de la « derelictio Jesu » est offert par B. CARRA de VAUX SAINT CYR, «L'abandon du Christ en croix», in *Problèmes actuels de christologie*, éd. H. Bouëssé — JJ. La Tour, Bruges-Paris, 1965, pp. 295-316.

⁴⁷² J. MOLTMANN, *op. cit.*, p. 178.

đau và của cái chết của loài người trong lịch sử tam vị của Thiên Chúa. Mầu nhiệm Thiên Chúa-Ba Ngôi lúc bấy giờ xuất hiện ra như một lịch sử không đầy đủ, vốn được xây dựng thông qua sự hiện diện của Con nơi lịch sử bởi Thần Khí, cuối cùng sẽ dẫn đến chỗ Mầu nhiệm Thiên Chúa-Ba Ngôi là “tất cả trong mọi sự”⁴⁷³. Ở đây, cần phải nhắc nhớ lại ý nghĩa của vực sâu thăm thẳm ngăn cách giữa trời và đất, và cần phải ý thức rằng giữa “biến cố thụ nạn” của con người và “biến cố thụ nạn” của Thiên Chúa – *Unus de Trinitate passus est* (Chỉ một Đấng trong Ba Ngôi thụ nạn)⁴⁷⁴ - cũng có cùng một sự khác biệt như vậy, tức là khác biệt giữa sự hữu hạn của thế giới và sự vô hạn thần linh. Lịch sử của thế giới không thể nào đồng hóa được với lịch sử của Thiên Chúa⁴⁷⁵ ! Tuy nhiên, người ta không được tưởng tượng ra rằng Cha lại hờ hững trong giờ thập giá : “Trong thiên hạ vẫn có không ít người hẳn cảm thấy

⁴⁷³ Cf. *ibid.*, pp. 296 s.

⁴⁷⁴ Cf. J. CHÉNÉ, «Unus de Trinitate passus est», in *Recherches de Science Religieuse* 53 (1965), 545-588 (analyse critique des témoignages patristiques).

⁴⁷⁵ N'est-ce pas là le risque que porte en elle la problématique hégélienne du Dieu vivant ? Quiconque pense Dieu historiquement ne peut qu'être fasciné par le monisme de l'Esprit, pour lequel le Vendredi saint de l'aventure humaine devient le Vendredi saint de l'absolu lui-même : Dieu devient lui-même dans le mouvement dialectique de l'histoire ! Au nom de la raison on objectera que ce monisme enferme finalement le devenir dans la fixité mortelle d'un système : mais au nom du christianisme on protestera de la liberté et de la transcendance du Dieu révélé, mystère que cette tentative enferme dans les lois de la dialectique. Cf. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes, eine Einführung in Hegels Theologisches Denken*, Freiburg, Herder, 1970. Ainsi, la « question hégélienne » ne cessera pas de provoquer le théologien : voir p. ex. Aa. Vv., *Hegel et la théologie contemporaine. L'absolu dans l'histoire*, Neuchâtel-Paris, 1977, spécialement les contributions de W. Pannenberg, J. Moltmann et A. Chapellet ; et E. BRITO, *Hegel et la tâche actuelle de la christologie*, Paris, 1979.

đễ dàng hơn khi thừa nhận một vị Thiên Chúa mãnh cảm (pathos), như khổ đau của Đức Kitô bị đóng đinh thập tự giá, so với một vị Thiên Chúa vô cảm (apathie).⁴⁷⁶ Có cả một chuỗi những bản văn Tân Ước có thể, trong mầu nhiệm tiếng kêu xé lòng của Đức Giêsu cảm thấy như bị bỏ rơi khi sắp chết, cho phép nhìn thấy một “sự giao nộp” tận cùng : chính Cha là Đấng “giao nộp” Đức Giêsu, là Đấng “cả Con đích thực của mình cũng không nương tay, nhưng đã *giao nộp* Ngài vì tất cả chúng ta.” (Rm 8, 32). “Thiên Chúa đã yêu thương thế gian biết bao, đến độ đã thí ban Con Một của Ngài, để bất cứ ai tin nơi Con thì không phải chết, nhưng có sự sống vĩnh hằng” (Ga 3, 16). Sự “giao trả lại” cuối cùng này, sự Con bị Cha bỏ rơi này cách gián tiếp được ghi nhận do việc thể thụ động được sử dụng trong những loan báo về biến cố Thụ nạn : “Con Người sẽ *bị giao nộp* trong tay người đời và họ sẽ giết chết Ngài” (Mc 9, 31 ss; 10, 33 ss.). Ngài sẽ *bị giao nộp* bởi ai ? Không phải bởi con người, vì họ chính là nơi Ngài bị giao nộp cho, không phải bởi Ngài, vì Ngài chính là đối tượng bị giao nộp, nhưng là bởi Thiên Chúa, bởi Cha ! “Những thể thụ động ‘bị giao nộp vào tay phường tội lỗi’ chứng tỏ cho chúng ta thấy Đấng hành động đó vẫn còn là Thiên Chúa chứ không là ai khác, và hơn nữa còn cho thấy đó là Đấng không hề lay chuyển trong hành vi xét xử của mình.”⁴⁷⁷

Như vậy, cách hợp pháp, người ta có thể nói về một sự bỏ rơi từ phía Cha : đau khổ sâu xa nhất của Đấng bị

⁴⁷⁶ M. FLICK-ALSZEGHY, *Il mistero della croce*, op. cit., p. 76.

⁴⁷⁷ H. URS VON BALTHASAR, «Le mystère pascal», op. cit., où il écrit également : « La théologie du Dieu qui se livre ne peut être complètement comprise que dans sa dimension trinitaire. »

đóng đinh thập giá trước tiên không phải là do những lỗi
định của loài người : nỗi đau khổ thực sự của Ngài, thánh
giá của Ngài, đó chính là kinh nghiệm về việc bị Thiên
Chúa bỏ rơi ! Cả một đời Đức Giêsu luôn sống trong
tương quan thường hằng mật thiết với Cha : “Tôi chẳng
làm gì do tự mình cả, nhưng tôi nói điều mà Cha đã dạy
bảo tôi. Đáng đã sai phải tôi hằng ở với tôi, và Ngài không
để tôi một mình bởi vì tôi hằng luôn làm điều đẹp ý Ngài.”
(Ga 8, 31). “Tôi và Cha, chúng tôi là một.” (Ga 10, 30).
Thế mà giờ đây, trên thập giá, sự hiệp thông với Cha này
hình như không còn : Thiên Chúa như nghìn trùng xa cách
! Ngõ lờ với vị Thiên Chúa trở nên xa lạ này, Đáng bị
đóng đinh thập giá đã đặt một câu hỏi hàm chứa tất cả
gánh nặng khổ đau của loài người, hàm chứa cái gai
chương căn cơ nhất trong thân phận hữu hạn : “Tại sao
Cha lại bỏ rơi con ?”. Đó chính là vấn nạn của tất cả mọi
con người nghèo khổ, của tất cả mọi con người bị bóc lột
và bị đàn áp trên trái đất này : sống sờ trước điều đang xảy
ra, và khổ đau trước sự bị bỏ rơi. Tại sao Cha, Đáng vẫn
hằng luôn nâng đỡ Ngài và là Đáng mà Ngài vẫn hằng
hoàn toàn phó thác cho vì tình yêu, bây giờ lại lặng thinh
bỏ rơi Ngài ? Cha Ngài đang ở đâu, Thiên Chúa đang ở
đâu ? Sự thinh lặng này của Cha đối diện với Con đang
chết là “cái chết của Thiên Chúa” trên thập giá : hay đúng
hơn là mặc khải về thập giá như là “cái chết trong Thiên
Chúa”. Con chết, tự đáy thẳm sâu tan nát vì sự xa cách của
Cha. Cha “chết” bởi vì trong đớn đau Ngài “giao nộp”
chính Con của mình, cũng như một ngày kia Apraham
cũng “sẽ giao nộp” Isaac⁴⁷⁸. Thần Khí hiện diện trong lặng
thinh, “được Con giao nộp” cho Cha trong khoảnh khắc

⁴⁷⁸ Cf. J. GALOT, *Il mistero della sofferenza di Dio*, Assisi, 1975, p. 93.

Con chết. Thập giá là lịch sử của Con, của Cha và của Thần Khí, lịch sử tam vị Thiên Chúa ! Nhưng tại sao sự chết lại hiện diện trong lịch sử của Thiên Chúa-Ba Ngôi ? “Tại sao Đức Kitô lại phải đau khổ như vậy mới vào được trong vinh quang của Ngài ?” Lc 24, 26). Câu trả lời phần lớn còn nằm trong sự thinh lặng từ trong “những cõi thăm sâu của Thiên Chúa” (1 Cr 2, 10) : người ta đơn giản chỉ có thể đưa ra một vài định hướng tư duy, chúng ta, những con người vốn được rọi sáng bởi ánh sáng của mầu nhiệm Phục sinh.

Việc bị Cha bỏ rơi và nỗi khổ đau cùng cực do bị bỏ rơi, trước tiên, “trên cơ sở luận chứng phản đề” (par antithèse), được coi như là mặc khải cho thấy sự hiệp nhất khôn thấu vốn nối kết Ba Ngôi với nhau. Như vậy, Đức Giêsu đau khổ, và quả thật đây là trường hợp độc nhất vô nhị, chính bởi vì Ngài phải trải qua nỗi cô đơn vắng bóng Đấng mà cùng với Ngài vốn là một trong tình yêu. Thập giá là *absconditas Dei sub contrario* [Thập giá là luận chứng đảo ngược chứng tỏ chính khi Thiên Chúa vắng mặt nhất lại là lúc Ngài hiện diện nhất] (Luther) : trong sâu thẳm của nỗi khổ đau vì xa cách, Cha và Con mặc khải cho thế gian thấy sự hiệp nhất thần linh của các Ngôi. Đối diện với Đức Giêsu chết trên cây thập giá, người ta sẽ có thể nói rằng “Hãy xem Con yêu Cha biết bao !” (Ga 11, 36). Đau khổ mặc khải cho thấy tình yêu : hồ thẳm do đau khổ khoét ra mặc khải cho thấy sự hoàn hảo của tình yêu. Trong khổ đau, mặc khải cho thấy trái tim của Thiên Chúa-Ba Ngôi. Vì thế, không phải là tình cờ khi Maccô ngay sau khi tường thuật về cái chết của Đức Giêsu, đã viết : “Lúc bấy giờ, viên sĩ quan bách quân đội trưởng, vốn có trách nhiệm canh gác Ngài, thấy Ngài chết như

vậy, đã thốt lên : con người này đích thị là Con Thiên Chúa !” (15, 39). Biểu thức thần học hậu-phục sinh này, cùng với tước hiệu “Con Thiên Chúa” và ý muốn ghi nhận lại ý nghĩa của thập giá đối với những người ngoài Do thái giáo, dấu sao vẫn còn mang nhiều ý nghĩa : khi khẳng định một người ngoại giáo nhận ra khuôn mặt của Thiên Chúa nơi khổ đau của Đấng bị đóng đinh thập giá, biểu thức này chứng tỏ cho thấy nơi con người đang chết đó, Con Thiên Chúa tự mặc khải mình ra như vị Thiên Chúa hướng tha, đi ra khỏi chính mình vì tình yêu đối với thế gian. Dưới chân thập giá, nơi Đức Giêsu tự bỏ mình cho Cha cũng như là Đấng bị Cha bỏ rơi, bóng tối đang khiến ánh sáng vận hành, cái chết tức tưởi trở thành công cụ chiến thắng, đau khổ để lộ cho thấy trái tim tam vị Thiên Chúa. Thập giá biện minh cho việc người ta dám bạo gan sử dụng cái từ gây gai chướng này : Thiên Chúa đau khổ⁴⁷⁹ ! Nếu trên thập giá của sự bỏ rơi, Con đã không phải đau khổ vì phải xa cách Cha, thì Con không phải đích thực là Con; và nếu Cha đã không phải đau khổ vì phải xa cách Con, thì Cha không phải đích thực là Cha. Nếu Thiên Chúa-Ba Ngôi đã không phải đau khổ vì thập giá như là Thiên Chúa, thì Ngài sẽ không phải là tình yêu tam vị, vốn là sự hiệp nhất sâu xa nối kết Cha với Con trong Thần

⁴⁷⁹ Sur le thème de la «souffrance» de Dieu, voir, entre autres : J. CHÉNÉ, «Unus de Trinitate passus est», *art. cit.* ; J. GALOT, *Il mistero della sofferenza di Dio*, op. cit. ; J. KAMP, *Souffrance de Dieu, vie du monde*, Paris, 1971 ; K. KITAMORI, *Teologia del dolore di Dio*, Brescia, 1975 (à propos duquel cf. «Teologia tragica o teologia della tragedia ? Simposio su “Teologia del dolore di Dio” di Kazoh Kitamori », in *Studia Patavina* 23 (1976), 231-269 ; J.Y. LEE, *God Suffers for Us. A systematic inquiry into a concept of divine possibility*, La Haye, 1974; J. MARITAIN, «Quelques réflexions sur le savoir théologique», in *Revue Thomiste* 69 (1969), 5-27 ; F. VARILLON, *La Souffrance de Dieu*, Paris, 1975.

Khí. Đâu mới là giá trị của nỗi khổ đau của Thiên Chúa vì chính Thiên Chúa ? Liệu người ta có thể nói trên thập giá “Thiên Chúa tự định nghĩa mình hay tự cấu tạo nên chính mình chẳng” (E. Jünger) ? Rằng Thiên Chúa mặc khải cho thấy điều mà Ngài là hay trở thành điều mà Ngài không phải là chẳng ? Thập giá là mặc khải về hữu thể tam vị của Thiên Chúa “trên cơ sở luận chứng phản đề” (“par antithèse”) : điều đó muốn nói lên rằng giữa Thiên Chúa trong nội thân và Thiên Chúa được mặc khải ra trong khiêm hạ của thập giá, giữa Thiên Chúa siêu việt và Thiên Chúa nội tạng trong lịch sử của biến cố thụ nạn, vốn có một tương quan trên cơ sở căn tính trong tình trạng đảo nghịch mà sẽ được tỏ lộ ra cách đầy đủ nơi biến cố Phục Sinh. Ngày mà Thiên Chúa chết, như vậy, đưa trở về lại với ngày của Thiên Chúa hằng sống : cái vô cùng tự hiến dâng mình trong vương quốc của cái hữu hạn; sự chết tự hiến dâng mình trong sự sống; ân sủng tự hiến dâng mình trong tội lỗi; ánh sáng tự hiến dâng mình trong cõi tối tăm; lịch sử của Thiên Chúa tự hiến dâng mình trong lịch sử của loài người. Cõi lưu đày hé lộ cho thấy nơi quê hương : nỗi đau khổ vì bị giao nộp tiên báo cho thấy niềm vui của ân huệ Ba Ngôi trao hiến cho nhau; sự khiêm hạ và nghèo khổ của Đấng bị đóng đinh thập giá để lộ cho thấy sự tự do của Thiên Chúa-Ba Ngôi, vẫn hằng luôn đi ra khỏi mình để hiến dâng mình cho tha thể trong hành vi hoàn toàn tự hủy mình đi. Trên thập giá, Thiên Chúa trở thành : nhưng hành vi trở thành này chỉ là sự hiện thực hóa ra trong lịch sử cái trở thành vĩnh hằng của sự thông hiệp thần linh mà thôi, của sự hiệp nhất mà chẳng có gì có thể so sánh với. Thập giá là biểu thị hữu hạn của điều được sống nơi thực tại vô cùng là Thiên Chúa : vì thế, thập giá là cửa ngõ khiêm hạ mở ra cho con người cửa vào thế giới

của Thiên Chúa, là cửa ngõ của những người khiêm hạ để lộ cho những người nghèo biết được những màu nhiệm sự sống vĩnh hằng.

Mặc khải “dựa trên cơ sở luận chứng phản đề” này (par antithèse) đồng thời cũng còn là *sự phán xét và sự cứu độ thế gian* : ở đây, chúng tôi đề cập đến một hướng suy tư khác theo đó người ta có thể thử suy tư xem điều gì đã xảy ra Ngày Thứ Sáu Tuần Thánh. Thông qua thập giá, Thiên Chúa của Đức Kitô, với một tiếng “không” không thể đảo ngược, đóng đinh sự xấu ác của thế gian và công bố tiếng “có” có khả năng giải thoát. Đức Giêsu “bị giao nộp” cho sự chết bởi loài người, đó là chiến thắng bên ngoài của cái tiêu cực, là sự khải hoàn của “vương quốc bóng tối” : nhưng “hành vi giao nộp lại mình” của con người quê làng Nadaret đó⁴⁸⁰, cái hiện hữu vì tha nhân đó của Ngài đã làm bối rối màu nhiệm bất công. Sự tuân phục vô điều kiện của Ngài đối với Cha, niềm tin và niềm hy vọng không suy suyển của Ngài, vốn đã tạo nên bản án xét xử vị chúa tể của thế gian này. Đáng bị đóng đinh thập giá đã uống đến tận cùng chén đau thương của loài người, đặc biệt, chén đau thương tuôn chảy ra từ sự bất công và tội lỗi của tất cả các đao phủ của lịch sử loài người : nhưng Ngài đã uống chén đau thương đó cách hoàn toàn có một không hai. Nếu Ngài kinh qua bóng tối và vấp phải tình trạng bị bỏ rơi, nếu nỗi khổ đau của Ngài vượt xa tất mọi nỗi khổ đau khác, Ngài cũng không chịu đựng bóng tối của tương lai và sự xé rách của cái chết cách thụ động. Ngài đã đón nhận những điều đó trong tâm trạng hoàn

⁴⁸⁰ H. SCHÜRMAN, *Jesu ureigener Tod*, op. cit., pp. 64-65 et 121 ss. parle de «pro-existence» de Jésus; trad. fr. *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort?*, Paris, Cerf, 1977, pp. 60-61 et 108.

toàn phó thác cho Cha, Đấng mà trong tay Ngài Con đã “giao nộp lại thần khí của mình”, vẫn hy vọng khi không còn cơ sở nào để mà hy vọng, và vẫn yêu thương vượt qua tất cả mọi khổ đau. Đau khổ của Ngài không mang tính thụ động, hay phải chịu trận, mà là mang tính chủ động, được chọn lựa cách tự do do bởi tình yêu và vì thế mang tính giải phóng. Trong nghĩa này, đau khổ của Ngài xét xử tội lỗi thế gian, vốn là suối nguồn của thất vọng và sợ hãi, và trao tặng chứng từ có tính lây lan về tình yêu cứu độ : đau khổ mang giá trị tiêu cực của thập giá trở nên khả thể của ơn cứu độ, cơn hấp hối của sự chết được biến đổi thành bình minh sự sống. Khi tự “giao nộp” mình, Con xét xử những bóng tối khước từ và trong những bóng tối đó hé lộ cho thấy bình minh ân sủng : “Ngài đã đến giữa những người nhà của Ngài, nhưng những người này đã không đón nhận Ngài. Tất cả những ai đón tiếp Ngài đều được Ngài ban cho quyền trở nên con Thiên Chúa” (Ga 1, 11).

Nếu hiển lộ là chính bản thân mình mà Người Khiêm tốn tự dâng lên xét xử sự kiêu căng của những người quyền lực và khiến cho trí khôn con người bối rối, thì việc Cha “giao nộp” Con xem ra không mấy rõ ràng là sự xét đoán thế gian hiện tại. Chính Cha bỏ rơi Con mình vào tay những phường tội lỗi : tại sao ? Niềm tin phục sinh trả lời bằng cách ghi nhận rằng Cha “đã giao nộp Con vì tất cả chúng ta” (Rm 8, 32). Ý định của Cha khi “giao nộp” Con vì thế là để cứu độ chúng ta : “Cha là Đấng đã không nương tay với Con của mình, nhưng đã giao nộp Con vì tất cả chúng ta, làm sao mà với Con của mình Cha lại không ban cho chúng ta mọi sự ?” (Rm 8, 32). Tuy nhiên, tình yêu này đi ngang qua một sự kết án : “Khi sai Con của mình đến trong một xác thịt giống như xác thịt tội lỗi và vì tội

lỗi, Cha đã kết án tội lỗi trong xác thịt” (Rm 8, 3). Vì thế, làm thế nào mà sự kết án tội lỗi và sự cứu độ chúng ta lại được hoàn tất trong cái chết của Con ?

Tư duy kitô đã triển khai nhiều lối giải thích về mầu nhiệm này⁴⁸¹: khuynh hướng thứ nhất muốn nhìn cái chết của Đức Kitô như *tế hiến để chuộc tội thay* (sacrifice de rédemption) vì nhân loại tội lỗi⁴⁸². Khá nhiều bản văn Tân Ước có vẻ như yểm trợ cho cách đọc này : cái chết trên thập giá được hiểu như tế hiến đền tội thay cho (thí dụ : Dt 9, 1-10; Rm 3, 25; Ga 2, 2; 4, 10; v.v.) và như hiến tế của Giao Ước (Dt 9, 15-28; Ep 5, 2, và những bản văn liên quan đến việc thành lập Bí tích Tạ ơn). Một đằng, hiến tế được hiểu như tế vật là chính Đức Giêsu được dâng lên Cha với cuộc đời hoàn toàn tuân phục, đến phải đổ máu mình ra, như là dấu chỉ của một sự hoàn toàn trao ban sự sống (Dt 8-10; về “máu” Đức Kitô, Cv 20, 28; 1Pr 1, 19; Kh 5, 9; v.v.). Đằng khác, tế hiến đó còn bao gồm việc “hoàn trả lại” mà Cha thực hiện cho Con của Ngài. Ở đây, chẳng có gì là công việc của loài người cả, tế hiến mang

⁴⁸¹ Sur ce qui suit voir, entre autres : G. AULEN, *Christus Victor. An historical study of the three main types of the atonement*, London, ²1975 ; J. GALOT, *La Rédemption, mystère d’alliance*, Bruges, 1965 ; J.P. JOSSUA, *Le Salut. Incarnation ou mystère pascal*, chez les Pères de l’Église de S. Irénée à S. Léon le Grand, Paris, 1968 (ne parvient pas à dépasser l’opposition traditionnelle entre une sotériologie de l’incarnation, attribuée aux Pères grecs, et une sotériologie pascale, attribuée aux latins) ; G. MOIOLI, *Cristologia*, Milano, 1978, spécialement pp. 129-166 ; J. PLAGNIEUX, *Heil und Heiland, Dogmengeschichtliche Texte und Studien*, Paris, 1969 ; B. STUDER — B. DALEY, *Soteriologie. In der Schrift und Patristik, Handbuch der Dogmengeschichte* III/2a, Freiburg i.B., 1978.

⁴⁸² La proximité entre les concepts de sacrifice et de rédemption permet de parler d’une «rédemption sacrificielle» : cf. L. SABOURIN, *Rédemption sacrificielle*, Bruges, 1961, et S. LYONNET — L. SABOURIN, *Sin, Redemption, Sacrifice*, Roma, 1970, pp. 293-294.

lại giao hòa đó là một ân huệ do tự trời cao : chính Thiên Chúa thiết lập giao ước mới trong máu của Đấng bị đóng đinh thập giá và “đền thay” cho tội lỗi của loài người, khi tha thứ cho họ và tự hiến dâng mình cho họ⁴⁸³. Thật là chính đáng khi nói rằng trong công trình cứu độ, vinh quang chỉ dành cho Thiên Chúa mà thôi ! Người ta gặp thấy ưu tiên dành cho thần linh này trong việc sử dụng những phạm trù cứu chuộc và mua lại : đề tài Cựu Ước Đức Chúa là Đấng biện hộ (goel) và là Đấng giải thoát dân Ngài cho phép hiểu rằng việc mua lại (rachat) là công trình của Thiên Chúa chứ không phải của loài người, nhằm mục đích thực hiện công cuộc giải thoát khỏi tội lỗi và sự chết và thiết lập một giao ước mới (Mt 20, 25 tt; 1 Tm 2, 6; Tt 2, 14; v.v.). Sự cứu chuộc như vậy đồng nghĩa với hành vi giải thoát con người, được thực thi không phải do một thứ quyền lực của thế gian này, mà là do sáng kiến tình yêu nhưng không của Cha, Đấng đã hiến ban mạng sống của chính Con Một Ngài. Một khuynh hướng giải thích kitô khác muốn coi cái chết của Con, Đấng “bị giao nộp” vì chúng ta như sự hoàn tất hành vi nhằm *thỏa mãn* (satisfaction) cho đòi hỏi của đức công bằng : vì công nghiệp vô cùng của Đấng chết trên thập giá vì chúng ta và

⁴⁸³ Toute idée d’«expiation pénale», c’est-à-dire d’une colère divine qui s’abattraît sur le Fils «devenu péché» (2 Co 5, 21) pour expier en sa mort la rigueur de notre peine, semble s’opposer à la révélation du primat de l’amour de Dieu : le Père condamne le péché par le pardon de son plus grand amour, et sa miséricorde dépasse ainsi toute exigence abstraite de justice pénale. Il faut de même refuser toute interprétation de la mort de Jésus qui en ferait le paiement d’une facture, surtout si elle est payée au démon ! Cette image mythique a été utilisée à l’époque patristique et scolastique pour signifier la profondeur de la «crise» qui se déroule au calvaire : cf. G. AULÉN, *Christus Victor*, op. cit., pp. 16-60 et J. PLAGNIEUX, *Heil und Heiland*, op. cit., pp. 36-39.

thay cho chúng ta, hành vi làm thỏa mãn cho đòi hỏi của đức công bằng này tái lập lại trật tự vốn đã bị bẻ gãy bởi tội lỗi. Việc gây tổn thương vốn vô cùng vì xúc phạm tới chính Thiên Chúa, vì thế, việc sửa chữa lại cũng chỉ có thể thực hiện được bởi Đấng có khả năng vô cùng như thế. Khuynh hướng thần học này, đã được Thánh Anselme d'Aoste hệ thống hóa lại, mang nhiều khía cạnh đây gợi ý: nền thần học này coi trọng tính chất nghiêm trọng của tội lỗi, đề cao phẩm giá của con người, làm nổi bật công trình của con người quê làng Nadaret trong tư cách là con người, Đấng đã chết liên đới với những người tội lỗi, chết thay cho họ (người ta sẽ gọi đó là sự “đền tội thế cho ai đó” [satisfaction vicaire]). Những khía cạnh này đã được qui tụ lại, thí dụ, trong bản văn này của Thánh Anselme : “Liệu người ta còn có thể tưởng tượng ra được ai giàu lòng thương xót hơn là Cha, Đấng đã nói với tội nhân, vốn đã bị kết bản án vĩnh hằng không thể nào còn có thể tự giải thoát mình ra được : con hãy giữ lấy người Con duy nhất của Ta và hãy hiến tế Ngài vì con. Còn Con thì lại nói : hãy giữ lấy Ta và hãy dùng Ta như cái giá để mua lại con ?”⁴⁸⁴. Tuy nhiên, cần phải thừa nhận những nguy cơ có thể có nơi lý thuyết của Thánh Anselme : một đàng, khuynh hướng thần học này quá đề cao những đòi hỏi của đức công bằng, đến độ trên thực tế biến sự công bằng thành một điều gì đó tuyệt đối khiến sự tự do của Thiên Chúa có vẻ như cũng phải uốn chiều theo. Đàng khác, nền thần học này có khuynh hướng lập lờ nước đôi, hoặc sự công chính hóa phải được hiểu theo nghĩa liên quan đến

⁴⁸⁴ *Cur Deus homo*, II, 20. Les catégories de satisfaction et de mérite ont été aussi utilisées par le Magistère de l'Église : cf. Trente, DS 1529 ; Décret *Lamentabili*, DS 3438 ; Encyclique *Humani Generis*, DS 3891, etc.

hình phạt, hoặc công trạng phải được hiểu như một thứ tương quan giữa cái được ban cho và cái được nhận (relation de donné-reçu), thay vì như là một tương quan đối thoại trong tình yêu và tự do với Thiên Chúa (người ta hãy nghĩ tới tương quan giữa Đức Giêsu và Cha của Ngài, thí dụ : Ga 10, 17; 17, 4-5; Pl 2, 5-11; v.v.).

Vì thế, dù đọc theo cách nào đi nữa, cần phải thừa nhận sự “giao nộp” của Con vì chúng ta là động cơ của tình yêu tam vị : Thiên Chúa tam vị chết trên thập giá không phải nhằm để thỏa mãn một trật tự những giá trị trừu tượng nào đó, hay vì một nhu cầu “cần thiết” nào đó : mà duy nhất chỉ vì tình yêu đối với chúng ta, nhằm để tỏ ra tình yêu của Ngài cách nhưng không và cách nhưng không đón nhận chúng ta vào trong Ngài, bằng cách giúp chúng ta thoát khỏi điều vẫn cản ngăn chúng ta đến với Ngài.

Nếu đau khổ của Cha và của Con trong giờ bỏ rơi mặc khải cho thấy chiều kích sâu thẳm của tình yêu của các Ngài có với nhau, thì cũng còn mặc khải cho thấy sự “điên rồ” của tình yêu của các Ngài đối với chúng ta : “Không có tình yêu nào vĩ đại hơn tình yêu dám trao ban chính mạng sống mình cho những người mà người ta yêu mến” (Ga 15, 13). Điều dưới con mắt của thế gian là “điên rồ và “gây gai chướng”, thì đối với kẻ tin vào tình yêu, trở thành “sức mạnh và sự khôn ngoan của Thiên Chúa” (1 Cr 1, 23). Trong sự “giao nộp” đầy đón đầu đó, Thiên Chúa hoàn toàn nghiêng mình hướng về phía con người : đó là dấu chỉ “hữu hạn” cho thấy tình yêu vì chúng ta của Ba Ngôi Thiên Chúa khi các Ngài tự tước lột mình đi “cách vô cùng vô tận”. Thiên Chúa chết để tự trao ban chính mình : Con hiến mình cho sự chết nhằm liên đới với

những kẻ chết; Cha chết trong trong thinh lặng khi bỏ rơi Con, để từ nay bất kỳ ai khi đối diện với lặng thinh của sự chết biết rằng Cha vẫn hiện diện ở đây trong bóng tối đang ngập tràn ánh sáng; Thần Khí được “giao nộp lại” để bất kỳ ở đâu có một con người “giao nộp thần khí”, người ta hãy biết rằng Thiên Chúa vẫn đang ở gần bên người đó, và đang cùng với người đó hoàn tất hành trình đi từ sự chết dẫn đến sự sống. Trong sự chết, cuộc xuất hành cuối cùng của con người đi ra khỏi chính mình để hướng về tha thể, lịch sử vĩnh hằng của Thiên Chúa mặc khải cho thấy đặc tính nghịch lý nơi việc lịch sử của khó nghèo lại chính là lịch sử của sự giàu sang; lịch sử của cùng tận lại chính là lịch sử của một khởi đầu; lịch sử của bóng tối lại chính là lịch sử của ánh sáng; lịch sử của sự chết lại chính là lịch sử của sự sống. Chân trời của thực tại nơi “điều không có thể lại trở thành có thể” (l'impossible possibilité) được mở ra, màn trong Đền Thờ bị xé toạc, các nắm mồ được mở ra toang hoác. Cùng với Đức Giêsu, ngay cả những cái chết hằng ngày, ngay cả khổ đau và bóng tối nơi những ngày tháng của con người, cũng có thể trở thành một “bản tóm tắt cuộc thụ nạn của Thiên Chúa”, trở thành những mảnh vụn của thực tại hữu hạn trong đó tình yêu cứu độ của Thiên Chúa vẫn hiện diện và vẫn được hiến ban cách mãnh liệt. Nơi Đức Giêsu đang chết, “việc Ngài bị Thiên Chúa bỏ rơi trong giờ của sự chết đã được chiến thắng về vang có lợi cho tất cả mọi người : kể từ nay, không một ai còn phải chịu đựng cái chết của mình cách đơn độc và thiếu vắng niềm hy vọng. Khi thông hiệp với Đức Giêsu, nền móng của niềm hy vọng là mỗi người sẽ được tham dự vào sự sống tương lai, vốn đã hiện diện nơi Ngài, tức là

sự thông hiệp với Thiên Chúa, cũng được thiết lập.”⁴⁸⁵ Con hấp hối trên thập giá giải phóng con người khỏi những quyền lực vốn biến họ thành những nô lệ. Chính biến cố thụ nạn diễn ra trong lịch sử của con người quê làng Nadaret “cách nghịch lý” chỉ cho chúng ta thấy đâu là những tự do đã được ban cho chúng ta và đâu là những xích xiềng đã bị bẻ gãy⁴⁸⁶. Nếu cái chết của kẻ báng bổ phạm thượng đã là chiến thắng khả hoàn của Lễ Luật, và cái chết của kẻ gây rối an ninh trật tự xã hội đã là chiến thắng khả hoàn của quyền lực, thì “cái chết của sự chết” sẽ là sự chấm dứt của Lễ Luật và của quyền lực (xem thí dụ Rm 10, 4). Nơi con người vô tội chết, thực ra đó cũng chính là “các thủ lĩnh và các quyền lực” đang chết; những lỗ đinh xuyên qua Đấng Bị đóng đinh thập giá cũng đâm xuyên qua các đao phủ (Cl 2, 14-15). Câu trả lời “phủ định” (le “non”) của con người đã phải đi đến tận cùng của sự khốn cùng, để câu trả lời “phủ định” (le non) mà Thiên Chúa bao phủ nó triệt tiêu hết quyền lực của sự chết mà nó mang trong mình : “Sự chết đã bị khả hoàn vinh quang nuốt trửng. Hỡi sự chết, chiến thắng vinh quang của người ở đâu ? Hỡi sự chết, nọc độc của người ở đâu ? Nọc độc của sự chết là tội lỗi, và sức mạnh của tội lỗi chính là Lễ Luật” (1 Cr 15, 54-56).

Nơi tất cả điều đó đã ngời lên ánh sáng của Biến cố Phục Sinh : quả thực, không thể nào có thể nghĩ về thập giá và toan tính đào sâu mầu nhiệm thập giá mà trong cùng lúc lại không nhìn thấy mầu nhiệm phục sinh. Sự xa

⁴⁸⁵ W. PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie*, Paris, Cerf, coll. «Cogitatio fidei» 62, 1971, p. 341.

⁴⁸⁶ Voir à ce sujet le traité de J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, op. cit., pp. 146 ss.

cách Con và xa cách Cha, đó là niềm khổ đau của Thiên Chúa được hiến tặng để đảm nhận cho đến tận cùng nỗi khổ đau của thế giới, và để sự cứu độ tỏa lan được đến tận “xác thịt” và “máu”; nhưng khổ đau này không phải là chung cục của lịch sử của Con Người. Thập giá vẫn còn là một vấn nạn mở toang : câu trả lời “phủ định” (le “non”) của những đại diện Lê Luật và quyền lực chỉ bị triệt tiêu ra không bởi câu trả lời “phủ định” (le “non”) của Thiên Chúa đối với họ, khi Ngài phục sinh Đấng bị đóng đinh trên thập giá. Khi “giao nộp” Thần Khí của mình cho Cha, Đức Giêsu kêu gọi một sự “giao nộp” khác : Thần Khí được “giao trả lại” cho Ngài ngày phục sinh. Với biến cố Phục Sinh, Cha nói “phủ định” đối với tội lỗi của con người và nói “đồng tình” với tình yêu của Con. Nhưng, sự phục sinh không phải chỉ là phản đề của thập giá : mà đó còn là sự phục sinh của Đấng bị đóng đinh trên thập giá ! Thập giá không phải chỉ là mâu nhiệm được mặc khải ra “qua luận chứng phản đề”, mà còn là thập giá của Đấng được phục sinh ! “Ở nơi sâu thẳm của cái chết của Ngài, dung mạo của Đấng được phục sinh tỏ lộ ra và dẫn chúng ta cùng với Ngài vào trong sự sống của Ngài. Sự giàu có của Thiên Chúa dành cho chúng ta được tỏ lộ ra nơi Đấng tự làm ra nghèo khó vì chúng ta; sự tự do của Ngài được tỏ lộ ra nơi Đấng trở thành nô lệ vì chúng ta; bởi vì Ngài đã mặc lấy thân phận tội lỗi vì chúng ta, nên các tội nhân từ nay trở thành sự công chính của Thiên Chúa⁴⁸⁷.” Nếu Đức Kitô được phục sinh, lời cuối cùng của lịch sử chẳng phải là khổ đau, cũng chẳng phải là sự chết : được đón nhận vào trong lịch sử tam vị của Thiên Chúa, cuộc phiêu lưu của con người được hứa hẹn sẽ có niềm vui, sự công chính và

⁴⁸⁷ *Ibid.*, pp.213-214.

sự sống. Người kitô-hữu sống trong thời gian, vì thế, không còn lựa chọn nào khác là phải làm sao để tình trạng đối kháng đó nơi Đấng được phục sinh lan tỏa ra đến tận tất cả mọi thập giá của lịch sử. Dù cho vẫn còn đó những thất bại chua cay, dù cho vẫn còn đó những lần lướt của của sự chết và tội lỗi, mầu nhiệm Phục Sinh đã là một bảo chứng cho chúng ta biết rằng ở bên kia Ngày Thứ Sáu Tuần Thánh của những khổ đau của nhân loại, đã nhú lên bình minh của Ngày Lễ Vượt Qua cuối cùng, trong đó những lời hứa của Thiên Chúa sẽ được hoàn tất. Vị Thiên Chúa được hé lộ ra nơi Đức Giêsu, Đấng bị đóng đinh thập giá-Được Phục sinh, có thời gian dành cho con người, và cùng đồng hành với con người hướng về nơi quê hương đích thực của con người. Tương lai của con người cũng là tương lai của Thiên Chúa, bởi vì thời gian của con người từ nay cũng là thời gian của Thần Khí. Và niềm hy vọng hướng về một cuộc sống không còn nước mắt và không còn lụy tàn, nếu niềm hy vọng đó tràn ngập trái tim của mỗi con người, đó cũng là niềm hy vọng của Thiên Chúa...

5.3. Mặc khải của Đức Kitô và đi theo Đức Kitô

“Nếu con người biết...rằng cùng với chúng ta và còn hơn cả chúng ta Thiên Chúa “đau khổ” vì mọi thứ ác xấu vẫn hủy hoại trái đất, chắc chắn rằng sẽ có nhiều điều thay đổi, và biết bao linh hồn sẽ được giải thoát” (J. Maritain). Những nét chấm phá phác họa cho thấy dung mạo tam vị của Thiên Chúa như được mặc khải ra trong lịch sử của biến cố thụ nạn và cái chết của Đức Giêsu quê làng Nadaret, kêu gọi con người hãy sống như những con người tự do và bước theo dấu chân thập giá.

a) Thập giá là hiện trường nơi Thiên Chúa nói trong thinh lặng : thinh lặng của cõi hữu hạn nhân sinh mà nhờ tình yêu trở thành cõi hữu hạn của Ngài ! Mầu nhiệm ẩn dấu trong cõi tối tăm của thập giá là *mầu nhiệm của sự khổ đau của Thiên Chúa và của tình yêu của Ngài*. Cái này đòi hỏi cái kia : vị Thiên Chúa kitô đau khổ vì Ngài yêu, và Ngài yêu trong mức độ mà Ngài đau khổ. Thiên Chúa đầy lòng trắc ẩn bởi vì là vị Thiên Chúa vì chúng ta, Đấng trao ban chính mình đến độ hoàn toàn đi ra khỏi mình, tha hóa mình đi qua cái chết, để đón nhận chúng ta cách trọn vẹn trong Ngài khi cho đi mạng sống của mình. Qua cái chết trên thập giá, Đức Giêsu đã đi đến cái “tận cùng” (la fin) của con người, đến tận cõi thăm sâu là tình trạng nghèo hèn, sự buồn sầu, và nỗi cô đơn của con người. Và chỉ nơi đó thôi mới là nơi mà Ngài mới hoàn toàn có được kinh nghiệm về thân phận làm người của chúng ta : ở nơi trường học khổ đau, Ngài mới trở nên con người đến tận hạn giới cuối cùng khả thể của nó. Nhưng, cả Cha nữa, Ngài cũng đã biết đến khổ đau : nơi giờ của thập giá, Cha cũng đã trở thành lịch sử ! Cha đã khổ đau vì Đấng Vô tội bị giao nộp cho sự chết cách bất công : tuy nhiên, Cha đã chọn lựa giải pháp hiến dâng Con, Đấng Vô tội, để trong khiêm hạ và trong kinh hoàng của thập giá mặc khải ra tình yêu tam vị của Thiên Chúa đối với loài người, và cả khả thể Cha cũng có thể tham dự vào đó nữa. Còn về phần Thần Khí, đã được Đức Giêsu khi sắp chết “giao nộp” cho Cha, cả Ngài nữa cũng hiện diện trong giờ khắc bóng tối này : là Thần Khí của cõi lặng thinh tội đĩnh, Ngài cũng tự dâng hiến mình như một nhát cắt đầy đau đớn tách lia Cha ra khỏi Con của mình, để mở ra một lối băng ngang qua giữa vực sâu thăm thẳm và để con đường của Đấng Nghèo hèn được mở ra cho những người

nghèo khổ. Nhưng, cái chết trong Thiên Chúa này không có nghĩa là cái chết của Thiên Chúa, như Nietzsche vẫn rêu rao : không có và sẽ không bao giờ có Ngôi Đền Thờ nào mà trong đó quả thực người ta có thể hát lên ca khúc “Requiem aeternam Deo” (Cầu chúc Thiên Chúa an nghỉ đời đời !) ! Sự đồng nhất căn tính lạ lùng giữa Đấng chịu đóng đinh thập giá và Đấng được phục sinh khiến trở thành hiển nhiên điều được mặc khải ra trên thập giá “trên cơ sở luận chứng phản đề”, và bảo đảm rằng cái cùng tận này là một khởi đầu mới : chén thụ nạn của Thiên Chúa được biến đổi thành thức uống mang lại sự sống, tuôn chảy mãi không thôi (Ga 7, 37-39). Adam cũ chết, Adam mới sinh ra, đó là Đức Kitô và con người nào, với Ngài và trong Ngài, chiến thắng tội lỗi và sự chết. Thiên Chúa chết, nhưng mầu nhiệm này được hiến dâng cho tất cả mọi người : Cha, khi đón nhận Đấng bị đóng đinh thập giá trong giờ vinh quang, cùng với Đấng ấy, Cha cũng đón nhận luôn mỗi người trong chúng ta. Thần Khí an ủi của Đấng bị đóng đinh thập giá được tuôn tràn trên mọi xác phàm để là đấng an ủi của tất cả mọi người bị đóng đinh thập giá trong lịch sử loài người; và để trước mỗi một thập giá mặc khải ra sự hiện diện có khả năng tạo ra sự sống và biến đổi của Vị Thiên Chúa Kitô. “Ngôn ngữ thập giá” (1 Cr 1, 18) chứng tỏ cho thấy rằng chính trong nghèo hèn, trong yếu đuối và trong khổ đau của thế giới mà chúng ta gặp thấy được Thiên Chúa. Không phải những hoàn hảo hào nhoáng bên ngoài của trần thế, mà chính là cái đối nghịch với những điều đó – sự bé nhỏ và sự ô nhục – mới trở thành hiện trường nơi Thiên Chúa hiện diện giữa chúng ta, trở thành sa mạc nơi Ngài sẽ ngỏ lời với trái tim chúng ta. Sự hoàn hảo của Vị Thiên Chúa Kitô được tỏ bày ra trong những cái không hoàn hảo mà Ngài đã đón nhận

lấy vì chúng ta : vì hữu hạn nên phải khổ đau, tình trạng bị xé rách bởi cái chết, sự nghèo hèn yếu đuối, gánh nặng và mờ tối của những ngày mai – và còn biết bao hiện trường trong đó Thiên Chúa tỏ bày ra tình yêu của Ngài vì chúng ta. Chính trong những cái không hoàn hảo đó mà vang vọng lên lời vốn ghi đậm dấu ấn của biến cố thập giá : “Mọi sự đã hoàn tất !” (Ga 19, 30). Từ nay, mọi người đều có thể nhận ra thập giá của Thiên Chúa-Ba Ngôi trong cuộc đời của mình : trong khổ đau, mọi người đều trở nên có thể tự mở toang lòng mình ra cho Vị Thiên Chúa đang tự hiến dâng mình cùng với chúng ta, và có thể biến đổi khổ đau thành tình yêu, khổ đau thành của lễ hiến dâng. Chỉ Thần Khí của Đấng Bị đóng đinh thập giá mặc khải ra cho chúng ta thấy sự biến đổi này : Ngài là Đấng An ủi trong mọi cuộc thụ nạn nơi thế gian này. Cùng với chúng ta và trong chúng ta, Thần Khí ấy sống những cơn hấp hối trong cuộc đời chúng ta, khiến cho sự đau khổ của Con và của Cha hiện diện nơi khổ đau của chúng ta, và vì thế khai mở ra cho chúng ta một khả thể sống sự sống vĩnh hằng. Sự “tự hủy” (kénose) của Thần Khí trong những bóng tối của loài người tuôn chảy ra từ sự “tự hủy” của Ngôi Lời trong lịch sử nơi cuộc thụ nạn và cái chết của Đức Giêsu quê làng Nadaret.

b) Đây là chỗ đứng của Giáo Hội và của các môn đệ của Vị Thiên Chúa-Ba Ngôi vẫn hằng đau khổ vì chúng ta đây ? Giáo Hội và các môn đệ cấu thành dân *đi theo dấu chân thập giá* (sequela crucis)⁴⁸⁸. Được Đức Kitô làm gương khi từng đi trước trong vực thăm thử thách, những người kitô-hữu biết rằng họ cũng phải sống những công

⁴⁸⁸ Cf. M. FLICK — Z. ALSZEGHY, *Il mistero della croce*, op. cit., pp. 357 ss. et 391 ss.

việc và những ngày tháng của cuộc hành trình của mình dưới dấu chỉ của thập giá : “Được đóng đinh vào thập giá cùng với Đức Kitô, chẳng còn phải là tôi sống, mà chính là Đức Kitô đang sống trong tôi. Cuộc sống trong xác thịt này, tôi sống trong niềm tin vào Con Thiên Chúa, Đấng đã yêu thương tôi và đã hiến dâng mình vì tôi” (Gl 2, 20). “Vẫn còn là lữ khách trên trái đất này, trong khi chúng ta sống trong thử thách và bất bớ, chúng ta được liên kết với những khổ đau của Đức Kitô và chúng ta đau khổ với Ngài như thân thể hiệp nhất với đầu, để cùng được vinh quang với Ngài” (Hiến chế ÁNH SÁNG MUÔN DÂN, 7). Chẳng hình ảnh nào xa lạ với hình ảnh người môn đệ của Đấng Bị đóng đinh thập giá cho bằng một Giáo Hội im lìm, tự đủ với những phương tiện và quyền lực hiện có của mình : “Một *cộng đoàn kitô đã được định hình đầu vào đấy cả rồi* (La chrétienté établie) trong đó tất cả mọi người đều là kitô-hữu, nhưng chỉ loanh quanh trong phạm vi nội bộ của mình, chẳng giống chút nào với một Giáo Hội chiến đấu, cũng giống như sự thình lạng của sự chết chẳng giống chút nào với sứ điệp phong phú của biến cố thụ nạn” (Kierkegaard). Giáo Hội dưới chân thập giá là dân bao gồm những ai như Đức Kitô, hằng nỗ lực phấn đấu đi ra khỏi chính bản thân mình và hội nhập vào trong con đường đau khổ của tình yêu : đó là cộng đoàn của những người nghèo khổ nhằm phục vụ những người nghèo khổ, với khả năng qua cách sống của mình làm bối rối những con người khôn ngoan và quyền lực trên trái đất này. Một Giáo Hội dưới chân thập giá cũng còn có nghĩa là một cộng đoàn được làm phong phú hóa bởi khổ đau của các chi thể của mình. Đi theo con người quê làng Nadaret, suối nguồn của sự sống vốn còn mạnh hơn sự chết, đó là cùng với Ngài rã qua khắp con đường tối tăm của cuộc thụ nạn : “Nếu ai

muốn đi theo Ta, hãy từ bỏ chính mình đi, hãy vác thập giá và hãy đến mà đi theo Ta. Ai muốn bo bo giữ lấy mạng sống mình, sẽ mất nó, còn ai dám liều đánh mất mạng sống đó vì cơ Ta và Tin Mừng, sẽ giữ được mạng sống đó” (Mc 8, 34-35). “Ai không vác lấy thập giá mình mà theo Ta thì không xứng đáng với Ta” (Mt 10, 38). Người môn đệ sẽ phải “hoàn tất nơi xác thịt mình điều vẫn còn thiếu nơi cuộc thụ nạn của Đức Kitô” (Cl 1, 24) : người môn đệ sẽ làm được điều đó nếu như anh ta vác được cái thập giá nặng nề nhất trong tất cả mọi thập giá, đó là thập giá của cái hiện tại mà Cha vẫn gọi mời người môn đệ vác; vẫn tin dù không thấy, vẫn chiến đấu và hy vọng dù chẳng thấy kết quả bên ngoài, trong sự liên đới với tất cả mọi người đau khổ (1 Cr 15, 26). Thập giá của cái hiện tại này trong cùng lúc còn là nỗi nhọc nhằn của những tín hữu phải luôn tin trung và là sự bắt bớ từ phía “những thù địch của thập giá của Đức Kitô” (Pl 3, 18). Con đường thập giá sống đức tin trung được đan dệt nên bởi cuộc chiến đấu nội tâm và bởi cơn hấp hối lặng lẽ nơi những khoảnh khắc thử thách, cô đơn và nghi ngờ. Con đường đó được nâng đỡ bởi kiên trì trong kinh nguyện và bền chí trong tâm tình nghèo khó vẫn hằng luôn đợi chờ lòng thương xót của Cha : đó là con đường thập giá tin trung của Đức Giêsu, mà vốn chỉ có một sự khác biệt này đó là trong trường hợp Đức Giêsu thì Ngài phải một mình vượt qua con đường đó, trong khi chúng ta thì luôn có sự hiện diện của Ngài trước và trong cuộc hành trình ! Còn về thập giá của bắt bớ, đó là hậu quả của tình yêu công lý. Niềm hy vọng nơi Vương quốc đang đến thúc đẩy các môn đệ của Đức Kitô phải có một thái độ phê phán đối với những thiên cận nơi những người có quyền lực trong lịch sử. “Này Ta sai các con đi như những con chiên giữa bầy sói... các con sẽ bị mọi người

chống đối vì có danh Ta” (Mc 10, 16 tt). Những chọn lựa căn cơ của một Giáo Hội thực sự mang Tin Mừng là những gì những hệ thống quyền lực và sang giàu không thể nào chấp nhận được : “Tôi đã yêu thích công lý, tôi đã chống đối bất công, và chính vì thế mà tôi sẽ phải chết nơi cõi lưu đày” (ghi chép nơi mộ chí của Grégoire VII).

Giáo Hội dưới chân thập giá, như vậy, vì quay quắt với nỗi đói khát thể giới mới của Thiên Chúa, trở nên một dân giúp đỡ những người bị áp bức vác lấy thập giá của mình và chiến đấu chống lại tất cả gì vốn là cội nguồn của những thập giá này : Giáo Hội đó sẽ phải đương đầu với những ngục tù và với những ách nô lệ do những luật lệ và những quyền lực tạo ra và, cùng với Đức Chúa của mình, Giáo Hội đó sẽ phải tỏ mình ra trong tư thế lựa chọn là khiêm hạ và can đảm. Đáng bị đóng đinh thập giá vốn không ngại ngần gì khi tự đồng hóa mình với tất cả những con người bị đóng đinh thập giá trong lịch sử : “Ta đói và các ngươi đã cho Ta ăn; Ta khát và các ngươi đã cho Ta uống; Ta là khách lạ, các ngươi đã đón tiếp Ta; Ta mình trần và các ngươi đã cho Ta áo mặc; Ta bệnh hoạn, và các ngươi đã viếng thăm Ta; Ta bị lao tù và các ngươi đã viếng thăm Ta” (Mt 25, 35-40). Nơi những kẻ mà người ta bắt bớ, chính Đức Kitô hiện diện ở đây : “Saolê, Saolê, tại sao ngươi bắt bớ *Ta* ?” (Cv 9, 4). Yêu mến Đức Kitô và đi theo Ngài, đó là luôn mong muốn làm dịu bớt đi những thập giá nơi những người đang đau khổ và mong muốn, nhờ lời và cuộc sống của mình, chiến đấu chống lại những gì là nguồn gốc của những thập giá đó. Thập giá giải cứu được khỏi tội lỗi và sự chết đòi phải có sự giải phóng ra khỏi tất cả mọi thập giá chết chóc và tội lỗi : “Bất chước Đức Kitô” không bao giờ có thể là một sự bất chước thụ động, không đá động gì tới những ác xấu hiện tại !

Sự bắt chước Đức Kitô, trái lại, được hoàn tất nơi nỗ lực dần thân chủ động và cảnh giác để làm sao khiến cho những đỉnh đồi Canvê của chúng ta biến thành hiện trường của sự phục sinh, của công lý và của sự sống. Lòng trắc ẩn đối với Đấng bị đóng đinh thập giá phải được diễn dịch ra thành một thứ lòng trắc ẩn chủ động đối với những chi thể của Thân Mình của Ngài trong lịch sử. Giáo Hội, vốn đang chiến đấu trong cuộc chiến bảo vệ căn tính của mình, sẽ tìm gặp được mình khi tự đánh mất mình đi : chính xác hơn, Giáo Hội sẽ tìm ra được căn tính của mình khi lấy căn tính đó mà phục vụ tha nhân, để rồi tìm gặp lại được căn tính đó nơi mức độ mới vốn xứng hợp với tư cách những môn đệ của Đức Kitô : mức độ tình yêu.

Người môn đệ, bị đè bẹp dưới sức nặng của thập giá hay kinh hoàng khi phải đối diện với những đòi hỏi của thập giá, phải biết cậy dựa nơi những lời hứa vốn đã được chứa đựng trong biến cố Phục Sinh : đó là những xác tín chắc chắn vốn đã nâng đỡ cuộc sống, khổ đau và sự chết của tất cả những ai đã đi trước chúng ta trong cuộc chiến bảo vệ đức tin : “Chúng tôi đã bị thử thách tư bề, nhưng đã không bị đè bẹp; bị thử thách, nhưng đã không bị làm cho nản chí; bị bách hại, nhưng đã không bị bỏ rơi; bị đánh đập, nhưng đã không bị giết chết; luôn luôn và khắp nơi chúng tôi mang nơi thân thể mình sự chết của Đức Giêsu, để sự sống của Đức Giêsu được tỏ hiện ra nơi thân xác của chúng tôi” ((2 Cr 4, 8-10). Đối với ai cố gắng sống như thế, thập giá của Đức Kitô đã không trở nên luống công vô ích.

CHƯƠNG 6

ĐỨC KITÔ, ĐÁNG CỨU ĐỘ ĐỘC NHẤT VÔ NHỊ

Đức Giêsu, Đáng được Thần Khí xúc dầu

Cộng đoàn kitô sơ khai, khi đọc lại lịch sử của Đức Giêsu quê làng Nadaret dưới ánh sáng Mầu nhiệm Phục Sinh, đã tìm cách rọi chiếu nguồn ánh sáng này lên toàn bộ cuộc hành trình phiêu lưu của nhân loại. “Việc đọc lại lịch sử qua lăng kính mầu nhiệm Phục Sinh” này diễn ra theo một lộ trình kép : đi từ cái hiện tại của cộng đoàn hướng về Đức Kitô, trước tiên, người ta tự hỏi tại sao Đức Kitô lại chiếm một vị trí trung tâm lợi ích như vậy. Từ Đáng được phục sinh đến cái ngày hôm nay của các tín hữu, người ta tìm cách để nhận ra được những dấu chỉ và những công cụ giúp phát hiện ra sự hiện diện của Ngài. Vận hành thứ nhất, đi từ hiện tại đến quá khứ, như chứng từ Tân Ước cho biết, dẫn người ta đến chỗ tuyên xưng thực tại duy nhất giữa Đáng bị đóng đinh thập giá-đã được phục sinh, trung tâm của thời gian và là mô mẫu của lịch sử; vận hành thứ hai, đi từ quá khứ đến hiện tại, dẫn người ta đến chỗ nhận ra Ngài vẫn hiện diện trong mỗi “cái hôm nay”, trong sức mạnh của Thần Khí. Đặc tính độc nhất vô nhị (singularité) và tính đồng thời (contemporanéité) nơi Đức Kitô, như vậy, cấu thành hai chiều kích nền tảng theo đó cho thấy tầm quan trọng của biến cố Phục Sinh đối với

mọi thời⁴⁸⁹. Việc tuyên xưng đặc tính độc nhất vô nhị nơi Đức Giêsu-Kitô được cộng đoàn sơ khai liên kết với sự kiện Ngài là Đấng được xức dầu của Cha, tràn đầy Thánh Thần (sự tràn đầy mà Thời Trung Cổ ám chỉ dưới danh xưng là *gratia unionis* [ân sủng hiệp nhất]). Việc thừa nhận tính đồng thời nơi Đức Giêsu-Kitô sẽ được tái liên kết với hành vi mẫu nhiệm nhờ đó Thần Khí làm cho Đức Kitô hiện diện nơi tất cả mọi thời gian để dẫn đưa thời gian đến với Cha (mẫu nhiệm mà Thời Trung Cổ sẽ gọi là *gratia capitis* [ân sủng của đầu])⁴⁹⁰. Trong nỗ lực quan tâm đến Đấng được phục sinh và Thần Khí này, trong tư thế cởi mở ra với chiều kích Ba Ngôi của nó, việc đọc lại qua lăng kính mẫu nhiệm Phục sinh của Tân Ước có thể được coi như một mẫu mực nhằm giải đáp cho vấn nạn liên quan đến vấn đề nội hàm ý nghĩa của Đức Giêsu-Kitô.

⁴⁸⁹ On peut rapprocher cette distinction de celle que l'on fait entre rédemption «objective» — action efficace du Christ à notre égard, aujourd'hui — et rédemption «subjective» — le Christ est un exemple, devant lequel l'homme prend une décision : cf. p. ex. M. FLICK — Z. ALSZEGHY, *Il mistero della croce*, Brescia, 1978, p. 342 ss.

⁴⁹⁰ Cf. W. KASPER, « Spirito-Cristo-Chiesa », in *L'esperienza dello Spirito*, in onore di E. Schillebeeckx nel suo 60 genetliaco, Brescia, 1974, p. 76. Sur la relation entre christologie et pneumatologie, décisive pour la réflexion sur la singularité et l'actualité du Christ, cf. entre autres : *Christ and Spirit in The New Testament*, ed. by B. Lindars and S.S. Smalley, London, 1973; Y. CONGAR, «Pneumatologie ou "christomonisme" dans la tradition latine?», in *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta*, Gembloux, 1970, pp. 41-63 ; J.D. DUNN, *Jesus and The Spirit : a study of the religious and charismatic experience of Jesus and the first Christians as reflected in the New Testament*, London, 1975; H. MÜHLEN, «L'événement Jésus-Christ action de l'Esprit Saint», in *Mysterium Salutis* 13 (1972), 181-234.

6.1. Tuyên xưng nguyên thủy về đặc tính độc nhất vô nhị nơi Đức Giêsu-Kitô

Nhằm giải đáp cho vấn nạn thứ nhất – tại sao Đức Kitô lại “có liên quan tới”, hay đúng hơn lại “quan trọng” đối với con người – cộng đoàn sơ khai đã trả lời qua chính những tuyên xưng phục sinh của mình : Đức Giêsu là Đấng Kitô, là Đức Chúa ! Trong Đức Giêsu-Kitô, con người có thể đến gần được với Thiên Chúa, một lần là vĩnh viễn : “Đức Kitô đã đến, vị thượng tế mang lại phúc lộc của thế giới tương lai... nhờ máu của mình Ngài đã đi vào trong cung thánh một lần là vĩnh viễn, nhờ đó Ngài đã dành được sự giải thoát vĩnh viễn cho chúng ta” (Dt 9, 11-12). Ngài “đã chết cho tội lỗi một lần là vĩnh viễn, Đấng công chính cho những kẻ bất lương, nhằm dẫn đưa chúng ta về lại với Thiên Chúa” (1 Pr 3, 18)⁴⁹¹. Chính vì thế, “chẳng có ơn cứu độ ở nơi nào khác ngoài Ngài; vì dưới gầm trời này, chẳng có một danh nào khác được ban cho loài người mà lại cần thiết cho ơn cứu độ chúng ta” (Cv 4, 12).

Làm thế nào mà cộng đoàn Kitô sơ khai đã có thể, với một niềm xác tín như thế, khẳng định ơn cứu độ duy nhất chỉ có nơi Đức Giêsu-Kitô mà thôi ? Do đâu mà có chủ đề *solus Christus* (chỉ một mình Đức Kitô) bàng bạc, thí dụ, trong toàn bộ nền thần học của Thánh Phaolô, với một sức mạnh có vẻ như “đầy tính ghen tuông” (xem thí

⁴⁹¹ L'expression « une fois pour toutes » se retrouve sous la forme *éphapax* en Rm 6,10 ; Ep 7,27 ; 9,12 ; 10,10 ; et sous la forme *hapax* en He 9,28 ; 1P 3,18. Cf. O. CULLMANN, *Christ et le Temps*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1947.

dụ Pl 3, 7-11) ?⁴⁹². Đặc tính “độc nhất vô nhị” nơi con người quê làng Nadaret⁴⁹³ được lập căn trên công bố phục sinh rằng Ngài là Đức Chúa và là Đấng Kitô, được phục sinh đồng thời nhận cách tràn đầy Thần Khí, Đấng vốn là sự hoàn tất những lời hứa của Thiên Chúa : “Trong những ngày đó, Ta sẽ tràn Thần Khí của Ta” (Ge 3, 2, xem Cv 2-16 tt), “Ta sẽ ban cho các ngươi một quả tim mới, Ta sẽ đặt vào trong các ngươi một thần khí mới, Ta sẽ cất khỏi các ngươi quả tim bằng đá và sẽ ban cho các ngươi quả tim bằng thịt. Ta sẽ đặt vào trong các ngươi Thần Khí của Ta và các ngươi sẽ sống theo những giới răn của Ta, và các ngươi sẽ tuân giữ các luật lệ của Ta và đem ra thực hành các luật lệ đó” (Ed 36, 26-27). Dưới ánh sáng của Mầu nhiệm Phục Sinh, cộng đoàn đọc lại toàn bộ lịch sử của con người quê làng Nadaret và nhận ra ở đây những dấu chỉ cho thấy có một sự hiện diện liên tục của Thần Khí, Đấng đã làm cho con người quê làng Nadaret đó trở thành hiện trường trong đó Thiên Chúa tường thuật lại lịch sử của Ngài cho con người. Người ta đã lưu ý rằng Tân Ước vốn bằng bạc một nền *thần học về Thần Khí* (christologie de l’Esprit [hay pneumo-christologie]) khác với nền thần học về Ngôi Lời : theo nền thần học về Thần Khí này, Đấng An Ủi cách đặc biệt đóng vai trò làm cho các chức vụ của Đức Kitô được hiện hành hóa ra trong

⁴⁹² Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, la storia di una nuova prassi*, Brescia, 1980, p. 196, qui conclut : « Telle est simplement la théorie paulinienne de la grâce : aucun autre principe de salut, hors le Christ Jésus. »

⁴⁹³ Sur le thème de la « singularité » du Christ, cf. le numéro de *Scuola Cattolica* 103 (1975), et plus particulièrement l’article de G. Moiou, « Per l’introduzione al tema della singolarità di Gesù nella trattazione cristologica », pp. 725-777.

thời gian⁴⁹⁴. Người ta có một chứng từ về cách đọc trên cơ sở niềm tin này trong tường thuật về việc Đức Maria thụ thai Đức Kitô nhưng vẫn còn đồng trinh, nơi cảnh Ngài được thánh tẩy, nơi hành động của Đức Giêsu trong sức mạnh của Thần Khí, nơi việc Đức Giêsu “giao nộp lại” Thần Khí trên thập giá, nơi việc Ngài được phục sinh trong sức mạnh của Thần Khí. Trong những bản văn này, vốn ám chỉ Đức Giêsu như là Đấng đón nhận Thần Khí cách độc nhất vô nhị, “kitô-học trên thực tế xem ra là một phần vụ của thần khí-học” (W. Kasper). Nhưng, cộng đoàn phục sinh lưu ý rằng con người quê làng Nadaret đó vốn là “Đấng được xúc dầu” (Oint [Christ]) tràn đầy, bởi vì Ngài cũng là Đấng đã đón nhận ân huệ của Thiên Chúa như xưa nay chưa từng có ai đã lãnh nhận được như vậy. Hiện hữu của Ngài là hiện hữu hoàn toàn do “được đón nhận”, luôn có thể từ bỏ mình cách tự do, có thể từ chối một “thời gian” cho mình để có “thời gian” cho Thiên Chúa⁴⁹⁵. Chính vì thế mà trong con người quê làng Nadaret đó, Thiên Chúa đã chọn có thời gian cho con người, khi tự trao ban chính mình cách vô điều kiện trong việc tuôn trào Thần Khí xuống trên Ngài. Và chính vì có sự hiện diện hoàn toàn, độc nhất vô nhị đó của Thần Khí nơi mình mà Đức Giêsu quê làng Nadaret mới có một nội dung ý nghĩa và một tầm quan trọng đối với toàn bộ lịch sử. Để trả lời cho vấn nạn muôn đời vẫn được đặt ra : “Chúng ta có thể tìm gặp được Thiên Chúa ở đâu ?”, cộng đoàn Giáo Hội sơ khai không ngần ngại trả lời cách

⁴⁹⁴ Sur cette seconde tendance cf. le chapitre suivant. Sur l'ensemble, voir le traité dense et documenté de W. KASPER, *Spirito-Cristo-Chiesa*, op. cit., p. 70 ss.

⁴⁹⁵ H. URS VON BALTHASAR souligne fortement cet aspect, entre autres dans *Théologie de l'histoire*, Paris, Fayard, 1970, qui contient une riche documentation biblique à laquelle je renvoie.

ngịch lý : Thiên Chúa ở nơi Đức Kitô ! (xem thí dụ 2 Cr 5, 19, bản văn Hy ngữ : “Thiên Chúa ở trong Đức Kitô, giao hòa thế gian lại với mình”). Đức Giêsu là Emmanuen, Thiên Chúa ở với chúng ta và đứng về phía chúng ta. Lịch sử của con người quê làng Nadaret là mảnh vụn trong đó cái toàn thể tự tạo cho mình một không-thời gian để mà hiện diện, đó chính là “cái Phở Quát cụ thể và có ngã vị”⁴⁹⁶, là cái nghịch lý cội nguồn một vị Thiên Chúa trong vóc dáng xác thịt loài người : “Việc một con người độc nhất vô nhị là Thiên Chúa, việc con người đó nói mình là Thiên Chúa và tỏ ra mình như là Thiên Chúa, điều này quả tạo ra một điều gây gai chướng hết sức kinh khủng... Điều vô cùng quan trọng đó là sự kiện Thiên Chúa đã sống dưới trần gian này như một con người độc nhất vô nhị” (Kierkegaard). Đặc tính độc nhất vô nhị này trao ban cho cuộc sống và cái chết của Ngài một giá trị độc nhất vô nhị⁴⁹⁷. Đức Kitô, như vậy, đối với cộng đoàn sơ khai, trở thành tiêu chí thông qua đó toàn bộ hành trình phiêu lưu mạo hiểm của con người có thể được đọc và được lượng giá : con người độc nhất vô nhị này là mô mẫu của lịch sử ! Xác định lập trường trong tương quan với quá khứ và tương lai, các kitô-hữu tiên khởi đã khẳng định rằng, trong Đức Giêsu-Kitô, lịch sử đã được sống đó là một lịch sử có tính thâu tóm toàn bộ lịch sử loài người (récapitulée), và rằng nơi Ngài sự hoàn tất cuối cùng trong

⁴⁹⁶ Cf. H.URS VON BALTHASAR, *Théologie de l'histoire*, op. rit.. On pourrait aussi retrouver cette idée chez S. Thomas d'Aquin, selon M. SECKLER, *Das Heil in der Geschichte*, München, 1964, p. 209 ss., trad. franç. *Le Salut et l'Histoire*, Paris, Cerf, colli. «Cogitatio fidei» 21.

⁴⁹⁷ Cf. H.URS VON BALTHASAR, « Le Mystère Pascal », in *Mysterium Salutis*, op. rit., qui écrit : «Afin que la mort du Christ puisse être inclusive, elle doit en même temps être exclusive.»

Thiên Chúa đã được hứa ban. Nơi con người “độc nhất vô nhị này” (singulier), “khúc quanh” thời gian đã hoàn tất : Đức Giêsu-Kitô là đỉnh điểm và là khởi đầu mới của lịch sử cứu độ. “Đức Giêsu-Kitô cũng là một hôm qua, hôm nay và mãi mãi !” (Dt 13, 8); “Ta là Đấng đầu tiên và là Đấng cuối cùng, là Đấng hằng sống” (Kh 1, 17; 2, 8; 22, 13) : là Đấng Đầu tiên nơi cội nguồn của thời gian trôi qua, là Đấng Cuối cùng nơi tận cùng của thời gian đó và lúc mà sự hoàn tất diễn ra như đã hứa, là Đấng Hằng sống trong cái hôm nay của Giáo Hội và của thế giới. “Mô mẫu tuyệt đối của Đạo Kitô không phải, như đối với triết học, là một dữ kiện siêu việt ở bên kia mọi lịch sử, mà chính nó và trong nó, là lịch sử⁴⁹⁸.”

Quá khứ sẽ được đọc lại qua lăng kính ánh sáng của mô mẫu này, mô mẫu phổ quát chính bởi vì là có một không hai : Đấng được phục sinh đã hiện diện ngay nơi hành vi sáng tạo thưở ban đầu. Đấng khai mào thời gian cuối cùng không thể vắng mặt trong thưở khai nguyên (“cánh chung luận” dội ngược trở lại “khai nguyên luận”): “Đức Giêsu-Kitô là hình ảnh của Thiên Chúa vô hình, được sinh ra trước mọi tạo thành; bởi Ngài mà mọi sự được tạo thành, mọi sự trên trời và dưới đất, hữu hình và

⁴⁹⁸ O. CULLMANN, *Christ et le temps*, op. cit., p. 31. Sur la lecture «chrétienne» de l’histoire, cf. entre autres : H. URS VON BALTHASAR, *Théologie de l’histoire*, op. cit. ; Y. CONGAR, « Pneumatologie et théologie de l’histoire », in *Herméneutique et eschatologie*, actes du colloque «La théologie de l’histoire», Rome, 5-11 janvier 1971, Paris, 1971, pp. 71-81; ID., «Propos en vue d’une théologie de l’“économie” dans la tradition latine», in *Irenikon* 45 (1972), 155-206 ; O. CULLMANN, *Christ et le Temps*, op. cit. ; H.I. MARROU, *Théologie de l’histoire*, Paris, Seuil, 1968; J. MOUROUX, *Le Mystère du temps*, coll. «Théologie» 50, Paris, Aubier, 1962; voir aussi les thèses de K. LÖWITH, *Significato e fine della storia*, Milano, ²1965, qui souligne la dérivation théologique de la philosophie de l’histoire.

vô hình... Mọi sự đã được tạo thành bởi Ngài và vì Ngài. Ngài có trước mọi sự, và mọi sự đều trụ tồn trong Ngài” (Cl 1, 15-17). Đáng hoàn tất ý nghĩa công trình tạo dựng, vì thế, cũng ở nơi cội nguồn của lịch sử : bởi vì Ngài đã thu tóm mọi sự nơi Ngài (Ep 1, 10), nên các ân sủng được chọn lựa cho nhân loại đã được giao trả lại cho Ngài từ thờ khai nguyên : “Cũng nơi Ngài, chúng ta đã nhận được gia tài của chúng ta : chúng ta đã được tiên định theo kế hoạch của Đấng dẫn dắt mọi sự tùy theo ý muốn của Ngài...” (Ep 1, 11). Mâu nhiệm Phục Sinh mặc khải ra cho thấy thân phận của lịch sử ngay từ thờ ban đầu : “Khái niệm về sự thật của người Do Thái luôn liên quan đến cánh chung luận : đối với quan niệm này, bản tính của một sự vật không được định nghĩa trước (*pré-définie*), mà được quyết định theo điều mà nó trở thành. Trong nhân giới này, sự tiên định nơi Đức Giêsu, việc thu tóm tất cả mọi sự nơi Ngài, cũng đồng nhất với việc chúng được tạo dựng bởi Ngài⁴⁹⁹.” Thời gian cuối cùng, vốn được mặc khải ra do việc tuôn đổ Thần Khí trên Đức Giêsu, cho phép đọc lại lịch sử khởi đi từ cái tận cùng và thừa nhận rằng mọi sự được tạo thành đều được qui hướng về Đức Kitô ngay từ thờ khai nguyên. Một sự đối kháng giữa bản tính và ân sủng hoàn toàn không có cơ sở nền tảng nào trong Tân Ước : Đức Kitô không bao giờ xui khiến người ta coi khinh thế gian. Trái lại, Ngài mặc khải ra cho thấy ý nghĩa và số phận cuối cùng của mọi sự. Đối với thế hệ những kitô-hữu thờ ban đầu, công trình tạo dựng và công trình cứu chuộc có một mối tương quan trong cùng lúc vừa bổ túc cho nhau vừa hoàn toàn mới mẻ : ơn cứu

⁴⁹⁹ W. PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie*, coll. «Cogitatio fidei », 62, Paris, Cerf, 1971, p. 503.

độ không triệt phá điều do bản tính tự nhiên “thuộc về thể gian”, nhưng giả thiết phải có nó và dẫn nó đến chỗ hoàn hảo thông qua một quá trình phủ định và vượt quá : “Ân sủng không triệt phá bản tính, nhưng giả thiết phải có nó và hoàn tất nó” khi vượt quá nó⁵⁰⁰.

Khuynh hướng “kitô-học mang chiều kích vũ trụ” này liên kết với lối đọc trên cơ sở kitô-học về quá khứ của dân It-ra-en : Đức Kitô là Đấng mà nhờ sự tuân phục của Ngài đã khiến trở thành khả thể điều mà sự bất tuân phục của It-ra-en đã ngăn cản không thực hiện được : “Con Thiên Chúa, Đức Giêsu-Kitô, đã không vừa ‘có’ lại vừa ‘không’, nhưng nơi Ngài chỉ có ‘có’ mà thôi. Thật vậy, tất cả mọi lời hứa của Thiên Chúa đã tìm gặp được câu trả lời ‘có’ nơi Ngài” (2 Cr 1, 19-20). Thông qua sự từ chối của dân It-ra-en, như được diễn tả nơi việc người ta “giao nộp” con người quê làng Nadaret và cái chết của Ngài, “Thiên Chúa đã hoàn tất điều mà Ngài đã loan báo qua miệng tất cả các ngôn sứ” (Cv 3, 18). Từ nay, trong những bản văn các ngôn sứ, người ta có thể nhận ra lịch sử của Đấng bị hạ nhục và đã được tôn vinh : toàn bộ lịch sử của dân It-ra-en đều qui hướng về Ngài (xem diễn từ của Stêphanô trong Cv 7, 2 tt). Chính nơi Ngài mà Thánh Kinh được hoàn tất : Kinh Thánh đã được viết ra “cho chúng ta”, những con người của “thời gian sau cùng” (Rm 15, 4). Lịch sử dân It-ra-en và toàn thể công trình tạo dựng, như vậy, liên kết với nhau trong mặc khải duy nhất về Thiên Chúa, mà đỉnh điểm là việc sai Con : “Thử xưa,

⁵⁰⁰ Pour l’histoire de l’axiome, cf. B. STOEKLE, *Gratia supponit naturam. Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms*, Roma, 1962 ; pour l’interprétation, J. ALFARO, «Gratia praesupponit naturam», in *Lexikon für Theologie und Kirche*, IV, 1169-1171 (bibliographie).

sau nhiều lần và với nhiều cách, đã nói với cha ông chúng ta nơi các ngôn sứ, trong thời kỳ sau hết này là thời của chúng ta, Thiên Chúa đã nói với chúng ta nơi một người Con mà Ngài đã thiết lập làm Đấng thừa hưởng mọi sự, Đấng mà cũng bởi Ngài Thiên Chúa đã tạo dựng nên các thế giới” (Dt 1, 1). Quá khứ, khởi đi từ thưở khai nguyên của công trình tạo dựng và thông qua lịch sử của dân It-ra-en, tự xuất trình ra như một vận hành duy nhất hướng về con người độc nhất vô nhị này. Trong Ngài, sự hiện diện của Thiên Chúa được hiến dâng cho loài người : qua Ngài, cuộc đối thoại diễn ra giữa con người và Cha, trong Thần Khí, Đấng đã nói qua các ngôn sứ (Mt 22, 43; Cv 1, 16; 1 Pr 1, 10-12; v.v.). Kế hoạch thần linh diễn ra trong lịch sử này vốn là “màu nhiệm”, bây giờ được hoàn tất trong Đức Kitô và được Giáo Hội loan báo cho toàn thể vũ trụ (Ep 3, 3-12).

Trong *cái hiện tại*, cộng đoàn sơ khai nhận được “thời gian viên toàn” (Gl 4, 4); điều đã diễn ra trong lịch sử của Đức Giêsu được phục sinh vốn ở ngay “trung tâm thời gian” : đó chính là “chỗ ngắt mang tính quyết định” mà khởi đi từ đó hành trình nhân loại từ nay sẽ được đo lường thẩm định⁵⁰¹. Nơi Đức Kitô, sự hiến dâng của Thiên Chúa hoàn toàn và có tính dứt điểm được thực hiện, nơi Ngài, cuộc chiến đấu vì sự cứu độ chúng ta hoàn toàn thắng lợi : “Từ lúc anh em được phục sinh với Đức Kitô, anh em hãy tìm kiếm những sự trên cao, nơi Đức Kitô ngự trị bên hữu Thiên Chúa; chính nơi cao đó mới là đích nhắm của anh em, chứ không phải là trái đất này. Thật vậy, anh em đã chết, và sự sống của anh em được ấn dấu

⁵⁰¹ Cf. O. CULLMANN, *Christ et le Temps*, op. cit., p. 68 ss.

với Đức Kitô trong Thiên Chúa. Khi Đức Kitô, sự sống của anh em, xuất hiện, cả anh em nữa, anh em cũng sẽ xuất hiện với Ngài ngập tràn vinh quang” (Cl 3, 1-4). Khác với dân It-ra-en, Giáo Hội không chỉ sống trong nỗi đợi chờ cái tương lai : Giáo Hội tuyên xưng rằng trong Đấng bị đóng đinh thập giá và đã được phục sinh đó, ơn cứu độ *đã là* (déjà) cái hiện tại, cho dù sự cứu độ đó vẫn *chưa* (pas encore) được hoàn tất hoàn toàn. Giáo Hội xác tín chắc chắn về chiến thắng khải hoàn đó, cho dù con đường nhân loại đang đi vẫn còn phải kinh qua trong nhọc nhằn khổ ải của một Ngày Thứ Sáu Tuần Thánh dài. Cái *đã là* đó đã được ban cho trong mầu nhiệm phục sinh Đấng đã bị đóng đinh thập giá, một biến cố của quá khứ nhưng đồng thời vẫn luôn là cái hiện tại : Đức Kitô, được Cha phục sinh, là Đấng hằng sống, “luôn luôn vẫn sống để cầu bầu cho chúng ta” (Dt 7, 25) và để lan tỏa chiến thắng khải hoàn của Ngài cho đến tận chúng ta. Trong ý nghĩa này, Đức Kitô không chỉ là trung tâm thời gian “theo kiểu biên niên”, mà lịch sử của dân It-ra-en và của nhân loại qui tụ về và vốn ghi dấu ấn giờ khắc cuối cùng trước lúc cùng tận : Ngài cũng còn là trung tâm “của mầu nhiệm cánh chung”, Đấng vốn “hằng ngự trị bên hữu Cha” (Rm 8, 34; 1 Cr 15, 25; v.v.). Cái hiện tại của ơn cứu độ lúc bấy giờ đạt đến chỗ thâm nhập được vào cái hiện tại của cộng đoàn : cái hôm nay của các tín hữu trở thành cái hôm nay của Thiên Chúa : “Bây giờ chính là lúc thuận tiện, bây giờ chính là ngày cứu độ” (2 Cr 6, 2). Đấng được phục sinh trở nên chính sự sống của kẻ sống trong đức tin : “Không còn phải là tôi sống, mà là chính Đức Kitô sống trong tôi” (Gl 2, 20; Pl 1, 21; v.v.).

Khởi đi từ con người độc nhất vô nhị đã được Thiên Chúa phục sinh này, cả *cái tương lai* (le futur) nữa cũng được rọi sáng : cộng đoàn sơ khai, khởi đi từ Mầu nhiệm Phục sinh, đã giải thích ý nghĩa của thời gian nằm giữa *cái đã là và cái chưa là*, giữa “mùa xuân và mùa hạ” của ơn cứu độ. Đó là thời gian mà quyền năng của Đấng được phục sinh phải được lan tỏa ra đến tận tất cả mọi thập giá và tất cả mọi kẻ bị đóng đinh thập giá trong lịch sử loài người : “Đức Kitô đã được phục sinh khỏi những kẻ chết, là *hoa quả đầu mùa của những kẻ đã chết*. Thật vậy, bởi vì sự chết đã đến do một con người, thì sự phục sinh khỏi những kẻ chết cũng đến do bởi một con người : như tất cả đã chết trong Adam, trong Đức Kitô, tất cả sẽ được nhận lại sự sống; nhưng mỗi người tùy theo thứ bậc của mình : trước tiên là những hoa quả đầu mùa, đó là Đức Kitô, rồi đến những kẻ thuộc về Đức Kitô, khi Ngài đến; sau đó sẽ là cái cùng tận, khi Đức Kitô giao trả lại vương quyền cho Thiên Chúa Cha... để Thiên Chúa là tất cả nơi tất cả mọi người” (1 Cr 15, 20-24.28). Đức Kitô, vốn là sự hoàn tất lời hứa, cũng còn là lời hứa bảo đảm cho sự hoàn tất cuối cùng⁵⁰²: “Hỡi những người quê vùng Galilê, tại sao còn đứng đấy nhìn trời ? Đức Giêsu, Đấng đã được cất lên khỏi các ông mà về trời đó, sẽ đến theo cùng cùng cách thức mà các ông đã thấy Ngài về trời hôm nay” (Cv 1, 11). *Cái đã là* của Đấng được phục sinh phản chiếu cho thấy *cái chưa là* của cuộc trở lại của Ngài : thời gian ở giữa đó là thời gian của Giáo Hội, thời gian của đợi chờ và của sứ vụ. Thời gian mở ra vào buổi sáng ngày Phục Sinh không

⁵⁰² Cette dialectique se fonde sur le fait que déjà pour Jésus la seigneurie à venir de Dieu est agissante actuellement : cf. p. ex. W.G. KÜMMEL, *Verheissung und Erfüllung*, Zürich, ³1956, p. 146.

thể đơn giản chỉ có nghĩa là để chiêm ngắm Đấng được phục sinh mà thôi, mà còn phải trở nên lịch sử của một công cuộc giải phóng mà Thiên Chúa hứa sẽ xây dựng cùng với chúng ta. Là kinh nghiệm về lịch sử của Thiên Chúa trong lịch sử của con người, lịch sử tam vị thân tóm vào Ngài toàn bộ lịch sử của con người.

Ánh sáng của Mầu nhiệm Phục Sinh, nếu đã chứng thực là đã có chiến thắng cuối cùng rồi, vẫn không loại bỏ đi nỗi lao nhọc dẫn đưa đến vinh quang đó. Lời hứa của Đấng được phục sinh là một thứ “lời hứa mang đầy lo âu xao xuyến” “kích thích cái hiện tại và mở toang cái hiện tại hướng về cái tương lai”⁵⁰³. Mầu nhiệm phục sinh không đóng khung thời gian vào trong việc mặc khải trước về cái cùng tận thôi, mà còn mở toang thời gian ra hướng về một tương lai mà Thiên Chúa vẫn chuẩn bị cùng với con người. Người ta đã đưa ra nhiều lối giải thích rất khác nhau về tình trạng căng thẳng này nơi cộng đoàn nguyên thủy đang hướng về một tương lai đã được hứa ban này : đó là sự đợi chờ một cùng tận sắp xảy ra (“cánh chung luận về hệ quả được rút ra từ nguyên nhân” [eschatologie conséquente] : J. Weiss; A. Schweitzer), đó là thái độ hiện sinh quyết định đứng về phía Đức Kitô khi đối diện với hiện vật ơn cứu độ do Ngài mang lại (R. Bultmann), đó là cánh chung luận “đã được hiện thực hóa” (C.H. Dodd) hay “đã được tiên dự” (O. Cullmann). Để có thể trung thành hơn với kinh nghiệm của cộng đoàn sơ khai, người ta sẽ nói về một thứ “cánh chung luận đã được bắt đầu” hay đúng hơn “đã được khai mào” : biểu thức này diễn đạt khá hơn cái ý thức mà thế hệ những kitô-hữu đầu tiên vốn có đó là luôn ở trong tình trạng căng

⁵⁰³ J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*, coll. «Cogitatio fidei » 50, Paris, Cerf, 1970, p. 93.

thắng giữa *cái đã* được hoàn tất trong Đức Kitô, và *cái chưa* được hoàn tất⁵⁰⁴. Đối với cộng đoàn sơ khai, thời gian đã được bắt đầu nơi Mầu nhiệm Phục Sinh là “một thứ cánh chung luận đang trên đà được hiện thực hóa” (J. Jeremias). Cho dù vẫn chưa hiện diện cách đầy đủ, những thực tại sau cùng đã có ở đây. Ôn cứu độ, đã được hiến dâng ở Giêrusalem, sẽ lan tỏa ra từ đây đến tận cùng trái đất cho đến lúc Đấng phải đến trở lại (1 Cr 11, 26). Lịch sử của loài người sẽ tiến lên theo bước chân của Thiên Chúa, cho đến lúc mọi sự đều qui phục Con, và sau cùng Thiên Chúa là “tất cả nơi tất cả mọi người” (1 Cr 15, 28). Lúc bấy giờ, lịch sử loài người sẽ mãi mãi nghỉ yên trong lịch sử của Thiên Chúa: nhưng chính lịch sử thần linh này – và ở đây là giới hạn cuối cùng của khả năng suy lý của lý trí con người – sẽ phải kinh qua một giờ mà lịch sử thần linh vẫn chuẩn bị và đợi chờ mong ngóng dọc dài qua suốt quá trình cứu độ, và mà vốn đã được hứa ban cho công trình sáng tạo từ khi Đấng đã bị đóng đinh thập giá, qua mầu nhiệm phục sinh, giao hòa lại với Cha của Ngài⁵⁰⁵. Vinh quang chung tận, mầu nhiệm thân phận tội cùng của con người, cũng vậy, sẽ ôm lấy quả tim của Thiên Chúa tam vị...

⁵⁰⁴ Cf. H.I. MARROU, *Théologie de l'histoire*, op. cit., et R. SCHNACKENBURG, *Règne et Royaume de Dieu*, coll. «Études théologiques» 2, Paris, Orante, 1965.

⁵⁰⁵ Cette solidarité de l'histoire trinitaire avec l'histoire humaine, sans identité ni englobement, représente un thème qui traverse constamment la pensée chrétienne depuis le Nouveau Testament — et souvent avec des excès réducteurs : l'épisode le plus représentatif est celui de Joachim de Flore, qui tente une lecture trinitaire de l'histoire dans la succession des « époques » du Père, du Fils et de l'Esprit. La grandeur de l'intuition, malgré la pauvreté parfois simpliste des instruments conceptuels, permet de retrouver une filiation à cette pensée, qui culmine dans l'idéalisme allemand: cf. H. de LUBAC, *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*, 1, *De Joachim à Schelling*, Paris, 1979.

6.2. Ngày nay tuyên xưng Đức Giêsu-Kitô là Đấng độc nhất vô nhị như thế nào ?

Tuyên xưng về tính độc nhất vô nhị nơi Đức Giêsu-Kitô vẫn tiếp tục vang lên trong thời gian qua niềm tin và chứng từ của các kitô-hữu : tuyên xưng này đã bao trùm nhiều hình thái khác nhau, đôi khi đối diện với cả những quan niệm khác nhau về thế giới và về cuộc sống từ những môi trường mà người kitô-hữu phải cùng sống với.

Kitô-học mang màu sắc vũ trụ luận của các Giáo phụ đã nhìn thấy trong Logos nền tảng của trật tự và sự hòa điệu của công trình tạo dựng, vốn hiện diện nơi tất cả mọi sự, qua một trình tự ngày càng lên cao (loại suy) vốn đi từ “câu chữ” (Thánh Kinh hay lịch sử) lên đến “tinh thần” của mầu nhiệm : vũ trụ toàn thể, như vậy, đã có thể được thánh hiến, khi tự hiến dâng mình thành như một đền thờ tràn ngập vinh quang Thiên Chúa, trong một hòa điệu mà ý nghĩa vốn nằm nơi sự hiệp nhất của Giáo Hội và của vương quốc. Kitô-học qua lăng kính nhân loại học của thời hiện đại đã nhận ra nơi Đức Kitô chính là hành vi thông ban chính mình của Thiên Chúa cho nhân loại, và vì thế, là sự hoàn tất việc con người mở toang lòng mình ra cho Đấng Siêu Việt (hay “sự tự siêu việt mình”). Sau cùng, Kitô-học qua lăng kính lịch sử nhìn thấy nơi Đấng bị đóng đinh thập giá-đã được phục sinh chính là chìa khóa để hiểu biết về cái đang trở thành, hoặc trong chiều hướng duy tâm (Hégel), hoặc trong chiều hướng tiến hóa (Teilhard de Chardin), hoặc trong chiều hướng cánh chung luận (biến cố Phục Sinh được nhìn như sự mặc khải trước về sự hoàn tất cùng tận). Trong tất cả những giải thích này, nội dung ý nghĩa phổ quát của Đức Kitô được ghi nhận : nhưng tất cả những lối giải thích này đều có nguy cơ

biến Đức Kitô thành chỉ còn là một phạm trù hay một cấu trúc trừu tượng, chẳng còn gì đặc tính độc nhất vô nhị cụ thể nơi con người quê làng Nadaret. Như vậy là người ta đã hy sinh đặc tính mới mẻ không thể nào tả được của mẫu nhiệm nhập thể, điều vốn không thể nào rút ra được từ bất cứ niềm hy vọng nào của con người; và người ta không ngó ngang gì tới đặc tính phức tạp của lịch sử loài người, một lịch sử, - cùng với những bóng tối và thất bại, - vốn tuân thủ nghiêm ngặt một đồ án luôn có khả năng lập lại tình trạng thăng bằng hài hòa, trong đó những mâu thuẫn sẽ hướng về cách giải quyết dành riêng cho chúng⁵⁰⁶.

Hạn chế về mặt lý thuyết của những quan niệm này được phản ánh trên bình diện thực tiễn nơi hai hình thức giản lược sứ điệp kitô đối nghịch nhau. Một đảng, đó là khuynh hướng bảo toàn [giữ nguyên mọi sự không thay đổi] (intégrisme), muốn dẫn đưa toàn thể thực tại con người đến chỗ phải có một tương quan minh nhiên với Đức Kitô và khiến cho bộ môn nhân loại học trở thành một thứ biến thiên theo kitô-học, mong muốn cung cấp một giải pháp “kitô” cho mọi vấn đề nhân loại. Đảng khác, đó là khuynh hướng duy tục (sécularisme), trái lại, muốn biến kitô-học thành một thứ có thể biến thiên và biến nhân loại học thành như một hằng số bất buộc, và do đó dẫn đến chỗ giản lược Đức Kitô thành chỉ còn là những niềm hy vọng của con người, tước lột khỏi sứ điệp của Ngài mọi sức mạnh gây gai chướng⁵⁰⁷. Thái độ thứ nhất

⁵⁰⁶ Cf. W. KASPER, *Jésus le Christ*, coll. «Cogitatio fidei» 88, Paris, Cerf, 1976.

⁵⁰⁷ Sur le rapport complexe entre christologie et anthropologie, cf. entre autres : J. ALFARO, *Cristologia e antropologia*, Assisi, 1973, et ID *Speranza cristiana e liberazione dell'uomo*, Brescia, 1972; J.B. METZ, *L'Homme, Anthropocentrique chrétienne*, pour une interprétation ouverte de la

biện minh cho việc sử dụng bạo lực tàn khốc trên các cá nhân và trên các dân tộc để làm cho họ phải chấp nhận tin mừng kitô⁵⁰⁸. Thái độ thứ hai gây ra tình trạng đánh mất căn tính nơi không ít tín hữu, đang dần thân trong những môi trường thuần túy nhân loại. Nếu hoa trái của khuynh hướng bảo toàn là sự bất khoan dung, thì hoa trái của khuynh hướng duy tục là thái độ hờ hững bất cần; khuynh hướng thứ nhất dẫn con người đến chỗ dám tử vì đạo nhân danh Đức Kitô; khuynh hướng thứ hai làm mất đi ý nghĩa của việc tử vì đạo cũng chính vì danh đó. Để khỏi rơi vào những lập trường đối nghịch quá khích đó, cần phải suy tư cái phổ quát được dâng hiến nơi Đức Kitô theo một cách thức cụ thể hơn, tôn trọng hơn “đặc tính có một không hai” (singularité) của Ngài : mô mẫu mang tính phổ quát của tin mừng thực ra là một hành trình phiêu lưu mạo hiểm đầy ắp tính người của tự do và của thân phận hữu hạn, của sự chết và sự sống, trong đó ánh sáng của mầu nhiệm phục sinh mặc khải cho thấy sự hoàn tất của lịch sử Thiên Chúa giữa loài người. Biết được điều đó, nên các kitô-hữu không bao giờ được quên rằng tin mừng vốn đầy nghịch lý, gây gai chướng và hàm hồ. “Con người khiêm hạ, là đấng cứu độ và là đấng cứu chuộc nhân loại đó” đích thị là “dấu chỉ của cái gây gai chướng và là đối tượng của niềm tin” (Kierkegaard). Chính vì thế, kế hoạch của Ngài “được định vị nơi giao lộ phân tách sự chết ra khỏi sự sống : một trong những con đường đó dẫn đến cái gây gai chướng và con đường kia dẫn đến đức tin, nhưng

théologie de S. Thomas, Tours, Mame, 1968 ; W. PANNENBERG, « Le fondement christologique de l'anthropologie chrétienne », in *Concilium* 86 (1973), 87-106.

⁵⁰⁸ Cf. CH. DUQUOC, «Le christianisme et la prétention à l'universel», in *Concilium* 155 (1980), 75-86.

người ta sẽ không bao giờ đạt đến được niềm tin nếu không biết được khả thể của cái gây ra gai chướng”⁵⁰⁹.

Cái gây gai chướng vốn đã hiện diện ngay từ những khoảnh khắc đầu tiên của lịch sử bên ngoài có vẻ như tầm thường của con người quê làng Nadaret. Để có thể đánh giá hết được tầm vóc của vấn đề này, chúng ta cần phải gạt qua một bên cái khoảng cách phân cách chúng ta ra khỏi những biến cố này, và “tự đặt mình vào trong hoàn cảnh của những kitô-hữu đầu tiên... Cần phải tưởng tượng ra Đức Giêsu, Đấng vốn có nghĩa là ơn cứu độ của thế giới đó, trong những bộ áo quần tân thời và bình thường như của chúng ta ngày hôm nay, sống như chúng ta trong khung cảnh một đất nước hiện đại, xuất thân từ một gia đình mà chúng ta biết rõ các thành viên của gia đình, và rằng mọi sự đều diễn ra bề ngoài như chúng ta vẫn thấy Ngài trong cuộc sống bình thường ngày lại ngày của chúng ta. Lúc bấy giờ chúng ta mới có thể hiểu được vấn nạn mà Natanaen đã đặt ra : “Từ Nadaret, liệu có thể xuất phát ra được cái gì hay ?⁵¹⁰”. Lúc bấy giờ, người ta sẽ hiểu hơn tại sao dân It-ra-en lại từ chối !

Cái gây gai chướng này vẫn còn tiếp tục, như trong trường hợp của chúng ta ngày nay, nếu như hàng thế kỷ đã ngăn cách chúng ta với những biến cố này : không chỉ bởi vì đặc tính độc nhất vô nhị của con người quê làng Nadaret, chính nó, vốn đã là nghịch lý, mà còn bởi vì việc tưởng niệm về Ngài ngày nay tồn tại trong một dân vẫn còn bị đè nặng trên vai cái gánh nặng của biết bao sai lầm

⁵⁰⁹ Ces citations de Kierkegaard sont tirées des *Exercices du Christianisme*, qui est peut-être l'œuvre la plus profonde que l'époque moderne ait produite sur la singularité du Christ.

⁵¹⁰ O. CULLMANN, *Christ et le Temps*, op. cit., p. 96.

và tội lỗi, cũng như của biết bao ân sủng. Nếu tình trạng mập mờ tồn tại trong trường hợp Đức Kitô, thì đối với Giáo Hội của Ngài, sự mập mờ này vẫn tỏ ra không kém đi chút nào ! Nếu Giáo Hội chịu khó ngoái nhìn lại con đường mình đã đi qua, với việc tạ ơn, Giáo Hội chắc chắn có một điều không thể không làm, đó là ăn năn hối hận : “Một thoáng nhìn lại quá khứ của mình, làm thế nào mà chúng ta không cảm thấy đắng cay ! Con đường chúng ta đã đi qua chẳng phải là đầy đầy những sai lầm và thất bại đó sao ?⁵¹¹”. Và cái Giáo Hội đó lại dám loan báo cái Danh mà ngoài Danh đó ra chẳng có ơn cứu độ nào khác cả ! Chẳng có gì đáng ngạc nhiên khi người ta dám mắng thẳng vào mặt Giáo Hội này : “Anh có đức tin, còn tôi, tôi có những việc làm; hãy chứng tỏ cho tôi thấy đức tin không có việc làm của anh, còn tôi qua những việc làm của mình tôi sẽ chứng tỏ cho anh thấy đức tin của tôi” (Gc 2, 18). Khi nỗ lực loan báo của Giáo Hội trở thành chứng tá cụ thể phục vụ tha nhân, chỉ lúc đó người sứ giả mới có thể nói lời quyết định : “Hãy đến và xem !”. Chỉ tình yêu mới đáng tin : dù sứ điệp có mang tính phổ quát, điều đó cũng chẳng thể biện minh cho sự bất bao dung, nhưng đó là một sứ vụ, một ân sủng được đón nhận trong đức tin và được đáp trả lại trong phục vụ⁵¹².

Cái gây gai chướng vẫn còn là điều có thể xảy ra, nếu như người ta nghĩ rằng Đức Kitô có thể còn có những con đường khác để tự hiển dương mình cho con người : những con đường mà Thần Khí vẫn mở ra trong trái tim con người, nhất là qua cuộc gặp gỡ với kiếp nhân sinh hữu hạn trong đó Đấng bị đóng đinh thập giá vẫn hiện diện

⁵¹¹ H.I. MARROU, *Théologie de l'histoire*, op. cit.

⁵¹² Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo*, op. cit., p. 197.

cách nhiệm mẫu (Mt 25, 31 tt) : “Khi Ngài xuất hiện ở vùng Giuđê, dân vẫn không tin rằng Thiên Chúa nói nơi Ngài, bởi vì Ngài vẫn tỏ ra như một con người nghèo khổ chứ không như thông thường phải tỏ ra là một kẻ có quyền. Nhưng nếu Ngài trở lại, Ngài sẽ vẫn còn tỏ ra cách thảm thương hơn nữa, trong thân phận một bệnh nhân phong cùi, một người hành khất dị dạng, một người câm điếc, một em bé tật nguyền...”. Và chính vì thế mà con người vẫn không thôi cảm thấy gai chướng và không thôi tiếp tục từ chối đón nhận Ngài : “Phần Ta... Ta không bao giờ xa cách anh em. Chính anh em, anh em vẫn hành hung ta hằng ngày, hay còn tệ hơn nữa vẫn đi ngang qua mà chẳng nhận ra Ta, như thể Ta chỉ là một cái xác rửa trôi dưới lòng đất. Hàng ngàn lần mỗi ngày Ta vẫn đi ngang qua anh em, vẫn tiêu hao chính bản thân mình cho tất cả anh em, những dấu chỉ của Ta tràn ngập từng ly tắc của vũ trụ – còn anh em những con người khác, anh em không nhận ra được những dấu chỉ đó, cứ mãi mê đi tìm, nào ai biết được, những dấu chỉ bình dân gì đâu khác...⁵¹³”. Tin nơi Đức Kitô, thừa nhận đặc tính độc nhất vô nhị tuyệt đối của Ngài lúc bấy giờ có nghĩa là đón nhận cái tiêu cực, cảm nhận được sức nặng của thập giá nơi cái gây ra gai chướng. Có lẽ bởi vì thế mà chính Đức Giêsu đã đặt ra câu hỏi xé lòng này : “Nhưng Con Người, liệu khi Ngài đến có còn gặp thấy được niềm tin trên trái đất này nữa chăng ?” (Lc 18, 8). Tin nơi con người độc nhất vô nhị này, vốn là mô mẫu và là sự cứu độ của lịch sử đòi hỏi phải chấp nhận cái nguy cơ phải luôn trung thành, nhưng đồng thời phải luôn đổi mới. Đối với Ngài, đức tin, cũng như tình yêu, “nếu không có một sự dân thân mỗi ngày, thì đó là một

⁵¹³ E. MORANTE, *La Storia*, Torino, 1974, 591.

nổi tiếc nuôi suốt cả một đời...”. Chi kẻ nào dám liều mới không biết đến nỗi ân hận này.

Có hai hệ quả có thể có thể nảy sinh ra từ cái khả thể có thể có cái gây gai chướng này, cái khả thể vốn liên kết với tuyên xưng về đặc tính độc nhất vô nhị nơi Đức Giêsu-Kitô. Trước tiên, vì biết đức tin là gì, nên người kitô-hữu phải chấp nhận việc người ta có thể khước từ điều mà mình loan báo, với niềm kính trọng sâu xa nhất. “Anh em đừng xét đoán, để khỏi bị xét đoán” (Mt 7, 1). Những con đường đi của ân sủng không phải là những con đường luôn có sự đồng tình cách rõ ràng với Đức Kitô : “Những người anh em thổ dân da đỏ” kia, phải chăng là họ đã từ chối Đức Kitô, khi chẳng thà cứ để cho người ta giết chết mình còn hơn là chấp nhận một thứ tin mừng mà những người Tây Ban Nha đi chinh phục đã dùng vũ lực để ép buộc họ ? “Gió thổi đến nơi nào mà nó muốn. Anh nghe được tiếng gió, nhưng anh không biết được gió đến từ đâu và sẽ đi đâu: cũng như vậy nơi bất cứ ai được sinh ra bởi Thần Khí” (Ga 3, 8). Không một quyền lực nào của con người có thể ép buộc được tự do của Thần Khí của Thiên Chúa khi Ngài hành động trong lịch sử và trong trái tim của con người ! Điều này không có nghĩa muốn nói người kitô-hữu có thể không quan tâm gì tới việc loan báo tin mừng : Đức Chúa không đòi hỏi những người thân của mình phải tính sổ về con số những người được cứu độ, mà là về con số những người được loan báo tin mừng. Bản phận của các tín hữu là loan báo, chứ không phải là cưỡng bức, là đề nghị chứ không phải là áp đặt ! Các kitô-hữu phải là những người nghèo khi nhìn từ phía điều mà họ trao ban, là những người có khả năng gieo giống nhưng không mong đợi kết quả. “Nếu tôi biết ngày mai sẽ là ngày tận cùng của thế giới, tôi

vẫn không ngần ngại hôm nay sẽ gieo trồng một hạt giống” (Luther). Chính yêu cầu cấp bách của tình yêu mới giục giã người ta phải loan báo lời “trong tất cả mọi dịp, thuận cũng như không thuận” (2 Tm 4, 2), nhưng không bao giờ được áp đặt. Người loan báo tin mừng biết mình là tiếng nói của Đấng vẫn hằng mời gọi mà không áp đặt : “Này đây, Ta đang đứng nơi cửa nhà, và Ta gõ cửa. Nếu có ai đó nghe được tiếng Ta và mở cửa, Ta sẽ vào nhà nó và sẽ ăn uống với nó, nó với Ta” (Kh 3, 20).

Đây là hệ quả thứ hai : người ta chỉ cởi mở lòng ra chấp nhận tính độc nhất vô nhị nơi Đức Giêsu-Kitô qua một quyết định mang chiều kích cá vị : quyết định đó là khoảng không gian tự do của chúng ta khi đối diện với tin vui, khi nó đến với chúng ta cách khả tín qua một truyền thống sống động. Đây không phải vấn đề một quyết định mang tính nội tâm bên trong, thuần túy chủ quan, “giữa linh hồn và Thiên Chúa” : mà đây là một xác định lập trường, với ý thức và tự do, khi đối mặt với một dữ kiện nằm bên ngoài chủ thể, và được hiển dương qua trung gian một cộng đoàn nhân loại⁵¹⁴. “Làm sao họ kêu cầu Ngài, khi họ không tin vào Ngài ? Và làm sao họ tin, nếu chẳng ai rao giảng Ngài ? Và làm sao rao giảng Ngài, nếu không được sai đi ?” (Rm 10, 14-15). Chính trong dân Thiên Chúa hiệp thông với nhau mà lời đó vang vọng lên, mà đức tin đón nhận lời đó, và mà người ta học được thứ ngôn ngữ qua đó lời này luôn có thể được hiểu hơn và có thể thông truyền cho người khác hơn. Quyết định tiếp theo sau loan báo là một chọn lựa, mà tin mừng vốn không

⁵¹⁴ «Tout retour aux sources ou à l’origine se situe dans un cercle herméneutique, où le présent, comme l’ensemble de la tradition chrétienne, accomplissent déjà une fonction *médiatrice* » : E. SCHILLEBEECKX, *Cristo*, op. cit., p. 73.

ngừng lưu ý tâm quan trọng của nó : “Thời gian đã hoàn tất và Nước Thiên Chúa đang ở gần : hãy sám hối và tin vào tin mừng” (Mc 1, 15). “Người ta kể lại rằng có một ông Kitô (chẳng quan trọng đó là ai, đó là một ông Kitô là được) đi ngang qua một cánh đồng, ngài đói và đi đến cây vả để hái một trái ăn. Nhưng, bởi vì chưa đến mùa vả, nên cây chẳng có quả nào : chẳng có gì ngoài những lá cây không ăn được... Và lúc bấy giờ ông Kitô nguyên rửa cây vả đó, kết án nó phải khô héo đời đời... Ý nghĩa quả là rõ ràng : đói với bất cứ ai nhận ra Đức Kitô khi Ngài đi ngang qua, thì đó luôn là mùa thu hoạch. Và bất cứ ai, không nhận ra Ngài, từ chối không tặng ban cho Ngài hoa trái, viện cớ là chưa phải lúc hay mùa màng chưa tới, đều bị chúc dữ⁵¹⁵”. Quyết định đứng về phía Đức Kitô mang lại giá trị cho thời gian và cuộc sống của con người : nếu quả thực đúng là “người ta có thể sống mà không cần biết tại sao, nhưng người ta không thể sống mà không biết là sống vì ai”, thì quyết định đứng về phía Đức Kitô quả có thể mang lại ý nghĩa cho hiện sinh của một con người.

Giá trị được ban cho thời gian này không được chỉ dừng lại nơi chiều kích thuần túy nội tâm : bất cứ ai quyết định đứng về phía Đức Kitô đều là đã xác định một lập trường trong tương quan với một dữ kiện khách quan vốn kèm theo một hệ thống các tương quan cụ thể. Điều này, trước hết, bao hàm “sự thay đổi não trạng” (la *métanoia* của Tin Mừng) để trong khoảng không gian trống rỗng thời gian (l’*éon* của Thánh Kinh) nhận ra được giờ của Thiên Chúa, thời gian cứu độ (le *kairos*, một thời gian mang một nội dung rõ rệt⁵¹⁶). Khi tự mình quyết định đứng về phía

⁵¹⁵ E. MORANTE, *La Storia*, op. cit., p. 591

⁵¹⁶ Cf. O. CULLMANN, *Christ et le Temps*, op. cit., p. 40 ss.

Đức Kitô, không chỉ cái “hôm nay” của chúng ta trở thành một cái “hôm nay” mang lại sự giải phóng và ơn cứu độ, mà cả cái quá khứ và cái tương lai đều mang một ý nghĩa mới : con đường đã đi qua được thẩm định tùy theo tương quan với cái “mô mẫu”, là Đức Giêsu-Kitô, cách sâu xa vốn qui hướng về giờ của ân sủng; tương lai được trưng bày ra như thời gian của sự hoàn tất: luôn trở thành điều gì đó còn hơn cả điều mà người ta đã là, căn cứ trên Thần Khí. Đối với ai đã nhận ra được Đấng Khiêm Hạ tuyệt vời đó là trung tâm của lịch sử và quay đầu lại với Ngài, thì giữa cuộc hành trình phiêu lưu mạo hiểm của con người và lịch sử của ơn cứu độ không còn phải là hai thế giới xa lạ đối với nhau : không chỉ hai thế giới đó ăn khớp với nhau nơi nhiều điểm, mà chúng còn có với nhau một thứ tương quan mật thiết. Lịch sử cứu độ cho phép giải thích lịch sử phổ quát và ban cho lịch sử phổ quát giá trị của mình (K. Rahner). Lịch sử phổ quát, đến lượt mình, phải được biến đổi thành lịch sử cứu độ nhờ sức mạnh của Thần Khí và sự dẫn thân của con người (J.B. Metz)⁵¹⁷. Để được như vậy, sự “thay đổi não trạng” phải được cụ thể hóa thành những chọn lựa cụ thể vì loài người : lịch sử đầy nước mắt và máu, vốn tàn phá trái đất, sẽ chỉ trở thành lịch sử cứu độ do nỗ lực không ngừng giải phóng ra khỏi cái ác xấu cá nhân và xã hội, vốn là nguyên nhân của tình trạng bất công hiện tại. Lúc bấy giờ, có vẻ như quyết định đứng về phía Đức Kitô trở thành một quyết định vì con người, “người anh em mà vì anh ta Đức Kitô đã chết” (xem 1 Cr 8, 11). “Tiến trình lịch sử giải phóng những người nghèo và bị áp bức là trung gian cụ thể của ơn cứu độ của Thiên Chúa diễn ra

⁵¹⁷ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo*, op. cit., p. 876 SS.

trong lịch sử⁵¹⁸ ”. Tin đặc tính độc nhất vô nhị của con người quê làng Nadaret có nghĩa là tin vào phẩm giá của mỗi con người và có nghĩa là dẫn thân cách cụ thể để thăng tiến và làm cho người ta thừa nhận phẩm giá đó của mỗi người⁵¹⁹. Và lúc bấy giờ người ta sẽ hiểu ra rằng chỉ tuyên xưng đặc tính phổ quát của Đức Kitô cách trừu tượng thôi không đủ : cần phải khẳng định điều đó bằng cách ra sức làm việc để giải phóng con người một cách toàn diện. Mỗi người, như vậy, là phải ý thức về mình bằng cách đối diện với quá khứ và tương lai của mình, để có thể cách hoàn toàn tự do quyết định về cái hiện tại của mình. “Không phải những kẻ nói ‘Lạy Chúa, lạy Chúa’ là sẽ vào được trong Nước Trời đâu, nhưng đó là kẻ thực hiện thánh ý của Cha ngự trên Trời” (Mt 7, 21). Không phải những kẻ tuyên xưng nơi môi miệng đặc tính độc nhất vô nhị của Đức Giêsu là sẽ được vào trong Vương quốc, mà đó là những kẻ đấu tranh cho quyền chủ tể của Ngài trong công lý và hòa bình !

Vì thế, quyết định đứng về phía Đức Kitô khiến con người cách chủ động dẫn thân đứng về phía con người : nếu không, quyết định đó sẽ mất đi tính khả tín của nó, và sẽ dẫn người ta đến chỗ tìm cách biện minh cho việc từ chối Đức Kitô nhân danh Đức Kitô⁵²⁰. Sự dẫn thân này được nâng đỡ bởi niềm hy vọng : lời hứa như vốn được mặc khải ra nơi Biển cố Phục Sinh khẳng định cho thấy rằng một cuộc đời “đi theo Đức Kitô”, ngay cho dù có vẻ

⁵¹⁸ *Ibid*, p. 895.

⁵¹⁹ On retrouve ce thème dans l’enseignement de Jean-Paul II, p. ex. l’encyclique *Redemptor Hominis*.

⁵²⁰ Cf. ce qu’affirme la Constitution *Gaudium et Spes*, 19, sur les causes de l’athéisme moderne.

như bị mất đi, trên thực tế lại được tìm thấy ở nơi một mức độ cao hơn. Và rằng số phận của lịch sử, dù với bất cứ trở ngại nào đi nữa, vẫn là một số phận được phục sinh và mang lại sự sống. “Sự phục sinh Đức Kitô như là sự chúng ta được *tiền dự* (anticipation) vào sự phục sinh của chính mình, và sự phục sinh chúng ta như là sự được *tham dự* vào sự phục sinh của Đức Kitô vốn đã được hoàn tất : đó là mầu nhiệm của việc số phận của loài người được vùi vào trong số phận của Đức Kitô⁵²¹. Đó mới là nền tảng cho thấy rằng tuyên xưng đặc tính độc nhất vô nhị của Đức Kitô phải luôn sẵn sàng liêu trao gửi thân mình cho niềm hy vọng, vốn là nét đặc trưng của đời sống kitô. Bất cứ ai tuyên xưng Đức Giêsu quê làng Nadaret như là Đức Chúa và là Đấng Kitô, mô mẫu và là sự cứu độ của lịch sử, đều biết rằng “việc phục hồi như đã được hứa ban mà chúng ta vẫn hằng ngóng đợi đã được bắt đầu ở nơi Ngài... Đối với chúng ta, thời gian cùng tận đã đến, việc canh tân thế giới đã được thiết định, và thực sự đã được tiền dự trong thế giới này...” (Lumen Gentium, số 48). Đức Chúa Giêsu “là cùng tận mà lịch sử hướng về...Được làm cho sống động và được làm cho hiệp nhất lại trong Thần Khí của Ngài, chúng ta cùng tiến về lúc lịch sử loài người được thành toàn” (Gaudium et Spes, số 45) : điều mà bây giờ chúng ta đang công bố trong tình trạng cứng ngắc đầy gai chướng và trong đêm tối của đức tin, lúc bấy giờ sẽ được mặc khải ra cho toàn thể thụ tạo cách đầy đủ. Lúc bấy giờ, một tuyên xưng Đức Kitô chỉ có nơi môi miệng bên ngoài không thể nào cứu độ được chúng ta : chỉ có tình yêu mà cùng với nó chúng ta công bố Ngài qua đời sống chúng ta mới cứu độ được chúng ta. Chính vì thế, niềm hy vọng kitô không phải

⁵²¹ J. ALFARO, *Speranza cristiana e liberazione dell'uomo*, op. cit., p. 133.

là một sự trốn chạy trần gian, để tự an ủi mình, mà là liên tục một chuỗi những chọn lựa được thực hiện ngày lại ngày trong ý hướng phục vụ con người.

Sau cùng, cần lưu ý rằng quyết định đứng về phía Đức Kitô không bao giờ chỉ là một thứ hoa quả của xác thịt và máu con người : chính trong ân sủng mà Đức Kitô tự mặc khải mình ra cho ai biết đón nhận Ngài. Điều này thúc đẩy người tín hữu không ngừng cầu nguyện, để đáp trả lại “câu trả lời tích cực” của Thiên Chúa (le “oui” de Dieu) là “câu trả lời tích cực” của con người (le “oui” de l’homme). Những luận chứng nhằm đề cao tính chất tuyệt đối của kitô-giáo chẳng ích lợi gì cả, nếu không có cuộc gặp gỡ hành động của Thần Khí với một trái tim đói khát ánh sáng, sẵn sàng chiến đấu bên cạnh Thiên Chúa và sẵn sàng bảo đảm chiến thắng. Trước hết, các tín hữu mỗi ngày sẽ cầu xin cho có được ánh sáng để vượt quá được cái gậy gai chướng : “Lạy Đức Chúa, xin hãy ban cho chúng con đôi mắt cận thị khi nhìn tất cả những sự vật qua đi, và một cái nhìn rõ ràng đối với từng sự thật trong những sự thật của Ngài” (Kierkegaard, *La Maladie mortelle*). Và đối với những ai không tin, nhưng vẫn kiếm tìm với một trái tim chân thành, cái nghịch lý sẽ tự đề lộ mình ra vào lúc mà họ sẵn sàng chấp nhận vượt qua khỏi một lời về Đức Kitô để đến được với một lời thân thưa với Đức Kitô : “Lạy Đức Chúa, nếu Ngài hiện hữu, xin hãy làm cho con biết Ngài” (Charles de Foucauld). Sự đồng tình của đức tin, sự đón nhận “cái không thể nhưng lại có thể” (l’impossible possibilité) đã được thực hiện nơi Đức Giêsu, là mâu nhiệm của ân sủng và tự do, cả hai vẫn gặp gỡ nhau trong đối thoại và thinh lặng của một trái tim nguyện cầu, trong lao động vất vả của một đời sống tràn đầy ý nghĩa và nỗi đam mê...

CHƯƠNG 7

ĐỨC KITÔ,

ĐÁNG VẤN ĐANG HOẠT ĐỘNG

*Đức Giêsu,
Đáng Hằng Sống trong Thần Khí*

Khi một người, trong vận hành từ cái hiện tại đến với Đức Kitô, vượt qua rào cản thử thách tạo ra do cái gậy gai chướng và quyết định thừa nhận con người quê làng Nadaret khiêm tốn đó như là đáng cứu độ thế giới, thì đôi con mắt của anh ta mở ra : vượt qua bên kia cái “hữu hình”, anh ta trở nên có khả năng nắm bắt được sức mạnh của vận hành ngược lại, vận hành đi từ Đức Kitô và từ lịch sử độc nhất vô nhị của Ngài đến cái “hôm nay” của chúng ta, để làm cho cái hôm nay của chúng ta trở thành cái “hôm nay” mang lại ơn cứu độ. Việc tuyên xưng Đức Giêsu-Kitô là Đáng cứu độ độc nhất vô nhị, lúc bấy giờ, mở ra khả năng có được kinh nghiệm sống động và vui tươi về ân sủng vẫn đang hoạt động; và con người đó sống sự gặp gỡ vốn mang lại sự thay đổi với Đáng mà anh ta chấp nhận đi theo Ngài. “Sự nhận biết Đức Kitô cách đích thực là kinh nghiệm về điều tốt lành mà Ngài là đối với chúng ta” (Mélanchthon). Thừa nhận Đức Giêsu là Đáng độc nhất vô nhị, đó là có được kinh nghiệm về đặc tính hiện hành của Ngài : Là Đáng độc nhất vô nhị, khiêm hạ và cứu chuộc, Đức Giêsu vẫn hằng luôn hiện diện với chúng ta nơi đây và bây giờ⁵²².

⁵²² Sur le thème de l'actualité du Christ, cf. G. CRISTALDI, *Contemporaneità di Cristo*, Roma, 1973.

7.1. Đức Giêsu, Đấng hằng sống và hằng mang lại sự sống trong Thần Khí

Làm thế nào có thể có chuyện con người quê làng Nadaret đó trở thành đồng thời với hiện tại của chúng ta ? Làm thế nào vượt quá được cái vực thẳm thời gian ngăn cách giữa chúng ta và lịch sử xa xăm này, vốn đã rơi vào trong bóng tối nơi một góc xó nhỏ xa xôi của Đế quốc Rôma ? Làm thế nào mà một ai đó đã ném mùi sự chết lại có thể là Đấng vẫn hằng đang sống vì chúng ta ?

Cộng đoàn sơ khai đã trả lời cho những vấn nạn này bằng cách khẳng định rằng nguyên lý và sức mạnh làm cho Đức Kitô vẫn hằng luôn là Đấng đang hoạt động đó là chính Thần Khí : Đấng đã đón nhận Thần Khí cách đầy tràn, kể từ nay, mãi mãi là “Đấng hằng sống trong Thần Khí” (1 Pr 3, 18), và tuôn đổ Thần Khí của Ngài trên mọi xác phàm (Ga 1, 33; 7, 37-39; 14, 16; 16, 7; Lc 24, 49; Cv 1, 8; v.v.). “Được tôn vinh ngự bên hữu Thiên Chúa, Đức Kitô đã nhận được từ Cha Thánh Thần vốn đã được hứa ban và Ngài tuôn tràn Thần Khí đó” (Cv 2, 33). Đấng An Ủi (Paraclet), Thần Khí của Con, hằng ở với Đức Kitô trong mối thâm giao mà người ta có thể khẳng định : “Đức Chúa là Thần Khí” (2 Cr 3, 17). Thần Khí làm cho con người mang dáng dấp số phận của Đức Giêsu-Kitô : nhờ Thần Khí, người ta mới có thể khẳng định rằng giữa cái chết và sự phục sinh của Đức Chúa có cũng cùng một thứ mâu thuẫn như giữa khổ đau của chúng ta và tương lai mà Thiên Chúa vẫn chuẩn bị cho chúng ta. “Nếu Thần Khí của Đấng đã phục sinh Đức Giêsu cư ngụ trong anh em, thì Đấng đã phục sinh Đức Giêsu-Kitô giữa những kẻ chết cũng sẽ ban sự sống cho thân xác hay chết của anh em, nhờ Thần Khí của Ngài vốn hằng cư ngụ trong anh em”

(Rm 8, 11). Thần Khí làm cho chúng ta được tham dự vào cương vị là con của con người quê làng Nadaret : trong Thần Khí, chúng ta dám gọi đến tên này, tên mà qua đó Đức Giêsu đã cho thấy kinh nghiệm ngoại lệ của Ngài về Cha : “*Abba*” ! [“*Bố ơi !*”] (Rm 8, 15; Gl 4, 6). Nhờ Thần Khí chúng ta trở nên con trong Con : “*Những ai được Thần Khí của Thiên Chúa hướng dẫn đều là con Thiên Chúa*” (Rm 8, 14). Thần Khí cư ngụ trong các tín hữu (thí dụ 1 Cr 3, 16; Rm 8, 9), Ngài vẫn đang làm việc của Ngài trong Giáo Hội toàn thể (thí dụ Cv 2; 9, 31), Giáo Hội mà Thần Khí đã làm cho trở thành thân mình của Đức Kitô : “*Thật vậy, thân mình thì chỉ có một, tuy vẫn có nhiều chi thể; nhưng tất cả mọi chi thể của thân mình, dù có nhiều, vẫn chỉ làm thành một thân thể mà thôi : ở nơi Đức Kitô, thì cũng vậy. Vì tất cả chúng ta đều đã được thánh tẩy trong chỉ một Thần Khí để chỉ là một thân thể mà thôi, Do thái hay Hy lạp, nô lệ hay tự do, tất cả chúng ta đều đã được giải khát bởi chỉ một Thần Khí mà thôi*” (1 Cr 12, 12-13). Chính trong Thần Khí mà con người trở thành “*thuộc về Đức Kitô*” : “*Nếu ai đó không có Thần Khí của Đức Kitô, thì cũng không thuộc về Ngài*” (Rm 8, 9).

Tất cả những khẳng định này của Tân Ước vẽ nên một nền kitô-học về Ngôi Lời, theo đó Thần Khí có phận vụ chính là làm cho công trình của Đức Kitô được hiện hành hóa trong thời gian. Không đối nghịch với kitô-học về Thần Khí, vốn coi Đức Giêsu nhất là như Đấng đã nhận cách dư tràn Thần Khí của thời đại cánh chung⁵²³, kitô-học về Ngôi Lời kiện toàn kitô-học về Thần Khí bằng cách rọi sáng mỗi dây liên kết vẫn tồn tại giữa Đấng đã được phục

⁵²³ Cf. ce que nous avons dit au chap. 6.

sinh và đặc tính hiện hành của ơn cứu độ. “Sợi dây liên kết giữa Đức Kitô và loài người được thiết định cách dứt khoát bởi Thần Khí”⁵²⁴. “Thần Khí tẩy xóa đi quá khứ nơi hiện tại và hiện hành hóa hành vi mặc khải được thực hiện nơi Đức Giêsu”⁵²⁵. Đấng đã nhận Thần Khí cách tràn đầy cũng tràn đầy hiện tại, bởi cũng cùng một Thần Khí đó, nơi mọi khoảnh khắc của thời gian⁵²⁶. Duy chỉ một Thần Khí thấm nhập vào đầu, tràn lan xuống thân thể và làm cho thân thể được như thế : hành vi xúc đầu Đức Kitô, *ân sủng hiệp nhất* (gratia unionis) “không phải là một ân sủng riêng tư cho cá nhân Ngài, đó đồng thời cũng là một *ân sủng của đầu* (gratia capitis) tuôn tràn từ đầu xuống thân thể của Ngài, và mà qua Giáo Hội, có lẽ còn được thông truyền cho cả thế giới”⁵²⁷. Điều mà Đức Giêsu đón nhận từ Cha, Ngài đã đón nhận nó vì chúng ta, tức là trong cùng lúc vì lợi ích của chúng ta, thay cho chúng ta và vì tình yêu đối với chúng ta. Trong Thần Khí mà Ngài thông ban cho chúng ta, Đức Giêsu là con người-vì-tha nhân : “Từ tình trạng dư tràn của Ngài mà chúng ta tất cả đã nhận lãnh được từ ân sủng này đến ân sủng khác” (Ga 1, 16).

Ở đây, người ta có thể nhớ lại nền tảng thánh kinh của trực giác của các Giáo phụ Hy Lạp khi các ngài nhìn thấy hành vi thần linh hóa nhân tính trong tiếp xúc, vốn

⁵²⁴ C. DUQUOC, *Christologie. Essai dogmatique*, I, *L'homme Jésus*, coll. «Cogitatio fidei» 29, Paris, Cerf, 1968, p. 238.

⁵²⁵ E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, la storia di una nuova prassi*, Brescia, 1980, p. 625 ; cf. aussi H. MÜHLEN, « Das Christuserignis als Tat des Heiligen Geistes », in *Mysterium Salutis* III, 2, Einseideln, Benziger, 1969, pp. 513-545.

⁵²⁶ Cf. W. KASPER, « Spirito-Cristo-chiesa », in *L'esperienza dello Spirito* in onore di E. SCHILLEBEECKX nel suo 60^e genetliaco, Brescia, 1974, p. 78.

⁵²⁷ ID., *Jésus le Christ*, coll. «Cogitatio fidei» 88, Paris, Cerf, 1976, p. 384.

được tạo ra nhờ Mầu nhiệm Nhập Thể, giữa Ngôi Lời Thiên Chúa và “bản tính” nhân loại : ý tưởng về việc con người được vui mình vào trong Đức Kitô trên cơ sở hữu thể học này chỉ là sự chuyển hoán qua ngôn ngữ siêu hình học điều mà cộng đoàn sơ khai đã tuyên xưng khi cộng đoàn này nói về việc tuôn đổ Thần Khí lên trên chúng ta qua Đấng bị đóng đinh thập giá-đã được phục sinh⁵²⁸. “Ân sủng của đầu” này, đi từ đầu (Đức Kitô) xuống chúng ta (các chi thể của Ngài), là một hiện vật “đến từ bên ngoài” (objective) của ơn cứu độ, là sự được tham dự vào sự sống thần linh vượt quá tất cả mọi công trạng loài người. Đó là sự lựa chọn bởi ân sủng, vốn ngược lại với điều mà Thánh Phaolô thường nói là sự lựa chọn có được do các công việc của Lễ Luật. Sự đối nghịch không phải giữa ân huệ của Thiên Chúa, được đón nhận cách thụ động, và những công việc của con người khiến con người ở trong tư thế dễ dàng đón nhận ân sủng đó : mà ở giữa hành động có khả năng giải phóng của Thần Khí được đón nhận trong đức tin và tham vọng tự đắc của con người cho rằng mình có thể có được sự cứu độ do chỉ với sức của mình mà thôi. Lễ Luật nói với con người : hãy tuân giữ Lễ Luật và ngươi sẽ được sống; tin mừng về ân sủng thì nói : hãy nhận lấy sự sống của Thần Khí vào nơi ngươi, và cách tự nhiên, ngươi sẽ tuân thủ thánh ý của Cha ! Đây là một sự đảo ngược hoàn toàn : không phải trước tiên là công việc của con người, rồi sau đó mới đến việc “được công chính hóa” bởi Thiên Chúa; nhưng “sự công chính hóa” vốn được hiến dâng cho trước, và sự sống bắt đầu nở hoa nơi kẻ đón nhận ân huệ này. “Thiên Chúa muốn tất cả mọi người đều

⁵²⁸ Cf. p. ex. A. GRILLMEIER, «L'effet de l'action salvatrice de Dieu dans le Christ» in *Mysterium Salutis* 12 (1972), 279-370.

được cứu độ và đạt đến chỗ nhận biết được chân lý” (1 Tm 2, 3) : vì thế, trong Đức Kitô, Thiên Chúa hiến dâng cho tất cả mọi người Thần Khí của Ngài. Kẻ nào đón nhận ân huệ này trong đức tin, sẽ kinh nghiệm được sự trợ giúp mạnh mẽ của Ngài trong lúc mình vẫn yếu đuối tư bề (Rm 8, 26) và cuối cùng sẽ được dẫn tới chỗ sống sự sống tràn đầy : “Chính Thần Khí mới ban cho sự sống, xác thịt chẳng ích gì” (Ga 6, 63)⁵²⁹.

Vì thế, Thần Khí làm lan tỏa ra nơi mỗi một khoảnh khắc thời gian “điều không thể nhưng lại có thể” (l'impossible possibilité), vốn đã được mở toang ra cho con người nhờ ân sủng Cha ban trong Đức Giêsu. Trong ý nghĩa này, người ta có thể nói về một thứ hành động ba nhịp của Đấng An Ủi (Paraclet) : nhịp một, nơi con người quê làng Nadaret, khi làm cho Ngài thành Đấng Được Xức Dầu của Cha, Đấng Duy Nhất mà nơi Ngài ơn cứu độ của Thiên Chúa được hiến dâng cho; nhịp hai, đặt Đức Kitô vào trong tương quan với Giáo Hội, để quyền chủ tể của Đức Kitô hành xử ở đây cách có hiệu quả; nhịp ba, khiến cho mỗi người qua cộng đoàn được tham dự vào ơn cứu độ trong Đức Kitô. Như vậy, Thần Khí lấp đầy khoảng cách giữa lịch sử và thời gian của ân sủng, hiện hành hóa mối tương quan giữa biến cố duy nhất mang lại ơn cứu độ và mỗi hoàn cảnh của con người, và qua đó khắc ghi lịch sử của Thiên Chúa vào trong lịch sử của loài người : trong Thần Khí của Giêsu-Đức Chúa, Cha xác định lập trường trong tương quan với quá khứ của tội

⁵²⁹ Sur la convergence des dogmatiques catholique et protestante sur ce point (le primat de l'initiative salvatrice de Dieu, à laquelle correspond l'accueil actif de l'homme) cf. l'œuvre significative de H. KÜNG, *La Justification*, Paris, DDB, 1965.

nhân, khi tha thứ cho tội nhân; trong tương quan với hiện tại của tội nhân, khi làm cho tội nhân hiệp nhất nên một với ân huệ là sự sống của Ngài; và trong tương quan với tương lai của tội nhân, khi hứa ban cho tội nhân sự sống vĩnh hằng và khi tự dân thân vào công trình xây dựng sự sống đó cùng với tội nhân. Trong Thần Khí của Đức Kitô, tương quan với Cha trở nên là điều khả dĩ đối với tất cả ai vẫn ước muốn có được tương quan đó, dù bất cứ lúc nào và ở đâu. Thần Khí là bảo đảm chắc chắn rằng Thiên Chúa vẫn luôn có thời gian cho con người !

Khi được suy tư trong ánh sáng tam vị và thần khí này, hiện hành tính của Đức Kitô (*actualité du Christ*) sẽ thoát khỏi được những hiểu lầm ngộ nhận có thể có : con người quê làng Nadaret đó sẽ không còn có thể bị giản lược thành như một kiểu mẫu của đời sống luân lý, hiện diện ở nơi tâm trí chúng ta, nhưng lại xa lạ với cái hôm nay đầy thịt, máu và nước mắt. “Lý tưởng thần linh của nhân loại... chúng ta chỉ có thể biết được qua một con người, không chỉ sẵn sàng hoàn tất tất cả mọi bổn phận của con người và làm lan tỏa ra chung quanh ngài lợi ích do bởi đạo lý và gương sáng của ngài; nhưng còn là sẵn sàng để đón nhận những đau khổ lớn lao nhất, ở đây bao gồm cả cái chết tức tử, vì lợi ích của thế giới và của cả các kẻ thù của ngài⁵³⁰”. Trong những từ ngữ này của Kant, người ta cảm nhận ra được sự thiếu vắng chiều kích lịch sử vốn cách sinh động liên kết quá khứ của Đức Giêsu với

⁵³⁰ E. KANT, *La Religion dans les limites de la simple raison*. Cf. W. METZ, «Christologie bei E. Kant », in *Theologische Zeitschrift* 27 (1971), 325-346, ainsi que I. MANCINI, *Kant e la teologia*, Assisi, 1975. L’image du Christ prototype de l’homme religieux et idéal de perfection est commune à la christologie romantique et libérale : cf. p. ex. F.P. BOWMAN, *Le Christ romantique*, Genève, 1973.

hiện tại của chúng ta, trong Thần Khí. Đức Kitô ở đây chỉ là cái dự phóng lý tưởng về một thứ bản phận luân lý đã được hoàn tất cách hoàn hảo, nhưng ngài chẳng có thịt có máu, ngài chẳng phải là Đấng hằng sống ngay hôm nay đang nối kết với cuộc sống của chúng ta và biến đổi cuộc sống của chúng ta. Nói theo ngôn ngữ của Lessing, giữa Đức Kitô và cái hiện tại, mở ra toang hoác “cái vực sâu mà tôi không tài nào vượt qua được, cho dù biết bao lần tôi vẫn đã thường và với nhiều cố gắng thử vượt qua”⁵³¹. Cách giải quyết muốn lấp đầy cái hố ngăn cách này của Kierkegaard cũng chẳng hơn gì : hiện hành tính, “điều kiện của đức tin hay đúng hơn là định nghĩa về đức tin”⁵³² được Kierkegaard hiểu theo cách định vị Thần Khí nằm bên ngoài lịch sử, trong hiện tại vĩnh hằng của Thiên Chúa : “Trong tương quan với tuyệt đối, trên thực tế, chỉ có một thứ thời gian : hiện tại. Đối với kẻ không đồng thời với tuyệt đối, thì cái tuyệt đối cũng không hiện hữu. Và bởi vì Đức Kitô là đấng tuyệt đối, nên thật dễ dàng để thấy rằng đối diện với Ngài chỉ có một tình huống là có thể : đó là tình huống đồng thời”⁵³³. Chính con người trong đức tin khiến mình được nên đồng thời với thời gian của Thiên Chúa, chứ không phải thời gian của Thiên Chúa tự khiến mình thành hiện tại với cái hôm nay cụ thể của con người⁵³⁴: nhưng điều đó đúng ra là loại trừ cái nghịch lý kitô, tức là trong cùng lúc vừa vĩnh hằng hóa con người vừa nhân loại hóa Thiên Chúa ! Nếu người ta không tư duy lịch sử Thiên Chúa hiện diện nơi lịch sử của con người trên cơ

⁵³¹ G.E. LESSING, *Sopra la prova dello spirito e della forza*, tr. B. Bianco, in *Grande antologia Filosofica*, XV, Milano, 1968, 1557-1559.

⁵³² Dans *Exercices du christianisme*.

⁵³³ *Ibid.*

⁵³⁴ Cf. la critique d'O. CULLMANN, *Christ et le Temps*, op. cit., pp. 126 s.

sở tam vị, người ta vẫn không vượt qua được “hố thẳm ngăn cách” của Lessing : Đức Kitô, cùng lắm, cũng chỉ là một thứ gương mẫu mà người ta ngưỡng vọng về, như khi người ta tưởng nhớ những nhân vật vĩ đại của quá khứ mà thôi. Người ta có thể giữ được kỷ ức về Đấng Duy Nhất và về điều mà Ngài vốn là, nhưng người ta sẽ không, theo nghĩa thánh kinh của “hành vi tưởng nhớ” (mémorial), tưởng nhớ được cái quá khứ độc nhất mà trong Thần Khí vốn được làm cho trở nên đồng thời với cái hiện tại để có thể thấm nhập vào cái hiện tại và thay đổi cái hiện tại đó. Không Thần Khí, đức tin cũng sẽ chỉ là một thứ kỷ niệm đạo đức nào đó mà thôi : trong Thần Khí, đức tin sẽ là kinh nghiệm về Đấng Hằng sống, kinh nghiệm vốn có khả năng thay đổi đời sống của con người. Cũng cùng trong ý nghĩa này, phải nói rằng “nếu Đức Kitô không được phục sinh, đức tin của chúng ta cũng chỉ là hão huyền !” (1 Cr 15, 14).

7.2. Đức Giêsu-Kitô, là sự thật, là đường và là sự sống

Làm thế nào mà việc tưởng nhớ Đức Kitô được hiện thực hóa ra trong đời sống của loài người ? Qua những trung gian lịch sử nào mà Thần Khí giới thiệu ra được Đức Giêsu, Đấng vốn là kẻ đón nhận Ngài và trao ban Ngài, Đấng vốn là kẻ được xúc dầu và là Đức Chúa ?

Các chức vụ của Đấng được phục sinh vẫn thường được tư duy theo bộ ba gồm những dung mạo Đức Kitô như là Đấng mặc khải Cha, như là linh mục và như là Đức Chúa⁵³⁵. Sơ đồ này, vốn là tài sản chung của truyền thống

⁵³⁵ Cf. J. ALFARO, «Les fonctions salvifiques du Christ comme Prophète, Roi et Prêtre», in *Mysterium Salutis* 11, 1975, 243-328 (bibliographie).

Kitô khởi đi từ Calvin⁵³⁶ và cho đến Công đồng chung Vatican II⁵³⁷, chắc chắn là mang trong mình cái nguy cơ cưỡng ép nội dung của Tân Ước. Nhưng, sơ đồ này vẫn có cái lợi là diễn tả được những khía cạnh chính yếu của hoạt động làm trung gian của Đức Kitô, khi tìm cách chứng tỏ rằng Ngài là Đấng dẫn dắt người ta đến với Cha (Mục Tử), là Đấng mặc khải sự thật về Thiên Chúa (Ngôn Sứ), là Đấng ban cho người ta sự sống (Thượng Tế vĩnh hằng): “là đường, là sự thật, là sự sống” (Ga 14, 6). Ngoài ra, người ta còn có thể khám phá ra cái sơ đồ bộ ba này khi, dưới ánh sáng của Biến cố Phục Sinh, đọc lại những chiều kích căn bản nơi nhân tính của Đức Kitô. Với việc phục sinh, nhân chứng của niềm tin lại trở nên đối tượng của niềm tin : nếu điều đó giải chiếu lên con người quê làng Nadaret một thứ ánh sáng mới, tuy nhiên, vẫn chỉ có một chủ thể duy nhất trong cuộc phiêu lưu mạo hiểm gồm hai giai đoạn tuyệt đối độc nhất vô nhị này mà thôi; nếu sử điệp Phục Sinh vốn lạ lùng xưa nay chưa từng có, tuy nhiên một số dấu chỉ tiền-phục sinh (việc sử dụng hạn từ “Abba”, “cái cao vọng” phi thường, v.v.) cho thấy là Ngài đã được tiên dự vào điều sẽ được mặc khải ra trong “ngày thứ ba”. Những chiều kích nơi nhân tính của Đức Giêsu, ý thức của Ngài, tự do và chiều kích hữu hạn của Ngài, vốn được rọi sáng lên bởi Thần Khí Phục Sinh, lúc bấy giờ, trở nên nền tảng của sự tưởng nhớ sống động nơi các kitô-hữu. Việc “tưởng nhớ” (le “mémorial”) lịch sử ý thức của

⁵³⁶ A partir de 1536 Calvin utilise cette doctrine dans le *Catéchisme de Genève* et dans les diverses rédactions de son *Institutio christianae religionis*.

⁵³⁷ Cf. p. ex. *Lumen Gentium*, 10. 12. 13. 21. 25. 31. 32. 34; *Unitatis Redintegratio*, 2 ; *Ad Gentes*, 15. 39 ; *Optatam Totius*, 4 ; *Presbyterorum Ordinis*, 1 ; *Apostolicam Actuositatem*, 2. 10.

Đức Giêsu, ý thức mà trong đó con người quê làng Nadaret đã đạt đến được ánh sáng mà Ngài truyền thông lại cho con người, trở thành tuyên xưng về Đức Giêsu là Sự Thật, là vị Ngôn Sứ và là Vạn Thế Sư Biểu thời cánh chung; việc “tưởng nhớ” sự tự do của Đức Giêsu được chuyển dịch sang việc thừa nhận Đức Giêsu là Đấng Giải phóng, là Đường, là Mục Tử và là Vua; sau cùng, việc “tưởng nhớ” lịch sử chiều kích hữu hạn của Đức Giêsu được diễn đạt ra trong tuyên xưng Đức Giêsu như là Đấng trao ban Sự Sống, là vị Tư Tế tự “trao nộp” mình cho Cha và trao ban cho loài người Thần Khí sự sống không hề chết.

a) Quá trình tiên hóa nơi ý thức của Đức Giêsu để lộ cho thấy Ngài đã nhận thức lịch sử của mình và lịch sử của con người trong tương quan với Cha như thế nào, vốn theo cách thức từng bước từng bước được chủ đề hóa ra cách rạch ròi : chính khi đạt đến được một tầm ý thức như vậy mà Ngài đã loan báo Vương quốc đã đến, Vương quốc mà chính Ngài là hiện thân, và mà Ngài đã mặc khải ra lịch sử của Thiên Chúa-Ba Ngôi – cho đến khi được rõ ràng ra dưới ánh sáng của những khẳng định trên cơ sở mầu nhiệm phục sinh. Chiều kích sâu thẳm của tình yêu Thiên Chúa, vốn đi ra khỏi mình để thâm nhập vào trong chiều kích hữu hạn của con người, cũng mặc khải cho thấy ý nghĩa của sự sống và của lịch sử : sự thật của sự sống là tình yêu, và ơn gọi của thế giới là được hiệp thông với Thiên Chúa. “Lạy Đức Chúa, Ngài đã dựng nên con cho Ngài, và trái tim con sẽ cứ mãi bất an cho đến khi được nghỉ yên trong Ngài” (Thánh Augustin).

Biển cố Phục Sinh, cách không thể nào có thể nghi ngờ được, mặc khải cho thấy Đức Giêsu là *Vị Ngôn Sứ* (Le

Prophète) của thời đại cánh chung (Cv 3, 22 tt; Ga 6, 14; v.v.). “Khi niềm tin Phục Sinh tuyên xưng Đấng Kitô được tôn vinh là “Vị Ngôn Sứ”, niềm tin đó như vậy là hoàn tất cao vọng của Đức Giêsu. Việc Ngài gần gũi với Cha, từ đó Ngài mới có được thẩm quyền đặc biệt, khiến cho Đức Giêsu trở nên là mặc khải tuyệt đối và độc nhất về Thiên Chúa : Ngài là “Vị Ngôn Sứ” mà người ta cần phải nghe theo (Mc 9, 7) để có được sự sống⁵³⁸”. Đức Giêsu là Lời : “Lời tựa của sách tin mừng Gioan là một suy niệm về mầu nhiệm Đức Giêsu làm Đức Chúa qua biến cố phục sinh. Dưới ánh sáng của biến cố Phục Sinh, bằng phương pháp nhìn ngược trở lại, thánh sử rọi sáng lại toàn bộ lời rao giảng của Đức Giêsu và thiết lập nền tảng cho lời rao giảng đó dựa trên cơ sở là sứ vụ mà Ngài nhận được từ Cha : đó là mặc khải ra kế hoạch mang tính quyết định của Cha⁵³⁹”. Đức Giêsu là thầy, giảng dạy với một thứ uy quyền gây ngạc nhiên (Mc 1, 22); người ta đã gọi Ngài như vậy (Mc 8, 19), và trong ánh sáng phục sinh, các tín hữu đã đi theo Ngài : “Anh em đừng để ai gọi mình là Thầy, vì anh em chỉ có một thầy duy nhất là Đức Kitô” (Mt 20, 10). Là Ngôn Sứ và là Thầy, là Lời và là mặc khải viên toàn về Thiên Chúa, là ánh sáng chiếu soi trong bóng tối, Đức Giêsu là *Sự Thật* : bất cứ ai trung thành với lời Ngài và trở nên môn đệ của Ngài “sẽ biết được sự thật, và sự thật sẽ làm cho người đó được tự do” (Ga 8, 32).

Mặc khải này được Thần Khí sự thật làm cho hiện diện ra nơi lịch sử (Ga 14, 17; 15, 26; v.v.). Cần phải nhớ rằng trong truyền thống sêmit, từ ngữ tương đương với “sự thật” (trong Hy ngữ, là *alèthéia* = mặc khải ra điều

⁵³⁸ Cf. F. SCHNIDER, *Jesus der Prophet*, Freiburg-Göttingen, 1973, p. 260.

⁵³⁹ C. DUQUOC, *Christologie*, op. cit., p. 270.

vốn được dấu kín) là *emet* (có nguồn từ *amân* = chắc chắn, ổn định), từ ngữ vốn ám chỉ sự trung thành và tín thác nơi ai đó : nếu sự thật, đối với những người Hy Lạp, là một thực tại khách quan và phi thời gian, thì đối với Kinh Thánh, đó là một tương quan liên vị, được kinh qua suốt dọc dài nơi một lịch sử nào đó. Đối với những người Hy Lạp, đối nghịch lại với sự thật đó là sai lầm và dối trá; đối với những người sêmit, thì đó là sự tan vỡ một mối liên kết dựa trên niềm tin thác vốn được thiết định trong thời gian. Khi coi Thần Khí như là Thần Khí sự thật và coi chính Đức Giêsu như là Sự Thật, niềm tin phục sinh muốn ám chỉ rằng nơi Đức Giêsu, niềm trung tín của Thiên Chúa đã được tỏ bày một lần là vĩnh viễn, và rằng sự trung tín này sẽ được Thần Khí giàn trải ra nơi mỗi giờ khắc của thời gian. Chính Thần Khí sẽ làm cho tình yêu của Thiên Chúa-Ba Ngôi hiện diện ra nơi mọi hoàn cảnh của con người, và ban cho các tín hữu đôi con mắt để có thể nhìn ra Ngài vẫn hằng đang hành động (Mt 10, 19-20).

Đâu là chỗ mà người ta thấy được Thần Khí khiến cho Đức Giêsu hiện diện ra trong thời gian của con người như là Sự Thật, là Ánh Sáng và Ngôn Sứ ? Vì thế, đâu là chỗ mà mặc khải duy nhất được ban cho trong Đấng bị đóng đinh thập giá-được phục sinh được hoàn tất cho chúng ta ngày hôm nay ? Những con đường của Thần Khí quả là nhiều vô số, bởi vì Ngài vẫn thổi nơi nào Ngài muốn (Ga 3, 8). Tuy nhiên, vẫn có thể chỉ ra một vài con đường vương đạo trong đó sự trung tín của Vị Thiên Chúa Kitô được tỏ bày ra nơi hành trình phiêu lưu mạo hiểm của con người, để Ngài tự mặc khải mình ra và để Ngài mặc khải ra ý nghĩa của niềm trung tín đó : đó là Lời Thiên

Chúa trong thông truyền sống của Giáo Hội, là “những dấu chỉ của thời đại” và là chứng từ tình yêu.

Trước hết, *Lời trong Giáo Hội* : theo nào trạng Đông phương, lời và thực tại luôn liên kết với nhau cách không thể tách rời. Lời là sức mạnh, là động lực, là hành động đi sâu được vào trong trái tim của các sự vật và của con người. Chính vì thế, Lời Thiên Chúa sản sinh ra điều mà lời đó nói : “Thật vậy, Lời Thiên Chúa là lời sống động, hữu hiệu và sắc bén hơn cả gươm hai lưỡi : xuyên thấu chỗ phân cách tâm với linh, cốt với tủy; lời đó phê phán tâm tình cũng như tư tưởng của lòng người” (Dt 4, 12). Lời Thiên Chúa là “lời cứu độ” (Cv 13, 26), chính Thiên Chúa tự thông ban chính mình. Sự đồng nhất hóa giữa Thiên Chúa và lời này tìm gặp thấy đỉnh điểm của nó nơi Lời làm người, là Đức Giêsu : Đấng mà Thiên Chúa sai đến thì nói những lời của Thiên Chúa, Đấng vẫn ban cho Ngài Thần Khí không có giới hạn” (Ga 3, 34). Lời của Đức Giêsu, được rao giảng cho toàn thế giới, là “quyền năng của Thiên Chúa nhằm để cứu độ những người tin” (Rm 1, 16) : trong rao giảng của Giáo Hội, chính lời này được loan báo. Trước lời này, dứt khoát người ta sẽ phải chọn lựa một thái độ, hoặc là những kẻ chống đối hoặc là những bạn hữu của Đấng bị đóng đinh thập giá. Vị Tông Đồ, kẻ mà nhờ ngài tri thức về Đấng đã chiến thắng sự chết được lan tỏa ra, “là hương thơm của Đức Kitô dâng kính Thiên Chúa, tỏa ra giữa những người được cứu độ cũng như những kẻ bị hư mất; đối với những người bị hư mất, chúng tôi là mùi tử khí đưa đến tử vong; nhưng đối với những người được cứu độ, chúng tôi lại là hương thơm sự sống đưa đến sự sống” (2 Cr 2, 15-16). Vì vậy, trước hết, chính nhờ lời, vốn được thông truyền trong

truyền thống sống động của Giáo Hội mà Đấng được phục sinh trở nên đồng thời với con người để lay chuyển và cứu vớt cuộc đời của họ. Lời là hiện trường mô mầu và nguyên thủy nơi mạc khải Thiên Chúa ra cho chúng ta : vì thế, trước hết, chính trong bầu khí kiên trì lắng nghe Lời mà lịch sử Thiên Chúa đột nhập được vào trong “cái hôm nay” của chúng ta để tạo ra cái “cái hôm nay” của ơn cứu độ.

Nơi hiện trường thứ hai, Thần Khí làm cho Đức Kitô-Sự Thật vẫn hành động trong “*những thời điểm*” (signes des temps), vốn là những biến cố xảy ra trong hiện sinh của con người mà trong đó người ta có thể nhận ra được tiếng nói của Thầy. Chính Đức Giêsu đã mời gọi người ta hãy dò xét các dấu chỉ này, khi Ngài quở trách những người đồng thời với Ngài chỉ biết tìm kiếm những dấu chỉ hữu hình hơn : “Chiều về, các ông nói : thời tiết sẽ đẹp, vì bầu trời màu đỏ lửa; và ban mai : hôm nay, thời tiết xấu, vì bầu trời màu đỏ sậm. Như vậy là các ông biết giải thích diện mạo của bầu trời, còn những thời điểm, thì các ông lại không thể !” (Mt 16, 2 tt). Chính bởi vì khiêm tốn và ẩn dấu, lẫn lộn vào trong những biến cố của lịch sử, nên “những thời điểm” thường nhập nhằng khó phân biệt và phải kiên nhẫn lắm mới biện phân ra được. Công việc này chỉ có thể hoàn tất được thông qua một quá trình chạm trán thường hằng giữa cuộc sống và Lời : kẻ không biết đọc lịch sử trong tin mừng, thì cũng không đọc được tin mừng trong lịch sử ! Kẻ không học hỏi được ngôn ngữ của Thần Khí trong Lời, thì cũng sẽ không biện phân được Thần Khí trong thời gian ! Lời là tiêu chí hướng dẫn Giáo Hội trong nỗ lực gian khổ cần phải lắng nghe này : “Giáo Hội có bốn phận mọi giờ khắc phải dò xem những thời

điềm và giải thích chúng dưới ánh sáng của tin mừng, để có thể, với cách thức thích hợp nhất cho mỗi thời đại, giải đáp cho những vấn nạn thường xuyên của con người đặt ra về ý nghĩa của đời sống hiện tại và tương lai và về những tương quan hỗ tương giữa chúng với nhau. Vì thế, cần phải biết và hiểu cái thế giới mà chúng ta đang sống trong đó, những nỗi đợi chờ của nó, những khát vọng của nó, bản tính vốn thường đầy kịch tính của nó⁵⁴⁰.” Cách tự nhiên, sự phức tạp trong việc biện phân luôn kèm theo nguy cơ có sự lập lờ nước đôi : luôn rất dễ xảy ra tình trạng người ta vơ vào mình những đề nghị chóng qua của thế gian mà chẳng chịu để chúng chịu sự sàng lọc nghiêm túc của cái gậy gai chướng kitô. Sứ điệp của Đức Kitô, lúc bấy giờ bị giản lược thành một thứ ý thức hệ về sự tiến bộ của con người : việc người kitô-hữu từ khước loại lẫn lộn này sẽ chẳng bao giờ là tận căn cả. Việc lưu tâm đến “những thời điềm” cần phải được đi kèm theo với tinh thần cảnh giác cao độ để được diễn dịch ra nơi những khẳng định khả tín, luôn sẵn sàng đón nhận những phản từ của Thiên Chúa.

Sau cùng, sự thật về Đức Giêsu được mặc khải ra trong cái hiện tại của con người qua *nhu cầu và chứng từ của tình yêu* (le besoin et le témoignage de l’amour) : Đức Kitô thực sự dấu mình trong những người nghèo khổ, đói khát, bị gạt ra bên lề xã hội, và những người đau khổ, những trẻ em bị bóc lột, những người phụ nữ bị bỏ rơi,

⁵⁴⁰ *Gaudium et Spes*, 4; cf. aussi 11, et *Apostolicam Actuositatem*, 14; *Presbyterorum Ordinis*, 9. Parmi les signes des temps, le concile indique la meilleure prise de conscience de la solidarité entre les hommes (*Apostolicam Actuositatem*, 14) l’œcuménisme (*Unitatis Redintegratio*, 4), le respect de la liberté religieuse (*Dignitatis Humanae*, 15), l’apostolat des laïcs (*Apostolicam Actuositatem*, 1).

những người mặt hạn (Mt 25, 31 tt). Chỉ một hành vi liên đới với họ, chỉ một giờ khắc trải qua nhằm phục vụ họ cách vô vị lợi mặc khải Đức Kitô còn hơn bất cứ diễn từ nào trừu tượng và thiếu vắng tình yêu. Những người nghèo khổ là khuôn mặt Đức Chúa, bị đóng đinh thập giá nơi lịch sử ! Và kẻ nào thỏa mãn được cho cơn đói và cơn khát của những con người bé nhỏ đó với một tình yêu tự do và có sức giải phóng, chính người đó trở thành tin mừng sống, thành Lời được viết ra không phải trên những tảng đá mà trong máu thịt của con người (2 Cr 3, 3) : “Đức Kitô không có đôi tay, Ngài chẳng có gì ngoài chúng ta để làm công việc của Ngài hôm nay; Đức Kitô không có đôi chân, Ngài chẳng có gì ngoài chúng ta để đi đến với mọi người hôm nay; Đức Kitô không có đôi môi, Ngài chẳng có gì ngoài chúng ta để loan báo tin mừng của Ngài hôm nay; chúng ta là cuốn Kinh Thánh duy nhất mà con người còn đọc được. Chúng ta là lời mời gọi cuối cùng của Thiên Chúa, được viết bằng lời và bằng hành động” (Lời kinh ở thế kỷ XIV). Sự hiện diện của Đức Kitô nơi cái hôm nay đầy khổ đau và nước mắt của chúng ta chỉ được nhận ra ở nơi mà có một ai đó yêu thương nhân danh Ngài : “Ở nơi điều này mà tất cả mọi người sẽ biết rằng anh em là những môn đệ của Thầy, đó là nếu anh em yêu thương nhau” (Ga 13, 25). Trong tình yêu đối với người lân cận, chính tình yêu đối với Thiên Chúa được tỏ bày ra : “Kẻ không yêu thương người anh em mà nó thấy được, làm thế nào có thể yêu mến Thiên Chúa, Đấng mà anh ta không thấy ?” (1 Ga 4, 20). Điều này không có nghĩa tình yêu đối với người lân cận khiến cho tình yêu đối với Thiên Chúa trở thành đồ thừa : trái lại, chỉ có kinh nghiệm có được từ tình yêu đối với Thiên Chúa, vốn đi trước chúng ta và đang ngập tràn chúng ta mới có thể

khiến chúng ta có thể yêu thương tha nhân cách vô vị lợi. Nhưng, đằng khác, thực sự yêu thương người anh em không có nghĩa người ta chỉ yêu thương người đó nhờ tình yêu đối với Thiên Chúa : “Nếu tình yêu đối với Thiên Chúa không thể được lẫn lộn với tình yêu đối với người lân cận, thì tình yêu đối với người lân cận lại càng không phải là một thứ phương tiện để đạt được tình yêu đối với Thiên Chúa : Đức Giêsu không có ý triệt tiêu đối tượng con người ra khỏi tình yêu đối với người lân cận này. Một tình yêu, theo nghĩa này, tức là không yêu bằng tình yêu đối với từng ngã vị mà bằng tình yêu đối với Thiên Chúa, sẽ không phải là một thứ tình yêu đích thực⁵⁴¹.” Tình yêu chung chung phổ quát qua tình yêu đối với Thiên Chúa có nguy cơ là một thứ đối trá : chỉ có kẻ nào cách cụ thể yêu thương người lân cận ở ngay bên cạnh mình, mới yêu thương như Đức Kitô đã yêu thương chúng ta. Yêu thương “tất cả mọi người” rất dễ dàng trở thành chẳng yêu thương ai cả; yêu thương “những người của mình” (les siens), ắt cũng trở nên có thể yêu thương tất cả mọi người. Đức Kitô trở nên hiện diện trong tình yêu cụ thể này, và Ngài nói những lời về sự sống vĩnh hằng của Ngài trong cuộc sống hay chết của chúng ta. Người anh em cần tình yêu hay là kẻ làm chứng cho tình yêu này thì trong Thần Khí là một thứ “bí tích” đích thực (xem St 1, 26; Mt 25; Rm 8, 29; Cl 3, 10). Trong ý nghĩa này, “không có bí tích là người anh em, chẳng ai có thể được cứu độ”⁵⁴².

b) Lịch sử của sự tự do của Đức Giêsu chứng tỏ cho thấy Ngài tự do đối với bản thân mình, tự do trong tình yêu đối với Cha và với tha nhân : đó là một con người tự do.

⁵⁴¹ G. BORNKAMM, *Gesù di Nazareth*, Torino, 1977, p. 107.

⁵⁴² L. BOFF, *Jésus-Christ libérateur*, Paris, Cerf, 1974.

Trong ánh sáng của mầu nhiệm phục sinh, sự tự do này biểu lộ cho thấy vương quyền của Đức Chúa cách trọn vẹn⁵⁴³ : Ngài là “Chúa Tể vạn phúc vô song, là Vua các vua, là Chúa các chúa” (1 Tm 6, 15). Đồng thời, bởi vì tự do của con người quê làng Nadaret là sự tự do trong tình yêu, nên vương quyền của Ngài cũng được biểu thị ra như là phục vụ và như là ân huệ. Ngài là vị vua hòa bình, không có bất kỳ tham vọng trần thế nào, đó là ông vua “khiêm nhường và ngồi trên lưng một con lừa con” (Mt 21, 5). Qua mầu nhiệm phục sinh, Ngài lan tỏa quyền chủ tể của mình trên mọi loài thụ tạo, cho đến lúc Ngài sẽ giao nộp lại Vương Quốc cho Cha Ngài, và Thiên Chúa sẽ là mọi sự nơi tất cả mọi người (1 Cr 15, 24 tt).

Đức Giêsu là vị mục tử *nhân lành* (le bon pasteur), trao ban mạng sống mình cho đàn chiên (xem Ga 10, 11 tt): đến tìm kiếm những ai lạc lối, Ngài đầy cảm thông đối với đám đông quần chúng, khi họ lạc lỏng bơ vơ như bầy chiên không có mục tử chăn dắt (Mc 6, 34). Ngài muốn qui tụ lại những con chiên lạc nhà It-ra-en (Mt 10, 6). Trong biến cố thụ nạn, Ngài là vị mục tử bị lưỡi đòng đâm thấu qua (Mc 14, 27), nhưng trong vinh quang của ngày cùng tận Ngài sẽ tách bạch riêng ra giữa chiên và dê (Mt 25, 31 tt). Là Vua và là mục tử, Đức Giêsu là Đức Chúa biến mình thành kẻ phục vụ, Ngài ở giữa những người của Ngài như kẻ phục vụ (Lc 22, 27). Nỗ lực phục vụ trong vai trò quân vương (hay mục vụ) của Ngài là dẫn đưa con người về với Cha : chính vì thế, Ngài là *con đường* (le chemin), con

⁵⁴³ Cf. entre autres : J. Bosc, *L'Office royal du Seigneur Jésus-Christ*, Genève, 1957 ; O. CULLMANN, *La Royauté du Christ et de l'Église*, Neuchâtel, 1972 ; J. LECLERQ, *L'Idée de la Royauté du Christ au Moyen Age*, Paris, 1959.

đường đích thực dẫn đến sự sống, con đường sống động mở ra cho sự thật (Ga 14, 6; Cv 9, 2; 18, 25 tt; v.v.).

Vì vậy, đâu là hiện trường nơi mà Thần Khí hôm nay làm cho Đức Chúa Giêsu hiện diện và hoạt động như là con đường để dẫn người ta đến với Cha ? Thần Khí đã dùng những trung gian nhân loại nào để dẫn con người đến với Thiên Chúa, qua chỉ một lối tiếp cận độc nhất khả dĩ là Đấng chịu đóng đinh thập giá-đã được phục sinh ? Cả ở đây nữa cũng vậy, phải lưu ý rằng tự do của Thần Khí không cách nào có thể bị gò bó hay câu thúc : hành động của Ngài vượt qua bên kia mọi “phương tiện” hữu hình của ơn cứu độ. Nếu những người kitô-hữu có tuyên xưng đặc tính độc nhất vô nhị nơi Đức Giêsu và coi Ngài như là Đấng trung gian độc nhất giữa Thiên Chúa và loài người, thì cũng không vì thế mà người ta có thể bác bỏ khả thể là Thần Khí vẫn có thể hành động qua những con đường khác so với tuyên xưng minh nhiên về Đấng phục sinh. *Extra Ecclesiam nulla salus*, ngoài Giáo Hội không có ơn cứu độ : biểu thức thời danh này ở đây mặc khải cho thấy ý nghĩa sâu sắc nhất của nó : không có ơn cứu độ ngoài việc thông hiệp với Thần Khí của Đức Kitô, Đấng cấu thành yếu tính của mầu nhiệm Giáo Hội; nhưng có thể xảy ra là sự thông hiệp này được hiện thực hóa qua những con đường không đi ngang qua những trung gian hữu hình của Giáo Hội⁵⁴⁴. Dù phải nói như vậy, tuy nhiên, cộng đoàn của ơn cứu độ - tức là Giáo Hội trong tình trạng muôn hồng nghìn tía những đặc sủng của mình - và sự

⁵⁴⁴ Cf. sur cette question complexe la théorie, d'origine rahnérienne, des «chrétiens anonymes» : A. RÖPER, *I cristiani anonimi*, Brescia, 1966 (l'introduction de A. Marranzini offre la bibliographie rahnérienne sur le thème).

dẫn thân nhằm giải phóng con người, minh nhiên hay mặc nhiên mở ra hướng về Vương quốc Thiên Chúa vẫn là những hiện trường ưu tiên trong đó Thần Khí làm cho Đức Giêsu hiện diện được với con người.

Đức Chúa được tôn vinh trước hết trị vì trong *Giáo Hội* của Ngài : Thần Khí của Đức Kitô sống trong cộng đoàn giáo hội (xem trên đây khi nói về thần học của sách Công vụ các Tông đồ) và làm cho cộng đoàn giáo hội có khả năng hoàn tất sứ vụ của mình. Nhưng không được đồng hóa Giáo Hội với Vương quốc Thiên Chúa : Giáo Hội chỉ là mầm giống và là khởi đầu của Vương quốc Thiên Chúa, là sự hiện diện “bên trong mầu nhiệm” [“in mysterio”] (*Lumen gentium*, số 3). Đặc tính vừa liên tục vừa mâu thuẫn giữa Giáo Hội và vương quốc cũng giống như đặc tính vừa liên tục vừa mâu thuẫn giữa hạt giống và cây : “Người ta có thể khẳng định rằng vị Đức Chúa được tôn vinh đã trị vì trong Giáo Hội của Ngài (như trong thế gian) và rằng Ngài đã được các kitô-hữu thừa nhận như là Đức Chúa (khác với thế gian); nhưng việc các kitô-hữu được tham dự trọn vẹn vào trong Vương quốc của Đức Kitô thì vẫn còn ở tương lai⁵⁴⁵”. Đây là thân phận của Giáo Hội : là dấu chỉ và là công cụ, trong cùng lúc vừa che phủ vừa mặc khải đức chúa của Đức Giêsu. Ý thức được tình trạng này phải khiến cho Giáo Hội trở nên là kẻ nghèo hèn và là người tôi tớ phục vụ ở giữa loài người. Giáo Hội không thể mơ tưởng đến bất cứ hình thái thống trị nào, ngay cho dù nếu Giáo Hội vẫn loan báo “Vị Vua các vua và Đức Chúa của các đức chúa”. Hướng về tương lai đã được hứa ban cho mình, Giáo Hội không thể

⁵⁴⁵ W. PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie*, op. cit., p. 478.

đồng hóa Vương quốc của Vị Đức Chúa của mình với bất kỳ một hình thái quyền lực nào khác của thế giới này : nếu như điều đó đã từng xảy ra trong lịch sử (đến cả dưới hình thức “Nhà Nước kitô-giáo” [État chrétien]), thì kinh nghiệm vẫn dạy cho thấy rằng làm như vậy là người ta chỉ phục vụ cho những lợi ích hoàn toàn khác chứ không phải là những lợi ích của tin mừng. Vương quyền của Đức Kitô chỉ được hiện thực hóa ra trong Giáo Hội dưới hình thức phục vụ, khiêm hạ và tình yêu. “Anh em biết : những người được coi là thủ lãnh các dân thì dùng uy mà thống trị dân, những người làm lớn thì lấy quyền mà cai quản dân. Nhưng giữa anh em thì không được như vậy : ai muốn làm lớn giữa anh em thì phải làm người phục vụ anh em; ai muốn làm đầu anh em thì phải làm đầy tớ mọi người. Vì Con Người đến không phải để được người ta phục vụ, nhưng là để phục vụ, và hiến mạng sống làm giá chuộc muôn người...” (Mc 10, 42-45). Đối với xã hội bên ngoài cũng như trong nội bộ của mình, Giáo Hội sẽ làm cho Vị Vua của mình hiện diện nếu Giáo Hội không tìm cách để khẳng định mình, nhưng biết tự hủy mình đi, khi biến thẩm quyền mà Giáo Hội có được từ Đức Kitô thành một nỗ lực phục vụ trong nghèo hèn và vô vị lợi. Trong Giáo Hội đó, Thần Khí tuôn tràn vô vàn ân huệ (các đặc sủng) và gọi hứng ra những tác vụ, qua đó loài người có thể được dẫn đưa về với Cha : “Có nhiều đặc sủng khác nhau, nhưng chỉ có một Thần Khí. Có nhiều việc phục vụ khác nhau, nhưng chỉ có một Chúa. Có nhiều hoạt động khác nhau, nhưng vẫn chỉ có một Thiên Chúa làm mọi sự trong mọi người. Thần Khí tỏ mình ra nơi mỗi người một cách, là vì ích chung.” (1 Cr 12, 4-7). Trong thực tại đa dạng này, chính Thần Khí làm cho Đức Giêsu đồng thời được với loài người. Với một cách thức đặc biệt, Vị Mục

Tử hiện diện nơi Giáo Hội của Ngài (như Thủ Lãnh của Thân Mình của Ngài) thông qua tác vụ hiệp nhất, đặc sủng vốn được thông truyền lại qua nghi thức đặt tay (Cv 20, 28 và 2 Tm 1, 6) : tuy nhiên, chính trong sự thông hiệp toàn thể thân mình Giáo Hội xung quanh tác vụ này mà Đức Chúa Giêsu mới hiện diện ra và hiến dâng mình ra như là con đường đi về với Cha⁵⁴⁶. Trong ý nghĩa này, người ta có thể nói rằng sự thông hiệp và đồng trách nhiệm mục vụ giữa các tín hữu cấu thành nên hình thái đậm đặc nhất mang dấu ấn hành động hiện tại của Đức Kitô, là Vua, là Mục Tử, là Tôi Tớ và là Con đường cứu độ.

Thần Khí, như vậy, hành động nhằm mục đích *giải phóng con người* (libération des hommes) : giải phóng khỏi tội lỗi, khỏi khổ đau và khỏi sự chết; và vì thế cũng là giải phóng khỏi uy quyền và lề luật : thừa nhận mình có trách nhiệm trong việc đóng đinh thập giá Đấng Vô Tội, đến lượt mình, con người cũng bị đóng đinh thập giá nhờ mầu nhiệm phục sinh của Ngài. Cho dù sự giải phóng này không được thuần túy chỉ giản lược nơi chân trời nhân loại, bởi vì mục đích cuối cùng của nỗ lực giải phóng là được thông hiệp với Cha, tuy nhiên, sự giải phóng này chỉ có thể có khi bao gồm lãnh vực giải phóng về mặt xã hội và chính trị. Vương quyền của Đức Kitô, vốn là tự do trong tình yêu, đối nghịch lại với tình trạng bất công, áp bức và mưu mô xảo trá. Ở đâu mà những hình thái đó được chấp nhận là ở đấy uy quyền đức chúa của Đức Kitô

⁵⁴⁶ Sur l'Église comme communauté eucharistique et pneumatologique, à l'intérieur de laquelle se retrouvent la variété des charismes et des ministères, je renvoie à mon livre *La chiesa nell'eucaristia, per un'ecclesiologia alla luce del Vaticano II*, Napoli, 1975, et à l'article «Laicato», in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, II, Torino, 1977, 333-345.

bị từ chối. Đối diện với những hệ thống bất công này – tình trạng lệ thuộc và bóc lột giữa người nghèo bởi người giàu, giữa những giai cấp bị trị bởi những giai cấp thống trị, giữa thế giới thứ ba bởi những xứ sở đã phát triển theo chế độ tư bản hay xã hội chủ nghĩa, giữa những kẻ bị gạt ra bên lề trong tương quan với những kẻ đặt họ ra riêng như vậy – uy quyền đức chúa của Đức Kitô là một sức mạnh có tính lật đổ, là một linh hứng giải phóng sẵn sàng dẫn thân vào nỗ lực đấu tranh giành lại công lý. Thần Khí làm cho Đức Kitô-giải phóng hiện diện nơi tất cả những ai chân thành hiến thân mình cho công cuộc giải phóng. Nếu cần phải thừa nhận (dù có vẻ hơi lạc quan ấu trĩ) rằng con người không bao giờ tự sức mình giải phóng được mình cách toàn vẹn, thì cũng phải thừa nhận rằng Đức Kitô vẫn hiện diện trong trái tim của những ai cách lương thiện sẵn sàng dâng hiến cuộc đời mình cho một xã hội có tính người hơn, ngay cho dù họ không tuyên xưng danh của Ngài cách minh nhiên. Lúc bấy giờ người ta sẽ còn đòi hỏi Giáo Hội hơn biết bao nhiêu là phải trở nên một thiết chế của sự tự do, can đảm dám tố cáo những hành vi áp bức để cách khả tín loan báo Vương Quốc đang đến⁵⁴⁷.

c) Lịch sử Đức Giêsu như kinh nghiệm về chiều kích hữu hạn chứng tỏ cho thấy chiều sâu thẳm của tình yêu của Ngài đối với Thiên Chúa và đối với chúng ta : Ngài đã

⁵⁴⁷ Cf. sur ce point, entre autres : J. ALFARO, *Speranza cristiana e liberazione dell'uomo*, Brescia, 1972 (surtout le chap. 12) ; L. BOFF, *Jésus-Christ libérateur*, op. cit. ; G. GUTIERREZ, *Théologie de la libération*, coll. «Art et religion» 1, Lumen Vitae, Bruxelles, 1974; H. de LAVALETTE, «Son royaume est aussi de ce monde. Christologie et théologie politique», in *Recherches de Science Religieuse* 65 (1977), 207-226 ; J. MOLTMANN, *L'Église dans la force de l'Esprit*, Paris, Cerf, 1980 ; J. ROLLET, *Libération sociale et salut chrétien*, Paris, 1974.

đi đến chỗ chấp nhận từ Cha Ngài hình phạt phan thân và sự lưu đày chính bản thân mình để dẫn đưa toàn thể nhân loại đến chỗ giao hòa lại với Cha qua mầu nhiệm phục sinh, suối nguồn của sự sống mới của thế giới. Đức Giêsu là *Sự Sống* [la Vie] (Ga 1, 4; 5, 26; 6, 35.57, v.v. 1 Ga 1, 1 tt, v.v.) và Ngài đã được sai đi là để trao ban sự sống cho thế giới : “Tôi đến để họ có được sự sống, và họ có sự sống đó cách dồi dào” (Ga 10, 10). Bất cứ ai tin nơi Ngài đều có sự sống và “đi qua cõi chết để đến cõi sống” (Ga 5, 24). Nhưng Đức Giêsu trao ban sự sống bởi vì cách tự do trong giờ tối tăm của thập giá Ngài đã “giao nộp” sự sống đó; Ngài là “chiên Thiên Chúa, cắt đi tội lỗi khỏi thế gian” (Ga 1, 29-36), là Chiên phục sinh (xem 1 Cr 5, 7; Ga 19, 36, và xem biên niên về biến cố Thụ Nạn nơi tin mừng theo Gioan, vốn đặt cái chết của Đức Giêsu trong ngày 14 tháng Nisan, tức là ngày hiến lễ con chiên), là Đấng Vô Tội hy sinh vì những kẻ tội lỗi (Is 53, 7 và Cv 8, 32). Như vậy, Ngài trở nên Con Chiên bị cắt cổ, nhưng vẫn sống và được vinh quang, Đấng dẫn dắt dân Thiên Chúa đi vào cuộc chiến cuối cùng và là Đức Chúa của lịch sử (Kh 5, 6 tt; 6, 1 tt; v.v.). Ngài trở nên Đấng “đã yêu thương chúng ta và đã tự hiến mình vì chúng ta, khi tự hiến tế mình cho Thiên Chúa như hy lễ hiến dâng hương thơm ngào ngạt” (Ep 5, 2) : chính vì thế, Ngài nhận được sự sống mới và thông ban sự sống đó cách dồi dào (Ga 10, 17 tt; 4, 14; 5, 26; v.v.). Cái chết như lễ hiến tế của Ngài như vậy giải thoát khỏi tội lỗi, và chuẩn bị cho tư cách Chủ Tể của Ngài : “Chính vì điều đó mà Đức Kitô đã chết và lại trở về với sự sống : để là Đức Chúa của những kẻ chết và những kẻ sống” (Rm 14, 9). Cái chết của Ngài càng đáng vào mình nỗi yếu hèn của chúng ta để dẫn đưa chúng ta đến với quyền lực sự sống nơi Thiên Chúa (2 Cr 13, 4) : như

vậy, sự chết vĩnh viễn bị đánh bại, và sự sống mới được hiến ban cho mọi tín hữu (Rm 6, 8; Gl 3, 11; v.v.). Vì vậy, Đức Giêsu ban cho chúng ta sự sống nhờ vào của lễ tế hiến là chính mạng sống của Ngài : chính vì thế, Ngài là *Vị Thượng Tế* [le grand prêtre] (Dt 3, 1), Đấng cũng như chúng ta đã bị thử thách trăm chiều và có thể chia sẻ với những yếu hèn của chúng ta (Dt 4, 14 tt) : “trở nên hoàn hảo” nhờ trải qua kinh nghiệm tội cùng về sự hữu hạn, Đức Giêsu là “nguyên nhân của ơn cứu độ vĩnh hằng cho tất cả những ai vâng phục Ngài” (Dt 5, 9)⁵⁴⁸.

Dưới ánh sáng của những khẳng định này, người ta có thể minh định được nội hàm ý nghĩa của khái niệm “hy lễ” (“sacrifice”) của Đức Kitô là gì : hy lễ là một sự “trở về” với Thiên Chúa, là tế vật dẫu chỉ bên ngoài của tế vật bên trong, là một biểu tượng có thực diễn tả sự chúc tụng, lòng biết ơn và lời khẩn cầu, không chỉ cho bản thân mình mà còn cho mọi dân tộc⁵⁴⁹. Khi tình nguyện tự “giao nộp” mình cho sự chết, Đức Giêsu “quay trở về” (“retourné”) với Thiên Chúa, Ngài cách vô điều kiện tự hiến dâng mình cho Cha trong nỗi khổ đau bị bỏ rơi vốn được đón nhận vì chúng ta. “Điều mà Đức Kitô hiến dâng, chính là Ngài, và điều nói lên điều đó chính là cái chết của Ngài... Yếu tố cốt lõi của hy lễ là sự vâng phục và tình yêu của Đức Kitô⁵⁵⁰.” Chính vì thế, Đức Giêsu trong cùng lúc vừa là tư

⁵⁴⁸ «Du point de vue du contenu, nous retrouvons l’affirmation du sacerdoce de Jésus dans tout le Nouveau Testament, mais seule la lettre aux Hébreux la mentionne explicitement» parce que son auteur, «tout au cours de l’exposé (surtout en He 7) dissocie la figure du prêtre de l’idée essentiellement juive d’une filiation lévitique» : E. SCHILLEBEECKX, *Cristo*, op. cit., p. 294.

⁵⁴⁹ Cf. ce qu’écrit Augustin dans le *De Civitate Dei*, X, 4-6.

⁵⁵⁰ C. DUQUOC, *Christologie*, op. cit., p. 212.

tế vừa là vật hy sinh : liên đới với những kẻ tội lỗi, Đức Giêsu mang trong mình lời chúc tụng và lời khẩn cầu của toàn thể nhân loại, vì tình yêu đối với nhân loại này, cùng với Cha, Ngài đã chọn con đường đau khổ của thập giá. Thay cho chúng ta, vì lợi ích của chúng ta và vì tình yêu đối với chúng ta, Đấng chịu đóng đinh thập giá đã tự hiến mình cho Thiên Chúa trong Thần Khí : và Cha đã chấp nhận hiến vật, bằng cách đến lượt mình ban cho Ngài Thần Khí cách dồi dào. Hy lễ của Đức Kitô không phải là “sự thú nhận cuối cùng về nỗi bất lực của con người vẫn còn hy vọng”, mà là một hy tế có sự đồng tình : sự phục sinh là “câu trả lời đồng tình” (le “oui”) của Cha đối với hiến vật của Con (2 Cr 1, 20), và trong Con với nhân loại mà trên đó Cha đã tuôn tràn Thần Khí, tức là ân huệ sự sống thực hiện trọn vẹn nơi cái chết. Tuy nhiên, toàn bộ hiến sinh của con người quê làng Nadaret đã là một sự trao ban chính mình cho Cha : chính trong ý nghĩa này mà người ta có thể nhìn thấy chiều kích hy tế nơi toàn bộ hiến sinh của Đức Giêsu, Đấng không bao giờ ngừng là tư tế và là vật hy sinh. Nếu hiến sinh của Đức Giêsu là hoàn toàn được cho đi, thì sự phục sinh xuất hiện ra như là lời đáp trả của Cha đối với hy tế của Con. Tương ứng với một cuộc sống hoàn toàn cho đi, đó là sự sống được Thiên Chúa ban cho, tức là Thần Khí. Quyền năng sự sống thần linh mà trong đó Đức Giêsu đã được phục sinh, như vậy, là đến cư ngụ trong các trái tim như trong một Đền Thờ (1 Cr 3, 16), làm tràn lan trong đó tình yêu của Thiên Chúa (Rm 5, 5) và trao ban sự sống cách tràn đầy : “Lại nữa, nếu Thần Khí ngự trong anh em, Thần Khí của Đấng đã làm cho Đức Giêsu sống lại từ cõi chết, thì Đấng đã làm cho Đức Giêsu sống lại từ cõi chết, cũng sẽ dùng Thần Khí của Người đang ngự trong anh em, mà làm cho thân

xác của anh em được sự sống mới.” (Rm 8, 11). Thần Khí tác sinh (Ga 6, 63), chứng thực chúng ta là con Thiên Chúa (Rm 8, 16), ấn đí chúng ta vào trong cung lòng của cuộc đời thoải trong cuộc sống của Ba Ngôi Thiên Chúa (Gl 4, 6 và Rm 8, 15). Sống “theo Thần Khí” có nghĩa là biết được những hoa quả của một cuộc sống dồi dào : “tình yêu, niềm vui, an bình, kiên nhẫn, ân cần, lòng tốt, trung tín, dịu dàng, làm chủ được bản thân” (Gl 5, 22 ss.). Thần Khí, như vậy, làm cho Đức Kitô hằng sống hiện diện cho chúng ta, Ngài là tư tế của giao ước mới và vĩnh cửu, đã ban cho chúng ta được tham dự vào sự sống của Thiên Chúa-Ba Ngôi : chính đây là nơi Giáo Hội sinh ra, tức là dân sống sự sống mới được ban cho từ trên, hằng luôn đón nhận ở nơi tình yêu của Thiên Chúa vốn được tuôn tràn trong lòng chúng ta nhờ Thần Khí của Ngài (Rm 5, 5).

Cách cụ thể, tất cả điều đó đã diễn ra như thế nào ? Đây là những trung gian lịch sử của hành động của Đấng An Ủi ? Làm thế nào Đấng An Ủi khiến cho Đức Kitô, Đấng trao ban Sự Sống trở nên đồng thời với chúng ta ? Mặc dù trong tự do của mình Thần Khí có thể gọi lên – và sự thực là Ngài đã gọi lên - sự sống trong những hình thái không ngừng đổi mới, tuy nhiên người ta vẫn có thể thừa nhận có hai nơi ưu tiên trong đó Đức Chúa hằng sống tự khiến mình trở nên đồng thời với cái hôm nay của chúng ta : một đảng, đó là các Bí tích của Giáo Hội; đảng khác, đó là kinh nghiệm về nỗi khổ đau của nhân loại, cách mặc nhiên hay minh nhiên được sống trong sự thông hiệp với Đấng bị đóng đinh thập giá.

Kế đồ bí tích của Giáo Hội (l'économie sacramentelle de l'Église) là biểu thị ra trong thời gian bí tích “tiên khởi” (“primordial”) của Thiên Chúa, tức là Đức

Giêsu-Kitô. Kế đồ này khiến cho mầu nhiệm Đức Giêsu-Kitô hiện diện trong những khoảnh khắc khác nhau và tùy theo những nhu cầu khác nhau của đời sống của con người. Nhờ kế đồ bí tích đó, việc gặp gỡ mang lại sự sống với Đức Kitô trở thành khả dĩ trong lúc sinh ra cũng như trong khi chết, trong lúc vui cũng như trong lúc khổ đau, trong những lúc ngã quỵ cũng như trong ân huệ trao ban chính hiện sinh mang tính quyết định cuối cùng. Đỉnh điểm của tế vật mạng sống này là cử hành nghi lễ tạ ơn, trong đó Đức Kitô khổ đau và được tôn vinh tự làm cho mình hiện diện cách thực sự nhờ Thần Khí nhằm để giao hòa con người lại với Cha và giữa con người với nhau, và khiến cho con người được tràn ngập sự sống thần linh. Là “đỉnh điểm và là nguồn suối” của toàn bộ hiện sinh kitô, Bí tích Tạ Ơn là “bí tích của sự hiệp nhất” vốn sinh ra Giáo Hội : đó là việc tưởng niệm giao ước được ký kết trong mầu nhiệm phục sinh cách chủ động và là đà lực không ngừng tiến về bữa tiệc cánh chung của Vương Quốc⁵⁵¹. Trong bí tích Tạ Ơn, Thần Khí không chỉ làm cho Đức Kitô chết và được phục sinh hiện diện, mà Ngài còn tuôn tràn sự sống của Ngài xuống trên các chi thể của thân mình Giáo hội, ngõ hầu toàn bộ lịch sử cũng được sống. Cả bí tích thánh tẩy và những bí tích khác đều qui hướng về bí tích Tạ Ơn, và chính từ bí tích Tạ Ơn mà nảy sinh những hình thái dâng hiến và sứ vụ khác nhau nơi Giáo Hội. Như vậy, người ta có thể khẳng định rằng bí tích Tạ Ơn (và toàn bộ kế đồ bí tích vốn xoay quanh bí tích này) là hiện trường cô đọng nhất bày tỏ hành động

⁵⁵¹ Pour l’approfondissement de ces points, je renvoie à la III^e partie de mon livre *La chiesa nell’eucaristia*, op. cit.

hiện hành của Đức Kitô nơi cái hôm nay, tức là *sự tưởng nhớ ơn cứu độ* (le *memoriale salutis*).

Nhưng còn có một con đường khác, “vô danh” hơn nhưng gần gũi hơn với tất cả mọi hiện sinh loài người (ngay như cho dù ở đáy người ta không biết gì về Đấng được phục sinh), trong đó Vị Đức Chúa của sự sống tự thông ban chính mình cho loài người để đưa họ về thông hiệp với Cha : đó là *lịch sử của những đau khổ của thế giới* (l’histoire des souffrances du monde). Kể từ khi thập giá của Đức Kitô đã được trồng trên trái đất này, chẳng còn có một nỗi khổ đau nào của con người mà cách nào đó lại không được liên kết bởi Thần Khí và hiệp nhất với thập giá của Đức Kitô (Mt 25, 31 tt). Trong khổ đau của những con người bị đóng đinh thập giá của thế giới, Đấng bị đóng đinh thập giá Ngày Thứ Sáu Tuần Thánh tự làm cho mình hiện diện ở đáy nhờ sức mạnh của Đấng An Ủi, và Ngài trao cho bất cứ ai đón nhận Ngài đều có quyền được thông hiệp và hiến tế : một nỗi khổ đau được sống trong tình liên đới với tha nhân là một sự hiện diện đích thực của Đức Kitô giữa loài người ! Cuộc thụ nạn của thế giới được kết nối và được nâng đỡ bởi cuộc thụ nạn của Đức Kitô, đến nỗi gánh nặng của sự hữu hạn không trở nên cơ hội để thất vọng và quỵ ngã, mà trở thành con đường của sự phục sinh và sự sống. Nếu điều này là thực nơi tất cả mọi người, thì người kitô-hữu còn phải kêu cầu hơn biết bao nhiêu để có được ân sủng Thần Khí, hầu có thể sống niềm đau khổ của mình theo chân Đức Kitô và bổ sung nơi thân xác của mình điều vẫn còn thiếu nơi cuộc thụ nạn của Ngài vì thân mình của Ngài (Cl 1, 24) ! Lúc bấy giờ, cũng như nơi các vị thánh, đau khổ sẽ trở thành “bí tích đau khổ” : đó là hiện trường trong đó, trái với thái độ cam

chịu thụ động, sự xấu ác bị đánh bại bởi sự thiện hảo, hình phạt trở thành tình yêu, và sự chết được biến đổi thành sự sống. Lúc bấy giờ, dung mạo của Đức Kitô sẽ trở nên có thể thấy được nơi những dung mạo nghèo khổ vốn đã bị biến dạng đi bởi khổ đau của loài người : “Một phép lạ hôm nay được hoàn tất tại nơi này : một con lạc đà chui qua được lỗ kim” (lời nói sau cùng của Cha Lorenzo Milani trên giường chết của ngài).

Việc đọc lại lịch sử ý thức, tự do và chiều kích hữu hạn của con người quê làng Nadaret dưới ánh sáng mầu nhiệm Phục Sinh, vì thế, chứng tỏ cho thấy làm thế nào mà Ngài là Vị Ngôn Sứ của thời đại cánh chung, là Đấng mặc khải Cha, là Vị Vua-Tôi tớ, là Đấng giải phóng thế giới, là Tư tế của giao ước mới và vĩnh hằng, là Đấng chiến thắng sự chết và là Đấng trao ban sự sống : là Sự Thật, là Con Đường, là Sự Sống ! Ba chức năng này vốn liên kết mật thiết với nhau, như ba khía cạnh của cùng một công trình cứu độ của Đức Giêsu-Kitô, mà Thần Khí làm cho trở thành hiện diện và mang lại hiệu quả trong toàn thể của nó nơi mọi giờ khắc của thời gian. Để nói về đặc tính hiệp nhất toàn thể này, nói chung người ta coi Đức Giêsu như là *Đấng trung gian* giữa Thiên Chúa và loài người : “Trên thực tế, duy nhất là Thiên Chúa và duy nhất là Đấng trung gian giữa Thiên Chúa và loài người, con người Giêsu-Kitô, Đấng đã tự trao ban chính mình để mua lại tất cả mọi người” (1 Tm 2, 5 tt; Dt 8, 6; 9, 14 tt; v.v.)⁵⁵². Dưới ánh sáng của điều đã được nói trên đây, sự trung gian này chỉ có thể hiểu được trên cơ sở ý nghĩa lịch sử và mầu nhiệm Thiên Chúa-Ba Ngôi : Đức

⁵⁵² Cf. p. ex. Y. CONGAR, *Jésus-Christ, notre médiateur, notre Seigneur*, coll. Foi vivante» 1, Paris, Cerf, 1965.

Giêsu là Đấng được xúc dầu, chính Ngài khi trải qua một hành trình rất đổi nhân loại là hướng về sự chết và thông qua kinh nghiệm có một không hai về sự phục sinh, đã đón nhận cách dồi dào Thần Khí của Cha và ban Thần Khí đó cho nhân loại cách dư tràn (trung gian hướng hạ) : nhờ Đức Giêsu trong cùng cùng Thần Khí đó, loài người đi về cùng Cha (trung gian hướng thượng). Qua trung gian của Đức Kitô, lịch sử của Thiên Chúa-Ba Ngôi hiệp nhất nên một với lịch sử của loài người : động hướng (le mouvement) của tình yêu vĩnh hằng thấm nhập vào bên trong hành trình phiêu lưu mạo hiểm của con người và đưa cuộc hành trình phiêu lưu đó vào trong Ngài. Trong lịch sử duy nhất của cái nghịch lý “bị hạ xuống thấp và được nâng lên cao”, Đức Giêsu là giao ước : trong Ngài, thế giới của Thiên Chúa và thế giới của loài người gặp gỡ nhau, và không chỉ “trong những ngày tháng của thân phận làm người của Ngài” (Dt 5, 7) thôi, mà là mãi mãi, bởi vì Ngài vẫn sống luôn mãi và hằng luôn cầu bầu cho chúng ta, và bởi vì Ngài vẫn hằng hiện diện trong Thần Khí nơi mỗi thời khắc của lịch sử. Ôn cứu độ mà Đức Giêsu Trung gian sắm được cho con người đó là con người được tham dự vào sự sống của Thiên Chúa-Ba Ngôi, vốn là sức mạnh trong những lúc yếu đuối, là niềm vui trong những lúc khổ đau, niềm an ủi trong những lúc cô đơn, chiến thắng trong những lúc bị thử thách, tự do trong những lúc bị lao tù, sự sống trong cõi chết. Bất cứ ai đón nhận Đức Kitô đều trở thành con trong Con, đều cảm biết được sự an bình khi thông hiệp với Mầu nhiệm Thiên Chúa-Ba Ngôi và (ngay như cho dù vẫn sống trong khắc nghiệt của thời gian và lao khổ của niềm tin) đều học biết được cách thức để yêu thương và để hy vọng hài hòa được với trái tim của Thiên Chúa. Cũng như trên Đức Maria,

bóng của Thần Khí cũng phủ bóng trên người đó : Đức Maria, Đấng một ngày kia đã làm cho Ngôi Lời hiện diện nơi một lịch sử mang dáng dấp thân phận con người và cũng chính Mẹ lại làm cho Ngôi Lời hiện diện nơi lịch sử của tất cả những ai đón nhận Ngài. Cũng như Đức Maria, “nguyên mẫu của con người khi đối diện với ân sủng tự do của Thiên Chúa”⁵⁵³, kẻ đón nhận Ngôi Lời cũng không trốn chạy khỏi thế gian, nhưng được mời gọi để tiến triển trong thế gian trong tình yêu, lòng trung tín và niềm hy vọng. Cũng như Đức Maria, kẻ nào làm cho mình trở nên mãnh đất của Mùa Vọng, sẽ tiến triển lên “trong đức tin” (Rm 1, 17), trong cùng lúc vừa năng động vừa đắm mình trong bầu khí chiêm ngắm mầu nhiệm, trong cùng lúc vừa vui mừng vì có được kinh nghiệm về Thần Khí vừa đóng đinh mình vào thập giá của cái hiện tại. Là lữ khách trong thế giới này và là kẻ nghèo hèn giữa những kẻ nghèo hèn, con người đã nhận ra được Đức Giêsu-Kitô vẫn hành động trong cái hiện tại sẽ không một mỗi khi cử hành sức mạnh của mầu nhiệm Phục Sinh và sự sống : nếu anh ta sống là sống cho Ngài; nếu anh ta chết là chết vì Ngài. Trong lúc sống cũng như trong khi chết, điều duy nhất mà anh ta muốn đó là luôn được thuộc trọn về Ngài : “Thật vậy, không ai trong chúng ta sống cho chính mình, cũng như không ai chết cho chính mình. Chúng ta có sống là sống cho Chúa, mà có chết cũng là chết cho Chúa. Vậy, dù sống, dù chết, chúng ta vẫn thuộc về Chúa; vì Đức Kitô đã chết và sống lại chính là để làm Chúa kẻ sống cũng như kẻ chết.” (Rm 14, 7-9).

⁵⁵³ W. PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie*, op. cit., p. 176.

ĐOẠN KẾT

Một kết thúc nhưng cũng là một khởi đầu

Cuốn sách này đã bắt đầu với một câu hỏi : Ngày nay, một lời nói về Đức Giêsu-Kitô có ý nghĩa gì ? Để trả lời cho vấn nạn này, niềm tin kitô đã cho thấy “cao vọng” (“prétention”) có một không hai này : nói về Ngài không chỉ có một ý nghĩa, mà đó còn chính là điều có ý nghĩa nhất và mang tầm quan trọng nhất, bởi vì trong Ngài – con người quê làng Nadaret nghèo hèn và bị những người có quyền lực khinh bỉ, nhưng đã được Cha tôn vinh đó – Thiên Chúa đã tự hiến tế mình trong thân phận con người có xương có thịt. Đức Giêsu là giao ước của hai thế giới : một thế giới mà chúng ta chẳng biết được, đó là thế giới của Vị Chúa Tể trời và đất, và một thế giới khác là thế giới của chúng ta được làm nên bởi mồ hôi, bởi niềm hy vọng và bởi nước mắt. Trong Đức Giêsu, lịch sử của Ba Ngôi Thiên Chúa hiện diện cách tràn đầy và độc nhất vô nhị nơi lịch sử của loài người, và lịch sử của loài người xâm nhập sâu vào trong lịch sử của Thiên Chúa : trong Đức Giêsu, Đấng hằng sống trong Thần Khí, *cuộc tưởng niệm Đấng Vĩnh Hằng* (memoria Aeterni), là sự hiện diện đầy hiệu quả của Thiên Chúa nơi thời gian của chúng ta và là sự hiện của chúng ta nơi “thời gian” của Thiên Chúa, được ban cho con người cách vĩnh viễn. Chỉ Đức Giêsu mới là Đấng Thánh, là Đấng mà trên Ngài Thần Khí đậu xuống và nghỉ ngơi cách viên toàn, là Đấng Kitô của Thiên Chúa, là sự hoàn tất những lời hứa của Thiên Chúa: *Tu solus Sanctus* ! Chỉ Đức Giêsu mới là Đức Chúa, là

Đấng đã tuôn tràn Thần Khí trên mọi thụ tạo, là Con của con người, là lời hứa mọi sự sẽ được hoàn tất vĩnh viễn : *Tu solus Dominus* ! Chỉ Đức Giêsu mới là Đấng Tối Cao, là Đấng ở bên kia những lời vãn hằng tìm cách để diễn tả chiều sâu thăm của mầu nhiệm vốn không thể nào diễn tả được, là Con Thiên Chúa mà Thần Khí cũng không thể nào chứa nổi và mà trái tim vẫn không ngừng khát khao mong mỏi : *Tu solus Altissimus* ! Cung cách phê phán mang tính được-thua đối với cái “cao vọng” này, tức là “muốn cá cược với niềm hy vọng” vốn nhen nhúm trong trái tim của những người kitô-hữu (1 Pr 3, 15), đó chính là mục đích của cuốn sách này : dù kết quả của cuốn sách này có ra sao đi nữa, thì nó cũng chỉ có thể được kết lại bởi tuyên xưng kếp này.

Thứ nhất, đó là tuyên xưng về sự bất lực và tình trạng hữu hạn của con người : ở tận cuối chặng đường của tất cả gì đã được nói lên đó, vẫn còn nổi lên cách mạnh mẽ không kém niềm xác tín rằng Vị Thiên Chúa đã tự làm cho mình có một lịch sử đó, trong đà lực sống khôn dò thấu của những tương quan giữa Ba Ngôi Thiên Chúa, vẫn không nắm bắt được và cũng không thể nào nắm bắt được bởi lịch sử của chúng ta, và vì thế bởi lời của chúng ta. Thiên Chúa vẫn luôn ở bên kia, bên kia những giới hạn mà chúng ta muốn áp đặt cho Ngài để hòng định nghĩa được Ngài và sở hữu được Ngài. Thiên Chúa là cái tương lai vẫn đi trước chúng ta, là cái mâu thuẫn vốn bề gãy chúng ta, là một thứ tự do vốn vượt quá chúng ta. Mọi lời về Đấng vẫn được mặc khải ra trong lịch sử rất đổi nhân loại là Đức Giêsu vốn quá ngắn ngủi và quá tối tăm : lời đó chỉ là sự khởi đầu của một hành trình dài còn phải đi, là ngưỡng cửa qua đó giúp khám phá ra một ngày mai đã được bắt đầu. Và

chính vì thế, khi nền kitô-học về lời buộc phải làm thính, cần phải bắt đầu nền kitô-học về sự lắng thính và về sự sống, tức là kinh nghiệm về Đức Kitô giải phóng trong hành trình phiêu lưu mạo hiểm hằng ngày của con người. Chính trong kinh nghiệm về Đức Kitô đó, dưới gánh nặng của những thập giá hiện tại, mà tri thức về màu nhiệm sẽ tiến được sâu hơn, gần gũi hơn với “cái hoàn toàn mới mẻ” của tương lai của Thiên Chúa. “Vậy ta hãy ra khỏi trại mà đến với Người, cam lòng gánh vác nỗi khổ nhục Người đã chịu. Vì trên đời này, chúng ta không có thành trì bền vững, nhưng đang tìm kiếm thành trì tương lai.” (Dt 13, 13-14). Một cuộc sống luôn căng ra trong lời chúc tụng và niềm hy vọng hướng về Đấng đã đến và đang đến, và cách quảng đại bị tiêu hao đi vì nỗ lực phục vụ những người nghèo nơi mà Đức Kitô hiện diện, là một mảnh đất của Mùa Vọng, là hiện trường nơi mà giao ước vinh quang đang được chuẩn bị và đã được tiên dự trong Thần Khí.

Tuyên xưng thứ hai, trái lại, là một hành vi tin vào Đấng mà mặc dù vẫn chưa đạt đến được, tuy nhiên, đã được ban cho loài người : ở đây cũng vậy, chấm dứt kitô-học về lời và bắt đầu kitô-học được sống và được cầu xin. Đồi Tượng của suy tư trở thành Chủ Thể của lời kinh được sống; người lữ khách của tư duy trở thành lữ khách của toàn bộ hiện sinh, được nâng đỡ và được an ủi bởi cộng đoàn các anh em mang trong mình niềm xác tín đầy hân hoan là được ở với Vị Đức Chúa của mình, ngay chính khoảnh khắc mà người lữ khách đi gặp gỡ Ngài bằng sự dấn thân với toàn bộ đời sống của mình. Và tiếng nói của người lữ khách sẽ hòa điệu với biết bao tiếng nói khác để cùng với đoàn dân lữ hành, từ đáy lòng mình, cất lên lời tuyên xưng :

Ngài là sự sống của con, con chẳng còn sự sống nào khác.

*Ngài là con đường của con, là chân lý của con:
Trong Lời Ngài con sẽ tiến bước,*

Cho đến lúc nghỉ ngơi, khi mà Ngài muốn.

Con sẽ chẳng có gì mà phải sợ hãi, Ngài biết thế, nếu Ngài ở cùng con :

Con van xin Ngài, xin hãy ở lại với con.

Ngài là sức mạnh của con, con chẳng còn sức mạnh nào khác.

Ngài là sự an bình của con, là tự do của con.

Chẳng có gì trong cuộc đời này tách được chúng con ra khỏi :

Con vẫn biết rằng bàn tay mạnh mẽ của Ngài sẽ không bỏ rơi con.

Con vẫn biết rằng Ngài sẽ cứu con thoát khỏi mọi điều xấu ác,

Và con sẽ được sống trong ân huệ tha thứ của Ngài.

Con tin nơi Ngài, lạy Đức Chúa, sinh ra bởi Mẹ Maria,

Là Con vĩnh hằng và thánh, là người như chúng con,

Đã chết vì tình yêu, vẫn hằng sống giữa chúng con,

Đáng vẫn hằng chỉ là một với Cha và với những người thân của Ngài :

Cho đến khoảnh khắc, con biết thế, lúc Ngài sẽ trở lại

Để mở Vương quốc Thiên Chúa ra cho chúng con.

Lạy Cha sự sống, chúng con tin nơi Cha !

Lạy Con và là Đáng cứu độ, chúng con đặt hy vọng nơi Ngài !

*Lạy Thần Khí tình yêu, xin hãy đến giữa chúng con:
Từ hàng ngàn hàng vạn con đường, Ngài đã
qui tụ chúng con về nơi chỉ một con đường,
Và rồi qua hàng ngàn hàng vạn con đường, nơi
mà Ngài muốn,
chúng con sẽ là hạt giống Thiên Chúa⁵⁵⁴*



⁵⁵⁴ Paroles d'un chant très répandu dans les communautés chrétiennes en Italie, intitulé *Symbolum* '77, de P. SEQUERI.

MỤC LỤC



<i>Lời giới thiệu</i>	2
DẪN NHẬP	3
Phần I: KITÔ HỌC VÀ LỊCH SỬ	9
CHƯƠNG 1: KITÔ-HỌC TRONG LỊCH SỬ	10
1.1. Thách thức của thế giới trần tục và của những phong trào giải phóng	12
1.2. Vấn nạn về sự đau khổ và sự mù tịt về tương lai.....	29
1.3. Sức quyến rũ của Vị Thiên Chúa vừa ẩn dấu vừa mặc khải mình ra.....	48
1.4. Thần học – Giáo hội – Thế giới : một thách đố.	54
CHƯƠNG 2: LỊCH SỬ TRONG KITÔ-HỌC	59
2.1 Ý thức lịch sử và thần học kitô	59
2.2 Sự thay đổi thực hành bên trong Giáo hội và thần học.....	68
2.3 Cho một nền Kitô-học được định vị trong lịch sử.....	74

-
- 3.2. Từ tín điều đến loan báo của cộng đoàn tiên khởi : một sự chạm trán 205
- 3.3. Loan báo của cộng đoàn tiên khởi và tín điều : một dự án (un projet) 213

PHẦN III: KITÔ-HỌC VỀ LỊCH SỬ..... 219

CHƯƠNG 1: KITÔ-HỌC VỀ LỜI VÀ VỀ SỰ LẶNG THINH.....220

CHƯƠNG 2: LỊCH SỬ NHÂN LOẠI CỦA THIÊN CHÚA.....234

- 2.1 Căn tính đồng nhất trong mâu thuẫn : tương quan giữa Đức Giêsu và Thiên Chúa trong niềm tin thờ ban đầu 234
- 2.2 Đặc tính một mà hai (unité dans la dualité): Tương quan giữa Đức Giêsu và Thiên Chúa trong tín điều kitô-học..... 241
- 2.3 Lịch sử người của Thiên Chúa : tương quan giữa Đức Giêsu và Thiên Chúa trong một thứ nhãn quan lịch sử 254

CHƯƠNG 3: MỘT LỊCH SỬ ĐÍCH THỰC281

- 3.1. Lịch sử của Đức Giêsu Nadaret 281

3.2. Ý thức mà Đức Giêsu có về lịch sử của mình ...	289
3.3. Mặc khải và đi theo Đức Kitô.....	322
CHƯƠNG 4: MỘT LỊCH SỬ VỀ SỰ TỰ DO	332
4.1. Chọn lựa nền tảng của Đức Giêsu Nadaret..	337
4.2. Tự do của vị ngôn sứ quê làng Nadaret trong lối sống của Ngài và những quan hệ của Ngài với môi trường Ngài đang sống với.....	345
4.3. Mặc khải và việc đi theo Đức Kitô	371
CHƯƠNG 5: MỘT LỊCH SỬ VỀ CHIỀU KÍCH HỮU HẠN.....	377
5.1. Tin Mừng về những khổ đau	379
5.2. Thập giá	386
5.3. Mặc khải của Đức Kitô và đi theo Đức Kitô	406
CHƯƠNG 6: ĐỨC KITÔ, ĐÁNG CỨU ĐỘ ĐỘC NHẤT VÔ NHỊ	414
6.1. Tuyên xưng nguyên thủy về đặc tính độc nhất vô nhị nơi Đức Giêsu-Kitô	416
6.2. Ngày nay tuyên xưng Đức Giêsu-Kitô là Đáng độc nhất vô nhị như thế nào ?	428

CHƯƠNG 7: ĐỨC KITÔ, ĐÁNG VẤN ĐANG HOẠT ĐỘNG	441
7.1. Đức Giêsu, Đấng hằng sống và hằng mang lại sự sống trong Thần Khí.	442
7.2. Đức Giêsu-Kitô, là sự thật, là đường và là sự sống.....	449
ĐOẠN KẾT	474
MỤC LỤC	479

