



# Mary

Through the Centuries

Her Place  
in the History  
of Culture

Đức Maria  
Qua Các  
Thời Đại

Jaroslav Pelikan

*Đức Maria Qua Các Thời Đại*

**Jaroslav Pelikan**  
**ĐỨC MARIA QUA CÁC THỜI ĐẠI**  
**Mary Through the Centuries:**  
**Her Place in the History of Culture**

Bản tiếng Việt: Vũ Văn An  
Nguồn: <http://vietcatholicnews.org/>

## Mục Lục

[Đôi Hàng Về Tác Giả](#)

[Những Chữ Viết Tắt](#)

[Dẫn Nhập: Kính Mừng Maria, Đầy On Phúc](#)

[Chương Một: Maria Thành Nadarét trong Tân Ước](#)

[Chương Hai: Con Gái Xion Và Việc Nên Tron Lời Tiên Tri](#)

[Chương Ba: Evà và Việc Bảo Đảm Nhân Tính Đích Thực của Chúa Giêsu](#)

[Chương Bốn: Mẹ Thiên Chúa](#)

[Chương Năm: Nữ Anh Thư Trong Kinh Qur'an \(Koran\) Và Đức Bà Đen](#)

[Chương Sáu: Nữ Tỳ Thiên Chúa và Người Đàn Bà Dũng Cảm](#)

[Chương Bảy: Tô điếm việc thờ phượng và ca trưởng ca đoàn thiên quốc](#)

[Chương Tám: Mẫu Mực Khiết Trinh và Mẫu Thân Phúc Đức](#)

[Chương Chín: Mẹ Sầu Bi và Đấng Trung Gian](#)

[Chương Mười: Khuôn Mặt Giống Chúa Kitô Hơn Hết](#)

[Chương Mười Một: Mẫu Mực Tin vào Lời Thiên Chúa](#)

[Chương Mười Hai: Mẹ Hiền Vinh và Người Đàn Bà Muôn Thuở](#)

[Chương Mười Ba: Người Đàn Bà Mặc Áo Mắt Trời](#)

[Chương Mười Bốn: Ngoai Lê Vĩ Đại, Vô Nhiễm Thai](#)

[Chương Mười Lăm: Nữ Vương Thiên Đàng, Thiếp Ngủ và Mông Triệu](#)

[Chương Mười Sáu: Người Phụ Nữ Muôn Mùa – Và Muôn Lẽ](#)

[Ghi Chú Thư Mục](#)

## Đôi Hàng Về Tác Giả

Jaroslav Pelikan, Giáo Sư Danh Dự Về Môn Sử tại Đại Học Yale, đã được trao tặng hơn 35 bằng tiến sĩ danh dự của các đại học khắp nơi trên thế giới, cũng như các bằng tưởng thưởng và huy chương của nhiều hội và định chế bác học. Ông được đề cử là Ủy Viên Kỳ Cự của Quỹ Carnegie yểm trợ Phát Triển Việc Giảng Dạy trong các năm 1982-1983 và 1990-1991. Bằng tưởng thưởng Jefferson, vinh dự cao nhất do chính phủ Hoa Kỳ trao tặng các học giả về khoa học nhân văn, đã được trao cho ông năm 1983, sau đó ông được Hàn Lâm Viện Trung Cổ của Hoa Kỳ trao tặng huy chương Haskins năm 1985. Năm 1989, ông lãnh giải thưởng của Hàn Lâm Viện Tôn Giáo của Hoa Kỳ và năm 1990, ông lãnh huy chương Umanita của thư viện Newberry. Thư Viện Công của New York trao tặng ông Giải Thưởng “Su Tử Văn Học” năm 1992, và trong cùng năm ấy, ông được Cộng Hòa Liên Bang Tiệp và Slovak trao tặng huy chương Jan Amos Komenský. Ông từng phục vụ Ủy Ban Tổng Thống Hoa Kỳ về Nghệ Thuật và Nhân Bản từ năm 1994 và hiện là Chủ Tịch Hàn Lâm Viện Nghệ Thuật và Khoa Học của Hoa Kỳ.

Trong nhiều giảng khóa do Pelikan đảm nhiệm ta thấy có Giảng Khóa Gauss, tại Đại Học Princeton; Giảng Khóa Gifford, tại Đại Học Aberdeen; Giảng Khóa Jefferson, tại Cơ Quan Tài Trợ Các Môn Nhân Văn; giảng khóa Jerome tại Hàn Lâm Viện Hoa Kỳ ở Roma và Đại Học Michigan; giảng khóa Mellon tại Bảo Tàng Viện Nghệ Thuật Quốc Gia; và giảng khóa William Clyde De Vane, tại Đại Học Yale.

Cuốn *Đức Maria Qua Các Thế Kỷ* là tác phẩm thứ 34 của Jaroslav Pelikan. Tác phẩm đầu tiên của ông, tựa là *Từ Luther đến Kierkegaard* (From Luther to Keirkegarrd), đã được ấn hành năm 1950. Tác phẩm gồm năm cuốn của ông tựa là *Truyền Thống Kitô Giáo: Lịch Sử Khai Triển Học Lý* (The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine), viết trong các năm 1971-1989, được rất nhiều người nhìn nhận là tác phẩm hàng đầu về lịch sử. Trong khá nhiều bộ sách do ông chủ biên, ta thấy có bộ *Các Công Trình Của Luther* (Luther’s Works), gồm 22 cuốn, ấn hành trong các năm 1955-1971. Các sách khác của Pelikan được nhà Xuất Bản của Đại Học Yale ấn hành là *Việc Khai Triển Học Lý Kitô Giáo* (Development of Christian Doctrine), 1969;

*Đức Maria Qua Các Thời Đại*

Sự Chứng Thực Của Truyền Thống (The Vindication of Tradition), 1984; Chúa Giê-su Qua Các Thế Kỷ (Jesus Through the Centuries), 1985; Hình Ảnh Thiên Chúa (Imago Dei), 1990; Ý Niệm Đại Học - Một Tái Thăm Định (The Idea of the University – A Reexamination), 1992; Kitô Giáo và Văn Hóa Cổ Điển (Christianity and Classical Culture), 1993; Faust Nhà Thần Học (Faust the Theologian), 1995; và Cải Cách Của Thánh Kinh/Thánh Kinh của Cải Cách (the Reformation of the Bible/The Bible of the Reformation) 1996.

## Những Chữ Viết Tắt

**ADB** Anchor Dictionary of the Bible. Do David Noel Freedman và những người khác chủ biên. 6 cuốn. New York: Doubleday, 1992.

**Bauer-Gingrich** Walter Bauer, F. Wilbur Gingrich và những người khác chủ biên. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. Kỳ ấn hành lần 2. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

**Deferrari-Barry** Roy J. Deferrari và Inviolata M. Barry chủ biên. A Lexicon of St Thomas Aquinas Based on the “Summa Theologica” and Selected Passages of His Other Works. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1948.

**Denzinger** Henricus Denzinger và Adolfus Schonmetzer chủ biên. Enchiridion symbolorum editionum et declarationum de rebus fidei et morum. Ấn bản thứ 36. Freiburg and Rome: Herder, 1976.

**DTC** Dictionnaire de théologie catholique. 15 cuốn cộng thêm đề mục. Paris: Letouzey et Ané, 1909-1972.

**Lampe** Geoffrey W.H. Lampe chủ biên. A Patristic Greek Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1961.

**Liddell-Scott-Jones** Henry George Liddell, Robert Scott và Henry Stuart Jones chủ biên. A Greek-English Lexicon. Ấn bản thứ 9. Oxford: Clarendon Press, 1940.

**OED** The Oxford English Dictionary. 16 cuốn. Oxford: Oxford University Press, 1933-1986.

**PG** Patrologia Graeca. 162 cuốn. Paris: J.P. Migne, 1857-1866

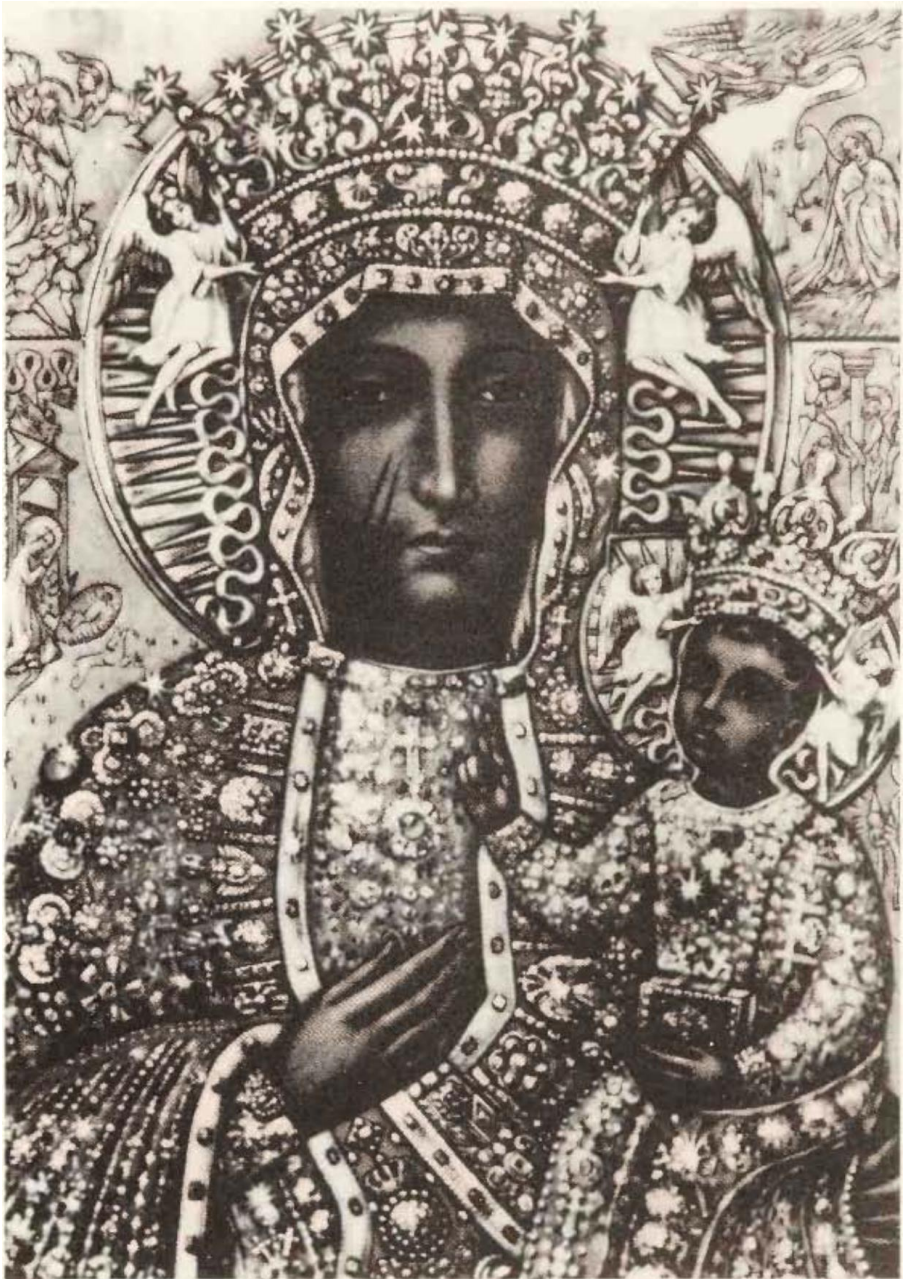
**PL** Patrologia Latina. 221 cuốn. Paris, J.P. Migne, 1844-1864.

**Schaff** Philip Schaff chủ biên. Creeds of Christendom, with a History and Critical Notes. 3 cuốn. Ấn bản thứ 6. Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1990.

**Sophocles** E.A. Sophocles chủ biên. Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods. Boston: Little, Brown and Company, 1870

**Tanner** Norman P. Tanner chủ biên. Decrees of the Ecumenical Councils. 2 cuốn. Washington D.C.: Georgetown University Press, 1990.

*Đức Maria Qua Các Thời Đại*



Attributed to Saint Luke the icon painter, Our Lady of Czestochowa, Queen of Poland. (Photo courtesy of the Polish Institute of Arts & Sciences of America, Inc., New York City)

*Đức Maria Qua Các Thời Đại*



Russian school, twelfth century, The Virgin of the Great Panagia (called The Virgin Orant of Juroslavl). Tretyakov Gallery, Moscow. (Scala / Art Resource, N.Y.)



## **Dẫn Nhập: Kính Mừng Maria, Đầy Ôn Phúc**

*Kính Mừng Maria, đầy ơn phúc:  
Đức Chúa Trời ở cùng Bà  
/Lc 1,28|*

**T**rong phần Dẫn Nhập cuốn *Chúa Giêsu Qua Các Thế Kỷ*, cuốn sách đi đôi với sách này, ngay câu thứ hai đã là câu hỏi sau đây: “Nếu có thể dùng một siêu nam châm để hút hết các mảnh kim khí có mang ít là một dấu vết tên của Ngài từ lịch sử gần hai mươi thế kỷ qua, không hiểu còn sót lại bao nhiêu?”<sup>[1]</sup>. Có lẽ cũng cần đặt câu hỏi như thế về Đức Maria. Một đàn, những mảnh kim khí mang tên Đức Maria chắc chắn ít hơn nhiều. Nhưng mặt khác, Ngài lại cung cấp nội dung cho câu định nghĩa thế nào là nữ tính một cách không giống như cách Chúa Giêsu cung cấp cho câu định nghĩa về nam tính; vì căn cứ vào cách dùng ngôn ngữ khác nhau, điều mà ta cần phải nhắc nhớ các độc giả thời nay, người ta chủ yếu cho rằng Chúa Giêsu thực ra đã chỉ định nghĩa người “đàn ông” theo nghĩa con người hơn là theo nghĩa “nam giới/nam tính”, đến độ một số nhà tư tưởng suy lý đã mô tả Ngài như là á nam á nữ. Và dù thiếu các dữ kiện thống kê đáng tin cậy, ta vẫn có thể ước lượng rằng trong gần hai ngàn năm nay, Maria là tên người ta thường dùng nhất để đặt tên con gái lúc Rửa Tội, và qua câu tán thán “Giêsu, Maria, Giuse” (hay vắn tắt hơn: Giêsu Maria - như tôi thường được nghe người giáo dân Luthêrô người Slovak của Cha tôi quen đọc hồi tôi còn thơ ấu), và nhất là qua các kinh Kính mừng Maria, được lặp đi lặp lại cả hàng triệu lần mỗi ngày, tên ấy quả là tên nữ giới được đọc lên thông thường nhất trong Thế Giới Phương Tây. Gần như chắc một điều là Ngài được nghệ thuật và âm nhạc mô tả nhiều hơn bất cứ người đàn bà nào trong lịch sử. Lúc này đây chỉ cần đơn cử một thí dụ, không những Giuseppe Verdi sáng tác một bản *Ave Maria* vào năm 1889 (và cả bản *Stabat Mater* vào năm 1897); nhưng bản *Othello do Arrigo Boito* phóng tác Shakespeare dùng cho nhạc kịch của Verdi năm 1887 cũng đã theo gương nhạc kịch *Othello* của Gioacchino Rossini năm 1816 mà thêm

bản *Ave Maria* vào văn bản của Shakespeare để Desdemona hát trước khi cô chết<sup>[2]</sup>. Nó là một giáo đầu cho câu Othello hỏi Desdemona trong kịch bản của Shakespeare trước khi xiết cổ cô ta: “Này Desdemona, đêm nay em đã cầu nguyện chưa?”<sup>[3]</sup>

Đức Trinh Nữ Maria gợi hứng nhiều hơn và cho nhiều người hơn bất cứ người đàn bà nào từng sống trên cõi đời này. Và Ngài vẫn còn như thế trong thế kỷ 20, mặc dù theo quy ước, thế kỷ này được coi là duy tục, ngược với những thời đại trước vốn tự mệnh danh là những thời đại của niềm tin. Alexandra, nữ hoàng sau cùng của Nga, khi kết hôn với Nga Hoàng đã từ Đạo Thệ Phản vùng Hessia trở lại Chính Thống Giáo Nga, mấy tuần sau Cách Mạng Tháng Mười đã viết như sau: “một dân tộc không văn hoá, dã man, nhưng Chúa sẽ không bỏ rơi họ, và Mẹ Thiên Chúa sẽ đứng lên bên đỡ dân nghèo Nga”<sup>[4]</sup>. Chỉ là tình cờ, nhưng là một tình cờ đầy ngạc nhiên, hai năm sau, tức năm 1919, một bức ảnh đầy uy lực tựa là *Đức Trinh Nữ Vùng Đại Panagia* được tìm thấy tại Tu Viện Biển Hình (Preobrazenie) ở Jaroslavl. Rose Fitzgerald Kennedy, gần cuối đời, khi nhắc lại mọi thảm kịch bà phải chịu trong suốt cuộc sống lâu dài của mình, đã cho rằng bà luôn tìm được linh hứng và ủi an trước hết nơi “Mẹ Phúc Đức”, Đấng đã không bao giờ mất niềm tin nơi Thiên Chúa ngay cả lúc Con Một mình “bị đóng đinh và nhạo cười”<sup>[5]</sup>. Một trong các bình luận gia nhạy cảm nhất của ta trong lãnh vực thời sự, nhà văn Mỹ nói tiếng Tây Ban Nha là Richard Rodriguez, đã gợi ý rằng “Đức Trinh Nữ Guadalupe biểu tượng cho sự gắn bó toàn diện của Mễ Tây Cơ, cả hồn lẫn xác... Hình Đức Bà Guadalupe (mà người Mễ âu yếm gọi là La Morenita – Bà Đen Nhỏ Bé) đã trở thành lá cờ không chính thức và tư riêng của người Mễ Tây Cơ”<sup>[6]</sup>. Vì, như một văn sĩ thế kỷ 20 khác đã nhận xét, chân dung Đức Trinh Nữ Maria trong bức hình Mễ Tây Cơ này “chứa đựng ...đủ các chủ đề căn bản của giải phóng”<sup>[7]</sup>.

Duy tục hay không thì thế kỷ này cũng đã được mục kích sự tiếp diễn, và có lẽ sự gia tốc các hiện tượng Đức Maria hiện ra, một hiện tượng từng biến thế kỷ mười chín gần thành một hoàng kim thời đại<sup>[8]</sup>. Học giả thánh mẫu René Laurentin mấy năm trước ước lượng rằng từ thập niên 1930, đã có chừng hơn hai trăm biến cố hiện ra, và chúng vẫn còn đang tiếp diễn không ngừng. Các phóng viên truyền hình và các nhà báo in, những người đôi khi chỉ quan tâm đến các kinh nghiệm

và phát biểu tôn giáo nếu chúng được chính trị hoá hay kỳ cục hoá hay cả hai, cũng đã cố gắng lo liệu để công chúng được thông tin đầy đủ về những lần hiện ra này. Tại Bosnia-Herzegovina, nơi mà năm 1914 đã thành ngôi nôi gây nên Thế Chiến Thứ Nhất và là nơi suốt một thế kỷ qua vẫn tiếp tục là tụ điểm của hận thù tôn giáo và trả thù sắc tộc, Đức Trinh Nữ đã hiện ra năm 1981, ở Medjugorje, một ngôi làng gồm 250 gia đình nói tiếng Crôát<sup>[9]</sup>. Từ năm đó, hơn 20 triệu khách hành hương đã kéo tới thăm viếng, bất chấp mìn bẫy còn nằm dưới chân và bán xẻ ngang qua đầu. Những thẩm quyền tối cao như Franjo Tudjman, tổng thống Croatia, cũng không ngần ngại xưng tụng Ngài là “đã đánh thức toàn bộ dân tộc Croatia”<sup>[10]</sup>. Biền cố ấy không phải chỉ giới hạn trong các xứ miền theo Công giáo La Mã; tại Hy Lạp theo Chính Thống giáo, chẳng hạn, các cuộc hiện ra của Đức Trinh Nữ trong thế kỷ 20 cũng đã trở nên nguồn sức mạnh lớn lao<sup>[11]</sup>.

Bởi vì, như từng được nói vào đầu thế kỷ 20, tuy truyền thống cho rằng “Nơi Đức Maria, người ta ít thấy trong những điều nói về Ngài, có điều nào cho thấy người đàn bà chân thực phải ra sao”<sup>[12]</sup>, nhưng việc thế kỷ 20 gia tăng đáng kể cái quan tâm của mình đối với câu hỏi “người đàn bà chân thực phải như thế nào” vẫn không bỏ qua được Đức Mẹ<sup>[13]</sup>. Ngày nay, về phương diện lịch sử, nhiều người nhất trí rằng “thần học về Đức Trinh Nữ Maria chưa thay đổi được vị thế thấp kém của người phụ nữ trong Giáo hội”<sup>[14]</sup>. Thực vậy, một phát ngôn viên rành mạch nhất của phái cho rằng người phụ nữ hiện đại chỉ có thể hoàn toàn tự do khi triệt để phá bỏ truyền thống, nhất là truyền thống tôn giáo, đã bình phẩm như sau về các tranh ảnh cổ truyền của Đức Trinh Nữ Maria: “Lần đầu tiên trong lịch sử, người mẹ quý gối trước mặt con mình; bà tự ý chấp nhận thân phận hèn kém của mình. Đó là chiến thắng tối hậu của nam giới, được hoàn tất trong việc tôn kính Đức Trinh Nữ- một cuộc phục hồi người đàn bà qua việc hoàn tất sự thất bại của bà”<sup>[15]</sup>. Còn hàm hồ hơn nữa khi những người ủng hộ phong trào bên trong tư duy Kitô giáo hậu bán thế kỷ 20 mà người ta quen gọi là “nền thần học duy nữ” cũng đang hết sức cố gắng [có người trong bọn họ còn cho là “tuyệt vọng tìm cách”<sup>[16]</sup> giải quyết ổn thoả việc coi Đức Maria như biểu tượng cho “nữ tính tối hậu”<sup>[17]</sup>. Một người khác trong phong trào này cho hay: “huyền thoại Maria có gốc rễ và được phát triển trong một nền văn hoá và thần học nam giới, giáo

sĩ và khô hạnh... Huyền thoại là một nền thần học về đàn bà, được đàn ông giảng dạy cho đàn bà, và là một nền thần học dùng để can gián người đàn bà dùng trở nên những con người hoàn toàn độc lập và hoàn toàn nhân bản”<sup>[18]</sup>. Trái lại, Đức Maria vẫn được những người theo Chính Thống giáo Phương Đông coi như nguồn tài nguyên tích cực cho việc tái giải thích chỗ đứng của người đàn bà trong tư duy Kitô giáo<sup>[19]</sup>.

Một trong các diễn tiến quan trọng nhất của thế kỷ 20 là và vẫn là sự ra đời của phong trào đại kết. Nó khởi đầu phần lớn như một hiện tượng của Thệ Phản, trong đó, các kẻ thừa kế của Cải Cách muốn xem sét lại các vấn đề từng lái họ tách ly gần như từ thuở ban đầu. Vào giai đoạn ấy, vấn đề về Đức Maria không nổi bật bao nhiêu, ngoại trừ các cuộc tranh luận giữa hai phe cấp tiến và bảo thủ liên quan đến sự chính xác của các trình thuật Thánh Kinh về việc Sinh Hạ Đòng Trinh<sup>[20]</sup>. Nhưng với sự tham gia đối thoại của Giáo hội Chính Thống Phương Đông và sau đó của Giáo hội Công Giáo La Mã, vấn đề trên không thể nào không được đem ra thảo luận, và cuối cùng đã được coi trọng như tóm kết được nhiều vấn đề tổng quát từng phân rẽ các Giáo hội: Đây là vai trò chính đáng của truyền thống hậu Thánh Kinh trong giáo huấn Kitô giáo? Đây là vai trò của các thánh, nhất là của Đấng Thánh này, trong việc thờ phượng và tôn sùng của Kitô giáo? Và ai có thẩm quyền quyết định các vấn đề giáo huấn của Kitô giáo? Như thế, các thăm dò trong thế kỷ 20 đã làm cho lịch sử Đức Maria trở thành một vấn đề lớn cho cả các cuộc gặp gỡ đại kết, và việc các Giáo hội Công giáo La Mã, Chính Thống Phương Đông, Thệ Phản và cả Do Thái giáo nữa chịu thận trọng và thẳng thắn duyệt xét lại vấn đề này cùng các hệ lụy của nó đã không những soi sáng nhiều cho vấn đề đại kết mà cả vấn đề Thánh mẫu học nữa<sup>[21]</sup>.

Trong các chương sau, chúng tôi sẽ cố gắng trình bày theo phương diện lịch sử Đức Maria có ý nghĩa gì, bằng cách theo thứ tự thời gian mà bàn tới một số lãnh vực về đời sống và thực tại trong đó Ngài được coi là sức mạnh trở vượt trong các giai đoạn khác nhau của lịch sử. Như Hans Urs von Balthasar từng nói, đó là một diễn trình “lắc qua lắc lại (từ Nàng Dâu Trinh Nguyên qua Mẹ Giáo hội, từ người xin vâng tới Nguồn Nồi Giồng)”<sup>[22]</sup>.

## Chú Thích

- [1] Jaroslav Pelikan, *Jesus Through the Centuries: His Place in the History of Culture* (New Haven and London: Yale University Press, 1985), 1.
- [2] James Arnold Hepokoski, *Otello* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 71-75. Nhờ Philip Gossett mà có được tham chiếu này.
- [3] William Shakespeare, *Othello*, V.ii.2.5
- [4] Alexandra to Aleksandr Syroboiarsky, 29/11/1917, trong Mark D. Steinberg và Vladimir M. Krustalev, chủ biên. *The Fall of the Romanovs* (New Haven and London: Yale University Press, 1995), 206. Các thư của bà cũng như các thư của Nga hoàng, đầy rẫy những lời nhắc đến Trinh Nữ Maria.
- [5] CBS News, 23/1/1995 (ngày sau khi bà qua đời, thọ 104 tuổi).
- [6] Richard Rodriguez, *Days of Obligation: An Argument with My Mexican Father* (New York: Penguin Books, 1993), 16-20.
- [7] William F. Maestri, *Mary Model of Justice: Reflections on the Magnificat* (New York: Alba House, 1987), xi.
- [8] Xem Isabel Betwy, *I Am the Guardian of the Faith: Reported Apparitions of the Mother of God in Ecuador* (Steubenville, Ohio: Franciscan University Press, 1991); xem thêm chương 13 dưới đây.
- [9] Richard Foley, *The Drama of Medjugorje* (Dublin: Veritas, 1992); Medjugorje nằm trong bối cảnh những cuộc hiện ra trong thế kỷ 19 do Sandra L. Zimdars-Swartz trình bày trong *Encountering Mary: From La Salette to Medjugorje* (Princeton, NJ.: Princeton University Press, 1991).
- [10] Elizabeth Rubin, “Souvenir Miracles: Going to See the Virgin in Western Herzegovina”, *Harper’s*, tháng 2 1995, 63-70.
- [11] Xem nghiên cứu mới đây của Jill Dubisch, *In a Different Place: Pilgrimage, Gender, and Politics at a Greek Island Shrine* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995).
- [12] F. Adeney Walpole, *Women of the New Testament* (London: James Nisbet, 1901), 835.
- [13] Wolhart Schlichting, *Maria: Die Mutter Jesu in Bibel, Tradition und Feminismus* (Wuppertal: R. Brockhaus, 1989).

- [14] Alvin John Schmidt, *Veiled and Silenced: How Culture Shaped Sexist Theology* (Macon, Ga.: Mercer University Press, 1989), 95.
- [15] Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, H.M. Parshley dịch (New York: Alfred A. Knopf, 1971) 171.
- [16] Els Maeckelberghe, *Desperately Seeking Mary: A Feminist Appropriation of a Traditional Religious Symbol* (Kampen, The Netherlands: Pharos, 1991)
- [17] Maurice Hamington, *Hail Mary? The Struggle for Ultimate Womanhood in Catholicism* (New York: Routledge, 1995)
- [18] Elizabeth Schussler Fiorenza, “Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation” trong *Churches in Struggle: Liberation Theologies and Social Change in North America* do William K. Tabb chủ biên (New York: Monthly Review Press, 1986), 57,59.
- [19] Paul Evdokimov, *Woman and Salvation of the World: A Christian Anthropology on the Charisms of Women*, bản dịch của Anthony P. Gythiel (Crestwood, N.Y.: St Vladimir’s Seminary Press, 1994).
- [20] J. Gresham Machen, *The Virgin Birth of Christ* (New York: Harper and Brothers, 1930).
- [21] Xem Pelikan, Flusser and Lang, *Mary*; Hans Kung and Jurgen Moltmann chủ biên, *Mary in the Churches* (New York: Concilium, 1983).
- [22] Hans Urs von Balthasar, *Theodrama: Theological Dramatic Theory*, bản dịch của Graham Harrison (San Francisco: Ignatius Press, 1992), 3:293.

[Trở về mục lục](#)

---

*Đức Maria Qua Các Thời Đại*



Jan Van Eyck, *The Annunciation*, c. 1430, detail of the Angel Gabriel. Gemäldegalerie, Staatliche Kunstsammlungen, Dresden. (Alinari/Art Resource, N.Y.)

## **CHƯƠNG MỘT**

### **Maria Thành Nadarét trong Tân Ước**

*Được sáu tháng, Thiên Chúa sai thiên thần Gabriel tới một thành ở Galilê, tên là Nadarét, đến với một trinh nữ đã đính hôn với một người đàn ông tên Giuse, thuộc nhà Davít; và tên trinh nữ là Maria”*

*[Lc 1,26-27]*

Vì sách này không tìm hiểu Đức Maria là ai trong thế kỷ thứ nhất, nhưng tìm hiểu xem Ngài đã được cảm nhận và hiểu biết ra sao “qua các thế kỷ”, nên các tư liệu Thánh Kinh nói về Ngài ở đây chủ yếu có tính nhìn trở lui (retrospective). Dưới ánh sáng các phát triển sau này về lòng sùng kính và học lý, thử hỏi Thánh Kinh đã đóng góp ra sao vào bức chân dung của Đức Nữ Trinh? Cái nhìn ấy sẽ đóng góp đáng kể cho chủ đề của chương sau qua việc sử dụng theo nghĩa ẩn dụ và loại hình một Cựu Ước đã được Kitô giáo hoá dùng trong các thảo luận về vấn đề Đức Maria, trong đó, vấn đề ý nghĩa nguyên thủy của đoạn văn sẽ phải ở hàng thứ yếu so với ý nghĩa đã được sử dụng trong lịch sử Kitô giáo qua cách phiên dịch và bình giảng. Nhưng Tân Ước, và cả Cựu Ước nữa, luôn luôn tiếp nhận ý nghĩa mới xuyên qua dòng lịch sử giải thích chúng, những ý nghĩa đôi khi là hậu quả của điều không được nói ra hơn là điều đã được nói ra. Vì đối với cả hai Giao Ước, ta đều có thể áp dụng lời bình luận khôn ngoan của một học giả nghiên cứu Thánh Kinh Do Thái, người từng làm sáng tỏ nhiều chương đặc biệt trong lối giải thích nó. Louis Guizberg từng nhận xét rằng: “Giống như viên ngọc trai được tạo thành nhờ một tác nhân kích thích nào đó tác động vào vỏ con trai thế nào, thì truyền thuyết cũng có thể đã phát sinh nhờ chất kích thích nào đó lên Thánh Kinh”<sup>[1]</sup>. Bất chấp là tác nhân kích thích hay là chất kích thích hay là linh hứng, Thánh Kinh cũng đã chi phối mạnh mẽ sự chú ý của ta vào Đức Trinh Nữ Maria, dù không luôn kiểm soát việc ấy.

Có điều, trình thuật về Đức Maria trong Tân Ước hết sức vắn vỏi, và bất cứ ai muốn xem xét các trích dẫn Thánh Kinh ám chỉ về Đức Maria trong cuộc nghiên cứu các phát triển gần đây về lòng sùng kính đối với



Ngài và về học thuyết liên quan đến Ngài, như sách này đang cố gắng làm, hẳn phải ngạc nhiên và ngỡ ngàng khi thấy các trích dẫn ấy thật hiếm hoi. Đầu thế kỷ này, một nhà giải thích, từng có ý định tối đa hoá các bằng chứng đến mức cho phép, cũng đã bó buộc phải nhìn nhận rằng “đọc giả các Phúc Âm đầu hết đã ngạc nhiên tìm thấy rất ít điều về Đức Maria”<sup>[2]</sup>. Hay, như cuốn ngữ vựng Tân Ước Hy và Anh Ngữ hàng đầu hiện nay, khi tìm cách xác định người đầu tiên trong số 7 người đàn bà mang tên Maria trong Tân Ước, đã viết như sau: “Người ta ít biết được gì về cuộc đời của Bà Maria này”<sup>[3]</sup>. Tùy người ta muốn thêm gì vào đó, ta cũng chỉ có thể in ra chừng vài ba trang giấy. Nếu chỉ dựa vào đó, thì sách này hẳn phải rất ngắn! Thực vậy, sự tương phản giữa chúng có Thánh Kinh và tư liệu truyền thống rõ rệt đến độ đã trở thành một vấn đề quan trọng trong cuộc gặp gỡ đại kết giữa các Giáo hội với nhau<sup>[4]</sup>. Từ cuộc gặp gỡ trên, đã xuất hiện một bộ sách do các học giả Công Giáo La Mã và Thệ Phản viết chung, tựa là *Đức Maria Trong Tân Ước*. Bộ này là một phân tích chuyên đề theo từng sách và từng chủ đề, cho thấy các trích dẫn có thể ám chỉ về Đức Maria trong Tân Ước. Dù công trình này có cái bất lợi không những viết chung mà còn bị đem ra bỏ phiếu đi bỏ phiếu lại, nhưng nó đã gom góp lại một nơi mọi chất liệu dưới một dạng thật tiện dụng. Càng đáng ngạc nhiên hơn nữa, nó đã phản ánh được một đồng thuận đáng kể vượt trên mọi ranh giới tuyên tín, nhất là về sự gắn bó của nó với phương pháp phê bình lịch sử (historical-critical method) khi nghiên cứu Thánh Kinh và ngay cả các kết luận của nó về từng đoạn cá biệt trong Tân Ước. Dù cho rằng “Đọc dài trong nhiều thế kỷ, thánh mẫu học đã thực hiện được những phát triển vĩ đại”, nhưng các tác giả Đức Maria trong Tân Ước lại ít chú ý tới các phát triển này<sup>[5]</sup>.

Đối với các học giả Thánh Kinh, sự kiện “đọc dài trong nhiều thế kỷ, thánh mẫu học đã thực hiện những phát triển vĩ đại” có thể là một vấn đề. Nhưng đối với các học giả lịch sử, những phát triển ấy đồng thời cũng là những nguồn tài nguyên vĩ đại. Cho chắc ăn, phải nói thế này: Thánh mẫu học không phải là học lý duy nhất đã kinh qua những phát triển như thế; thực vậy, không thể nào tìm ra một học lý nào không kinh qua phát triển. Điển hình có tính thuyết phục bậc nhất về sự phát triển học lý, và là một điển hình qua đó các vấn đề nền tảng của điều ngày nay ta gọi là “học lý về phát triển” đã được đặt ra, chính là tín điều Thiên Chúa Ba Ngôi. Vì học lý về Thiên Chúa Ba Ngôi, tự nó, không phải là một giáo huấn của Tân Ước, mà phát sinh từ cuộc sống và sự thờ phượng, từ sự suy niệm và tranh cãi của Giáo Hội, như là cách duy nhất để Giáo Hội

trung thành với giáo huấn Tân Ước, căn cứ theo phán định của nền chính thống Kitô Giáo. Nền chính thống ấy đã làm thế sau nhiều thế kỷ nghiên cứu và suy tư, trong đó, nhiều giải pháp cho thế lưỡng nan của Ba mà là Một đã xuất hiện, mà mỗi giải pháp đều dựa vào một đoạn hay một chủ đề nào đó của Thánh Kinh. Công thức qui phạm cuối cùng cho tín điều Thiên Chúa Ba Ngôi tại công đồng chung lần thứ hai của Giáo Hội, họp tại Nixêa năm 325, đã nhận công thức Thánh Kinh vốn được gọi là lệnh truyền cao cả của Chúa Giêsu ngỏ với các môn đệ trước khi Ngài về trời làm cái khung căn bản: “Mọi uy quyền đã được ban cho Ta cả trên trời lẫn dưới đất. Bởi thế, các con hãy ra đi, và giảng dạy muôn dân, rửa tội cho họ nhân danh Cha, và Con và Thánh Thần”<sup>[6]</sup>. Nhưng trên cái khung công thức Tân Ước này, Kinh Tin Kính Nixêa còn chòng thêm nhiều chủ đề Thánh Kinh khác, cũng như nhiều thuật ngữ chuyên môn trịnh trọng nhưng không có trong Thánh Kinh, mà sau này ta được biết có người cho là do hoàng đế Constantinô gợi ý: “đồng bản thể với Đức Chúa Cha [homoousios]”<sup>[7]</sup>. Bởi thế, John Courtney Murray có lần đã sắc sảo đưa ra các hệ luận của điều trên đối với tình huống đại kết như sau: “Tôi cho rằng sự phân rẽ đường lối giữa hai cộng đồng Kitô giáo đã phát sinh do vấn đề phát triển học lý... Tôi không nghĩ vấn đề đại kết đầu tiên là bạn nghĩ gì về Giáo hội? hoặc ngay cả: bạn nghĩ gì về Chúa Kitô? Cuộc đối thoại có lẽ đã có thể vượt qua được sự mù mờ hiện nay nếu câu hỏi đầu hết được nêu ra là: bạn nghĩ gì về hạn từ đồng bản thể của Kinh Tin Kính Nixêa?”<sup>[8]</sup>. Nếu các Giáo hội Thệ Phản nhìn nhận giá trị chính đáng của học lý phát triển khi học lý này đi từ lệnh truyền cao cả trong Phúc Âm Mátthêu tới chỗ phát sinh ra Kinh Tin Kính Nixêa, như mọi Giáo Hội Thệ Phản chính dòng đã và đang nhìn nhận, thì họ căn cứ vào cơ sở nào để bác khước sự phát triển khi nó đi từ những đoạn súc tích của Thánh Kinh để dẫn ta tới các học lý khác?

Tỷ dụ như, từ những câu tuyên bố bề ngoài xem ra đơn giản: “Này là Mình Ta” và “Này là Máu Ta” trong công thức thiết lập Bữa Tiệc Ly của Chúa<sup>[9]</sup>, đã phát sinh ra không những các nền phụng vụ Thánh Thể chói sáng của Chính Thống Giáo Phương Đông và Thánh Lễ Latinh với tất cả những hệ luận của chúng, gồm cả việc lưu giữ Mình Thánh đã truyền phép và việc sùng kính Mình Thánh ấy, mà còn cả lịch sử lâu dài và phức tạp của sự phát triển học lý về sự hiện diện thực sự của Mình và Máu Chúa Kitô trong Bí Tích này, dẫn Giáo Hội Phương Tây tới việc công bố học lý biến thể (transubstantiation) tại Công đồng Lateran lần thứ tư năm 1215 và việc tái xác nhận nó tại Công đồng Trent năm

1551<sup>[10]</sup>. Nếu Công đồng Nixêa thứ nhất là một phát triển chính đáng, còn Công đồng Lateran là một phát triển không chính đáng, thì đâu là tiêu chuẩn hợp Thánh Kinh và học lý để nhận ra sự dị biệt? Theo ngữ nghĩa, thì câu tuyên bố của Chúa Giêsu với Thánh Phêrô trong Tân Ước, rằng: “Con là Đá, và trên tảng đá này, Ta sẽ xây hội thánh Ta; và các cửa hoả ngục sẽ không chống được nó”<sup>[11]</sup> đem lại nhiều vấn nạn chưa được trả lời hơn là được trả lời. Nhưng khi đem áp dụng học lý phát triển vào đoạn văn này, thì có lúc nó từng đã có nghĩa như công thức của Đức Giáo Hoàng Boniface thứ tám, là: “đôi với mọi tạo vật, muốn được cứu rỗi cần phải từng phục Giám Mục Rôma”<sup>[12]</sup>. Bác khước sự phát triển học lý này dựa trên biện luận rằng nó là một phát triển và phát triển đó tự nó không thể chấp nhận được là làm cho việc giải thích Thánh Kinh của hai thời kỳ Cải Cách và hậu Cải Cách khó có thể cạnh tranh với những người thuộc phe Cải Cách cánh tả. Những người này vốn có chung yêu sách với các nhà “cải cách huấn quyền” nặng nề đòi phải dựa vào thể giá duy nhất của Thánh Kinh mà thôi, nên đã bác khước việc lấy học lý Ba Ngôi của Nixêa làm giả thiết và phương pháp tất yếu cho việc đọc các bản văn Thánh Kinh.

Nhờ phát triển xa đến thể từ Thánh Kinh, học lý Chúa Ba Ngôi đã trở thành một đường lối – hay đúng hơn, là đường lối duy nhất - để giải thích Thánh Kinh. Như đã được hệ thống hoá ít nhất cho Phương Tây, chủ yếu nhờ công của Thánh Augustinô, phương pháp giải thích Thánh Kinh này được lên khuôn dưới hình thức “luật qui điển” (canonica regula)<sup>[13]</sup>. Vài ba đoạn văn Thánh Kinh rõ ràng trực tiếp biện minh cho học lý Thiên Chúa Ba Ngôi, trước hết là công thức rửa tội ở cuối Phúc Âm Mátthêu và lời tự ngôn về thần tính của Ngôi Lời ở phần mở đầu Phúc Âm Gioan<sup>[14]</sup>. Hai đoạn này đã củng cố lẫn nhau để tạo nên chứng cứ Thánh Kinh cho học lý của Giáo hội. Tuy nhiên, ngược lại, nếu đoạn nào bất cứ, xét theo ngữ nghĩa của nó, xem ra mâu thuẫn với học lý của Giáo hội thì phải tùy thuộc “luật qui điển” và cần được xử lý cách cẩn trọng. Thí dụ, ở một vài chương sau mệnh đề tự ngôn: “và Ngôi Lời là Thiên Chúa”, Phúc Âm Thánh Gioan cho hay Chúa Giêsu phán thế này: “Cha Ta trọng hơn Ta”<sup>[15]</sup>. Trong trường hợp này, Thánh Augustinô phải đem khí giới nặng nhất của ngài ra sử dụng. Nếu các nhà Cải Cách Thệ Phản và hậu duệ của họ sẵn sàng đứng im chấp nhận việc sử dụng các đoạn Tân Ước để bênh vực một phát triển học lý chỉ xảy ra trong các thế kỷ sau này – và thực sự họ đã đứng im như thế - thì có gì ngăn cản một

sử dụng như thế khi đoạn Thánh Kinh ấy là “này là Minh Ta” hay “Con là Đá, và trên viên đá này Ta sẽ xây Giáo Hội Ta”?

Tuy nhiên, không chỗ nào sự thách thức của thể lưỡng nan trên lại hết sức rõ rệt cho bằng mối liên hệ giữa sự phát triển học lý về Đức Maria và nền tảng mà người ta cho là có trong Thánh Kinh. Đối với một số thành tố của học lý này, nền tảng kia xem ra khá hiển nhiên. Cả Phúc Âm Mátthêu lẫn Phúc Âm Luca đều không hàm hồ nói rõ rằng Đức Maria đã thụ thai Con Trai mình trong tư cách một trinh nữ<sup>[16]</sup>. Nhưng khi suy tư xa hơn, ta sẽ thấy có sự khác biệt đáng ngạc nhiên này là các phần khác của Tân Ước lại đã im lặng không đề cập gì tới chủ đề ấy, nếu quả thực đó là một chủ đề hết sức rõ ràng và có tính chủ yếu. Các thư của Thánh Phaolô, các thư khác của Tân Ước, và các lời giảng dạy của các Tông Đồ, như đã được ghi lại trong Tông Đồ Công Vụ, thấy đều không chứa một gợi ý xa xôi nào đến việc thụ thai mà còn đồng trinh cả. Vì hai Phúc Âm Mátthêu và Luca có nhắc đến việc này, nên hai Phúc Âm còn lại được chú ý đặc biệt. Phúc Âm Máccô khởi đầu với thừa tác vụ lúc đã trưởng thành của Chúa Giêsu, nên không nói gì đến việc Ngài được tượng thai, sinh ra và lớn lên. Phúc Âm Gioan bắt đầu ở điểm sớm hơn thế, “từ nguyên thủy” lúc chỉ có Thiên Chúa và Ngôi Lời. Ấy thế nhưng ở chương thứ nhất, ngay trước công thức nổi tiếng “Và Ngôi Lời trở thành xác phàm, và cư ngụ giữa chúng ta”<sup>[17]</sup>, Phúc Âm này đã đưa ra một dị bản (textual variant) đáng ngạc nhiên, có liên quan đến vấn đề của chúng ta ở đây. Phúc Âm này viết “Còn những ai đón nhận, tức là những ai tin vào danh Người, thì Người cho họ quyền trở nên con Thiên Chúa. Họ được sinh ra<sup>[\*]</sup>, không phải do khí huyết, cũng chẳng do ước muốn của nhục thể, hoặc do ước muốn của người đàn ông, nhưng do bởi Thiên Chúa”<sup>[18]</sup>. Theo một số nhân chứng Latinh cổ xưa, tức những người vốn có thẩm quyền đối với các vấn đề văn bản, thì cụm từ số nhiều “họ được sinh ra” (hàm ý các tín hữu được tái sinh nhờ ơn thánh) thực ra là ở số ít: “người được sinh ra” (hàm ý Chúa Kitô được sinh ra cách đồng trinh). Bộ Thánh Kinh Tân Jerusalem thì cho rằng “đã có những luận điểm mạnh mẽ để ta có thể đọc động từ này ở số ít, ‘người được sinh ra’”; tuy nhiên, câu này ám chỉ Chúa Giêsu từ Thiên Chúa mà ra, chứ không hẳn ám chỉ việc sinh con mà vẫn còn đồng trinh”<sup>[19]</sup>. Ngoài dị bản trên ra, vẫn còn vấn đề phải dùng Thánh Kinh để hỗ trợ cho chính ý niệm “sinh con mà vẫn còn đồng trinh”. Vì, nói cho ngay, các Phúc Âm Mátthêu và Luca chỉ xác nhận việc thụ thai trong tư cách một trinh nữ, chứ không đề cập đến cách hạ sinh Người, nghĩa là không ám chỉ đến vấn đề đồng trinh của Đức Maria sau

khi sinh Chúa Giêsu. Một vấn đề có liên quan nữa là vấn đề căn tính “anh em” của Chúa Giêsu, được nhắc đến ở nhiều nơi trong bộ Tân Ước. Vấn đề này sẽ được chúng tôi bàn tới ở một chỗ khác sau này<sup>[20]</sup>. Các Kinh Tin Kính xưa nhất đã không chú trọng đến những phân biệt nêu trên, và chỉ đơn giản tuyên xưng rằng Người được “sinh bởi bà Maria đồng trinh”<sup>[21]</sup>.

Như thế, để tóm lược các tư liệu Thánh Kinh và đồng thời chuẩn bị cơ sở cho các khai triển tiếp theo, chương này và chương kế tiếp sẽ xem xét một số thể tài chính của những tư duy đến sau về Đức Maria, hỏi xem các phác họa từ các thể tài này đã được nhìn ra sao trong bản văn của cả Tân Ước lẫn Cựu Ước. Sách này không phải là chỗ để giải thích dài dòng các bản văn này, nhưng chỉ là chỗ để nhận dạng điều truyền thống sau này coi là chứng cứ lấy từ Thánh Kinh, gồm cả phần mà các Kitô hữu quen gọi là “Cựu” Ước, để các thể tài ấy khai triển theo mà thôi. Một số các tư liệu này chỉ được xem xét cách vắn tắt; các bản văn và thể tài khác đòi phải có một cơ sở giải thích chi tiết hơn. Bởi thế, trong hai chương này, thể tài nào được đan kết với các tựa đề của các chương còn lại sẽ cung cấp cho độc giả, đại khái theo thứ tự xuất hiện, một cơ hội để duyệt lại một số các bản văn chính yếu của Thánh Kinh. Được dùng đặt tựa đề cho từng chương liên tiếp, các đoạn văn trích từ hai giao ước này sẽ là biểu tượng cho ý nghĩa trời vượt của Thánh Kinh.

*Kính Mừng Maria.* “Kính mừng Maria, đầy ơn phúc: Đức Chúa Trời ở cùng Bà”, theo bản Phổ Thông, là lời thiên thần Gabrieen chào Đức Maria<sup>[22]</sup>. Phản ứng chống lại lối phiên dịch này và chống lại ý nghĩa mà lối dịch này từng chuyên chở khi “đầy ơn phúc” được cho là có nghĩa không những Đức Maria là đối tượng và người nhận lãnh ơn phúc Thiên Chúa, nhưng khi chiếm hữu ơn phúc ấy cách no đầy, thì cũng có quyền hành xử như người phân phát ơn phúc đó, bản Authorized Version đã dịch lời chào ấy như sau: “Kính chào người được nhiều ân sủng cao sang” (Hail, thou that highly favored). Phân từ thụ động trong tiếng Hy Lạp, mà các bản dịch chống chọi nhau này dựa vào, chính là kecharitomene, mà gốc của nó là danh từ charis để chỉ “ơn huệ” một cách tổng quát và, đặc biệt trong Tân Ước và trong các trước tác văn chương thời Kitô giáo sơ khai, chỉ “ơn phúc” (grace) được quan niệm như ơn huệ và lòng độ lượng nhưng không của Thiên Chúa<sup>[23]</sup>. Trong ngữ cảnh tức thời của trình thuật truyền tin, xem ra hạn từ trên không hẳn trước nhất ám chỉ sáng kiến hàng đầu của Thiên Chúa muốn tuyển chọn Đức Maria làm người sẽ trở thành

mẹ Chúa Giêsu và do đó chỉ định Đức Mẹ làm người Chúa chọn. Nhưng thánh ca Giáng Sinh của Martin Luther tựa là *Vom Himmel hoch da komn' ich her* [Ta từ trời cao xuống trần gian]", sau này trở thành chủ đề cho các đoàn khúc liên tiếp trong vở Nhạc Kịch Giáng Sinh của Johann Sebastian Bach năm 1734-1735, đã trình bày một thiên thần nói với các mục đồng tại Bêlem và qua họ với toàn thế giới rằng: "Euch its ein Kindlein heut'geborn, /Von einer Jungfrau auserkoren [hôm nay đã sinh cho các ngươi một Con Trẻ, từ một Trinh Nữ được tuyển chọn]". Đây chính là công thức của Phong Trào Cải Cách nhìn nhận tước hiệu người được chọn – tức "người được tiền định" - của Đức Maria. Cho nên không vô căn cứ khi Công Đồng Vatican II tuyên bố vào năm 1964<sup>[24]</sup> rằng – qua Ngài, kế hoạch cứu rỗi thế giới của Thiên Chúa đã được khởi động.

Cuộc tranh luận liên phái có tính lịch sử này về những hệ luận trọn vẹn của hạn từ *kecharitomene* không được che khuất vai trò còn lớn hơn mà lời chào khơi mào Kính Mừng (Ave) kia thủ diễn dọc dài qua các thế kỷ. Đó là lời khởi đầu của bài kinh mà ta có thể an tâm xếp vào hàng thứ hai, chỉ sau Kinh Lạy Cha nếu tính theo các lần nó được đọc lên, qua các thế kỷ trong Thế Giới Kitô Giáo Phương Tây: "Kính mừng Maria, đầy ơn phúc, Đức Chúa Trời ở cùng Bà. Bà có phúc lạ hơn mọi người nữ, và Giêsu Con lòng Bà gồm phúc lạ. Thánh Maria, Đức Mẹ Chúa Trời, cầu cho chúng con là kẻ có tội, khi nay và trong giờ lâm tử. Amen"<sup>[25]</sup>. Theo cách chằm câu ở đây, câu thứ nhất kết hợp hai lời chào trong Thánh Kinh theo bản Phổ Thông<sup>[26]</sup>. Câu thứ hai là lời cầu xin kết hợp tước hiệu Mẹ Thiên Chúa (Theotokos) với học lý sau này về Đức Mẹ, theo đó, các thánh trên trời còn có quyền cầu bầu cho tín hữu trên dương gian, phương chi là Mẹ Thiên Chúa, Đấng nhờ "đầy ơn phúc" và do đó là Đấng Trung Gian, hiển nhiên dư sức cầu bầu cho họ, đến nỗi họ có quyền cầu xin Ngài một cách trực tiếp. Bởi thế, rõ ràng kinh Kính Mừng đã tóm lược được không những nét nghịch thường (irony) nơi Đức Maria, từng trở nên điểm phân rẽ lớn giữa các tín hữu và giữa các Giáo hội, mà cả tính lưỡng phân (dichotomy) giữa thẩm quyền độc nhất của Thánh Kinh và việc triển khai các học lý xuyên qua truyền thống; vì ngay những người khẳng nhận tính tối thượng của thế giá Thánh Kinh vẫn nhất định không chịu cầu nguyện bằng những lời rõ ràng là của Thánh Kinh trong câu thứ nhất của Kinh này.

*Evà Thứ Hai.* Vì thứ tự thời gian trong việc soạn thảo các sách Tân Ước không tương ứng với thứ tự chúng xuất hiện trong bộ Thánh Kinh

của ta trong tư cách một sưu tập các sách theo qui điển, nên bản văn trước nhất nhắc đến Đức Maria (dù không nhắc đến chính tên của Ngài) trong Tân Ước không phải là bất cứ Phúc Âm nào mà là thư Thánh Phaolô gửi tín hữu Galát: “khi tới thời viên mãn, Thiên Chúa sai Con Ngài xuống, sinh bởi một người đàn bà, sống dưới lề luật, để cứu chuộc những ai tùy thuộc lề luật, hầu chúng ta tiếp nhận được ơn làm nghĩa tử”<sup>[27]</sup>. Phần lớn các học giả Tân Ước đều nhất trí rằng kiểu nói “sinh bởi một người đàn bà” không có nghĩa và không bao hàm nghĩa “chứ không phải bởi một người đàn ông” (mặc dù kiểu nói đó cũng không loại bỏ ý niệm sinh con mà vẫn còn đồng trinh), nhưng đúng hơn đó là kiểu nói của người Xêmit (Semitic) dùng để ám chỉ “người phạm”, như trong câu “người do đàn bà sinh ra quả sống không lâu và đủ mọi rắc rối”<sup>[28]</sup>. (Về điều này, câu các phù thủy nói “không ai do đàn bà sinh ra sẽ làm hại Macbeth” phải hiểu là gồm luôn những người có cha phạm trần và kể luôn những người được sinh ra theo lối mô!)<sup>[29]</sup>. Như thế, thuật ngữ trong thư Galát, từ thời sơ khai, đã được hiểu như muốn nói: Chúa Giêsu Kitô thực sự là người, chống lại khuynh hướng khá phổ thông trong Kitô giáo lúc ấy (sẽ được xem xét ở chương 3) chủ trương rằng cách diễn tả Người cao hơn người phạm là mô tả Người không giống người phạm. Nhưng đây là một trong những khí cụ được Thánh Tông Đồ Phaolô dùng để chứng minh nhân tính thực sự của Chúa Kitô. Ngài đề cập đến việc ấy một lần nữa trong câu: “Cũng như vì sự bất tuân của một người mà nhiều người đã thành kẻ tội lỗi, thì cũng nhờ sự tuân phục của một người mà nhiều người trở nên công chính”<sup>[30]</sup>. Từ loại hình nói về Adong Thứ Nhất và rồi về Chúa Kitô như Adong Thứ Hai, chỉ còn một bước nhỏ, một bước mà Tân Ước không muốn bước, là ta có thể nói về Đức Maria như Evà Thứ Hai, và do đó, triển khai từ lối phát biểu của Thánh Phaolô, ta có thể nói: “Cũng như vì sự bất tuân của một người (đàn bà) mà nhiều người đã thành kẻ tội lỗi, thì cũng nhờ sự tuân phục của một người (đàn bà) mà nhiều người trở nên công chính” nhờ Đấng Ngài đã hạ sinh. Trong chương hai, ta sẽ khảo sát tại sao lại có việc: vì Đức Maria, Evà Thứ Hai, là người thừa hưởng lịch sử Israel, nên lịch sử của Evà Thứ Nhất phải được đọc – hay, theo quan niệm của các Kitô hữu sơ khai, phải được đọc – như là tài nguyên Thánh Kinh và nguồn sử liệu để cung cấp nhiều tín liệu hơn về Ngài.

*Mẹ Thiên Chúa.* Ngay trong các Phúc Âm, như đã được truyền lại cho ta, mối liên hệ giữa Chúa Giêsu và Gioan Tẩy Giả khá phức tạp. Các phúc âm gia quả có tiết lộ: thừa tác vụ của Gioan Tẩy Giả khiến “mọi người” sống vào thời ông “trong thâm tâm... đều tự hỏi... có phải ông là

Đấng Kitô hay không?”<sup>[31]</sup>. Tuy nhiên, họ cũng rất quan tâm tới việc giải thích rằng chính Gioan Tẩy Giả đã ví Chúa Giêsu là “Chiên Thiên Chúa, Đấng xoá tội trần gian” và khi bị tra vấn, ông minh nhiên đặt sứ mệnh lịch sử của ông dưới sứ mệnh của Chúa Giêsu – và cả con người của ông dưới con người của Đấng “tôi không đáng cởi dây giày”<sup>[32]</sup>. Chiều hướng này được chuyển dịch từ mối liên hệ giữa Gioan và Chúa Giêsu qua mối liên hệ giữa Êlisabét và Đức Maria. Vì trong trình thuật về biến cố này được biết dưới tên Thăm Viếng, không những trẻ Gioan chưa sinh “nhảy mừng hơn hờ trong bụng tôi” mà cả Êlisabét cũng cất cao giọng mà ca tụng rằng: “Bà có phúc lạ hơn mọi người nữ, và con lòng bà gồm phúc lạ. Và bởi đâu mẹ Chúa tôi lại đến với tôi thế này?”<sup>[33]</sup>.

Nếu những lời trao đổi giữa Đức Maria và người “chị em họ” Êlisabét<sup>[34]</sup> được phát biểu bằng tiếng A-ram hay rất có thể đã dùng một số từ ngữ Hi-bá-lai, thì tước hiệu mà Êlisabét dùng để chỉ về Đức Maria, tức tước hiệu “mẹ Chúa tôi” mà trong Hy Ngữ là *he meter tou kyriou mou* có thể đã được dùng để ám chỉ: Chúa Giêsu Kitô là Adonai, “Chúa tôi”. Hạn từ này vốn được dùng để thay thế cho tên JHWH cực thánh của Thiên Chúa. Điều ấy, dù sao, cũng cho thấy các nhà giải thích Kitô giáo thời sơ khai đã quan niệm ra sao về tước hiệu đầy vinh hiển *kyrios* có tính tiêu chuẩn trong Tân Ước, áp dụng cho Chúa Kitô, bất kể các Phúc Âm hay cả tông đồ Phaolô có ý định nói như thế hay không<sup>[35]</sup>. Và bởi vì trong lời tuyên xưng đức tin cốt yếu của Israel, tức công thức *Shema*, “Hãy nghe đây, hỡi Israel: Chúa, Thiên Chúa chúng ta, là Chúa duy nhất” được Chúa Kitô lặp lại trong các Phúc Âm<sup>[36]</sup>, đã sẵn có việc đồng nhất hoá giữa “Chúa” và “Thiên Chúa chúng ta” rồi, nên các giám mục họp tại công đồng Ephêsô năm 431 chẳng thấy khó khăn gì trong việc chuyển dịch từ công thức của Êlisabét nói về Đức Maria là “mẹ Chúa tôi” qua công thức của Thánh Cyril gọi Đức Maria là *Theotokos* (Mẹ Thiên Chúa).

*Trình Nữ Diễm Phúc* (the Blessed Virgin). Sự khiết trinh của Đức Maria, trong kết hợp đầy nghịch lý với chức làm mẹ của Ngài, là một trong những yếu tố chung cho cả hai Phúc Âm Máthêu và Luca. “Được sáu tháng, Thiên Chúa sai thiên thần Gabrien tới một thành ở Galilê, tên là Nadarét, đến với một trinh nữ đã đính hôn với một người đàn ông tên Giuse, thuộc nhà Đavít; và tên trinh nữ là Maria”. Maria là hình thức Hy Lạp của tên Miryam trong tiếng Hi-bá-lai, là tên của chị ông Môsê<sup>[37]</sup>. Như thế, tại chương nhất của Phúc Âm Luca, trình thuật dài nhất về Đức Maria trong toàn bộ Thánh Kinh đã bắt đầu<sup>[38]</sup>. Trong chương tiếp sau



đây, tức phân giới thiệu câu truyện giáng sinh, ta thấy Thánh Giuse – và theo nhiều nhà chú giải Kitô giáo thuở ban đầu, cả Đức Maria nữa, dù điều này không minh nhiên<sup>[39]</sup> – “thuộc nhà và dòng dõi Đavít”<sup>[40]</sup>. Dù ít chi tiết hơn, nhất là về chính Đức Maria, bản văn của Thánh Máttêu cũng song hành với bản văn của Thánh Luca, nghĩa là cũng nhắc đến Ngài như một trinh nữ và trích dẫn làm bằng chứng lời tiên tri của Isaia nói rằng “một trinh nữ sẽ mang thai, và sẽ hạ sinh một con trai, và người ta sẽ gọi tên Ngài là Emmanuen”<sup>[41]</sup>

Chính Thánh Luca, trong hai chương đầu, đã kể lại câu truyện đối thoại giữa thiên thần Gabrien và Đức Maria (Truyền Tin); câu truyện đối thoại giữa Êlisabét, mẹ Gioan Tẩy Giả, và Đức Maria (Thăm Viếng), bao gồm cả Kinh Ngợi Khen, “linh hồn tôi ngợi khen Thiên Chúa” (mà một số thủ bản coi là của Êlisabét hơn là của Đức Maria); truyện mục đồng đi thờ lạy (trong khi Phúc Âm Máttêu chỉ nói tới việc các đạo sĩ đến thờ lạy); và việc dâng con trẻ Giêsu vào đền thờ, với bài ca Nunc Dimittis của Simêông, “Lạy Chúa, giờ đây hãy để tôi tớ Người ra đi bình yên”. Vì nhãn quan của Đức Maria khá nổi bật trong cách Thánh Luca thuật lại câu truyện Chúa Giêsu sinh ra, nên một số độc giả thuở ban đầu đã tìm hiểu xem từ đâu mà có các chi tiết ấy, vì các chi tiết này không có trong các trình thuật khác. Phúc Âm Luca mở đầu bằng những lời được một số giáo phụ coi là để giải thích: “có nhiều người đã ra công soạn bản tường thuật những sự việc đã được thực hiện giữa chúng ta. Họ viết theo những điều mà các người đã được chứng kiến ngay từ đầu và đã phục vụ lời Chúa truyền lại cho chúng ta. Tôi cũng vậy, sau khi đã cẩn thận tra cứu đầu đuôi mọi sự, thì thiết tưởng cũng nên tuân tợ viết ra”<sup>[42]</sup>. Theo các sử gia từng nghiên cứu cấu trúc và nội dung các Phúc Âm, thì những lời mở đầu này rõ ràng cho thấy Thánh Luca quả là một sử gia trong số các phúc âm gia<sup>[43]</sup>. Ngài dùng hạn từ Hy Lạp *parekolouthekoti* để chỉ về mình, hạn từ này có nghĩa là ngài đã thực hiện các cuộc sưu tầm sử học, nhiều ít giống như các đồng nghiệp sử gia của ngài hiện nay vốn làm.

Những nguồn sử liệu mà ngài nghiên cứu một phần là những bản viết, bao gồm “nhiều người đã ra công soạn bản tường thuật những sự việc đã được thực hiện giữa chúng ta”. Điều này xem ra bao gồm cả các soạn giả khác với các soạn giả từng được nhắc tới đó đây trong bộ Tân Ước của chúng ta. Nhưng những nguồn này minh nhiên bao gồm “các người đã được chứng kiến ngay từ đầu và đã phục vụ lời Chúa”, là bởi vì Thánh Luca không những không thuộc nhóm 12 môn đệ và nhân chứng tận mắt

ban đầu mà cũng chẳng phải là môn đệ của bất cứ vị nào trong số ấy; theo truyền thuyết, đúng hơn, ngài chỉ là học trò và “y sĩ quý yêu” của tông đồ Phaolô, tức vị “sinh non” nhập đoàn tông đồ sau hết<sup>[44]</sup>. Khi Thánh Luca thực hiện việc sưu tầm vào các phần đầu trong trình thuật của mình, như đã được hai chương đầu Phúc Âm của thánh nhân phản ánh, thì ai là những nhân chứng tận mắt và là những người phục vụ lời Chúa lúc đó để ngài nhờ vả mà có được điều ngày nay ta gọi là “lịch sử truyền khẩu” của các biến cố ban đầu ấy? Cách tường thuật câu chuyện ở hai chương đầu theo cái nhìn của Đức Trinh Nữ Maria cho thấy Ngài đứng hàng đầu trong số các nhân chứng tận mắt và là người phục vụ lời Chúa thuở ban đầu. Hơn nữa, dù là một người ngoại giáo hơn là theo Do Thái giáo và cả trong phần chính Phúc Âm cũng như trong sách Tông đồ Công vụ, Thánh Luca đã viết với một thứ Hy Ngữ không thua gì tiêu chuẩn Nhã Điển, hơn hẳn các phần khác của bộ Tân Ước và đọc lên không hề có âm điệu một bản dịch, nhưng những đặc tính ấy không thấy có trong hai chương đầu. Điều này xem ra muốn nói: hai chương này rất có thể là bản dịch từ một nguyên bản Hi-bá-lai hay A-ram nào đó. Những xem xét trên khiến các văn sĩ Kitô giáo thời sơ khai cho rằng hai chương đầu sách Phúc Âm Thánh Luca chính là hồi ức của Đức Trinh Nữ Maria – dù họ chưa hẳn áp dụng được lối nghiên cứu Phúc Âm theo phương pháp phê phán lịch sử (historical-critical) của ngày nay. Cũng có một truyền thống cho rằng Thánh Luca là hoạ sĩ đầu tiên đã vẽ ra các tranh ảnh Kitô giáo, và chủ đề của lối Thánh Luca vẽ ảnh Đức Trinh Nữ đã trở thành tiêu chuẩn sau này<sup>[45]</sup>.

*Mẹ Sầu Bi* (Mater Dolorosa). Hai Kinh Tin Kính của các Tông Đồ và của Công Đồng Nixê, trong phần tóm lược tuyên xưng Chúa Giêsu là Con Thiên Chúa, đã từ việc Người sinh bởi Bà Maria Đồng Trinh qua thẳng việc Người chịu khổ hình thời Phongxiô Philatô mà không đề cập chi tới các giáo huấn, các phép lạ hay các tông đồ của Người. Làm thế, các bản Kinh này đã vừa phản ánh vừa đẩy xa hơn việc các Phúc Âm nhấn mạnh đến cuộc khổ nạn và chịu đóng đinh của Chúa Kitô. Theo cách thế riêng, mỗi Phúc Âm đều đi từ những biến cố cá biệt và những cái nhìn thoáng qua đối với các trình thuật trước đó tới việc thuật lại đầy đủ hơn các chi tiết, từng ngày từng giờ, liên quan đến câu chuyện khổ nạn và tử nạn của Chúa Kitô. Theo cái nhìn của lịch sử giải thích sau này, các khác biệt trong các trình thuật về cuộc khổ nạn này thấy rõ nhất qua việc thuật lại “bảy lời trên thánh giá”<sup>[46]</sup>.

Trong số bảy lời này, Thánh Gioan cho ta một lời trực tiếp liên quan ở đây: “Hỡi bà, này là con trai bà! Hỡi con, này là mẹ con!”<sup>[47]</sup>. Theo phương diện huấn giáo chứ không hẳn theo phương diện thần học, câu “này là mẹ con” quả là một hiến chương qua đó Chúa Giêsu trao phó cho Đức Maria chăm sóc bằng tình mẫu tử không những “người môn đệ Chúa Giêsu yêu mến”, người được truyền thống, chứ không hẳn nền nghiên cứu bác học ngày nay, vẫn cho là Thánh Gioan Thánh Sử, mà còn tất cả mọi môn đệ yêu dấu của Chúa Giêsu thuộc mọi thời đại lịch sử, và do đó, là toàn bộ Giáo Hội, cả quá khứ lẫn hiện tại. Như Origen thành Alexandria từng viết ở đầu thế kỷ thứ ba rằng: “Không ai thấu hiểu được ý nghĩa [của Phúc Âm Gioan] trừ người đã tựa vào ngực Chúa Giêsu và từ Chúa Giêsu tiếp nhận Đức Maria làm mẹ mình... Há đó chẳng phải là trường hợp của mọi người hoàn hảo, không tự mình sống nữa mà là Chúa Kitô sống trong mình; và nếu Chúa Kitô sống trong người ấy, thì người ta có quyền nói về người này với Đức Maria rằng “Này là Con Kitô của bà”<sup>[48]</sup>. Nhưng hoạt cảnh này còn đánh động trí tưởng tượng Kitô giáo một cách cảm động hơn nữa; vì, cũng như hoạt cảnh truyền tin ở đầu cuộc đời Chúa Kitô, dường như nó cung cấp cho ta chiếc cửa sổ để ta nhìn vào cuộc sống nội tâm của Đức Nữ Trinh. Từ đầu cuộc đời Chúa Kitô cũng đã có lời tiên tri từng được coi như lời tiên báo cho thấy tâm tư Đức Trinh Nữ khi Ngài đứng dưới chân thánh giá trong tư cách Mẹ Sầu Bi, lời ấy là “Vâng, một lưỡi gươm cũng sẽ đâm thấu qua lòng bà”<sup>[49]</sup>.

*Mẫu Mực Niềm Tin Vào Lời Chúa.* Trong bản liệt kê các thánh trong suốt lịch sử Israel, khi nhắc tới các biến đổi của những người “thế gian không xứng đáng với họ”, thư gửi tín hữu Do Thái đã dẫn khởi từng tên bằng công thức “nhờ đức tin”, sau khi đã đưa ra định nghĩa riêng của mình về đức tin ấy: “đức tin là bảo đảm cho những điều ta hy vọng, là bằng chứng cho những điều ta không thấy”<sup>[50]</sup>. Và khi định nghĩa rằng “có đức tin là nhờ nghe giảng [akoe], mà nghe giảng là nghe công bố lời Chúa Kitô” và vừa mở vừa đóng trọn bộ sứ điệp của mình bằng việc đồng hoá “đức tin” với “vâng phục” [hypakoe]<sup>[51]</sup>, thư gửi tín hữu Rôma đã tóm lược mối liên hệ giữa vâng phục và đức tin, và giữa đức tin và lời Chúa vốn là một việc hết sức nổi bật trong các trước tác của các tiên tri Do Thái và trong các giáo huấn của Chúa Giêsu. Sự khác nhau giữa điều tuyên bố của thư này, vốn hết sức quan yếu đối với phong trào Cải Cách Thệ Phản, rằng “người ta được công chính hoá nhờ đức tin chứ không cần đến các việc làm của lề luật” và lời tuyên bố của thư Giacôbê rằng “người ta được công chính hoá nhờ việc làm, chứ không phải chỉ nhờ đức

tin mà thôi”<sup>[52]</sup> đã làm nản lòng nhiều cố gắng muốn hoà hợp chúng, nhất là trong thời Cải Cách. Nhưng các khác biệt trên không làm người ta sao lãng cả tầm quan trọng nền tảng của đức tin đối với toàn bộ sứ điệp của Tân Ước lẫn tính trung tâm của học lý về lời Thiên Chúa.

Khuôn mặt lịch sử vốn đóng một vai trò quan yếu trong mọi bản văn Tân Ước trên đây – thư Do Thái, thư Rôma, và thư Giacôbê – chính là Ápraham<sup>[53]</sup>. Theo cả ba bản văn ấy, ông là người được thư Rôma gọi là “cha của hết mọi tín hữu”<sup>[54]</sup>. Nhưng nếu có một người “mẹ của hết mọi tín hữu”, thì ứng viên hàng đầu hẳn phải là Đức Maria, hệt như Evà đã được nhận dạng là “mẹ của hết mọi người sống” trong sách Sáng Thế<sup>[55]</sup>. Câu chủ yếu khiến Đức Maria xứng đáng tước hiệu ấy chính là lời Ngài đáp lại thiên thần Gabrien, và qua Gabrien đáp lại Thiên Chúa mà Gabrien là sứ giả, rằng: “Hãy làm cho tôi điều ngài nói”<sup>[56]</sup>. Vì dù không nhắc đến chữ “đức tin” cách minh nhiên, những lời kia quả đã đặt sự đồng hoá đức tin với vâng phục vào thể hành động, và qua việc mô tả đức vâng phục của Ngài vào lời Thiên Chúa, chúng đã làm Ngài thành mẫu mực đức tin. Thực thế, ta có thể bắt đầu với Đức Maria và quay trở lại lịch sử Israel, để vẽ ra một bảng tên các thánh nữ – Evà và Xara, Ét-te và Rút, và nhiều vị nữa – mà Đức Maria là mẫu gương. Cũng vậy, ta có thể khởi từ Đức Maria mà vẽ ra bảng tên tương tự cho các thánh nữ kể từ thời Tân Ước. Và nhờ nhấn mạnh đến đức tin, những bảng tên này hẳn nhiên sẽ lôi cuốn được cả những hậu duệ của phong trào Cải Cách Thệ Phản từng được truyền thống coi là luôn ngờ vực cao độ bất cứ hình thức chủ nghĩa ưu tuyển (elitism) nào giữa các tín hữu.

*Người Phụ Nữ Muôn Mùa.* Dĩ nhiên, những bảng tên loại trên chỉ là một phần, và là một phần nhỏ, của tất cả những ai, dọc dài qua các thế kỷ, từng tìm thấy nơi Đức Maria một đối tượng cho lòng sùng kính và một mẫu mực cho cuộc sống theo Chúa, vì số người này chắc chắn sẽ chiếm hết chỗ còn lại của sách này. Như chính Ngài đã tiên đoán, “kể từ nay, muôn đời sẽ khen tôi có phúc”<sup>[57]</sup>. Đó là một trong những đoạn văn tương đối ít ỏi của Tân Ước xem ra muốn dự phóng một thời kỳ lâu dài gồm rất nhiều thế hệ tới sau, song song với lời tiên tri của chính Chúa Kitô rằng “Phúc Âm này sẽ được rao giảng trên toàn thế giới”<sup>[58]</sup>. Nội dung mà các thế hệ liên tiếp gán cho tước hiệu “có phúc” này chắc chắn sẽ thay đổi rất nhiều qua các thế kỷ, nhưng cái đặc tính đầy ngạc nhiên hẳn là sự thành công này: mùa nào cũng thế, sự “có phúc” của Đức Maria vẫn được coi như có quan hệ tới những người đàn ông và những người

đàn bà trong mọi trạng huống của cuộc đời bất luận. Và điều đó quả đã làm Ngài trở thành Người Phụ Nữ Muôn Mùa.

---

## **Ghi chú**

[\*] Chú thích của người chuyển ngữ: Chúng tôi trích theo bản dịch của Nhóm Phụng Vụ Các Giờ Kinh, trong đó có sự phân câu khác với các bản tiếng Anh: As many as received him, to them gave he power to become the sons of God, even to them that believe in his name, which were born, not of blood, nor of will of the flesh, nor of the will of man, but of God; hay bản Phở Thông: quotquot autem receperunt eum dedit eis potestatem filios Dei fieri his qui credunt in nomine eius qui non ex sanguinibus neque ex voluntate carnis neque ex voluntate viri sed ex Deo nati sunt.

[1] Louis Ginzberg, *Legends of the Bible* (New York: Simon and Schuster, 1956), xxi.

[2] *The Catholic Encyclopedia*, 15:464E.

[3] Bauer-Gingrich, 491

[4] Xem các chương 11 và 14 bên dưới.

[5] Raymond E. Brown, Karl P. Donfried, Joseph a. Fitzmyer, và John Reumann chủ biên, *Mary in the New Testament: A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars* (Philadelphia and New York: Fortress Press and Paulis Press, 1978), 28-29.

[6] Mt 28,18-19.

[7] Denzinger, 125

[8] John Courtney Murray, *The Problem of God Yesterday and Today* (New Haven and London: Yale University Press, 1964), 55.

[9] Mt 26,26-28; Mc 14,22-25; Lc 22,19-20; 1 Cor 11,23-25.

[10] Tanner, 230-31, 695.

[11] Mt, 16-18.

[12] Denzinger, 875.

[13] Jaroslav Pelikan, “*Canonica Regula: The Trinitarian Hermeneutics of Augustine*” trong *Proceedings of the PMR Conference 12/13 (1987-88): 17-30*; *Collectanea Augustiniana tập 1: Augustine: “Second Founder of the Faith”* Joseph C. Schnaubelt và Frederick Van Fleteren chủ biên (New York: Peter Lang), 329-43.

[14] Mt 28,19; Ga 1.1.

*Đức Maria Qua Các Thời Đại*

[15] Ga 1,1; 14,28.

[16] Mt 1,18; Lc 1,34-35.

[17] Ga 1,14.

[18] Ga 1,12-13

[19] The New Jerusalem Bible (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1985), 1745.

[20] Xem chương 2 bên dưới.

[21] Schaff, 2:53.

[22] Lc 1,28 (Bản Phổ Thông)

[23] Bauer-Gingrich, 877-78; Lampe, 1514-18.

[24] Xem chương 15 bên dưới.

[25] LTK 1:1-1141, với thư mục (Josf Andreas Jungmann)

[26] Lc 1,28, 42.

[27] Gl 4,4.

[28] Gióp 14,1.

[29] William Shakespeare, Macbeth, V.viii.12-16.

[30] Rm 5,19.

[31] Lc 3,15.

[32] Ga 1,29; 27.

[33] Lc 1,42-43.

[34] Xem Lc 1,36.

[35] Ferdinand Hahn, *Christologische Hoheitstitel: Ihre Geschichte im fruhen Christentum* (Gottingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1963)

[36] Đnl 6,4; Mc 12,29.

[37] Lc 1,26-27.

[38] Xem Jean Pétrin, *Le Sens de l'oeuvre de Saint Luc et le mystère marial* (Ottawa: Séminaire Saint-Paul, 1979).

[39] Xem Joseph Fischer, *Die davidische Abkunft der Mutter Jesu* (Vienna: A. Opitz Nachfolger, 1910).

[40] Lc 2,3.

[41] Mt 1,23; Is 7,14.

[42] Lc 1,1-3.

[43] ADB 4:398-402 (Eckhard Plumacher)

[44] Cl 4,14; 1 Cor 15,8.

*Đức Maria Qua Các Thời Đại*

[45] Gisela Kraut, Lukas malt die Madonna: Zeugnisse zum kunsteirischen Selbstverständnis in der Malerei (Worms: Wernersche Verlagsgesellschaft, 1986); xem Imago Dei, pl.22.

[46] LTK 6:618-19 (Karl Hermann Schelke).

[47] Ga 19,26-27.

[48] Origen Commentary on John I.6

[49] Lc 2,35.

[50] Dt 11,38

[51] Rm 10,17; 1,5; 16,26.

[52] Rm 3,28; Gc 2,26.

[53] Dt 11,8-12; Rm 4,1; Gc 2,21-21-23.

[54] Rm 4,11.

[55] St 3,20.

[56] Lc 1,38.

[57] Lc 1,48.

[58] Mt 26,13.

[Trở về mục lục](#)

---

*Đức Maria Qua Các Thời Đại*



*Đức Maria Qua Các Thời Đại*



Marc Chagall, *The Pregnant Woman*, 1913. Stedelijk Museum, Amsterdam.

## CHƯƠNG HAI

### Con Gái Xion Và Việc Nền Trộn Lời Tiên Tri

*Chúa đố trì Israel, tôi tớ của Người, như đã hứa cùng cha ông chúng ta, vì Người nhớ lại lòng thương xót dành cho tổ phụ Ápraham và cho con cháu đến muôn đời.*

*/Lc 1, 54-55/*

**Q**uả thực, cuộc truy tầm của chúng ta để cố chứng cứ Tân Ước cho Đức Trinh Nữ Maria từ trước đến nay chỉ tạo ra vấn nạn – và đã tạo ra một cách lầm lẫn, xét theo lịch sử sau này. Bởi vì với niềm tin vào tính thống nhất của Thánh Kinh qua câu “Tân Ước tiềm ẩn trong Cựu Ước và Cựu Ước hiện hình rõ trong Tân Ước” (Novum in Vetere latet, Vetus in Novo patet), và với khả năng có thể dễ dàng đi từ Giao Ước này qua Giao Ước kia và từ việc nền trộn một lời tiên tri và đi ngược lại, các nhà giải thích Thánh Kinh hầu như trong suốt lịch sử Kitô Giáo đã có được một bộ sưu tầm đồ sộ gồm nhiều chất liệu phụ trội để bù đắp cho hoàn cảnh bối rối trong đó, như đã trích trên kia, “độc giả Phúc Âm thoát đầu rất bỡ ngỡ vì thấy quá ít điều nói về Đức Maria”<sup>[1]</sup>. Thực vậy, để tìm hiểu về Đức Maria, độc giả Phúc Âm không chỉ đọc các Phúc Âm mà thôi, cũng không chỉ đọc Tân Ước mà thôi. Vì trước khi có bốn Phúc Âm, đã có Sách Thánh rồi, một Sách Thánh mà người Kitô hữu quen gọi là “Cựu Ước”, nhưng vì tính quan trọng của nó về phương diện loại hình và ẩn dụ cũng như ý niệm tiên tri và việc nền trộn, ta buộc phải gọi nó là “Sách Thánh Kitô Giáo”<sup>[2]</sup>. Các soạn giả của tài liệu Đức Maria Trong Tân Ước nói trên có lẽ đã hài lòng với lời nhắc nhở rằng “nền thánh mẫu học của Công Giáo La Mã vốn nghiên cứu xem vai trò Đức Maria đã được tiên đoán ra sao trong một số đoạn văn Cựu Ước, dựa vào nguyên tắc cho rằng cũng như Thiên Chúa đã dọn đường cho Con Một của Người trong lịch sử Israel thế nào, thì Người cũng đã dọn đường cho mẹ của Con Một Người như vậy”<sup>[3]</sup>. Hơn nữa, lịch sử việc phát triển công cuộc giải thích Thánh Kinh trong Giáo Hội sơ khai đã chứng tỏ: không phải chỉ có “nền thánh mẫu học

Công Giáo La Mã” như lời bình luận kia gợi ý mà thôi, mà là toàn bộ truyền thống giáo phụ Đông và Tây Phương đã theo đuổi cuộc nghiên cứu ấy về việc Cựu Ước đã tiên báo ra sao về Đức Maria...

Vì mục đích của chúng ta, chúng có Thánh Kinh quan trọng không phải vì sự tương phản của nó với truyền thống sau này nhưng chính vì sự dự cảm của nó đối với truyền thống ấy. Hay, nói cách khác và chính xác hơn, chúng có Thánh Kinh đáng chú ý là do cách truyền thống sau này sử dụng nó - hoặc lạm dụng nó, như có người nói. Lý lẽ biện minh cho điều trên được tìm thấy trong câu trích từ Phúc Âm ngày Lễ Giáng Sinh, “thuộc nhà và dòng dõi Đavít”<sup>[4]</sup>. Như được hiểu trong Phúc Âm, câu này nói về Thánh Giuse, chứ không nói về Đức Maria là người mà dòng dõi không được nhắc đến trong các gia phả của cả hai Phúc Âm Mátthêu và Luca<sup>[5]</sup>. Nhưng hai Phúc Âm này nói rõ việc tượng thai Chúa Giêsu mà vẫn còn đồng trình và do đó, cho thấy rõ câu kết luận này là Thánh Giuse được một số người (chắc chắn không phải các thánh sử) “cho là”<sup>[6]</sup> cha Chúa Giêsu. Nếu “con vua Đavít” trong ngôn ngữ các Phúc Âm là cách xác nhận liên tục tính của Chúa Giêsu Kitô với Israel và liên tục tính vương quyền của Người với vương quyền của các bậc cha ông nổi tiếng, thì dòng dõi Người kể từ Đavít phải là qua đáng sinh thành phàm nhân duy nhất là Đức Maria. Nếu thế, Đức Maria cũng phải “thuộc nhà và dòng dõi Đavít”. Lối suy luận này từng biện minh cho tập tục đi quá và đi đàng sau Tân Ước để lục tìm nơi Sách Thánh xưa của Israel các lời tiên tri và song đối, các chủ đề và loại hình có thể làm giàu và làm dày thêm cuốn sách dữ kiện tí hon của Tân Ước. Những loại hình ấy là Miriam, chị Môsê, dĩ nhiên do tên của bà, và cả Mẹ Evà nữa; rồi tất cả các nhân cách hoá phụ nữ, trước nhất trong các trước tác mang tên Vua Salômôn, nhất là khuôn mào Khôn Ngoan ở chương 8 Sách Châm Ngôn và, trong các sách gọi là ngoại thư hay ngụ thư, như sách Khôn Ngoan của Salômôn và Nàng Dâu trong sách Diễm Ca, một bức chân dung dài nhất và hoa mỹ nhất về người đàn bà trong bất cứ sách nào của toàn bộ Thánh Kinh. Xét theo một phương diện, diễn trình sử dụng chất liệu cho mục đích tôn sùng và học thuyết về Đức Maria này, một diễn trình ta có thể gọi là phương pháp làm dày thêm (methodology of amplification) chính là một phần của diễn trình lớn hơn nhằm giải thích Thánh Kinh theo ẩn dụ và theo nghĩa bóng, một diễn trình chúng ta mang ơn rất nhiều nơi các bình luận đầy óc tưởng tượng và hết sức đẹp đẽ, bằng lời và bằng hình ảnh, của cả hai nền văn hoá Trung Cổ và Byzantine. Nhưng xét theo một phương diện khác, và hầu như ngược

với ý định của những người thực hành nó, nó lại quả quyết mạnh mẽ rằng vì Đức Maria “thuộc nhà Đavít và dòng dõi Đavít” theo lối lý luận như trên, nên Ngài tượng trưng cho sợi giây nối kết không thể nào bẻ gãy giữa lịch sử Do Thái và lịch sử Kitô giáo, giữa Giao Ước Thứ Nhất trong đó Ngài sinh ra và Giao Ước Thứ Hai mà chính Ngài hạ sinh ra, đến nỗi ngay cả những Kitô hữu gay gắt chống Do Thái nhất cũng không thể chối được rằng Ngài, người có phúc hơn mọi người nữ, là một người Do Thái. Dù không minh nhiên nối kết với Đức Trinh Nữ Maria, nhưng bức chân dung người đàn bà mang thai được tôn vinh trên trời của Marc Chagall không thể nào không nhắc ta nhớ tới điều trên.

*Đức Bà Đen* (The Black Madonna). Một trong các kết quả gây ấn tượng hơn cả từ việc giải thích Cựu Ước theo thánh mẫu học đang bàn tới trong chương này, là việc áp dụng những hình ảnh xinh tươi trong sách Diễm Ca vào Đức Maria. “Nigra sum sed formosa” [em đen nhưng em đẹp] gần như là những lời đầu hết của Nàng Dâu trong Diễm Ca<sup>[71]</sup>. Những lời trên của Thánh Kinh đã biện minh cho nhiều bức chân dung về Đức Maria, từng bất chấp lối diễn tả qui ước sẵn có về Ngài (nghĩa là phải là người Ý hoặc Bắc Âu) để vẽ về Ngài như là Đức Bà Đen. Theo nghĩa đen, câu trên xem ra muốn nói lên một cảm thức mâu thuẫn giữa đen và đẹp. Nhưng khi bình luận về sách Diễm Ca, Marvin Pope đã dựa vào cơ sở ngữ học mà chúng tỏ hùng hồn rằng “Em đen và em đẹp” chứ không phải “nhưng em đẹp” mới là cách dịch chính xác câu này từ tiếng Hi-bá-lai, một cách dịch cũng đã được bảo tồn trong bản Bảy Mươi bằng tiếng Hy Lạp: Melaina eimi kai kalē. Liên từ văn phạm, lẽ dĩ nhiên, ít quan trọng hơn là liên kết bản thể. Như chúng tôi đã chủ trương suốt trong sách này, nếu lịch sử giải thích Thánh Kinh không giới hạn vào các chú giải và bài giảng mà thôi, nhưng mở rộng ra để bàn tới các chủ đề nghệ thuật và đời sống hàng ngày nữa, thì các bức tranh Đức Bà Đen của Czestochowa hay của Guadalupe (“La Morenita” – Bà Đen Nhỏ Bé)<sup>[81]</sup> đã diễn tả được cho hàng triệu người hơn nữa, và diễn tả một cách hùng hồn hơn bất cứ cuốn sách nào, cái trực giác chú giải này là Đức Trinh Nữ quả thực đen và đẹp... Và điều ấy cũng có thể đã biến Ngài thành một đại sứ đặc biệt đến gặp cái khối đại đa số bao la của nhân loại vốn không phải là da trắng.

*Người Đàn Bà Dũng Cảm* (The Woman of Valor). Chúng tôi đã nhắc đến việc các Kitô hữu sơ khai từng lục lợi Thánh Kinh Do Thái, nhất là các chương đầu của Sáng Thế, để tìm các lời tiên tri nay đã được

nên trọn trong các Phúc Âm. Lời tiên tri đáng để ý nhất – đáng để ý đủ để sau cùng xứng đáng nhận được tước hiệu đệ nhất Phúc Âm hay Phúc Âm đầu hết [protevangel] – đó là lời Chúa hứa sau khi Adong và Evà sa ngã. Lời này được nói với con rắn (thường được hiểu là ma quỷ): “Và Ta sẽ đặt sự thù hận giữa ngươi và người nữ, và giữa dòng dõi ngươi và dòng dõi người nữ; dòng dõi này sẽ đạp đạp đầu ngươi và ngươi sẽ cắn gót anh ta”<sup>[9]</sup>. Thánh Irênê thành Lyons, thuộc hậu bán thế kỷ thứ hai, đã nghiên cứu rất kỹ đoạn văn này để chứng minh rằng Chúa Giêsu chính là dòng dõi của người đàn bà và là Con Thiên Chúa, Đấng, trong tư cách Adong Thứ Hai, sẽ chống lại cuộc tấn công của tên cám dỗ, và sẽ chiến thắng ở ngay trận tuyến nơi Adong Thứ Nhất bị đánh bại, và là Đấng, lúc ở trên thánh giá, đã bị con rắn “cắn gót” nhưng cuối cùng đã đạp nát đầu nó<sup>[10]</sup>. Dựa vào những bản chép tay giá trị nhất, các nhà nghiên cứu bản văn Phổ Thông đều hợp nhất ý kiến cho rằng Thánh Giêrôm, một trong ít học giả thuộc mây thế kỷ đầu của lịch sử Kitô giáo, thông thạo cả tiếng Hi-bá-lai, lẫn Hy Lạp và La Tinh, đã dịch câu này cùng một nghĩa như bản của Vua James mà ta vừa trích dẫn (theo ấn bản Phổ Thông được phê bình hay nhất, ấn hành năm 1986). Thánh Giêrôm dịch như thế này: “Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius; ipsum conteret caput tuum, et tu conteres cacaneum eius”. Nhưng ở một thời điểm nào đó trong việc chuyển giao bản Latinh Phổ Thông này, không hiểu do lầm lẫn hay do lươn lẹo hoặc do suy niệm đạo hạnh, mà chữ trung phái “ipsum” tương hợp với chữ trung phái “semen” bị biến thành giống cái “ipsa” như sau: “Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius; ipsa conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo eius”<sup>[11] [\*]</sup>. Trong thi ca và hội họa khắp thế giới Latinh Phương Tây, bản dịch này đã gợi hứng cho nhiều tranh ảnh mô tả Đức Trinh Nữ khiêm nhu chiến thắng tên cám dỗ kiêu ngạo<sup>[12]</sup>.

Và, để phù hợp với việc dùng ngôn ngữ Cựu Ước nói rõ thêm Tân Ước, sẽ tới lúc Ngài được coi như lời Thiên Chúa giải đáp câu hỏi đã được đặt ra ở chương cuối Sách Châm Ngôn: “Mulierem fortem quis inveniet? [Người đàn bà dũng cảm, ai tìm ra được?]<sup>[13]</sup>, mà bản Authorized Version đã dịch là “Ai có thể tìm ra được người đàn bà đức hạnh?”. Đức Maria, trong tư cách Mulier Fortis, là một nói dài và một nói rộng của Đức Maria trong tư cách Evà Thứ Hai, là Đấng đã đi vào danh sách chiến trận như Evà Thứ Nhất từng làm, nhưng Evà Thứ Hai này, nhờ fortis [dũng cảm], đã chiến thắng ma quỷ, quật ngã kẻ chiến

thắng thuở ban đầu. Theo nghĩa ấy, Ngài quả đã trở thành thánh bôn mạng của chiến thắng. Sự chúc phúc của Ngài được kêu khẩn bởi nhiều đạo quân lâm trận, nhất là trận chiến chống lại những kẻ được coi như kẻ thù đức tin, đặc biệt là người Hồi giáo. Các tranh ảnh của Ngài được đem theo trên cờ xí và trên thân mình các chiến binh. Như Tolstoy, trong Chiến Tranh và Hoà Bình, đã cho Công Chúa Marya Bolkonskaya (một nhân vật mô phỏng theo chính mẹ tác giả), ở cuối bức thư gửi cho bạn mình là Julie, sau khi than thở “cuộc chiến bất hạnh mà chúng ta mắc phải, chỉ có Chúa mới biết thế nào và tại sao?” viết những lời này: “Xin giã từ người bạn yêu quý tốt lành. Cầu xin Đấng Cứu Thế Thần Thánh và Mẹ Rất Thánh Thiêng của Người gìn giữ bạn trong sự chăm sóc thánh thiện và toàn năng của các Ngài. Marya.”<sup>[14]</sup> Và “Đấng Cứu Thế Thần Thánh và Mẹ Rất Thánh Thiêng của Người” cũng có khả năng gìn giữ các binh lính trong sự chăm sóc thánh thiện và toàn năng của các Ngài khi chiến đấu, vì Chúa Kitô, trong tư cách Christus Victor [Chúa Kitô Khải Hoàn] và Mẹ Người, trong tư cách Mulier Fortis (Người Đàn Bà Dũng Cảm), không những dịu dàng và khiêm nhu, nhưng cũng dũng mãnh và ưa chiến thắng chẳng kém. Một lần nữa, dựa vào phương pháp giải thích Thánh Kinh, đây là bức chân dung Đức Maria khá rõ ràng trong Cựu Ước hơn là trong Tân Ước, nhưng rồi nếu dựa vào cùng một phương pháp này, ta cũng có thể tìm ra bức chân dung ấy cả trong Tân Ước nữa. Phương pháp ấy cũng cung cấp cho ta những người đàn bà thời Trung Cổ với ý nghĩa họ đang có - và với ý hướng của Thiên Chúa, cả ý nghĩa họ có thể trở nên nữa. Trong chiều hướng này, Joan thành Arc chính là câu trả lời gây ấn tượng nhất cho câu hỏi của sách Châm Ngôn về Người Đàn Bà Dũng Cảm.

*Ca Trưởng Ca Đoàn Thiên Quốc.* Dù đã dùng Evà và một số các nhân vật nữ trong các trước tác Salômôn rồi, nhưng xét về nhiều phương diện, nguyên mẫu hiển nhiên nhất của Đức Maria trong tất cả bộ Cựu Ước phải là Miriam, chị của Môsê và Aharon, mà tên của bà chắc chắn đã được lấy đặt cho Đức Trinh Nữ. Tên Miriam chị của Môsê là tên trong tiếng Hi-bá-lai, nếu dịch qua tiếng Hy Lạp, có thể có nhiều hình thức khác nhau như Maria, Mareia, Mariam, Mariame<sup>[15]</sup>. Cả hai hình thức Maria và Mariam đều đã xuất hiện trong các sách Phúc Âm: hình thức Maria được Thánh Mátthêu dùng trước nhất; hình thức sau được Thánh Luca sử dụng đầu tiên. Tuy nhiên, ngoại trừ chính tên ra, ta khó lòng tìm được một loại hình nào cho cả Mẹ Chúa Giêsu lẫn người chị của Môsê trong các trang sách của Tân Ước. Nhưng một khi việc nại

đến điều ở đây ta gọi là phương pháp làm dày thêm đã trở thành hợp lệ, thậm chí còn bó buộc nữa, thì một nhà giải thích Thánh Kinh giàu tưởng tượng như Thánh Augustinô chắc chắn đã nắm lấy bản văn kể về lịch sử con cái Israel chiến thắng binh đội Pharaô tại Biển Đỏ, như đã được kể trong sách Xuất Hành: “Nữ ngôn sứ Miriam, em ông Aharon, cầm lấy trống; mọi phụ nữ theo bà đi ra, đánh trống và nhảy múa. Bà Miriam xướng lên rằng: ‘Hãy hát mừng Đức Chúa, Đấng cao cả uy hùng, ky binh cùng chiến mã, Người xô xuống đại dương’”<sup>[16]</sup>. Tác động mạnh mẽ của hoạt cảnh này đã được bản Israel Tại Ai Cập của thiên tài âm nhạc và kịch nghệ George Frideric Handel tăng cao hơn nữa, khi ông thay đổi thứ tự hai câu 20 và 21 trong chương 15 sách Xuất Hành với câu 1 một cách khéo léo khiến Miriam trở thành choregas, một thứ ca trưởng của ca đoàn trong Aeschylus hay Sophocles. Nhưng thực tế ra, lòng sùng kính Đức Maria đã làm điều ấy từ xưa lắm rồi, qua việc áp dụng các hệ luận của tước hiệu Con Gái Xion vào loại hình Maria và Miriam.

*Đồng Trinh Mãi Mãi* [Semper Virgo]. Dù cả các trước tác của Thánh Phaolô lẫn Phúc Âm xưa nhất, tức Phúc Âm Máccô, không nhắc gì đến việc sinh con mà vẫn còn đồng trinh, chính cũng một nguồn Phúc Âm này và nguồn gốc lịch sử Thánh Kinh Do Thái có ám chỉ điều đó; hay ít nhất cũng là trong bản dịch Thánh Kinh qua tiếng Hy Lạp do các người Do Thái ở Alexandria thực hiện trong thế kỷ thứ nhất hay thứ hai trước khi Kitô giáo xuất hiện, tức Bản Bảy Mươi. Từ nguồn tài liệu này, ám chỉ trên đã truyền qua hai Phúc Âm Máttêu và Luca. Thánh Máttêu trích làm thế giá bản dịch Hy Lạp lời tiên tri Isaia: “Vì vậy, chính Chúa sẽ ban cho các người một dấu: Này đây người thiếu nữ [parthenos trong bản Bảy Mươi] mang thai, sinh hạ con trai, và đặt tên là Emmanuen”<sup>[17]</sup>. Từ parthenos trong tiếng Hy Lạp là dịch từ “thiếu nữ” của tiếng Hi-bá-lai, không hẳn “trinh nữ” và từ này đã được trích như thế trong bản Tân Ước bằng tiếng Hy Lạp. Đức Maria hỏi thiên thần lúc truyền tin rằng: “Việc ấy sẽ xảy ra cách nào, vì tôi không biết đến việc vợ chồng!”<sup>[18]</sup>. Ba trong các Phúc Âm, tức các Phúc Âm Máttêu, Máccô và Gioan, trừ Phúc Âm Luca, có nhắc đến “anh em” của Chúa Kitô<sup>[19]</sup>, và Thánh Phaolô cũng nhắc đến điều ấy<sup>[20]</sup>. Nếu chỉ căn cứ vào từ ngữ ấy, câu kết luận biểu kiến xem ra là: sau việc tượng thai Chúa Giêsu một cách lạ lùng do quyền năng Chúa Thánh Thần, Đức Maria và Thánh Giuse đã có các con cái khác do các vị sinh ra.

Nhưng đó lại không phải là câu kết luận mà tuyệt đại đa số các thầy dạy của Kitô giáo sơ khai đã đưa ra. Thay vào đó, họ đã xưng tụng Ngài là Đấng Mãi Mãi Đồng Trinh, Aei parthenos, Semper Virgo. Để xưng tụng được như thế bất chấp tư liệu của Thánh Kinh về “anh em” của Chúa Giêsu, họ đã phải viện dẫn đến nhiều lý luận Thánh Kinh rất công phu. Tuy nhiên, biện hộ của Thánh Kinh cho việc gọi Đức Maria là Đấng Mãi Mãi Đồng Trinh lại không phải đã lấy trong Tân Ước mà là trong sách Diễm Ca: “Này em gái của anh, người yêu anh sắp cưới, em là khu vườn cấm, là dòng suối canh phòng nghiêm mật, là giếng nước niêm phong [Hortus conclusus, soror mea sponsa, hortus conclusus, fons signatus]”<sup>[21]</sup>. Thánh Giêrôm, sau khi thu kết các câu văn trong Diễm Ca, đã thấy được câu này mà ngài giải thích là ám chỉ về “mẹ Chúa chúng ta, đáng vừa là mẹ vừa là đồng trinh. Do đó, không ai trước và sau Chúa Cứu Thế đã nằm trong ngôi mộ mới của Người, được đẽo trong đá cứng”<sup>[22]</sup>. Quả là một diễn trình giải thích Thánh Kinh đáng lưu ý đang diễn ra ở đây. Vì theo các Phúc Âm, ở về đoạn cuối cuộc sống trên trần gian của Chúa Giêsu, ngôi mộ của Chúa Giêsu là một “ngôi huyết mới” vốn thuộc sở hữu của Giuse thành Arimathia, nơi chưa có ai được chôn trước đó<sup>[23]</sup>. Các Phúc Âm không nói gì về những người được chôn ở đó sau này, sau khi Chúa Giêsu sống lại, cũng như đã không nói gì về lịch sử sau này của dạ con Đức Maria. Nhưng dựa vào ý nghĩa mạnh mẽ của “hortus conclusus” trong Diễm Ca, Thánh Giêrôm, người chắc chắn là học giả Thánh Kinh vĩ đại nhất trong lịch sử Giáo Hội Phương Tây, thấy chính đáng để có thể kết luận cả việc không có ai khác chôn trong mộ huyết của Chúa Giêsu lẫn việc không một ai khác đã được Đức Maria sinh hạ. Dù không quan trọng, nhưng quả đáng chú ý một điều: ở cả hai trường hợp trên, những người đóng vai phụ đều có tên là Giuse!

*Khuôn Mặt Giống Chúa Kitô Nhất.* Trong ngôn ngữ Cựu Ước “mặt” gần như là hạn từ kỹ thuật chỉ “người”. Cách dùng này đã xuất hiện ngay trong câu truyện sáng thế, trong đó, theo bản dịch Hy Lạp, “Thiên Chúa lấy bụi từ đất nặn ra con người, thổi sinh khí vào mặt nó [prosopn], và con người trở nên một sinh vật”<sup>[24]</sup>. Xuyên suốt ngôn ngữ Thánh Kinh và xa hơn nó, đến tận ngôn ngữ ngày nay, “mặt đối mặt” là một cách nói “người đối người”<sup>[25]</sup>. Lời chúc lành mà Aharon được chỉ thị đọc trên dân Israel áp dụng ý niệm đó vào Thiên Chúa: “Nguyện Đức Chúa chúc lành và gìn giữ anh (em)! Nguyện Đức Chúa tươi nét mặt nhìn đến anh (em) và đủ lòng thương anh (em)! Nguyện Đức Chúa ghé



mắt nhìn và ban bình an cho anh (em)!”<sup>[26]</sup>. Vì, không giống như các ngẫu tượng của dân ngoại, Thiên Chúa của Israel không có hình thể cũng như khuôn mặt để mà “nhìn đến” bất cứ ai, nên việc gán cái hình tượng “mặt” người lên Chúa chỉ có thể ám chỉ mối dây liên hệ đặc biệt gắn chặt vào giao ước. Khi tìm cách khẳng nhận tính liên tục của giao ước ấy nhưng cùng một lúc cả sự nối dài của nó vượt quá biên giới tộc người Israel, Tân Ước đã đề cập đến việc “Quả thật, xưa Thiên Chúa đã phán: Ánh sáng hãy bùng lên từ nơi tối tăm! Người cũng làm cho ánh sáng chiếu soi lòng trí chúng tôi, để tỏ bày cho thiên hạ được biết vinh quang của Thiên Chúa rạng ngời trên gương mặt Đức Kitô.”<sup>[27]</sup> Do đó, khuôn mặt Chúa Giêsu Kitô được quan niệm như câu Thiên Chúa đáp trả lời cầu của thánh vịnh: “Nghĩ về Ngài, lòng con tự nhủ: hãy tìm kiếm Thánh Nhan. Lạy Chúa, con tìm thánh nhan Ngài”<sup>[28]</sup>. Và như thế, xem ra là một nối dài chính đáng cho ý niệm này, và ta cũng có thể áp dụng vào đây việc xác định Đức Maria là Đấng Trung Gian, vì Thánh Bernard thành Clairvaux, rồi cả Dante Alighieri nữa, cũng đã nói về khuôn mặt Đức Maria như là khuôn mặt qua đó ta thấy được khuôn mặt Chúa Giêsu Kitô, và rồi qua khuôn mặt Chúa Kitô, khuôn mặt của Thiên Chúa cũng trở nên hữu hình.

*Các Cuộc Thị Kiến Đức Mẹ.* Chính từ những cuộc thị kiến nổi danh trong kinh nghiệm tôn giáo và những lần mạc khải bản thân trong Cựu Ước đã đem lại đảm bảo về phương diện Thánh Kinh cho các lần Đức Trinh Nữ Maria hiện ra thời xưa cũng như thời nay. Qua các thị kiến và mạc khải của Đấng Toàn Năng, Ápraham đã nhận được lời hứa cũng như lệnh truyền khùng khiếp phải hiến tế đứa con trai duy nhất của ông là Isaac – và sau đó là lệnh truyền “đừng ra tay trên đứa nhỏ”<sup>[29]</sup>. Thị kiến “bụi gai bùng lửa mà không bị thiêu rụi”<sup>[30]</sup> đã cung cấp khung cảnh cho “bản văn cao như tháp”<sup>[31]</sup> về lời Thiên Chúa tự tỏ mình ra như là Đấng Tự Hữu<sup>[32]</sup>. Các tiên tri khác của Israel cũng thế, đã nhận được các thị kiến như vậy lúc được Thiên Chúa đặt để hay trong thời gian sau đó<sup>[33]</sup>. Với Êdêkien và Đanien, việc tiếp nhận các thị kiến và việc chuyển đạt nội dung của chúng cho dân hay cho các nhà cai trị của họ đã trở thành cốt lõi và xác định ra phẩm tính các lời tiên tri có tính khai huyền của họ<sup>[33]</sup>. Người ta tưởng tất cả những điều này sẽ chấm dứt với Tân Ước; vì Tân Ước nhấn mạnh đến tính độc nhất và chung cuộc của mạc khải trong Chúa Giêsu Kitô, như là một kết quả mà công thức tiên tri quen thuộc “và lời Thiên Chúa phán ra” với các tiên tri, và vẫn còn dùng cho Gioan Tẩy Giả, không còn thích hợp nữa, vì Lời Thiên Chúa đã đến

bằng xương bằng thịt, và “mọi tiên tri và lề luật đã nói tiên tri cho đến Gioan”<sup>[34]</sup>. Tuy thế, và có lẽ khá ngạc nhiên, các thị kiến từng bắt đầu trong Cựu Ước kia đã không chấm dứt với Tân Ước. Thực vậy, trong sách Tông Đồ Công Vụ, Tông Đồ Phêrô được mô tả là đã lấy làm của mình lời tiên tri của Giôen rằng: “Trong những ngày cuối cùng, Ta sẽ đổ Thần Khí Ta trên hết thầy người phàm, con trai con gái các người sẽ trở thành ngôn sứ, thanh niên sẽ thấy thị kiến, bô lão sẽ được báo mộng” như đang được nên trọn ngay trong thế hệ này<sup>[35]</sup>. Cùng trong sách đó của Tân Ước, Thánh Phêrô được thị kiến trên trời cho ông thấy những thức ăn không sạch sẽ và bị cấm, giúp ngài thoát khỏi luật ăn uống (kosher) của Do Thái<sup>[36]</sup>. Đồng nghiệp tông đồ của ngài, và đôi khi là đối thủ của ngài, Thánh Phaolô, đã được thị kiến thấy Chúa Giêsu Kitô trên đường đến Đamát, từng quật ngã ngài, làm ngài mù và giúp ngài quay về với “con đường” của người Kitô hữu, những người ông đang bách hại. Theo sau thị kiến ấy là một loạt những thị kiến khác, khiến ngài “không còn bất tuân phục thị kiến trên trời nữa”, như chính lời ngài nói<sup>[37]</sup>.

Theo các Phúc Âm, chính Chúa Giêsu Kitô cũng có những thị kiến trên trời, vì Ngài “thấy Satan từ trời rớt xuống như tia chớp”<sup>[38]</sup>. Lúc thống khổ trong Vườn Diệtsimani, “có thiên thần hiện ra, an ủi Ngài” vì Ngài sắp sửa phải chịu cực hình và chết chóc<sup>[39]</sup>. Trực tiếp hơn, liên quan tới chúng ta ở đây, là các thị kiến chung quanh việc Đức Maria sinh ra Chúa Giêsu Kitô. Thị kiến quan trọng nhất là truyền tin, nhưng các thị kiến khác cũng đáng lưu tâm không kém. Chính nhờ thị kiến trong một giấc mơ, mà Thánh Giuse được thuyết phục bỏ ý định “âm thầm bỏ rơi” Đức Maria khi thánh nhân khám phá thấy Ngài có thai Chúa Giêsu, lại cũng nhờ một thị kiến khác trong đó thánh nhân được cảnh giác về âm mưu của Hêrôt muốn đe dọa hài nhi vốn là “vua mới sinh của Người Do Thái”, nên ngài đã đem hài nhi và mẹ hài nhi là Đức Maria qua Ai Cập. Sau cùng cũng nhờ một thị kiến mà ngài được cho hay lúc nào là lúc an toàn để đem Chúa Giêsu và Đức Maria từ Ai Cập trở về Nadarét<sup>[40]</sup>.

Nhưng không đâu trong Tân Ước lại có một loạt những thị kiến phong phú hơn gấp bội cho bằng trong cuốn sách ngày nay được xếp chỗ cuối cùng trong quy điển và theo truyền thống sau này, dù chính xác hay không là điều không quan trọng ở đây, thường được coi là sách cuối cùng đã được viết ra, đó là sách Khải Huyền của Thánh Gioan Thần Thiêng (St John the Divine) mà ta thường gán cho Thánh Gioan Thánh

Sử. Cho đến lúc toàn bộ các thị kiến của sách đã đóng lại, nhà thị kiến của sách Khải Huyền đã được thấy không những người “giống như Con Người”<sup>[42]</sup> mà cả các thiên thần, thú dữ cùng các thị thành thiên quốc nữa, tất cả diễn hành thành một cuộc diễu hành hết sức hấp dẫn trên màn ảnh thị kiến đầy cuồng nhiệt và ngây ngất của mình. Vào khoảng giữa loạt thị kiến này, xuất hiện hình ảnh sau đây: “Và lúc ấy xuất hiện một điềm lạ lớn trên trời; một người đàn bà mặc áo mặt trời, có mặt trăng dưới chân, và trên đầu bà là triều thiên 12 ngôi sao”<sup>[43]</sup> Liệu thoạt đầu đoạn này có ý định chỉ về Đức Trinh Nữ Maria hay không, không cần biết, nhưng nó phù hợp với phương pháp triển khai trong việc nói về Ngài tốt đến nỗi đầu thời Trung Cổ, từ thế kỷ thứ bảy đến thế kỷ thứ chín, cả ở Đông lẫn Tây Phương, ai cũng hiểu rõ rằng “biểu tượng về người đàn bà vốn là mẹ đáng Mêsia này tự cho phép mình liên kết với lời giải thích về Đức Maria, khi việc chú tâm đến Ngài đã lan rộng trong cộng đồng Kitô giáo. Và cuối cùng, khi sách Khải Huyền được liệt kê trong qui điển Thánh Kinh cùng với Phúc Âm Luca và Phúc Âm thứ tư, các hình ảnh khác nhau về người trinh nữ, về người đàn bà dưới chân thánh giá, và người đàn bà hạ sinh ra đáng Mêsia đã cùng cùng cố lẫn nhau”<sup>[44]</sup>. Điều đáng ghi nhớ là mấy thế kỷ sau đó, do một diễn trình tương tự, một số hậu duệ Cải Cách Thệ Phản đã không hỏi tiếc gì trong việc đồng hóa “thiên thần có Phúc Âm đòi đời” trong sách Khải Huyền với con người và thừa tác vụ của Martin Luther<sup>[45]</sup>.

*Vô Nhiễm Thai.* Mối liên kết rắc rối giữa việc giải thích Thánh Kinh và việc phát triển học lý, như đã được nhận dạng cách vắn tắt ở chương trước, đã tác động theo hai chiều cùng một lúc, đối với thánh mẫu học cũng như đối với các ngành khác của thần học. Một học lý về Đức Maria có thể mặc một hình thức đặc thù nào đó vì, ngoài lòng sùng kính và các suy tư về Ngài, vốn là những thửa vườn màu mỡ cho việc phát triển học lý, một số đoạn Thánh Kinh, cả Cựu lẫn Tân Ước, đều đòi xem xét tới các ám chỉ của nó đối với giáo huấn về Đức Maria. Ngược lại, sự phát triển giáo huấn về Đức Maria do những nguồn khác nhau này khiến nó trở thành cần thiết giúp đem việc giải thích đoạn này hay đoạn nọ hoà hợp với điều cần phải được hiểu về Đức Maria, dù việc giải thích này khởi đầu có thể đã được tiến hành một cách độc lập đối với giáo huấn ấy. Vì ở thời Trung Cổ, nhất là sau khi cuốn Sic et Non [Có và Không] của Peter Abelard làm người ta chú ý tới những mâu thuẫn biểu kiến trong truyền thống, thì sự hoà hợp hoá các bản văn Thánh Kinh và các tài liệu thế giá khác trở thành một trong những nhiệm vụ quan

trọng nhất của nền thần học kinh viện<sup>[46]</sup>. Căn cứ vào gợi ý của Thánh Cyprianô thành Carthage, rồi sau đó học lý của Thánh Ambrosiô thành Milan và Thánh Augustinô thành Hippo, các bản giải thích tiêu chuẩn ở Phương Tây đều đã tổng quát hoá câu Đavít nói trong thánh vịnh rằng: “Này đây, tôi đã được tượng hình trong tội lỗi; và mẹ tôi đã tượng thai tôi trong tội lỗi”<sup>[47]</sup> để áp dụng vào toàn bộ nhân loại. Nhưng lối giải thích ấy xem ra đi ngược lại việc lượng giá mỗi ngày một trở vượt hơn trong việc nhấn mạnh đến sự thánh thiện độc đáo của Đức Trinh Nữ Maria. Chính để vượt qua nhu cầu đòi phải hoà hợp hai điều trên, mà học lý vô nhiễm thai cuối cùng đã ra đời trong Giáo Hội Công Giáo La Mã.

Việc Mông Triệu Của Mẹ Hiền Vinh. Trong tất cả các đặc ân và phẩm tính dành cho con người Đức Maria, không một điều gì xem ra lại xa lạ với trình thuật Thánh Kinh về Ngài trong Tân Ước cho bằng việc mông triệu, được Đức Giáo Hoàng Piô XII công bố trong sắc chỉ Munificentissimus Deus ban hành ngày 1 tháng 11 năm 1950 như một tín điều của Giáo Hội buộc mọi tín hữu phải tin. Nhưng điều này tùy thuộc người ta thiết lập ra sao chứng cứ của Thánh Kinh. Vì tư cách con gái Sion và hậu duệ dân tộc Israel của Đức Maria có nghĩa là đối với Ngài, cũng như đối với người Con có bản tính Thiên Chúa của Ngài, việc lục lợi các trang sách của Cựu Ước để tìm những tín liệu phụ về Ngài không những là điều được phép mà còn là một lệnh truyền nữa.

Sau biến cố Phục Sinh, Chúa Kitô hiện ra với các môn đệ tại Emmau, và “khởi sự từ Môsê và mọi tiên tri, Ngài giảng giải cho các ông mọi điều trong Thánh Kinh nói về Ngài”<sup>[48]</sup>. Cùng một diễn trình này phải được coi là hợp lệ khi áp dụng cho Đức Maria. Như thế, việc thiếu các tín liệu Tân Ước về những điều đã xảy ra “khi cuộc sống trần gian của Ngài đã mãn” không đủ làm người ta bó tay. Bởi vậy, trong sắc chỉ Munificentissimus Deus, câu nói của tiên tri Isaia mà Thánh Phaolô áp dụng vào sự chết và sự phục sinh của Chúa Kitô, “Sự chết đã bị nuốt trửng trong chiến thắng”<sup>[49]</sup> có thể được nói rộng bao gồm cả Đức Maria nữa. Một phần của điều ở đây ta gọi là phương pháp làm dày thêm được đặt căn bản trên tiền đề này là vì địa vị độc đáo và cao cả của Ngài giữa toàn thể tạo vật, “cao cả hơn thiên thần kêrubicim, vinh quang hơn thiên thần xêraphim”, chứ không phải chỉ cao trọng nhất giữa loài người, càng không phải chỉ cao trọng nhất hơn mọi người nữ mà thôi, nên người ta

tin rằng Đức Maria xứng đáng với bất cứ danh dự và đặc ân nào từng được dành cho người khác thuộc cả Cựu Ước lẫn Tân Ước.

Ngoài ra, như các mô tả việc Đức Maria ngủ yên (dormition) thời Byzantine cho thấy rõ<sup>[50]</sup>, nếu dựa vào phương pháp làm dày thêm hay nói rõ thêm, ta có thể dùng cuộc đời hai vị thánh trong Cựu Ước để có được những dữ kiện phụ thêm chứng tỏ một người nào đó, khi thời gian sống trên trần gian đã mãn, có thể và thực sự “đã được triệu cả hồn lẫn xác về hưởng vinh quang trên trời”. Đó là đoạn văn ngắn ngủi và khó hiểu về Ênóc trong sách Sáng Thế, và đoạn văn đầy ấn tượng nói về Êlia trong quyển 2 sách Các Vua: “Ênóc bước đi với Chúa: và ông không còn nữa; vì Chúa đã đem ông đi”; “thì này một cỗ xe đỏ như lửa, và những con ngựa cũng đỏ như lửa tách hai người ra. Và ông Êlia lên trời trong cơn gió lốc. Thấy thế, ông Êlisa kêu lên: ‘Cha ơi! Cha ơi! Hỡi chiến xa và chiến mã của Israel’ rồi ông không thấy thầy mình nữa”<sup>[51]</sup>. Các học giả cũng như lòng sùng kính của người Do Thái đã nắm lấy cả hai sự tích này và làm chúng nhiều chi tiết hơn. Trong văn chương ngoại và ngụ thư, số phận sau này của Ênóc đã trở thành chủ đề cho nhiều suy đoán<sup>[52]</sup>. Nhân vật Êlia cũng thế đã trở thành đầu đề cho nhiều truyện nhân gian và truyền thuyết<sup>[53]</sup>. Trong bữa ăn gọi là Seder dịp Lễ Vượt Qua, người ta vẫn dành một chỗ trống cho Êlia; và theo Tân Ước, Êlia đã hiện ra cùng lúc với Môsê trong biến cố Chúa Giêsu biến hình<sup>[54]</sup>.

Thành ra, nếu hai con người trong Cựu Ước này được coi là xứng đáng với đặc ân được đem về trời, với đủ cả xe và ngựa lửa, thì điều này há đã chẳng đưa lại một hình thức chứng cứ Thánh Kinh nào đó đối với Đức Maria hay sao. Theo một biện luận còn mạnh hơn nữa, còn ai xứng đáng hơn thế để nhận được phần thưởng này cho bằng Ngài? Vì, chỉ cần căn cứ vào hai trường hợp này mà thôi, nếu kiêu lên trời này đã được mở cho những người phạm trần mau chết, thì ai dám nói rằng Mẹ Thiên Chúa lại bất xứng không đáng hưởng cùng một đặc ân như họ? Câu truyện về hai bà Maria và Martha, các chị của Lagiarô, một câu truyện đã được dùng làm bài đọc Phúc Âm ngày lễ Mông Triệu, đã được kết thúc bằng những lời này: “Maria đã chọn phần tốt hơn, và phần ấy sẽ không bị lấy mất khỏi cô”; câu này lẽ dĩ nhiên nói về người chị em của Martha và Lagiarô, nhưng đối với nhiều người, xem ra nó còn đúng hơn nữa đối với mẹ Chúa Giêsu<sup>[55]</sup>. Với cùng cách chuyển dịch ám chỉ ấy, một câu khác của Cựu Ước như câu “khi ngài lên cao, ngài đã dẫn theo đám tù, và ban nhiều ân huệ cho con người” được áp dụng vào biến cố

Chúa Giêsu lên trời, xem ra cũng thích hợp với biến cố Đức Maria được triệu về trời, qua đó, ơn lành cũng đã được phân phát cho nhân loại<sup>[56]</sup>. Hay khi Chúa Kitô hứa rằng: “ai phục vụ Thầy, người ấy hãy theo Thầy; và Thầy ở đâu, kẻ phục vụ Thầy cũng ở đấy”, thì quả chả còn ai, vâng chả còn ai trong cõi người phàm mau chết này, phục vụ Ngài một cách đặc biệt cho bằng Đức Maria; và do đó, căn cứ vào lời Chúa hứa trước khi Ngài lên trời, chắc chắn Đức Maria cũng đã theo Ngài về trời như vậy<sup>[57]</sup>.

Việc mừng kính Đức Maria này và việc sáng tác ra những lời ngợi khen nhân danh Ngài như thế, xét theo thời gian, đã trùng hợp với thời hoàng kim của việc giải thích Thánh Kinh theo phương pháp ẩn dụ và loại hình. Ngược lại, việc bác khước cả sự mừng kính Đức Maria lẫn ẩn dụ học đã xuất hiện với nhau, trước nhất trong Phong Trào Cải Cách, và sau đó trong Phong Trào Ánh Sáng cũng như các hậu duệ của chúng. Nhìn trở lui cả hai việc phát triển này, ở thời Trung Cổ và ở thời Cải Cách và thời Ánh Sáng, ta khó tránh được vấn đề mất mát và thu nhận. Vì, phương pháp ẩn dụ và loại hình, từng cứu Thánh Kinh Do Thái khỏi bàn tay kẻ thù và kẻ gièm pha nó thuộc phong trào Kitô giáo thuở đầu, là phong trào đã đọc Thánh Kinh theo nghĩa đen và đã bác khước nó. Những người này thường cũng là những người đã chống lại chiều hướng giải thích về Đức Trinh Nữ Maria lúc đó. Việc công nhận Thánh Kinh Do Thái làm Thánh Kinh Kitô giáo trùng hợp không những về thời gian mà cả về luận lý với bức tranh hiện nay về Đức Maria. Bởi vậy, dù cách tiếp cận Thánh Kinh của chúng có khác nhau bao nhiêu, chủ nghĩa chiều tự cực đoan (fundamentalist literalism) và chủ nghĩa duy sử tân đại (modernist historicism) đều đã mang lại một cách nhìn hai chiều trong việc đọc Sách Thánh. Cùng một lúc, chúng dẫn đến việc làm nghèo đi thái độ của chúng ta đối với Đức Maria. Liệu chúng có đi với nhau hay không là một câu hỏi có tính sử học đáng lưu tâm, mà ta chỉ có thể trả lời qua việc nghiên cứu nghệ thuật, văn chương, và tư tưởng ở các chương kế tiếp. Trong các chương ấy, những bản văn này cùng các bản văn khác của Cựu Ước cũng như phương pháp làm dày thêm hay nói rõ thêm sẽ nổi bật như là những kho chứa từ đó việc phát triển học lý cũng như lòng sùng kính sẽ tiếp nhận được ngôn ngữ chúng cần để nói về Đức Maria.

## **Ghi chú**

[\*] Chú thích của người chuyên ngữ: Thấy trong bản Phổ Thông cũ để chỉ chính người đàn bà, nay đã được bản Phổ Thông mới sửa lại là “ipsum”, y hệt câu thứ nhất.

[1] The Catholic Encyclopedia 15:464E

[2] Nghiên cứu dứt khoát về vấn đề này là của Henri de Lubac, *Exégèse médiévale: Les quatre sens de l'écriture*, 2 tập (Paris: Aubier 1959-64).

[3] Brown và những người khác, *Mary in the New Testament*, 29.

[4] Lc 2,4.

[5] Mt 1,1-17; Lc 3,23-38.

[6] Lc 3,23.

[7] Diễm Ca 1,5 (Bản Phổ Thông; AV)

[8] Rodriguez, *Days of Obligation*, 16-20.

[9] St 3,15.

[10] Thánh Irênê, *Against Heresies* V.xxi.1-3.

[11] Tibor Gallus, *Die “Frau” in Gen 3,15* (Klagenfurt: Carinthia, 1979).

[12] Xem *Allegory of the Faith* của Vermeer ở chương 6 bên dưới.

[13] Châm Ngôn 31,10 (Bản Phổ Thông).

[14] L.N. Tolstoy, *War and Peace*, tập 1. chương 22 (Bản dịch của Ann Dunnigan).

[15] Edwin Hatch và Henry A. Redpath chủ biên, *A Concordance to the Septuagint*, 3 tập (Oxford: Clarendon Press 1897-1906) 3:108.

[16] Xh 15,20-21.

[17] Is 7,14; Mt 1,22-23.

[18] Lc 1,34.

[19] Mt 12,46; Mt 13,55; Mc 3,31; Ga 2,12; Ga 7,3-5.

[20] 1Cor 9,5; Gl 1,19.

[21] Diễm Ca 4,12 (AV; Phổ Thông)

[22] Thánh Giêrôm, *Against Jovinian* I,31.

*Đức Maria Qua Các Thời Đại*

[23] Mt 27,60; Lc 23,53; Ga 19,41.

[24] St 2,7 (Bản 70)

[25] 1Cor 13,12.

[26] Dân Số 6,24-26.

[27] 2Cor 4,6.

[28] Tv 27,8.

[29] St 22,12.

[30] Murray, Problem of God, 5.

[31] Xh 3:2, 14.

[32] Is 6:1; 21:2.

[33] Am 1:1; Ov. 1; Nk 1:1.

[34] Êdêkien 11,24; 12,27; 37,2; 47:1; Đn 8,1.

[35] Lc 3,2; Ga 1,14; Mt 11,13.

[36] Cv 2,17; Gn 2,28.

[37] Cv 10,9-16.

[38] Cv 16,9; 18,9-10; 26,19.

[39] Lc 10,18.

[40] Lc 22,43.

[41] Mt 1,20; 2,12-19.

[42] Kh 1,13.

[43] Kh 12,1.

[44] Brown và những người khác, Mary in the New Testament, 339.

[45] Kh 14,6-7.

[46] Xem The Christian Tradition, 3:223-29.

[47] Tv 51,5.

[48] Lc 24,27.

[49] Is 25,8; 1Cor 15,54.



*Đức Maria Qua Các Thời Đại*

[50] Theodore the Studite, Orations V.2-3 (PG 99:721-724); xem chương 15 dưới đây.

[51] St 5,24; 2V 2,11-12.

[52] ADB 2:508-26 (Richard S. Hess, George W.E. Nickelsburg, Francis I. Andersen).

[53] ADB 2:465-69 (Siefried S. Johnson, Orval S. Wintermute).

[54] Mt 17,3.

[55] Lc 10,38-42.

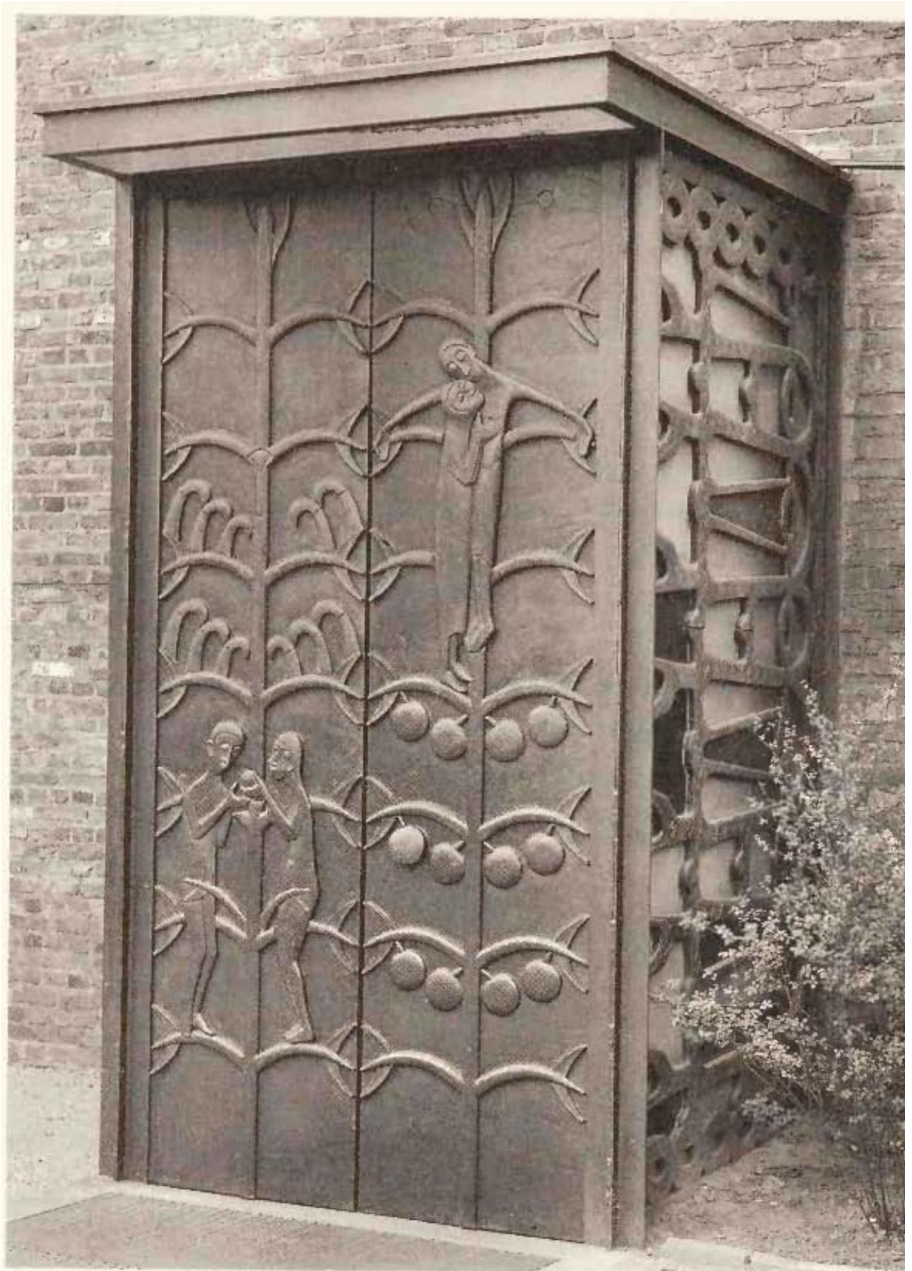
[56] Tv 68,18; Eph. 4,8.

[57] Ga 12,26.

[Trở về mục lục](#)

---

*Đức Maria Qua Các Thời Đại*



Toni Zenz, door for Saint Alban's Church, Cologne, 1958. (Bildquelle: Rheinisches Bildarchiv Köln)

CHƯƠNG BA:  
Evà và Việc Bảo Đảm Nhân Tính  
Đích Thực của Chúa Giêsu

*Cũng như vì sự bất tuân của một người, mà  
nhiều người thành có tội, thì cũng nhờ sự tuân  
phục của một người, mà nhiều người thành  
công chính.*  
|Rm 5,19|

**H**ai thế kỷ thứ hai và thứ ba sau Chúa Kitô là thời đáng ghi nhớ do các chuyển dịch văn hóa và biến động tri thức lẫn linh đạo. Thời này vốn được các sử gia gọi là Thời Cuối Cổ Đại, tức khoảng thời gian nằm giữa hai nền văn hóa Hy Lạp và văn hóa Byzantine-Trung Cổ. Thời này, việc so sánh giữa Đức Maria và bà Evà là tụ điểm hàng đầu để người ta xem xét hai vấn đề chính có liên quan tới đời sống và tư tưởng, hai vấn đề sẽ còn tiếp tục được thời đại ta coi như quan tâm muôn thuở. Đó là ý nghĩa của thời gian và lịch sử con người và việc định nghĩa thế nào là nhân bản đúng nghĩa<sup>[1]</sup>.

Đóng góp chính yếu của niềm tin Israel vào việc phát triển tư tưởng Tây Phương chính là việc giải thích lịch sử. Điều này không có nghĩa là các nền văn hoá khác, như văn hoá cổ điển Hy Lạp chẳng hạn, không bàn tới vấn đề ý nghĩa lịch sử con người. Một cách đặc biệt, chính trong tư tưởng của Platông, vấn đề ấy đã được chú ý tỉ mỉ. Cuốn thứ bốn trong bộ Luật của Platông có chứa một phân tích sâu sắc về sức mạnh tương đối của một vài lực lượng trong lịch sử như sau: “Thiên Chúa cai quản mọi loài, nhưng may rủi [tyche] cùng cơ may [kairos] có cộng tác với Người trong việc cai quản công việc của con người. Tuy nhiên, còn cái nhìn thứ ba và ít cực đoan hơn đó là kỹ thuật [techne] cũng có mặt ở đây nữa”<sup>[2]</sup>. Như Constantine Despotopoulos đã nhấn mạnh, nghiêm chỉnh suy nghĩ về mối liên hệ qua lại giữa ba lực lượng này, có thể đem lại cho ta cái cơ sở của một nền triết học có tầm xa về lịch sử<sup>[3]</sup>. Cũng thế, các sử gia của Nhã Điển xưa, mà trên hết là Thucydides trong Điếu Văn Pericles, và cả

Herodotus nữa, đều đã dấn thân vào suy tư nghiêm chỉnh loại này khi họ cân nhắc lịch sử Hy Lạp<sup>[4]</sup>.

Tuy thế, sự xuất hiện niềm tin Israel và sự du nhập Thánh Kinh Do Thái vào thế giới La Hy, trước nhất qua bản dịch sang tiếng Hy Lạp của các người Do Thái nói tiếng Hy Lạp ở Alexandria và sau đó, một cách lớn lao và có tính quyết định hơn, qua sứ vụ và sự bành trướng của Kitô giáo trong toàn bộ thế giới Địa Trung Hải, đã thách thức, và sau cùng, đã biến đổi hoàn toàn các quan điểm đang thịnh hành lúc đó về thiên nhiên và mục đích của diễn trình lịch sử. Lúc này, nói như bộ Luật của Platông rằng “Thiên Chúa cai quản mọi loài” đã có một nghĩa hoàn toàn khác, khi các “may rủi” lịch sử hay kairos được nói tới chính là cuộc xuất hành của Israel ra khỏi Ai Cập và việc trao ban lề luật cho Môsê trên núi Xinaï<sup>[5]</sup>, hay cuộc đời, cái chết và sự sống lại của Chúa Giêsu Kitô. Vì, theo một nghĩa nào đó, niềm tin “Thiên Chúa cai quản mọi loài” đã được củng cố thêm khi hạn từ “Thiên Chúa” được coi như không còn ám chỉ các thần minh trên Núi Olympus cũng như Đấng Duy Nhất trong triết học Platông nữa, mà là Đấng Thiên Chúa của Ápraham, của Ixaác và của Giacóp, hay Chúa Cha, Chúa Con và Chúa Thánh Thần. Bất chấp những dị biệt sâu sắc và từ căn bản không thể giảng hoà được, Do Thái giáo và Kitô giáo đều coi lịch sử con người như một diễn trình trong đó sự cai quản của Thiên Chúa là do sáng kiến riêng của Người. Môsê không dùng cái thông minh sắc sảo của ông để khám phá ra Thiên Chúa khi chặn đoàn cừu cho Gít-rô trên cánh đồng Ma-đi-an; đúng hơn, chính Thiên Chúa đã chọn ông, đã tìm kiếm ông, kêu gọi ông từ bụi gai bùng lửa, và đặt lên vai ông nhiệm vụ nói với Pharaô rằng: “Hãy để dân Ta đi!” Cũng thế, Tân Ước không phải là trình thuật về việc làm thế nào cái khuynh hướng thượng trong lịch sử con người đã có thể đạt đến trình độ thần thiêng, như thể xác phạm đã trở thành Lời Thiên Chúa; trái lại, “từ khởi thủy đã có Ngôi Lời, và Ngôi Lời ở với Thiên Chúa, và Ngôi Lời là Thiên Chúa. Và Ngôi Lời trở nên xác phạm và cư ngụ giữa chúng ta”<sup>[6]</sup>. Như thế, theo một nghĩa triệt để và có tính biến đổi, lịch sử đã được nhìn từ trên cao, như bản ghi lại các hành động của Thiên Chúa hằng sống. Như Tân Ước đã nói, “mọi ơn phúc tốt đẹp và mọi ơn phúc hoàn hảo đều do từ trên mà ban xuống, từ Cha các nguồn sáng mà đến; với Người, không có đổi thay cũng chẳng có bóng dáng tráo trở”<sup>[7]</sup>.

Nhưng đó mới chỉ là nửa phần câu truyện, vì cùng một lúc, cả hai truyền thống Do Thái lẫn Kitô giáo đều quan niệm rằng cũng một lịch sử

ấy đã từ bên dưới mà có, như một bản ghi chép các hành động thực sự của con người, những hành động mà con người trong tư cách các chủ thể tự do phải chịu trách nhiệm về phương diện luân lý. Giữa những biến đổi và biến động lịch sử của thế giới Địa Trung Hải ở thế kỷ thứ hai và thứ ba, tâm trí nhạy cảm của thời cuối Cổ Đại cố gắng cân nhắc xem liệu lịch sử con người có một ý nghĩa nào dễ nhận ra chăng. Một trong những tâm trí cao thượng nhất là Marcus Aurelius, qua đời năm 180. trong cuốn II bộ Các Suy Niệm, không viết bằng La Ngữ (dù ông là Hoàng Đế La Mã), nhưng viết bằng Hy ngữ, ông đã đặt câu hỏi như sau về thời đại của mình: “Hắn phải có một số phận bất hạnh không thể lay chuyển được và một quy luật không thể vi phạm được, hay một sự quan phòng đầy nhân hậu, nếu không chỉ còn là hỗn mang vô mục đích và không ai trị được. Mà nếu đã là số phận không cưỡng lại được, thì tại sao còn tìm cách chống trả nó? Còn nếu đã có sự quan phòng đầy lòng nhân hậu, thì bạn chỉ cần ráng hết sức để xứng đáng được hưởng ơn cứu giúp của đấng thần thiêng. Nếu là hỗn mang không có hướng đi, thì hãy tạ ơn vì giữa biển khơi sóng bão, bạn có trong mình một trí khôn ở đàng lái”<sup>[8]</sup>. Để xem xét ba chọn lựa như hoàng đế triết gia Marcus Aurelius vừa phác họa trên đây, Do Thái giáo, và sau đó Kitô giáo, đã coi lịch sử như vũ đài trong đó cả “sự quan phòng đầy nhân hậu” lẫn việc con người sẵn sàng chịu trách nhiệm đều cùng hành động khiến cho không điều nào trong hai điều ấy bị hiểu là tách biệt nhau. Đó là ý nghĩa sâu sắc nhất của hạn từ berith, giao ước, trong tiếng Hi-bá-lai, trong đó, cả hai bên giao ước đều cam kết làm một số điều nhất định, dù một bên là Đấng dựng nên trời đất, còn bên kia là con người tạo vật. Về bên thực sự nhân bản trong biện chứng lịch sử này, quan điểm Kitô giáo vẫn coi Evà và Đức Maria là những khuôn mặt chủ chốt<sup>[9]</sup>.

Thời sơ khai của Kitô giáo, người ta có tập tục coi ba chương đầu của sách Sáng Thế như là lời báo trước Chúa Kitô sẽ xuất hiện. Bởi thế, chúng đã lên khuôn cho câu truyện Chúa Kitô bị ma quỷ cám dỗ như một thứ diễn thuật (midrash) lại câu truyện cám dỗ Adong và Evà. Tên cám dỗ nói với Evà: “ngày người ăn nó... người sẽ nên như Thiên Chúa”<sup>[10]</sup>. Còn với Chúa Kitô, Đấng “đã ăn chay 40 ngày và 40 đêm, và sau đó thấy đói”, tên cám dỗ nói: “nếu ông là Con Thiên Chúa, hãy truyền cho những hòn đá này thành bánh ăn”<sup>[11]</sup>. Trong thư gửi tín hữu Rôma, Thánh Phaolô đã đưa ra một so sánh như sau: “Cũng như do tội lỗi một người [tức Adong] mà tội lỗi đã vào trần gian, và với tội lỗi là sự chết thế nào... thì nhờ ơn huệ Thiên Chúa, vì một người là Chúa Giêsu Kitô, ơn thánh Chúa

còn dồi dào hơn biết mấy cho muôn người như vậy”<sup>[12]</sup>. Trong thư thứ nhất gửi tín hữu Côrintô, ngài khai triển điều trên với nhiều chi tiết hơn như sau: “Như có lời đã chép: con người đầu tiên là Adong được dựng nên thành một sinh vật, còn Adong cuối cùng là thần khí ban sự sống... Người thứ nhất bởi đất mà ra thì thuộc về đất; còn người thứ hai thì từ trời mà đến”<sup>[13]</sup>. Nhưng đối với phạm trù lịch sử từ bên dưới đi lên, nghĩa là như bản ghi chép các hành động thực sự nhân bản, những hành động mà con người phạm tục phải chịu trách nhiệm, thì sự so sánh có tính tương phản giữa Adong Thứ Nhất, là người “bởi đất mà ra, thuộc về đất” và Adong Thứ Hai, tức Chúa Kitô, là “Thần khí ban sự sống”, một so sánh vốn có một quá trình phát triển quan trọng trong lịch sử tư tưởng, cũng đã phát sinh ra nhiều vấn nạn nghiêm trọng, mà chúng tôi sẽ bàn đến trong phần thứ hai của chương này.

Đối với một số vấn đề ấy, sự so sánh có tính tương phản giữa Evà và Đức Maria đem lại một cái nhìn sâu sắc và một sửa đổi quan trọng. Ở đây, Thánh Irênê, giám mục Lyons, người có lẽ đã sinh ra tại Tiểu Á khoảng năm 130 và chết khoảng năm 200, đã phát biểu sự so sánh này một cách hết sức rõ ràng, trong cả hai trước tác của ngài hiện còn tồn tại: đó là một đoạn trong chuyên khảo Chống Lạc Giáo (viết bằng Hy Ngữ nhưng phần lớn được bảo tồn trong bản dịch Latinh), và một công trình người ta tưởng đã thất lạc vĩnh viễn nhưng mới tìm lại được trong thế kỷ này trong một bản dịch Armenia, tức cuốn Epideixis (Chứng Minh Giáo Huấn Tông Đồ). Mang các yếu tố trong Sáng Thế và trong các Phúc Âm đặt song đối với nhau, như Vườn Địa Đàng với Vườn Dietsimani, cây biết lành biết dữ với cây thánh giá, Thánh Irênê đã đạt đến những so sánh song đối có tính canh tân và làm ta bất phục hết sức:

Và cũng như qua một trinh nữ bất tuân [tức Evà], nhân loại bị đánh gục và bị chết thế nào, thì qua Đức Trinh Nữ [Maria] hằng vâng phục lời Thiên Chúa, nhân loại đã được hồi sinh, nhận lại sự sống thế ấy. Vì Chúa chúng ta [Chúa Kitô] đã đến tìm chiên lạc, và chính nhân loại là con chiên lạc ấy; do đó, Người đã không trở nên một vóc thể nào khác, mà đã tiếp nhận một vóc thể từ chính người đàn bà vốn do Adong sinh ra [tức Đức Maria]; vì Adong nhất thiết sẽ được phục hồi trong Chúa Kitô, nên tử sinh đã được tháp nhập vào bất tử. Thì Evà [vì nhất thiết sẽ được phục hồi] trong Đức Maria, nên một nữ trinh, nhờ trở nên người bệnh vực một nữ trinh, cũng sẽ cởi bỏ và tiêu diệt được sự bất tuân Trinh Nữ kia bằng sự tuân phục Trinh Nữ này”<sup>[14]</sup>.

Đây không phải chỉ là sự so sánh giữa Adong Thứ Nhất “bởi đất mà ra, thuộc về đất” với Adong Thứ Hai, tức Chúa Kitô, “Thần khí ban sự sống”, nói cách khác, một so sánh song đôi giữa người trần gian và đáng trên trời, mà còn là một tương phản giữa sự bất tuân gây hoạ do một con người hoàn toàn là người tức Evà và sự tuân phục có tính cứu vớt của một con người hoàn toàn là người, đáng không hẳn “từ trời” nhưng chỉ là “từ đất” mà ra là chính Đức Maria, Evà Thứ Hai. Điều tuyệt đối chính yếu từ hai trình thuật trên là sự bất tuân của Evà và sự tuân phục của Đức Maria được nhìn như những hành động của ý chí tự do, chứ không phải là những hậu quả của cưỡng ép, dù là do ma quỷ như trường hợp của Evà hay do Thiên Chúa như trường hợp Đức Maria.

Khi nói rằng đối với việc phát triển học lý về Đức Maria, các tác giả Kitô giáo, như Thánh Irênê trong đoạn văn này, chính là các chứng tá quan trọng cho thấy tình trạng truyền thống ở hậu bán thế kỷ thứ hai, ta đã nêu lên một câu hỏi đáng lưu ý là liệu có phải Thánh Irênê đã sáng chế ra ý niệm Đức Maria là Evà Thứ Hai hay ngài chỉ rút tĩa ý niệm đó từ kho truyền thống của “thời trước”. Đọc Chông Lạc Giáo và nhất là Chúng Minh Giáo Huấn Tông Đồ, ta thấy ngài trích dẫn sự so sánh giữa Evà và Đức Maria một cách hết sức thản nhiên không cần biện luận hay bênh vực chi cả, như thể cho rằng độc giả đã hoàn toàn đồng ý như thế vì đã quá quen thuộc với nó rồi.<sup>[15]</sup> Ta dám nói như thế vì trong vấn đề này cũng như nhiều vấn đề khác, Thánh Irênê vốn coi mình như người canh giữ và chuyển giao các tín điều từng được các thế hệ trước trao lại, kể cả từ chính các tông đồ nữa.<sup>[16]</sup> Độc giả thời nay chắc chắn phải xem xét, có khi phải chấp nhận khả thể này là Thánh Irênê có lý khi coi mình như trên, và do đó, đến hậu bán thế kỷ thứ hai, người ta đã rất tự nhiên khi nhìn Evà “bà mẹ của mọi sinh linh”<sup>[17]</sup> và Đức Maria, mẹ Chúa Kitô, cùng một lúc với nhau, và do đó đã hiểu và đã giải thích mỗi người trong hai người đàn bà quan yếu nhất của lịch sử nhân loại này trên căn bản người kia. Có lẽ vì muốn nhấn gửi các độc giả hiện đại như thế, nên năm 1958, điêu khắc gia Đức, ông Toni Zanz, đã khắc “sự so sánh trên” vào cánh cửa kim khí, lúc tái thiết Nhà Thờ Sankt Alban tại Cologne, từng bị Thế Chiến II tiêu hủy, qua hình ảnh: phía dưới bên trái là Adong và Evà lúc sa ngã, phía trên bên phải là Adong Thứ Hai và Evà Thứ Hai lúc chịu đóng đinh và cứu chuộc.

Một khi đã đưa vào tự vưng, thì biện chứng giữa Evà và Đức Maria tự nó có cuộc sống riêng. Thật vậy, trong La Ngữ, tên Eva viết ngược lại

thành Ave, tức lời thiên thần chào Đức Maria trong bản Phổ Thông và đã được triệu triệu linh hồn vang dội lại trong lời kinh Ave Maria, nên xem ra đã có sẵn một ý nghĩa kỳ diệu về thánh mẫu học ngay trong cái tên ấy rồi. Một cách nghiêm trang và sâu sắc hơn, các khai triển chung quanh việc bất tuân của Evà và sự tuân phục của Đức Maria đã sản sinh ra nhiều so sánh tâm lý rộng dài giữa hai người đàn bà này. Trong số ấy, sự giải thích tiêu cực về người đàn bà như đã được thể hiện nơi Evà – dễ bị tổn thương, phi lý, dễ xúc cảm, gợi dục, sống nhờ kinh nghiệm giác quan hơn là tâm trí và lý trí, và do đó dễ làm mồi cho tên cám dỗ quý quyết – đã gieo rắc nhiều nguyên mẫu (vơ đũa cả nắm) rất quen thuộc, có tính vu khống, chống lại đàn bà, vốn hằn sâu trong ngôn ngữ và tư tưởng của nhiều dân tộc, khắp các châu lục, chứ không riêng gì Phương Tây. Các tác giả ưa tranh biện ngày nay đang lục lợi các công trình của giáo phụ lần thời Trung Cổ để tìm ra các nguyên mẫu này, và họ đã gom góp cả một danh mục đồ sộ mà ngày nay ta thường thấy xuất hiện trên nhiều sách báo. Không phải để bênh vực các nguyên mẫu này cho bằng để đem lại một tu chính cần thiết cho lịch sử, chúng tôi xin nhấn mạnh rằng các công trình tư tưởng thời giáo phụ và Trung Cổ đã trình bày được một thể cân bằng cho các nguyên mẫu kia, qua các giải thích sâu rộng hơn về người đàn bà như đã được thể hiện nơi Đức Maria, “Người Đàn Bà Dũng Cảm [mulier fortis]”, mà trong tư cách hậu duệ và trả thù cho Evà Thứ Nhất, đã đạp dập đầu con rắn và đánh bại ma quỷ<sup>[18]</sup>. Công lý lịch sử đòi phải bao gồm cả hai cực của cuộc biện chứng. Trong Thiên Đàng Đã Mất [Paradise Lost]<sup>[19]</sup>, John Milton, một “tác giả rõ ràng chống Đạo Công Giáo và việc Giáo Hội này thờ kính Đức Maria”, đã viết những giòng sau đây khi chào mừng Evà:

*... Thiên thần Kính Mừng*

*Lời chào kính mãi sau này*

*Dùng chúc phúc Maria, Evà thứ hai<sup>[20]</sup>.*

Khi viết như thế ông đã trích dẫn lời chào của thiên thần “Kính mừng Maria” và với lời chào ấy đã nhắc lại sự so sánh thời xưa được dùng làm chủ đề cho chương này. Nhưng vì là một người Thanh Giáo và Thệ Phản, ông trích dẫn như thế trong một bối cảnh văn chương và thần học đã đánh mất phần lớn bức chân dung của Công giáo về Đức Maria, từng được dùng làm trái cân thăng bằng. Bởi thế, Milton đã đặt vào miệng Adong sau khi sa ngã lời “Ave Maria” với Đức Trinh Nữ Maria bằng một



thứ ngôn ngữ rõ ràng cố ý làm cho cả Evà lẫn Đức Maria hiểu vị thế thích đáng của họ trong sơ đồ lịch sử nhân loại:

*... Hỡi Mẹ Trinh Nữ, Kính Chào  
Cao trọng trong tình yêu Trời Cao,  
Nhưng vẫn từ Hạ Bộ (Loines) ta  
Mà sinh hạ làm người...<sup>[21]</sup>.*

Việc Milton chẩn đoán tỉ mỉ biến cố Evà sa ngã về phương diện tâm lý, sau khi nó xảy ra, đã được người ta chào đón như một khảo sát nhân vật thật sáng chói, dù thiếu sót. Tuy nhiên, nếu nhìn cuộc mổ xẻ con cáng đồ trong bối cảnh tư tưởng giáo phụ và Trung Cổ về Evà Thứ Nhất và Evà Thứ Hai, thì rõ ràng Thiên Đàng Đã Mất đã quá nhấn mạnh đến một trong hai cực của biện chứng. Và điều ấy cũng đúng đối với nhiều nhà văn khác, vốn thua kém Milton.

Trở lại các phạm trù của Marcus Aurelius và của Thánh Irênê (hai người gần như sống cùng thời với nhau ở thế kỷ thứ hai), ta thấy nếu dùng ngôn ngữ của vị trước, thì chủ đề chính trong tư tưởng của vị sau là có “một sự quan phòng đầy nhân hậu”. Sự quan phòng này tự chứng tỏ mình nhân hậu khi đem lại diễn trình “tái tiến tạo [anakephaliosis]” lịch sử nhân bản, trong đó, mỗi giai đoạn liên tiếp của tội lỗi con người đều được tái lập bằng một giai đoạn cứu rỗi của Thiên Chúa trong Chúa Kitô<sup>[22]</sup>. Nhưng hình ảnh của phái Khắc Kỷ về “sự quan phòng đầy nhân hậu” này thường có sắc thái một tất yếu duy mệnh, một thứ ananke heimarmene, đầy hoài nghi đối với ý chí tự do. Cái thứ tất yếu có tính duy mệnh này không hẳn không phù hợp với cái nhìn sâu sắc vào động lực học và tâm lý học con người, như đã thấy không những nơi Marcus Aurelius mà trên hết cả nơi Tolstoy nữa<sup>[23]</sup>. Trong lời bạt nổi tiếng thứ hai cho cuốn Chiến Tranh và Hoà Bình, Tolstoy tán công các nền triết lý hiện đại về lịch sử vì những quyển luyện lâu lã của chúng đối với quan điểm không thể nào chủ trương được về ý chí tự do. Ông đã kết luận với một phương châm nổi tiếng như sau: “Cần thiết phải từ bỏ cái thứ tự do chưa hề hiện hữu, và nhìn nhận sự tùy thuộc [nghĩa là duy mệnh] mà ta chưa hề ý thức”<sup>[24]</sup>.

Chủ đề coi Đức Maria như Evà Thứ Hai cũng đại biểu cho lời phê phán, và cho việc thay thế, một quan điểm khác vốn rất thịnh hành ở thời Cổ Đại và Hậu Cổ Đại: đó là lý thuyết lịch sử theo chu kỳ (cyclical theory) được tượng hình chủ yếu bằng chiếc bánh xe như trong triết học Porphyry. Nó đã được Charles N. Cochrane, một nhà nghiên cứu

Herodotus, lên công thức như là “niềm tin vào một sự tái diễn không cùng các hoàn cảnh ‘đặc trưng’”. Đô Thị Thiên Chúa (City of God) của Thánh Augustinô đã đáp lại niềm tin đó bằng “niềm tin của Kitô hữu rằng bất chấp mọi biểu kiến, lịch sử nhân loại không bao gồm một loạt các khuôn mẫu lặp đi lặp lại, nhưng đánh dấu một tiến bộ chắc chắn, dù có ngập ngừng, hướng tới mục tiêu tối hậu. Trong tư thế đó, nó có một khởi đầu, một khúc giữa, và một kết thúc, [exortus, processus, et finis]”<sup>[25]</sup>. Vì theo Thánh Augustinô, thuyết chu kỳ đúng ở chỗ biện phân được các “khuôn mẫu lặp đi lặp lại”, nhưng những khuôn mẫu này không bác bỏ tính đặc thù của những biến cố và những con người không thể lặp đi lặp lại được, là những biến cố và những con người chỉ xuất hiện độc nhất vô nhị, có một lần và chỉ một lần mà thôi: Adong và Evà không tiếp tục được dựng nên hết lần này đến lần khác, không chịu thua sự rù quấy của tên cám dỗ hết lần này qua lần khác và cũng không bị đuổi khỏi địa đàng hết lần này qua lần nọ. Nhưng nhờ diễn trình tái tiến tạo (recapitulation) của thánh Irênê, một Adong Thứ Hai đã xuất hiện trong con người của Chúa Giêsu Kitô, một lần cho muôn đời, để sửa chữa lại sự thiệt hại do Adong Thứ Nhất gây ra; và một Evà Thứ Hai đã xuất hiện trong con người của Đức Trinh Nữ Maria, để, như lời Thánh Irênê, “một trinh nữ, nhờ trở thành người ủng hộ một trinh nữ, đã tháo gỡ và hủy diệt được sự bất tuân của trinh nữ bằng sự tuân phục của trinh nữ”<sup>[26]</sup> – một diễn trình không phải là lặp đi lặp lại mà là tái tiến tạo.

Ấy thế nhưng những lời trong thư thứ nhất gửi tín hữu Côrintô đã trích dẫn trên đây rằng “Người thứ nhất bởi đất mà ra thì thuộc về đất; còn người thứ hai thì từ trời mà đến”<sup>[27]</sup> đã lên bản sắc cho một quan niệm thứ hai của thời Hậu Cổ Đại mà khuôn mao Đức Maria đem lại một đáp ứng: đó là ý niệm “thần nhân [ho theios aner]”. Ý niệm này, khi đem áp dụng vào lối hiểu của Kitô giáo về con người của Chúa Giêsu Kitô, đã dẫn người ta đến một nguy cơ hầu như không thể thoát được là “con người thứ hai, đáng là Chúa từ trời mà đến” vì được quan niệm như hơn người phàm trần bình thường nên đã trở thành ít người hơn. Khuynh hướng trích dẫn trên đây từng được Louis Ginzberg phát biểu rằng: “cũng như ngọc trai phát sinh do kích thích tổ trên vỏ trai thế nào, thì truyền thuyết cũng phát sinh do một kích thích nào đó trên Thánh Kinh”<sup>[28]</sup> đã xuất hiện từ thời kỳ đầu tiên của tư duy Kitô giáo về Chúa Giêsu Kitô, và về Đức Maria. Chứng cứ quan trọng nhất cho thấy khuynh hướng này là Phúc Âm ngụy thư gọi là Phúc Âm Đầu Hết của Giacôbê<sup>[29]</sup>. Mặc dầu là một ngụy thư, tức một Phúc Âm không được chính thức nhận vào quy

điền Tân Ước, nó vẫn đã “ảnh hưởng chủ chốt trên các truyền thuyết về Đức Maria, vì đã cung ứng phần lớn các tư liệu căn bản cho tiểu sử của Ngài”<sup>[30]</sup>. Một số các truyền thuyết về Đức Trinh Nữ chứa trong Phúc Âm Đầu Hết của Giacôbê là: sự khiết trinh nguyên vẹn của Đức Maria không những khi thụ thai mà cả khi sinh con nữa, cũng như ý niệm liên hệ cho rằng Ngài sinh con mà không đau đớn như những người đàn bà bình thường, và do đó cả lời giải thích cho hay “các anh em của Chúa Giêsu” nói tới trong các Phúc Âm hẳn phải là các con của Thánh Giuse do đời vợ trước sinh hạ<sup>[31]</sup>. Dù không rõ ràng mấy, nhưng người ta có cơ sở giả thiết rằng các truyền thuyết như thế về Đức Trinh Nữ Maria có thể mặc nhiên hàm ý một ngàn ngại không muốn gán trọn bản tính nhân loại cho người Con Thiên Chúa của ngài, vì sự do dự này đã được minh nhiên phát biểu trong các nguồn tài liệu khác gần như cùng thời với Phúc Âm Đầu Hết của Giacôbê. Thánh Irênê, người mà ta mang ơn đã trình bày đại qui mô sự song hành giữa Evà và Đức Maria, có thể đã là một trong những nguồn nhờ đó ta học biết rằng: một do dự như thế nơi các đồ đệ của Valentinus, vị thầy theo Ngộ Đạo Thuyết, đã dẫn họ đến chỗ quả quyết rằng Chúa Giêsu đã không được “sinh ra” bởi một trinh nữ theo nghĩa thông thường chút nào, nhưng đã “đi qua Đức Maria như nước chảy qua đường ống”, không những không kèm theo những cơn đau đớn mà còn không có cả sự can dự của một người mẹ theo nghĩa hoàn toàn thụ động<sup>[32]</sup>. Nghệ thuật Kitô giáo cuối cùng đã chống lại khuynh hướng ấy bằng những bức chân dung về Đức Maria mang thai<sup>[33]</sup>. Chính cũng để trả lời cho việc đe dọa của Ngộ Đạo Thuyết đối với vấn đề nhân tính đích thực của Chúa Giêsu, cũng như bên vực địa vị có một không hai không những của Chúa Giêsu Kitô mà còn của Đức Maria nữa trong lịch sử cứu rỗi, mà Thánh Irênê đã tìm ra vai trò nhất định của Đức Nữ Trinh.

Cuộc tranh đấu trí thức quan trọng nhất trong 5 thế kỷ đầu của lịch sử Kitô giáo – thực ra là của cả lịch sử ấy – đã xảy ra để trả lời cho nghi vấn phải chăng bản tính Thiên Chúa nơi Chúa Giêsu Kitô y hệt như bản tính Thiên Chúa nơi Thiên Chúa Hoá Công<sup>[34]</sup>. Đức Maria nữa, nay đã được định nghĩa là Theotokos hay Mẹ Thiên Chúa<sup>[35]</sup>, cũng là câu trả lời cho thách đố đó. Dù sự thách thức đối với thần tính trọn vẹn của Con Thiên Chúa này đã xuất hiện ở những thời kỳ trước đó trong phong trào Kitô giáo, như đã thấy rõ trong việc những kẻ hoài nghi khác từng nhắc lại câu tên cấm dỗ nói với Chúa Giêsu: “nếu ông là Con Thiên Chúa”<sup>[36]</sup>, nhưng sự thách thức đặc biệt ở thế kỷ thứ hai và thứ ba này là một sự thách thức đã phát xuất từ một hướng ngược lại, để tra vấn xem liệu con

người thân nhân này có thực sự là “người” theo nghĩa trọn vẹn nhất của hạn từ này hay không hay liệu bằng cách này hay cách khác cần phải tránh cho Người khỏi những hệ quả dây dưa phát sinh từ một nhân tính đích thực. Nhiều phong trào trong tư duy và lòng sùng kính Kitô giáo ở các thế kỷ thứ hai và thứ ba mà cuối cùng người ta đã gom lại một mối đề kết án như là “Ngộ Đạo Thuyết” đã có chung cái nhìn mà sau này gọi là “ảo nhân thuyết” (docetism do chữ Hy Lạp dokein có nghĩa ‘coi như’) với ý nghĩa cho rằng nhân tính của Chúa Giêsu “chỉ là biểu kiến bề ngoài”; ngược lại, những tư tưởng gia đầu hết, những người được coi là “chính thông”, là những người cố gắng chứng minh chiều kích thực sự nhân bản trong cuộc đời và con người của Chúa Giêsu, ngược với các khuynh hướng “ảo nhân thuyết” và “ngộ đạo thuyết” nói trên.

Dù nhiều biến cố riêng rẽ trong Phúc Âm đã trở thành bãi chiến trường cho cuộc tranh chấp này, thí dụ ngay ý niệm Người ăn uống giống hết cách của con người<sup>[37]</sup>, nhưng có hai lúc trong cuộc đời Người được cả hai bên tập trung vào, đó là lúc Người sinh ra và lúc Người chịu đóng đinh: theo lời Kinh Tin Kính Của Các Tông Đồ, “sinh bởi bà Maria đồng trinh, chịu nạn đời quan Phônxiô Philatô”. Trong bản thánh nhạc cuối cùng, sáng tác trước khi ông qua đời, và chắc chắn là một trong những sáng tác tuyệt hảo nhất và cũng cảm động nhất, Wolfgang Amadeus Mozart đã dùng âm nhạc mà khẳng định rằng chính hai biến cố “thật đã sinh bởi Trinh Nữ Maria [vere natum de Maria Virgine]” và “thật đã hy sinh trên thánh giá vì nhân loại [(vere) immolatum in cruce pro homine]” đã bảo đảm cả ơn cứu độ cho con người lẫn “thân xác đích thực [verum corpus] trong Phép Thánh Thể – và ông đã khẳng định như thế qua việc ngỏ một lời Ave khác đối với “thân xác đích thực” này: Ave verum corpus<sup>[38]</sup>. Đối với cả hai phía, sự chịu nạn và sự chết trên thánh giá là bằng chứng cho một bản tính “nhân loại, hết sức nhân loại”, nói theo thuật ngữ của Nietzsche. Ở đó, chịu đau đớn bị coi là bất xứng với bản tính thực sự Thiên Chúa; vì, như mọi người đồng ý, dù chẳng mấy thảo luận, bản tính Thiên Chúa thường được coi như có phẩm chất yếu tính vượt trên khả năng đau đớn hay đổi thay, một phẩm tính được triết học Hy Lạp kêu là apatheia, tính không thể chịu đau đớn, và đã được đưa vào học lý Kitô giáo khi nói đến Thiên Chúa<sup>[39]</sup>. Người ta cho rằng một trong các bậc thầy hàng đầu của Ngộ Đạo Thuyết, tức Basilides, từng tóm góm cái ý niệm gán thống khổ cho Đấng Kitô Thiên Chúa, đến nỗi nhân Phúc Âm kể rằng trên đường lên núi Canvariô, binh lính Rôma “khi dẫn [Chúa Kitô] đi, đã bắt ông Simon, người vùng Kirênê, vừa từ quê lên, và đặt lên

ông cây thánh giá, để ông vác cho Chúa Giêsu”<sup>[40]</sup> đã cho rằng Simon Kirênê đã được đánh tráo với Chúa Giêsu và chịu đóng đinh thế cho Ngài, nhờ thế Chúa Giêsu không chịu cái ô nhục chịu đóng đinh và chịu chết<sup>[41]</sup>. Bởi thế, khi tóm lược câu trả lời cho các ý tưởng trên của một tác giả Kitô giáo thời sơ khai, tức Thánh Inhaxiô thành Antiôc, Virginia Corwin đã viết như thế này: “Sự kiện việc giảng dạy về thập giá và tử hình của Chúa Giêsu tiếp tục là ‘một trở ngại đối với những kẻ không tin’ (Eph.18,1) không nên làm ta ngạc nhiên, và Thánh Inhaxiô cho ta thấy những nhà tư tưởng ảo nhân thuyết, vốn là địch thủ của ngài, hết sức tỏm góm điều đó. Trong tâm trí Thánh Inhaxiô, nó chính là chứng cứ sau cùng và hết sức hiển nhiên cho thấy Chúa Kitô thực sự đã làm người và bước vào lãnh vực lịch sử”<sup>[42]</sup>. Xem ra một phần vì ý thức được cuộc tranh luận này mà nhiều bản kinh tin kính thời Kitô giáo sơ khai, gồm cả Kinh Tin Kính Các Tông Đồ và Kinh Tin Kính Nixêa và Constantinôp, đã thêm câu “dưới thời quan Phongxiô Philatô” vào câu Chúa Giêsu chịu khổ hình, do đó đã xác nhận Người là người thực sự và khẳng định việc chịu khổ hình ấy là một biến cố thực sự lịch sử xảy ra không phải “hồi xưa hồi xưa” theo huyền thoại hay theo thuyết nhân ảo, nhưng ở một nơi chốn trên bản đồ và trong một thời gian đặc thù trong lịch sử đế quốc Rôma<sup>[43]</sup>.

Nhưng quan Phongxiô Philatô chỉ là một trong hai nhân vật được nhắc tới trong các Kinh Tin Kính, và là người thứ hai. Người kia, được nhắc đến đầu tiên, chính là Đức Trinh Nữ Maria; vì biến cố khác có tính quyết định nhân tính thực sự của Chúa Giêsu là, theo Kinh Tin Kính Các Tông Đồ, Ngài “sinh bởi bà Maria đồng trinh”, một công thức đôi khi được phát biểu với thứ tự hơi khác giữa các chữ hơn là câu “dưới thời quan Phongxiô Philatô”<sup>[44]</sup>. Cả ở đây nữa, chiến dịch của thuyết nhân ảo nhằm tránh cho Người khỏi các hệ lụy của việc trở thành nhân bản toàn diện đã có một số giải thích khéo léo, bao gồm cả giải thích này: lúc sinh ra, Người đi qua cung lòng Đức Trinh Nữ Maria như nước chảy qua ống dẫn, mà không ảnh hưởng gì tới trung gian ấy và (quan trọng hơn nữa) không bị trung gian ấy ảnh hưởng<sup>[45]</sup>. Chồng lại kiểu ví von và cái lý thuyết núp phía sau nó, ta phải nhấn mạnh đến việc Người thực sự sinh bởi Trinh Nữ Maria. Vì, Tertulianô, người sáng lập ngôn ngữ Latinh Kitô giáo, khi chống lại Marcion, đã viết rằng: “Với quan điểm coi thân xác Chúa Giêsu chỉ là ảo giác, tưởng tượng, Marcion cho rằng việc Người sinh ra không cung cấp được bất cứ bằng chứng nào về bản thể nhân loại của Người”. Ngược lại, đối với Tertulianô, “vì Người là ‘sự thật’, nên Người là xác thịt; vì Người là xác thịt, nên Người đã sinh ra...Người

không phải là bóng ma”<sup>[46]</sup>. Luận lý của biện luận này thật rõ ràng, dù người ta có chấp nhận thực chất của nó hay không: Sự cứu rỗi tùy thuộc nhân tính đích thực và toàn diện của Chúa Kitô khi Người sống và khi Người chết; mà nhân tính đích thực và toàn diện ấy tùy thuộc việc Người có được thực sự sinh ra hay không; và việc Người có thực sự sinh ra hay không tùy thuộc việc Người có hay không có một bà mẹ thực sự là người theo nghĩa đầy đủ. Và nếu, như Thánh Irênê và nhiều vị khác từng chủ trương, chính sự vâng phục tự ý và trinh khiết của Đức Maria đã tháo gỡ và sửa lại được sự bất tuân cũng tự ý và khiết trinh của Evà, thì Đức Maria phải trở thành cả Evà Thứ Hai lẫn người bảo đảm chính yếu cho nhân tính của Chúa Kitô.

Tất cả các điểm trên được tản văn nhất là thi ca trình bày dưới hình thức hoa mỹ của một bão hoà đối với biện chứng và hân hoan trong phần đề, như các dòng sau đây của thi sĩ siêu hình Anh sau này thuộc thời Baroque, Richard Crashaw, một người Thanh Giáo trở lại Công Giáo La Mã:

*Kính chào, mọi diệu kỳ trong một cảnh tượng!  
Cõi Vĩnh hằng gói trọn trong khoảnh khắc!  
Hạ trong Đông, Ngày trong Đêm!  
Trời trong Đất, và Chúa trong người!  
Cao cả tí hon! Mà cuộc sinh hạ cao vời  
Nâng được Đất lên Trời, hạ được Trời xuống Đất* <sup>[47]</sup>

cho đến khi Đức Trinh Nữ Maria được coi như Đức Bà Của Các Nghịch Lý: Trinh Nữ mà Mẫu Thân, Mẹ Người mà Mẹ Chúa.

Tuy chỉ là một tạo vật, nhưng Ngài lại là Đấng mà qua Ngài, Ngôi Lời Tạo Hoá đã hiệp nhất mình với một bản tính nhân loại tạo dựng<sup>[48]</sup>. Trong công thức tuyệt diệu của Thánh Grêgôriô thành Nyssa nhằm tương phản Adong Thứ Nhất với Adong Thứ Hai, ta thấy “lần đầu tiên, [Thiên Chúa Ngôi Lời] lấy bụi từ đất và tạo nên con người, [nhưng] lần này, Người lấy bụi từ Đức Trinh Nữ để không những chỉ tạo nên con người, mà là tạo ra con người quanh chính họ”<sup>[49]</sup>. Mặc dù chủ thuyết Ariô, từng bị Thánh Athanasiô đánh bại, thường được coi (và được coi rất đúng) là một bác khước thiên tính tròn đầy và hoàn toàn nơi Chúa Kitô, nhiều lạc giáo thời trước đó về Chúa Kitô, và như một số nhà giải thích<sup>[50]</sup> cho rằng trong đó có cả chủ thuyết Ariô nữa, đã phạm sai lầm khi bác khước nhân tính tròn đầy và hoàn toàn của Người. Dù ngay từ đầu, đã có những lời dạy bị các nhà soạn thảo Tân Ước chống lại bằng cách nhấn mạnh tới các

đặc tính hữu hình, rò mó được của thân xác Chúa Kitô, vẫn có một số các giải thích cố gắng tránh cho Người khỏi cái tính cụ thể đầy tởm gớm mà xác thịt con người vốn thừa hưởng. Và vì không còn gì trong thân xác con người cụ thể hơn, và đối với nhiều người trong số họ, không còn gì tởm gớm hơn là các diễn trình sinh nở của con người, nên họ hết sức chú tâm đến việc không để cho nhân tính của Người lệ thuộc các diễn trình ấy. Điều ấy tất yếu biến Đức Maria thành chủ điểm hàng đầu cho việc tái giải thích của họ, cũng như cho các giải đáp chính thống. Không những một số các nhà ngộ đạo thuyết chủ trương rằng Chúa Kitô “không tiếp nhận gì nơi Đức Nữ Trinh”<sup>[51]</sup>, mà (cũng theo phúc trình của Thánh Gioan Đamát, rõ ràng trích dẫn Thánh Irênê)<sup>[52]</sup> họ còn nói rằng Người đi qua thân xác Đức Maria như đi qua “một máng chuyển [dia solenos]” nghĩa là, không bị ảnh hưởng bởi trung gian thụ động là mẹ Người. Điều này xem ra chỉ là một hình thức quá khích của ý niệm khá phổ biến thời xưa, cho rằng ngay cả trong việc thụ thai và hạ sinh bình thường, người mẹ cũng chỉ hành động như “mảnh đất” đối với đờn con thối, chứ thực ra đờn con được sinh ra hoàn toàn nhờ ”hạt giống” [sperma] của người cha<sup>[53]</sup>. Để trả lời cho quan điểm ngộ đạo này về Đức Maria, các thần học gia chính thống cổ xưa nhất đã nhấn mạnh rằng dù Chúa Kitô được tượng thai cách siêu nhiên không cần tác nhân một người cha phạm trần, Người đã “thực sự [alethos] được hạ sinh” cùng một cách như mọi con người phạm trần khác<sup>[54]</sup>. Ngay cả trước đó, như đã nhắc ở chương 1, khi tông đồ Phaolô muốn quả quyết rằng Con Thiên Chúa, Đấng đến “vào thời viên mãn”, đã chia sẻ nhân tính đích thực của chúng ta, ngài đã viết rằng Chúa Kitô “đã được sinh ra bởi một người đàn bà”<sup>[55]</sup>, dù xem ra không phải vì thế mà thánh tông đồ ngụ ý xa gạn gì tới việc sinh hạ mà còn đồng trình hay tới chính con người Đức Trinh Nữ Maria.

Sau khi tiếp nhận sự so sánh trên từ các tác giả Hy Lạp, các thần học gia Phương Tây sau cùng đã có thể lợi dụng được sự trùng hợp tình cờ về chữ nghĩa trong tiếng Latinh, như đã nói ở trên, để chơi chữ bằng cách viết ngược hai chữ Eva/Ave. Theo sách Sáng Thế, Evà Thứ Nhất là mẹ mọi người sống [mater panton ton zonton], và do đó Bản Bảy Mươi đã dịch như sau: “Và Adong gọi tên vợ mình là Sống [zoe], chứ không hẳn Evà”<sup>[56]</sup>. Như thế, Evà Thứ Hai cũng đã trở nên bà mẹ mới của tất cả những ai tin và sống nhờ niềm tin vào người Con Thiên Chúa của Ngài.

## **Ghi Chú**

[1] Xem hợp tuyển sâu sắc các tư liệu gốc cho chương này và các chương kế tiếp trong Sergio Alvarez Campo chủ biên, *Corpus Marianum Patristicum*, 5 cuốn (Burgos: Aldecoa, 1970-81).

[2] Plato *Laws* 709B (bản dịch của Benjamin Jowett).

[3] Constantine Despotopoulos, *Philosophy of History in Ancient Greece* (Athens: Academy of Athens, 1991), 78-80.

[4] Xem Norma Thompson, *Herodotus and the Origins of the Political Community* (New Haven & London: Yale University Press, 1996).

[5] Xh 3.

[6] Ga 1,14.

[7] Gc 1,17.

[8] Marcus Aurelius, *Meditations* XII.14 (Bản dịch của Maxwell Staniforth).

[9] Lino Cignelli, *Maria nuova Eva nella patristica greca sec.II-IV* (Assisi: Studio teologico Porzuncola, 1966).

[10] St 3,5.

[11] Mt 4,2-3.

[12] Rm 5:12, 15.

[13] 1 Cr 15:45, 47.

[14] Thánh Irênê, *Proof of the Apostolic Preaching* 33 (Bản dịch của Joseph P. Smith, đã duyệt lại).

[15] Trong Brown và những người khác, *Mary in the New Testament*, 257 (Thêm các chữ nghiêng).

[16] Xem *The Christian Tradition*, 1:108-20.

[17] St 3,20.

[18] Xem chương 6 bên dưới.

[19] Mary Christopher Pecheux, "The Concept of the Second Eve in *Paradise Lost*" *PMLA* 75 (1960):359.

[20] John Milton, *Paradise Lost* V.385-87.

[21] Milton *Paradise Lost* XII.379-81.



*Đức Maria Qua Các Thời Đại*

[22] Xem The Christian Tradition, 1: 141-46.

[23] Isaiah Berlin, “The Hedgehog and the Fox” trong Russian Thinkers, Henry Hardy và Aileen Kelly chủ biên (New York: Penguin Books, 1979), 22-81.

[24] Tolstoy, War and Peace, Lời Phi Lộ Thứ Hai, ch.12 (bản dịch của Aylmer & Louise Maude).

[25] Charles Norris Cochrane, Christianity and Classic Culture (Oxford: Clarendon Press 1944), 483-84, tóm lược luận chứng trong Quyển XII City of God của Thánh Augustinô.

[26] Thánh Irênê, Proof of the Apostolic Teaching 33 (Bản dịch của Joseph P. Smith, đã duyệt lại).

[27] 1Cor 15,45-47.

[28] Ginzberg, Legends of the Bible, xxi.

[29] H.R. Smid, Proevangelium Jacobi: A Commentary (Assen: Van Gorcum 1975), rất hữu ích và cân bằng.

[30] Brown và những người khác, Mary in the New Testament, 248-49.

[31] Proevangel of James 19:3-20, 17:20, 9:2.

[32] Thánh Irênê, Against Heresies I.vii.2, III.xi.3.

[33] Gregor Martin Lechner, Maria Gravida: Zum Schwangerschaftsmotive in der bildenden Kunst (Munich:Schnell und Steiner, 1981).

[34] Adolf von Harnack, [Grundrisz der] Dogmengeschicht, ấn bản thứ tư (Tubingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1905), 192.

[35] Xem chương 4 bên dưới.

[36] Mt 4,3-6.

[37] Thánh Inhaxiô, Epistle to the Trallians 9.

[38] Một sửa sai hữu ích đối với những giải thích tiêu chuẩn về mối liên hệ của Mozart với niềm tin tôn giáo tìm thấy nơi Hans Kung, Mozart, Traces of Transcendence, bản dịch của John Bowden (London: SCM Press, 1992).

[39] Jaroslav Pelikan, Christianity and Classical Culture: The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism (New Haven and London: Yale University Press, 1993), 328.

[40] Lc 23,26.

[41] Theo thánh Irênê, Against Heresies I.xxiv.4.

*Đức Maria Qua Các Thời Đại*

[42] Virginia Corwin, *St Ignatius and Christianity in Antioch* (New Haven: Yale University Press, 1960), 170.

[43] Xem bảng trong Schaff, 1:53.

[44] Schaff, 1:53.

[45] Theo Thánh Irênê, *Against Heresies* I.vii.2.

[46] Tertullianô *Against Marcion* III.xi.

[47] Richard Crashaw, “The Shepherds’ Hymn” trong *The New Oxford Book of English Verse, 1250-1950*, Helen Garner chủ biên (Oxford: Oxford University Press, 1972), 314.

[48] *Imago Dei*, 129, 71.

[49] Thánh Grêgôriô thành Nyssa, *Against Eunomius* IV.3 (PG 45:637).

[50] Xem cuộc thảo luận về các quan điểm này trong William P. Haugeard, “Arius: Twice a Heretic? Arius and the Human Soul of Christ”, *Church History* 29 (1960): 251-63.

[51] Thánh Irênê trích dẫn trong *Against Heresies* III.xxxi.1.

[52] Thánh Gioan Đamát *On Heresies* 31 (PG 94:697).

[53] Peter Robert Lamont Brown, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York: Columbia University Press, 1988), 111-14.

[54] Thánh Inhaxiô, *Epistle to the Trallians* ix.1

[55] Gl 4,4; xem chương 1 ở trên.

[56] St 3,20 (bản Bảy Mươi).

[Trở về mục lục](#)

*Đức Maria Qua Các Thời Đại*



Epiphany and flight into Egypt, fifth-century mosaic. Santa Maria Maggiore, Rome.  
(Alinari / Art Resource, N.Y.)

## CHƯƠNG BỐN: Mẹ Thiên Chúa

*Và (bà Êlisabét) cất cao giọng mà nói rằng: Do đâu  
tôi được diễm phúc này là mẹ Chúa tôi đến thăm tôi?*

[Lc 1,42-43]

**S**uốt trong lịch sử, và nhất là trong hai thế kỷ thứ tư và thứ năm, phạm trù căn bản để suy nghĩ về Đức Maria là phạm trù nghịch lý: Trinh Nữ và Mẫu Thân; Mẹ Phàm Nhân của Đấng vốn là Thiên Chúa, Theotokos<sup>[1]</sup>. Vì hạn từ thấu đáo nhất – và theo ý kiến một số người, cũng gây nhiều vấn nạn nhất – được Kitô giáo Phương Đông nghĩ ra để áp dụng vào Đức Maria chắc chắn là tước hiệu Theotokos này. Tước hiệu ấy không nguyên tuyền có nghĩa là “Mẹ Thiên Chúa” như đã được dịch sang các ngôn ngữ Phương Tây (Mater Dei trong tiếng Latinh, và từ đó trong ngôn ngữ Lãng Mạn, hay Mutter Gottes trong tiếng Đức), nhưng chính xác và đầy đủ hơn, nó có nghĩa là “người hạ sinh ra Đấng vốn là Thiên Chúa” (bởi đó có hạn từ Bogorodica và các hạn từ liên hệ trong tiếng Nga và các ngôn ngữ thuộc dòng Slavic, hay hạn từ tuy ít được sử dụng hơn nhưng chính xác hơn là Deipara trong tiếng Latinh). Dù lịch sử ngôn ngữ học của tước hiệu này đến nay vẫn còn mù mờ, xem ra xưa nay nó vẫn là kiểu nói đặc trưng của Kitô giáo chứ không hẳn như có người hời hợt cho rằng đó là lối thích ứng vào Kitô giáo một cái tên nguyên khởi được dùng đặt cho một nữ thần ngoại đạo<sup>[2]</sup>. Tên này xuất hiện trong một số bản chép tay các công trình của Thánh Athanasiô<sup>[3]</sup>. Thế nhưng chúng có bản văn mà thôi vẫn chẳng làm sáng tỏ câu hỏi: Thánh Athanasiô đã sử dụng tước hiệu Theotokos bao nhiêu lần để chỉ về Đức Maria<sup>[4]</sup>. Dù sao đi nữa, từ lúc xuất hiện, và suốt thời Thánh Athanasiô còn sống, trong các cuộc tấn công Giáo hội của hoàng đế “bỏ đạo” Julian, người từng chỉ trích thói dị đoan của Kitô hữu khi kêu cầu Mẹ Thiên Chúa<sup>[5]</sup>, tước hiệu này đã không có thêm một củng cố nào nữa.

Trong thế kỷ thứ năm, nỗi sợ pha trộn bản tính Thiên Chúa và bản tính nhân loại trong ngôi vị Chúa Kitô đã khiến Nestôriô, thượng phụ Constantinôp, chủ trương rằng vì Ngài chỉ sinh ra bản tính nhân loại của

Chúa Kitô, nên không nên gọi Đức Maria là Mẹ Thiên Chúa, một tước hiệu khiến ta có ấn tượng phạm thượng là Đức Maria sinh ra cả bản tính Thiên Chúa nữa và do đó nghe như tước hiệu mẹ các thần minh của ngoại giáo. Trái lại, chỉ nên gọi Đức Maria là Mẹ Chúa Kitô (Christotokos), tức “người hạ sinh ra Chúa Kitô” mà thôi. Năm 431, hơn một thế kỷ từ ngày Kitô giáo trở thành tôn giáo hợp pháp nhờ Sắc Chỉ Milan, một công đồng các giám mục Kitô giáo họp tại thành phố Êphêsô – từng là trung tâm sùng kính rất thịnh hành nữ thần Hy Lạp Artemis hay Diana<sup>[6]</sup>. Chính tại Êphêsô này, trong một hoạt cảnh được sách Tông Đồ Công Vụ thuật lại cách sống động, các kẻ sùng kính nữ thần này đã nổi lên chống lại Thánh Phaolô và các Kitô hữu khác bằng cách kêu lên: “Vĩ đại thay Diana của Người Êphêsô!”<sup>[7]</sup>. Họ nhau tại đây trong đại thánh đường kếp dâng kính Đức Maria, mà ngày nay người ta còn nhìn thấy vết tích tan hoang của nó, các giám mục đã long trọng bắt buộc mọi tín hữu phải gọi Đức Maria là Mẹ Thiên Chúa, biến điều xác quyết của lòng tôn sùng chính thống nơi các tín hữu thành một tín điều chính thức. Sách Tuyệt Thông (Anathematism) của thánh Cyrilô thành Alexandria chống lại Nestôriô đã phát biểu điều đó như sau: “ai không tuyên xưng rằng Đấng Emmanuen là Thiên Chúa thật và do đó trinh nữ chí thánh là Mẹ Thiên Chúa (vì ngài cư mang bằng xương thịt Ngôi Lời Thiên Chúa làm người), kẻ ấy hãy bị vạ tuyệt thông”<sup>[8]</sup>. Mặt khác, chính để biểu dương việc Công đồng Êphêsô định nghĩa Đức Maria là Mẹ Thiên Chúa, Đức Giáo Hoàng Sixtô III, ngay sau Công Đồng ấy, đã cho xây đền thờ quan trọng nhất Phương Tây dâng kính Đức Maria, đó là Vương Cung Thánh Đường Đức Bà Cả ở Rôma; bức tranh ghép nổi tiếng diễn tả biến cố truyền tin và hiển linh của nhà thờ này đã đem lại hình thức nghệ thuật cho câu định nghĩa kia<sup>[9]</sup>. Mấy thế kỷ sau đó, Thánh Gioan Đamát đã tóm lược lý lẽ chính thống cho tước hiệu đặc biệt này: “Do đó thật là hợp lẽ công bình và chân lý khi ta gọi Đức Maria thánh thiện là Mẹ Thiên Chúa. Vì tên này chứa đựng toàn bộ màu nhiệm trong kế hoạch Thiên Chúa [to mysterion tēs oikonomias]. Vì nếu đấng sinh hạ Người là Mẹ Thiên Chúa, thì rõ ràng Người, Đấng được Bà sinh hạ, là Thiên Chúa và cũng là người... Tên ấy thật ra có nghĩa chỉ về một tồn thể (subsistence) và hai bản tính cùng hai cách thể sinh ra nơi Chúa chúng ta là Chúa Giêsu Kitô”<sup>[10]</sup>. Và, cũng như thánh nhân đã biện bác ở một chỗ khác, đó chính là điều Đức Trinh Nữ được biểu tượng trên tranh ảnh: Mẹ Thiên Chúa và do đó thay thế hẳn cho việc phụng thờ ma quỷ của dân ngoại<sup>[11]</sup>, một thay thế chính thống và làm Thiên Chúa vui lòng.

Cùng một lúc, các vị bên vực các tranh ảnh này cũng đã nhấn mạnh rằng “khi chúng ta tôn kính các tranh ảnh của Ngài, chúng ta không bắt chước dân ngoại [Hellēnikōs] coi Ngài như một nữ thần mà là Mẹ Thiên Chúa”<sup>[12]</sup>.

Điều này chỉ xảy ra sau một hành trình dài, so sánh cả với việc coi ngài như Evà Thứ Hai. Nhưng đây có lẽ là bước nhảy vọt vĩ đại nhất trong toàn bộ lịch sử ngôn ngữ và tư tưởng về Đức Maria, như ta đang thấy trong sách này. Làm cách nào và tại đâu Ngài đã tiến xa và tiến nhanh như thế? Ít nhất cũng có ba khía cạnh cho câu trả lời đối với câu hỏi có tính sử học ấy do chính các bản văn gợi ý: việc lớn mạnh của tước hiệu Theotokos; liên hệ tới tước hiệu ấy, là sự xuất hiện lễ nghi phụng vụ gọi là “lễ tưởng nhớ Đức Maria”; và như một giải thích suy lý cho cả tước hiệu lẫn lễ hội, là cái nhìn sâu sắc cho rằng cần phải nhận dạng một con người hoàn toàn phàm trần được coi như đỉnh cao của sáng tạo, một khi điều ấy bị tuyên bố là thiếu sót đối với Chúa Giêsu Kitô trong tư cách Con đời đời của Thiên Chúa và Ngôi Hai Thiên Chúa Ba ngôi<sup>[13]</sup>.

Nguồn gốc tước hiệu Mẹ Thiên Chúa khá mù mờ. Bất chấp sự cố gắng cần mẫn của Hugo Rahner và một số người khác<sup>[14]</sup>, hiện không có chứng cứ chi có giá trị hoàn toàn chứng minh nó đã được sử dụng trước thế kỷ thứ tư, mặc dù (đức hồng y) Newman khẳng khái cho rằng “tước hiệu Theotokos, hay Mẹ Thiên Chúa, đã quen thuộc với các Kitô hữu từ buổi đầu”<sup>[15]</sup>. Chỉ rõ ràng một điều: người ta đã chứng minh được rằng nơi sử dụng tước hiệu này lần đầu tiên chính là kinh thành của thánh Athanasiô, tức Alexandria. Giám mục Alexander, người bảo trợ và là giám mục tiền nhiệm của Thánh Athanasiô, đã gọi Đức Maria là Theotokos trong các thư luân lưu của mình khoảng năm 319, khi đề cập đến lạc giáo Ariô<sup>[16]</sup>. Khoảng mấy thập niên sau, căn cứ vào một số chứng cứ, kể cả các chế điều của Julian Bô Đạo, liên quan đến hạn từ Theotokos, ta có lý khi kết luận rằng tước hiệu này đã được chấp nhận rộng rãi trong việc sùng kính của tín hữu tại Alexandria và các nơi khác. Lịch sử không hề trực tiếp củng cố các lý thuyết dễ dãi ngày nay liên quan đến “nữ thần mẹ” trong ngoại giáo La Hy và tầm quan trọng mà người ta giả thiết chúng có đối với việc phát triển thánh mẫu học Kitô giáo<sup>[17]</sup>. Vì hạn từ Theotokos rõ ràng là một sáng tạo độc đáo của Kitô giáo, phát sinh trong ngôn ngữ sùng kính của tôn giáo này đối với Đức Nữ Trinh, coi Ngài là mẫu thân của Thiên Chúa Cứu Thế. Sáng tạo này, cuối cùng, đã nhận được sự biện minh thần học khi Giáo hội làm sáng

tỏ điều được các chứng nhân chính thống của Thiên Chúa phát biểu một cách mặc nhiên.

Sự biện minh trên được thánh Athanasiô đưa ra, vì ám ảnh suốt đời của ngài là nhấn mạnh rằng để có thể là Trung Gian giữa Đấng Tạo Hóa và tạo vật, Chúa Kitô, Con Thiên Chúa, phải là Thiên Chúa theo nghĩa tròn đầy và không hàm hồ của hạn từ ấy: “Thiên Chúa chỉ được biết đến nhờ một mình Thiên Chúa mà thôi”, như điệp khúc của rất nhiều giáo phụ chính thống từng chủ trương. Tước hiệu trên xuất hiện dưới hình thức phôi thai (inchoatively)<sup>[18]</sup> trong lời phát biểu vắn tắt của thánh nhân về “phạm vi và đặc tính của Thánh Kinh” là sách “chứa đựng một trình thuật kép [diplē epangelia] về Chúa Cứu Thế: Ngài là Thiên Chúa mãi mãi và là Chúa Con, là Ngôi Lời và là sự Tỏa Sáng và sự Khôn Ngoan của Chúa Cha; và sau đó, nhận xác thịt từ một Trinh Nữ, tức Đức Maria Mẹ Thiên Chúa, Ngài đã làm người vì chúng ta”<sup>[19]</sup>. Nhưng việc giải thích thần học cho “trình thuật kép” này đã đi quá cả lời tuyên tín vắn vỏi trên. Phần lớn các tranh cãi gần đây về nền thần học của Thánh Athanasiô xoay quanh vấn đề liệu thánh nhân có gán cho Chúa Kitô một linh hồn nhân bản hay liệu ngài có chia sẻ cái lược đồ “Ngôi Lời cộng với thân xác” trong nhập thể, một lược đồ đã được nhận diện là của lạc giáo Apollinariô<sup>[20]</sup>. Tuy nhiên, cuộc tranh cãi này đôi khi có khuynh hướng làm mờ đi công trình tiên phong của thánh nhân trong việc triển khai “sự thông truyền các phẩm tính” (communicatio idiomatum)<sup>[21]</sup>, tức nguyên lý cho rằng, do hậu quả của việc nhập thể cũng như sự kết hợp hai bản tính nhân loại và Thiên Chúa trong ngôi vị duy nhất của Chúa Giêsu Kitô, người ta được phép phát biểu các phẩm tính nhân loại cho Ngôi Lời và phát biểu các phẩm tính Thiên Chúa cho con người Giêsu, thí dụ, có thể nói về “máu Con Thiên Chúa” hay “máu Chúa” và ngay cả “máu Thiên Chúa” (theo một số bản chép tay Tân Ước)<sup>[22]</sup>.

Như gợi ý của Aloys Grillmeier, mãi đến khi có những cuộc tranh luận về hạn từ Theotokos ở tiền bán thế kỷ thứ năm, “cuộc thảo luận về điều gọi là sự thông truyền các phẩm tính nơi Chúa Kitô mới được bắt đầu một cách hăng say”, mặc dù ngôn ngữ gợi ý về nó “đã được sử dụng từ thời các tông đồ, tuy chưa được suy nghĩ sâu xa hơn”<sup>[23]</sup>. Tuy thế, chỗ đứng của Thánh Athanasiô trong việc phát triển nguyên lý này xem ra quan trọng hơn cả điều Grillmeier nghĩ. Tác giả này đưa ra những đoạn văn trong đó Thánh Athanasiô “hiển nhiên coi Ngôi Lời như tác nhân có ngôi vị thực sự trong các hành vi có tính quyết định cho việc cứu

chuộc, tức sự thông khổ và cái chết của Chúa Kitô” và ông trích dẫn “các biểu thức mô tả hoạt động cứu chuộc của Ngôi Lời theo các quy luật của việc thông truyền các phẩm tính”. Nhưng trong một đoạn văn dài của *Lời Phát Biểu [Thứ Nhất] Chống lại Phe Ariô*, Thánh Athanasiô đã thảo luận một cách chi tiết vấn đề thích đáng trong việc gán sự thay đổi và hiển dương cho Ngôi Lời Thiên Chúa, Đáng vốn không có thay đổi và không cần được hiển dương. Câu trả lời của ngài là một câu diễn giảng ngôn từ của Tân Ước liên quan đến “Chúa Giêsu Kitô: Đáng trong hình thức Thiên Chúa, ... đã nhận cho mình hình thức một tôi đòi”<sup>[24]</sup>. “Vì Người, vốn là Ngôi Lời và hiển hữu dưới hình thức Thiên Chúa, luôn luôn được thờ lạy; cũng thế, Người vẫn như thế dù đã trở nên người và được gọi là Giêsu, Người vẫn có cả tạo thế ở dưới chân sẵn sàng quỳ lạy Người với cái tên ấy [Giêsu], và tuyên xưng rằng việc nhập thể của Ngôi Lời và việc Người chịu chết trong thân xác không xảy ra ngược với vinh quang của Ngôi Vị Thiên Chúa nơi Người, nhưng ‘làm vinh danh Thiên Chúa Ngôi Cha’”<sup>[25]</sup>.

Cho nên khi nói đến việc Ngôi Lời “tiếp nhận xác thân từ Đức Nữ Trinh, Maria Mẹ Thiên Chúa”<sup>[26]</sup>, Thánh Athanasiô chỉ làm vang dội lại ngôn ngữ của lòng sùng kính bình dân; nhưng cùng với tước hiệu kia, thánh nhân đã bắt đầu cung cấp cả lý lẽ giúp bảo vệ được tước hiệu ấy chống lại cuộc tấn công xảy ra nửa thế kỷ sau khi ngài qua đời. Theo gợi ý của đức hồng y Newman trong cuốn *Phe Ariô Thế Kỷ Thứ Tư*, giới bình dân giữ cho mình luôn chính thống ngay cả lúc các giám mục không còn chính thống nữa<sup>[27]</sup>. Trong cách dùng chữ Theotokos của ngài, cũng như trong các tước hiệu và ẩn dụ khác, Thánh Athanasiô đứng vào hàng ngũ chính thống của lòng sùng kính bình dân và xác minh cho nó. Ý niệm cho rằng luật cầu là luật tin (*lex orandi lex credendi*), nghĩa là tiềm ẩn trong việc thờ phượng của Kitô giáo, có một nội dung qui phạm về học lý mà ta cần minh nhiên hoá, dường như đã được lên khuôn chỉ sau thời Thánh Athanasiô không lâu<sup>[28]</sup>, nhưng hiển nhiên chính thánh nhân đã từng hành động trên căn bản một ý niệm giống như thế.

Nội dung qui phạm của lòng sùng kính cũng hiển nhiên trong một bối cảnh khác, khi Thánh Athanasiô sử dụng “lễ tưởng nhớ Đức Maria” để xác minh sự chính thống trong học lý của mình. Ngài làm thế ít nhất trong hai trước tác của ngài. Trước tác quan trọng hơn trong hai trước tác này là *Thư Gửi Epictetus*, được phổ biến rộng rãi bằng tiếng Hylạp, Latinh, Syriac, và trong các thế kỷ sau, bằng tiếng Armenia, và được



trích dẫn trong các sắc lệnh của cả hai Công đồng Êphêsô năm 431 và Công đồng Canxêdoan năm 451<sup>[29]</sup>. Đường như sau khi chủ thuyết Ariô bị đánh bại, sách trên đã được ra đời vì sự tái phát của lạc giáo ảo nhân thuyết thời trước, một lạc giáo vốn bác khước nhân tính đích thực và tròn đầy của Chúa Giêsu, hoặc cho rằng Người không hề có một xác phàm chính hiệu<sup>[30]</sup>. Một số người còn đi xa hơn nữa bằng cách chủ trương rằng thân xác Chúa Kitô cùng một yếu tính [homoousion] với Ngôi Lời<sup>[31]</sup>. Cái kiểu ảo nhân thuyết mới này, một giáo thuyết cho đến nay vẫn chưa được các học giả nhất trí, thường được coi là tiền thân của nền thần học Apollinariô. Trả lời cho học thuyết này, Thánh Athanasiô biện luận dựa trên “Sách Thánh của Chúa” và các sắc lệnh của “các nghị phụ nhóm họp tại Nixêa” và kết án nhóm tân ảo nhân thuyết, coi nó còn tệ hơn cả phe Ariô: “Các ông còn đi xa hơn về lòng vô đạo hơn bất cứ lạc giáo nào khác. Vì nếu Ngôi Lời có cùng yếu tính với thân xác, thì điều ấy làm cho việc tưởng nhớ và chức vụ của Đức Maria trở thành thừa thãi”<sup>[32]</sup>. Và, để chống lại học thuyết cho rằng Ngôi Lời thành người như một hậu quả tất yếu của bản tính Ngài, Thánh Athanasiô, trong thư gửi Maximus, đã tuyên bố rằng: “Nếu đúng như thế, việc tưởng nhớ Đức Maria trở thành thừa thãi”<sup>[33]</sup>. Quan điểm thần học của Thánh Athanasiô xem ra khá rõ ràng: Một lần nữa, Đức Maria là người bảo đảm cho nhân tính đích thực của Chúa Giêsu Kitô, như Ngài đã từng là như thế đối với các giáo phụ chống Ngộ Đạo Thuyết<sup>[34]</sup>.

Việc “tưởng nhớ” (commemoration) được Thánh Athanasiô nhắc đến có đặc tính chính xác như thế nào là điều ít rõ ràng. Nếu hạn từ *Hy Lạp mnēmē* không có nghĩa nào khác hơn là “ký ức” như nghĩa trong Tân Ước và một số nơi khác<sup>[35]</sup>, thì có lẽ thánh nhân muốn biện luận rằng việc tưởng nhớ Đức Maria, như đã được lên khuôn trong Kinh Tin Kính hay trong các lời kinh khấn cầu khác, tất yếu hàm ý nghĩa: nhân tính Chúa Kitô bắt đầu hiện hữu từ Đức Maria chứ không có trước từ cõi đời đời. Tuy nhiên *mnēmē* đôi khi cũng có nghĩa kỹ thuật trong việc tạo ra lịch Kitô giáo, có ý ám chỉ ngày kỷ niệm hàng năm một vị thánh hay một vị tử đạo nào đó<sup>[36]</sup>. Martin Jugie, trong khảo luận khá sớm của ông về những ngày lễ đầu tiên dâng kính Đức Maria ở cả bên Đông lẫn bên Tây, đã biện luận rằng ngày tưởng nhớ Đức Maria được nhắc đến trong các tài liệu đầu thế kỷ thứ năm không phải để tưởng niệm cái chết hay việc “ngủ yên” [koimēsis]<sup>[37]</sup> của Ngài mà là việc Ngài “sinh ra”, một kiểu nói có thể chỉ việc Ngài lên trời<sup>[38]</sup>. Trong một khảo luận đồ sộ sau đó về việc Đức Trinh Nữ qua đời và được triệu về trời, tác giả này

nhắc lại, sửa chữa và cung cấp nhiều chi tiết hơn cho biện luận trên<sup>[39]</sup>. Tuy nhiên, đối với mục đích của chúng ta, vấn đề này chỉ là thứ yếu so với vấn đề nền tảng hơn. Phải chăng *tēs Marias hē mnēmē* có ý nhắc đến các ngày lễ về Đức Maria? Dĩ nhiên có chúng có bệnh vực cho sự hiện hữu một ngày lễ gọi là *mnēmē* Đức Maria và được mừng vào Chúa Nhật sau Lễ Giáng Sinh<sup>[40]</sup>, nhưng chúng có ấy không có nguồn gốc xa như thánh Athanasiô. Dù sao, cả chúng có lẫn ngôn từ của thánh nhân xem ra đã đủ chứng minh rằng ngày lễ tưởng nhớ Đức Maria ấy vốn đã được mừng vào thời của thánh nhân và ngài đã dựa vào nó để biện bác.

Thế rồi ngài tiếp tục biện luận rằng một ngày lễ tưởng nhớ Đức Trinh Nữ Maria Mẹ Thiên Chúa không thể nào biện minh được, nếu Ngài không đóng một vai trò gì trong lịch sử cứu độ. Ngài thuộc Tân Ước, chứ không thuộc Cựu Ước, và đã không được tưởng nhớ, như các thánh của Cựu Ước từng được tưởng nhớ, như là một vị tiên tri về việc Chúa Kitô sắp đến. Đúng hơn, Ngài có chức phận hay chức vụ, một thứ *chreia*, của một người được tuyên chọn hay được ủy nhiệm mà chỉ qua người này mà thôi, Ngôi Lời vốn không phải là tạo vật đã tiếp nhận nhân tính được tạo dựng của mình. Chính cái *chreia* hay thừa tác vụ ấy đã được mừng kính tưởng niệm trong việc giữ ngày *mnēmē* hay ngày lễ tưởng nhớ Đức Maria. Cái *chreia* đó là một sự kiện có sẵn trong lịch sử cứu rỗi, còn ngày *mnēmē* là một sự kiện có sẵn trong việc giữ đạo của Kitô hữu. Như thế, cả kinh tin kính lẫn niên lịch của Giáo hội đều chứng thực cho học lý chủ trương rằng bản tính nhân loại của Chúa Kitô là một tạo vật, cũng như chứng thực cho học lý chủ trương rằng bản tính Thiên Chúa của Người không phải là tạo vật; và dấu chỉ mối gắn bó giữa Chúa Kitô tạo vật và nhân loại tạo vật là ‘việc tưởng nhớ và chức vụ của Đức Maria’, một điều sẽ thừa thãi nếu nhân tính của Chúa Kitô từng là thành tố của việc Người hiện hữu trước đó như Ngôi Lời Thiên Chúa. Theo chúng có ấy, dù không thể bác khước được là Thánh Athanasiô không bao giờ đưa ra được một công thức thoả đáng về nhân tính đầy đủ và đích thực của Chúa Kitô như ngài từng làm đối với thiên tính của Chúa, nhưng một điều cũng rõ là cả hai khía cạnh của “trình thuật kép” ấy<sup>[41]</sup> đều được thâm quyền đức tin chính thống đảm bảo.

Trong cấu trúc và căn tính thâm quyền ấy, việc thờ phượng và sùng kính của Giáo hội vốn được coi như yếu tố quan trọng cho việc định nghĩa điều Thánh Athanasiô, trong câu kết bức thư gửi cho Epictus, gọi là việc “tuyên xưng đức tin vừa đạo đức vừa chính thống”<sup>[42]</sup>. Nếu

### *Đức Maria Qua Các Thời Đại*

Đức Maria là Mẹ Thiên Chúa, như ngôn ngữ sùng kính Kitô giáo từng tuyên xưng, thì mối liên hệ giữa thiên tính và nhân tính nơi Chúa Giêsu Kitô phải như thế nào đó để có thể biện minh được cái hạn từ bề ngoài xem ra thật mâu thuẫn ấy; và do đó biện minh được học lý “chuyển thông phẩm tính”. Nếu Đức Maria có “chức vụ” mặc cho Ngôi Lời một nhân tính đích thực và do đó được tạo dựng, như lòng sùng kính của Kitô giáo trong ngày lễ “tưởng nhớ Đức Maria” từng tuyên xưng, thì không tởm gớm nào đối với xác thịt máu huyết có thể được phép khiến ta đi trệch ra ngoài học lý nhập thể được. Như thế, để đủ tư cách là một tín điều của Giáo hội, một học lý nào đó phải phù hợp không những với thánh truyền tông đồ, như đã được trình bày trong Sách Thánh và trong các chứng tá huấn quyền như các sắc chỉ của Công đồng Nixêa chẳng hạn, mà còn phải phù hợp với sự thờ phượng và lòng sùng kính của Giáo hội công giáo và tông truyền.

Vị thế tạo vật của Đức Maria đối với Chúa Kitô còn cho thấy một đường phát triển khác nữa, một trách vụ phải đặc trưng hoá cách chính xác hơn chủ từ thích đáng cho các phẩm tính đã bị lạc giáo làm sai vị trí. Phần lớn các tranh cãi trong thế kỷ thứ tư đều bàn tới đặc tính của các phẩm từ như homoousios hay Theotokos. Nhưng sách vở nói tới các cuộc tranh luận này cũng gợi ý, hay ám chỉ, rằng việc làm sai chỗ các phẩm tính phải bị coi là một định nghĩa lạc giáo và do đó việc đưa ra chủ từ chính xác hơn cho chúng phải được coi là câu trả lời chính thống. Chỉ ở Công Đồng Êphêsô và sau đó, mới có câu trả lời ấy, nhưng nhìn trở lui, câu trả lời ấy xem ra đã có từ giai đoạn sớm hơn trong việc phát triển ra lạc giáo Ariô.

Theo Henry Gwatkin, lạc giáo Ariô “đã hạ Chúa Các Thánh xuống hàng các tạo vật của Người”<sup>[43]</sup>. Điều lạc giáo này gán cho Chúa Kitô dĩ nhiên cao hơn bất cứ điều gì nó gán cho các thánh, nhưng kém hơn điều nó gán cho Thiên Chúa tối cao nhiều lắm. Học lý Ariô về các thánh không dễ gì gom lại được từ nhiều mảnh vụn khác nhau, dù ta biết sách Thalia của Ariô có nói đến “những người Chúa chọn, những hiền nhân của Chúa, các con thánh thiện của Người”<sup>[44]</sup>. Có nhiều bằng chứng cho thấy một số truyền thuyết về các thánh đã được các nguồn tài liệu của phe Ariô truyền lại cho hậu thế<sup>[45]</sup>. Ngày nay ta được thông tri tốt hơn nhiều về quan điểm của phe Ariô đối với mối liên hệ giữa Chúa Kitô và các thánh của Người. Theo một bức thư phe Ariô gửi cho Alexander thành Alexandria, Ngôi Lời là “tạo vật hoàn hảo của Thiên

Chúa, nhưng không phải là một trong các tạo vật,<sup>[46]</sup> vì Người là tạo vật qua đó Thiên Chúa sáng tạo nên mọi tạo vật khác; bởi thế, tính “hơn hẳn” của tạo vật này đối với mọi tạo vật khác là thế này: Người được trực tiếp tạo dựng trong khi mọi tạo vật khác được dựng nên nhờ Người<sup>[47]</sup>. Như thế, ở cõi tiền sinh (preexistence), Ngôi Lời là tạo vật hoàn hảo. Nhưng khi xuống thế, Người trở nên tạo vật hoàn hảo. Xem ra trong bức chân dung vẽ Chúa Giêsu Kitô của mình, phe Ariô đã kết hợp việc bác khước sự hiện hữu của một linh hồn nhân bản nơi Người<sup>[48]</sup> với học lý của Phaolô thành Samosata cho rằng Người đã làm mình xứng đáng để được nâng lên địa vị “Con Thiên Chúa” nhờ “sự tiến bộ luân lý” [prokopē] của mình<sup>[49]</sup>. Phe Ariô nổi tiếng trong việc truyền dạy rằng Thiên Chúa chọn Người “vì nhờ biết trước”, Đức Kitô sẽ không phản loạn chống lại Thiên Chúa, nhưng sẽ “nhờ cẩn trọng và tự kỷ [dia epimeleian kai askēsin]” mà lột thẳng “bản tính dễ đổi thay” của mình để duy trì lòng trung thành<sup>[50]</sup>. Vì tư cách làm con của Ngôi Lời là một chức năng của tư cách làm tạo vật hoàn hảo và tư cách làm con của con người Giêsu là kết quả đức vâng lời hoàn hảo của Người, nên sự khác biệt giữa tư cách làm con của Người và tư cách làm con của các thánh chỉ có tính định lượng hơn là định phẩm, vì nhờ đức vâng lời hoàn hảo riêng mình, các thánh cũng có thể đạt tới việc chia sẻ cùng một tư cách làm con như thế.

Nhưng học lý về việc các thánh chia sẻ tư cách làm con của Chúa Kitô có một đối tác ngay trong học lý của Thánh Athanasiô về việc chia sẻ nhờ diễn trình “thần hoá”: “Vì mỗi liên hệ của chúng ta với thân xác Người, cả chúng ta nữa đã trở nên đền thờ Thiên Chúa, và do đó trở nên con cái Thiên Chúa, đến nỗi ngay trong ta, giờ đây Chúa cũng đang được thờ lạy”<sup>[51]</sup>. Tư cách làm con trước nhất không do việc các thánh noi gương Chúa Kitô nhưng chủ yếu nhờ sức biến đổi của Chúa Kitô, Đấng trở nên con người để các thánh có thể trở nên Thiên Chúa, theo công thức thời danh của chính Thánh Athanasiô<sup>[52]</sup>. Thánh nhân biện luận rằng sự biến đổi và thần hoá ấy sở dĩ có được là chỉ vì Ngôi Lời là Đấng Tạo Hoá chứ không phải là tạo vật. Chúa Cứu Thế có thể làm trung gian giữa Thiên Chúa và loài người chỉ nhờ bởi chính Người là Thiên Chúa. Người không được cất nhắc lên địa vị mới vì Người cao cả nhất trong số các thánh nhưng là được khôi phục lại địa vị đời đời của mình sau khi đã thi hành sứ mệnh được trao phó trên trần gian lúc mặc lấy xác phàm. Bây giờ, các thánh trở nên con cái Thiên Chúa, tức các tạo vật trong đó Đấng Tạo Hoá cư ngụ một cách trọn vẹn đến nỗi người ta có

thờ lạy Người trong họ. Đó chính là tư cách phe Ariô muốn gán cho Chúa Kitô, một tạo vật mà trong đó Đấng Tạo Hoá cư ngụ cách trọn vẹn đến độ người ta có thể thờ lạy Thiên Chúa trong Người, đáng cao trọng nhất trong số các thánh và do đó là trung gian giữa Thiên Chúa và nhân loại.

Bằng cách vẽ một đường ranh giữa Đấng Tạo Hoá và tạo vật và tuyên xưng rằng Con Thiên Chúa thuộc phía Thiên Chúa của đường ranh ấy, nền chính thống của Nixêa đã làm cho sự phân biệt về phẩm giữa Người và những vị thánh cao cả nhất đi chẵn nữa, giữa sự trung gian bất tạo (uncreated mediation) và sự trung gian tạo dựng của các vị, trở thành không những là điều có thể mà còn cần thiết nữa<sup>[53]</sup>. Bây giờ, khi chủ từ các mệnh đề của phe Ariô đã thay đổi, thì tất cả các thuộc tính kia sẽ ra sao? Những điều ta vừa được đọc từ trước đến nay trong thánh mẫu học của Thánh Athanasiô dường như muốn cho thấy rằng, ngược với ngụ ý của Harnack, “điều phe Ariô truyền dạy về Chúa Kitô, các vị chính thống đã truyền dạy về Đức Maria”<sup>[54]</sup> đến nỗi những thuộc tính thụ tạo kia không thuộc về Chúa Giêsu Kitô, Con Thiên Chúa, nhưng thuộc về Đức Trinh Nữ Maria, Mẹ Thiên Chúa. Bức chân dung về Đức Maria trong Thư Gửi Các Trinh Nữ của Thánh Athanasiô rất thích hợp với sự mô tả của phe Ariô về Chúa Giêsu Kitô, Đấng “được chọn vì, dù tự bản chất hay thay đổi, đức tính chịu thương chịu khó của Người đã không nhường bước cho bất cứ suy suyển nào”. Thánh Athanasiô đề cập đến việc Đức Maria “tiến triển” và ở đây dường như còn dùng hạn từ prokopē, tiến triển luân lý, được phe Ariô dùng chỉ về Chúa Kitô<sup>[55]</sup>. Theo Thánh Athanasiô, sự tiến triển của Đức Maria, liên quan đến việc chiến đấu chống lại các hoài nghi cũng như ý nghĩ xấu, nhưng Ngài đã vượt thắng tất cả các trận chiến ấy và nhờ thế trở thành “hoạ ảnh” và “mẫu mực” của khiết trinh đối với tất cả những ai đang cố gắng nên hoàn thiện, nói tắt, nên cao trọng nhất trong số các thánh. Ngôn từ sùng kính (Theotokos, “Mẹ Thiên Chúa”) và thực hành sùng kính (mnēmē, “tưởng nhớ”), những điều nằm phía sau thánh mẫu học của Thánh Athanasiô, như ta đã ghi nhận, chính là điển hình hàng đầu trong toàn bộ suy nghĩ của ngài về học lý cho rằng ngay cả một tạo vật cũng có thể trở nên xứng đáng được thờ lạy nhờ Đấng Tạo Hoá cư ngụ trong họ. Bài thánh ca mà từ đó Thánh Athanasiô có thể đã tìm ra tước hiệu Theotokos, nguyên bản Hy Lạp của bài kinh Latinh nổi tiếng Sub Tuum Praesidium [Chúng con trông cậy...], cũng là điển hình hàng đầu cho thấy thứ thờ phượng ấy<sup>[56]</sup>.

Vẫn còn nhiều tranh chấp khi phải minh giải học lý này xa hơn, nhưng dưới ánh sáng những tranh chấp này, ta có thể đã thấy nơi Thánh Athanasiô rằng đó là một khai triển bằng cách đặc trưng hoá chủ từ. Khi việc phát triển này xảy ra, nó đã xảy ra đầu tiên và trọn vẹn tại Đông Phương nói tiếng Hy Lạp, nơi các tiền đề thuộc tu đức và sùng kính trong học lý về Đức Maria đã hiện diện rất lâu trước khi chúng hiện diện tại Tây Phương.

---

## **Ghi Chú**

[1] *Imago Dei*, 134-38.

[2] Lidell-Scott-Jones, 792, không trích dẫn một trường hợp nào trước thời Kitô Giáo nói về nó.

[3] Thánh Athanasiô *Orations Against the Arians* III.29 (PG 26:385).

[4] Guido Muller chủ biên, *Lexicon Athanasianum* (Berlin: Walter de Gruyter, 1952), 650.

[5] Julian *Against the Galileans* 262.

[6] Theodora Jenny-Kappers, *Muttergottin und Gottesmutter in Epheso: Von Artemis zu Maria* (Zurich: Daimon, 1986).

[7] Cv 19, 23-41.

[8] Council of Ephesus (Tanner, 59).

[9] Carlo Pietrangeli, *Santa Maria Maggiore a Roma* (Florence: Nardini, 1988)

[10] Thánh Gioan Đamát *The Orthodox Faith* III.12 (PG 94:1029-32).

[11] Thánh Gioan Đamát *Orations on the Holy Icons* II.11 (PG 94:1293-96).

[12] Theodore the Studite *On the Images* 1 (PG 99: 489); xem chương 7 bên dưới.

[13] *Development of Christian Doctrine: Some Historical Prolegomena*, 105-19.

[14] Hugo Rahner, "Hippolyt von Rom als Zeuge für den Ausdruck Theotokos", *Zeitschrift für Katholische Theologie* 59 (1935): 73-81. Xem cuộc thảo luận và thư mục trong Walter Burghardt, "Mary in Eastern Patristic Thought" trong *Mariology* 2:117, n.147 do Carol chủ biên.

[15] John Henry Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, ấn bản lần thứ sáu. Lời nói đầu của Ian Kerr (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1989), 145.

[16] Alexander thành Alexandria *Epistle to Alexander of Constantinople* 12 (PG 18:568).

[17] Xem Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, 12 cuốn (Oxford: Oxford University Press, 1934-61), 7-B: 717.

[18] Burghardt, "Mary in Eastern Patristic Thought" trong *Mariology* 2:120 do Carol chủ biên.

*Đức Maria Qua Các Thời Đại*

- [19] Thánh Anatasîô Orations Against the Arians III.29 (PG 26:385).
- [20] Cuộc tranh cãi này được tóm lược rất hay trong Aloys Grillmeier, *Christ in Christian Thought: From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, bản dịch của J.S. Bowden (New York, 1965), 193-219, trong đó phần lớn các trước tác gần đây đã được thảo luận.
- [21] DTC 7-I: 595-602 (Anton Michel).
- [22] 1Ga 1,7; Cv 20,28.
- [23] Grillmeier, *Christ in Christian Thought*, 357.
- [24] PI 2,5-7.
- [25] Thánh Athanasiô Orations Against the Arians I.42 (PG 26:100).
- [26] Thánh Athanasiô Orations Against the Arians III.29 (PG 26:385).
- [27] John Henry Newman, “The Orthodoxy of the Body of the Faithful during the Supremacy of Arianism”, Ghi chú V cho cuốn *The Arians of the Fourth Century*, ấn bản thứ ba (London: E. Lumley, 1871), 454-72; ghi chú này khởi đầu xuất hiện dưới hình thức một bài riêng biệt vào năm 1859.
- [28] Bernard Capell, “Autorité de la liturgie chez les Pères” trong *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 22 (1954): 5-22.
- [29] Xem Georg Ludwig, *Anathasii epistula ad Epictetum* (Jena: Pohle, 1911), một phân tích bản văn có phê phán; về vai trò của bức thư gửi Epictetus tại Êphêsô và Canxêoan, 22-25. Các quan sát của Ludwig về bản văn được Hans-Georg Opitz bổ túc trong *Untersuchungen zur Überlieferung der Schriftendes Athanasius* (Berlin: Walter de Gruyter, 1935), 173-74.
- [30] Xem Grillmeier, *Christ in Christian Thought*, 204-5, 214-17, về ý nghĩa của Epistle to Epictus.
- [31] Thánh Athanasiô Epistle to Epictetus 9 (PG 26:1064)
- [32] Thánh Athanasiô Epistle to Epictetus 4 (PG 26:1056-57).
- [33] Thánh Athanasiô Epistle to Maximus the Philosopher 3 (PG 26: 1088).
- [34] Xem chương 3 ở trên.
- [35] trong 2Pr 1,15, tên toutôn mnēmēn poieisthai được dịch là “để nhớ lại những điều ấy”.
- [36] Thánh Basiliô Epistles 93 (PG 32:484).
- [37] Xem chương 15 ở bên dưới.
- [38] Martin Jugie, “La première fête mariale en Orient et en Occident: L’Avent primitif”, *Echos d’Orient* 22 (1923): 129-52.
- [39] Martin Jugie, *La mort et l’assomption de la Sainte Vierge: Etude historico-doctrinale* (Vatican City: Studie Testi, 1944), 172-212.
- [40] Graef, *Mary*, 1:133-38.
- [41] Thánh Athanasiô Orations Against the Arians III.29 (PG 26: 385).

*Đức Maria Qua Các Thời Đại*

- [42] Thánh Athanasiô Epistle to Epictetus 12 (PG 26: 1069).
- [43] Henry Melville Gwatkin, *Studies of Arianism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1881), 265.
- [44] Được trích dẫn trong *Orations Against the Arianism I.5* (PG 26:20) của Thánh Athanasiô.
- [45] Gwatkin, *Studies of Arianism*, 134-135, n.3.
- [46] Được trích dẫn trong *On the Councils of Ariminum and Seleucia 16* (PG 26:709) của thánh Athanasiô.
- [47] Thánh Athanasiô *Defense of the Nicene Council 9* (PG 25:432).
- [48] Nhưng hãy đọc William P. Hauggard, “Arius: Twice a Heretic? Arius and Human Soul of Jesus Christ” trong *Church History 29* (1960): 251-63.
- [49] Thánh Athanasiô *On the Councils of Ariminum and Seleucia 26* (PG 26:729).
- [50] Được trích dẫn trong *Theodoret Ecclesiastical History I.12-13*.
- [51] Thánh Athanasiô *Orations Against the Arians I.43* (PG 26:100).
- [52] Thánh Athanasiô *On the Incarnation of the Word 54* (PG 25:192); xem Jaroslav Pelikan, *The Light of the World: A Basic Image in Early Christian Thought* (New York: Harper and Brothers, 1962), 120, nn. 18-21.
- [53] Newman, *Essay on the Development of Christian Doctrine*, 138-39, chứa một số gợi ý theo hướng khai triển này.
- [54] Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, ấn bản 5, 3 cuốn (Tubingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1931), 2:477.
- [55] Athanasiô *Letter to the Virgins*.
- [56] Maurice Gordillo, *Mariologia Orientalis* (Rome: Pontifical Institute of Oriental Studies, 1954), 7-8, n.56; Gérard Gilles Meersseman, *Der Hymnos Akathistos im Abendland* (Freiburg in der Schweiz: Universitas-Verlag, 1958), 1:14-15

[Trở về mục lục](#)



*Đức Maria Qua Các Thời Đại*



Rosemary Namuli, *Mary*, stone sculpture. East Africa. (Reprinted from Arno Lehmann, *Christian Art in Africa and Asia*, Concordia Publishing House, 1967)

## CHƯƠNG NĂM: Nữ Anh Thư Trong Kinh Qur'an (Koran) Và Đức Bà Đen

*Em đen và em đẹp*

– |Diễm Ca 1,5 (theo cách dịch của Marvin Pope)|

**M**ột trong các vai trò sâu sắc và lâu bền nhất của Trinh Nữ Maria trong lịch sử là chức phận bắc cầu qua các truyền thống, cá nền văn hoá và tôn giáo khác của Ngài. Người bắc cầu là kiêu nói pontifex của tiếng Latinh, một tước hiệu tư tế trong tôn giáo La Mã ngày xưa. Và trong việc thần hoá các hoàng đế, người La Mã dành tước hiệu pontifex maximus cho các vị này. Vì thế, tước hiệu ấy bị các hoàng đế Kitô giáo từ khước từ thế kỷ thứ tư. Nhưng chẳng bao lâu sau, nó được các giám mục và tổng giám mục Kitô giáo tiếp nhận. Mãi sau này nó mới trở thành tước hiệu dành riêng cho Giám Mục Rôma<sup>[1]</sup>. Tuy nhiên quan niệm pontifex có một hàm ý rộng rãi hơn nhiều. Vì tựu trung, nó áp dụng cho mọi quan niệm và nhân vật mà sứ điệp cũng như tâm ý nghĩa căn bản chỉ được diễn tả tốt hơn bằng mô thức cả/và (both/and) hơn là mô thức hoặc là/hay là (either/or). Một trong những quan niệm ấy là phong trào đơn tu, từng có mặt trong khá nhiều truyền thống riêng rẽ và từng cho thấy những tương đồng kỳ diệu cũng như những dị biệt lịch sử đáng kể<sup>[2]</sup>. Trong mấy thập niên qua, các cố gắng để vun trồng các trao đổi, nhất là giữa phong trào đơn tu Kitô giáo và Phật giáo đã thực hiện được những khai phá đáng kể và Thomas Merton, một đan sĩ dòng Trappist và là một tác giả linh đạo, là người đang dẫn thân vào “cuộc hành trình vượt biên” ấy lúc ông qua đời năm 1968<sup>[3]</sup>. Bất cứ khi nào các phân đề hoặc là/hay là ở mọi bình diện có nguy cơ bùng nổ thành những lò sát sinh tập thể (holocaust), người ta lại thấy một nhu cầu cấp thiết phải nhận dạng và vun xới cho được những quan niệm và nhân cách bắc cầu kia.

Có lẽ không có phân đề nào có hệ quả tầm xa bằng liên hệ giữa mọi thành phần khác của thế giới và cái được mệnh danh là “thế giới Hồi giáo” (một đối tác của Thế giới Kitô giáo), là thế giới hiện có hơn một tỉ tín đồ. Chính vì thế cái nhu cầu cần phải có những người bắc cầu kia đang trở nên hết sức khẩn trương và nhói tim để hiểu cho được cái tôn giáo của

tiên tri Muhammad và cái sứ điệp quan trọng của Koran, trong khi sự mù mờ căn bản của các giới học thức Tây Phương đối với tôn giáo và sứ điệp này không những thăm sâu mà còn quá kinh hãi nữa. Nền tảng của đức tin Hồi giáo là một loạt những mạc khải của Thiên Chúa bắt đầu từ năm 610 và tiếp diễn đến gần cuối đời của vị tiên tri vào năm 632<sup>[4]</sup>. Đối với người Hồi giáo chính thống, những mạc khải này là tiếng nói của chính Thiên Chúa. Trong đó, Muhammad được nhắc đến như là: “lòng từ nhân đối với tạo vật trần gian”, với sứ điệp phải nói rằng: “Đây là điều đã được mạc khải cho tôi: ‘Thiên Chúa của người là một và duy nhất’”<sup>[5]</sup>. Muhammad học thuộc lòng nhiều mạc khải như thế, và các đồ đệ của ông sau này cũng vậy; nhiều điều khác được viết xuống ngay, bằng bất cứ phương tiện nào có sẵn. Thu thập bộ Koran được kể là công của Abu Bakr, đệ nhất khalíp (kế vị), còn việc tiêu chuẩn hoá bản văn là công của Uthman, đệ tam khalíp, người đã lập bản văn của Medina thành bản qui phạm, đồng thời cũng ấn định thứ tự của 114 chương hay surah, ít nhiều theo thứ tự từ dài nhất đến ngắn nhất. Nhiều học giả Tây Phương thường nghĩ rằng Koran, trong hình thức như hiện nay, bắt đầu thành hình khoảng năm 650 nhưng mãi đến thế kỷ thứ 10, bản văn mới có hình thức nhất định; dù vậy, học lý qui phạm của Hồi giáo vẫn dạy rằng nó đã được viết ra ngay một lần tức khắc.

Đối với các độc giả Phương Tây lần đầu đến với Koran, một trong những phần ngạc nhiên nhất thường lại là chương đánh số 19 trong bộ chính thức, mang tựa đề là “Maryam: Mary”<sup>[6]</sup>. Vì mặc dù mang số 19 trong số 114 chương, chương này lại là một trong những chương dài nhất của Koran. Hơn nữa, nó cũng là chương duy nhất mang tên một người đàn bà, dù chương 4 cũng có hàng chữ bên trên viết là “An-Nisa: Phụ Nữ” và chương 60 được gọi là “Al-Mumtahanah: Người Đàn Bà Bị thử Thách”. Nhưng nhất định không có chương mang tên Eva<sup>[7]</sup> (người vốn là “mẹ mọi sự sống” trong truyền thống Hồi giáo, Do Thái giáo và Kitô giáo), cũng không có chương nào mang danh Haga, mẹ của Ítmaên, con trai Ápraham và, do đó theo nghĩa đen, là tổ mẫu người Hồi giáo. Theo phán đoán của nhiều học giả, chương 19 xuất hiện trong giai đoạn Muhammad sống tại Mecca, là giai đoạn “nhắc đến Maria để nhấn mạnh sự kiện ngài là mẹ đồng trinh của đức Giêsu”; trái lại, chương 3 thường được coi thuộc giai đoạn ông sống tại Medina, là giai đoạn nhắc đến Maria để “chú tâm đến việc bác khước thần tính của đức Giêsu”<sup>[8]</sup>. Chương 19 gồm các trích đoạn, diễn giải hay phỏng theo các sách Phúc Âm của Tân Ước, nhất là Phúc Âm thánh Luca là sách mô tả chi tiết nhất

về Trinh Nữ Maria trong bộ Thánh Kinh Kitô giáo<sup>[9]</sup>. Những song hành tự chúng đã quan trọng rồi, nhưng chúng càng quan trọng hơn nữa khi nhìn trong tương quan với những dị biệt giữa học lý Kitô giáo về đức Maria như đã được triển khai vào thời Muhammad đầu thế kỷ thứ 7, và chân dung Hồi giáo về Ngài trong Koran cũng như trong các chú giải của Hồi giáo sau này<sup>[10]</sup>. Vì, như Neal Robinson từng nhận xét, các song hành thực sự không những chỉ được rút ra giữa Muhammad và đức Giêsu trong truyền thống tiên tri, mà còn giữa Muhammad và Đức Maria như những người mang lời Thiên Chúa<sup>[11]</sup>. Như chính Koran nói sau này: “Và về Maria, ái nữ Imran, người đã giữ khiết trinh, để Ta thổi sự sống từ Ta vào Ngài, và Ngài đã tin lời Chúa của mình và Sách của Người, và ở trong số những người tuân phục”<sup>[12]</sup>. Do đó, liên quan đến những tư liệu khác về lịch sử đức Maria qua các thế kỷ và dựa vào các nhà chú giải cả Hồi giáo lẫn Tây Phương, sau đây là phần bình luận về một phần trong chương 19 đặc biệt nói đến Đức Maria<sup>[13]</sup>.

16. Hãy Tưởng niệm Maria trong Sách. Những lời mở đầu này tiếp liền sau việc diễn giải trình thuật trong chương đầu Phúc Âm Luca về việc ra đời của Gioan Tẩy Giả, là một diễn giải xem ra đã được thực hiện để nhấn mạnh đến những nét song hành giữa việc ra đời của Gioan Tẩy Giả và việc ra đời của Chúa Giêsu qua các biến cố truyền tin, can thiệp lạ lùng của Thiên Chúa, và sứ mệnh đặc biệt của con trẻ sắp sinh<sup>[14]</sup>. Nhưng trong cả Tân Ước lẫn Koran, điều đáng lưu ý là: việc báo tin Gioan sẽ sinh ra cách mâu nhiệm đã được thiên thần của Chúa ngỏ với cha của ông là Dacaria, trong khi, việc báo tin Chúa Giêsu sẽ sinh ra lại được thiên thần ngỏ với mẹ của Người là Đức Maria. Hơn nữa, trong Koran, tên của Êlisabét, mẹ Gioan, không được nhắc đến. Bởi thế, trong khi lời Chúa ngỏ với Gioan Tẩy Giả là: “Hỡi Gioan, hãy bám chặt lấy Sách”<sup>[15]</sup>, thì phần này, mở đầu với công thức “Hãy tưởng niệm Maria trong Sách”, rõ ràng đã gán cho Maria một vị trí đặc biệt trong kế hoạch có tính lịch sử của “Allah, đáng nhân hậu, từ bi hơn hết”. Rất có thể đây là một suy tư của nền linh đạo thánh mẫu thời hậu Thánh Kinh nên chi tiết trình thuật đầu tiên trong việc tưởng niệm Đức Maria này, tức câu: “Khi bà lìa khỏi gia đình tới một nơi tại Phương Đông và trốn khỏi họ”, không có trong Phúc Âm Luca hay trong bất cứ Phúc âm nào. Nhưng phần đúng hơn có lẽ là: chi tiết ấy được dùng để nhắc người ta nhớ đến Haga, thân mẫu Ítmaên, người đã được nói tới trong chương 16 và chương 21 của Sách Sáng Thế, là hai trình thuật nói về việc bà bị xua đuổi nhưng có nhiều điểm ít ăn khớp với nhau; bởi vì Haga quả có “đi ẩn khỏi” gia đình bà,

tức Xara và Ápraham. Hỡi giáo coi Ítmaên, con trai Ápraham, là vị sáng lập ra mình, một vị sáng lập được Thiên Chúa sủng ái, Đấng, cả trong Thánh Kinh Do Thái lẫn Thánh Kinh Kitô giáo và do đó cả trong truyền thống Do Thái lẫn truyền thống Kitô giáo, khi nói tới Ítmaên, đã đoán hứa rằng “Ta sẽ làm nó trở nên một dân tộc lớn”<sup>[16]</sup>.

17. Ta sai một thần trời của Ta đến với bà, thần trời này xuất hiện trước mặt bà dưới hình thức cụ thể của một người đàn ông. 18. Bà nói: “Tôi sẽ ẩn cư trong Đấng Từ Bi để tránh khỏi ông, nếu ông kính sợ Người,”. Thiên thần đáp: “tôi chỉ là người được Chúa của bà sai đến để ban cho bà một con trai tốt lành”. Và trước đó: “Thiên thần nói: ‘Hỡi Maria, quả thật Thiên Chúa sủng ái bà và làm bà sạch trong, và đã chọn bà trong mọi người đàn bà trên thế gian. Bởi thế hỡi Maria, bà hãy thờ lạy Thiên Chúa và hãy ca tụng và cúi đầu với những người cúi đầu cầu nguyện’”<sup>[17]</sup>. Đây là cách tường thuật của Koran về việc truyền tin. Trong các nét căn bản, nó khá giống trình thuật trong Phúc Âm Luca. Cũng có một thiên thần, mà Tân Ước nhận dạng là Gabrien, nhưng ở đây không được nêu danh mà chỉ là “thiên thần” hay “thần trời của Ta”. Vị này tự xưng mình “chỉ là người được Chúa của bà sai đến”. Nội dung việc công bố của thiên thần cho bà, cả trong Koran lẫn Tân Ước, là bà sẽ có một con trai. Nhưng ở đây ta thấy có sự khác biệt khá lý thú. Trong Phúc Âm, Gabrien nói với Maria: “Người sẽ nên cao trọng, và sẽ được gọi là Con Đấng Tối Cao: và Thiên Chúa sẽ ban cho Người ngôi báu của cha Người là Đavít: Và Người sẽ trị vì trên nhà Giacóp mãi mãi; và nước Người sẽ không bao giờ chấm dứt”<sup>[18]</sup>. Những lời này phản ánh và tạo nền tảng Thánh Kinh cho giáo huấn Kitô giáo khi dạy rằng: trong tư cách “Con Đấng Tối Cao”, người con trai của Maria chiếm một địa vị duy nhất không những trong lịch sử nhân loại mà còn trong cả chính sự sống của Thiên Chúa, và do đó trong Thiên Chúa Ba Ngôi. Vì tôn giáo trong Koran chỉ chú tâm vào đặc tính duy nhất tuyệt đối của Thiên Chúa, nên đã loại bỏ bất cứ ngôn từ nào cho thấy Thiên Chúa có một người Con và do đó có Ba Ngôi, không lạ gì câu nói của Gabrien đã được rút gọn, vồn vẹn còn một nhóm từ đơn giản: “một con trai tốt lành”. Các thiên thần nói với Maria: “Hỡi Maria, Thiên Chúa cho bà tin tức về một sự việc từ nơi Người, để mà vui mừng, (đó là tin về đấng) mà tên gọi sẽ là Đấng Được Xức Dầu (Mêxia), tức Đức Giêsu, con trai Maria, lẫy lừng ở đời này và đời sau, là một trong những người được tôn vinh, đấng sẽ nói với dân chúng khi còn nằm trong nôi và khi còn thơ dại, và sẽ ở giữa những người công chính và làm điều thiện”<sup>[19]</sup>. Nghĩa là con trẻ sắp sinh sẽ là con trai của Maria, chứ không

phải là Con Thiên Chúa. Đàng khác, sứ điệp thiên thân trong Luca còn tiếp tục nói tiên tri về một điều mà các nhà chú giải Kitô giáo sau này cho là gây nên nhiều vấn nạn. Đó là việc “ngôi Đavít, cha của Người” sẽ thuộc về Người và từ ngôi báu ấy Người sẽ cai trị đời đời. Lời tiên tri ấy cũng như những lời khác trong Cựu và Tân Ước nổi bật qua cuộc tranh luận trong các thế kỷ thứ hai và thứ ba liên quan đến vấn đề liệu khi trở lại, Đức Kitô có thiết lập vương quốc trần gian cho một ngàn năm sau hay không, một cuộc tranh luận vẫn còn tiếp tục được lặp lại trong lịch sử Kitô giáo, cả cuối thời Trung Cổ lẫn trong thế kỷ 20<sup>[20]</sup>. Tất cả những điều ấy đều không có trong các trình thuật của Koran. Vì thế, trong đó, Maria không phải là Mẹ của Vua và do đó cũng không có quyền có tước hiệu Nữ Vương, như trong truyền thống Công giáo.

20. Bà nói: “Làm thế nào tôi có thể có con trai được, khi không có người đàn ông nào đụng đến tôi, mà tôi cũng đâu phải là kẻ tội lỗi?”<sup>[21]</sup>. Thiên thần nói: “Nhất định bà sẽ có con trai. Chúa của bà cho hay: ‘Đối với Ta điều ấy rất dễ’, Ngài còn cho hay: ‘Ta sẽ làm cho người con trai ấy nên dầu chỉ cho con người và là một ơn phúc từ Ta’. Đó là điều đã được phán định”. Một lần nữa, ta cần ghi nhận ngay tính trung thực của Koran đối với bản văn Tân Ước thuật lại các lời nói của đức Maria: “Chuyện này xảy ra sao được, vì tôi không biết đến đàn ông?” – những lời nói hoàn toàn phỏng theo ngôn ngữ tiêu chuẩn của Thánh Kinh Do Thái, bắt đầu từ những chương đầu của sách Sáng Thế, khi dùng động từ “biết” như một uyển ngữ thay thế cho giao hợp tính dục<sup>[22]</sup>. Tính trung thực đối với Tân Ước này có nghĩa là đối với Koran và các tín hữu trung thành của nó, cũng như đối với Tân Ước và các tín hữu trung thành, Maria đã được nhận dạng đúng đắn qua tước hiệu bề ngoài xem ra mâu thuẫn là Mẹ Đồng Trinh. Khía cạnh ấy trong Thánh mẫu học của Hội giáo liên tiếp tạo được cả ca ngợi lẫn kinh ngạc trong các đáp ứng của Kitô giáo đối với Hội giáo, cả Phương Đông thời Byzantine lẫn Phương Tây thời Trung Cổ. Cũng thế, các mệnh đề “Chúa của bà cho hay: ‘Đối với ta điều ấy rất dễ’” và “Đây là cách Thiên Chúa tạo nên những gì Người muốn. Khi Người ra lệnh điều gì, Người chỉ nói: ‘Hãy có’ và thế là nó có,”<sup>[23]</sup> quả tương ứng với lời của Gabrien trong Luca: “Với Thiên Chúa, chẳng có chi là không làm được”<sup>[24]</sup>. Nhưng lại một lần nữa, những gì bỏ qua không nói tới khiến ta càng chú ý hơn và càng liên quan hơn đến việc xem xét chân dung đức Maria. Vì trong Phúc Âm, Gabrien trả lời câu Maria hỏi bằng các giải thích rằng: “Chúa Thánh Thần sẽ xuống trên bà, và quyền lực của Đấng Tối Cao sẽ bao phủ bà: chính vì thế đấng thánh sinh ra bởi

bà sẽ được gọi là Con Thiên Chúa”<sup>[25]</sup>. Các giải thích như thế đều hiển nhiên bị loại khỏi Koran. Ở đây, con trẻ sẽ sinh ra chỉ là “con trai tốt lành”, con trai tốt lành của Maria, chứ không thể “được gọi là Con Thiên Chúa” như truyền thống Kitô giáo, bởi điều này hàm nghĩa Ba Ngôi và dưới con mắt Hồi giáo, là loại bỏ chủ nghĩa độc thần trong Thánh Kinh. Có lẽ cũng vì lý do này, lời của Gabrieen với Maria: “Chúa Thánh Thần sẽ xuống trên bà, và quyền lực của Đấng Tối Cao sẽ bao phủ bà,” cũng biến mất; vì nếu đã không có Ba Ngôi, thì làm sao có Chúa Thánh Thần trong nghĩa Ba Ngôi chính thống của hạn từ cho được.

22. Khi bà đã thụ thai, bà đi đến một nơi xa. 23. Con đau đẻ dẫn bà tới một thân cây chà là. Bà nói: “Ước chi ta chết trước cây này và trở thành quên lãng, không được ai tưởng nhớ”. 24. Nhưng (một tiếng nói) gọi bà từ phía dưới: “Đừng đau buồn; Chúa của bà đã khiến dòng suối nhỏ vọt lên ngay dưới chân bà. Bà hãy lay thân cây chà là, và những trái chà là chín sẽ rụng xuống cho bà. 26. Hãy ăn uống và bình an. Nếu thấy người đàn ông nào, bà hãy nói với ông ta: ‘Tôi đã khẩn ăn chay kính Ar-Rahman nên không thể nói chuyện với bất cứ ai hôm nay’”. Tất cả những điều này hoàn toàn mới lạ so với Tân Ước. Mặt khác, hình loại học (typology) đã nhắc trên đây giữa Đức Maria, mẹ Chúa Giêsu, và Haga, mẹ Ítmaên, càng rõ nét hơn là ở đoạn đầu chương này. Trong hai chương khác nhau của Sáng Thế, có thể vì đã từ hai truyền thống khác nhau mà có nhưng đã cùng được đưa vào sách như ta có hiện nay, Haga đã đi đến “một nơi xa”: lần đầu lúc việc bà mang thai khiến Xara nổi cơn ghen và lần thứ hai sau khi Xara sinh Isaac<sup>[26]</sup>. Tiếng than tuyệt vọng của bà khiến Thiên Chúa phải đáp trả bằng một can thiệp nhiệm mầu. Theo định nghĩa, Koran là một mặc khải mới, xuất hiện tức khắc qua một loạt những hành động của Thiên Chúa, nên ta chỉ có thể suy đoán về những giai đoạn trước đó của hình loại học giữa đức Maria và Haga. Nhưng dường như chẳng cần phải ráng lắm về phương diện lịch sử và văn bản, ta vẫn có thể rút ra sự giống nhau với hình loại học giữa Evà và Đức Maria mà ta đã bàn trên đây<sup>[27]</sup>. Cũng như Evà, Haga là một tổ mẫu, vì Ítmaên vốn là khởi điểm tạo danh cho một dân tộc được biết dưới tên Người Ítmaên (Ishmaelites). Bởi thế, toàn bộ cấu trúc này có thể coi như cách thể Hồi giáo dành một địa vị đặc biệt cho Trinh Nữ Maria trong lịch sử hành động của đức “Alla rất nhân hậu, vô cùng từ bi” đối với trần gian. Trong tư cách “người con trai tốt lành” của Đức Maria, Chúa Giêsu đứng trong kế tục những người được gọi là tôi tớ Thiên Chúa – sau Ápraham, cha của Ítmaên, và Môsê; và trước Muhammad. Bởi thế, những lời mở đầu của phần này trong chương

19, “Hãy Tưởng Niệm Maria trong Sách” sẽ được nối tiếp trong các phần sau bằng “Hãy Tưởng Niệm Ápraham trong Sách” và rồi “Hãy Tưởng Niệm Môsê trong Sách”. “Sách” đây là hạn từ tiêu chuẩn trong Koran chỉ Thánh Kinh Do thái<sup>[28]</sup>.

Liên hệ giữa đức Maria và kẻ tục trên có một khúc rẽ rất ngạc nhiên qua các câu sau đây: 27. Rồi bà đem con trẻ tới dân bà. Họ hô lớn: “Hỡi Maria, chị đã thực hiện được điều kỳ diệu! 28. Hỡi chị gái Aharon, thân phụ chị quả không phải là một ác nhân, và thân mẫu chị không phải là một ác phụ!”. Qua đó, ta thấy bản văn đã gọi Maria (nguyên bản là Maryam) là “chị Aharon” và do đó là chị của Môsê, người vốn được gọi là “Miriam” trong sách Xuất Hành; cũng cùng cách này, cuốn Nizzahon Vetus, một sách tranh luận chống Kitô giáo của người Do Thái thế kỷ 13, qua danh hiệu Miriam m’gaddela nashaia, đã đồng hoá Đức Maria với Maria Mađalêna, có lẽ chủ ý muốn chứng tỏ rằng thay vì là Mẹ Thánh Đồng Trinh Thiên Chúa như đang được cử hành trong sùng kính và học thuyết Kitô giáo, Maria Mẹ Chúa Giêsu chỉ là một con điếm và kẻ tội lỗi<sup>[29]</sup>. Khởi đầu với các văn sĩ thời Byzantine, các nhà phê bình Hồi giáo và kinh Koran người Tây Phương, những người vốn cho Muhammad chỉ là một tên lái lạc đà vô học, đầy hảo tượng làm lớn, đã nhân dịp này tố cáo ông lầm lẫn coi hai người đàn bà sống cách nhau hàng ngàn năm là một, chỉ vì cùng có một tên như nhau. Giải thích có tính tiêu chuẩn về câu này thường là như thế này: Muhammad nghe người Do Thái nói về Miriam và người Kitô hữu nói về Đức Maria – cả hai được coi là Maryam – và vì ngu dốt ông coi cả hai là một. Tuy nhiên, một nhà biên tập và dịch thuật kinh Koran qua tiếng Anh đã giải thích như sau: “Các nhà chú giải Hồi giáo bác bỏ lời kết án cho là có lẫn lộn ở đây giữa Miriam, chị Aharon, và Maryam (Maria), thân mẫu Chúa Giêsu. Họ biện luận rằng: trong ngữ cảnh, ‘chị Aharon’ chỉ có nghĩa là ‘người phụ nữ đạo hạnh’”<sup>[30]</sup>. Nhưng cách sử dụng hình loại học về Haga khi thuật lại chuyện Môsê trong Koran có thể cho ta thấy điều này là: ngay cả khi không chấp nhận học lý linh hứng của Koran, một học lý vốn được Hồi giáo chính thống chủ trương, ta cũng có thể thấy một điều gì đó chứ không hoàn toàn là một lầm lẫn. Vì ngay từ thời Do Thái giáo hậu Thánh Kinh, người ta vốn suy đoán và chờ đợi không những sự trở lại của tiên tri Êlia, người mà bữa tiệc Seder luôn luôn dành cho một chỗ ngồi, mà còn cả vai trò lịch sử sau này của Môsê nữa. Kitô giáo từng tiếp nối sự suy đoán này, cả khi mang Môsê ra tương phản với Chúa Kitô trong các đoạn văn như: “Luật đã được Môsê đưa ra, nhưng ơn thánh và chân lý là do Chúa Giêsu



Kitô”<sup>[31]</sup>, lần khi sắp xếp chỗ đứng cho Môsê và Chúa Giêsu (cả Êlia nữa) trên Núi Tabor Hiền Dung, nơi cả hai nhân vật Cựu Ước này đều cùng hiện diện với Chúa Kitô<sup>[32]</sup>. Vì, Kinh Koran, từ căn bản, vốn quyết tâm phục hồi sự kế tục tiên tri của Đức Giêsu, trước Muhammad và sau Môsê, một quyết tâm được người Hồi giáo coi như để sửa chữa lại một sai lầm, nên tính song hành giữa Môsê và Chúa Giêsu được coi như một nhấn mạnh chính. Do đó, thay vì phê phán một cách theo tiêu chuẩn như Tây Phương đối với Muhammad, ta nên coi thuật ngữ “chị Aharon” chỉ về Maria, Mẹ Chúa Giêsu, trong ngữ cảnh song hành này.

34. Đây là Giêsu, con trai Maria: Một trình thuật chân thực mà người ta thường tranh luận về. 35. Không có chuyện Thiên Chúa có con trai được. Người Hết sức tinh tuyền! Khi Người muốn truyền lệnh điều chi Người chỉ cần nói: “Hãy có”, và thế là nó có. 36. (Đức Giêsu chỉ nói) “Thiên Chúa là Chúa ta và là Chúa các ngươi, hãy thờ lạy Người. Đó là con đường ngay thẳng”. 37. Thế mà các phe phái lại nói ngược nhau”. Tập hợp các đoạn văn này rõ ràng tạo ra tranh cãi. Chúng minh nhiên khẳng định một đoạn từ (disjunction) trong khi Kitô giáo chính thống truyền dạy một liên từ (conjunction): “Đây là Giêsu, con trai Maria” – “không có chuyện Thiên Chúa có con trai được. Người hết sức tinh tuyền!” Lúc tiên tri Muhammad xuất hiện, thì nền thần học hậu Tân Ước đã trải qua hơn 500 năm rồi, trong thời gian đó, theo lời Koran, “các phe phái nói ngược nhau” và ngược nhau rất nhiều. Năm công đồng chung đã nhóm họp và đưa ra nhiều sắc lệnh tín lý: Nixêa năm 325, Constantinôp I năm 381, Êphêsô năm 431, Canxêđoan năm 451, Constantinôp II năm 553. Như vậy đến lúc đó, đã có cả một khối lượng khổng lồ các tư liệu trong “kho tàng đức tin” Kitô giáo chính thống. Và vì mối liên hệ giữa bản tính Thiên Chúa và bản tính nhân loại trong một ngôi vị của Chúa Giêsu Kitô vốn là một trong các trọng điểm của những sắc lệnh trên, nên Đức Maria được nhắc đến rất nhiều trong các sắc lệnh ấy, như tước hiệu Theotokos, Mẹ Thiên Chúa, đã chứng tỏ: Chúa Giêsu Kitô là Con Thiên Chúa và là con trai Đức Maria, và vấn đề chỉ còn là làm sao nói lên được sự khác nhau này mà không gây chia rẽ. Do đó, phản ứng của Hồi giáo đối với diễn biến mà nền tín lý chính thống trong Giáo hội Kitô giáo đã chấp nhận, đặc biệt trong vấn đề ngôi vị của Chúa Giêsu Kitô, là phải theo cách khai triển của Kitô giáo bằng cách chú mục vào Maria, không phải trong tư cách Theotokos, Mẹ Thiên Chúa, mà trong tước hiệu là Mẹ Chúa Giêsu. Bởi thế, trong các câu văn của chương 19, trọng điểm nằm giữa hai khẳng định mở đầu: “Đây là Giêsu, con trai Maria” và “Không có

chuyện Thiên Chúa có con trai được”. Và cũng như đối với Kitô giáo chính thống, và theo một phần đề trực tiếp của Hồi giáo chính thống, chìa khoá để hiểu cách đúng đắn Chúa Giêsu là ai và Người đã làm gì là Maria, mẹ của Người.

Trong Koran, chân dung Đức Maria, mẹ đồng trinh của Chúa Giêsu, không những giữ một chỗ quan trọng trong chính kinh ấy, và do đó trong đức tin Hồi giáo, mà nó còn mang theo mình những hệ quả “bắc cầu” theo nhiều định hướng. Một trong những điều này chắc chắn là các hệ quả của Đức Maria đối với mối liên hệ giữa Do Thái giáo và Hồi giáo. Đối với một số người thật khó mà tin, nhưng chân dung Do Thái giáo trong Koran là một khẳng định sâu sắc từ trong tim óc. “Dân của Sách” là một tước hiệu danh dự được nhắc đến thường xuyên để chỉ dân Do Thái và ngay cả thuật ngữ Bani Isra’il, “Con cái Israel”, ít có tính tán tụng hơn trong chương 17, chủ yếu cũng để nhắc lại kiểu nói chính Thiên Chúa đã dùng tới dùng lui để gọi dân Do thái trong chính Thánh Kinh của Dân này. Có thể cho rằng Koran là một cố gắng to lớn nhằm sửa lại thế cân bằng sau sáu thế kỷ bài Do Thái của Kitô giáo. Điều ấy trở nên hiển nhiên cách đặc biệt qua việc nhận Ápraham làm tổ phụ và cha đẻ đức tin chung, khi ông được nhắc đến trong chương 14: “Người khen Thiên Chúa, Đấng đã ban cho con Ítmaên và Ixaac trong lúc tuổi già” là lời cầu nguyện của Ápraham ngỏ với Thiên Chúa<sup>[33]</sup>, qua đó hai người con ông, và do đó hai dân tộc do hai người con ấy mà ra, đã được liên kết với nhau, trong tình liên đới với nhau chứ không bắt Ítmaên phải từng phục Isaac. Nếu xét tới tầm quan trọng sau này của Ai Cập trong nền văn hoá và chính trị Hồi giáo, quả thích thú khi ta nhận thấy câu truyện về tổ phụ Giuse, như được truyền thống tư tế sau này triển khai sâu rộng, đã được kể lại trong surah 12 từ phía Do Thái chứ không từ phía Ai Cập. Và Môsê xuất hiện trong Koran như người ban bố lề luật và là tiên nhiệm của tiên tri Muhammad. Nhưng trong số những liên kết giữa Do Thái giáo và Hồi giáo này, Đức Maria giữ một chỗ đứng đặc biệt. Vì Koran có thể được đọc như một cố gắng nhằm phục hồi Chúa Giêsu trong lịch sử Israel, nên Đức Maria phải là cái bản lề quyết định trong chiến dịch này, bởi vì cũng như đối với các Kitô hữu, Ngài vốn là điểm nối kết giữa Chúa Giêsu và lịch sử Israel. Và ngay trong ngôn từ tiêu cực của Koran đối với Do Thái giáo, Ngài vẫn giữ được thể diện: “Chớ gì những kẻ bất tín trong hàng ngũ con cái Israel bị Đavít và Giêsu, con trai Maria, nguyên rủa vì chúng nổi loạn và vi phạm những điều trời buộc”, Thiên Chúa nói thế qua miệng tiên tri Muhammad<sup>[34]</sup>.

Song song với những hệ quả trên, từ Đức Maria trong mỗi liên hệ giữa Do Thái giáo và Hồi giáo, là các hệ quả từ nơi Ngài trong mỗi liên hệ giữa Hồi giáo và Kitô giáo. Chân dung đức Trinh Nữ Maria trong Koran là một chân dung có những nét hết sức ngạc nhiên đối với cả các tác giả Kitô giáo đầu tiên từng lên tiếng trả lời Hồi giáo. Tác giả một thiên khảo luận chống Hồi giáo, Batôlômêô thành Edessa, có lẽ sống trong thế kỷ thứ IX, viết như thế này: “trong trọn bộ kinh Koran, không hề có lời khen nào đối với Muhammad hoặc mẹ ông là Aminah, bằng những lời khen đối với Chúa Giêsu Kitô, Chúa chúng ta và đối với Trinh Nữ chí thánh Maria, Mẹ Thiên Chúa”<sup>[35]</sup>. Vì, như Norman Daniel từng nói, “không có điều gì khác trong tất cả bộ Koran có thể so sánh với sự nồng ấm dùng để nói về Chúa Kitô và mẹ của Người. Đức Kitô được trình bày như một người duy nhất, nhưng nhân cách của mẹ Người còn sống động hơn thế nữa. Kinh Koran gọi hứng cho việc sùng kính Đức Maria, một việc sùng kính mà người Hồi giáo còn có thể làm hơn thế nữa”<sup>[36]</sup>. Ta chỉ có thể thêm rằng cả người Kitô hữu nữa cũng có thể làm hơn điều họ đã làm. Hai điểm chống đối chính của Hồi giáo trước thái độ của Kitô giáo đối với Đức Maria là quan niệm và tước hiệu Theotokos, và cách diễn tả Ngài trong các ảnh tượng. Vì quan tâm chủ yếu đến tính siêu việt và tính khác biệt của Thiên Chúa, nên Hồi giáo coi tước hiệu Mẹ Thiên Chúa là tước hiệu xúc phạm – “không có chuyện Thiên Chúa lại có con trai được. Người hết sức tinh tuyền!”<sup>[37]</sup> – và ít nhất cũng có một số nhà hộ giáo Hồi giáo cho rằng người Kitô hữu đã bao gồm Maria, Mẹ Thiên Chúa, vào chính bản vị Thiên Chúa. Mặc dù nhiều giới Kitô giáo phủ nhận điều ấy, nhất là các giới Kitô giáo thời Byzantine, lời chỉ trích của Hồi giáo vẫn cho thấy một vài mù mờ nào đó về Đức Maria trên bình diện tôn giáo đại chúng, là tôn giáo vốn muốn biến Maria thành một thứ nữ thần, một sự mù mờ không phải không có song hành trong lịch sử Kitô giáo, như các chương khác trong sách này có nhắc đến. Thế đứng đặc biệt của hình ảnh Ngài trong ảnh tượng Byzantine và Slavic<sup>[38]</sup> đã khiến Ngài được chú ý đặc biệt kể cả nơi các phát ngôn viên Hồi giáo vốn đã kích việc sùng kính ảnh tượng mà họ coi là ngẫu tượng. Tuy nhiên, như đáp ứng từ Kitô giáo đã chứng tỏ, đức tin Kitô giáo không bao giờ đặt Đức Maria ngang hàng Thiên Chúa nhưng chỉ tán tụng Ngài như mẫu mực tối cao của điều bản nhiên con người có thể vươn tới – và của điều thực sự Ngài đã vươn tới nhờ chính thiên ý tối cao và lệnh truyền của Thiên Chúa, mà thiên sứ đã nhắc đến khi nói với Maria trong Koran rằng: “Chúa của bà cho hay: ‘Ta sẽ làm cho người con trai ấy nên dấu chỉ cho con người và là một ơn phúc

từ Ta'. Đó là điều đã được phán định"<sup>[39]</sup>. Như một surah trước đó có nhân mạnh, đối với Hồi giáo, điều này có nghĩa là "Đức Kitô, con trai Maria, chỉ là một tông đồ, và trước Ngài đã có nhiều tông đồ đến rồi đi; và mẹ Ngài là một người phụ nữ của chân lý"<sup>[40]</sup>.

Nhưng trên tất cả những hệ quả ấy, vẫn là những hệ quả do hình ảnh Đức Maria trong Koran tác động trên cái hiểu đa văn hoá của Kitô giáo đối với Hồi giáo và bên kia Hồi giáo nữa. Nhu cầu khẩn thiết phải tìm cho ra những biểu tượng và quan niệm trong các truyền thống văn hoá của chúng ta, những biểu tượng và quan niệm có thể đảm nhiệm chức năng pontifex, một chức năng trung gian tư tế và bắc cầu, cho thấy trong thế giới Kitô giáo có lẽ chưa có một biểu tượng hay quan niệm nào có thể chu toàn cái ơn gọi làm trung gian "bắc cầu" ấy một cách thành công và tròn đầy bằng Đức Maria<sup>[41]</sup>. Và bằng chứng hạng nhất hỗ trợ cho nhận định trên chính là hình ảnh Đức Maria trong Koran, trong đó, theo giải thích được Daniel trung dẫn, "nhân cách của Ngài còn sống động hơn" cả nhân cách của con trai Ngài và của cả chính tiên tri Muhammad nữa.

Có điều, dù không muốn xúc phạm tới chủ nghĩa bài tượng ảnh của Hồi giáo, cũng cần nói rằng: nhận định trên cần phải được nói rộng, nhất là phải chú tâm đến các ảnh tượng thánh về Đức Maria trong các nền văn hoá khác nhau<sup>[42]</sup>. Nó cũng cần được áp dụng vào các hội hè ngày lễ dâng kính Ngài và vào các đền thánh từng mọc lên khắp nơi để tôn kính Ngài, những nơi như Lộ Đức, Fatima, Marpingen, và Guadalupe<sup>[43]</sup>. Và ở đây, một đóng góp quan trọng đối với điều có thể gọi là "Đức Maria đa văn hoá" phát xuất từ một nguồn đã bàn trên đây, tức những lời của Tân Giai Nhân trong Diễm Ca rằng: "Em đen và em đẹp"<sup>[44]</sup> cùng với các bức chân dung về Đức Maria mà ta có thể gom chung vào loại "Đức Bà Đen"<sup>[45]</sup>. Trong cùng một lời bình luận trong đó ông sửa lại lối dịch quen thuộc câu văn trên, Marvin Pope, khi trung dẫn chuyên khảo quan trọng nhất có tính sử học và nghệ thuật về chủ đề này<sup>[46]</sup>, đã trình bày nhiều giả thuyết nhằm giải thích các bức tranh Đức Bà Đen. Ông kết luận rằng chắc chắn chúng có nguồn gốc Tiểu Á. Ông cũng đưa ra nhiều song hành có ý nghĩa qua các bức tranh vẽ Demeter Đen, Isis, và các nữ thần khác của ngoại giáo<sup>[47]</sup>. Lịch sử tiên khởi của lòng tôn kính Trinh Nữ Maria ở Phi Châu dự ứng trước các phát triển như thế<sup>[48]</sup>.

Tước hiệu "Đức Bà Đen" có một ý nghĩa đặc biệt khi áp dụng vào bức ảnh thời danh của Đức Maria tại Jasna Góra thuộc thành phố Balan Czestochowa mà người ta vốn gán cho thánh Luca là tác giả. Đây là một

bức ảnh thánh được tôn kính nhiều nhất tại Trung Âu và là đối tượng của vô số cuộc hành hương<sup>[49]</sup>. Ông hoàng Ladislaus Opolszyk đem ảnh thánh này tới Czestochowa năm 1382, và ông hoàng Jagiello xây ngôi thánh đường có bàn thờ tôn kính ảnh thánh sau khi ông cưới Hoàng Hậu Jadwiga của Ba-lan và sau lễ đăng quang năm 1386. Sau khi sống trọn đời trong nền văn hoá Ba-lan trong đó bức ảnh kia là biểu tượng hàng đầu, năm 1976, Henryk Górecki sáng tác Tác Phẩm số 36, Symphonia piésni zalosnych (giao hưởng trường ca than vãn), một giao hưởng đứng chung với War Requiem (Cầu Hồn Thời Chiến) của Benjamin Britten và Leningrad Symphony (giao hưởng Lenigrad) của Dmitry Shostakovich thành một tưởng niệm đối với các nạn nhân Thế Chiến Thứ Hai. Nhưng nó cũng nói lên, nhất là trong phần đơn ca giọng nữ cao, điều truyền thống Ba-lan vẫn nhìn thấy trước ảnh Đức Bà Đen tại Czestochowa<sup>[50]</sup>. Khuôn mặt đen sạm của Đức Trinh Nữ trong bức ảnh là do bị khói náu, tuy nhiên nó vẫn có hiệu quả của điều được Đức Giáo hoàng Gioan Phaolô Đệ Nhị, một người sùng kính đặc biệt Đức Trinh Nữ Czestochowa, gọi là “tháp nhập văn hoá” (acculturation), nhất là tháp nhập về phương diện phụng vụ và nghệ thuật. Tuy nhiên, nhờ một nghịch lý, một nghịch lý không hẳn không có song hành lịch sử, lời công bố mạnh mẽ nhất ủng hộ cho diễn trình trên đối với các tranh ảnh đa văn hoá này lại phát xuất từ một nguồn từng lên án mọi thứ tượng ảnh, đó là Kinh Koran của Hồi giáo.

---

## **Ghi chú**

[1] LTK 8:613 (Max Bierbaum)

[2] Xem chương 8 ở bên dưới.

[3] Elisabeth Ott, Thomas Merton, Granzganger zwischen Christentum und Buddhismus: Uber das Verhaltnis von Selbsterfahrung und Gottesbegegnung (Wurzburg: Echter Verlag, 1977).

[4] Câu này và trọn phần còn lại của đoạn này được phóng tác từ lời “dẫn nhập” vào Kinh Koran trong Sacred Writings, 6 cuốn, do Jaroslav Pelikan chủ biên, với cuốn dùng kèm On Searching The Scriptures – Your Own or Someone Else’s (New York: Book of the Month Club, 1992), 3:xiv.

[5] Koran 21:107-8.

[6] Suốt chương này, tác giả theo bản dịch kinh Koran do thi sĩ và học giả quá cố người Pakistan là Ahmed Ali, mà ông vốn được phép cho vào bộ Sacred Writings.

[7] St 3,20.

*Đức Maria Qua Các Thời Đại*

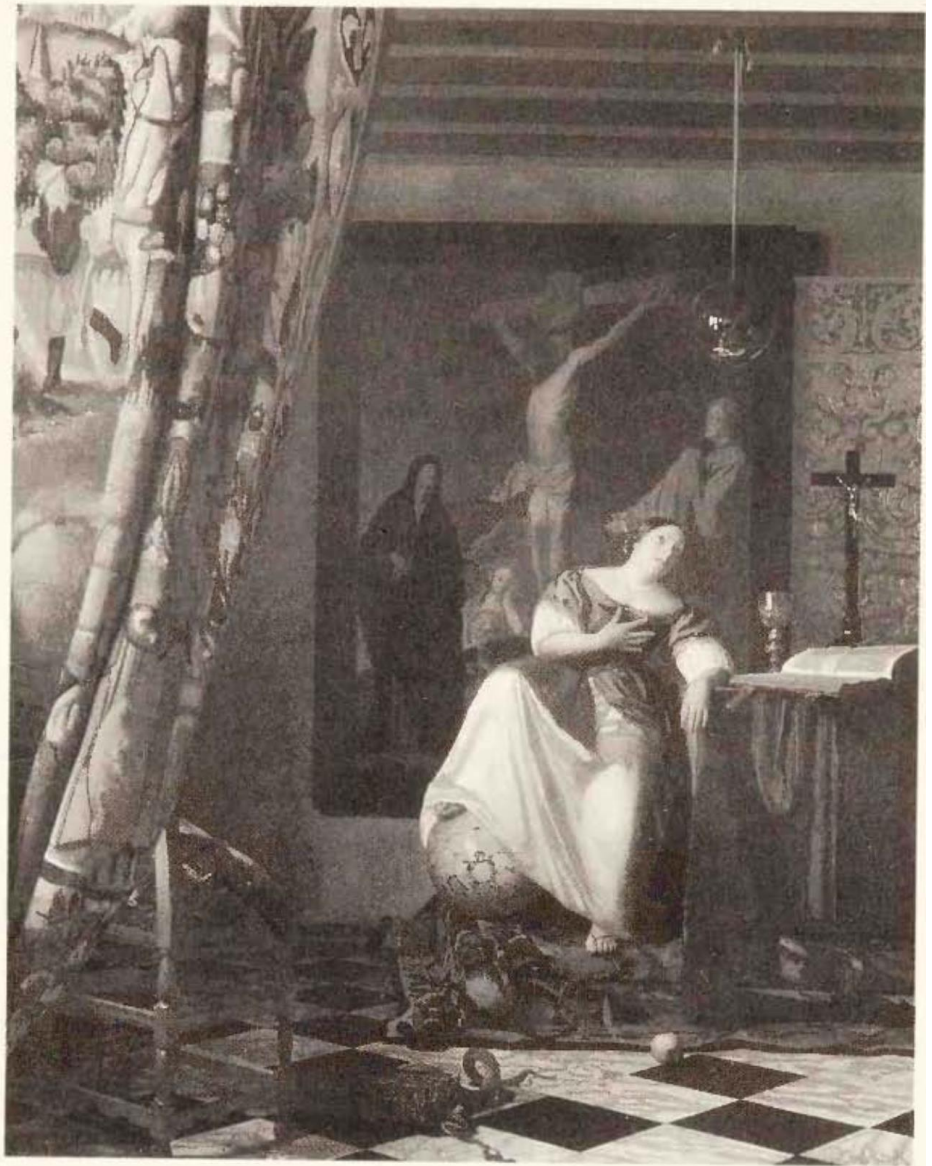
- [8] Yvonne Y. Haddad & Jane I. Smith, “The Virgin Mary in Islamic Tradition and Commentary” trong *Muslim World* 79 (1989): 162.
- [9] Xem chương 1 ở trên.
- [10] Ludwig Hagemann, *Maria, die Mutter Jesu*, in *Bibel und Koran* (Wurzburg: Echter Verlag, 1992).
- [11] Neal Robinson, “Jesus and Mary in the Qur’an: Some Neglected Affinities” trong *Religion* 20 (1990): 169-71.
- [12] Koran 66:12.
- [13] Cũng nên xem Nilo Geagea, *Mary of the Koran*, bản dịch của Lawrence T. Farnes (New York: Philosophical Library, 1984); C.H. Becker, *Christianity and Islam*, bản dịch của H.J. Chytor (New York: Burt Franklin Reprints, 1974), 22.
- [14] ADB 3:889 (Paul W. Hollenbach).
- [15] Koran 19:12.
- [16]. St 21,18.
- [17]. Koran 3:42-43.
- [18] Lc 1,34.
- [19] Koran 3:45-46.
- [20] Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium* (New York: Academy Library, 1969).
- [21] Lc 1,34.
- [22] St 4,1, 25.
- [23] Koran 3:47.
- [24] Lc 1,37.
- [25] Lc 1,35.
- [26] St 16,6; 21,9-21.
- [27] Xem chương 3 ở trên.
- [28] Koran 19:16, 41, 51.
- [29] R. Travers Herford, *Christianity in Talmud and Midras* (New York: Ktav Publishing House, 1975), 358.
- [30] N.J. Dawood chủ biên và dịch, *The Koran*, ấn bản thứ 5 (London: Penguin Books, 1996), 215, n.1.
- [31] Ga 1,17.
- [32] Mt 17,3.
- [33] Koran 14:39.
- [34] Koran 5:78.
- [35] Bartholomew thành Edessa *Refutation of the Hagarene* (PG 104: 1397).

*Đức Maria Qua Các Thời Đại*

- [36] Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1960), 175.
- [37] Koran 19:35.
- [38] Xem chương 6 ở dưới.
- [39] Koran 19:21.
- [40] Koran 5:75.
- [41] Placid J. Podipara, *Mariology of the East* (Kerala, India: Oriental Institute of Religious Studies, 1985).
- [42] Xem Charles Belmonte, *Aba ginoong Maria: The Virgin Mary in Philippine Art* (Manila: Aba Ginoong Maria Foundation, 1990).
- [43] Xem chương 13 ở dưới.
- [44] Diễm Ca 1,5 (bản dịch của Marvin Pope); cũng nên xem chương 2 ở trên.
- [45] Xem nghiên cứu có minh hoạ rất đồ sộ của Stanislaw Chojnacki, *Major Themes in Ethiopian Painting: Indigenous Developments, the Influence of Foreign Models, and Their Adaptation from the Thirteenth to the Nineteenth Century* (Wiesbaden:F. Steiner, 1983).
- [46] Marie Durand-Lefèbre, *Etude sur l'origine des Vierges noires* (Paris: G. Durassié, 1937).
- [47] Marvin H. Hope, *Song of Songs: A new Translation with Introduction and Commentary* (New York: Doubleday, 1977), 307-18.
- [48] A.J. Delattre, *Le Culte de la Sainte Vierge en Afrique: d'après les monuments archéologiques* (Paris: Société St-Augustin, 1907).
- [49] Maria Tarnawsha, *Poland the Kingdom of Mary*, bản dịch của Rosamund Batchelor (Lower Bullingham, Hereford: Zgromazdenie Ksiezy Ma-ri-anow, 1982).
- [50] Xem chương 9 ở dưới.

[Trở về mục lục](#)

*Đức Maria Qua Các Thời Đại*



Johannes Vermeer, *Allegory of Faith*, c. 1671–74. The Metropolitan Museum of Art, New York, The Friedsam Collection, Bequest of Michael Friedsam, 1931.



## CHƯƠNG SÁU:

### Nữ Tỳ Thiên Chúa và Người Đàn Bà Dững Cầm

*Maria thưa: Nay tôi là nữ tỳ Thiên Chúa.*

*/Lc 1,38/*

*Ai tìm ra được người đàn bà dững cầm?*

*/Cn 31,10*

**N**ếu các sử gia nghệ thuật và các sử gia Giáo hội muốn theo gương các đồng nghiệp của mình trong lãnh vực khoa học tự nhiên bằng cách thu lượm “một danh mục các trích dẫn” không phải gồm các bài viết, các khảo luận, và các sách của các học giả khác như các khoa học gia thường làm, mà là các chủ đề từng lời cuốn sự chú ý của các họa sĩ và điêu khắc gia trong suốt lịch sử, và nếu họ có nhiệm vụ phải soạn thảo danh mục ấy chung với nhau, thì trong tất cả các hoạt cảnh của cuộc đời Đức Trinh Nữ Maria từng gợi hứng cho lòng sùng kính của tín hữu cũng như óc sáng tạo của nhà nghệ sĩ, hoạt cảnh truyền tin chắc chắn là hoạt cảnh nổi bật hơn hết. Thực vậy, hoạt cảnh này nổi bật đến nỗi con số những lời nhắc đến nó trong danh mục kia hẳn vượt xa con số các lời nhắc tới toàn bộ các chủ đề khác về Ngài. Mỗi chủ đề và mỗi chương của cuốn sách này đều được minh họa cách này hay cách khác nhờ một chi tiết nghệ thuật nào đó về cảnh truyền tin này<sup>[1]</sup>.

Tùy theo cách người ta giải thích chúng, ít nhất ba công trình nghệ thuật thời Kitô giáo sơ khai sau đây, tìm thấy trong các hang toại đạo, xem ra đã vẽ lại bức tranh truyền tin: một bức ở Hang Toại Đạo Thánh Priscilla, một bức ở Hang Toại Đạo Hai Thánh Marcellino và Phêrô, và bức thứ ba ở Hang Toại Đạo Đường Latina, chỉ mới được tìm thấy năm 1956<sup>[2]</sup>. Truyền tin trở thành chủ đề cho các tranh bàn thờ và các tranh khác thời Trung Cổ ở Tây Phương, và đặc biệt thấy nhiều hơn cả ở giữa thời Trung Cổ, như David Robb đã chứng tỏ<sup>[3]</sup>. Tại Phương Đông Byzantine, truyền tin tạo nên một trong mười hai ngày lễ trong niên lịch

Giáo hội. Cuối cùng, nó trở thành chủ đề cho rất nhiều tranh ảnh tại vùng này, gồm cả hai bức đá chạm (cameos) Byzantine mà các nhà sử học về nghệ thuật cho là đã có từ thế kỷ thứ sáu; tất cả các tranh ảnh này được bảo tồn trong bộ sưu tầm tại Viện Bảo Tàng Hermitage tại St Petersburg<sup>[4]</sup>. Một cách trang trọng hơn, cảnh truyền tin thường được vẽ trên “cửa vương giả” nơi có tấm iconostasis ngăn gian cung thánh các nhà thờ Byzantine. Chính lúc linh mục “long trọng tiến vào” nhà thờ xuyên qua tấm iconostasis này khi cử hành Phụng Vụ Thánh Basil theo nghi lễ Byzantine, ngài sẽ xướng một số lần Thiên Chúa và Chúa Kitô “đến” trong lịch sử cứu rỗi, mà trên hết là lần đến qua đó việc nhập thể đã xảy ra trong biến cố truyền tin cho Đức Maria<sup>[5]</sup>. Như thế, biến cố truyền tin vẽ trên cửa kia tượng trưng cho lần đến cực trọng của Ngôi Lời Thiên Chúa trong thân xác mà Người đã tiếp nhận từ Trinh Nữ Maria.

Như cách các mô tả nghệ thuật này cho hay, người ta tin rằng tầm quan trọng hàng đầu của truyền tin là phép lạ nhập thể<sup>[6]</sup>. Trong cấu trúc có tính kịch nghệ của chương đầu Phúc Âm Luca, biến cố truyền tin tạo ra một trình thuật đối tác đối với cao điểm của chương đầu Phúc Âm Gioan: “Và Ngôi Lời trở thành xác thịt”<sup>[7]</sup>. Ý nghĩa trọng tâm của truyền tin, và của đức tin cũng như giáo huấn Kitô giáo về học lý nhập thể là “Verbum caro factum est, Ngôi Lời đã trở thành xác thịt”<sup>[8]</sup> như lời Phúc Âm Gioan tuyên xưng (Kinh Sai Thiên Thần cũng đọc lại những lời này) và điều ấy đã xảy ra khi “Thiên Chúa sai Con Một mình xuống, sinh bởi một người đàn bà”<sup>[9]</sup> như lời Thánh Phaolô viết trong thư gửi tín hữu Galát. Suốt trong lịch sử, sự chú ý đến con người Chúa Giêsu Kitô, theo những lời vừa trích, có liên hệ mật thiết với sự chú ý đến mẹ của Người. Điều Phúc Âm Thánh Gioan phát biểu bằng ngôn ngữ thần học và triết lý Hy Lạp khi viết: “Ngôi Lời đã trở thành xác thịt”, thì Phúc Âm Luca mô tả bằng ngôn ngữ kịch nghệ và đối thoại, dưới hình thức một cuộc đàm đạo giữa Đức Maria trong ngôi vị được Thiên Chúa chọn và thiên thần Gabriel trong tư cách sứ giả của Thiên Chúa. Việc truyền tin này, và việc truyền tin trước cho Dacaria, thân phụ Gioan Tẩy Giả, đã tuân

theo một phác thảo có khuôn thước và một hình thức đã thành phong thái<sup>[10]</sup>.

Cùng một lúc, biến cố truyền tin cũng mang đến cho tư duy Kitô giáo một điển hình và một mẫu mực cao cấp để suy gẫm một vấn đề mẫu nhiệm từng thu hút chú ý của cả lịch sử triết học lẫn lịch sử thần học, kéo theo sự chú ý của các tư tưởng gia không những trong truyền thống Kitô giáo mà cả trong truyền thống Do Thái và Hồi giáo nữa, đó là vấn đề liên hệ giữa tất yếu và ý chí tự do hay giữa tính tối thượng của Thiên Chúa và sự tự do của con người. Đây là một trong những tranh cãi khó khăn nhất để người Kitô hữu giải thích cho người Do Thái, là những người không cần bận tâm đến việc chọn lựa giữa sự tự do của Thiên Chúa và sự tự do trong ý chí con người. Một đảng, trong suốt lịch sử, người ta coi Đức Maria như “nữ tỳ Thiên Chúa” như chính Ngài tự gọi mình trong Luca<sup>[11]</sup>, nói cách khác là dụng cụ cho kế hoạch của Thiên Chúa. Trong mọi thế kỷ, Ngài được coi như mẫu mực của lòng nhẫn nại, nói đúng hơn, của một thụ động tính chủ tịnh (quietistic passivity) và vâng phục tuyệt đối. Khi tiên tri Isaia đặt câu hỏi: “Liệu đất sét có hỏi người nặn ra nó: ông đang làm chi thế?” rồi tự khẳng định: “chúng con chỉ là đất sét, còn Ngài, Ngài là thợ gốm”; hay khi Thánh Phaolô, mô phỏng lời Thánh Kinh Do Thái, lên tiếng hỏi: “Há thợ gốm không có quyền trên đất sét hay sao, từ cùng một cục (đất) có thể làm chiếc này thành bình danh dự, và làm chiếc kia thành bình ô danh”<sup>[12]</sup> – thì đó thấy đều là những khẳng định về thẩm quyền Thiên Chúa, một thẩm quyền không ai dò thấu và không ai được chất vấn. Đối với thẩm quyền ấy, nhân loại và từng con người cá biệt phải bị coi là thần phục giống như thứ vật chất vô năng lực. Lời thiên thần trong biến cố truyền tin: “Với Thiên Chúa, không có gì là không làm được” đã trở thành căn bản để Đức Maria, trong tư cách nữ tỳ (ancilla trong bản Phổ Thông), được coi như muốn làm chứng rằng khi thẩm quyền tối thượng và ý muốn toàn năng của Thiên Chúa thắng thế, như vẫn là thế xưa nay và sẽ mãi mãi là như thế, thì kết cục phải là một kết cục tốt lành và khôn ngoan, dù kết cục ấy có lúc bị bóng tối che khuất mất phạm nhân. Người ta cũng đã thêm vào câu định nghĩa Đức Maria

nữ tỳ điều này nữa: Ngài là một người đàn bà và do đó, cũng do sự phối hợp giữa bản nhiên, sáng tạo và sa ngã, người ta vẫn giả thiết Ngài đã được đúc khuôn trong vai một chủ thể thụ động và tuân phục, một cái bình chuyên để tiếp nhận. Bởi thế, Ngài thường được nêu lên làm mẫu mực cho phụ nữ xử sự, trong việc vâng phục Thiên Chúa, chồng mình, hàng giáo sĩ và phẩm trật Giáo hội.

Nhưng thực ra, căn cứ vào phần lớn lịch sử suy tư về biến cố truyền tin và việc con người Đức Maria tham dự vào biến cố ấy, ta thấy hình ảnh trên chỉ là phân nửa bức chân dung về Ngài mà thôi. Vì người ta thường ghi nhận rằng vâng lời đối với một biến cố tương lai là một tác động chứ không phải một thụ động. Cho nên, nếu khảo sát kỹ hơn, ta thấy tước hiệu Nữ Tỳ Thiên Chúa phức tạp hơn điều những nhà giải thích nó xưa nay vốn nghĩ. Tước hiệu ấy trong tiếng Hy Lạp là *doule kyriou* nghĩa đen là nữ nô của Chúa. Nó là hình thức giống cái của thuật ngữ quen thuộc hơn và năng được dùng nhiều hơn ở giống đực, *doulos Iesou Christou*, nô lệ của Chúa Giêsu Kitô<sup>[13]</sup>, một thuật ngữ thường được Tân Ước dùng làm từ chuyên môn chỉ các tông đồ. Sau này cụm từ trên còn tiếp tục phát triển để trở thành tước hiệu trau chuốt và đầy đủ hơn tức “nô lệ các nô lệ của Thiên Chúa” (*servus servorum Dei*): Thánh Augustinô, chẳng hạn, đã tự gọi mình là “nô lệ Chúa Kitô cùng nô lệ các nô lệ của Chúa Kitô” (*servus Christi servorumque Christi*), nhưng bắt đầu từ Đức Giáo hoàng Grêgôriô Cả, tước hiệu *servus servorum Dei* đã được thêm vào hàng loạt các tước hiệu đã thành tiêu chuẩn của vị giám mục Rôma<sup>[14]</sup>. Dựa vào việc nghiên cứu triều đại giáo hoàng của Đức Grêgôriô I, khó có thể kết luận rằng hạn từ nô lệ (*servus*) nói lên tính thụ động hay chủ tịnh (*quietism*). Trong căn bản, hạn từ này có ý ám chỉ đến sự nghịch lý nơi Chúa Kitô, Đấng vừa mang “dáng dấp Thiên Chúa (*morphe theou*)” vừa mang “dáng dấp nô lệ (*morphe doulou*)”<sup>[15]</sup>. Tước hiệu *doulos* ở giống đực và tước hiệu *doule* ở giống cái cùng xuất hiện với nhau trong Tân Ước chỉ có một lần duy nhất, đó là chương hai, Sách Tông đồ Công vụ, theo bản dịch Bảy Mươi bằng tiếng Hy Lạp: “Và Ta, trong những ngày ấy, Ta sẽ đổ thần khí Ta trên các tôi tớ nam và các tôi tớ nữ của Ta (*epi*

tous doulous mou kai epi ta doulas mou)”) và bản văn ấy thêm một lời hứa trang trọng: ‘và chúng sẽ nói tiên tri’<sup>[16]</sup>. Trong trường hợp các tôi tớ nam, tức douloi, việc nên trọn lời hứa ấy chính là lịch sử Giáo hội tông truyền như đã được mô tả trong 26 chương của sách Tông đồ Công vụ và còn tiếp diễn muôn thế hệ về sau. Nhưng đối với việc nên trọn lời tiên tri Giôen trong trường hợp các tôi tớ nữ, thì nơi đầu tiên và tuyệt hảo nhất phải tìm là chính Đấng đã tự nhận mình là doule kyriou trong trình thuật truyền tin, vì sự liên kết giữa Ngài với các tông đồ ở chương thứ nhất sách Tông Đồ Công Vụ; và nội dung của lời nói tiên tri đầu tiên của Ngài phải được tìm thấy trong lời Ngài thưa lại với thiên thần Gabrien, và sau đó, trong các tiết điệu cách mạng của kinh Magnificat. Nội dung ấy nghe ra chẳng có chút chi là “thụ động” hay chủ tịnh cả.

*Đức Maria Qua Các Thời Đại*

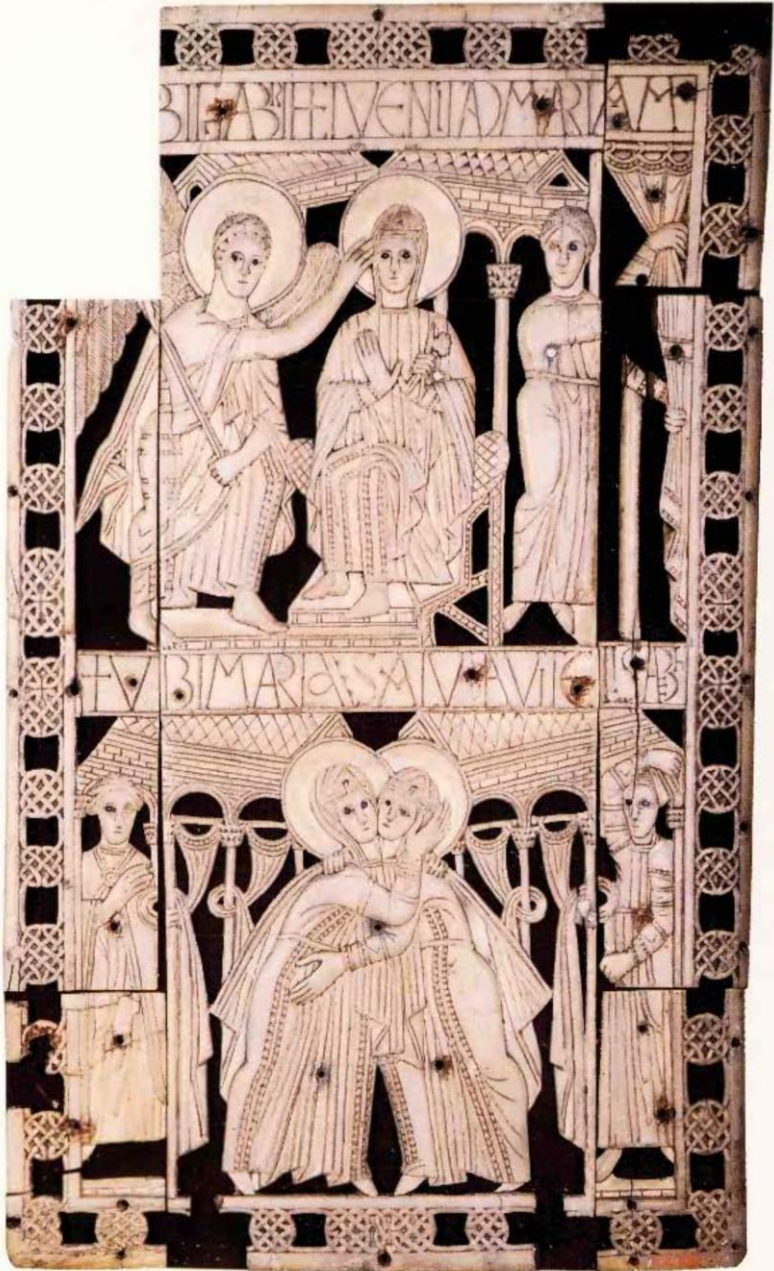


*Vault of the Cubiculum of the Annunciation, fresco, fourth century. Catacomb of Priscilla, Rome. (Scala / Art Resource, N.Y.)*

*Annunciation and Visitation, Coptic Christian textile, sixth century. Victoria & Albert Museum, London. (Victoria & Albert Museum / Art Resource, N.Y.)*



*Đức Maria Qua Các Thời Đại*



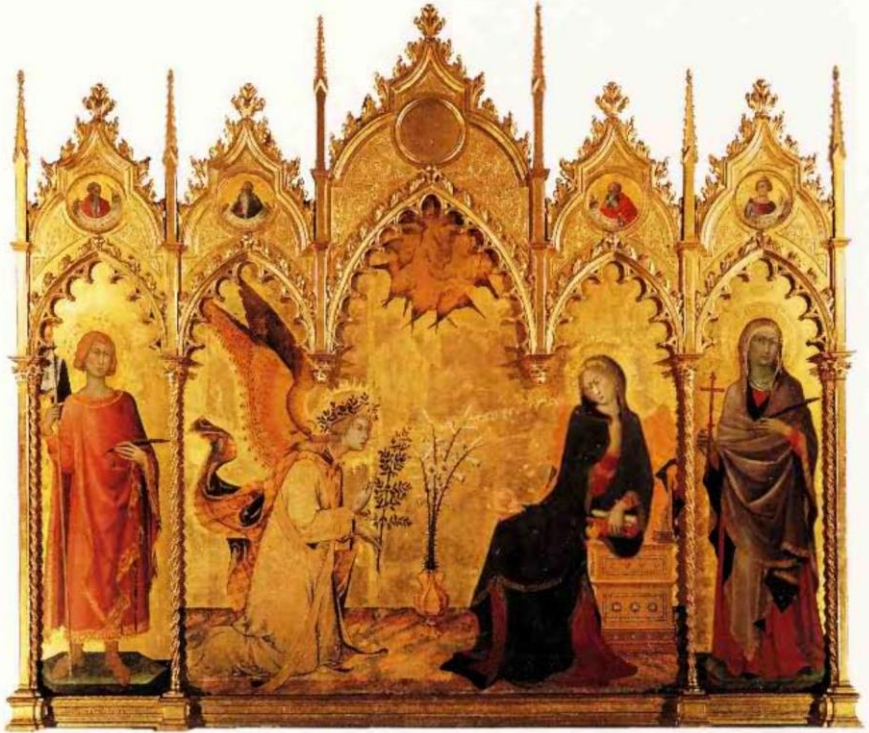
Annunciation and Visitation, ivory sculpture book cover, late eighth century. Musées Royaux d'Art et d'Histoire, Brussels.



Annunciation from an Armenian manuscript of the Gospels, c. 1280. Yerevan, Armenia.  
(© Edimedia)

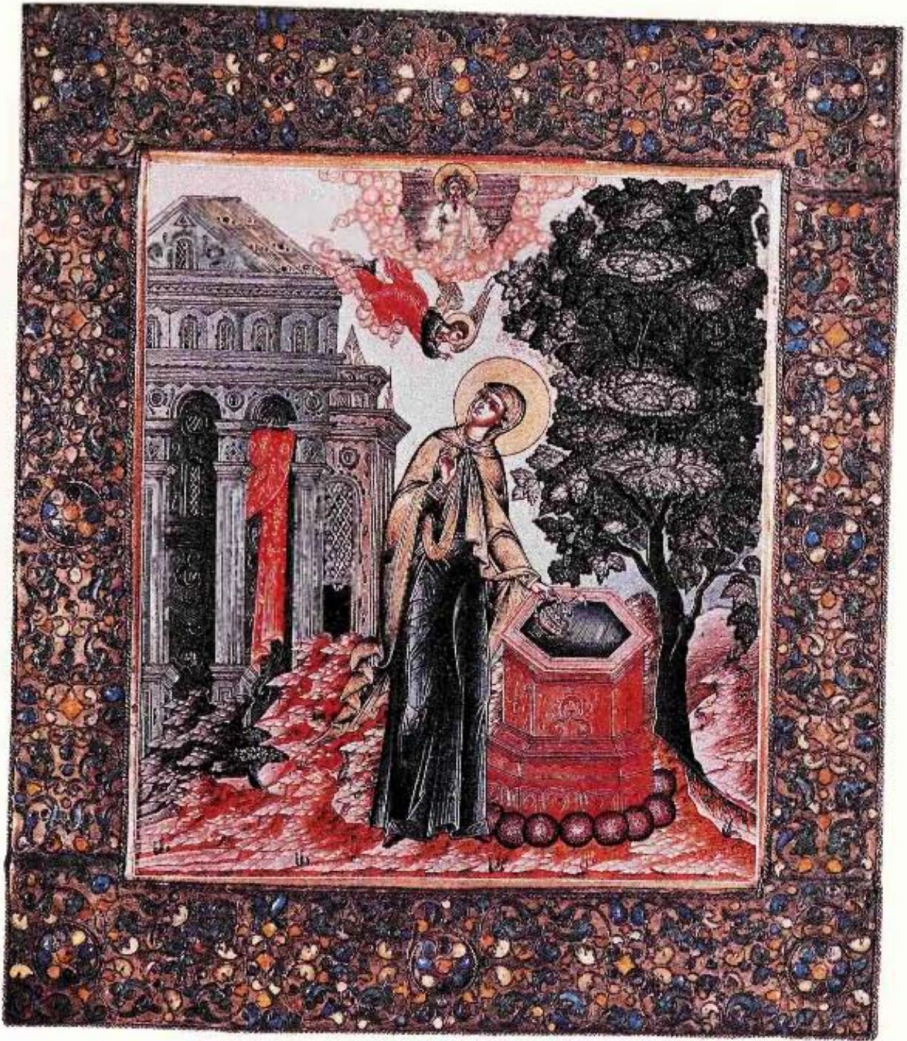


*Đức Maria Qua Các Thời Đại*



Simone Martini, *The Annunciation*, detail, 1333. Galleria degli Uffizi, Florence. (Eric Lessing/Art Resource, N.Y.)

*Đức Maria Qua Các Thời Đại*



*Annunciation at the Fountain*, tapestry, early fourteenth century. Ikonenmuseum, Museen der Stadt Recklinghausen. (© Giraudon)



Andrea della Robbia, *Annunciation*, glazed terracotta, sixteenth century. La Verna, Santuario. (Scala / Art Resource, N.Y.)

Facing page: Fra Angelico, *The Annunciation*, illuminated initial from Missal, c. 1430. MS 558, f.33v, Museo di San Marco, Florence. (Nicolo Orsi Battaglini / Art Resource, N.Y.)

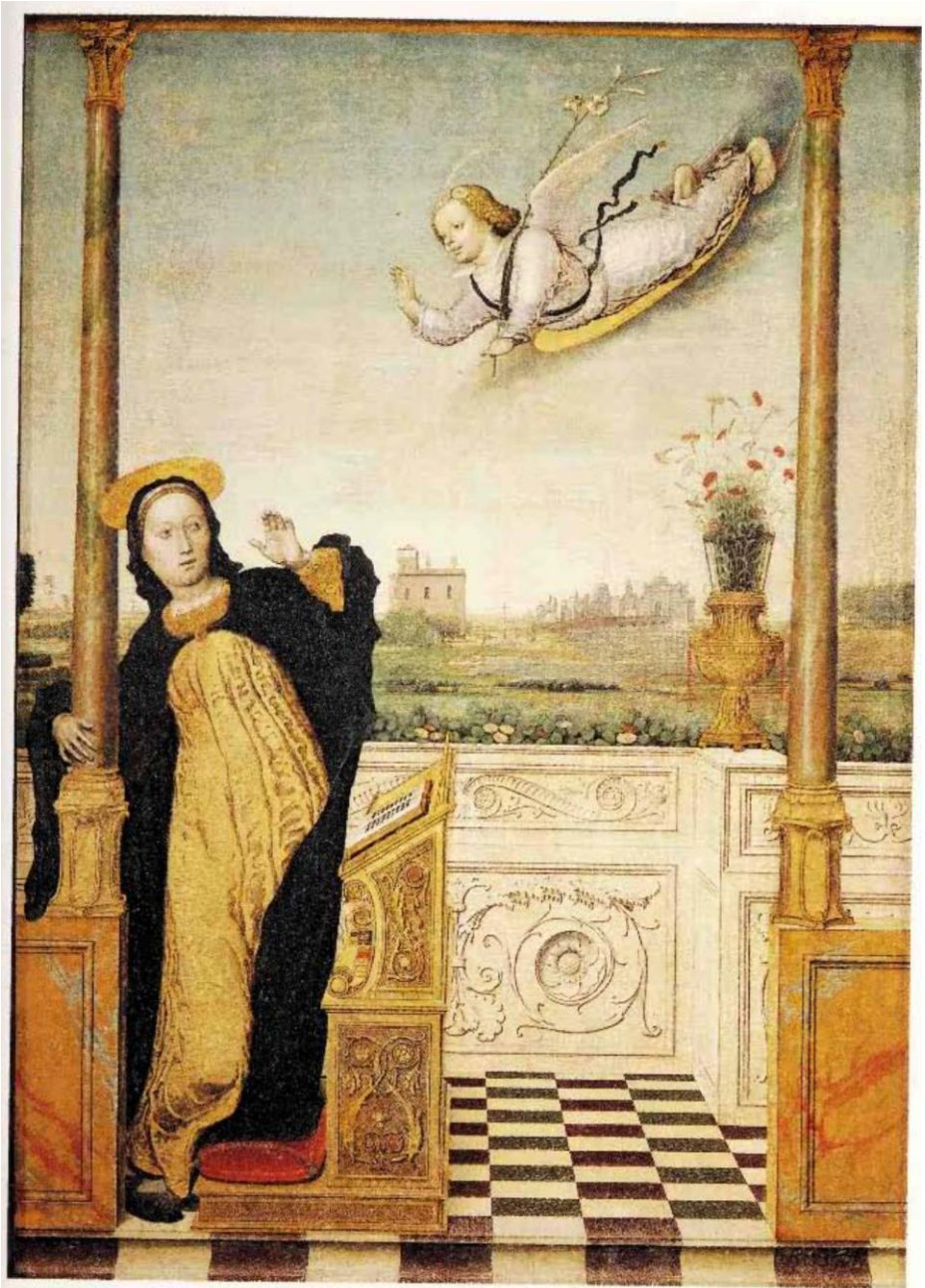
*Đức Maria Qua Các Thời Đại*



*Đức Maria Qua Các Thời Đại*



*Đức Maria Qua Các Thời Đại*



Carlo di Giovanni Braccaccio, *Annunciation*, late fifteenth century. Musée du Louvre. (Erich Lessing / Art Resource, N.Y.)

*Đức Maria Qua Các Thời Đại*



*Đức Maria Qua Các Thời Đại*





*Đức Maria Qua Các Thời Đại*



El Greco, *The Annunciation*. Museum of Fine Arts (Szepmuveszeti Muzeum), Budapest. (Erich Lessing/Art Resource, N.Y.)

*Đức Maria Qua Các Thời Đại*



Pierre-Auguste Pichon, *The Annunciation*, 1859. Basilique Notre-Dame, Cléry-Saint-André.  
(Giraudon/Art Resource, N.Y.)

*Đức Maria Qua Các Thời Đại*



Orazio Gentileschi, *Annunciation*, c. 1623. Galleria Sabauda, Turin. (Scala/Art Resource, N.Y.)

*Annunciation* from an Ethiopian wood-carved box with panel paintings, eighteenth or nineteenth century. Musées Royaux d'Art et d'Histoire, Brussels.

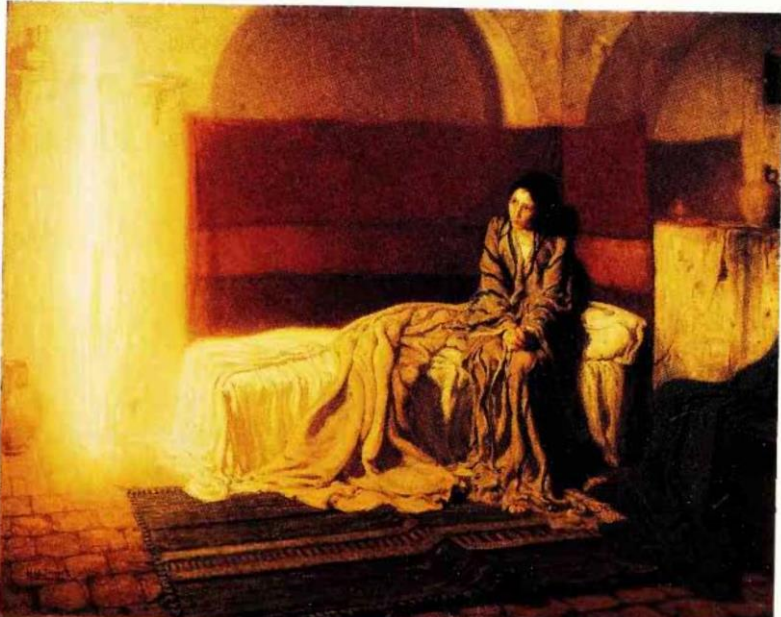


*Đức Maria Qua Các Thời Đại*



Dante Gabriel Rossetti, *Ecce Ancilla Domini!* (*The Annunciation*), 1849–50. Tate Gallery, London. (Tate Gallery, London / Art Resource, N.Y.)

Henry Ossawa Turner, *Annunciation*, 1898. Philadelphia Museum of Art, The W. P. Wiltach Collection.



*Đức Maria Qua Các Thời Đại*



Salvador Dalí, *The Annunciation*, 1947. Private collection. (Edimedia © ADAGP 1996)

Vì, như gợi ý trong tựa đề kép của chương này, suốt trong lịch sử, Đức Maria vừa là Nữ Tỳ Thiên Chúa vừa là Người Đàn Bà Dũng Cảm, hai tước hiệu này luôn đi đôi với nhau. Chính vì thế đến thời mãi sau này, nghĩa là thời dung dưỡng nô lệ tại Mỹ, các chủ nhân đã truyền dạy Kitô giáo cho các nô lệ của mình, hồng cây vào đầu chúng đức vâng lời, ấy thế nhưng những bài thần khí ca (spirituals) như “Ôi Maria”, “Môisen ơi, Hãy Xuống Đây” và nhiều bài khác đã cho thấy một hậu quả trái ngược: những người nô lệ kia đã tự đồng hoá mình với những bậc anh hùng Thánh Kinh ấy, những vị vốn thách thức cảnh nô lệ thuở xưa<sup>[17]</sup>. Chữ Hy Lạp chỉ truyền tin là euangelismos, một chữ trình bày chức năng của câu

truyện truyền tin như là một thứ “phúc âm hoá” mẫu mực hàng đầu, một việc đã được các tranh ảnh vẽ biến cố này từng mô tả và được các sách chú giải về trình thuật này trong truyền thống Kitô giáo nói tiếng Hy Lạp quảng diễn<sup>[18]</sup>. Chức năng này trở thành hiển nhiên trong các phát biểu của nhà thần học kiêm triết gia thế kỷ thứ tư, tức Thánh Grêgôriô thành Nyssa, khi ngài bình luận về các lời lẽ truyền tin trong Phúc Âm Luca: “Ngay lập tức, khi Chúa Thánh Thần ngự xuống trên Ngài và quyền năng Đấng Tối Cao bao phủ Ngài, thì bản tính nhân loại trong Đức Maria (nơi Đấng Khôn Ngoan nhận làm nơi cư trú) (Châm Ngôn 9,1), mặc dù theo bản tính tự nhiên, chỉ là thành phần của cấu trúc biết cảm nhận (sensuous compound, gồm xác thịt và trí khôn), đã trở nên điều vốn là yếu tính của quyền năng bao phủ kia; vì “điều không mâu thuẫn là người dưới được người trên chúc lành” [Dt 7,7]. Như vậy xét vì quyền năng của Ngôi Vị Thiên Chúa là một điều mệnh mông và không đo lường được, trong khi con người chỉ là một nguyên tử yếu ớt, nên chính lúc Chúa Thánh Thần ngự xuống trên Đức Trinh Nữ và quyền năng của Đấng Tối Cao bao phủ lấy Ngài, nhà tạm do tác động ấy tạo nên không mặc lấy một điều gì đó thuộc nhân loại hư nát; nhưng, dù là người, như đã được cấu tạo lúc ban đầu, nó vẫn là thần khí, ơn thánh và quyền năng. Và các thuộc tính trong nhân tính của chúng ta cũng đã rút được vẻ sáng từ sự sung mãn của quyền năng Thiên Chúa này”<sup>[19]</sup>.

Vì, bất kể đặc tính phi thường, thực sự độc đáo, của biến cố nhập thể nơi Ngôi Lời trong con người Chúa Giêsu Kitô, các nhà tư tưởng như thánh Grêgôriô đều coi biến cố ấy như mô thức cho thấy “Phúc Âm” [euangelion] đã tác động ra sao ở mọi nơi và mọi thời, và do đó, đối với các vị này nó cũng là điển hình xác định ra ý nghĩa đầy đủ tự do của con người. Các vị này chủ trương rằng coi tự do giống như vô chính phủ (anarchy) và buông thả và do đó định nghĩa nó như quyền được làm bất cứ điều gì mình thích bất chấp điều ấy đem lại thiệt hại bao nhiêu cho bản thân và người khác là một quan niệm hẹp hòi và lệch lạc; vì theo nghĩa trọn vẹn nhất và sâu sắc nhất, trước nhất nó bao gồm “tự do vâng lời” như văn hào Pháp thế kỷ 20, Paul Claudel, từng nói và mô tả<sup>[20]</sup>. Bởi

nếu bản tính con người, vốn được Tạo Hoá phú cho ý chí tự do cũng như quyền bất khả nhượng sử dụng tự do ấy, có nhiệm vụ phải sử dụng tự do để đạt tới cái chân thân và nhân tính chân thực của mình, thì cái tự do vâng lời ấy phải hàm nghĩa rằng: “không tự do hữu hạn nào có thể thoát khỏi hạn chế cho bằng khi nó tự ý thoả thuận theo tự do vô hạn” như lời Hans Urs von Balthasar từng nói<sup>[21]</sup>. Và minh hoạ cho câu nói của von Balthasar, cũng như của các thần học gia Hy Lạp, như thánh Maximus Hiên Tu, người được von Balthasar chú giải một cách sáng chói, chính là việc “ý chí hữu hạn” của đức Trinh Nữ Maria thuận theo “tự do vô hạn” của Thiên Chúa trong biến cố truyền tin.

Trong biến cố truyền tin cho Đức Maria, lời Thiên Chúa đã được thông đạt qua một sứ giả thụ tạo, tức thiên thần Gabrien (“thiên thần” trong nguyên ngữ Hy Lạp và cả ngôn ngữ Hi-bá-lai đều có nghĩa là sứ giả). Nhưng không như “thiên thần Chúa”, đấng trong một đêm duy nhất đã sát hại 185,000 binh lính Átsua thuộc đạo quân của Xankhêríp<sup>[22]</sup>, Gabrien đã đem lời Thiên Chúa tới cho Đức Maria để khởi động trong Ngài một đáp trả tự do và không gò ép. Trong tư duy Hy Lạp theo Kitô giáo, Đức Maria được tiên định làm Mẹ Chúa Kitô; Ngài là người được Đấng Toàn Năng tuyển chọn. Và ý của Đấng Toàn Năng dĩ nhiên là lẽ luật, vì, cũng theo lời Thánh Grêgôriô thành Nyssa, “quyền năng ý chí của Thiên Chúa là lý do đủ cho các sự vật hiện hữu và chúng bước vào hiện hữu từ hư vô”<sup>[23]</sup>. Ấy thế nhưng các nhà tư tưởng Kitô giáo người Hy Lạp này cùng một lúc cũng nhấn mạnh rằng chỉ khi Đức Maria, bằng một ý chí tự do của riêng Ngài, nói câu: “Này tôi là nữ tỳ Thiên Chúa, tôi xin vâng như lời ngài truyền”<sup>[24]</sup>, thì ý chí của Đấng Toàn Năng mới được thi hành. Và họ lý luận rằng nếu điều ấy đúng với việc can thiệp choáng váng nhất xưa nay chưa từng có vào cuộc sống và lịch sử con người do Thiên Chúa khởi sự, thì nó cũng phải đúng với việc ơn Thiên Chúa đã luôn luôn hành động ra sao, nghĩa là Người luôn kính trọng sự tự do và toàn vẹn tính của con người và do đó liệu mình gặp sự bất tuân, như trường hợp Adong và Evà đã chứng minh.

Như lời Thánh Irênê từng nói khi tương phản bà Evà và Đức Maria, như đã bàn đến trước đây<sup>[25]</sup>, “giống như vị trước đã bị lời thiên thần làm cho sai lầm khiến phải trốn chạy khỏi Thiên Chúa, sau khi vi phạm lời Người thế nào, thì vị sau đã nhờ sự chuyển lời của thiên thần mà tiếp nhận được tin vui mình sẽ là người cứu mang Thiên Chúa, qua việc vâng lời của Ngài. Và nếu vị trước bất tuân Thiên Chúa, thì vị sau đã được thuyết phục vâng lời Thiên Chúa, ngõ hầu Đức Trinh Nữ Maria trở nên người bào chữa cho trinh nữ Evà”<sup>[26]</sup>. Đức Maria “được thuyết phục” vâng lời, chứ không bị cưỡng bức. Sự vâng lời của Ngài là một thứ vâng lời chẳng kém tự do chút nào so với sự bất tuân của Evà. Cũng như ý chí tự do đã không bị tước khỏi Evà, để cho ai đó không thể nói được là bà không chịu trách nhiệm về các hành vi của mình, nó cũng không bị tước khỏi Đức Maria để cho ai đó đừng làm lẫn coi ơn Thiên Chúa mạnh hơn bằng cách giảm thiểu hoá hay bác khước hoàn toàn ý chí tự do của con người. Một nét dị biệt hoá trong nền triết lý và thần học Byzantine, và là một nét thường gây sững sờ hay thất vọng ở Phương Tây, là khi quan niệm về mối liên hệ giữa ơn thánh và ý chí tự do, nó đã không làm việc chung với quan điểm đã được khai triển thời Thánh Augustinô. Năm 415, lúc Pelagiô, đối thủ chính của Thánh Augustinô trong cuộc tranh luận về ơn thánh, ý chí tự do và tiền định, được triệu đến gặp các nhà thần học và giám mục họp tại Lydda-Diospolis bên Palestine, đã giải thích học thuyết của ông liên quan đến mối liên hệ giữa ơn thánh và ý chí tự do khéo đến nỗi ông được cuộc họp ấy tuyên bố là chính thống, khiến Thánh Augustinô vô cùng sững sốt<sup>[27]</sup>. Trình thuật tự bệnh vực của Thánh Augustinô liên quan đến cuộc họp này tựa là Về Các Biên Bản Pelagius [On the Proceedings of Pelagius], là một trong ít tác phẩm của ngài được dịch qua tiếng Hy Lạp có lẽ lúc ngài còn sống, và được liệt kê trong Thư Mục của Photius, một học giả thế kỷ thứ 9 và là thượng phụ Constantinôp. Nếu so sánh sắc lệnh của cuộc họp kia, phản ứng của Thánh Augustinô và xử lý của Photius, rõ ràng là đối với tư duy Kitô giáo Phương Đông, cách trình bày phản đề giữa ơn thánh và ý chí tự do, hay ngay cả giữa tự nhiên và ơn thánh, đã đưa ra một câu hỏi sai lầm mà trả lời bất cứ ra sao cũng sẽ sai lầm cả.



Ở Phương Tây, mô hình tuyệt vời cho mối liên hệ giữa tự nhiên và ơn thánh, và từ đó giữa tự do và ơn thánh, là chính tông đồ Phaolô. Kinh nghiệm của ngài về việc Thiên Chúa can thiệp cách vũ bão lúc ngài bị quật ngã và trở thành mù loà trên đường đi Đamát, một biến cố được sách Tông Đồ Công Vụ kể lại ba lần tất cả và hơi khác với chính lời tự biện hộ của ngài ở đầu bức thư gửi tín hữu Galát, là kinh nghiệm về một đứt đoạn triệt để giữa con người trước đó và con người ngài trở thành lúc bấy giờ<sup>[28]</sup>. Sự đứt đoạn triệt để này buộc ngài phải đi tìm sự liên tục; từ đó, trong các chương 9, 10, và 11 của Thư gửi tín hữu Rôma, ngài khẳng định cả căn tính của mình với dĩ vãng lẫn việc dứt khoát thoát ra ngoài cái dĩ vãng ấy<sup>[29]</sup>. Cái mẫu mực trở về ấy của Thánh Phaolô quả tác động lớn trên tư duy Thánh Augustinô. Khi đang đi dạo trong vườn, Thánh Augustinô nghe có giọng nói “Tolle, lege (hãy cầm mà đọc)”. Và điều ngài đọc chính là một đoạn của Thánh Phaolô nói về chủ đề đứt đoạn với quá khứ<sup>[30]</sup>. Thánh Phaolô từng khuyên tín hữu Rôma, và giờ đây khuyên Thánh Augustinô: “đừng chèn chén say sưa, đừng chơi bời dâm dăng, cũng đừng cãi cọ ghen tương. Nhưng anh em hãy mặc lấy Chúa Giêsu Kitô, và đừng chiều theo tính xác thịt mà thoả mãn các dục vọng”<sup>[31]</sup>. Và như Thánh Augustinô nói trước đây: “Con thiết tha bám lấy các trước tác đáng kính của Thần Trí Ngài và nhất là tông đồ Phaolô”<sup>[32]</sup>. Trong tư tưởng Martin Luther, Thánh Phaolô và đoạn văn trên trong thư gửi tín hữu Rôma lại một lần nữa trở thành mẫu mực: “Trong Phúc Âm, sự công chính của Thiên Chúa được mạc khải từ đức tin trong đức tin” (Justicia enim Dei in eo revelatur ex fide in fide)<sup>[33]</sup>. Như ông đã mô tả trong lời nói đầu có tính tự thuật cho tuyển tập các công trình bằng tiếng Latinh của mình tựa là Biện Hộ Cho Đời Mình (Apologia Pro Vita Sua), viết năm 1545, một năm trước khi qua đời, Luther lúc còn là một đan sĩ và một người tập sự chú giải Thánh Kinh đã phải vật lộn nhiều với ý nghĩa của đoạn văn này vì ông giả thiết rằng “sự công chính của Thiên Chúa”, theo cách ông hiểu Thánh Kinh, có ý ám chỉ phẩm tính trong bản tính Thiên Chúa nhờ đó Thiên Chúa là Đấng Công Chính và bởi thế căn cứ vào đó mà Thiên Chúa lên án tội lỗi. Lúc này, tất cả đã thay đổi, nên như ông nói: “Tôi cảm thấy tôi... đã bước vào chính thiên đàng ngang qua

những chiếc cửa mở toang,” khi ông khám phá ra Thánh Phaolô thực sự nói tới sự công chính qua đó Thiên Chúa ban công chính hoá cho người có tội. Sự công chính hoá đó xảy tới không phải như hậu quả việc tìm kiếm của con người, nhưng do sự can thiệp của sáng kiến Thiên Chúa<sup>[34]</sup>. Như thế, học thuyết của Luther về tự nhiên và ơn thánh, dù có nghĩa khác nhiều so với học lý của Thánh Augustinô, nhưng quả có nhấn mạnh tới sự đứt đoạn kia. Và năm 1525, khi ông theo đuổi cuộc tranh luận nổi tiếng của ông với Erasmus và viết ra cuốn *Cảnh Nô Lệ Của Ý Chí* (*The Bondage of the Will*), ông tin là mình thực sự trình bày đúng giáo huấn của Thánh Phaolô khi ông cho rằng đối với thánh nhân ý chí con người trước lúc trở lại không thể có bất cứ hành vi tích cực nào hướng tới ơn thánh Chúa vì ngài đặt trọn hành động ấy vào ý chí tối thượng của một mình Thiên Chúa mà thôi.

Các tư tưởng gia thuộc truyền thống Đông Phương, trái lại, đã đưa ra một bổ túc tính hết sức đặc trưng cho cái phản đề trên. Điều ấy không có nghĩa là họ làm nhẹ đi chút nào sự lạ kỳ của ơn thánh Chúa, sự lạ kỳ mà họ hết lời tán dương bằng tản văn lẫn thi ca: cầu nguyện thì như thể mọi sự đều tùy thuộc ơn thánh Chúa nhưng hành động lại như thể mọi sự đều tùy thuộc hành vi con người. Nhưng họ giải thích ơn thánh cùng một lúc như là quà tặng hoàn toàn nhưng không của Chúa đồng thời như là sự khẳng định liên tục tính với tự nhiên và tạo dựng – và do đó với tự do. Trong một công thức đầy nghịch lý của tư tưởng gia Byzantine hàng đầu thuộc thế kỷ thứ 7, Thánh Maximus Hiên Tu, Thiên Chúa “ban phần thưởng như quà tặng cho những ai tin Người, tức được thần hoá đời đời”<sup>[35]</sup>. Rõ ràng “phần thưởng” và “quà tặng” không loại trừ lẫn nhau nhưng là những ý niệm bổ túc cho nhau để cùng nhau đem lại sự cứu rỗi hay “thần hoá”<sup>[36]</sup>. Một học giả, khi bình luận về những đoạn văn như trên, đã nhấn mạnh rằng “đối với Maximus, một đảng ta có thể nói nội tại trong bản tính con người không hề có một năng lực nào có thể thần hoá được họ, ấy thế nhưng đảng khác, Thiên Chúa đã trở nên người theo chừng mực con người có thể thần hoá mình được”<sup>[37]</sup>.

Sự nhấn mạnh đặc trưng Đông Phương này về tính liên tục có tiếng nói mạnh trong một bức thư riêng của thánh Basil thành Caesarea, có lẽ đã được viết khoảng năm 375: “Giáo huấn về Thiên Chúa mà tôi tiếp nhận được lúc ấu thơ từ người mẹ đầy phúc đức của tôi và từ bà nội tôi là Marcia, tôi luôn tuân giữ mỗi ngày một xác tín hơn. Lúc đã đến tuổi khôn, tôi vẫn không thay đổi ý kiến, nhưng luôn thực thi các nguyên tắc được cha mẹ tôi truyền cho. Như hạt giống lúc mới mọc thì nhỏ nhoi và rồi mỗi ngày một lớn lên thêm nhưng vẫn luôn duy trì được căn tính của mình, không thay đổi về giống loại dù vẫn từ từ tự hoàn thiện mình trong diễn trình tăng trưởng, thì tôi cũng vậy, tôi cho rằng cùng một giáo huấn kia tiếp tục lớn mạnh trong tôi qua các giai đoạn mỗi ngày một tiến bộ thêm. Điều tôi tuân giữ bây giờ không thay thế điều tôi tuân giữ từ những ngày đầu”<sup>[38]</sup>.

Việc có ý nghĩa là: điều thánh Basil nói trên đây về diễn trình liên tục chín mùi trong lãnh vực dưỡng dục Kitô giáo, cũng được ngài áp dụng vào mối liên hệ giữa Kitô giáo và nền văn hoá cổ điển, dĩ nhiên với nhiều sửa đổi quan trọng và thích đáng. Điều ấy thấy rõ nhất trong một bức thư mà cũng là một khảo luận của ngài được đời sau đặt tên là Lời Khuyên Thanh Thiếu Niên Về Cách Làm Thế Nào Để Được Lợi Ích Hơn Cả Từ Trước Tác Của Các Tác Giả Ngoại Giáo, trong đó, ngài khuyên các cháu trai của ngài lục lợi cái sâu sắc của truyền thống cổ điển Hy Lạp và học hỏi từ đó những bài học cho đức tin và cuộc sống Kitô giáo của chúng<sup>[39]</sup>. Và trong tư duy của người anh ngài là thánh Grêgôriô thành Nyssa, đã nhắc trên đây, việc khẳng định tính liên tục và việc nhấn mạnh tới tự do ấy cả trong mối liên hệ với ơn thánh Chúa đã đạt tới cái sâu sắc mới về thông hiểu<sup>[40]</sup>.

Tuy nhiên, để hỗ trợ cho việc nhấn mạnh có tính đặc trưng Byzantine ấy về vai trò tích cực của ý chí tự do theo nghĩa nó chấp nhận lời và ơn thánh do Chúa ban cho nhưng không, câu trả lời tích cực của Mẹ Thiên Chúa lúc truyền tin, khi Ngài chấp nhận lời và ơn thánh Chúa, phải là biến cố chủ chốt. Theo giải thích của các nhà tư tưởng Phương Đông, khi Ngài đã trở thành mẫu mực, việc nhập thể cả trong mọi nét

mới mẻ của nó lẫn sự liên tục sâu sắc của nó với mọi sự Ngài có từ trước đến nay đã được khẳng định. Bởi thế, Ngài là đáng “đầy ơn phúc (kecharitomene)” như lời thiên thần Gabriel thưa với Ngài lúc chào kính Ngài<sup>[41]</sup>. Bởi vì “trọn kho tàng ơn thánh” nằm trong Ngài<sup>[42]</sup>, nhưng dù đó là ơn thánh của Đấng Toàn Năng, nó vẫn nằm trong Ngài do chính ý chí tự do của Ngài. Lời đáp trả tự do của Ngài đối với ý muốn và ơn thánh của Chúa làm Ngài trở thành người cùng hành động (co-laborer) với Thiên Chúa theo nghĩa độc đáo nhất – như tông đồ Phaolô từng nói với tín hữu Côrintô: “như thế, chúng ta là những người cùng làm việc (synergoi) với Người”<sup>[43]</sup> – và do đó cũng thành mẫu gương của tự do. Trong nhiều thế kỷ suy nghĩ và suy niệm về Đức Maria, vai trò làm mẫu gương kia có thể đã bị che bóng bởi câu nói quá cô đọng của Ngài rằng: “Này tôi là nữ tỳ Thiên Chúa”, đến nỗi tính năng động đầy đủ của nó đã mất đi phần nào. Tuy nhiên, sức mạnh của trình thuật truyền tin một cách nào đó đã liên tiếp tự xác nhận được mình trong đầy đủ nét phong phú của nó: “Vi Người đã đoái nhìn phận hèn tôi tớ Người: từ nay, muôn đời sẽ khen tôi có phúc”<sup>[44]</sup>.

Như thể để phản chứng, hay ít nhất để quân bình hoá, bằng một cú pháp đánh phủ đầu, cái lối giải thích chủ tịnh (quietistic) từng áp đặt lên việc mô tả Đức Maria như là Ancilla Domini, Nữ Tỳ Thiên Chúa, như chính lời Ngài nói, thời Trung Cổ đã áp dụng vào các tranh vẽ về Ngài những lời sau: “Ai tìm ra được người đàn bà dũng cảm?”<sup>[45]</sup>: họ đã mừng kính Ngài như Mulier Fortis, Người Đàn Bà Dũng Cảm ấy. Bất chấp nguyên ngữ hayil trong tiếng Hi-bá-lai có thể có nghĩa ra sao trong bối cảnh chương cuối cùng của sách Châm Ngôn – một số các bản dịch Thánh Kinh qua tiếng Việt cũng như tiếng Anh gần đây thường nhất trí dịch là đảm đang (capable) – nhưng âm từ Hi-bá-lai này quả có cho phép người ta nghĩ đến nghĩa “dũng cảm”; và không phải chỉ có bản dịch Hy Lạp, tức Bản Bảy Mươi dịch chữ này là andreia (một từ người ta thường dùng để gọi nhân đức “can đảm” thời cổ điển), mà ngay bản dịch Latinh tức Bản Phổ Thông cũng dịch từ này là fortis, dũng cảm, nữa. Như thế, Người Đàn Bà Dũng Cảm đã trở thành một công thức rất rõ nét dùng làm chủ

đề (motif) và ẩn dụ mô tả Đức Maria như dũng sĩ và quân quân, như người chiến thắng và lãnh đạo.

Biểu thức có ảnh hưởng nhất của chủ đề này, ít nhất ở Kitô giáo Tây Phương, là bản dịch Latinh lời quở phạt Thiên Chúa phán với con rắn sau khi Adong và Evà sa ngã rằng: “Ta sẽ đặt mối thù giữa ngươi và người đàn bà, giữa dòng dõi ngươi và dòng dõi người đàn bà; bà ta sẽ đạp dập đầu ngươi, còn ngươi, ngươi sẽ rình cắn gót chân bà ấy (Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius; ipsa conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo eius)”<sup>[46]</sup>. Có chứng cứ cho thấy không hẳn đây là câu dịch của thánh Giêrôm; vì trong tư cách một học giả biết tiếng Hi-bá-lai, hẳn ngài phải biết đại danh từ ở chỗ này không thể dịch là “bà ta” (ipsa) được, vì trong các bản chép tay xưa nhất chép lại bản dịch của ngài, cũng như trong cách dùng của Đức Giáo hoàng Lêô Cả, thì đại danh từ này là ipse (nó, trung tính), chứ không phải ipsa<sup>[47]</sup>. Dù sao chăng nữa, cuối cùng nó đã trở thành ipsa, vì lý do nào không ai biết. Chỉ biết một điều: các nhà chú giải đầu tiên về đại danh từ giống cái này đã áp dụng nó vào Giáo hội, coi Giáo hội là người đạp dập đầu và vẫn còn tiếp tục đạp dập đầu quỷ Satan<sup>[48]</sup>. Trong bài chú giải sách Sáng Thế, Đấng Đáng Kính Bede, mà quê hương Anh của ngài rất sùng kính Đức Maria<sup>[49]</sup>, đã trích dẫn đoạn văn trên với đại danh từ giống cái nhưng lại tuyên bố rằng: “chính người đàn bà đạp dập đầu con rắn khi thánh Giáo hội giải trừ các cạm bẫy và rù quyến độc hại của ma quỷ”<sup>[50]</sup>, và một đan sĩ khác thuộc thế kỷ thứ tám, là Ambrosius Autpertus, khi mừng kính “sự chiến thắng hàng ngày của Chúa Giêsu trong Giáo hội” đã thấy sự chiến thắng này được tượng hình trước trong các lời (Chúa) ngỏ với con rắn trong Địa Đàng rằng chính bà ta (ipsa) sẽ đạp dập đầu nó<sup>[51]</sup>. Tuy nhiên, thói quen đã thành tiêu chuẩn ngày nay là đồng hoá Giáo hội với Đức Maria, vì Ngài là người đầu hết đã tin vào việc nhập thể và cũng là người duy nhất, ở khoảng giữa hai ngày Thứ Sáu Chịu Nạn và Chúa Nhật Sống Lại, đã tin vào việc phục sinh. Bởi thế, còn chủ yếu hơn cả lối giải thích thời Trung Cổ về đại danh từ giống cái trong đoạn văn trên, là lối giải thích của thánh mẫu học<sup>[52]</sup>. Sau khi đã áp dụng vào Đức Maria phần

đầu câu nói với con rắn: “ta sẽ đặt sự thù hận giữa ngươi và người đàn bà”, Thánh Bernard thành Clairvaux viết tiếp: “Và nếu bạn còn hoài nghi không biết Người có nói về Đức Maria hay không, thì hãy nghe câu tiếp theo đây: ‘Bà ấy sẽ đạp dập đầu ngươi’. Vì chiến thắng này còn dành cho ai nếu không phải là Đức Maria? Không còn hoài nghi chi nữa, chính Ngài là Đấng đạp dập đầu con rắn”<sup>[53]</sup>.

Về phương diện tiểu sử lẫn phương diện ảnh tượng, xem ra ta có thể liên kết lời tiên tri tạm gọi là đầu tiên về đấng Mêsia này với lối biểu tượng phức tạp trong bức tranh trước đây của Johannes Vermeer, thực hiện khoảng các năm 1671-1674, tức bức Ẩn Dụ Đức Tin (Allegory of the Faith). Arthur K. Wheelock Jr nhận xét như sau: “Chỉ trong Ẩn Dụ Đức Tin, ông mới minh nhiên mặc cho các ý niệm thần học trừu tượng một ngôn ngữ hoạ hình tương tự như các tranh khác của ông”<sup>[54]</sup>. Vermeer là một người đã trưởng thành rồi mới trở lại đạo Công giáo La Mã<sup>[55]</sup>. Việc trở lại này đã được phản ánh trong nhiều bức tranh của ông, gồm cả bức Chúa Kitô tại Nhà Maria và Martha, thường được coi như việc thời Trung Cổ giải thích và mô tả hai chị em này như đại diện cho mối tương quan giữa hai lối sống chiêm niệm và hoạt động. Các học giả đã nhận diện khuôn mặt đàn bà trong bức Người Đàn Bà Cầm Cân (Woman Holding a Balance) của ông là Đức Trinh Nữ Maria, Đấng Trung Gian đứng giữa nhân loại và sự phán xét của Chúa<sup>[56]</sup>. Sự phán xét này được mô tả không những bằng chiếc cân trên đó “các dân tộc giống như một giọt nước trong chậu, và được đếm như những hạt bụi trên chiếc cân” theo kiểu nói của tiên tri Isaia<sup>[57]</sup>, mà còn bằng bức tranh phán xét chung vẽ trên tường phía sau Ngài.

Bởi vì, như Công đồng Vatican II đã viết trong sắc lệnh *Lumen Gentium* (Ánh Sáng Muôn Dân] của mình, “Một cách nào đó, Đức Maria đã kết hiệp và phản ánh ngay trong Ngài các chân lý chính yếu của đức tin (*maxima fidei placita in se quodammodo unit et reverberat*)”<sup>[58]</sup>, một bức tranh như bức Ẩn Dụ Đức Tin, hẳn đã chú tâm đến Ngài. Ở hàng đầu, như muốn trực tiếp nhắc đến sự sa ngã của Adong và Evà, ta thấy vẽ xác rướm máu của một con rắn, đầu bị một viên đá đập nát, gần nó là trái

táo; trên nó là vóc dáng chiến thắng của một người đàn bà đang đứng trên một quả cầu thế giới. Bức tranh trên tường, giống như trong bức Người Đàn Bà Cầm Cân, dường như có ý định làm một lời bình luận về hành động trong bức tranh, vẽ cảnh đóng đinh, trong đó, con rắn quả có cắn gót chân Bà Mẹ và Người Con Trai nhưng bản thân nó thì lại bị đập dập đầu; thêm vào đó, như muốn bảo đảm chắc chắn rằng người xem không thể bỏ qua được sự điệp, một tượng chịu nạn đã được gắn lên tường. Xem ra chẳng có cách chi, dù với kính khuếch đại, đọc được tựa đề của cuốn sách đang mở, càng không thể đọc được các chữ đặc thù của nó. Nếu là Sách Thánh, bằng tiếng Hà Lan hay có lẽ đúng hơn bằng tiếng Latinh, thì đoạn văn chắc là phải gần phía sau cùng. Phải chăng đó là thị kiến về Người Đàn Bà Khoác Áo Mặt Trời trong sách Khải Huyền?<sup>[59]</sup> Hay như một phỏng đoán còn mạnh hơn nữa cho rằng sách đó có thể là một sách Thánh Kinh Do Thái, một sách rất dễ kiếm ở thế kỷ 17 tại Hà Lan, và do đó đã được mở sẵn ở gần phía đầu cùng chứ không gần phía sau cùng – nhất là ở chính lời Chúa phán với con rắn, nhưng được giải thích theo bản dịch Latinh từng được chấp nhận và được cung cấp các chi tiết họa hình qua hình ảnh cái đầu rắn độc hại nhưng nay đã trở thành vô hại?

Một cách khác nữa trong đó Đức Maria được mô tả như người đàn bà đứng cầm trong sách Châm Ngôn là vai trò sao bắc đẩu và người hướng dẫn các thuyền nhân, “Maria, ngôi sao biển (Maria maris stella)”, một tước hiệu người ta nói là do trên cao ban cho Ngài<sup>[60]</sup>. Người ta cho rằng tên này đã được loan báo trước trong lời sấm sau đây: “Một ngôi sao sẽ xuất hiện từ nhà Giacóp”<sup>[61]</sup>. Vì “loại ẩn dụ (hàng hải) này cực kỳ phổ thông suốt thời Trung Cổ”<sup>[62]</sup>, nên hình ảnh Đức Maria như ngôi sao sáng dẫn đường cho con thuyền đức tin trở nên hết sức quyến rũ, dù nó tùy thuộc một phần vào lối chơi chữ. Nguồn gốc của nó dường như nằm ở nguyên ngữ học của Thánh Giêrôm về tên “Maria”. Ngài cho rằng tên này có nghĩa là “giọt nước đại dương (stilla maris)”, một nghĩa mà thánh nhân cho hay ngài thích hơn các nghĩa khác. Nguyên ngữ học này sau đó được Thánh Isidore thành Seville tiếp nhận, nhưng rồi trong quá trình sử dụng, “giọt nước (stilla) đã trở thành sao sáng (stella)”. Dựa vào căn bản

này, dường như đến thế kỷ thứ chín, một thi sĩ vô danh đã sáng tác ra ca khúc gây nhiều ảnh hưởng, chào kính Đức Maria là Ngôi Sao Biển, là Mẹ dưỡng nuôi Thiên Chúa, là Evà Trinh Trong, là Cửa Thiên Đàng:

*Ave, maris stella,  
Dei mater alma  
atque semper virgo,  
felix coeli porta.*<sup>[63]</sup>

Chẳng bao lâu sau, tước hiệu này trở thành một phần trong ngôn ngữ giảng thuyết về Đức Trinh Nữ cũng như trong trước tác thần học; nhưng nhất là chính trong thi ca mà biểu tượng Đức Maria dưng cảm như sao bắc đẩu dẫn đường cho lũ khách trên đường đời đã tìm được biểu thức tuyệt vời. Trong tư cách Sao Bắc Đẩu, Ngài được quan niệm như người liên tục thắng vượt mọi địch thù và bão tố, và do đó, liên tục là Người Đàn Bà Dưng Cảm, Đáng đã tự xưng mình là Nữ Tỳ Thiên Chúa.

---

## Ghi chú

[1] Một nghiên cứu chuyên môn về lịch sử nghệ thuật nhưng thực ra lại không chuyên môn bao nhiêu đó là Don Denny, *The Annunciation from the Right: From Early Christian Times to the Sixth Century* (New York: Garland, 1977).

[2] *Imago Dei*, 131-34.

[3] David Metheny Robb, “The Iconography of the Annunciation in the Fourteenth and Fifteenth Century” trong *Art Bulletin* 18 (1936): 480-526.

[4] Xem các lời bình luận và thư mục trong Alice Bank, *Byzantine Art in the Collections of Soviet Museums*, bản dịch của Lenina Sorokina, ấn bản thứ 2 (Leningrad: Aurora Art Publishers, 1985), 289.

[5] Frank Edward Brightman chủ biên, *Liturgies Eastern and Western* cuốn 1: *Eastern Liturgies* (Oxford: Clarendon Press, 1896), 318-320.

[6] Muốn biết vị trí của nó trong truyền thống Phúc Âm, hãy đọc Lucien Legrand, *L’Amour à Marie (Lc 1:26-38): Une apocalypse aux origines de l’Evangile* (Paris: Cerf, 1981).

[7] Ga 1,14.

[8] Ga 1,14 (Bản Phổ Thông).

[9] Gl 4,4.



*Đức Maria Qua Các Thời Đại*

- [10] Xavier Léon-Dufour, “L’Annonce à Joseph” trong *Etudes d’évangile* (Paris: Seuil 1965), 65-81.
- [11] Lc 1,38.
- [12] Is 45,9; 64,8; Rm 9,21.
- [13] Xem Rm 1,1.
- [14] LTK 9:695-96 (Remigius Baumer).
- [15] Pl 2,6-7.
- [16] Gioen 3,2; Cv 2,18.
- [17] Cv 1,14.
- [18] Sterling Stuckey, “Through the Prism of Folklore: The Black Ethos in Slavery” trong *America’s Black Past* do Eric Foner chủ biên (New York: Harper & Row, 1970), 79.
- [19] Thánh Grêgôriô thành Nyssa Epistle 3 (PG 46:1021).
- [20] Richard Griffiths chủ biên, *Claudel: A Reappraisal* (London: Rapp and Whiting, 1968), 5.
- [21] Hans Urs von Balthasar, *Theodrama: Theological Dramatic Theory*, bản dịch của Graham Harrison (San Francisco: Ignatius Press, 1992), 300.
- [22] 2V 19,35.
- [23] Thánh Grêgôriô thành Nyssa *On the Making of Man* 23 (PG 44:212).
- [24] Lc 1,38.
- [25] Xem chương 3 ở trên.
- [26] Thánh Irênê *Against Heresies* V.xix.1. Dù được viết bằng Hy ngữ, khảo luận này lại chỉ được bảo tồn trọn vẹn trong bản dịch Latinh; bởi thế chúng tôi đã trích dẫn bằng tiếng Latinh ở đây.
- [27] Thánh Augustinô *On the Proceedings of Pelagius* 20:44.
- [28] Cv 9:1-31, 22:9-23; Gl 1:11-24.
- [29] Krister Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles* (Philadelphia: Fortress Press, 1976).
- [30] Thánh Augustinô *Confessions* VIII.xii.29.
- [31] Rm 13,13-14.
- [32] Thánh Augustinô *Confessions* VII.xxi.27.
- [33] Rm 1,17 (bản Phổ Thông).
- [34] *Luther’s Works: The American Edition*, do Jaroslav Pelikan và Helmut Lehmann chủ biên, 55 cuốn (Saint Louis & Philadelphia: Concordia Publishing House and Fortress Press, 1955-), 34:337.
- [35] Maximus Confessor *Questions to Thalassius* 61 (PG 90:637).
- [36] Về quan niệm này, xin xem chương 7 ở dưới.

*Đức Maria Qua Các Thời Đại*

- [37] Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor* (Lund: C.W.K. Gleerup, 1965), 457-458; chữ nghiêng là của ông.
- [38] Thánh Basiliô Epistles 233.3.
- [39] PG 31:563-90.
- [40] Pelikan, *Christianity and Classic Culture*
- [41] Lc 1,28.
- [42] Lampe, 1519.
- [43] 2Cor 6,1.
- [44] Lc 1,48.
- [45] Châm ngôn 31,10 (bản Phổ Thông).
- [46] St 3,15 (bản Phổ Thông).
- [47] E.F. Sutcliffe, “Jerome” trong *The Cambridge History of the Bible: The West from the Fathers to the Reformation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), 98-99.
- [48] *The Christian Tradition*, 3:71, 166.
- [49] Mary Clayton, *The Cult of the Virgin Mary in Anglo-Saxon England* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).
- [50] Bede *Commentary on Genesis 1*.
- [51] Ambrosius Autpertus *Commentary on Apocalypse 2*.
- [52] Việc diễn biến của nó đã được Franz [Leander] Drewniak mô tả và cung cấp tài liệu, *Die mariologische Deutung von Gen. 3:15 in der Vaterzeit* (Breslau: R. Nischowsky, 1934); cũng nên xem Nicholas Perry & Loreto Echeverría, *Under the Heel of Mary* (London: Routledge, 1988).
- [53] Thánh Bernard thành Clairvaux, *In Laud of the Virgin Mother 2.4*.
- [54] Arthur K. Wheelock Jr & Ben Broos, “The Catalogue” trong *Johannes Vermeer* (Washington D.C. and New Haven: National Gallery of Art & Yale University Press, 1996), 190.
- [55] John Michael Montias, *Vermeer and his Milieu: A Web of Social History* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1989), 129.
- [56] Xem Eugene R. Cunnar, “The Viewer’s Share: Three Sectarian Readings of Vermeer’s *Woman Holding a Ba-lance*” trong *Examplaria 2* (1990): 501-36.
- [57] Is 40,15.
- [58] *The Documents of Vatican II*, do Water M. Abbott chủ biên (New York: Guild Press, 1966), 85-96.
- [59] Xem chương 13 ở dưới.
- [60] *The Christian Tradition*, 3:162.
- [61] Dân Số 24,17.

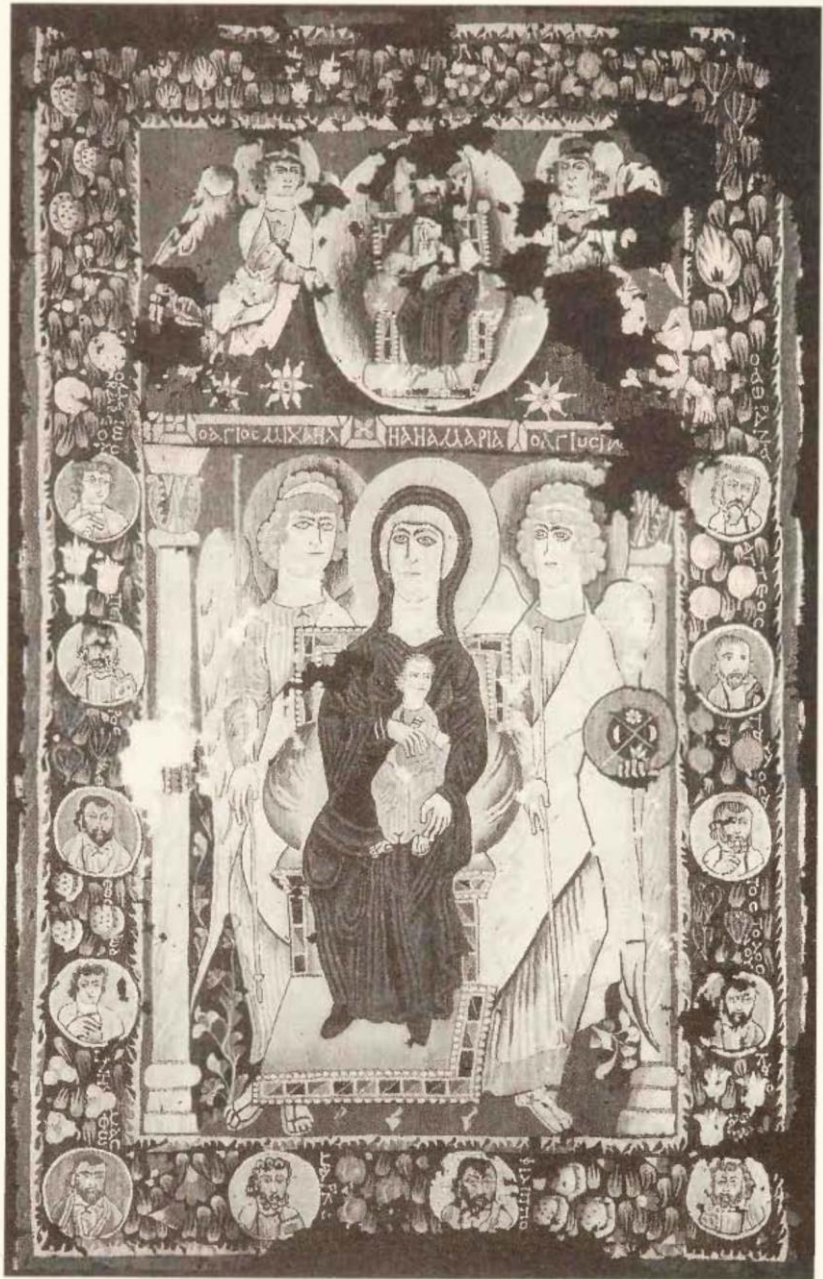
*Đức Maria Qua Các Thời Đại*

[62] Ernst Robert Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, bản dịch của Willard R. Trask (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1953), 129.

[63] F.J.E. Raby chủ biên, *The Oxford Book of Medieval Latin Verse* (Oxford: Clarendon Press, 1959), 94.

[Trở về mục lục](#)

*Đức Maria Qua Các Thời Đại*



Icon of the Virgin, Egypt, Byzantine period, sixth century. © The Cleveland Museum of Art, 1996, Leonard C. Hanna, Jr., Bequest 1967.144.

## CHƯƠNG BẢY: Tô điem việc thờ phượng và ca trưởng ca đoàn thiên quốc

*Nữ ngôn sứ Miriam, em ông Aharon, cầm lấy trống;  
mọi phụ nữ theo bà đi ra, đánh trống và nhảy múa.*

*Bà Miriam xướng lên rằng:*

*“Hãy hát mừng Đức Chúa, Đấng cao cả uy hùng  
kỵ binh cùng chiến mã, Người xô xuống đại dương.”*

*[Xh 15,20-21]*

**V**iệc đồng hoá Đức Maria, Mẹ Chúa Giêsu, với Miriam, chị Môsê, không phải chỉ là chủ đề của kinh Koran<sup>[1]</sup> mà từ lâu vốn cũng là một chủ đề của hình loại học Kitô giáo nữa. Thánh Augustinô, khi bình luận các lời sau đây của thánh vịnh: “giữa các thanh nữ khua trống nhịp nhàng<sup>[2]</sup>, đức Trinh Nữ Maria đã được gọi là ‘người chơi trống nhịp nhàng của chúng con’” vì, cũng như Miriam từng hướng dẫn con cái Israel thế nào, Đức Maria cũng hướng dẫn dân Chúa và các thiên thần trên trời ca hát chúc tụng Đấng Toàn năng như vậy<sup>[3]</sup>. Và, dù không biết mình đang tiếp nối thứ hình loại học này về Miriam và Đức Maria, và không hề biết mình đang thân thưa với chính Đức Maria, hàng ngàn cộng đoàn Thệ Phản nói tiếng Anh trong thế kỷ 20 vẫn đã long trọng gán cho Ngài vai trò làm đẹp việc thờ phượng và ca trưởng ca đoàn thiên quốc, bằng những lời sau đây trong bài thánh ca năm 1906 của John A. L. Riley, “Hỡi Quý Bạn Những Người Ngắm Nhìn và Hỡi Quý Bạn Những Người Thánh Thiện (Ye Watchers and Ye Holy Ones)”:

*Ôi cao hơn thiên thần kêrubim,*

*Vinh hiển hơn thiên thần xêraphim,*

*Hãy điều khiển lời chúc tụng của họ, Alleluia!*

*Hỡi bà, Đấng Cứu Mang Ngôi Lời vĩnh cửu,*

*Đấng phúc lộc đầy dư, hãy ngợi khen Thiên Chúa, Alleluia!*

Bài ca muốn nói: khi các thiên thần trên trời, tức các kêrubim và xêraphim, ca ngợi Thiên Chúa, họ đã được điều khiển bởi đáng mà tổng lãnh thiên thần Gabrien từng chào kính là “đầy ơn phúc” và là đáng đã

khởi đầu bài thánh ca riêng của mình bằng những lời sau đây: “Linh hồn tôi ngợi khen Thiên Chúa”, là đấng Theotokos, cưu mang Ngôi Lời vĩnh cửu Thiên Chúa, tức Ngôi Lời đã thành thịt xương của chúng tôi. Dĩ nhiên, những tình cảm như thế đối với Ngài chắc chắn khó khăn hơn mới phát sinh ra được từ toà giảng của các cộng đồng ấy, chứ không dễ như đã được phát sinh từ các bài ca của hàng ghế giáo dân.

Mặt khác, ngay trong các cộng đoàn biết nối kết Đức Trinh Nữ Maria với việc thờ phượng một cách tự nhiên đi chăng nữa, thì khuôn mạo của Ngài cũng dễ nổi bật ở bên ngoài nền phụng vụ chính thức hơn là ở bên trong nền phụng vụ ấy. Trong phụng vụ Phương Đông, nhất là hai nền Phụng Vụ Basilêô và Gioan Kim Khẩu, luôn luôn có lời xin Đức Maria cầu bầu<sup>[4]</sup>. Trên hết, ta thấy có bài thánh ca Akathistos (nghĩa đen: “Đừng Ngồi Xuống”)<sup>[5]</sup> đã chào mừng Ngài là “cô dâu chưa cưới” và là đối tượng cho Giáo hội ngợi ca. Các tước hiệu ấy sau này còn được phản ảnh trong nghệ thuật tạo hình<sup>[6]</sup>. Trong các Thánh Lễ thuộc phụng vụ Phương Tây cũng thế, khi xưng danh các thánh trên trời là những vị cùng với Giáo hội dưới thế khẩn cầu, ca ngợi và tạ ơn Thiên Chúa, Đức Maria chiếm một chỗ thật danh dự. Ấy thế nhưng, hai trong các hình thức sùng kính Đức Maria có tính phổ thông và bình dân nhất trong truyền thống Phương Tây lại không có tính phụng vụ. Hình thức thứ nhất thường được người ta coi có nguồn gốc từ Dòng Đa Minh còn hình thức thứ hai thì từ Dòng Phanxicô, mặc dù cả hai đã trở nên gần như phổ quát khắp thế giới Công giáo La Mã. Thói quen đọc kinh mân côí có lẽ không phát nguyên từ Thánh Đa Minh, căn cứ vào các truyền thuyết không được chứng minh của Alan de la Roche khi tường thuật các lần mạc khải. Nhưng dù thế nào đi nữa, kinh mân côí cũng có mối dây liên lạc đặc biệt với Dòng Anh Em Thuyết Giáo<sup>[7]</sup>. Theo tập tục mộ đạo từng xuất hiện bên ngoài Kitô giáo, như Ấn giáo, Phật giáo, và cả Hồi giáo nữa, tràng mân côí là một chuỗi nhiều hạt sử dụng làm dụng cụ giúp trí nhớ khi đọc kinh. Trên thực tế, trong tiếng Anh, chữ “hột” (bead) phát xuất từ một chữ Đức có nghĩa là “đề cầu nguyện”, thí dụ chữ beten của Đức Ngữ ngày nay và chữ bid của Anh Ngữ bây giờ; và như Từ Điển Tiếng Anh của nhà Oxford giải thích, “tên được chuyển dịch từ ‘cầu nguyện’ để trở thành những hạt tròn nhỏ nhỏ dùng để ‘đếm hạt’, nghĩa là đếm những kinh đã đọc, từ đó mà có các nghĩa khác nữa”<sup>[8]</sup>. Dù có thay đổi đôi chút từ truyền thống này qua truyền thống nọ, nhưng tựu trung chuỗi mân côí gồm việc đọc 15 kinh Lạy Cha, 15 chục kinh Kính Mừng và 15 kinh Sáng Danh (Thánh Giáo Hoàng Gioan Phaolô II đã tăng con số từ 15 lên 20 –

ghi chú của người chuyển ngữ). Mỗi bộ một chục kinh chú tâm vào một trong các mâu nhiệm của công cuộc cứu chuộc; như thế, trọn bộ chuỗi mân cô gồm 150 lần đọc kinh Kính Mừng (200 lần hiện nay)<sup>[9]</sup>.

Kinh Truyền Tin (Kinh Sai Thiên Thần) trái lại có liên hệ đến lời khuyên bảo của thánh Bonaventura ban hành năm 1269. Là bề trên cả của Dòng Anh Em Hèn Mọn lúc ấy, tức dòng Phanxicô, thánh nhân đã khuyên anh em trong Dòng bắt chước Thánh Phanxicô Assisi đọc kinh Kính Mừng mỗi lần nghe tiếng chuông chiều mời gọi cầu nguyện. Thói quen này tiến triển, và đến khoảng thế kỷ mười bốn, nó đã trở thành thói quen đọc kinh Truyền Tin vào buổi sáng (được ghi nhận lần đầu ở Parma, trong các năm 1317-1318), vào buổi trưa (ở Prague, năm 1386), và lúc chiều tối (ở Rôma, năm 1327, và một số nơi khác còn sớm hơn)<sup>[10]</sup>. Thói quen này cũng được quảng bá rộng rãi trong hàng ngũ giáo dân thời ấy; thí dụ đã được đưa vào hồi đầu tiên của vở Tosca của Pucini trong lời cầu nguyện của người dọn phòng thánh, cũng như kinh Te Deum Laudamus đã được đưa vào để trở thành những nốt hùng tráng trong cảnh cuối cùng của hồi kịch ấy. Kinh Sai Thiên Thần được gọi theo lời Phúc Âm Luca: “Angelus Domini ad Mariam, Ave gratia plena...(Thiên Thần Chúa (nói với) Bà Maria, Chào bà đây ơn phúc...”<sup>[11]</sup>. Nhờ hai hình thức sùng kính ngoài phụng vụ này cũng như nhờ nhiều thành tố khác của chính phụng vụ, mà lịch sử Đức Maria đã ăn sâu vào ngôn ngữ và nền linh đạo của vô vàn tín hữu khắp thế giới Phương Tây.

Nhưng lãnh vực sùng kính trong đó Đức Maria giữ vai điều khiển một cách hữu hiệu hơn cả là việc tô điểm các ảnh tượng<sup>[12]</sup>. Vì trong các thế kỷ thứ tám, thứ chín, và thứ mười, tương lai chính trị, tôn giáo và nghệ thuật của đế quốc và nền văn hóa Byzantine hết sức lung lay trong cuộc chiến bảo tồn căn tính của mình chống lại các đợt công kích liên tiếp của phe dẹp ảnh tượng (iconoclasm)<sup>[13]</sup>, muốn phá bỏ việc dùng các tranh ảnh trong việc thờ phượng của Kitô giáo. Luận chứng bài bác tranh ảnh, và sau này luận chứng ủng hộ chúng, cả hai đều dựa vào câu hỏi liệu người ta có nên vẽ con người thần nhân của Chúa Kitô trên tranh ảnh hay không. Nhưng luận chứng ấy cũng đặc biệt liên quan tới con người Đức Trinh Nữ Maria. Theo những người chống đối họ, phe chống tranh ảnh tấn công không những việc thờ lạy các tranh ảnh một cách tổng quát, mà cách riêng cả việc sùng kính chính thống đối với Đức Maria nữa<sup>[14]</sup>. Người ta cũng cho hay họ đã bác bỏ cả niềm tin chính thống vào việc chuyển cầu hết sức chuyên biệt của Đức Maria nhân danh Giáo hội<sup>[15]</sup>.

Để trả lời những cuộc tấn công như thế, các nhà thần học chính thống – như Thánh Gioan thành Đamát, người đã biện luận rằng “vinh dự dành cho tranh ảnh không nhằm dành cho hình vẽ mà là dành cho người được vẽ”<sup>[16]</sup> – bắt buộc phải làm sao phân biệt cho bằng được các hình thức “sùng kính (proskynesis)”, là các hình thức Kitô hữu được phép dùng để tôn kính các tạo vật, khỏi các hình thức “thờ lạy (latreia)” mà họ chỉ được dùng đối với một mình Thiên Chúa Hoá Công mà thôi, chứ không được dùng đối với bất cứ tạo vật nào<sup>[17]</sup>. Nếu dùng hình thức sau (thờ lạy) cho các ngẫu tượng, thì việc sùng kính ấy được gọi là “thờ ngẫu tượng” (eidololatreia)<sup>[18]</sup>... Nhưng khi nói “Thiên Chúa Hoá Công”, nền thần học chính thống, từ công đồng Nixêa và cả trước đó, đều hiểu là Thiên Chúa Ba Ngôi, tức Chúa Cha, Chúa Con và Chúa Thánh Thần. Đối với mỗi Ngôi này, ta đều có quyền dâng lên hình thức “sùng kính” vốn là “thờ lạy”, là hình thức chỉ dành riêng cho Thiên Chúa thật. Đàng khác, từ thời Tân Ước, sự “thờ lạy” này vốn được dành cho ngôi vị Chúa Giêsu Kitô, dù trên thánh giá, Chúa Kitô từng nói: “Lạy Cha, con phó linh hồn con trong tay Cha”<sup>[19]</sup>. Cũng theo thánh Luca, Kitô hữu tử đạo đầu tiên, tức thánh Stêphanô, đã kêu lên: “Lạy Chúa Giêsu, xin hãy nhận lấy linh hồn con”<sup>[20]</sup>. Như thế, ta thấy có sự di chuyển rất tự nhiên từ lời kinh ngỏ với Chúa Cha qua cùng một lời kinh ấy nhưng bây giờ được ngỏ với Chúa Con. Vì theo lời tuyên bố của thánh Phaolô, “khi nghe danh Giêsu, mọi đầu gối đều bái quỳ, dù là ở trên trời, hay ở dưới đất hay trong lòng đất, và mọi miệng lưỡi đều phải tuyên xưng Chúa Giêsu Kitô là Chúa, để vinh danh Chúa Cha”<sup>[21]</sup>. Đối với Kitô giáo chính thống, “đầu gối bái quỳ” và “sùng kính” là “thờ lạy” chân chính và trọn vẹn, và việc thờ lạy ấy lấy trọn bộ ngôi vị Con Thiên Chúa nhập thể làm đối tượng đúng nghĩa của mình – chứ không phải chỉ là bản tính Thiên Chúa của Ngài mà thôi, vì bản tính Thiên Chúa ấy, từ lúc nhập thể, không còn đơn độc nữa mà luôn kết hiệp vĩnh viễn và “bất khả phân (achoristos)” (như Công đồng Canxêdoan đã công bố năm 451)<sup>[22]</sup>, với bản tính nhân loại, một bản tính tự nó và trong nó vốn không thể là đối tượng cho “thờ lạy” được, vì là một thụ tạo, mà phải được thờ lạy trong ngôi vị không chia sẻ của Thiên Chúa làm người.

Ngược lại, tất cả các hình thức “sùng kính” chính thống khác đơn thuần chỉ là “tôn kính” (douleia), nhờ thế mà không phạm đến điều răn thứ nhất. Ít nhất trong một số đoạn văn của mình, Thánh Gioan thành Đamát đã phân biệt được sự “thờ lạy” và sự “tôn kính” này<sup>[23]</sup>. Nhưng do một chuyển vận lạ kỳ của lịch sử ngôn ngữ học, lại không còn tài liệu nào



cho thấy sự phân biệt trên trong các trước tác của ngài, cả trong trước tác của bất cứ giáo phụ Hy Lạp và tư tưởng gia Byzantine nào, mà là trong các tác giả Kitô giáo Latinh, và trên hết là nơi thánh Augustinô thành Hippo. Trong Kinh Thành Thiên Chúa, Thánh Augustinô viết: “Vi đây là sự sùng kính phải có đối với Thần Tính, hay, nói cho chính xác hơn, đối với Thiên Tính; và nếu muốn diễn tả sự sùng kính này bằng một chữ duy nhất, bất cứ nơi nào có thể, tôi xin dùng chữ Hy Lạp, vì không chữ nào trong tiếng Latinh chính xác đủ đối với tôi. Latreia, bất cứ xuất hiện nơi nào trong Sách Thánh, đều được dịch là “phục vụ”. Nhưng sự phục vụ dành cho con người, được thánh tông đồ nhắc đến trong câu: tôi tớ phải phục vụ chủ mình (Eph. 6,5), thì thường được một chữ Hy Lạp khác tức chữ (douleia) chỉ định, trong khi việc phục vụ riêng Thiên Chúa mà thôi thì luôn luôn hay hầu như luôn luôn được gọi là latreia trong cách dùng của các vị soạn tác từ các lời sấm của Thiên Chúa”<sup>[24]</sup>.

Đoạn trên là một trong những chứng từ trước nhất – hay ít ra trong những chứng từ sớm nhất được bảo quản đến nay – đã làm cho việc phân biệt trên đây thành chuyên biệt<sup>[25]</sup>. Cũng cần phải thêm rằng đối với Thánh Augustinô, có được sự hiểu biết như thế về lịch sử tiếng Hy Lạp quả là điều nghịch lý, vì chính ngài nhiều lần liên tiếp nhìn nhận rằng tiếng Hy Lạp của mình chẳng đáng tin bao nhiêu: lúc còn đi học, ngài càng ngày càng tỏ ra ghét tiếng Hy Lạp, ngay cả việc đọc Homer<sup>[26]</sup> nữa, và ngay cả khi đã là một giám mục Công giáo, lo bênh vực học lý Chúa Ba Ngôi tại Công Đồng Nixêa, ngài cũng thú nhận đã không nắm được trọn vẹn những cái tinh tế của từ ngữ học liên quan đến những phân biệt căn bản về Ba Ngôi do các nhà thần học Hy Lạp đưa ra trong các thế hệ trước đây<sup>[27]</sup>.

Trong tư cách Mẹ Thiên Chúa, Đức Maria, kể cả Đức Maria trong tranh ảnh, là đối tượng chính đáng cho lòng “sùng kính (proskynesis)” chính thống trong Kitô giáo. Những phân biệt như thế càng cần thiết hơn vì thực tế có nhiều thể và cử chỉ tôn kính đối với người khác, không những do lòng đạo đức Byzantine mà do cả các tập quán phong tục của xã hội Byzantine truyền dạy nữa. Ngay trong cách sử dụng cổ điển của người Hy Lạp, tất cả các biểu thức tôn kính đều được gom chung dưới phạm trù “sùng kính (proskynesis)”. Phạm trù này không những có nghĩa “tỏ lòng tôn kính các thần minh hay các ảnh tượng của họ, xấp mình và sùng kính” mà đặc biệt cũng chỉ “cung cách người Phương Đông xấp mình trước vua chúa và các đấng bề trên”<sup>[28]</sup>. Cung cách này, như Charles

Diehl nói, sau đó còn được quảng diễn quá trớn để chỉ “hàng ngàn những trau chuốt xã giao, làm sao để hành xử cho chính xác trong mọi hành vi có qui định của cuộc sống đế quốc” tại Constantinôp<sup>[29]</sup>. Trong cảnh tạp nham đủ thứ hành vi “tôn thờ”<sup>[30]</sup> ấy, cần phải có một cách chuyên biệt để đề cập đến việc sùng kính Thiên Chúa, sùng kính các thánh và nhất là sùng kính Đức Trinh Nữ Maria. Bởi thế, nền thần học Latinh Trung Cổ, cụ thể nơi Thánh Tôma Aquinô (người đã sử dụng các từ ngữ Hy Lạp dưới hình thức Latinh của chúng), thấy rằng việc phân biệt đơn giản giữa “thờ lạy (latreia)” và “tôn kính (douleia), như đã được thánh Gioan thành Đamát đưa ra, không đủ thích đáng đối với vị thế đặc biệt của Mẹ Thiên Chúa. Vì Ngài chắc chắn thua xa Thiên Chúa, nhưng điều chắc chắn không kém là Ngài hơn hẳn bất cứ phạm nhân nào cũng như thánh nhân nào khác gấp bội; bởi thế, tuy Ngài không đáng được thờ lạy (latría), nhưng chắc chắn Ngài xứng đáng hơn bậc tôn kính (douleia)<sup>[31]</sup>. Như thế việc tôn kính Ngài đúng nghĩa phải là hyperdulia (biệt tôn, biệt kính)<sup>[32]</sup>. Sau thời Trung Cổ, Giáo hội Latinh càng thấy việc phân biệt giữa latría và dulia (gồm cả heperdulia) là hữu ích vì sau con Cải Cách, phe Thệ Phản thường xuyên tố cáo Giáo hội “Thờ Lạy Đức Maria” (Mariolatry)<sup>[33]</sup>. Mario-latry là chi nếu không phải là hình thức latría áp dụng vào Đức Maria; và những ngôn từ trong các bài kinh cũng như thánh ca dâng kính Ngài ở Phương Tây phần nào đã trở nên quá lạm, nên việc phân biệt trên nhằm mục đích tạo rào cản cho hình thức “thờ lạy Đức Maria” kia, một rào cản thường hết sức vô hình đối với lòng đạo đức của tín hữu bình dân, bất luận ở Tây hay Đông Phương, khi họ dâng lên Ngài và các tranh ảnh về Ngài các bài kinh của họ<sup>[34]</sup>. Như chính các nhà bên vực tranh ảnh từng nhìn nhận, mối liên hệ giữa nền thần học chuyên môn và lòng đạo đức của tín hữu bình dân là điều thật khó xử lý<sup>[35]</sup>.

Có lẽ điều đáng chú ý hơn cả trong các bức tranh truyền thống về Đức Trinh Nữ Maria trong nghệ thuật Byzantine là điều người ta gọi là Deesis (chữ Hy Lạp có nghĩa là khăn cầu hay cầu bầu)<sup>[36]</sup>. Trong tiếng Hy Lạp cổ điển, chữ này thường dùng chỉ sự khẩn cầu bất cứ loại nào<sup>[37]</sup>. Trong tiếng Hy Lạp thời Byzantine, nó được dùng chỉ các thỉnh nguyện và khẩn khoản nơi dân sự, như các thỉnh nguyện dâng lên hoàng đế chẳng hạn<sup>[38]</sup>. Nhưng đồng thời, nó cũng trở nên ngôn ngữ tiêu chuẩn trong tiếng Hy Lạp của thời giáo phụ và cả trong tiếng Hy Lạp của thời Byzantine nữa, để chỉ những lời cầu bầu hay chuyển cầu: nghĩa là các lời kinh Giáo hội dâng lên “không những cho Thiên Chúa nhưng cho cả các thánh, dù không dâng lên cho những người khác”; là lời cầu xin dâng lên Chúa Kitô

như đấng Trung Gian duy nhất nối với Chúa Cha; và cũng là các lời cầu xin mà các thánh, nhất là Mẹ Thiên Chúa, trong tư cách trung gian thụ tạo, dâng lên Chúa Kitô và Chúa Cha nhân danh Giáo hội<sup>[39]</sup>. Như một yếu tố nghệ thuật, deesis được chia làm ba phần hay ba ô rõ rệt: Ô giữa dành cho khuôn mạo Chúa Giêsu Kitô oai phong凛冽. Đứng hai bên Chúa Kitô để khẩn cầu Người cho kẻ có tội là Mẹ Thiên Chúa và Thánh Gioan Tẩy Giả (thường được nhận dạng là Tiên Hô [ho Prodromos])<sup>[40]</sup>. Những bức tranh loại này có rất nhiều kích thước khác nhau. Trên một hòm thánh tích nhỏ thuộc thế kỷ thứ 11 theo kiểu Byzantine, bức deesis khi gấp lại chỉ nhỏ hơn 3 tấc vuông Anh một chút, được trình bày theo lối từng ngăn (cloisonné), hai ngăn vẽ Đức Maria và thánh Gioan Tẩy Giả gấp lại bên trên ngăn chính vẽ Chúa Kitô. Trái lại, bức tranh ghép hình deesis trên tường Nhà Thờ Hagia Sophia ở Istanbul cho thấy đây là một bức có kích thước rất lớn.

Các sử gia nghiên cứu nền nghệ thuật và kiến trúc Byzantine từng khéo léo và nhạy cảm khai thác được nhiều ý nghĩa của tranh Deesis<sup>[41]</sup>, nhờ thế đã thiết lập ra từ Deesis trong tiếng Anh. Nhưng không may, các sử gia nghiên cứu nền linh đạo và thần học Byzantine lại đã không tìm hiểu tranh Deesis với cùng một tâm tư tình cảm ấy, dù nó đã trình bày một cách sâu sắc và đầy gợi ý nhiều chủ đề rất chính yếu trong việc Kitô giáo Phương Đông hiểu về toàn bộ “nhiệm cục (oikonomia)” lịch sử cứu rỗi. Việc đặt Đức Maria và thánh Gioan Tẩy Giả kề cận nhau trên tranh Deesis là cách để nhận diện hai nhân vật đứng ở biên giới giữa Cựu Ước và Tân Ước, theo cái hiểu truyền thống của Kitô giáo về lịch sử cứu rỗi. Theo một câu nói của chính Chúa Kitô trong Phúc Âm, cái dòng tiên tri của Cựu Ước đến Gioan Tẩy giả là hết<sup>[42]</sup>. Thánh Justinô Tử Đạo ở thế kỷ thứ hai cũng theo luồng tư tưởng ấy để chứng tỏ rằng sau Gioan Tẩy Giả, không còn tiên tri nào nữa trong lịch sử Israel<sup>[43]</sup>. Cha của Gioan Tẩy giả, cụ Dacaria, là một thầy cả “thuộc giòng Lêvi” là những người tiếp nối vai trò trung gian tư tế giữa Thiên Chúa và dân của Người kể từ thời Aharon. Cha mẹ của Gioan là những người tiếp nhận lời “truyền tin (euangelismos)” của thiên thần Gabriel, tương tự như lời truyền tin mấy tháng sau đó cho Đức Trinh Nữ Maria, chị em họ với mẹ Gioan là bà Êlisabét<sup>[44]</sup>. Theo thánh Grêgôriô thành Nyssa, “ơn phúc trong ông được công bố bởi Đấng nhìn ra bí nhiệm nơi một người sẽ nên cao trọng hơn bất cứ tiên tri nào”<sup>[45]</sup>. Vì chính Chúa Kitô từng nói về Gioan Tẩy Giả rằng: “Sẽ chẳng có con trai nào được mẹ sinh ra ở đời này cao trọng hơn Gioan Tẩy Giả”<sup>[46]</sup>.

Chẳng có con trai được mẹ sinh ra nào cao trọng hơn Gioan Tẩy Giả, nhưng có một người con gái được mẹ sinh ra cao trọng hơn bất cứ con trai con gái được mẹ sinh ra nào khác, đó chính là Maria, Mẹ Thiên Chúa, đáng được thánh Grêgôriô thành Nyssa trước đây, trong cùng một khảo luận, gọi là “Maria không tì vết (amiantos)”<sup>[47]</sup>. Không những chỉ trong ảnh tượng mà cả trong thần học, Đức Maria chiếm một vị thế độc nhất trong thế giới Kitô giáo Phương Đông, là nơi, như ta đã thấy, cả lòng sùng kính Ngài lẫn các suy tư về Ngài đều đã được cô đọng, suốt các thế kỷ đầu tiên của lịch sử Kitô giáo. Lòng sùng kính ấy tìm được biểu thức tuyệt diệu trong phụng vụ Byzantine. Từ các nguồn của mình trong các giáo phụ Hy Lạp và trong Kitô giáo Byzantine, thánh mẫu học Phương Đông tiếp tục gây một ảnh hưởng quyết định trên việc Tây Phương giải thích về Đức Maria qua suốt hai thời kỳ giáo phụ và đầu Trung Cổ, với các giáo phụ như thánh Ambrôsiô thành Milan, tác động như những người chuyển giao thánh mẫu học Hy Lạp cho Giáo Hội Latinh<sup>[48]</sup>.

Đàng sau các dị biệt giữa hai truyền thống Latinh và Hy Lạp, ta thấy một dị biệt còn sâu xa hơn nữa, được nhận diện nhờ giáo huấn của thần học Kitô giáo Hy Lạp. Giáo huấn này cho rằng điều mà sự cứu rỗi ban cho người tiếp nhận không gì khác hơn là chính sự biến đổi nhân tính họ, nhờ đó, họ tham dự vào chính thực tại của Thiên Chúa. Anders Nygren từng nhìn thấy cái ý niệm cho rằng “nhân tính được nâng lên hàng Thiên Tính” là một ý niệm được giáo phụ Hy Lạp Irênê chia sẻ “với lòng sùng đạo của thế giới Hy Lạp nói chung”<sup>[49]</sup>. Và trong học thuyết Kitô giáo này ta thấy có những âm vang hết sức rõ ràng của tư duy Hy Lạp<sup>[50]</sup>. Tuy nhiên, quan niệm coi cứu rỗi như việc thần hoá (theosis)<sup>[51]</sup> không hẳn là của riêng Hy Lạp; nó cũng xuất hiện nơi nhiều giáo phụ Latinh, kể cả thánh Augustinô, và, như Anders Nygren từng nhìn nhận, thỉnh thoảng nó còn được vang vọng trong các trước tác của các nhà Cải Cách Thế Phản và đồ đệ của họ<sup>[52]</sup>. Gần như cùng thời với bức thăm thêu Ảnh Đức Nữ Trinh, một tác giả Kitô giáo Latinh đã đưa quan niệm thần hoá vào một công trình suy tư triết học được lưu hành khá rộng rãi thời Trung Cổ: “vì con người được chúc phúc nhờ nhận lãnh được sự chúc phúc, và sự chúc phúc không là gì khác hơn là thần tính, do đó hiển nhiên là con người được chúc phúc nhờ đã nhận lãnh được thần tính. Và cũng như con người được trở nên công chính nhờ lãnh nhận được sự công chính, và nên khôn ngoan nhờ nhận lãnh được sự khôn ngoan thế nào, thì những ai nhận lãnh được thần tính hẳn cũng đã trở thành thần minh cách nào đó. Dù ai được chúc phúc đều là thần minh cả, nhưng do bản tính thì

chỉ có một Thiên Chúa mà thôi; những người khác chỉ là thần minh nhờ tham dự vào thần tính”<sup>[53]</sup>. Hơn nữa, có người còn cho rằng quan niệm này có cơ sở ngay trong Thánh Kinh. Về phương diện này ta thấy có câu bí nhiệm sau đây trong sách Thánh Vịnh, được ngỏ với các nhà cầm quyền thế gian: “Ta bảo, các ông đều là thần minh”<sup>[54]</sup>. Thế nhưng, như lời Chúa Kitô trong Tân Ước, câu này đã trở nên bằng chứng cho điều sau: “Nếu Lễ Luật gọi những người được Thiên Chúa ngỏ lời là thần minh, thì lời Thánh Kinh không thể bị hủy bỏ”<sup>[55]</sup>. Mà vì những người tin Chúa Kitô rõ ràng đều là “những người được Thiên Chúa ngỏ lời” và trong số họ, rõ ràng và trội vượt hơn cả phải là Đức Maria, theo truyền thống Kitô giáo Hy Lạp, thì hiển nhiên họ phải được gọi là “thần minh”. Vì cả đối với điều đó nữa, “Thánh Kinh cũng không thể bị hủy bỏ”.

Câu Sách Thánh từng minh chứng cho ý niệm trên, và do đó trở thành một câu trích cổ điển bênh đỡ cho ý niệm đó trong thần học Byzantine, chính là công thức trong Tân Ước: “Nhờ vinh quang và sức mạnh ấy, Thiên Chúa đã ban tặng chúng ta những gì rất quý báu và trọng đại Người đã hứa: để nhờ đó, anh em được thông phần bản tính Thiên Chúa (theias koinonoi physeos), sau khi đã thoát khỏi cảnh hư đốn do dục vọng gây ra trong trần gian”<sup>[56]</sup>. Ta thấy công thức trên đã tóm gọn cả hai nhân mạnh của các giáo phụ Hy Lạp: nhân mạnh tiêu cực coi cứu rỗi như một giải thoát khỏi sự “mau qua, hư đốn (phthora)” và nhân mạnh tích cực coi cứu rỗi như một tham dự vào chính bản tính Thiên Chúa. Như thế, hạn từ Hy Lạp theosis, hay thiên hoá hoặc thần hoá, đã trở thành đại biểu cho quan điểm đặc thù về ý nghĩa của cứu rỗi, được tóm lược trong công thức của các giáo phụ Phương Đông, được phổ biến rộng rãi trong hai thế kỷ thứ hai và thứ ba: “Thiên Chúa trở nên phàm nhân để phàm nhân trở nên Thiên Chúa”. Quan điểm trên, sau đó, đã trở thành căn bản cho việc khai triển học lý về Chúa Ba Ngôi; như thánh Athanasiô từng viết: “Nhờ việc dự phần với Chúa Thánh Thần, chúng ta đã được đan chặt vào bản tính Thiên Chúa”<sup>[57]</sup>. Dù cố gắng hết sức để bảo vệ công thức Thánh Kinh về việc tham dự vào bản tính Thiên Chúa chống lại mọi dấu tích của thuyết phiếm thần bằng cách nhấn mạnh đến tính siêu việt của Thiên Chúa, một tính siêu việt vượt trên mọi ngôn ngữ, mọi tư tưởng và mọi hữu thể, nhưng các giáo phụ Hy Lạp và các đồ đệ Byzantine của họ cũng cố gắng không kém trong việc đem lại một nội dung thật cụ thể cho lời hứa của công thức kia về việc phàm nhân trở thành Thiên Chúa qua việc nhập thể của Ngôi Lời Thiên Chúa trong ngôi vị Chúa Giêsu Kitô.

### *Đức Maria Qua Các Thời Đại*

Cái nội dung cụ thể ấy tìm được điển hình tuyệt vời trong con người Đức Maria Mẹ Thiên Chúa, và trong nghệ thuật chính thống giáo Nga<sup>[58]</sup>. Các hoạ sĩ vẽ tranh ảnh xem ra không do dự chút nào trong việc mô tả Đức Maria như “thần minh” và những người bên vực tranh ảnh thường xem ra gần như không bận tâm chi đến cách họ nói đến các phẩm tính “thiên chúa” của Ngài; vì phẩm tính “thiên chúa” quả là những chữ đúng áp dụng cho Đức Maria trong tư cách Theotokos, Mẹ Thiên Chúa. Thực ra, theo nghĩa tối hậu của nó, giống như bất cứ lời hứa trên trời nào khác, việc cứu rỗi như thần hoá thấy đều có tính cánh chung, nên không ai có thể thể hiện được nó ngay khi còn sống ở trên thế gian này. Thế nhưng Đức Maria lại là một chứng minh tích cực cho thấy điều ấy có thể thực hiện được, tuy không hoàn toàn, ngay trên trần gian này; chân dung Ngài trong các tranh ảnh là chứng cứ cho sự kiện này, kinh Ngợi Khen cũng thế, nó đã được hát như một phần của Kinh Orthros, một thứ giờ kinh phụng vụ buổi sáng trong Giáo hội Hy Lạp<sup>[59]</sup>.

Các tranh ảnh vẽ Chúa Kitô cùng một lúc diễn tả cả “hình dạng Thiên Chúa” lẫn “hình dạng tôi đòi”<sup>[60]</sup> vì hai hình dạng này đã hiệp nhất bất khả phân trong ngôi vị của Người lúc nhập thể. Dù “bản tính Thiên Chúa” của Người không luôn luôn được các người cùng thời nhận ra phía sau “bản tính tôi đòi” mà họ luôn nhìn thấy, nhưng trong biến cố hiển dung, bản tính ấy đã được nhìn thấy ngay ở đời này và ngay cả trước lúc Người sống lại nữa. Điều ấy đã được mô tả trong những tranh ghép cảnh hiển dung lâu đời nhất nay còn giữ được. Một chuyên viên giải thích tranh ảnh là William Loerke đã khéo léo liên kết bức tranh ấy với lời giải thích thần học của thánh Maximus Hiển Tu về biến cố này: “Vào khoảng 70 tới 80 năm sau khi bức tranh ghép này ra đời, thánh Maximus Hiển Tu đã đem lại cho biến cố Hiển Dung một giải thích đầy tượng hình và sâu sắc. Trong thị kiến này, Chúa Kitô được thánh nhân coi là biểu tượng cho chính Người, Đấng dấu ấn được tỏ hiện thành đấng hữu hình, trong đó, y phục sáng láng vừa cùng một lúc che đi bản tính nhân loại vừa tỏ lộ bản tính Thiên Chúa. Biến cố này không phải là một hình ảnh cố định, nhưng là một hoạt cảnh đang diễn tiến. Y phục sáng láng của Chúa Kitô, sự thay đổi màu xanh nơi hào quang, và sự tinh trong của các tia sáng phát ra từ hào quang kia, hàm ý có một sức mạnh dấu ấn giờ đây đang dần hiện hình rõ rệt – quả là một tương đồng tượng hình trong lời giải thích của thánh Maximus”<sup>[61]</sup>.

## *Đức Maria Qua Các Thời Đại*

Và tương đồng có tính lịch sử, một thực tại vừa dự ứng vừa là kết quả của phép lạ Hiền Dung của Chúa Kitô, là chính Đức Maria Mẹ Thiên Chúa. Ngài không có bản tính Thiên Chúa từ trước, như Chúa Kitô, mà hoàn toàn là phạm nhân từ đầu, giống như mọi con người phạm nhân khác. Thế nhưng, Ngài đã được Thiên Chúa kén chọn để làm Mẹ Thiên Chúa, nên bản tính hoàn toàn phạm nhân của Ngài đã được biến hình (hiền dung); và ngay trong cuộc hiện sinh trần gian của mình, Ngài đã đặc biệt trở nên “người dự phần vào bản tính Thiên Chúa” như Thư Thứ Hai của Thánh Phêrô từng hứa hẹn cho tất cả những ai tin vào người Con Thiên Chúa của Ngài rằng họ sẽ dự phần như thế.

Cơ sở để tư tưởng Phương Đông đặc trưng mô tả cứu rỗi như là “thần hoá” chính là quan điểm hết sức đặc thù của phương ấy trong việc mô tả sự đền thay (atonment). Theo thần học Byzantine, coi sự cứu rỗi con người như là việc tha thứ tội lỗi là điều cần nhưng không đủ. Việc giải thích sự thống khổ và chịu đóng đinh của Chúa Kitô như của lễ hy sinh đền tội, một giải thích lấy từ chính Thánh Kinh và do đó chung cho cả Đông lẫn Tây Phương, mang theo một hình ảnh từ đó mà ra, tức hình ảnh Chúa Kitô Hiền Thắng (Christus Victor) mà Phương Đông nhận như cách thế đặc trưng giúp họ nói về mầu nhiệm cứu chuộc. Qua chiến thắng này, Chúa Kitô, trong tư cách Adong thứ hai, đã chiến thắng tội lỗi và sự chết, và qua việc hiền dung của Ngài, Ngài đã cho nhân loại hé nhìn thấy số phận sau cùng của họ; Đức Maria trong tư cách Evà thứ hai cũng đã tỏ lộ số phận này rồi, nhờ Con Trai mình và nhờ sự sống Thiên Chúa mà Người Con đó thông ban – trước hết cho chính Ngài, rồi cho mọi người. Một quan điểm như thế về thân phận và sự cứu rỗi con người đôi khi tiến quá gần tới việc định nghĩa tội của Adong và Evà như là hậu quả không phải của việc họ vi phạm các giới răn của Thiên Chúa mà chỉ như là hậu quả của việc họ là trần đời và hữu hạn; một định nghĩa về tội như thế xem ra cho thấy nhiều gần gũi với chủ thuyết tân Platông hơn là với Tân Ước. Nhưng chính việc chú tâm coi Đức Maria Mẹ Thiên Chúa như là người lịch sử làm trọn lời hứa biến nhân tính thành thần tính kia sẽ ngăn cản được việc quan điểm này hoàn toàn rơi vào học thuyết của phái tân Platông.

Như việc tranh đấu liên quan đến vấn đề vẽ tranh Chúa Kitô đã đem lại cơ sở cho việc bênh vực vấn đề vẽ tranh Mẹ của Người như thế nào, thì các tranh ảnh vẽ Đức Maria cũng đã đem lại sự biện minh cho các tranh ảnh vẽ các thánh như thế. Bức thăm thêu Ảnh Đức Trinh Nữ

cung cấp cho ta tài liệu rất đáng kể về mối liên hệ giữa Đức Maria và các thánh: chung quanh các khuôn mạo nổi bật của Mẹ Thiên Chúa và của các tông lãnh thiên thần Micae và Gabrien là ảnh các tông đồ và các thánh. Ngược lại, việc bênh vực việc vẽ chân dung Chúa Kitô vừa là Thiên Chúa vừa là người cũng dẫn ta đến việc bênh vực việc vẽ chân dung “người phạm” Maria, đấng qua Chúa Kitô và vì Ngài đã được kén chọn để hạ sinh Chúa Kitô, nên đã được thần hoá. Và vì ý niệm thần hoá cũng là thành tố căn bản tạo ra định nghĩa của Byzantine về việc nên thánh, nên nó cũng là một ngoại suy (extrapolation) hiển nhiên rút ra từ những cuộc thảo luận thánh mẫu học này để kết luận rằng cả các thánh nữa cũng có thể được vẽ tranh ảnh. Các nhà ủng hộ tranh ảnh đương nhiên đặt câu hỏi sau: làm thế nào vẽ chân dung vị tư lệnh tối cao mà lại không vẽ chân dung đoàn quân của Người?<sup>[62]</sup> Vì cuộc đời Chúa Kitô vẽ trong tranh ảnh không phải chỉ là cuộc sống Người sống trên trần thế vào thế kỷ thứ nhất. Chúa Kitô phục sinh tiếp tục sống trong cuộc sống của Giáo hội – và trong cuộc sống của các thánh. Họ lý luận rằng nếu các tranh vẽ cuộc đời Chúa Kitô mà không bao gồm chân dung những người mà cuộc đời ấy tiếp tục sống trong họ và tiếp tục làm nên lịch sử thánh là rút gọn một cách tai hại viên tượng trong hình ảnh của Người. Thế nhưng thần học về tranh ảnh không chỉ ngưng ở đấy. Ngôi Lời mà người ta được phép vẽ tranh ảnh hình dạng nhập thể của Người cũng chính là hình ảnh sống động của Thiên Chúa và là hình ảnh qua đó trời và đất và mọi sự trong đó đã từng được dựng nên. Mẹ Thiên Chúa, đấng người ta được phép vẽ tranh ảnh chính là Nữ Vương Thiên Đàng. Các thánh, những đấng mà cuộc sống được mừng kính trên những tấm màn iconostasis và trên những bức tranh ảnh cá thể, nay đang được hưởng nhan thánh Chúa trên Thiên Đàng. Và đứng cạnh đó, không như những chủ thể tiếp nhận ơn cứu rỗi rồi nhưng cũng tham dự vào nhiệm vụ ấy, là các thiên thần, những đấng đang hầu hạ Chúa Kitô hiển vinh ở phần trên và đứng hai bên Mẹ Ngài ở phần dưới của tranh. Tất cả những hình ảnh ấy có liên quan lẫn nhau, một liên quan được thần học Byzantine cho rằng cần phải đặt tên là “chuỗi hình ảnh vĩ đại”.

Về phương diện tranh ảnh cũng như thần học, nhân vật tối thượng vẽ trên bức thảm thêu Ảnh Đức Trinh Nữ không phải là chính Trinh Nữ Maria mà là Chúa Kitô. Vì Chúa Kitô ngự trên toà vinh hiển, nên đương nhiên Người chiếm chỗ cao hơn, chỗ mà dù có nhỏ hơn chẳng nữa, vẫn là chỗ nổi bật nhất. Hơn nữa, ở vùng thấp hơn, Chúa Kitô Hải Nhi vẫn là Chúa Kitô Chúa Tể, vì Người nắm giữ phần trên của một sách cuộn, rất



có thể là sách cuộn của Lê Luật. Tuy thế, khuôn mạo nổi nhất về kích thước và xét theo một số phương diện khác cũng nổi nhất về phong cách, là chân dung Đức Maria Mẹ Thiên Chúa cũng đang ngự trên ngai, mỗi bên có một tổng lãnh thiên thần: “Trong bức thảm thêu của chúng ta, Đức Trinh Nữ ngự trên ngai có cẩm ngọc ngà công phu theo kiểu Byzantine và chiếc gối đỏ vĩ đại. Mình Ngài mặc palla và áo dài màu tím đơn sơ, chân mang hài đen. Một đầu chiếc palla – tiếng Hy Lạp gọi nó là metaphorion – phủ lên đầu Ngài làm khăn; bên dưới nó, tóc Ngài được phủ bằng chiếc mũ trắng trên đó “được thêu” chiếc thánh giá bằng vàng. Đầu Ngài được đóng khung trong một hào quang rộng màu vàng. Chúa Kitô Hải Nhi, không có hào quang, ngự trong lòng Ngài về phía bên trái. Chúa mặc áo dài và chiếc pallium màu vàng kim; những hình chùy (clavi) màu tím trang hoàng hai bên vai chiếc áo dài của Chúa... Trang phục của Đức Trinh Nữ là trang phục của một phụ nữ thuộc các giai cấp bình dân thời hậu cổ đại. Đây là trang phục trong đó Ngài thường được mô tả trong các đền đài Byzantine trước khi được vẽ tranh ảnh. Dù không bao giờ được mô tả trong các trang phục cầu kỳ của một nữ hoàng, như ta thấy trong các tác phẩm nghệ thuật của Rôma hiện nay, các trang phục đơn giản của Ngài tuy thế thường luôn có màu tím, màu dành riêng cho hoàng gia Byzantine”<sup>[63]</sup>.

Mặc dù bức ảnh Đức Trinh Nữ là một bức thảm thêu hơn là một bức tranh, nhưng về phương diện tranh ảnh, ta cần phải liên kết việc nó xử lý một cách khác hẳn khuôn mạo Đức Maria Mẹ Thiên Chúa, gồm cả chiếc ngai, với lịch sử của Byzantine trong việc họ dùng phụng vụ và thần học xác định Đức Maria là Mẹ Thiên Chúa, một việc xác định sẽ ảnh hưởng đến cách người ta vẽ chân dung Ngài trong nghệ thuật Kitô giáo Phương Tây sau này, chẳng kém gì trong nghệ thuật Kitô giáo Phương Đông trước kia<sup>[64]</sup>.

---

## Ghi chú

[1] Xem Chương 6 ở trên.

[2] Tv 68,25.

[3] Thánh Augustinô Expositions on the Book of Psalms 67.26.

[4] Louis Bouyer, “Le culte de Marie dans la liturgie byzantine” trong *Maison-Dieu* 38 (1954): 122-35.

[5] Lampe, 57.

*Đức Maria Qua Các Thời Đại*

- [6] Alexandra Patzold, *Der Akathistos-hymnos: Die Bilderzyklen in der byzantinischen Wandmalerei des 14. Jahrhunderts* (Stuttgart: F. Steiner, 1989).
- [7] Maxime Gorce, *Le Rosaire et ses antécédents historiques* (Paris: Edition à Picard, 1931).
- [8] OED “B” 724, với nhiều thí dụ.
- [9] LTK 9:45-49 (Gunter Lanczkowski, Angelus Walz, Ekkart Sauer, and Korad Hofmann).
- [10] DTC 1:1273-77 (Ursmer Berlière).
- [11] Lc 1,26-28.
- [12] *Imago Dei*, 137-45.
- [13] Vasiliki Limberis, *Divine Heiress: The Virgin Mary and the Creation of Christian Constantinople* (London: Routledge, 1994).
- [14] Nicephorous Refutation II.4 (PG 100:341).
- [15] Nicephorous Refutation I.9 (PG 100:216).
- [16] Warren Treadgold, *The Byzantine Revival* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1988), 88.
- [17] Thánh Gioan Đamát Orations on the Holy Icons III.27-28 (PG 94: 1244, 1348-49).
- [18] Lampe, 408 (gồm cả những từ cùng nguồn gốc)
- [19] Lc 23,46.
- [20] Cv 7,59.
- [21] Pl 2,10-11.
- [22] Denzinger, 301.
- [23] Thánh Gioan Đamát Orations on the Holy Icons III.27-28 (PG 94:1348-49).
- [24] Thánh Augustinô City of God X.1.
- [25] Lampe, 384, 793.
- [26] Thánh Augustinô Confessions I.xiii.20-xiv.23.
- [27] Thánh Augustinô On the Trinity VII.vi.11.
- [28] Liddell-Scott-Jones, 1518.
- [29] Charles Diehl, “Byzantine Civilisation” trong *The Cambridge Medieval History*, cuốn 4 (Cambridge: Cambridge University Press, 1936), 755.
- [30] Sự hàm hồ cũng có trong cách dùng tiếng Anh trước đó, như câu Lc 14,10 trong bản Authorized Version đã được dịch là “Then shalt thou have worship in the presence of them that sit at meat with thee” [Bản Phụng Vụ Các Giờ Kinh: thể là anh sẽ được vinh dự trước mặt mọi người đồng bàn].
- [31] DTC 3:2404-27, nhất là 2406-9 (Jean-Arthur Chollet).
- [32] Deferrari-Barry, 346, 627-28, 494.

*Đức Maria Qua Các Thời Đại*

- [33] Xem chương 11 ở dưới.
- [34] Demosthenes Savramis, “Der abergläubliche Mibbrauch der Bilder in Byzanz” Ostkirchliche Studien 9 (1960): 174-92.
- [35] Theodore the Studite Orations XI.iv 24 (PG 99: 828).
- [36] Christopher Walter, “Two Notes on the Deeis” trong *Revue des études byzantines* 26 (1968): 326-36.
- [37] Liddell-Scott-Jones, 372.
- [38] Sophocles, 347.
- [39] Lampe, 334.
- [40] Lampe, 1144.
- [41] Xem Cyril Mango, *Materials for the Study of the Mosaics of St Sophia at Istanbul* (Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 1962), 29.
- [42] Mt 11,13.
- [43] Justin Martyr Dialogue with Trypho 51 (PG 6: 589).
- [44] Bồi thể từ Hy Lạp được các giáo phụ Hy Lạp dùng cho cả việc truyền tin cho Dacaria (Lc 1,8-23) lẫn việc truyền tin cho đức Ma-ri-a (Lc 1:26-38): Lampe, 559.
- [45] Thánh Grêgôriô thành Nyssa On Virginity 6.
- [46] Mt 11,11; Lc 7,28 (Bản NEB)
- [47] Thánh Grêgôriô thành Nyssa On Virginity 2 (PG 46:324).
- [48] Xem chương 8 ở dưới.
- [49] Anders Nygren, *Agape and Eros*, bản dịch của Philip S. Watson (Phidelphia: Westminster Press, 1953), 412.
- [50] L. Bieler, *Theios aner: Das Bild des “gottlichen Menschen” in Spatantike und Furchristentum*, 2 cuốn (Vienna: O Hofels, 1935-36).
- [51] Lampe, 649-50.
- [52] Nygren, *Agape and Eros*, 734.
- [53] Boethius *The Consolation of Philosophy* III.pr.x.23-25.
- [54] Tv 82,6.
- [55] Ga 10,35.
- [56] 2Pr 1,4.
- [57] Thánh Athanasiô Orations Against the Arians III.24 (PG 26:373).
- [58] Ioanna B. Sirota, *Die Ikonographie der Gottesmutter in der Russischen Orthodoxen Kirche: Versuch einer Systematisierung* (Wurzburg: Der Christliche Osten, 1992).
- [59] James Mearns, *The Canticles of the Christian Church Eastern and Western in Early and Medieval Times* (Cambridge: Cambridge University Press, 1914).
- [60] Pl 2,6-7.

*Đức Maria Qua Các Thời Đại*

[61] William Loerke, “‘Real Presence’ in Early Christian Art” trong *Monasticism and the Arts* do Timothy George Verdon chủ biên (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1984), 47.

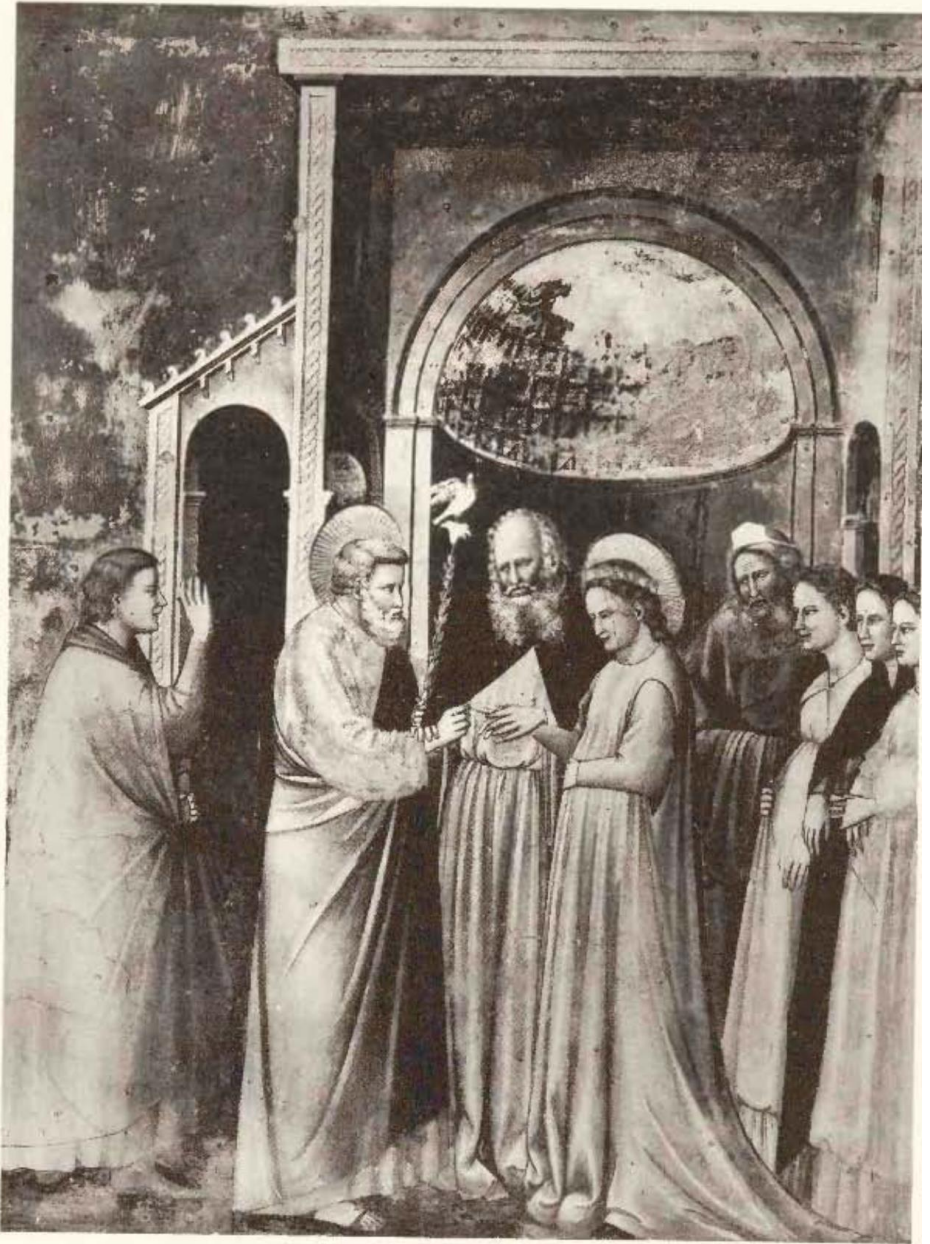
[62] Thánh Gioan Đamát *Orations on the Holy Icons* II.15 (PG 94:1301).

[63] Dorothy G. Shepherd, “An Icon of the Virgin: A Sixth-Century Tapestry Panel from Egypt”, *Bulletin of the Cleveland Museum of Arts* 56 (March 1969): 93.

[64] James H. Stubblebine, “Two Byzantine Madonnas from Calahorra, Spain”, *Art Bulletin* 48 (1966): 379-81.

[Trở về mục lục](#)

*Đức Maria Qua Các Thời Đại*



Giotto di Bondone, *Marriage of the Virgin*, between 1304 and 1313. Scrovegni Chapel, Padua.  
(Alinari/Art Resource, N.Y.)

## CHƯƠNG TÁM: Mẫu Mực Khiết Trinh và Mẫu Thân Phúc Đức

*Làm sao việc này xảy ra được,  
vì tôi không biết người nam?  
|Lc 1,34|*

**S**ự nghịch lý nơi Đức Maria, đáng vừa là Mẹ vừa là Trinh Nữ, không những đã thực sự minh họa mà còn dứt khoát khuôn định nên sự nghịch lý căn bản trong quan điểm của Chính Thống giáo và Công giáo về vấn đề tính dục, là vấn đề đã được tóm gọn qua việc coi trọng khiết trinh hơn hôn phối, và qua việc cử hành hôn phối, chứ không phải khiết trinh, như là một bí tích. Vì trong tư cách Trinh Nữ, Đức Maria được coi như mẫu mực độc nhất và tuyệt vời của khiết trinh. Cùng một lúc, với tư cách là Mẹ, Ngài là người duy nhất “có phúc hơn mọi người nữ” như bà Êlisabét ca tụng Ngài và như lời kinh Kính Mừng chào kính Ngài. Có phúc không phải vì là Trinh Nữ, nhưng vì, như bà Êlisabét nói, Ngài là “Mẫu Thân của Chúa tôi”<sup>[11]</sup>. Những căng thẳng do sự nghịch lý ấy gây ra đã gây tác động trong suốt phần lịch sử tiếp theo của Kitô giáo, nhất là trong lịch sử của việc cố gắng xác định ra ý nghĩa của luân lý tính và cuộc sống Kitô giáo. Đối với cả lịch sử ấy, Đức Maria cũng là một sức mạnh chính.

Chủ nghĩa khổ hạnh Kitô giáo chắc chắn đã đi trước chính Kitô giáo. Thế giới mà Kitô giáo sơ khai bước vào từng kinh qua một loạt những phong trào mạnh mẽ chủ trương từ khước các yêu sách của cuộc sống thể lý và chuyên chăm tu luyện tự chế đối với thức ăn đồ uống, các tiện nghi xác thân, và nhất là bất cứ hình thức tính dục nào<sup>[12]</sup>. Hạn từ askesis trong tiếng Hy Lạp cổ điển tuy có nghĩa tổng quát chỉ việc thực hành và kỷ luật, giờ này đây được áp dụng đặc biệt vào các thực hành tự chế và tự ép xác mình<sup>[13]</sup>. Ngôn ngữ của kỷ luật nhà binh và luyện tập thể thao được đem áp dụng vào lãnh vực luân lý, để giải thích nhu cầu cần kiên cố mong đạt các mục tiêu lớn hơn, cả ở đời này lẫn ở đời sau. Như chính Marcus Aurelius đã nói khi sử dụng các ẩn dụ nhà binh: “cuộc đời là một trận chiến, một cuộc cư ngụ vắn vỏi trên một mảnh đất xa lạ; và sau cuộc tranh chấp, là lãng quên. Như thế, con người biết tìm

đâu ra sức mạnh để hướng dẫn và bảo vệ bước chân anh ta? Chỉ ở một điều và chỉ một điều này thôi là Triết Lý. Muốn thành nhà triết lý, người ta cần phải giữ cho cái tinh thần thần minh trong họ tinh khiết nguyên tuyền, để nó có thể thắng vượt mọi khoái lạc và đau đớn”<sup>[4]</sup>. Các trước tác mang tên tông đồ Phaolô cũng dùng tới ngôn ngữ nhà binh để mô tả kỷ luật Kitô giáo<sup>[5]</sup>. Nhưng ẩn dụ sống động nhất của Thánh Phaolô để chỉ kỷ luật khổ hạnh được lấy từ khoa thể dục thể thao, như đang được thực hành trong thế giới Hy Lạp: “Anh em không biết rằng mọi người trong cuộc đua đều chạy đua hết, nhưng chỉ có một người thắng mà thôi sao? Cho nên anh em hãy chạy đua, để nắm phần thắng. Và hễ ai muốn nắm phần chủ thắng, thì phải kiêng cử đủ điều. Ấy là họ chỉ nhằm đoạt phần thưởng mau hư; còn chúng ta, chúng ta nhắm phần thưởng không hư nát. Bởi thế tôi chạy đua không phải như người không chắc chắn; tôi đấm, không phải như người đấm không khí. Nhưng tôi giữ gìn thân xác tôi và bắt nó phải phục tùng: kéo chính mình, cách nào đó, lại bị loại sau khi đã rao giảng cho người khác”<sup>[6]</sup>. Giữ gìn thân xác và bắt nó phải phục tùng, rõ ràng đó là nhiệm vụ của bất cứ người Kitô hữu nào, nhưng cuối cùng đã trở thành lãnh vực riêng của những nhà khổ tu chuyên nghiệp.

Tuy không nhất thiết, nhưng đôi khi cái sung động khổ hạnh kia bắt rễ từ một chủ nghĩa nhị nguyên siêu hình học, bất kể có nguồn gốc nơi Platông hay không. Đây là một quan điểm về thế giới và bản tính con người, chủ trương rằng các thèm muốn nơi con người, nhất là thèm muốn tính dục, xuất phát từ một nguồn hạ cấp trong tạo dựng và loài vật hạ cấp nào cũng có. Những thèm muốn này chống lại các lệnh truyền của trí khôn và bản tính siêu đẳng trong con người, đến nỗi phương cách duy nhất để giải thoát tâm tư và trí khôn là vượt thắng các thèm muốn ấy bằng hy sinh từ bỏ. Dù không trực tiếp nối kết với lối suy luận trên, nhưng định chế Rôma thời cổ quả có buộc các trinh nữ giữ lửa (vestal virgins) phải duy trì sự trinh tiết của họ suốt thời gian phục vụ đền thờ, thường là 5 năm nhưng đôi khi lâu hơn, và sẵn sàng chôn sống họ nếu họ vi phạm lệnh buộc này<sup>[7]</sup>.

Điều xem ra hiển nhiên là việc tôn kính sự trinh khiết và việc trau dồi khổ hạnh, ít nhất một phần, đã phát sinh từ thái độ tởm gớm đối với điều bị coi là những quá trớn trong việc dung túng tính dục thời Hậu Cổ Đại. Các nhà duy luân lý sau này thích trích lại lời các nhà trào phúng La Mã như Tacitus, Juvenal, và Martial nói về những điều quá trớn này;

ngay Edward Gibbon, vốn không dấu diếm là mình chống đối phong trào đan sĩ và khổ tu, từng theo chân Tacitus sống “niềm khoái lạc trung thực chống lại cái đức hạnh man rợ (của người Đức) với tác phong phóng đảng của các mệnh phụ La Mã” cũng ghi nhận rằng “kẻ thù nguy hiểm nhất của [trinh khiết] là sự mềm yếu của tâm trí”<sup>[8]</sup>. Như Peter Brown đã nhận xét, trong xã hội Hậu Cổ Đại, người ta có cảm thức khá phổ quát rằng cần phải cứu cuộc sống con người khỏi khuynh hướng buông thả giác quan, và sự thánh thiện đích thực chỉ có khi người ta chịu từ bỏ điều mà Gibbon gọi là “sự mềm yếu của tâm trí” để mà tự chế<sup>[9]</sup>. Và nếu điều này đúng cho các cá nhân, thì nó cũng đúng cho cả xã hội nữa. Cho nên xã hội cần có sự hiện diện của những nhà khổ tu toàn thời gian và vĩnh viễn. Họ sẽ là những thách đố và gương sáng đối với những kẻ chỉ biết sống cuộc sống tầm thường của thèm muốn và giác quan.

Thức đẩy khổ hạnh thời Hậu Cổ Đại gây ảnh hưởng bằng bạc đến độ ngay cả Do Thái giáo cũng phần nào chịu sức chi phối của nó. Trong định chế gọi là Nazarites [nadia], được mô tả trong sách Dân Số, Israel từng có một nhóm người tự buộc mình giữ những lời khấn thánh thiêng phải sống trong sự từ bỏ mình, “khấn đặc biệt kiêng cử để kính Thiên Chúa”<sup>[10]</sup>. Nổi tiếng hơn cả có Samson, người, theo lời thiên thần Chúa báo tin cho cha ông là Manoah, đã được chỉ định làm “một nadia để dâng kính Thiên Chúa ngay từ lòng mẹ”<sup>[11]</sup>. Nhưng triết gia kiêm thần học gia Do Thái là Philo thành Alexandria, người cùng thời với Chúa Giêsu và thánh Phaolô, trong khảo luận tựa là Bàn Về Đời Sống Chiêm Niệm, còn cung cấp nhiều chi tiết hơn nữa về phong trào khổ hạnh Do Thái trong nhóm được ông gọi là “Therapeutae”, gồm cả đàn ông lẫn đàn bà sống thành cộng đoàn đan sĩ tại các sa mạc Ai Cập gần Alexandria. Philo cho hay trong số những người này “nhiều phụ nữ cũng tham dự ..., mà phần đông, dù đã già, là trinh nữ về phương diện đức trong sạch (không do bắt buộc như một số nữ tư tế của người Hy Lạp, là những người bị buộc phải giữ trinh khiết hơn là tự ý tuân giữ), nhưng do lòng ngưỡng mộ và yêu mến đức khôn ngoan mà họ muốn có để sống cuộc sống của mình, nhờ thế, họ lãnh đạm đối với các khoái cảm thân xác, không muốn có con cái mau chết, chỉ mong muốn các con cái trường sinh”<sup>[12]</sup>. Sự giống nhau rất rõ nét giữa các cộng đoàn Therapeutae trong Do Thái giáo Hy Lạp này và phong trào đan sĩ thời Kitô giáo sơ khai đã khiến Eusebius, nhà sử học đầu tiên của Kitô giáo, tin rằng thực ra Philo đang đề cập đến một nhóm Kitô hữu; trích lại đoạn văn trên, Eusebius coi chứng cứ ấy là những “điển hình rõ nét hơn, chỉ



tìm thấy trong tôn giáo Phúc Âm của người Kitô hữu”<sup>[13]</sup>. Theo nhận xét của Eusebius, đến thế kỷ thứ tư, phong trào khổ hạnh và đan sĩ bắt đầu vững mạnh trong Giáo hội. Tài liệu quan trọng nhất chứng minh điều trên là cuốn Hạnh Thánh Antôn của thánh Athanasiô thành Alexandria, cũng là tiểu sử một đan sĩ trong sa mạc Ai Cập, nhưng giờ đây là một đan sĩ Kitô giáo, người học cách “làm khoẻ thân xác mình bằng đức tin, cầu nguyện, và ăn chay” ngay cả khi “ma quỷ mang hình dáng một người đàn bà và bắt chước mọi hành vi của người đàn bà này để đánh lừa Antôn”<sup>[14]</sup>. Điều ý nghĩa là nhờ bản dịch Hạnh Thánh Antôn sang tiếng Latinh, có lẽ được thực hiện khi thánh Athanasiô đang bị đày biệt xứ tại Phương Tây, mà Thánh Augustinô học biết về phong trào khổ hạnh Kitô giáo<sup>[15]</sup>.

Như mọi người chờ mong, các nhà hộ giáo bên vực cho phong trào khổ hạnh Kitô giáo đã chú mục vào Đức Trinh Nữ Maria, coi Ngài là mẫu mực đời sống khiết trinh và hãm mình. Thánh Athanasiô đã làm như thế trong Thư Gửi Các Trinh Nữ của mình, trong đó thánh nhân mô tả Đức Maria bằng một ngôn từ có mục đích khích lệ các nữ khổ hạnh được ngài viết thư cho<sup>[16]</sup>. Nổi tiếng không kém trong hàng hộ giáo này phải kể thánh Giêrôm, người từng gây ảnh hưởng lớn lao đối với nhiều người cùng thời. Thí dụ, như Peter Brown từng nói, “cuộc thư từ qua lại lâu dài” của ngài với thánh Augustinô về nhiều đề tài khác nhau, đã “là một tài liệu đọc đáo thời Giáo hội sơ khai. Vì nó cho thấy hai con người có trình độ giáo hoá cao đã tiến hành một cách lịch lãm một cuộc thư từ qua lại đầy nét đấng đấng”<sup>[17]</sup>. Tâm quan trọng lớn nhất của thánh Giêrôm trong lịch sử chắc chắn là công trình ngài dịch Thánh Kinh sang tiếng Latinh, tuy nhiên ngài còn nhiều đóng góp to lớn khác. Trong số này, hai đóng góp có ảnh hưởng tầm xa hơn cả là các cơ sở đan sĩ và học lý về Đức Maria của ngài. Lúc đầu đời, trước khi thụ phong linh mục, thánh Giêrôm sống như một ẩn tu trong sa mạc Syria tại Chalcis, chuyên chăm thực hành khổ hạnh và nghiên cứu bác học, gồm cả việc học tiếng Hípri, một việc giúp ích cho ngài rất nhiều khi phải bình luận và phiên dịch Sách Thánh Do Thái. Rồi sau đó làm nghề công chức tại Constantinô rồi làm thư ký riêng cho Đức Giáo Hoàng Damasô tại Rôma; nhưng cả lúc đó nữa, ngài cũng vẫn là người mạnh mẽ bên vực cuộc sống khổ hạnh, thuyết phục được nhiều mệnh phụ quý tộc La Mã, kể cả Paula và con gái bà là Eustochium cũng như Marcella và Melania, từ bỏ cuộc sống ưu đãi và địa vị của mình trong một xã hội thời thượng của Rôma để bước vào các cộng đoàn đan sĩ.

Các cộng đoàn này có mặt tại Palestine, nơi thánh Giêrôm rời cư vào năm 386 và lập một đan viện tại Bêlem. Vì thấy rằng “trong thời kỳ này, không một phụ nữ Rôma thuộc giai cấp thượng lưu nào đã khấn sống cuộc sống đan viện hay dám công khai tuyên bố mình là một nữ tu sĩ – một điều xem ra quá lạ lùng và chẳng đáng hãnh diện chút nào vào thời điểm này”, nên ngài cho rằng chính Hạnh Thánh Antôn của thánh Athanasiô đã có công gợi hứng cho Marcella cũng như các phụ nữ khác can đảm chọn lối sống khổ hạnh<sup>[18]</sup>. Trong một bức thư gửi cho Eustochium khi nghe tin mẹ của bà qua đời, một bức thư “phải khổ công hai đêm để đọc cho người ta viết”<sup>[19]</sup> và dài gần như một cuốn tiểu sử bỏ túi, thánh Giêrôm đã mô tả chi tiết lối sống khổ hạnh của Paula và cộng đoàn đan sĩ dành cho các phụ nữ hiến thân do bà đứng đầu. Ngài giải thích: “Paula nghiêm nhặt tách các chị em ra khỏi nam giới đến nỗi đã không cho cả các hoạn quan đến gần họ, kéo liễu mình tạo cơ hội cho các miệng lưỡi gian xảo (luôn sẵn sàng gièm pha tôn giáo) có thể tìm cách biện hộ cho các ác ý riêng của họ”<sup>[20]</sup>. Trong một bức thư khác gửi cho Gaudentius, trong đó có nhiều đoạn rất cảm động nói về việc cướp phá Rôma năm 410<sup>[21]</sup>, thánh nhân nói đến ơn gọi sống khiết trinh. Sau khi đã nhấn mạnh rằng “điều tôi nói tôi không muốn áp dụng cho mọi người”, nhưng ngài vẫn hỏi Gaudentius “ông có đồng trinh không? Vậy tại sao ông lại thích tìm khoái cảm trong giao tiếp với phụ nữ?”. Và đối với một cô gái được người cha dâng tiên sống đời khiết trinh ngay lúc còn thơ ấu, ngài khuyên cô “chỉ nên giao tiếp với các thiếu nữ mà thôi, không nên biết gì về con trai và cũng nên sợ đừng chơi với chúng”<sup>[22]</sup>.

Nhưng cùng một lúc, thánh Giêrôm cũng là một trong những nhà giải thích gây ảnh hưởng nhiều hơn hết trong Giáo hội sơ khai về cuộc đời và con người của Đức Trinh Nữ Maria. Để chống lại Jovinian, người tuy là một đan sĩ nhưng lại tán công điều ông cho là cái nhìn phóng đại về sự khiết trinh, thánh Giêrôm đã soạn thảo một bài tranh luận rất sắc sảo, trong đó, nói theo một cuốn giáo khoa trình bày văn chương Kitô giáo sơ khai, “sự giải thích đề nghị cho đoạn 1Cor 7 cùng với những kiểu nói tượng hình rút từ văn chương chống phụ nữ của ngoại giáo đã gây nên nhiều ganh ghét”<sup>[23]</sup>. Cuốn chuyên khảo Chống Helvidius viết năm 383 là đề bênh vực sự khiết trinh của Đức Maria, “để minh chứng rằng mẹ [Chúa] Con, đáng làm mẹ trước khi làm nàng dâu, vẫn tiếp tục là một Trinh Nữ cả sau khi Con của Ngài được hạ sinh”<sup>[24]</sup>. Lợi dụng kỹ năng đáng sợ về tu từ học của một nhà tranh biện chuyên nghiệp và kỹ năng ngoại hạng của một học giả Thánh Kinh, thánh Giêrôm đã chứng

tỏ được rằng các ám chỉ trong Tân Ước nói đến Chúa Giêsu như là Con đầu lòng của Đức Maria không nhất thiết có ý nói Đức Maria còn có những con trai khác sau Chúa Giêsu, vì “bất cứ con trai duy nhất nào cũng là con trai đầu lòng, nhưng không phải mọi con trai đầu lòng đều là con trai duy nhất”<sup>[251]</sup>. Thánh nhân cũng dành nhiều luận chứng dài dòng và cần trọng bàn đến vấn đề do các trích đoạn từ Phúc Âm nói đến “anh em” của Chúa Giêsu<sup>[261]</sup>. Để giải quyết vấn đề này, thánh Giêrôm chủ trương rằng: “các con trai của bà Maria, chị em họ với mẹ Chúa Giêsu, người trước đây không tin nhưng sau đó tin, cũng có thể gọi được là anh em của Chúa”<sup>[271]</sup>. Việc thánh Giêrôm bênh vực sự trinh khiết suốt đời của Đức Maria đã trở thành luận chứng tiêu chuẩn, được mọi người trình bày học lý này sau đó sử dụng, kể cả chính Martin Luther. Nhưng sau khi hoàn tất phần nói về Đức Maria, thánh Giêrôm còn thêm phần thảo luận về công phúc tương đối giữa khiết trinh và hôn nhân, một vấn đề từng được Helvedius bàn đến và giờ đây được thánh nhân trả lời. Helvedius đặt vấn đề như thế này: “Các người đồng trinh có trọng hơn Ápraham, Ixaác và Giacóp, là những người đàn ông có vợ, hay không? Há hàng ngày các hài nhi đang không được bàn tay Thiên Chúa tạo nên trong cung lòng các bà mẹ của chúng hay sao?”. Helvedius muốn hàm ý rằng ít nhất hôn nhân cũng thánh thiện chẳng kém bậc đồng trinh<sup>[281]</sup>.

Câu trả lời của thánh Giêrôm muốn chứng tỏ nó nối tiếp luận chứng của thánh tông đồ Phaolô: “Đàn ông không gần đàn bà là điều tốt. Nhưng để tránh hiểm họa dâm ô, thì mỗi người hãy có vợ có chồng...Nhu thế, ai cưới người trinh nữ của mình, thì làm một việc tốt, nhưng ai không cưới, thì làm một việc tốt hơn”<sup>[291]</sup>. Điều này không có nghĩa hôn nhân là điều xấu: nó tốt nhưng giữ được trinh khiết thì tốt hơn. Dựa vào thế giá Tân Ước này, thánh Giêrôm cảm thấy mình đủ tư cách nói rằng: “tôi khẩn thiết xin quý độc giả đừng cho rằng, khi ca ngợi khiết trinh, ít nhất tôi cũng đã coi rẻ hôn nhân, và phân rẽ các thánh của Cựu Ước với các thánh của Tân Ước, nghĩa là các đấng có vợ con và các đấng tự ý hãm mình không hưởng vòng tay êm ái của phụ nữ”<sup>[301]</sup>. Tuy thế, trên thực tế, thánh Giêrôm quả có coi rẻ hôn nhân thật – và do đó các phụ nữ nói chung – như trong đoạn văn sống động sau đây, một đoạn văn ngài sử dụng nhuần nhuyễn kỹ năng tu từ học đến chẳng thua gì Cicero: “Mục tiêu của trinh nữ là tỏ ra bớt duyên dáng đi; nàng sẽ phải tự đánh lừa mình để che dấu nét quyến rũ tự nhiên của mình. Người đàn bà có chồng thì son phấn đầy trước gương, và, như để chửi đấng Hoá Công dựng nên nàng, nàng cố gắng làm sao để đạt được điều gì đó

tốt hơn chính nét đẹp tự nhiên của mình. Nhưng rồi tiếng lách cách của trẻ thơ, tiếng ồn ào khắp nhà, con cái đòi lệnh mẹ, chờ mẹ hôn, cộng các khoản tiêu, chuẩn bị các khoản chi... Trong khi ấy thì tin nhắn chồng và bạn hữu sắp về. Người vợ như con én bay khắp nhà. Phải quán xuyến mọi chuyện. ‘Tràng kỷ êm chưa? Hè nhà quét chưa? Hoa đã cắm trong bình chưa? Cơm đã sẵn sàng chưa?’ Tôi xin quý độc giả hãy cho tôi biết giữa cảnh ấy liệu còn chỗ để nghĩ đến Chúa hay không?”<sup>[31]</sup>.

Điều mô tả trên không thể không gây ấn tượng tiêu cực đối với hôn nhân. Để tránh ấn tượng ấy, chỉ còn biết trích một lời khác cũng của chính thánh Giêrôm: “Chúng tôi không lên án hôn nhân, vì trinh khiết xét cho cùng cũng là hoa trái của hôn nhân”<sup>[32]</sup>.

Thiếu sót trong bài trình bày trên của thánh Giêrôm trước hết là đã không xem xét tỉ mỉ hơn về việc Đức Maria không những là Trinh Nữ mà đồng thời còn là Mẹ nữa, và thứ hai, một tuyên bố rõ ràng hơn về tính bí tích của hôn nhân. Điều thứ nhất được người đồng nghiệp và cũng là người đã đưa thánh Augustinô tới Phúc Âm Kitô giáo, là thánh Ambrôsiô thành Milan, đem lại cho chúng ta. Hơn cả thánh Augustinô, thánh Ambrôsiô được mệnh danh là Tiến Sĩ Thực Sự Về Đức Maria, ít nhất một phần cũng do ngài dựa mạnh vào truyền thống Kitô giáo Hy Lạp.

Thánh Ambrôsiô là người đầu tiên đưa ra “mối liên kết nhân quả giữa việc thụ thai đồng trinh và việc Chúa Kitô không hề có tội..., việc tổng hợp các ý niệm lưu truyền tội nguyên tổ qua giao hợp tính dục và Chúa Giêsu không tội lỗi vì được tượng thai cách đồng trinh”<sup>[33]</sup>; việc tổng hợp này cuối cùng đã thúc đẩy Giáo hội Phương Tây đến chỗ định nghĩa ra học lý vô nhiễm nguyên tội nơi Đức Maria<sup>[34]</sup>. Không kém thánh Giêrôm, thánh Ambrôsiô cũng nhấn mạnh đến việc đức Maria trọn đời đồng trinh. Theo thánh Ambrôsiô, Đức Maria là Đấng “không tìm an ủi ở chỗ có thể sinh thêm con trai”<sup>[35]</sup>. Thánh nhân cũng theo quan điểm của thánh Phaolô mà nhìn nhận rằng trinh khiết ở bình diện cao hơn hôn nhân, và đã mạnh mẽ chống lại những ai cho rằng: “kiêng cử chẳng có công gì, sống thanh đạm chẳng được ơn phúc chi, cả trinh khiết cũng thế, tất cả đều ngang nhau, cùng một giá”<sup>[36]</sup>. Giống thánh Giêrôm, thánh Ambrôsiô cũng dành một số trước tác để bàn tới chủ đề trinh khiết, kể cả chuyên khảo Liên Quan Đến Các Trinh Nữ. Cuốn giáo khoa về văn chương thời Kitô giáo sơ khai, đã trích trên đây về thánh Giêrôm, khi nói về thánh Ambrôsiô, đã viết như sau: “Trước tác này, được coi

như chuyên khảo linh đạo và thần học Latinh đầu tiên có tổ chức nói về chủ đề trinh khiết, đã đưa ra một phê phán khá quân bình và tích cực về hôn nhân”<sup>[37]</sup>. Trong Tập II của chuyên khảo này, sau khi trình bày cho bà chị của mình là Marcellina các mô tả và lời khuyên liên quan đến cuộc sống khiết trinh, ngài đã liên tưởng tới Đức Maria: “Nhu thế chị hãy đặt cuộc sống của Đức Maria, một cuộc sống vốn dĩ khiết trinh, làm mẫu mực, qua đó, như thể qua một tấm gương, dáng vẻ khiết trinh và hình vóc nhân đức có thể phản chiếu lại. Nhờ đó, chị có thể mô phỏng cuộc sống của chính chị, tỷ dụ như biểu lộ ra các qui luật rõ rệt của nhân đức: điều chị phải sửa đổi, phải thực hiện và phải bám lấy”<sup>[38]</sup>.

Đề cao Ngài là mẫu mực của cuộc sống Kitô giáo, thánh Ambrôsiô đã mô tả các nhân đức của Đức Trinh Nữ Maria, nhất là sáu nhân đức sau đây: “Bí quyết đoan trang, ngọn cờ đức tin, bí quyết sùng kính, Trinh Nữ trong gia hộ, đồng thừa tác vụ [với Chúa Kitô], Mẫu Thân nơi đền thờ”<sup>[39]</sup>. Nhưng bộ ba thứ hai trong hai bộ ba trên “Trinh Nữ trong gia hộ, đồng thừa tác vụ [với Chúa Kitô] và Mẫu Thân nơi đền thờ” cho phép thánh Ambrôsiô đi xa hơn bộ ba thứ nhất “bí quyết đoan trang, ngọn cờ đức tin, bí quyết sùng kính” và nhờ đó, làm cho bức chân dung của mình sâu sắc hơn bức chân dung của Thánh Giêrôm. Bộ ba đầu mô tả Đức Trinh Nữ trong cõi tư riêng của tâm hồn, trong huyền nhiệm giữa Ngài và Thiên Chúa, trong khi bộ ba thứ hai hướng ra bên ngoài, tới sứ mệnh lịch sử làm Mẹ Chúa Kitô của Ngài. Vì “Trinh Nữ trong gia hộ” cũng là “Mẫu Thân nơi đền thờ”, và vì Ngài không phải chỉ là Trinh Nữ mà còn là Mẫu Thân nữa, nên Ngài là “bạn đồng hành trong sứ vụ của Chúa Kitô”. Điều ấy rọi một ánh sáng mới vào nhiều trình thuật trong Phúc Âm, nhưng nó cũng có xu hướng đưa cả sự trinh khiết của Đức Maria vào ngữ cảnh chức phận làm Mẹ Thiên Chúa của Ngài, như W.J. Dooley từng nêu rõ<sup>[40]</sup>. Từ trình thuật của Phúc Âm, Thánh Ambrôsiô đã suy diễn rằng “Bất cứ điều gì Ngài làm đều là một bài học”; vì Ngài “chú ý đến mọi sự như thể được nhiều người cảnh giác, và chu toàn mọi nghĩa vụ nhân đức như thể đang giảng dạy chứ không phải học tập”<sup>[41]</sup>. Bởi thế, thánh Ambrôsiô nhấn mạnh đến “sự sung mãn phục vụ” của Đức Maria và đến việc Ngài vừa “bạn bịu việc riêng trong nhà” vừa “được người khác thắp tùng ra bên ngoài”<sup>[42]</sup> – dĩ nhiên bao gồm cả những “bạn bịu” được thánh Giêrôm mô tả trên đây.

Thuyết nhị nguyên siêu hình, đã được nhắc trên đây như một hệ luận của phong trào khổ hạnh thời Hậu Cổ Đại, không biến mất với việc

xuất hiện của Kitô giáo, ngược lại đã chiếm được một chỗ đứng trong tư duy Kitô giáo, nhất là trong tư duy của nhiều thần học gia Kitô giáo vốn liên kết Kitô giáo với chủ nghĩa Tân Platông. Với việc liên kết ấy, phong trào khổ hạnh Kitô giáo sẽ xuất đầu lộ diện thành một hình thức từ bỏ thân xác, một điều xem ra muốn nói rằng Thiên Chúa không hề tạo ra thân xác, và do đó, ghét bỏ tính dục bằng cách coi nó ngang hàng với vô luân. Vì phần đông các tác giả viết về đề tài này là đàn ông và là đàn ông độc thân, nên sự ghét bỏ kia dễ dàng biến thành khinh bỉ có tính kỳ thị chống lại đàn bà, coi họ như cạm bẫy của ma quỷ để hủ hoá lối sống thiên thần [vita angelica] của các nhà khổ hạnh hay các đấng trượng phu độc thân. Bởi thế, nhu cầu thứ hai là phải xác định hôn nhân như một bí tích của Giáo hội, một diễn trình thật lâu dài và phức tạp. Là một điều: trong danh sách sau cùng của bảy bí tích, hôn nhân là bí tích duy nhất được Tân Ước coi như một mầu nhiệm [mysterion] hay bí tích [sacramentum]<sup>[43]</sup>. Dù những hạn từ này khởi nguyên không được dùng trong tiếng Hy Lạp lẫn tiếng Latinh theo nghĩa chuyên môn để chỉ bí tích như bây giờ, nhưng chúng quả có góp phần vào việc xác định hôn nhân như là bí tích<sup>[44]</sup>.

Vai trò của học lý về Đức Maria trong việc phát triển học lý về hôn nhân không được rõ ràng mấy. Bức tranh của Giotto vẽ cảnh Đám Cưới Trinh Nữ tại Nhà Nguyễn Arena ở Padua cho thấy rõ điều trên, một bức tranh từng lôi cuốn John Ruskin rất mạnh<sup>[45]</sup>. Nhìn hời hợt, đây chỉ là một bức tranh khác vẽ cảnh đám cưới với cô dâu chú rể vận lụa là gấm vóc và khách khứa hỗ trợ họ bằng yêu thương và cầu nguyện. Nhưng nhìn kỹ, ta thấy có điều gì đó hết sức độc đáo trong đám cưới này và nơi đôi tân hôn này, nhất là cô dâu, người, vì trước đó khấn giữ khiết trinh, nên vừa tham dự vừa không tham dự vào diễn trình hôn nhân này. Nhìn bức tranh, người ta không thể không nhớ đến bức chân dung Thánh Phanxicô Cưới Nàng Nghèo, được nhắc đến trong Bài XI tác phẩm *Paradiso* của Dante, trong đó, việc thánh Phanxicô từ bỏ những sự thiện thế gian đã được thánh hiến bằng một nghi lễ đầy tính ẩn dụ thường dùng để ban phát chính các sự thiện thế gian kia<sup>[46]</sup>. Ở đây cũng thế, đám cưới là đám cưới thật sự, nhưng nó có đặc tính độc đáo chỉ vì Cô Dâu. Vì nàng là “Cô Dâu Không Cưới” [nymphos anymphetos] như thánh ca tiếng Hy Lạp Akathistos vốn tặng cho nàng.

Vì một đàng, cả các thần học gia lẫn các luật gia giáo luật đều bênh vực luận đề cho rằng cuộc hôn nhân của Đức Maria và thánh Giuse

là cuộc hôn nhân thực sự dù không được hoàn hợp về phương diện tính dục, vì dựa vào nguyên tắc sau: “chính sự ưng thuận, chứ không phải giao hợp tính dục, làm nên một cuộc hôn nhân [consensus, non concubitus, facit connubium]”. Cho nên, “một cuộc hôn nhân trong đó cả hai người phối ngẫu đều tự nguyện và vì những động lực siêu nhiên noi theo tiền lệ của Đức Maria và thánh Giuse mà thực hành tiết chế hoàn toàn, hoặc ngay những ngày đầu hoặc về sau này” thì được gọi là cuộc hôn nhân theo kiểu thánh Giuse [Josephsehe] và có tư cách một kết hợp thành sự<sup>[47]</sup>. Nhưng đáng khác, dựa trên cái nhìn huyền nhiệm coi Đức Maria như là nguyên mẫu (archetype) của Giáo hội và coi Giáo hội là hiện thân của Chúa Kitô, thì thật khó có thể diễn dịch được các hệ luận rõ ràng cho bản tính bí tích của hôn nhân nhân bản, vốn không do Chúa Kitô thiết lập lúc còn trên dương gian (ngay cả ở tiệc cưới Cana miền Galilê)<sup>[48]</sup> nhưng là do đấng Tạo Hoá đã dựng nên Adong và Evà trong vườn Địa Đàng trước khi sa ngã phạm tội. Thế nhưng, như cách mô tả Đức Maria như một Trinh Nữ để chống lại những cái quá lạm về tính dục của thời Hậu Cổ Đại thế nào, thì cách mô tả Ngài như một người mẹ cũng để chống lại những cái quá lạm của phong trào khổ hạnh như vậy. Sự thật xem ra nằm ở chỗ nghịch lý.

---

## Ghi chú

[1] Lc 1,42.

[2] Bernhard Lohse, *Askese und Monchtum in der Antike und in der alten Kirche* (Munich: R. Oldenborg, 1969).

[3] Lampe, 244.

[4] Marcus Aurelius *Meditations* II.17 (bản dịch của Maxwell Staniforth).

[5] Trên hết là Eph. 6,10-17; nhưng cả 1Tm 6,12, 2Tm 4,7, và những chỗ khác nữa.

[6] 1Cor 9,24-27.

[7] Plutarch *Parallel Lives*, Numa, 10.

[8] Jaroslav Pelikan, *The Excellent Empire: The Fall of Rome and the Triumph of the Church* (New York: Harper and Row, 1987),59.

[9] Peter Robert Lamont Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York: Columbia University Press, 1988).

[10]. Dân Số 6,2.

[11] Thủ Lãnh 13,5.

[12] Philo trong the *Contemplative Life* 68 (bản dịch của C.D. Yonge).

*Đức Maria Qua Các Thời Đại*

- [13] Eusebius Ecclesiastical History II.xvii.18-19 (bản dịch của Arthur Cushman McGiffert Sr).
- [14] Thánh Athanasiô Life of Anthony 5.
- [15] Thánh Augustinô Confessions VIII.vi.14-15.
- [16] Development of Chriatian Doctrine: Some Historical Prolegomena, 100-104.
- [17] Peter Brown, Augustine of Hippo (London: Faber, 1969), 274.
- [18] Thánh Giêrôm Epistles 127.5.
- [19] Thánh Giêrôm Epistles 108.33.
- [20] Thánh Giêrôm Epistles 108.20.
- [21] Xem Pelikan, Excellent Empire, 43-52.
- [22] Thánh Giêrôm Epistles 128.3.
- [23] Joannes Quasten, Patrology 4 cuốn (Westminster, Md.: Newman Press and Christian Classics, 1951-1986), 4:239; khảo luận này xuất hiện trong PL 23:211-338.
- [24] Thánh Giêrôm Against Helvidius, 2.
- [25] Thánh Giêrôm Against Helvidius, 12.
- [26] Xem chương 2 ở trên.
- [27] Thánh Giêrôm Against Helvidius, 16.
- [28] Thánh Giêrôm Against Helvidius, 20.
- [29] 1Cor 7,1-2, 38.
- [30] Thánh Giêrôm Against Helvidius, 22.
- [31] Thánh Giêrôm Against Helvidius, 22.
- [32] Thánh Giêrôm Against Helvidius, 21.
- [33] Joseph Huhn, Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Ma-ri-a nach dem Kirchenvater Ambrosius (Wurzburg:Echter Verlag, 1954), 79-80.
- [34] Xem chương 14 ở dưới.
- [35] Thánh Ambrôsiô Epistles 63.111.
- [36] Thánh Ambrôsiô Epistle 63.7.
- [37] Quasten, Patrology, 4:167.
- [38] Thánh Ambrôsiô Concerning Virgins II.ii.6.
- [39] Thánh Ambrôsiô Concerning Virgins II.ii.15.
- [40] W.J. Dooley, Marriage According to St. Ambrose (Washington D.C.:Catholic Universita of America, 1948).
- [41] Thánh Ambrôsiô De virginibus II.ii.9.
- [42] Thánh Ambrôsiô De virginibus II.ii. 8-9.
- [43] Eph. 5,32.



*Đức Maria Qua Các Thời Đại*

[44] Xem The Christian Tradition , 3:211-212.

[45] John Ruskin, Giotto and his Works in Padua: Being an Explanatory Notice of the Series of Woodcuts Executed for the Arundel Society After the Frescoes in the Arena Chapel (London: Arundel Society, 1854).

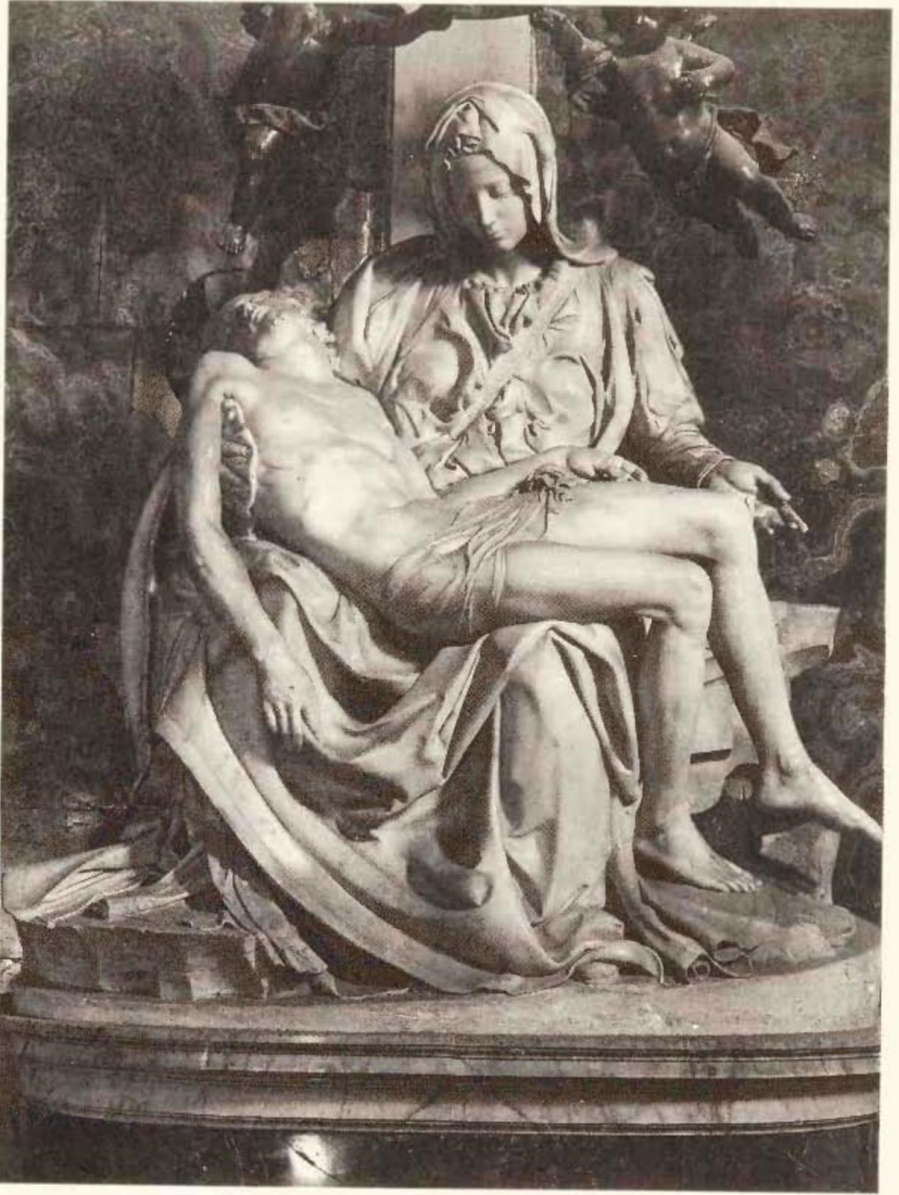
[46] Xem chương 10 ở dưới.

[47] LTK 5:1140-41 (Joseph Wenner).

[48] Ga 2,1-11.

[Trở về mục lục](#)

*Đức Maria Qua Các Thời Đại*



Michelangelo Buonarroti, *Pietà*, 1498–99/1500. Saint Peter's Basilica, Vatican State.  
(Alinari/Art Resource, N.Y.)

## CHƯƠNG CHÍN: Mẹ Sầu Bi và Đấng Trung Gian

*Vâng, một lưỡi gươm sẽ đâm thấu trái tim bà.*  
*|Lc 2,35|*

**T**heo Ernst Robert Curtius, hai thế kỷ mười hai và mười ba, là thời kỳ đã tổng hợp được “sứ điệp chủ yếu của tư tưởng trung cổ”, mà theo ông có nghĩa là “tinh thần, nhờ đó, nó tái khẳng định truyền thống”<sup>[1]</sup>, với điều được Charles Homer Haskins gọi là “việc phục hưng đúng nghĩa thế kỷ mười hai”<sup>[2]</sup>. Trong khoảng thời gian ấy, không ở chỗ nào sự kết hợp giữa truyền thống và canh tân lại hiển nhiên hơn là trong các tranh vẽ Đức Maria như Mẹ Sầu Bi (Mater Dolorosa), và học lý liên hệ tức học lý coi Đức Maria là Đấng Trung Gian (Mediatrix). Chỉ cần căn cứ vào con số các đoạn nói đến Ngài trong thi ca và tản văn cũng như địa vị mỗi ngày một sâu sắc hơn trong nghệ thuật tạo hình về Ngài cũng đủ khiến ta khó lòng không nhất trí với nhận định của Otto von Simson rằng: ”thời đại ấy chính là thời đại của Đức Nữ Trinh”<sup>[3]</sup>. Trong nghệ thuật Tiệp thời Gôtích chẳng hạn, Ngài là khuôn mào nổi bật nhất<sup>[4]</sup>.

Nếu việc làm sáng tỏ có hệ thống tước hiệu Đấng Trung Gian là biểu thức khách quan chính yếu của thánh mẫu học và là đóng góp thần học chủ yếu vào giáo huấn Kitô giáo về Đức Maria của thời kỳ này, thì điều đó cũng cần được nhìn trong một căng thẳng sáng tạo đối với sự lớn mạnh của biểu thức chủ quan quan trọng nhất của nó, tức hình thức văn học và chủ đề sùng kính của tước hiệu Mẹ Sầu Bi: Đức Maria vừa một lúc than khóc cái chết của Chúa Kitô vì Chúa Kitô là Con Trai của Ngài vừa mừng đón cái chết ấy vì Chúa Kitô là Cứu Chúa của Ngài và là Cứu Chúa của toàn thể thế giới. Lời tiên tri của Simêong trong Phúc Âm, rằng “một lưỡi gươm sẽ đâm thấu qua trái tim bà”<sup>[5]</sup>, đã từ lâu vốn được coi

như ám chỉ đến kinh nghiệm Đức Maria sẽ phải trải qua trong tư cách người chứng kiến quan trọng nhất và can dự nhiều nhất vào việc đóng đinh, đồng thời cũng ám chỉ đến chính cái chết của Ngài<sup>[6]</sup>. Việc mô tả rằng “đứng bên thánh giá Chúa Giêsu, có mẹ Người” đi kèm với lời phán thứ ba từ trên thánh giá “thưa bà, này là con bà!” và “này là mẹ con!”<sup>[7]</sup>, dù do Phúc Âm Gioan ghi lại, rõ ràng đã ứng nghiệm lời tiên đoán của Simêông trong Phúc Âm Luca. Sự phối hợp hai hình ảnh này, người Mẹ đứng dưới chân thánh giá và người Mẹ với trái tim nứt nở, sầu đau và tang chế bị lưỡi gươm đâm thấu qua, đã sản xuất ra những vần thơ thật gọi cảm trong bài Stabat Mater Dolorosa (Mẹ Sầu Bi Đứng Bên Thánh Giá):

*Stabat mater dolorosa  
iuxta crucem lacrimosa  
dum pendebat filius;  
cuius animam gementem  
contristantem et dolentem  
pertransivit gladius<sup>[8]</sup>*

*(Mẹ đứng âu sầu  
bên Thánh giá, mắt nhòa lệ  
nơi treo con mình;  
lòng mẹ thốn thức  
buồn sầu đón đau  
một lưỡi gươm đâm thấu)*

Bài thơ vô danh này rất có thể đã được phổ nhạc ngay sau khi sáng tác mà cũng rất có thể đã được viết ra để hát; tuy nhiên nó vẫn còn là bản văn đầy lời cuốn đối với các soạn nhạc gia cho đến tận thế kỷ 19 và 20, được những bậc thầy hết sức đa dạng chú ý như Giovanni Pierluigi, Palestrina, Franz Joseph Haydn, Giovanni Pergolesi, Franz Schubert, Giuseppe Verdi, và Krysztof Penderecki<sup>[9]</sup>. Sự tương phản trong cách sử dụng bài thơ nơi Gioacchino Rossini và nơi nhà soạn giả trẻ tuổi hơn nhưng cùng thời với ông là Antonín Dvorak đã dạy ta nhiều trong việc tìm hiểu không những các dị biệt giữa hai soạn giả này mà còn hàng loạt những xúc cảm chủ quan do bài Stabat Mater đem lại. Cách đọc của

Dvorak có tính chiêm niệm, nhìn sâu vào bên trong, tới tận tâm hồn thổn thức của đức Trinh Nữ và sau đó tới tận linh hồn thổn thức của người tín hữu ngoan đạo và suy tư đến ý nghĩa các biến cố khủng khiếp trên thánh giá. Ngược lại, cách đọc của Rossini lại có tính nhạc kịch một cách không thể cưỡng lại được, đôi lúc gần như hờ hợt hân hoan, như trong nhạc cảnh dành cho giọng nam cao đơn ca các lời tiên tri của Simêông: “Cuius animam gementem pertransivit gladius”. Johann Wolfgang Goethe đã phóng tác bản văn Latinh của Bài Stabat Mater qua tiếng Đức. Trong tác phẩm Faust, ông đã để Gretchen cầu nguyện cùng Mẹ Sầu Bi trong giờ cô gặp khủng hoảng như sau: “Hãy ghé mắt nhân từ nhìn xuống nỗi khôn quẫn của con, hơi đắng đấm chìm trong đau đớn. Vói lưỡi gươm trong trái tim và với hàng ngàn nỗi đau mẹ đã nhìn lên cái chết của Con mẹ. Mẹ đã nhìn lên Chúa Cha và dâng lên Người những thở than cho cuộc thử thách [của Con mẹ] và cho cuộc thử thách của chính mẹ”<sup>[10]</sup>. Qua đó, Goethe đã tạo ra một biểu thức thi ca tuyệt vời cho lòng đạo đức bình dân chân thực dâng kính Đức Trinh Nữ Maria – và, còn quan trọng hơn nữa, cũng vì mục tiêu thi ca của mình, đã dọn đường cho việc hiển dương tới hậu Mẹ Quang Vinh (Mater Gloriosa)<sup>[11]</sup>. Bản giao hưởng số 3 của Henryk Górecky cũng đã diễn giải các lời của Stabat Mater mà không trích dẫn chúng để sử dụng cuộc đối thoại giữa Chúa Kitô và Mẹ Người mà mở rộng phạm vi nỗi sầu bi của chủ đề Mater Dolorosa bằng cách ôm lấy hết mọi khổ đau và người nằm xuống trong Thế Chiến Hai:

*Kajze mi sie podziol  
Mój synocek mily?  
Pewnie go w powstaniu  
Zle wrogi zabily*<sup>[12]</sup>.

*Con đã đi đâu,  
Hỡi Con yêu nhất đời của Mẹ?  
Có lẽ trong cuộc vùng dậy  
Kẻ thù độc ác đã giết chết Con.*

Nhưng đó mới chỉ là những dịch bản tương đối hạn chế của planctus Mariae hay Marienklagen, tức những giòng thơ than vãn của

Đức Maria thuộc thời kỳ này hay những thời kỳ sau đó<sup>[13]</sup>. Như gợi ý của các tựa đề trên trong tiếng Latinh lẫn Đức Ngữ, Mater Dolorosa đã trở thành chủ đề nổi tiếng về Đức Maria, nhất là trong Giáo hội Phương Tây. Nhưng ngày nay, nhờ các nghiên cứu gần đây của Margaret Alexiou và Gregory W. Dobrov, ta có thể nói rằng cái đường khai triển này không bắt đầu ở Phương Tây mà đã có trong dòng thơ Byzantine, vốn từng diễn tả đức Trinh Nữ Than Khóc, và ngay cả trước đó trong những điệu ca cổ điển (threnody) mô tả người đàn bà than khóc<sup>[14]</sup>. Thí dụ trong Kontakion của Romanos Melodos, Đức Maria than vãn như sau:

*Con ơi, mẹ tan nát vì buồn sầu yêu dấu, tan nát thật rồi  
Mẹ không thể chịu được ý tưởng mẹ ở trong phòng  
trong khi Con nằm trên thánh giá;  
Mẹ ở tại nhà trong khi Con ở trong mồ.  
Hãy để mẹ đến với Con! Thấy Con là mẹ vui được nỗi sầu.*

Chúa Kitô trả lời Mẹ:

*Mẹ ạ, mẹ hãy gạt buồn sầu, gạt nó qua một bên.  
Than vãn đâu xứng với mẹ, người vốn được xưng tụng “đầy ơn  
phúc”  
Xin mẹ đừng lấy khóc lóc phủ bóng ơn gọi của mẹ.  
Đừng giống những người thiếu hiểu biết, mẹ vốn khôn ngoan tuyệt  
vời.  
Mẹ đang ngự giữa phòng tâm hồn của Con.*

Như Dobrov từng viết: “dĩ nhiên, điều này có ý nói tới vị thể hiển dương của đức Nữ Trinh, qua đó, trong tư cách đứng hàng hai chỉ thua sau Thiên Chúa, Ngài tiếp thu phần lớn chức năng của Chúa Kitô trong vai trò trung gian giữa Thiên Chúa và loài người”<sup>[15]</sup>.

Điều được thi ca thời Trung Cổ, cả Tây lẫn Đông Phương, nói tới qua những vần thơ cảm động, cũng đã được nghệ thuật tạo hình của cả Tây lẫn Đông mô tả<sup>[16]</sup>. Về phương diện này, ta có thể khảo sát rất nhiều bức tượng, tranh ảnh bàn thờ cũng như các bức trạm trong đó đức Trinh Nữ bị lưỡi gươm đâm thấu. Tuy nhiên, bức Pietà của Michelangelo chắc chắn là cổ gắng nổi tiếng nhất, cả trong điêu khắc lẫn hội họa, nhằm nắm

bất cho được cái chiều sâu thăm thẳm trong nỗi sầu buồn của đức Trinh Nữ khi Ngài ôm trong lòng thân xác tan nát của Người Con chịu đóng đinh<sup>[17]</sup>. Người ta từng ghi nhận rằng thêm vào cái nhói đau ấy, Michelangelo đã diễn tả Đức Maria như một thiếu phụ. Vì trong tư cách Trinh Nữ đầy ơn phúc hết sức độc đáo của mình, Ngài không bị phai tàn vì tuổi tác, cũng như sau đó khi chết, thân xác Ngài sẽ không bị hư nát đi<sup>[18]</sup>. Trên gương mặt đầy trẻ đẹp của Ngài, người ta đọc được cả sầu buồn lẫn thanh thản: Giờ phút khi Con Ngài kêu lớn tiếng: “Lạy Chúa, lạy Thiên Chúa tôi, sao Chúa bỏ rơi tôi?” tuy là những giờ phút thăm sầu nhất của Ngài nhưng đồng thời cũng là những giờ phút thành tựu nhất của Ngài, giờ phút ứng nghiệm mọi lời Thiên Chúa phán liên quan đến Ngài trong giấc mơ của thánh Giuse: “và nàng sẽ sinh một con trai, và ông sẽ đặt tên cho con trẻ là Giêsu: vì con trẻ này sẽ cứu dân mình khỏi tội”<sup>[19]</sup>.

Như lời của một trong các nhà thần học sâu sắc nhất của Công giáo La Mã trong thế kỷ 20, tức Hans Urs von Balthasar, từng nói “Ngài chịu thống khổ cùng với Con, và trong tinh thần mình, Ngài cảm nghiệm chính cái chết của Người Con ấy”<sup>[20]</sup>, ta thấy chủ đề này không hề bị giới hạn trong nghệ thuật, thi ca và thánh ca mà thôi. Liên tiếp trong thời Trung Cổ, chủ đề Mater Dolorosa đã cung cấp nội dung cho nhiều thị kiến về Đức Maria<sup>[21]</sup> xảy ra ở nhiều thời kỳ và tại nhiều nơi rất khác xa nhau như Thụy Điển và Tây Ban Nha<sup>[22]</sup>. Thí dụ trong sách Các Mạc Khải của thánh nữ Brigitta nước Thụy Điển chẳng hạn, Chúa Giêsu phán với Mẹ Người: “Mẹ như thỏi vàng quý được rèn trên đe thép, vì Mẹ từng chịu thử thách qua vô vàn tân toan thống khổ. Qua thống khổ của Con, Mẹ chịu đau đớn hơn bất cứ ai khác”<sup>[23]</sup>. Ở một chỗ khác, thánh Brigitta diễn giải trình thuật đóng đinh trong các Phúc Âm như thể chính Đức Maria thuật lại: Ta, người mẹ sầu bi nhất của Người... vì buồn sầu đến đứng không vững. Và Con Trai ta, khi thấy ta và bạn hữu của Người khóc lóc đến không ai an ủi được, bằng một tiếng kêu lớn và đau đớn từ trong lồng ngực, đã thốt lên với Cha Người mà nói: ‘Lạy Cha, sao Cha bỏ rơi con?’ như thể muốn nói: ‘Không ai thương xót Con, chỉ có Cha mà thôi, Lạy Cha’ ... vì Người

nói thể để cảm thương ta nhiều hơn là cảm thương chính Người”<sup>[24]</sup>. Và ở đầu mút kia của trục nam bắc Âu Châu Trung Cổ, thánh Têrêsa thành Avila, người được Đức Giáo hoàng Phaolô VI nâng lên hàng Tiến Sĩ Giáo Hội năm 1970, đã tả lại một thị kiến trong đó “Chúa... nằm gọn trong cánh tay tôi như cách được mô tả trong ‘Nỗi Thống Khổ Thứ Năm’ của Đức Bà... Ngài nói với tôi: ‘đừng sợ việc này, vì sự kết hợp giữa Cha Ta và linh hồn con còn cao cả hơn việc này vô ngần’”. Như lời một chủ biên về thánh Têrêsa đã ghi nhận, “Nỗi Thống Khổ Thứ Năm (đúng ra là thứ sáu) diễn tả Đức Maria đang ôm tử thi của Con mình”<sup>[25]</sup>.

Tác giả khảo luận thần học gây nhiều ảnh hưởng hơn cả từ trước đến nay về chủ đề Chúa Giêsu Là Đấng Trung Gian, tức cuốn Tại Sao Thiên Chúa Trở Nên Người Phàm, là thánh Anselm thành Canterbury. Ngài cũng đã viết một khảo luận khác tựa là Bàn Về Việc Thụ Thai Đồng Trinh và Tội Nguyên Tổ, cũng như nhiều bài kinh cầu nguyện thật sốt sắng xưng tụng Đức Maria là đấng trung gian (Mediatrice)<sup>[26]</sup>. Như chính thánh Anselm đã nhấn mạnh, hai khảo luận trên liên quan chặt chẽ với nhau, bởi vì khảo sát chủ đề Chúa Giêsu Là Đấng Trung Gian tự nhiên sẽ gợi ra câu hỏi: “Làm thế nào Thiên Chúa có thể mang vào mình một con người lấy từ cái khối nhân loại tội lỗi kia mà lại không vương tội”. Câu hỏi ấy cũng là câu hỏi về chính Đức Maria<sup>[27]</sup>. Trong ngành tranh ảnh của Kitô giáo cũng như trong văn chương của tôn giáo này, người ta thấy một chú tâm mới tập trung vào vấn đề ý nghĩ của Đức Maria: một bức tranh của Ildefontus thành Toledo thế kỷ thứ bảy, người nổi tiếng về lòng sùng kính Ngài, đã tạo ra “một trong những biểu thức xưa nhất của lòng sùng kính đối với đức Nữ Trinh, một lòng sùng kính đã bắt đầu phảng phất khắp trong lòng sùng đạo của Kitô giáo”<sup>[28]</sup>. Đức Maria cũng được quan niệm như người đàn bà đã khuất phục sự khôn ngoan thế tục qua việc sinh con mà vẫn còn đồng trinh đầy lạ lùng của mình. Ngài cũng là người đàn bà đã khuất phục các giáo huấn sai lầm của lạc giáo và chống trả lại các cuộc xâm lăng của quân mọi rợ.

Tính cách độc đáo của Ngài đã là chủ đề cho nhiều tác phẩm trao tặng Ngài. Ở Đông Phương cũng như ở Tây Phương, các thi sĩ và thần



học gia thi đua nhau khai triển các cách xưng hô dâng tặng đức Nữ Trinh. Ngài là “Đấng Phát Cờ Đạo Hạnh”<sup>[29]</sup> mà cuộc đời cầu nguyện đã trở thành mẫu mực cho tín hữu noi theo. Ngài là mẫu mực cho họ, vì Ngài “can đảm trong quyết tâm, điều độ trong thỉnh lạng, khôn ngoan trong tra vấn và công chính trong tuyên xưng”<sup>[30]</sup>. Trong tư cách “Nữ Vương các thiên thần, Nữ Hoàng thống trị thế gian, và Mẹ Đấng thanh tẩy thế giới”, Ngài đủ tư cách nhận các tước hiệu như: Mẹ Chân Lý; Mẹ và Nữ Tử Đức Khiêm Nhu; Mẹ Các Kitô Hữu; Mẹ Của Hoà Bình; Đức Bà Rất Nhân Từ Nhân Hậu. Ngài cũng được gọi là Thành Thánh Thiên Chúa, nói theo kiểu thánh Augustinô. Sự nghịch lý do việc một thụ tạo mà lại trở nên Mẹ Đấng dựng nên mình đủ để biện minh cho các tước hiệu như “suối nguồn, từ đó ngọn suối hằng sống tuôn trào, nguồn gốc khởi nguyên”. Bởi đó, Ngài là “người đàn bà duy nhất đáng được tôn kính, đáng được chiêm ngưỡng hơn bất cứ người đàn bà nào”. Thực tế, Ngài là “vinh quang chói lọi của thế gian, người con gái trong sạch nhất của trần gian”. Bởi thế, Ngài trội vượt hơn hết mọi người “xinh đẹp hơn mọi người khác, đáng yêu hơn hết mọi người, huy hoàng, duyên dáng vinh quang thượng tặng”. Vinh quang của danh Ngài toả khắp thế gian.

Tất cả các tước hiệu và danh xưng trên đáng lý ra, và thực sự đã được nói đến từ những thế kỷ trước đó. Điều làm cho lòng sùng kính và tư tưởng của thời kỳ này khác với những gì đi trước nó là việc mỗi ngày người ta mỗi nhận mạnh nhiều hơn đến chức phận Trung Gian của Đức Maria. Chính tước hiệu này xem ra cũng xuất phát đầu tiên từ thần học Phương Đông, nơi người ta xưng tụng Ngài là “Đấng Trung Gian lẽ luật và ơn thánh”. Bất kể do nguồn gốc Phương Đông hay do tư duy Phương Tây, từ ngữ này xuất hiện trong thuật ngữ Latinh khoảng cuối thế kỷ thứ 8. Tuy nhiên mãi đến hai thế kỷ 11 và 12, nó mới được tiếp nhận rộng rãi. Từ ngữ này là phương tiện để tóm lược điều được coi như chức phận kép của Ngài: Ngài là “đường qua đó Chúa Cứu Thế đến” với nhân loại trong biến cố nhập thể và cứu chuộc, mà cũng là đấng “qua đó ta lên gặp Đấng đang qua Ngài mà xuống với chúng ta... qua Ngài, chúng ta gặp được Chúa Con... để qua [Ngài] Đấng được ban cho chúng ta sẽ kéo

chúng ta lên với Người”. Từ ngữ Đấng Trung Gia ám chỉ cả hai khía cạnh trên trong chức phận trung gian của Đức Maria.

Đầu hết, đây là cách nói đến vai trò tích cực của Ngài trong biến cố nhập thể và cứu chuộc. Từ định đề được mọi người chấp nhận: “việc cứu chuộc nhân loại sẽ không thể xảy ra nếu Con Thiên Chúa không sinh ra từ một Trinh Nữ”, ta có thể trực tiếp và không thể sai lầm suy diễn ra định đề sau: “điều cũng cần thiết nữa là đức Nữ Trinh, đáng mà từ Ngài Ngôi Lời đã thành xác thịt, cũng cần phải được sinh ra”. Như thế, Ngài đã trở nên “cửa Thiên Đàng, phục hồi Thiên Chúa cho thế gian và mở cửa thiên đàng cho chúng ta”. Nhờ tham dự vào việc cứu chuộc, Ngài đã làm đầy thiên đàng bằng những người được cứu vớt và làm trống hoả ngục bằng những kẻ đáng lẽ ra đã phải kết án tại đó, ngoại trừ chính Ngài. Việc Ngài ưng theo lời và ý muốn của Chúa đã làm cho việc nhập thể và do đó việc cứu chuộc xảy ra được. Thánh Anselm cầu nguyện như sau: “Hỡi bà độc nhất một cách diệu kỳ và diệu kỳ một cách độc nhất, qua Bà mọi yếu tố được đổi mới, hoả ngục được cứu chuộc, quỷ ma bị dày đập dưới chân, nhân loại được cứu vớt, và thiên thần được phục hồi!”. Kiểu nói phục hồi các thiên thần có ý chỉ ý niệm cho rằng con số những kẻ được chọn sẽ bù vào con số các thiên thần sa ngã; Đức Maria được quan niệm như đáng qua đó “không những sự sống đã mất nay trở lại với nhân loại, nhưng cả phước hạnh cao quý của thiên thần cũng được gia tăng” vì nhờ sự tham dự của Ngài vào việc cứu chuộc, các cơ binh thiên thần cũng lấy lại được sức mạnh hùng binh vẹn toàn của mình. Trong cùng hướng nghĩa ấy, Ngài cũng đã đền bù những gì Adong và Evà từng gây ra, và đem lại sự sống cho mọi con cháu sau này của họ. Như thế, nhờ Ngài, chức tư tế vương giả được nhắc tới trong Tân Ước<sup>[31]</sup> thực sự đã hiện diện trong Giáo hội Kitô giáo. Tất cả những điều ấy làm Ngài trở thành “thừa tác viên và cộng tác viên của nhiệm cục này, người đem lại cho chúng ta sự cứu vớt trần gian”.

Việc cộng tác của Đức Maria vào kế hoạch cứu rỗi giúp ta giải thích được hoàn cảnh khó hiểu trong các trình thuật Phúc Âm, như đoạn nói: sau khi sống lại, Chúa Kitô đã không hiện ra với Mẹ mình trước hết.

### *Đức Maria Qua Các Thời Đại*

“Tại sao Chúa phải hiện ra với Ngài khi Ngài biết chắc trăm phần trăm Chúa sẽ sống lại, ngay cả trước khi Chúa chịu chết và sống lại?” Ngài là một người trinh khiết mà từ Ngài, Đấng vừa là người vừa là Thiên Chúa đã sinh ra để cứu vớt con người tội lỗi. Ngài là “cung thánh chuộc tội phổ quát, là nguyên nhân hoà giải toàn diện, là con thuyền và là đền thờ sự sống và cứu rỗi tất cả chúng tôi”. Những lời tán tụng giống như những lời tán tụng như thế của thánh Anselm về vị thứ của đức Trinh Nữ trong lịch sử cứu chuộc, xướng lên trong bối cảnh cầu nguyện, cũng như trong phần lớn các ngôn từ nói về Ngài, chỉ có thể có nghĩa “Ngài là đấng Trung Gian, là đấng qua đó, lạy Chúa, chúng con đã nhận được lòng thương xót của Chúa, Ngài cũng là đấng qua đó chúng con đã đón nhận Chúa Giêsu vào nhà chúng con” như lời thánh Bernard thành Clairvaux đã thưa. Hay như lời thánh Tôma Aquinô nói trong thế kỷ thứ 13: “Ngài đầy ơn phúc đến tràn qua hết nhân loại. Quả thực, điều vĩ đại là một vị thánh đơn độc mà lại đầy ơn phúc đến độ có thể kéo ơn cứu rỗi cho nhiều người; nhưng, còn lạ lùng hơn nữa khi vị ấy có nhiều ơn phúc đến nỗi đủ cung ứng cho việc cứu rỗi toàn thể nhân loại; và việc ấy đã xảy ra nơi Chúa Kitô và Đức Trinh Nữ Đầy Ơn Phúc. Như thế, trong mọi nguy nan, bạn có thể tìm ẩn thân nơi đức Trinh Nữ vinh hiển này... [Đức Maria từng nói] ‘Mọi hy vọng sống và nhân đức đều ở trong ta’”<sup>1321</sup>.

Tuy nhiên, tước hiệu Đấng Trung Gian này không chỉ áp dụng cho địa vị Đức Maria trong lịch sử cứu chuộc mà cả trong chức phận Ngài liên tục cầu bầu cùng Chúa Kitô cho nhân loại, trong tư cách là đấng mà “chúng con ca ngợi đức khiết trinh và thần phục đức khiêm nhường; nhưng lòng nhân từ của mẹ còn dịu ngọt hơn, và chúng con bám lấy lòng nhân từ ấy cách âu yếm hơn, nghĩ về nó nhiều hơn, và năng kêu cầu nó nhiều hơn nữa”. Việc tưởng nhớ các ơn “nhân lành xưa” của Đức Maria đã làm dấy lên trong lòng tín hữu niềm hy vọng và tin tưởng “chạy lại cùng Mẹ (Maria), và qua Mẹ, cùng Chúa Cha và Con Mẹ” để có thể “xin Mẹ (Maria) ơn cứu rỗi”. Tuyệt đỉnh vinh quang của tín hữu là ý thức được việc Đức Maria đứng làm Trung Gian giữa họ và Con của Ngài; thực vậy, Thiên Chúa đã chọn Ngài đảm nhiệm chức phận chuyên cầu khẩn cho

### *Đức Maria Qua Các Thời Đại*

nhân loại trước mặt Con mình. Và bởi thế, Ngài là “Mẹ vương quốc trên trời, lạy Mẹ Maria, Mẹ là Mẹ Thiên Chúa, nơi duy nhất con trú ẩn trong con ngất nghèo”. Đức Maria được xưng tụng như đấng đem thanh tẩy và chữa lành cho kẻ tội lỗi và là đấng cứu giúp chống lại các rù quấy của quỷ ma; nhưng Ngài làm được thế nhờ đứng trung gian giữa Chúa Kitô và nhân loại. Người ta có thể cầu khẩn “Nhờ lời cầu bầu sốt mến của mẹ, mẹ hãy làm Con mẹ thương người giận chúng con”; hay: “Lạy Đức Mẹ, Đấng Trung Gian của chúng con, Đấng Bầu Chữa chúng con, xin mẹ hãy giáng hoà chúng con cùng Con mẹ, xin mẹ gửi gắm chúng con nơi Người, giới thiệu chúng con với Người. Ôi Đấng Đầy Ôn Phúc, xin Mẹ làm thế nhờ ơn phúc Mẹ nhận được [từ Chúa], nhờ đặc ân Mẹ vốn có, vì Đấng từ nhân Mẹ đã hạ sinh”.

Một vị giảng thuyết kia từng khuyên: “Vì ta có thói quen vui mừng trong ngày sinh nhật của Chúa Kitô, ta cũng nên vui mừng không kém trong ngày sinh nhật của mẹ Người”. Vì có luật căn bản này là “bất cứ điều gì ta đưa ra để ca tụng Mẹ đều thuộc về Con, và đàng khác, khi ta tôn kính Con, ta không khỏi không tôn vinh Mẹ”. Chúa Kitô rất vui khi ta dâng lời ca ngợi đức Trinh Nữ Maria; ngược lại, bất cứ bất kính nào đối với Con hay Mẹ đều là một bất kính đối với vị kia. Chính hệ luận của việc cầu bầu trong tước hiệu Đấng Trung Gian đã bị giải thích như lấy mất một điều gì đó khỏi Chúa Kitô, đáng vốn là “Thầy Cả Thượng Phẩm để dâng các lời thề nguyện của dân lên Thiên Chúa”. Tuy nhiên để phản bác phe Cải Cách Thệ Phán vốn cho đó là việc thờ Đức Maria và làm giảm vinh quang của Chúa Kitô, Đấng Trung Gian Duy Nhất<sup>[33]</sup>, ta phải nhìn nhận điều này: Đức Maria được “hiển dương qua Con toàn năng của Mẹ, vì Con hiển vinh của Mẹ, và nhờ Con đầy phúc của Mẹ” như thánh Anselm từng xưng tụng trong lời cầu nguyện của ngài. Mặt khác, mọi người đều đồng thanh nhất trí rằng Đức Maria cũng được Chúa Kitô cứu rỗi, một sự nhất trí đã dứt khoát tác động trên việc đưa ra học lý của Phương Tây, tức học lý cho rằng nhờ được vô nhiễm thai, Đức Maria là trường hợp trừ vĩ đại đối với phổ quát tính của tội nguyên tổ<sup>[34]</sup>. Những quá đáng trong lòng sùng kính cũng như trong ngôn từ hoa mỹ đã được

chặn đứng nhờ nguyên tắc này là “đức Trinh Nữ vương giả không cần các vinh dự lầm lạc”.

Người ta vẫn cho rằng một vinh dự thích đáng và một biểu thức đúng đắn về địa vị của Ngài trong trật tự Thiên Chúa là khi Đức Maria được xưng tụng đứng hàng thứ hai về phẩm vị sau Thiên Chúa, Đấng đã chọn ngụ cư trong Ngài. Cơ sở của phẩm vị này là phần Ngài đóng góp trong công cuộc cứu chuộc, phần quan trọng hơn bất cứ phạm nhân nào khác. Qua Con của Ngài, Ngài được hiển dương “trên hết mọi thụ tạo” và xứng đáng được mọi thụ tạo tôn kính. Việc tôn kính này áp dụng không những đối với mọi thụ tạo trên thế gian, mà cả các thụ tạo khác nữa, đến nỗi “không còn gì trên trời mà không tùy phục đức Trinh Nữ qua Con của Ngài”. Mô phỏng theo ngôn từ của bài Te Deum vốn dùng ca ngợi Thiên Chúa, cũng như các thánh ca khác dâng kính Đức Maria thời Trung Cổ sau này, một bài thơ của thánh Phêrô Damianô đã ca tụng như sau: “Ca đoàn thiên thần, đoàn ngũ tiên tri và tông đồ đều khăng định Mẹ được hiển dương hơn họ và chỉ sau một mình Thiên Chúa mà thôi”. Vì không một ai – “cả đoàn ngũ các tổ phụ với tất cả những ưu việt của họ cũng như đoàn ngũ tiên tri với hết năng lực đoán trước tương lai của họ, cả thượng viện tông đồ với tất cả thẩm quyền tài phán của họ” – cũng không thể so sánh với đức Nữ Trinh. Vì Ngài là người đứng hàng đầu trong triều thần thiên quốc, bất kể phạm nhân hay thiên thần, nên Ngài phải được toàn vũ trụ ca khen, chỉ thua Thiên Chúa mà thôi. Tóm lại, “không có gì ngang hàng với Đức Maria và không có gì cao trọng hơn Đức Maria, ngoại trừ Thiên Chúa”. Khi dùng luận chứng hữu thể học để chứng minh sự hiện hữu của Thiên Chúa, thánh Andelm đã định nghĩa sự cao cả của Thiên Chúa bằng công thức thời danh sau đây: đó là sự cao cả “không còn gì có thể nghĩ tưởng được là cao cả hơn”. Ngài cũng căn cứ vào đó để định nghĩa sự trinh trong của Đức Maria như sau: đó là sự trinh trong mà “ngoại trừ Thiên Chúa ra, không còn gì có thể nghĩ tưởng được là trinh trong hơn”. Ngoại trừ Thiên Chúa ra, trong mọi điều vốn được gọi là thánh thiện, sự thánh thiện nơi Đức Maria độc đáo hơn hết.

## *Đức Maria Qua Các Thời Đại*

Bởi thế, việc tôn kính và cầu nguyện với Ngài là điều xứng hợp. Dù, như trong chương trước đã đề cập tới, lòng sùng kính như thế đối với đức Trinh Nữ vốn đã có từ trước, nhưng một số các nhà lãnh đạo Giáo hội trong các thế kỷ này vẫn khuyến khích và nuôi dưỡng lòng sùng kính ấy một cách có hệ thống. Một tu viện trưởng dòng Bê-nê-đictô là Guibert thành Nogent, trong một hồi ký, với nhiều bực bạch tự truyện, đã diễn tả giây phút lúc mẹ ông đau đón sinh ra ông như sau: “mẹ đã thề nguyện... rằng nếu sinh con trai, mẹ sẽ hiến con phục vụ Thiên Chúa... và dâng con cho Nữ Vương mọi loài chỉ sau Thiên Chúa”. Một tu viện trưởng khác cũng thuộc dòng Bê-nê-đictô là Bernard thành Reichenau có thói quen gọi mình là “nô lệ của Mẹ Thiên Chúa”. Tuy nhiên, chính thánh Anselm, cũng là tu viện trưởng dòng Bê-nê-đictô, sau này trở thành tổng giám mục thành Canterbury, thường cùng một lúc thân thưa với cả “lạy Chúa tốt lành và lạy Đức Bà nhân hậu của con”, cùng cầu xin hai Đấng: “Con khẩn cầu hai Đấng, hỡi người Con hiếu thảo và hỡi người Mẹ dẫu yêu”. Điều từng được gọi là “sự tôn kính sáng láng với Đức Maria” trong Bernard thành Reichenau chính là đặc điểm của thời ấy. Các lời kinh dâng kính Đức Maria được trích dẫn để hỗ trợ cho những lời khuyên và các luận chứng biện hộ cho lòng sùng kính Ngài, và người ta thường khẩn khoản xin cho những lời cầu ấy nhận được sự cứu giúp của “Mẹ Đấng Phán Xử trong ngày nguy khốn”. Người ta cũng cho rằng cả ngày Sabát cũng đã được dâng kính Đức Maria, và những ai kêu cầu Ngài với danh hiệu “Cổng Trời, Cửa Sở Thiên Đàng”, khi bị dẫn vật vì tội lỗi của mình đều được tha thứ hết.

Tầm quan trọng của Đức Maria trong lòng yêu mến và tôn sùng của Giáo hội không có chi là quá đáng khi ngày lễ sinh nhật của Ngài được cử hành và được xác định như là “khởi nguyên của mọi ngày lễ của Tân Ước..., nguồn gốc của mọi ngày lễ khác”. Về vấn đề này người ta truyền tụng là ngày Đức Maria sinh ra đã được một thiên thần loan báo cho mẹ Ngài y như ngày Ngài hạ sinh Chúa Kitô đã được một thiên thần loan báo trước (dù Tân Ước giữ im lặng đối với việc loan báo đầu). Cho rằng Đức Maria làm nhiều phép lạ là điều đã trở thành biểu thức tiêu

chuẩn của lòng sùng kính. Biểu thức này đúng với các thánh, thì dĩ nhiên càng phải đúng với Đức Maria. Một số các phép lạ này xảy ra ngay trong thời Ngài còn trên dương thế, trong khi nhiều phép lạ khác tiếp tục xảy ra mãi về sau, cho đến tận ngày nay; đáng khác từ sau thời Trung Cổ, con số các phép lạ này càng ngày càng gia tăng và đã đạt đến đỉnh cao trong các thế kỷ mười chín và hai mươi<sup>[35]</sup>. Một hình thức sùng kính đặc biệt đối với các phép lạ này là việc thu tích các di bảo (relics) của Ngài. Trường hợp của Ngài có hơi phức tạp hơn trường hợp các thánh, vì người ta vốn tin rằng không một phần thân thể nào của Ngài còn hiện diện trên trần gian, bởi khi chết, thân xác Ngài đã được triệu về trời toàn diện. Đây là một tín điều đã được Đức Giáo hoàng Piô XII công bố năm 1950<sup>[36]</sup>. Tại Chartres chẳng hạn, theo một tác giả “tên và các di bảo của Mẹ Thiên Chúa được tôn kính gần như khắp trong thế giới Latinh”; tác giả này trước nhất có ý nói đến chiếc “áo dài thánh thiêng” của Ngài. Ấy thế nhưng khi một Giáo hội đặc thù nào đó cho là mình sở hữu những di bảo như thế, thì cũng chính tác giả này lại cho rằng nếu “nhờ cũng một Chúa Thánh Thần từng làm Ngài thụ thai, mà Ngài biết rằng Đấng Ngài hạ sinh sẽ được công bố khắp thế gian” thì chắc Ngài đã lưu giữ đủ đồ lưu niệm thời thơ ấu của Đấng ấy thí dụ như mấy chiếc răng sữa hay bình sữa mẹ chẳng hạn. Cách thích đáng hơn để mừng kính hoài niệm về Ngài là tưởng nhớ ngày sinh của Ngài hay đọc kinh Kính Mừng, mà việc đọc đi đọc lại đầy lòng tôn kính đã trở thành đặc điểm của lòng đạo đức trong thời kỳ này và việc giải thích về nó cuối cùng đã đem lại căn bản để người ta nói lên được chỗ đứng đặc biệt của Ngài trong lịch sử cứu rỗi. Ta thấy rõ ràng có một liên hệ gắn gũi giữa chủ quan tính trong việc sùng kính Đức Maria như là Mater Dolorosa và khách quan tính trong học lý coi Ngài là Mediatrix. Đó không phải là một liên hệ nghịch lý giống như việc mừng kính Ngài dưới hai tước hiệu Mẫu Mực Khiết Trinh và Mẫu Thân Phúc Đức<sup>[37]</sup>, nhưng là liên hệ bổ túc, ít nhất cũng đến thời hiện đại, lúc nhiều người bác khước tính siêu việt khách quan của Ngài, một bác khước sẽ lấy mất đi tước hiệu Mediatrix, dù cùng một lúc, sự gia tăng chủ quan tính vẫn tiếp tục tìm được biểu thức có tính biểu tượng, đôi lúc tình cảm nữa, trong tước hiệu Mater Dolorosa.

## Ghi chú

- [1] Ernst Robert Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, bản dịch của Willard R. Trask (Princeton N.J.: Princeton University Press, 1953), 598.
- [2] Charles Homer Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century* (New York: Meridian Books, 1957).
- [3] Otto von Simson, *The Gothic Cathedral: Origins of Gothic Architecture and the Medieval Concept of Order* (New York: Pantheon Books, 1956), 172.
- [4] M. Kotrbova, *Ceske goticke madony*, hình ảnh của V. Fyman (Prague: Charita, 1985).
- [5] Lc 2,35.
- [6] Cũng nên xem chương 15 ở dưới.
- [7] Ga 19,25-26
- [8] Raby, *Oxford Book of Medieval Latin Verse*, 435.
- [9] Avery Thomas Sharp, “A Descriptive Catalog of Selected, Published Eighteenth-through Twentieth-Century Stabat Mater Setting for Mixed Voices, with a Discussion of the History of the Text” (Luận án tiến sĩ, University of Iowa, 1978).
- [10] Johann Wolfgang von Goethe, *Faust*, 3588-95.
- [11] Xem chương 12 ở dưới.
- [12] Xem chương 5 ở trên.
- [13] Sandro Sticca, *The “Planctus Mariae” in the Dramatic Tradition of the Middle Ages*, bản dịch của Joseph R. Berrigan (Athens: University of Georgia Press, 1988).
- [14] Margaret Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1974); Gregory W. Dobrov, “A Dialogue with Death: Ritual Lament and the threnos Theotokou of Romanos Melodos”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 35 (1994): 385-405.
- [15] Dobrov, “Dialogue with Death”, 393-97.
- [16] Jutta Barbara Desel, “Vom Leiden Christi ader von dem schmerzlichen Mitleyden Marie”: Die vielfigurige Beweinung Christi im Kontext thuringischer Schnitzretabel der Spatgotik (Alfer: VDG – Verlag und Datenbank fur Geisteswissenschaften, 1994).
- [17] Gerda Panofsky-Soergel, *Michelangelos “Christus” und sein romiswcher Auftraggeber* (Worms: Wernersche Verlagsgesellschaft, 1991).
- [18] Muốn tìm mối liên hệ giữa Pietà của Michelangelo và các mô tả khác về cảnh này, xin xem tuyển tập các hình chụp trong Paolo Monti, *La Pietà: A Rondini di Michelangelo Buonarroti* (Milan: P. Battaglini, 1977).
- [19] Mt 27,46.
- [20] Mt 1,21.



*Đức Maria Qua Các Thời Đại*

[21] Hans Urs von Balthasar, *The Threefold Garland: The World's Salvation in Mary's Prayer*, bản dịch của Erasmo Leiva-Merikakis (San Francisco: Ignatius Press, 1982), 102.

[22] Chủ đề này sẽ được bàn tới trong chương 13 ở dưới.

[23] Aron Anderson chủ biên, *The Mother of God and St Birgitta: An Anthology* (Rome: Vatican Polyglot Press, 1983), 33.

[24] Domenico Pezzini, "The Meditation of oure Lordis Passyon" and Other Bridgettine Texts in MS Lambeth 432", *Studies in Birgitta and the Brigittine Order*, James Hogg chủ biên (Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen Press, 1993), 1:293. J. Pelikan trích dưới dạng tiếng Anh cổ như sau: "I, his moest sorrowful moder... for sorrow y myght unneth stonde. And my sonne, seyng me and his friendis weping without comffort from the jntret of his breat... weping and crying out unto the fader, he said: 'Fader and my Godde, why haest thou for-saken me?' as yf he had said: 'there is none that must haue mercy on me but thou fader'...for he said it more mevid out of my compassion than his owne"

[25] Thánh Teresa thành Avila, *Spiritual Relations*, trong *Complete Works of Saint Teresa of Jesus*, do Alison Peers dịch và chủ biên, 3 cuốn (London: Sheed and Ward, 1950), 1:363-64.

[26] *The Christian Tradition*, 3:160-74.

[27] Thánh Anselm *On the Virginal Conception and on Original Sin*, lời nói đầu, *Sancti Anselmi opera omnia*, do F.S. Smith chủ biên (Edinburgh: Thomas Nelson, 1938-61), 2:139.

[28] Meyer Schapiro, *The Parma Ildefonsus: A Romanesque Illuminated Manuscript from Cluny, and Related Works* (New York: College Art Association, 1964), 71.

[29] Guibert thành Nogent *On his own Life* 1.16 (PL 156:871).

[30] Thánh Bernard thành Clairvaux *Sermons on Diverse Topics* 52, *Sancti Bernardi Opera*, Jean Leclercq và Henri Rochais chủ biên, 8 cuốn (Rome: Editiones Cistercienses, 1957-77), 6-I: 276.

[31] 1Pr 2,5; Kh 1,6.

[32] Thánh Thomas Aquinô, *The Three Greatest Prayers: Commentaries on the Our Father, the Hail Mary and the Apostle's Creed*, Laurence Shapcote dịch (Westminster, Md.: Newman Press, 1956).

[33] Xem chương 11 ở dưới.

[34] Xem chương 14 ở dưới.

[35] Xem chương 13 ở dưới.

[36] Xem chương 15 ở dưới.

[37] Xem chương 8 ở trên.

*Đức Maria Qua Các Thời Đại*



Quinten Massys, *The Virgin and Child Enthroned, with Four Angels*, c. 1490–95. National Gallery, London.

## CHƯƠNG MƯỜI: Khuôn Mặt Giống Chúa Kitô Hơn Hết

*Này là mẹ con!*

*|Ga 19,27|*

**M**ột trong những giây phút tuyệt vời trong lịch sử tôn sùng Đức Maria tìm thấy ở khổ thơ (canto) chót trong cuốn Thần Kịch của Dante, trong đó thánh Bernard thành Clairvaux lên tiếng ca ngợi đức Trinh Nữ Đầy Phúc<sup>[1]</sup>. Những lời ca ngợi này phần lớn trích từ nhiều trước tác của thánh nhân về Đức Maria<sup>[2]</sup>. Vì, như lời Steven Botterill nói, thánh Bernard “được trợ giúp nhờ sự kiện này là tư duy của ngài không nằm trên luỡi bén cắt của thần học khoa bảng: trước tác của ngài về Đức Maria đầy một lòng sùng kính thâm hậu và thâm hậu một cách bản thân đối với đức Nữ Trinh. Nó nhằm mục tiêu đánh động tâm hồn người đọc cũng như khích động tâm trí họ hành động”<sup>[3]</sup>. Như thánh Bernard đã dạy, Dante khi nhấn mạnh đến nét giống nhau trong gia đình, từng được họa sĩ Antwerp Massys (chết năm 1530) ghi nhận:

*Bây giờ hãy nhìn lên khuôn mặt giống nhất  
khuôn mặt của Chúa Kitô, vì chỉ qua nét trong sáng của nó,  
bạn mới có thể chuẩn bị con mắt của bạn mà nhìn ra Người<sup>[4]</sup>.*

Đặc ân nhìn ngắm Đức Maria, từng được ban cho thánh Bernard một cách dồi dào và chính Dante sau đó cũng được chia sẻ với thánh nhân, là một thị kiến làm biến đổi con người và là một thị kiến không thể mô tả bằng ngôn từ được. Tuy thế, thị kiến này chuẩn bị ta đón nhận một thị kiến còn cao cả hơn vô vàn và dẫn ta vượt qua chính nó mà thị kiến được Chúa Kitô, Đấng vốn là “Con hiển dương của Thiên Chúa và của Đức Maria”<sup>[5]</sup>, và được ngắm nhìn “dung nhan” Thiên Chúa. Cái khổ thơ phong thần (canto of apotheosis) này<sup>[6]</sup>, khởi đầu bằng một nghịch lý, “mẹ trinh nữ, nữ tử Con Trai mình, /khiêm cung và cao cả hơn bất cứ tạo vật nào”<sup>[7]</sup>, được dùng như một tóm kết và là mục tiêu cho toàn bộ cuốn Thần Kịch – và của toàn bộ lịch sử được mô tả trong các chương trước của sách – đồng thời cũng là dự ứng cho phần lớn lịch sử sắp diễn ra sau. Vì chính Đức Maria, trong tư cách “Đức Bà Dịu Hiền” trên trời, mà nhờ

lời bầu cử của Ngài, “án phạt nghiêm khắc từ trên cao đã tan theo mây khói”, đáng, ở khúc gần đầu bài thơ, khuyến khích Beatrice tới trợ giúp nhà thi sĩ, “người yêu con đến độ vì con mà xa lìa đám đông tầm thường,” do đó đã sắp đặt để toàn bộ hành trình của Dante diễn tiến<sup>[8]</sup>. Và ở đoạn kết bài thơ, Đức Maria đối với Dante không những là “Đức Bà của Chúng tôi”<sup>[9]</sup> mà còn là “Nữ Vương của chúng tôi”<sup>[10]</sup>, “Nữ Vương Trên Trời”<sup>[11]</sup> và là “Nữ Hoàng [Agusta]”<sup>[12]</sup>, sự thể hiện hoàn toàn lời hứa hẹn Địa Đàng và nguyên mẫu của mọi người được cứu rỗi. Vì “nhờ tư cách gần gũi hơn với nhân loại, Ngài là người dễ dàng chạy tới hơn đối với những kẻ có lý do khiếp sợ, hay những kẻ không hiểu thấu, mẫu nhiệm khôn cùng của Thiên Chúa hoặc uy quyền nghiêm khắc của Chúa Kitô”<sup>[13]</sup>.

Độc giả rất dễ bị mê hoặc trước tính ngây ngất đầy hân hoan và gần như mơ say trong chất thơ của thánh Bernard và trong cái nhìn về một Trinh Nữ Maria đầy siêu việt trong những vần thơ ấy, mà quên mất rằng đối với Dante, cũng như đối với thánh Bernard thành Clairvaux, và cả đối với toàn bộ truyền thống Trung Cổ, Đức Maria luôn duy trì sự nổi kết liên tục với nhân loại, cùng một nhân loại mà nhà thơ cũng như độc giả của ông đều thuộc về. Bởi thế, cái vinh quang mà Ngài được hưởng là một hình thức đặc biệt – khác về mức độ chứ không khác về bản chất – trong đó mọi người được cứu rỗi đều dự phần vào, một vinh quang được thông truyền cho Ngài, cũng như cho họ, nhờ ơn phúc và công phúc của Chúa Kitô. Trong cái nghịch lý của nhập thể, Ngài là Nữ Tử của Con Trai mình, Đáng đã cứu chuộc Ngài. Các tu sĩ Phanxicô thời Dante đã nhấn mạnh đến điều trên, lấy nó làm thành tố quan trọng để khai triển ra học lý vô nhiễm thai<sup>[14]</sup>. Đầu phần Thiên Đàng (Paradiso), để trả lời câu hỏi không được nêu ra của Dante về các mức độ tương đối của công phúc và do đó của cứu rỗi, Beatrice đã giải thích như sau:

*Với thân sứ Xêraphim vốn gần Chúa nhất,  
Với Môsê, Samuen và cả Gioan –  
Với bất cứ vị nào bạn biết – Đức Maria đều không  
Chung hàng với họ, trên bất cứ cõi trời nào khác  
Hơn cõi trời đang chứa những linh hồn bạn thấy,  
Mà phần phúc họ cũng không lâu bằng*<sup>[15]</sup>.

Như thế, có nhiều mức độ cứu rỗi và do đó có nhiều lãnh vực trên Thiên Đàng, như lời Beatrice giải thích thêm sau đó: “nhiều cách khác nhau” và “hết bình diện này qua bình diện nọ”<sup>[16]</sup>; trong đó, Đức Maria chiếm chỗ cao nhất. Nếu không có những trình độ cứu rỗi như thế, thì

cũng không có công bằng trên căn bản công phúc, là thứ khác nhau từ người này qua người nọ và do đó cần được thưởng theo mức độ vinh quang khác nhau. Cũng vì lẽ này, nếu không có các trình độ cứu rỗi và luận phạt khác nhau, thì chắc cũng không có Thần Kịch. Sự công bằng của Chúa mãi mãi là một mâu nhiệm “vượt trên mọi phán đoán”<sup>[17]</sup>, ngay cả nếu nó đem án phạt lại cho người ngoại giáo là những người không có cơ hội nghe Phúc Âm. Thế nhưng, cả những người được hưởng hạnh phúc vĩnh cửu ở mức độ thấp hèn trên Thiên Đàng cũng xác nhận rằng “bình an chúng con ở trong thánh ý Chúa”, vì “mọi chỗ trên trời đều là ở Thiên Đàng, dù ơn phúc không mưa móc đều từ Nguồn Phúc Trên Cao”<sup>[18]</sup>, vì đó chẳng qua chỉ là những mức độ khác nhau của cùng một tầng trời và cùng một Thiên Đàng. Dù Đức Maria là đỉnh cao nhất của nhân loại, nhưng Ngài cũng vẫn thuộc cùng một tầng trời.

Như một đỉnh cao, Đức Maria là “Mẹ mới của mọi người sống” như Evà trước đây từng là “mẹ của mọi người sống” như lời Thánh Kinh<sup>[19]</sup>. Bởi thế Đức Maria nằm trong mối liên hệ có tính hình loại học với Evà<sup>[20]</sup>. Một cách đầy ý nghĩa, như đã được nhắc ở Chương 3, dựa theo Thánh Irênê thành Lyons, mối liên hệ giữa Evà và Đức Maria này từng là chủ đề được thánh Bernard dùng để bắt đầu bài trình bày của ngài về đức Trinh Nữ Maria trong vần thơ đi trước lời ngài thân thưa với đức Nữ Trinh:

*Vết thương Đức Maria băng bó  
rồi xúc dấu chính là vết thương Evà – đang đáng yêu  
ngồi dưới chân Đức Maria – trước đây từng mở rộng và sâu thẳm*<sup>[21]</sup>.

Thế là giờ đây, như trong giải thích của thánh Bernard và trong thị kiến của Dante, Mẹ Evà đang ngồi dưới chân Mẹ Maria, ở một chỗ cao hơn Rakhen, và chắc cao hơn Beatrice<sup>[22]</sup>. Tất cả những điều ấy, như Dante đã giải thích, sẽ không phù hợp chút nào với kế hoạch cứu rỗi, nếu Đức Maria, trong tư cách Evà Thứ Hai, không thực sự và hoàn toàn là thành viên của nhân loại. Trong Thiên Đàng, khi Cacciaguida nhắc đến việc mẹ ông kêu cầu Đức Maria “trong cơn đau đớn lúc sinh con”<sup>[23]</sup> hay trong Luyện Ngục, khi Bucoconte diễn tả lúc ông bị thương ngoài mặt trận, chỉ ngất đi sau khi đã “kêu được tên Đức Maria”<sup>[24]</sup>, hoặc khi Piccarda Donati, sau khi kể lại cuộc đời đáng ghi nhớ của mình,

*bắt đầu hát “Kính mừng  
Maria” và vừa hát vừa khuất dạng  
Như vật nặng chìm trong lòng nước sâu –* <sup>[25]</sup>

thì đáng mà cả ba người cùng kêu cầu trong lúc cùng cực ấy chính là đáng, dù là Trung Gian, cũng vẫn là đồng bào nhân loại của họ, đáng mà nói cho ngay đã không thực sự là Trung Gian của họ nếu không là đồng bào nhân loại với họ.

Đồng thời, Ngài cũng là hiện thân các nhân đức tuyệt vời, những nhân đức mà nhờ ơn thánh, nhân loại đã có thể vươn tới: như lời thánh Bernard: trong Ngài “có mọi sự tốt lành có thể thấy nơi các tạo vật”<sup>[26]</sup>. Thế nhưng, trong Thần Kịch, khi nói về mối liên kết này, ta thấy có một hoàn cảnh rất kỳ lạ mà giải thích thế nào cũng không được hiển nhiên: phần lớn những trình bày rõ ràng nhất về các nhân đức đặc biệt của Đức Maria chỉ xảy ra trong Luyện Ngục chứ không phải trong Thiên Đàng. Bài thánh ca của thánh Bernard trong Thiên Đàng quả có ca ngợi Đức Maria là “ngọn đuốc giữa ban ngày của đức mến” cho những ai đã ở thiên đàng rồi và là “dòng suối hằng sống của đức cậy” cho những ai còn trên dương thế<sup>[27]</sup>. Như thế, Đức Maria không những chỉ biểu lộ đức tin vĩ đại, là điều được ngụ ý cùng khắp<sup>[28]</sup>, nhưng Ngài cũng là gương mẫu của cả đức cậy và đức mến. Tất một lời, Ngài là hiện thân của cả ba nhân đức được ca tụng trong thư thứ nhất gửi tín hữu Côrintô, chương 13: “đức tin, đức cậy, đức mến, ba nhân đức này”<sup>[29]</sup>. Chính dựa vào ba nhân đức này mà ở các vần thơ XXIV-XXVI, Dante đã bị khảo hạch bởi ba tông đồ hay ba “bò câu”<sup>[30]</sup> là các thánh Phêrô, Giacôbê và Gioan, ba vị từng được nhắc tới trong các vần thơ kết thúc của Luyện Ngục<sup>[31]</sup> và là nhóm thân cận nhất trong hàng ngũ tông đồ<sup>[32]</sup>. Tuy nhiên, các nhân đức nổi bật nhất của Đức Mẹ lại là các nhân đức được ca tụng hơn cả trong Luyện Ngục chứ không phải trên Thiên Đàng. Lý do một phần có lẽ là: các linh hồn trên Thiên Đàng đã được hưởng thành quả nhân đức cả rồi, một thành quả họ chia sẻ với Đức Maria, trong khi các linh hồn trong Luyện Ngục, tức những người còn đang chờ được lên Thiên Đàng, mới cần ơn phúc, những ơn phúc họ được hưởng và được thông ban nhờ các nhân đức của Đức Maria. Cho nên các nhân đức ấy mới cần được mô tả đầy đủ hơn.

Chính vì thế, việc công kích “các Kitô hữu ngạo mạn” trong vần thơ thứ X của Luyện Ngục đã được đem ra đề tương phản với đức khiêm nhường của đức Trinh Nữ Maria, đáng, lúc truyền tin, đã tự nhận mình là “tôi tớ Thiên Chúa”<sup>[33]</sup>. Cũng thế, khi người hành hương bước tới chỗ “tội ghen tương tràn lan giữa chón này”, điều ông nghe được từ những người đang được tẩy trừ khỏi tội ghen tương ấy kêu lên là “Ôi Maria xin cầu cho chúng con”<sup>[34]</sup>. Xa hơn chút nữa, lúc gặp “những người đang bị

lửa giận dữ nung đốt”, người hành hương thấy những người này được đem ra trưng phẫn với “cung cách hiền từ” mà đức Trinh Nữ từng chứng tỏ khi quở trách người con trai 12 tuổi, lúc tìm lại được người con ấy trong đền thờ Giêrusalem: “Này Con, sao con lại làm như thế với cha mẹ? Này, cha con và mẹ đã đau buồn đi tìm con xiết bao”<sup>[35]</sup>. Khu vực nơi những người mắc tội “lười biếng và lơ là” là khu vực trong đó người ta không còn ca tụng “cung cách hiền từ” của Đức Maria nữa mà là sự “mau mắn” và lòng nhiệt thành của Ngài<sup>[36]</sup>. Tội hà tiện, một tội mà “lòng tham thật sâu xa và không bao giờ cùng” đã khiến các nạn nhân của nó phải than thở: “Ôi Maria dịu dàng!”<sup>[37]</sup>. Những kẻ “mê ăn uống” là những người trưng phẫn nhất với Đức Maria, đáng lúc còn trên trần gian không bao giờ bận tâm tới việc thoả mãn cái đói của mình<sup>[38]</sup>. Và những người trong luyện ngục hồng giập tắt ngọn lửa nhục dục cần kêu to những lời đức Trinh Nữ Maria nói về đức khiết trinh của Ngài<sup>[39]</sup>. Bởi thế, cuộc tham quan khắp Luyện Ngục đã đồng thời trở thành bản tổng kê các nhân đức của đức Trinh Nữ Diễm Phúc.

Muốn biết quan điểm của Dante về Giáo Hội hữu hình và nhu cầu cần canh tân của nó, thì các tranh luận trong hai thế kỷ 13 và 14 về khó nghèo và tài sản có tầm rất quan trọng. Bài tham luận của thánh Tôma Aquinô về thánh Phanxicô thành Assisi ở vần thơ XI trong Thiên Đàng đã mô tả cuộc kết hôn thiêng liêng giữa thánh Phanxicô và Công Nương Nghèo, người từng “bị mất người chồng đầu tiên” tức Chúa Kitô và sau đó phải chờ cả “một ngàn một trăm năm có lẻ” mới kiếm được người xứng đôi vừa lứa, lúc thánh Phanxicô xuất hiện<sup>[40]</sup>. Nhưng, nhân dịp nói đến đức khó nghèo của thánh Phanxicô thời Dante, một trong các câu hỏi được đem ra tranh luận là: giống Chúa Kitô, Đức Maria có khấn giữ đức khó nghèo tuyệt đối hay không và nếu có, Ngài đã làm gì với số vàng bạc, nhũ hương và mộc dược mà Ba Nhà Thông Thái Phương Đông đã mang tới dâng tặng Ngài và Hải Nhi<sup>[41]</sup>. Câu trả lời của Dante không mơ hồ chút nào: Ông nghe một giọng nói trong Luyện Ngục “Ôi Maria dịu dàng!”

*Tại quán trọ ấy, nơi  
Ngài trút bỏ đồ đoàn thánh thiện mang theo  
người ta đã thấy: Ngài khó nghèo xiết mấy*<sup>[42]</sup>.

Trong Luyện Ngục, như thánh Bernard nói trong hai lời mở đầu bài ca của mình, sự khiết tịnh của đức Trinh Nữ Maria, đáng, thật độc đáo trong các phụ nữ vì vừa là Trinh Nữ vừa là Mẹ<sup>[43]</sup>, đã được đem ra

để tương phản không những với “nọc độc của lực lượng Vệ Nữ”, tức lối sống không trong sạch, bên ngoài hôn nhân, với người khác, mà còn với đức khiết tịnh phu thê nơi những người kết hôn đức hạnh: “Virum non cognosco” (tôi không biết người nam) như lời Đức Maria nói với thiên thần lúc truyền tin, theo bản Latinh<sup>[44]</sup>. Và khi Dante đối chất với các linh hồn trong Luyện Ngục từng phạm tội tham ăn tục uống lúc còn sống trên thế gian, một lần nữa, ông được nhắc nhớ tới sự tương phản với nhân đức mà Đức Maria đã biểu lộ tại tiệc cưới Cana miền Galilê, và vai trò Trung Gian của Ngài ở tiệc cưới lúc ấy cũng như ở Luyện Ngục bây giờ. Một giọng nói giải thích,

*Sự quan tâm của đức Ma-ri-a đối với hôn nhân –  
một tiệc cưới lịch thiệp và trọn vẹn,  
Không phải vì mệnh Ngài (mệnh đang cầu bầu cho bạn)<sup>[45]</sup>*

Sự cầu bầu ấy ngày nay vẫn tiếp diễn trên trời, một việc cầu bầu Ngài đã khởi sự lúc còn trên dương thế.

Cũng chính trong Luyện Ngục, thi hào Dante lần đầu tiên đã mô tả mối liên hệ giữa Đức Maria và các thiên thần. Hai thiên thần bản mệnh mặc áo màu xanh mà nhà hành hương Dante nhìn thấy, với lưỡi gươm bốc lửa cắt ngắn nhưng mặt của nó sáng láng đến loá mắt, “cả hai đều từ lòng Đức Maria mà ra, để phục vụ như những người canh giữ thung lũng, chống lại con rắn sắp bò ra” như lời Sordello nói với ông<sup>[46]</sup>. Các nhắc nhớ khác trong Luyện Ngục về mối liên hệ giữa Đức Maria và các thiên thần sẽ được nói đến trong hai vắn thơ sau đó. Người hành hương đang say sưa ngắm nhìn bức tường tuyệt đẹp bằng đá hoa cương, được trang hoàng với những bản khắc đẹp đến nỗi không những các điêu khắc gia nhân bản vĩ đại nhất mà cả thiên nhiên cũng phải thua xa một cách thẹn thùng<sup>[47]</sup>. Được đeo vào bức tường hoa cương ấy là khuôn mặt của thiên thần Gabrien:

*Đáng thiên thần từng xuống thế đem theo sắc chỉ  
Công bố nền hoà bình mà bao năm qua hằng được  
khẩn cầu qua nước mắt, nền hòa bình mở toang thiên đàng,  
từ lâu vốn cảm, đáng ấy xuất hiện trước chúng tôi,  
hành vi duyên dáng của ngài được tạc chính xác –  
dường như không phải bức hình im lặng.  
Người ta dám thề: ngài muốn nói “Kính Mừng”;  
vì trong cảnh này có hình  
của đáng vận chìa khóa mở toang*



*Đức Maria Qua Các Thời Đại*

*tình yêu cao nhất; và chỗ Ngài đứng  
có hàng chữ đậm, “này tôi là tôi tớ Chúa”  
y hết khuôn hình đức bằng sáp ong<sup>[48]</sup>.*

Như thế, ngay trong Luyện Ngục, sứ mệnh của Đức Trinh Nữ Maria, do Thiên Chúa đặt để, tức “vận chìa khóa” và trở nên phương tiện nhân bản của nhập thể và do đó của cứu rỗi, đã được công bố cho các linh hồn đang chờ đợi được giải thoát để về Thiên Đàng; và ngay trong Luyện Ngục, các thiên thần cũng đã minh chứng rõ ràng rằng các đấng sẵn sàng phục vụ Đức Maria, và qua Ngài cả Con Thần Thánh của Ngài và nhân loại mà Người Con này xuống thế để cứu chuộc.

Tuy thế, chính trên Thiên Đàng, mối liên hệ giữa Đức Maria và các thiên thần mới được tỏ bày với hết vẻ vinh quang của nó. Một lần nữa, thiên thần Gabrien,

*Tình yêu thiên sứ trước kia đã xuống  
nay xòe rộng cánh trước mặt Ngài  
miệng hát “Kính mừng Maria, đầy ơn phúc”<sup>[49]</sup>.*

Không như trong Luyện Ngục, chỉ là một mô tả vật lý trên hoa cương lạnh lẽo, tuy đẹp nhưng không có sự sống, lần này, trong thực tại thiêng liêng trên trời, Gabrien mãi mãi tiếp tục lời chào từng khởi diễn lịch sử cứu chuộc<sup>[50]</sup> – không phải trong “giọng nói vừa nghe” của lời chào trước đây nhưng trong giọng ca ngân ngợi hết sức của mình<sup>[51]</sup>. Chính nhờ căn cứ vào biến cố truyền tin này chứ không hẳn vào biến cố sinh nhật của Chúa Kitô, Dante đã theo phong tục Florence, dùng nhập thể để đặt niên biểu cho thời đại mới. Năm mới, vì thế, bắt đầu vào ngày 25 tháng 3<sup>[52]</sup>. Toàn bộ các cơ binh thiên thần trên trời cùng hợp tiếng chào kính và ca ngợi Đức Maria với Gabrien. Người hành hương Dante nhìn và nghe thấy mọi “sự sáng láng” trên trời khi các ngài diễn tả “tình âu yếm nồng nàn mà mỗi vị có đối với Đức Maria” và khi các ngài hát bài “Regina Coeli = Lạy Nữ Vương thiên đàng” một cách ngọt ngào đến nỗi nhà thi sĩ trong Dante phải thêm: “niềm hân hoan nghe bài ca ấy không bao giờ rời xa tôi nữa” ngay cả lúc ông đang viết mấy dòng này<sup>[53]</sup>. Đó là bài hát ca ngợi Đức Maria, được cả Giáo Hội chiến thắng gồm những người được cứu rỗi hiện đã vào Thiên Đàng cùng tham gia<sup>[54]</sup>. Trong tư cách “ngọn lửa vĩ đại nhất” và Công Nương Thiên Cung, Đức Maria là đối tượng của bài ngợi ca sau đây của thiên thần:

*Đức Maria Qua Các Thời Đại*

*Con là tình yêu thiên sứ dạo quanh  
niềm vui trên cao, lòng bà linh hứng  
lòng trở thành nơi ngự Đấng chúng con khao khát;  
Vì thế, lạy Công Nương Thiên Cung, con sẽ bay quanh  
cho tới khi, theo chân Người Con, bà bước vào  
làm cung điện cao sang trở nên thần thánh hơn nữa<sup>[55]</sup>.*

“Thị kiến khôn lường” này<sup>[56]</sup> từng gán cho Đức Maria khả năng làm cho mọi vẻ vinh quang của cung trời “thần thánh hơn nữa” bằng chính sự hiện diện của mình, đã chuẩn bị Dante hưởng thị kiến tuyệt vời khôn sánh được thấy Đức Maria và các thiên thần là các vị sẽ đến với ông như là dịp để thánh Bernard nói về đức Trinh Nữ Diễm Phúc.

Thị kiến này được mô tả trong đoạn thơ ba câu cuối cùng của vần thơ XXXI trong Thiên Đàng. Lúc lòng kính sợ lên cao, nhà hành hương do dự lắm mới dám ngắm nhìn vẻ quyền uy và vinh quang trọn vẹn trước mặt mình. Bởi thế, dù là “con của ơn phúc”, ông vẫn thấy mình cần được khuyến khích:

*Con sẽ không thấy được trạng thái hân hoan này  
nếu mắt con chỉ nhìn dưới bề;  
Hãy nhìn lên các vòng, nhìn các vòng đó  
những vòng ở vị trí xa hơn,  
cho tới khi thấy tòa Nữ Vương  
đáng triều thần này từng phục, sùng ái<sup>[57]</sup>.*

Linh hồn các thánh đã ở thiên đàng, nhất là “các mệnh phụ Hípri”<sup>[58]</sup>, đều là thành phần của triều thần trên trời này, và Đức Maria là nguyên mẫu của họ. Tuy nhiên, các thiên thần, những bậc thuần thần đáng kính và đầy quyền uy, ngày đêm thực hiện lệnh truyền của Chúa, cũng là những công dân của triều thần ấy. Các đấng luôn hiện diện tại triều thần này dù các đồng bạn phản loạn của các vị đã bị ném vào Hoả Ngục, nơi, như các khác hành hương được biết, ma quỷ đã trở nên quái ác với cùng một mức độ như mức độ tốt lành trước kia của chúng<sup>[59]</sup>. Và vì Đức Maria thực sự là Nữ Vương Thiên Đàng, nên Ngài cũng là Nữ Vương Các Thiên Thần nữa.

Ngước mắt lên như lời khuyến khích trên, người “con của ơn phúc”, một kiểu nói gọi ta nhớ tới các thị kiến khai huyền của Êdêkien, Đanien và thánh Gioan, thấy

*Đức Maria Qua Các Thời Đại*

*...như lúc ban mai,  
chân trời phía đông rực sáng  
hơn phía mặt trời lặn thế nào,  
thì, như thể dùng mắt nhìn từ thung lũng lên tới đỉnh đồi,  
tôi thấy một phần của hàng Hồng xa tắp,  
tươi sáng hơn mọi sự<sup>[60]</sup>.*

Các thiên thần tụ tập trước ánh sáng siêu việt của Nữ Vương Thiên Đàng vinh hiển – không phải như một đám đông ô hợp mà như những cá thể biệt lập, vì như lời dạy của thánh Tôma Aquinô, “không thể có hai thiên thần cùng chủng loại” nhưng mỗi vị thuộc một chủng loại riêng biệt<sup>[61]</sup>. Nhà thi sĩ mô tả lại điều ông nhìn thấy:

*Ở điểm giữa ấy, tôi thấy các thiên thần hơn hở –  
Hơn cả ngàn – xoè rộng đôi cánh;  
mỗi vị một vẻ sáng lạ, một kỹ năng riêng<sup>[62]</sup>.*

“Điểm giữa” và là đối tượng cho niềm mừng vui ngày hội của họ chính là vẻ đẹp khôn tả của Đức Maria, đáng ngượng trên triều thần trong đó cả các thánh lẫn các thiên thần đều có vị thứ. Vị thứ đặc biệt của Đức Maria giữa các thánh trên trời đã trở thành chủ đề cho một bức họa bàn thờ mà Giovanni Bellini sẽ sáng tạo cho nhà thờ San Giobbe tại Venice tựa là Đức Bà Ngự Tòa Với Các Thánh, khoảng thập niên 1480<sup>[63]</sup>. Giống Dante, Bellini rất sùng mộ thánh Phanxicô thành Assisi, đáng cũng được diễn tả trong bức họa bàn thờ trên<sup>[64]</sup>. Khi diễn tả chân dung đức Nữ Trinh, Bellini đã đưa vào đó màu sắc sống động các đức tính của Đức Maria được Dante mô tả như sau:

*Và ở đó tôi thấy vẻ đáng yêu đến độ  
khi Ngài cười, trước tiếng thiên thần ca hát vui chơi,  
đôi mắt mọi thánh nhân đều hân hoan rạng rỡ.*

Đến đây, ngôn ngữ thi ca mô tả: thực tại siêu việt khiến nó, thay vì diễn tả đối tượng, đành phải diễn tả cái bất lực không diễn tả nổi đối tượng của mình:

*Và dù ngôn từ tôi phong phú  
giống trí tôi tưởng tượng, tôi cũng không nên  
ráng mô tả, dù là chút xíu, niềm ngất ngây của Ngài<sup>[65]</sup>.*

Câu thơ trên phải được phân giải cách cẩn trọng. Như khảo luận của ông về văn chương và ngôn ngữ đã minh chứng, Dante đủ trung thực

đề ý thức rằng ông có kỹ năng về ngôn từ và quả thực phải giả bộ hết sức mới dám cho mình khác thế. Hơn nữa, ở đây chính ông nhìn nhận mình giàu tưởng tượng và óc tưởng tượng này còn vượt xa cả khả năng ngôn ngữ của ông. Ấy thế nhưng dù ngôn từ của ông có ngang ngửa với trí tưởng tượng đi chăng nữa, nó vẫn không thích đáng để mô tả Đức Maria – quả thực thế, nó không thích đáng để mô tả không những địa vị vương giả và siêu việt của Ngài trong vũ trụ mà cả “một chút xiu niêm ngất ngây của Ngài”.

Người ta rất dễ coi những ngôn từ say sưa trên về đức Trinh Nữ Maria như là điều các nhà tranh biện Thệ Phản chống Công giáo Trung Cổ thường gọi là việc “Thờ Lạy Maria”<sup>[66]</sup>. Dễ thì có dễ, nhưng quả là phiến diện và sai lầm. Vì, như Henry Osborn Taylor nói, “Người ta có thể nói Thần Kịch khởi đầu và kết thúc với đức Nữ Trinh. Chính Ngài đã sai Beatrice xuống cửa Hỏa Ngục để mời Virgil – có ý chỉ lý trí con người – tới giúp Dante. Lời cầu nguyện có phần ca tụng Ngài, và thị kiến tiếp theo đó, đã kết thúc phần Thiên Đàng”. Nhưng ông cũng cho hay, “Với Dante cũng như với người thời trung cổ, Ngài không phải là cùng đích của thờ kính và tôn sùng. Mắt Ngài hướng lên Thiên Chúa. Mắt Beatrice, Rakhen và mọi thánh nhân trên trời thấy đều làm như thế”<sup>[67]</sup>. Đức Maria không thể là nguyên mẫu cho người được cứu rỗi nếu chính Ngài không phải là người được cứu rỗi. Ngài được cứu rỗi cách hết sức đặc biệt, như hầu hết các nhà thần học của Giáo Hội ngày nay từng khẳng định, mặc dù điều ấy chỉ thành chính thức và buộc phải tin vào năm 1854, là năm Giáo Hội dạy rằng: tuy được gìn giữ khỏi tội nguyên tổ chứ không phải được cứu khỏi tội nguyên tổ ấy như những người khác, Đức Maria vẫn đã được cứu rỗi bằng cùng một ơn thánh và nhờ cùng một đấng Cứu Chuộc như toàn thể nhân loại<sup>[68]</sup>. Thái độ của Dante đối với việc giải thích sự thánh thiện này nơi Đức Maria không được rõ ràng mấy, nhưng ở văn thơ XIII, ông đặt vào miệng thánh Tôma Aquinô những lời sau:

*Tôi chấp thuận ý kiến của ông  
rằng bản tính nhân loại không bao giờ  
và sẽ không bao giờ như là điều ở nơi hai vị này,  
tức nơi Adong và Chúa Kitô*<sup>[69]</sup>.

Điều này xem ra đã biện minh cho câu kết luận của Alexandre Masseron rằng: “Dante khẳng định rằng Chúa Kitô và Adong là hai đấng duy nhất đã được dựng nên hoàn hảo” đây cũng là chủ trương của thánh Bernard thành Clairvaux, người từng không ủng hộ học lý vô nhiễm

thai<sup>[70]</sup>. Đó cũng là giáo huấn của thánh Tôma Aquinô<sup>[71]</sup>. Điều trên làm ta thấy cần phải xem xét vấn đề liên hệ giữa Đức Maria và Chúa Kitô trong thần học của Dante<sup>[72]</sup>.

Bất kể học lý của Dante ra sao về đặc ân đặc biệt vô nhiệm thai lúc khởi đầu cuộc đời đức Trinh Nữ Diễm Phúc, nhưng cũng như thánh Bernard thành Clairvaux, rõ ràng ông có dạy rằng vào cuối đời, Đức Maria được ơn hôn xác về thiên đàng nhờ ơn Chúa Giêsu Kitô<sup>[73]</sup>. Bởi thế, thánh Gioan đã cẩn thận tự giải thích về chính mình (xin lỗi mấy truyền thuyết về ngài) rằng ngài không được đặc ân được triệu về trời:

*Trên đất, thân tôi giờ đây là đất  
và sẽ ở đó cùng với những người khác  
cho đến khi số chúng tôi bằng mục tiêu đời đời.*

Nhưng rồi thánh Gioan thêm một xác quyết có ý nghĩa khi nói về Đức Maria và Chúa Kitô: “Chỉ hai vùng sáng này lên cao / với hai áo nơi phúc đức này”<sup>[74]</sup>. “Hai áo” đây chỉ xác và hồn, chứ không phải chỉ có xác. Và hai vùng sáng ấy là Chúa Kitô, nhờ việc lên trời được thuật lại trong Tân Ước và được tuyên xưng trong kinh tin kính, rồi Đức Maria, nhờ việc mộng triệu từng được cử hành trong phụng vụ từ thời Giáo hội Trung cổ và chỉ được chính thức công bố thành tín điều của Giáo hội vào năm 1950. Khi được Beatrice mời gọi ngược mắt nhìn lên Đức Maria trên thiên đàng như “bông Hồng, nơi Ngôi Lời Thiên Chúa trở thành xác thân”<sup>[75]</sup>, Dante đã ca ngợi việc lên trời của Chúa Kitô như một biến cố nhằm “ban thị lực cho đôi mắt không đủ sức nhìn thấy Người”, và sau đó đã nhìn nhận rằng qua việc được triệu xác về trời, Đức Maria cũng dự phần vào việc hiển dương kia, trở nên không những “bông hoa đẹp con luôn cầu khẩn sáng chiếu” trên trần gian, mà còn là “ngọn lửa lớn nhất” trên Thiên Cung (Empyrean)<sup>[76]</sup>. Bởi thế, thánh Bernard, nhân danh Dante, đã cầu xin Đức Maria mộng triệu “đẹp bỏ các dục vọng mau chết của ông” và “đánh tan các mây mù tử vong của ông” để Dante nhận được thị kiến “Ánh Sáng Vĩnh Cửu” và để “thấy được Niềm Vui Cao Nhất”<sup>[77]</sup>.

Thấy “Ánh Sáng Vĩnh Cửu” chính là nội dung của việc được ngắm dung nhan Chúa. Và ở 100 giòng cuối của vần thơ cuối cùng trong Thiên Đàng, Dante mừng kính thị kiến Tam Vị Nhất Thể: Ba Ngôi cùng một Bản Thể Thiên Chúa như sau:

*Trong yếu tính sâu xa sáng láng  
vốn hiển dương Ánh Sáng,*

*ba vòng xuất hiện với tôi;  
ba vòng ba sắc,  
nhưng tất cả cùng một chiều kích;  
một vòng xem ra được vòng thứ hai phản chiếu,  
như cầu vòng phản chiếu cầu vòng, và vòng thứ ba  
như lửa do hai vòng kia thờ ra bằng nhau<sup>[78]</sup>.*

Bởi thế, không nên quên rằng vần thơ khởi đầu với việc thánh Bernard mừng kính đức Trinh Nữ Maria đã – qua Ngài chứ không quanh Ngài và dù sao cũng quá bên kia Ngài – dẫn đến việc chào mừng Ánh Sáng Vĩnh Cửu và “Tình Yêu Vĩnh Cửu từng chuyển động mặt trời và các tinh tú khác”<sup>[79]</sup> – kể cả Đức Maria như mặt trời mà từ đó “sao mai nhận được vẻ đẹp”<sup>[80]</sup> và Đức Maria như Stella Maris, Sao Biển và Nữ Vương Thiên Đàng<sup>[81]</sup>. Do đó, trong 100 dòng cuối cùng này không có sự minh nhiên nào nhắc đến Đức Maria; hay có lẽ tất cả đều đã nhắc đến Ngài, như một đồng tạo vật (mà Thánh Bernard đã mô tả), một đồng tạo vật đi tiên phong trong thị kiến này<sup>[82]</sup>. Và điều đó nhằm mục đích duy trì vai trò của Ngài trong suốt cuốn thơ này, tức vai trò Nàng Thơ thiên đàng mà việc can thiệp đã làm cho tất cả các điều trên trở thành có thể, như chính Beatrice đã nói trong vần thơ II của Hỏa Ngục<sup>[83]</sup>. Như thế, đối với Dante, “Maria là tên của bông hoa đẹp kia mà con luôn/ cầu khẩn sáng chiều”<sup>[84]</sup>. Ông đã hát bài Salve Regina (Lạy Nữ Vương) chào mừng Ngài khi còn đang ở chốn Luyện Ngục<sup>[85]</sup>, nhưng trở nên người hát dạo hùng biện nhất của Ngài trong Thiên Đàng và nhất là trong những vần thơ sau cùng.

---

## Ghi chú

[1] Eternal Feminines, 101-19

[2] H. Barré, “Saint Bernard, docteur Marial”, Saint Bernard théologien (Rome: Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis, 1953) 92-113.

[3] Steven Botterill, Dante and the Mystical Tradition: Bernard of Clairvaux in the “Comedia” (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 167.

[4] Par.XXXII.85-87. Ở đây và trong suốt chương này, chúng tôi dùng bản dịch bằng thơ của Allen Mandelbaum, và do đó cũng đã trình bày nó dưới hình thức thơ, trái với bản dịch cũng những câu ấy bằng văn xuôi tại chương 12 dưới đây.

[5] Par. XXIII.136-37.

[6] Alexandre Masseron, Dante and Saint Bernard (Paris: A. Michel, 1953), 82.

*Đức Maria Qua Các Thời Đại*

- [7] Par.XXXIII.1-2.
- [8] Inf.II.95-105.
- [9] Par.XXI.123.
- [10] Par.XXXII.104.
- [11] Par.XXIII.128.
- [12] Par.XXXII.119.
- [13] Botterill, Dante and the Mystical Tradition, 169.
- [14] Par.XXXIII.1; xem chương 14 ở dưới.
- [15] Par.IV.28-33.
- [16] II.118,122.
- [17] Par.XIX.98.
- [18] Par.III.85, 88-90.
- [19] St 3:20.
- [20] Barbara Newman, Sister of Wisdom: St Hildegard's Theology of the Feminine (Berkeley: University of California Press, 1987), 89-120.
- [21] Par.XXXII.4-6.
- [22] Par.XXXII.7-9.
- [23] Par.XV.133.
- [24] Purg.V.101.
- [25] Par.III.121-23.
- [26] Par.XXXIII.21.
- [27] Par.XXXIII.10-12.
- [28] Như thế, thí dụ Par.XXXII.37-39 trong đó Ngài xem ra là thí dụ thượng thặng cho niềm tin đang nói đến.
- [29] 1Cor 13,13.
- [30] Manfred Bambeck, Studien zu Dantes "Paradiso"(Wiesbaden: Steiner, 1979), 147-154.
- [31] Purg.XXXII.73.
- [32] Thánh Phêrô, thánh Giacôbê và thánh Gioan là những vị duy nhất hiện diện lúc Chúa cho con gái Giarô sống lại (Mc 5,37), lúc ở trên Núi Biển Hình (Mt 17,1-9), và lúc trong Vườn Diệtsimani (Mt 26,36-37).
- [33] Purg.X.121, 44; Lc 1:38.
- [34] Purg.XIII. 37-38, 50.
- [35] Purg.XV.106, 88-89; Lc 2:48.
- [36] Purg.XVIII.107,100.
- [37] Purg.XX.14,19.

*Đức Maria Qua Các Thời Đại*

- [38] Purg. XXIII.65, XXII.142-44.
- [39] Purg. XXV.121-28.
- [40] Par. XI.58-66.
- [41] Mt 2:11.
- [42] Purg. XX.19-24; Lc 2:7.
- [43] Par. XXXIII.1.
- [44] Purg. XXV.128-35, trích dẫn Lc 1:34 (bản Phổ Thông).
- [45] Purg. XXII.142-44, trích dẫn Ga 2:3.
- [46] Purg. VIII.25-39.
- [47] Purg. X.31-33.
- [48] Purg. X.34-35.
- [49] Par. XXXII.94-96.
- [50] Par. XVI.34.
- [51] Par. XIV.36.
- [52] Par. XVI.34-39.
- [53] Par. XXIII.124-29.
- [54] Par. XXIII.130-32.
- [55] Par. XXIII.90.
- [56] Par. XXIII.103-8.
- [57] Masseron, Dante et Saint Bernard, 82-83.
- [58] Par. XXXI.112-7
- [59] Giuseppe C. Di Scipio, *The Symbolic Rose in Dante's "Paradiso"* (Ravenna: Longo, 1984), 57-85.
- [60] Inf. XXXIV.34.
- [61] Par. XXXI.118-23.
- [62] *Summa Theologica* I.50.4.
- [63] Par. XXXI.130-32.
- [64] Rona Goffen, *Giovanni Bellini* (New Haven & London: Yale University Press, 1989), 143-60.
- [65] Mối liên hệ của ông với thần học Dòng Phanxicô được phân tích cẩn thận trong John V. Fleming, *From Bonaventura to Bellini: An Essay in Franciscan Exegesis* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1982).
- [66] Par. XXXI.133-38.
- [67] OED "M", 6-II:165; xem chương 11 ở dưới.
- [68] Henry Osborn Taylor, *The Mediaeval Mind*, 2 cuốn, ấn bản thứ 4 (London: Macmillan, 1938), 2:581-82.



*Đức Maria Qua Các Thời Đại*

[69] Xem chương 14 ở dưới.

[70] Par.XIII.85-87.

[71] Masseron, Dante et Saint Bernard, 139-41.

[72] S.T.III.27.2.

[73] Toàn bộ cuộc thảo luận “Mẹ Thiên Chúa” trong Newman, Sister of Wisdom, có liên quan đến chủ đề chương này.

[74] Xem chương 15 ở dưới.

[75] Par.XXV.127-28.

[76] Par.XXIII.73-74.

[77] Par.XXIII.6-90.

[78] Par.XXXIII.31-43.

[79] Par.XXXIII.115-20.

[80] Par.XXXIII.145.

[81] Par.XXXII.107-8.

[82] Xem chương 6 ở trên.

[83] Par.XXXIII.21.

[84] Inf. II.85-114.

[85] Par.XXIII.88-89.

[Trở về mục lục](#)

*Đức Maria Qua Các Thời Đại*



Lucas van Leyden, *The Virgin with Two Angels*, 1523. Yale University Art Gallery, Stephan Carlton Clark, B.A. 1903, Fund.

## CHƯƠNG MƯỜI MỘT: Mẫu Mực Tin vào Lời Thiên Chúa

*Lúc ấy Đức Maria thưa,  
Hãy làm cho tôi điều ngài nói.*

*[Lc 1,38]*

**G**ilbert Chesterton từng nhận xét: khi một niềm tin lớn bắt đầu biến đi, thì các khía cạnh cao siêu nhất của nó ra đi trước nhất: Phái Thanh giáo bác bỏ việc tôn kính đức Trinh Nữ rồi mới đi sát hại các phù thủy<sup>[1]</sup>. Giống như khá nhiều châm ngôn khác của Chesterton, câu trên vừa đúng vừa sai, nếu ta khảo sát kỹ hơn thái độ của phong trào Cải Cách trong thế kỷ mười sáu đối với Đức Maria. Vì các nhà Cải Cách Thệ Phản vốn cho rằng cũng như việc họ phê phán hệ thống bí tích Trung Cổ, mà họ coi là ma thuật, đã nâng cao và phục hồi Bữa Tiệc Ly của Chúa trở lại địa vị một định chế thánh thiêng như thế nào, thì việc lấy đi những danh dự sai lầm mà thời Trung Cổ đã chồng chất lên Đức Maria thực sự đã giải thoát để Ngài trở thành mẫu mực tuyệt vời của niềm tin vào Lời Thiên Chúa<sup>[2]</sup>. Và Đức Maria, trong tư cách mẫu mực đức tin, xưa nay cũng vẫn là thành tố chủ yếu trong thánh mẫu học Công Giáo Phương Tây; vì “đức tin được Đức Maria sống là đức tin toàn diện, một phó thác đầy tin tưởng cả hồn lẫn xác nơi Thiên Chúa”<sup>[3]</sup>. Đặc điểm rõ thấy nhất trong hình ảnh của phe Cải Cách Thệ Phản về Đức Maria là việc họ chỉ trích và bác bỏ điều họ coi là quá lạm dụng trong lòng sùng kính và giáo huấn thời Trung Cổ. Tiếp nhận lối dịch quen thuộc của Latinh câu Sáng Thế 3,15 “Bà ấy [Ipsa] sẽ đạp đạp đầu người”<sup>[4]</sup>, trong cuốn Các Bài Giảng Về Sáng Thế, một cuốn làm ông bận tâm suốt 10 năm cuối đời mình, Luther cho hay quả là “bỡ ngỡ” và “đáng kết án” khi “Xatan cố gắng áp dụng câu trên vào Đức Trinh Nữ Maria, một câu xét cho cùng rõ ràng chỉ về Con Thiên Chúa. Vì trong mọi cuốn Thánh Kinh bằng tiếng Latinh, đại danh từ này ở giống cái: ‘Bà Ấy sẽ đạp đạp đầu người’”<sup>[5]</sup>. Trong hình thức triệt để nhất, đặc biệt ở Thụy Sĩ, việc bác bỏ thánh mẫu học Trung Cổ đã xuất hiện dưới hình thức tân chủ nghĩa bài ảnh tượng (new iconoclasm), điều mà Lee Palmer Wandel gọi là “một quan niệm của Giáo hội ‘Cải Cách’ theo đó không có ảnh tượng”<sup>[6]</sup>. Sau

đây là một mô tả khá lạnh lùng của Charles Garside về “cuộc chiến tranh chống ngẫu tượng”:

Toàn thể ủy ban tới tận từng nhà thờ tại Zurich. Khi đã vào bên trong, họ khoá các cửa lại, rồi, nhờ không còn bị trở ngại gì từ đám đông ở bên ngoài, họ bắt đầu tháo gỡ các đồ trong nhà thờ... Mọi tượng đang đứng đều bị gỡ khỏi toà hay bệ và bị đem ra khỏi nhà thờ cùng với bệ. Rồi hoặc bị các thợ xây đập nát, nếu làm bằng đá hay thạch cao, hoặc bị thiêu đốt nếu làm bằng gỗ. Bất cứ bức tranh nào cũng bị gỡ khỏi bàn thờ, đem ra ngoài thiêu rụi. Các tranh tường bị đục hay bị cạo hết. Các bàn thờ bị lột sạch hết ảnh tượng và bình đựng, mọi cây đèn đốt dâng kính đều bị đập tắt và đem ra ngoài nung chảy, tất cả các tượng chịu nạn đều bị tháo bỏ<sup>[7]</sup>.

Và nạn nhân nổi tiếng nhất của cái lòng cuồng nhiệt trên dĩ nhiên là các ảnh tượng đức Nữ Trinh. Ngay các nhà Cải Cách như Martin Luther, người từng lên tiếng cực lực phản đối phong trào chống ảnh tượng này năm 1525, cũng đã cực lực phản kháng điều Luther gọi là “việc thờ ngẫu tượng khả ó [grewliche Abgotterey]” trong thánh mẫu học Trung Cổ, một thứ thờ ngẫu tượng, theo ông, “không ca tụng Đức Maria, nhưng là vu oan cho Ngài đến cùng cực và đã biến Ngài thành một ngẫu tượng”<sup>[8]</sup>.

Ngữ cảnh lời chỉ trích trên của phe Cải Cách là việc xem xét lại từ căn bản thói quen kêu cầu các thánh. Điều XIX và điều XX trong Bảy Mươi Sáu Điều của Ulrich Zwingli công bố năm 1523 tuyên bố rằng vì “Chúa Kitô là Đấng Trung Gian duy nhất giữa Thiên Chúa và chúng ta”, nên “ta không cần bất cứ trung gian nào khác bên ngoài cõi đời này chỉ trừ Người”<sup>[9]</sup>. Vì, theo lời sách Giáo Lý của Heidelberg<sup>[10]</sup>, “Người là Đấng Trung Gian của chúng ta”<sup>[11]</sup>. Cũng trích dẫn lời Tân Ước, “có một đấng trung gian giữa Thiên Chúa và con người, đó là Chúa Giêsu Kitô”<sup>[12]</sup>, Điều XXI trong Tuyên Xung Augsburg, được công bố năm 1530, do đồng nghiệp của Luther là Philip Melanchton soạn thảo, tựa là “Việc Tôn Kính Các Thánh”, đã củng cố quan điểm trên bằng cách định nghĩa Chúa Kitô như “thầy cả thượng phẩm, Đấng bàu chữa, và là Đấng cầu bầu duy nhất trước tòa Thiên Chúa. Chỉ có Người hứa hẹn nhận lời chúng ta cầu nguyện”<sup>[13]</sup>. Dù cuốn Biện Hộ Cho Tuyên Xung Augsburg của Melanchton có “thừa nhận rằng các thánh trên trời có cầu nguyện cho Giáo hội nói chung, cũng như các đấng đã cầu nguyện cho Giáo hội phổ quát lúc còn sống trên trần gian”<sup>[14]</sup>, nhưng điều đó không biện minh cho

thói quen kêu khẩn các ngài vì những nhu cầu cá biệt. Bởi thế, ngay cả vị thánh cao nhất trong hàng các thánh, tức Đức Trinh Nữ Maria, cũng không vượt qua vai trò trung gian duy nhất của Chúa Kitô. Vì với nhiều mức độ nghiêm khắc khác nhau, các nhà Cải Cách Thệ Phản đã dùng khẩu hiệu Chỉ Một Mình Chúa Kitô [solus Christus] để đả kích điều sau này Đức Hồng Y John Henry Newman gọi là “sự trung gian của thụ tạo”<sup>[15]</sup>. Sự trung gian này chính là nguyên tắc chủ trương rằng: dưới quyền tối thượng trung gian duy nhất của Chúa Kitô, một thứ trung gian không phải là thụ tạo, có cả một chuỗi các sức mạnh trung gian như các bí tích, Giáo hội, các thánh và Đức Maria. Mặc dù là thụ tạo, các sức mạnh này vẫn có thể thông truyền cho tín hữu sức mạnh từ trung gian không thụ tạo của Chúa Kitô.

Việc chỉ trích lòng sùng kính Đức Maria của thời Trung Cổ, một phần, còn được phe Cải Cách đặt cơ sở trên một khẩu hiệu xa rộng hơn nữa đó là Một Mình Thánh Kinh [Sola Scriptura]. Đối với họ, thẩm quyền duy nhất của Thánh Kinh vượt quá thánh truyền: không phải chỉ là thẩm quyền tối cao, mà hầu như ai cũng phải thừa nhận, nhưng còn là thẩm quyền duy nhất nữa. Bởi thế, Ba Mươi Chín Điều của Giáo hội Anh công bố năm 1571 đã liệt kê “việc kêu khẩn các thánh” ở cuối bảng “các học lý của phe La Mã”, bị họ coi là những học lý “điên rồ, tạo hoệt, và không dựa trên bất cứ đảm bảo nào của Thánh Kinh, mà đúng hơn đã chống lại Lời của Thiên Chúa”<sup>[16]</sup>. Hay, còn mạnh hơn nữa, trong một tiểu luận của mình về ý niệm này, Calvin đặt câu hỏi: “Vậy thử hỏi ai, thiên thần hay ma quỷ, đã tiết lộ được cho ai dù chỉ là một chữ về sự can thiệp của các thánh do bọn họ tạo hoệt ra này bao giờ chưa? Vì chẳng có điều gì trong Thánh Kinh nói về nó cả. Như thế, họ có lý do gì để tạo hoệt ra nó? Chắc chắn, khi con người nhanh nhẩu đi tìm sự trợ giúp cho điều không được Lời Chúa nâng đỡ mây may thì họ đã chứng tỏ chính lòng thiếu đức tin của họ”<sup>[17]</sup>. Việc áp dụng nguyên tắc độc hữu của Một Mình Thánh Kinh là để nhắm không những chống lại học lý về sự cầu bầu của Đức Maria và của các thánh mà còn chống lại việc phát triển rầm rộ, trong thời Trung Cổ, các truyện kể về Đức Maria và các thánh vốn không có cơ sở trong Thánh Kinh. Mang tính đơn giản và đáng tin rõ rệt trong trình thuật của Thánh Kinh về Xara tương phản với các truyện kể kia, Luther khẳng định rằng “các truyện thuyết hay trình thuật về các thánh mà chúng ta vốn có dưới triều các giáo hoàng quả đã không được viết theo khuôn thước Thánh Kinh”<sup>[18]</sup>. Và nơi khác, ông bày tỏ ý muốn “Ước chi Chúa ban cho tôi đủ thì giờ để tẩy sạch các truyện thuyết và trình thuật ấy, hay một

người nào đó có tinh thần cao hơn sẽ xung phong làm việc ấy; vì chúng đây, vâng đây rẫy những láo khoét và lừa dối”<sup>[19]</sup>. Dĩ nhiên, lừa đảo hơn cả là các truyền thuyết về các vị thánh trong Thánh Kinh, nhất là về Đức Maria, vì các truyền thuyết này thiếu các chứng tá của Thánh Kinh minh chứng cho các đức tính từng làm cho các ngài thành thánh.

Cùng một lúc, học lý về Đức Maria thời Cải Cách đã phục hưng nhiều nền thần học sơ khai từng bị kết án là lạc giáo, trong đó có cả một số những chủ thuyết lạc giáo về Đức Maria, từng được chúng tôi nói tới trong các chương trước của sách này. Như George Huntston Williams, nhà sử học hàng đầu của phe Cải Cách Triệt Đê, từng nhấn mạnh, thánh mẫu học của Caspar Schwenckfeld kết cục đã trở thành: *“sự vinh danh nhân tính Chúa Kitô và sự nhận rõ của ông nhờ Thánh Kinh về Đức Maria như là người thực sự đợc đáo trong hàng phụ nữ như lời bà Êlisabét nói sau khi đợc tràn đầy Chúa Thánh Thần: ‘em là người có phúc hơn mọi người nữ và phúc thay hoa trái lòng em’ vì, theo lời Schwenckfeld, Ngài đã ‘tiếp nhận từ Chúa Thánh Thần thịt xác tự nhiên’ nhờ đó, đợc đáo trong hàng phụ nữ, Ngài đã làm trọn lời tiên tri Giêrêmia 31,22: ‘chuyện mới lạ, người đàn bà sẽ bảo bọc <sup>[\*]</sup> người đàn ông’.* Theo Schwenckfeld, câu đó có nghĩa là: đã có lời tiên đoán rằng Đức Maria ‘đợc thụ thai bởi Chúa Thánh Thần, sẽ mang thai và sinh Con Thiên Chúa và là con trai mình, một người con vinh hiển đến độ thân xác Ngài sẽ không hư nát’”<sup>[20]</sup>.

Nhưng một số những nhà Cải Cách Triệt Đê đi xa hơn, như Orbe Philips chẳng hạn. Khi bác bỏ ý niệm cho rằng “thân xác Chúa Kitô đã đợc làm nên từ Đức Maria (như thể gian thường nghĩ và nói như thể chỉ vì thiếu hiểu biết thực sự về nó)”, Philips cho rằng chính “Thiên Chúa, Cha trên trời, đã chuẩn bị cho Chúa Giêsu Kitô, Con Một Ngài, một thân xác [Thư Do Thái 10,5], không phải từ hạt giống nhân bản mau hư [Luca 1,35], mà từ hạt giống bất tử của chính Ngài”. Ông nói tiếp, vì “không thể có chuyện thịt xác Chúa Giêsu lại đợc tạo hình từ hạt giống của Đức Maria đợc; vì không thể có chuyện từ hạt giống ấy hay từ bất cứ hạt giống của tạo vật trần gian nào khác lại có thể có bánh hằng sống thật từ trời mà đến đợc [Gioan 6,31-35]”<sup>[21]</sup>.

Phản ứng lại lối suy tư đó của phe Cải Cách Triệt Đê, các Giáo Hội Anh Giáo, Luthêrô, và Cải Cách đã tái khẳng định học lý cổ truyền của nền chính thống cả Đông lẫn Tây, một học lý nguyên khởi đã đợc đưa ra để chống lại phái Ngộ Đạo, tức học lý cho rằng trọng bản tính nhân

loại của Chúa Kitô, cả xác lẫn hồn, là một tạo vật, xuất phát từ thân xác thụ tạo và nhân bản của đức Trinh Nữ Maria, và không hề tiền hữu. Vì vậy, Bản Công Thức Thỏa Thuận [Formula of Concord] của giáo hội Luthêrô công bố năm 1577 dành một phần khá lớn cho cuộc thảo luận nhằm dị biệt hoá giáo hội này với phe Cải Cách của Calvin trên những vấn đề học thuyết như mối tương quan giữa hai bản tính trong ngôi vị Chúa Kitô, sự hiện diện thực sự trong phép Thánh Thể, và vấn đề tiền định kép. Bản văn đó khi bác bỏ giáo huấn cho rằng “Chúa Kitô không tiếp nhận máu thịt từ đức Trinh Nữ Maria, nhưng đã mang theo chúng từ trời”<sup>[221]</sup>, cùng một lúc, đã lên tiếng giùm cho cả phe Calvin vốn đối nghịch với mình. Như thế, đối với các phe Cải Cách chính dòng, học lý về đức Maria vẫn như xưa: Ngài là người bảo đảm cho thực tại nhập thể và bản tính nhân loại của Chúa Kitô<sup>[231]</sup>.

Nhưng quả là một lầm lẫn, và là một lầm lẫn mà nhiều nhà giải thích phong trào Cải Cách, cả thiện cảm lẫn thù địch, rất dễ mắc phải, khi nhấn mạnh đến những khía cạnh tiêu cực và có tính tranh cãi trong thánh mẫu học của phong trào này, mà quên đi địa vị tích cực họ vốn dành cho Đức Maria trong nền thần học của họ<sup>[241]</sup>. Họ nhắc lại, và trong nhiều trường hợp, đã sử dụng kỹ năng cao cấp về các ngôn ngữ gốc của Thánh Kinh mà làm mạnh thêm nội dung chính trong niềm tin chính thống của năm thế kỷ đầu trong lịch sử Kitô giáo<sup>[251]</sup>. Vì, dù có những lời tố cáo được lặp đi lặp lại nhiều lần cho rằng các nguyên tắc học lý của phe Cải Cách, nếu được áp dụng một cách nhất quán, sẽ và đã dẫn tới việc bác bỏ nền chính thống có tính lịch sử của Kitô giáo và Công giáo, nhất là các tín điều Chúa Ba Ngôi như đã được Công Đồng Nixêa tuyên xưng năm 325 và ngôi vị Chúa Kitô như đã được Công Đồng Canxêdoan tuyên xưng năm 451, nhưng Luther và Calvin cũng như các đồng nghiệp của họ lúc nào cũng bất bình nhấn mạnh, trong lời mở đầu bản Tuyên Xưng Augsburg, rằng: “chúng tôi đồng thanh nhất trí chủ trương và giảng dạy phù hợp với sắc chỉ của Công Đồng Nixêa”<sup>[261]</sup>. Những lời này đáng lý ra cũng phải được áp dụng cho sắc chỉ của Công Đồng Canxêdoan, và cho giáo huấn của Giáo hội Cải Cách Calvin, như Thomas F. Torrance đã biện luận khi nhấn mạnh rằng “cần phải thận trọng bác bỏ và xa lánh mọi sai lạc cổ điển trong Kitô học của cả hai phía trong cuộc tranh luận Canxêdoan”<sup>[271]</sup>. Các bản văn mà Torrance dùng câu nói trên để bình luận chính là các sách giáo lý được Giáo hội Cải Cách Tô Cách Lan chuẩn nhận. Các bản văn này là bằng chứng cho thấy: sự gắn bó đối với giáo huấn chính thống của Giáo hội không phải chỉ là một hình thức hay một

thủ đoạn chính trị nơi các nhà Cải Cách, mà là điều được tin, được dạy và được tuyên xưng trong sinh hoạt cụ thể của các Giáo hội ấy. Bởi thế, cuốn Giáo Lý Lớn năm 1648 dạy rằng “Chúa Kitô, Con Thiên Chúa, đã trở nên người phạm qua việc nhận lãnh cho mình một thân xác đích thực, và một linh hồn có lý trí, được tượng thai do quyền năng Chúa Thánh Thần trong lòng Trinh Nữ Maria, bằng chất thể của Ngài, và do Ngài sinh hạ, nhưng không mắc tội”<sup>[28]</sup>.

Chính nhờ thế mà năm 1962, Walter Tappolet đã có thể gom được một hợp tuyển gồm các bản văn của Luther, của Calvin, Zwingli và Bullinger làm thành cuốn “Các Nhà Cải Cách Ca tụng Đức Maria”<sup>[29]</sup>. Rút từ các bài giảng và trước tác đạo đức cũng như các khảo luận thần học, trước hết ông đã cung cấp tài liệu cho ta về sự chính thống liên tục này trong thánh mẫu học của các nhà Cải Cách. Zwingli chẳng hạn đã gọi Đức Maria là “tạo vật cao cả nhất sau Con của Ngài” và là “Mẹ Thiên Chúa” còn Balthasar Hubmaier thì xác nhận việc Ngài trọn đời đồng trinh<sup>[30]</sup>. Luther cũng thế, không phải chỉ trong các trước tác và bài giảng tư riêng, trong đó ông mô tả Đức Maria như sau: “trong khi sinh và sau khi sinh con, vì Ngài đồng trinh trước khi sinh con, thì sau khi sinh con, Ngài vẫn đồng trinh”<sup>[31]</sup>. Mà ngay trong công bố đức tin duy nhất của ông tức công bố Smalcald Articles năm 1537, một công bố đã chính thức được Giáo hội Luthêrô công nhận và cho vào tuyển tập chính thức gọi là Sách Thỏa Thuận (Book of Concord) công bố năm 1580, khác biệt với hai cuốn Giáo Lý Nhỏ và Giáo Lý Lớn, tuy cũng được liệt vào Sách Thỏa Thuận, nhưng không được kê là tuyên bố đức tin đúng nghĩa, ta thấy trong bản Latinh (dù trong bản tiếng Đức không có) những lời sau đây: “bởi Đức Maria, trong trắng, thánh thiện, và Mãi Mãi Đồng Trinh [ex Maria pura, sancta, Semper Virgine]”<sup>[32]</sup>. Nhưng ngoài tính chính thống trong ngôn từ và giáo huấn về Đức Maria ra, các nhà Cải Cách Thệ Phản, hết người này đến người nọ, thấy đều nói về Ngài một cách nồng nàn và tha thiết. Như Luther năm 1521, năm ông bị đức Giáo hoàng Lêô X ra vạ tuyệt thông, đã kết thúc cuốn Chú Giải Kinh Magnificat bằng những lời sau đây: “Xin Chúa Kitô ban cho chúng ta ơn này qua sự cầu bầu và vì Mẹ Yêu Dấu Maria của Người! Amen”<sup>[33]</sup>. Những tình cảm dễ nhân thừa như thế đã bác bỏ hẳn cái ấn tượng cho rằng họ quét sạch toàn bộ kho tàng sùng kính Kitô giáo đối với Đức Maria nhân danh việc phục hồi nền Kitô giáo nguyên tuyền của Giáo hội thời các tông đồ, một ấn tượng chính các nhà Cải Cách Thệ Phản đôi khi đã tạo nên và được các đối thủ của họ khuếch đại ra.



Tuy nhiên, hơn cả hai nguyên tắc sola gratia “nhờ một mình ơn thánh mà thôi” và sola Scriptura “nhờ một mình Thánh Kinh mà thôi”, khẩu hiệu phe Cải Cách dùng để tóm lược quan điểm tích cực về Đức Maria trong phong trào của họ chính là sola fide “nhờ một mình đức tin mà thôi”. Vì trong thần học Cải Cách, Ngài là mẫu mực đức tin, dĩ nhiên theo nghĩa của họ.

Đoạn được phe Cải Cách ưa chuộng là đoạn văn của thánh Phaolô: “Đức tin có là do được nghe, mà nghe là nghe lời Thiên Chúa”<sup>[34]</sup>. Đoạn văn này từng được Ernsst Bizer dùng làm tựa đề cho một nghiên cứu quan trọng trong thế kỷ 20 về nền thần học Cải Cách<sup>[35]</sup>. Dĩ nhiên, mối tương quan giữa đức tin và nghe lời Thiên Chúa ấy từng là một thành tố cho câu định nghĩa về đức tin. Trong tư cách là một trong ba chiếc kiềng đức tin, đức cậy, đức mến như lời thánh Phaolô<sup>[36]</sup>, đức tin, và do đó chức năng của lời Thiên Chúa như phương tiện phát sinh và nuôi dưỡng đức tin, luôn luôn được chú trọng, chính thánh Tôma Aquinô cũng đã nói trong cuốn Chú Giải Sách Các Mệnh Đề [Commentary on Sentences]<sup>[37]</sup> rằng: “bởi vậy, đức tin có là do được nghe, và nghe là nghe Lời Thiên Chúa [Cum ergo fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi]. Nhưng các nhà Cải Cách, bắt đầu từ Luther, dạy rằng đức mến Kitô giáo chân chính tùy thuộc đức tin và do đó, dù coi “đức mến trọng hơn cả ba”<sup>[38]</sup>, họ vẫn gán cho đức tin địa vị trung tâm trong ba chiếc kiềng nói trên và bởi đó, cũng gán cho Lời Thiên Chúa điều được gọi là chức năng bí tích (sacramental function): vì, theo một công thức mà các nhà Cải Cách lấy của thánh Augustinô, các bí tích là “lời hữu hình”<sup>[39]</sup> nên việc giảng dạy Lời Thiên Chúa có thể gọi được là bí tích khả thánh (audible sacrament). Bởi thế, Calvin, trong một cuộc thảo luận rất khéo léo, đã định nghĩa “tin là biết ý Chúa đối với chúng ta, nhờ Lời Ngài mà nhận ra”<sup>[40]</sup>.

Đối với Luther, Đức Maria trở thành trường hợp điển hình hiển nhiên của điều trên, vì những lời khởi đầu kinh Magnificat của Đức Maria đã chứng tỏ cho ông hay: “sự thánh thiện trong tinh thần... không hề ở gì khác ngoài đức tin nguyên tuyền và giản đơn”. Trong bản tóm lược đầy tính Cải Cách về học lý công chính hoá nhờ đức tin chứ không nhờ việc làm, Luther nhấn mạnh như sau dựa vào đức tin của Đức Maria: “việc làm không để ra điều gì ngoài kỳ thị, tội lỗi, và bất hoà, trong khi một mình đức tin mà thôi đủ làm con người thành đạo hạnh, đoàn kết, và hiếu hoà”. Cho nên “đức tin và Phúc Âm... là những sự thiện cao nhất... mà không ai được để rơi mất”<sup>[41]</sup>. Vì khi Đức Maria thưa với thiên thần

Gabrien (trong bản tiếng Đức của Luther): “hãy để điều ấy xảy ra cho tôi như lời ngài nói” [Mir geschehe, wei dugesagt hast]<sup>[42]</sup>, thì đây, hơn mọi điều khác, chính là lời tuyên xưng đức tin của Ngài. Và “nhờ một mình đức tin như thế, Ngài được cứu rỗi và được giải thoát khỏi tội”<sup>[43]</sup>.

Trong một định nghĩa táo bạo về đức tin, một định nghĩa làm ta nhớ tới lối biện luận đánh cuộc [argument du pari] của Blaise Pascal: “người ta phải đánh cuộc thôi... và tính toán thiệt hơn do việc đánh cuộc xem liệu Thiên Chúa có hiện hữu hay không”, vào năm 1522, Luther đã khẳng định rằng: “đức tin không đòi thông tri, kiến thức, hay chắc chắn, nhưng là việc phó thác tự do và đánh cá hân hoan cho sự thiện hảo không cảm thấy, không thử nghiệm và không hay biết của Người”<sup>[44]</sup>. Ngược lại, trong cuốn Chú Giải Thư Galát, Luther đề cập cách tích cực hơn đến việc đi tìm chắc chắn: “Đây là lý do tại sao thần học của chúng ta chắc chắn: nó bứng chúng ta ra khỏi chính mình và đặt chúng ta ra ngoài chính chúng ta, để chúng ta không còn dựa vào sức mạnh riêng, lương tâm riêng, kinh nghiệm riêng, con người riêng, việc làm riêng của chúng ta nữa, mà dựa vào điều ở bên ngoài chúng ta nghĩa là vào lời hứa và chân lý của Thiên Chúa, là thứ không bao giờ đánh lừa ta”<sup>[45]</sup>. Đối với cả hai câu định nghĩa trên, cũng như thánh tông đồ Phaolô, Luther lấy Ápraham làm nhân vật Thánh Kinh tiêu biểu cho đặc điểm đức tin ấy; và trong một mô tả dài về Ápraham trong cuốn Các Bài Giảng Sách Sáng Thế viết trong các năm 1535-1545, ông dừng rất lâu ở niềm tin của Ápraham, một niềm tin “đối với ông được kê là để được công chính”<sup>[46]</sup>. Nhưng đức tin của Ápraham, từng khiến ông rời bỏ thành Ua miền Candê để lên đường lao mình vào nơi vô định, chỉ vì vâng theo lời phán và lời hứa của Thiên Chúa và sau đó còn sẵn sàng hiến tế chính đứa con duy nhất của mình, có thể sánh với đức tin của Trinh Nữ Maria, người cũng đã hiến dâng Con một của mình. Bởi thế, ngay trong bối cảnh tấn công những người “tôn vinh Đức Maria quá trớn và ca ngợi Ngài biết hết mọi sự”, Luther vẫn nói về Ngài như là đáng “diễm phúc và được ban đủ mọi ơn phúc [gebenedeyet und hoc begnadet mit allerley gnaden] tuy rằng “Thiên Chúa đã dẫn giết Ngài theo cách đã dấu kín Ngài nhiều điều”. Điều này đã được ông dùng để nhắc nhở ta rằng: “trong thế giới Kitô giáo, không nên giảng điều gì ngoài lời tinh rỗng của Thiên Chúa”<sup>[47]</sup>.

Một khía cạnh thích thú trong mối tương quan giữa phong trào Cải Cách Thế Phán và việc tôn kính Đức Maria như Trinh Nữ và Nữ Hoàng là việc tôn kính Êlisabét Đệ Nhất (của nước Anh) như Trinh Nữ và Nữ

Hoàng, đáng Hiền Vinh (the Gloriana). Như lời Roy Strong nhận xét, “việc tôn kính Gloriana đã được khôn khéo tạo ra để tăng cường trật tự công cộng, và còn hơn thế nữa, cố ý để thay thế những cái ngoại biên trong tôn giáo tiền Cải Cách, như việc tôn kính đức Trinh Nữ và các thánh với các hình ảnh, rước sách, lễ nghi và vui chơi thể tục kèm theo”<sup>[48]</sup>. Dù bị một số học giả, những người từng coi nó như một lý thuyết sau này, đặt nghi vấn<sup>[49]</sup>, ít nhất cũng có bằng chứng cho thấy Êlisabét đã cố tình gọi ra điểm song hành trên. Thí dụ, “Nữ Vương Trinh Khiết của Walsingham” vốn là tên một bức ảnh được tôn kính rộng rãi nhất tại Anh thời tiền Cải Cách. Mặc dù nó đã bị hủy trước thời cai trị của Êlisabét Đệ Nhất, nhưng nó đã được tôn kính rộng rãi tới tận thế kỷ 16<sup>[50]</sup>; và tước hiệu “Nữ Hoàng Trinh Khiết” của Êlisabét Đệ Nhất xem ra đã vay mượn từ bức ảnh kia. Edmund Spenser hình như là người đã nêu ra điểm song hành ấy, một cách cố ý thức và rất thường xuyên, trong Lịch Mục Tử [The Shepheardes Calender]:

*Hãy hát lời bạc tặng Elisa kiều diễm,*

*Tạo vật diễm phúc:*

*Cánh hoa Trinh Nữ, mong sao nở mãi không tàn,*

*Trong cung cách vương giả.*

*Vì nàng là thực nữ Syrinx không tì vết, Mà Chúa Pan mục tử đã sinh ra:*

*Duyên dáng nàng thật tuyệt diệu*

*Giữa triều thần thiên quốc,*

*Không tì vết phàm trần đụng đến nàng<sup>[51]</sup>*

Ba hàng cuối cùng trên đây nghe rõ mồn một, giống như tiếng dội vang của thánh mẫu học Trung Cổ. Và ở gần khởi đầu cuốn The Faerie Queene (Nữ Hoàng Đẹp Xinh), ông nói một ngôn ngữ tương tự với Nữ Hoàng Êlisabét:

*Và cũng với họ, ôi Nữ thần thiên cung sáng láng,*

*Chiếu đầy ơn phúc và Uy Nghi thần thánh,*

*Lệnh Bà Cao Cả của Đảo Quốc vĩ đại, vẻ sáng Bà*

*Như đèn Phoebus chiếu khắp thế gian,*

*Đôi những tia tươi đẹp vào đôi mắt yếu ớt hạ nhân,*

*khiến tâm trí quá thấp hèn và tồi tệ*

*Nghĩ được nét vinh hiển thực sự của Bà,*

*Luận chứng hạ nhân chỉ là thang khập khiễng:*

*Ôi đáng đáng kính phục lâu dài yêu dấu, hãy khứng ban phước<sup>[52]</sup>.*

*Đức Maria Qua Các Thời Đại*

Trong Thiên Đàng Đã Mất [Paradise Lost]<sup>[53]</sup>, John Milton khi nghĩ tới Evà đã không quên Đức Maria trong tư cách Evà Thứ Hai thế nào, thì trong Thiên Đàng Tìm Lại [Paradise Regained], ông cũng dành cho Đức Maria một chỗ đứng như lời giải thích ông đặt vào miệng Chúa Kitô:

*Mẹ Ta sẽ nhận ra những ý tưởng đang lớn mạnh này  
Bằng lời thỉnh thoảng phát ra mà lòng vui hơn hờ,  
Nói với riêng Ta: Ý nghĩ Con thật cao cả,  
Con ạ, nhưng Con hãy nuôi dưỡng chúng và làm chúng vươn cao  
Đến đỉnh cao đức thánh và chân thân giá trị  
Con có thể nâng chúng cao, dù gương trên cao vút.*<sup>[54]</sup>

Như thế, điểm đặc biệt trong “thánh mẫu học Thệ Phản” chính là chỗ đứng của Ngài trong thi ca thánh, trong thánh ca, trong lòng tôn kính, và trong sự sùng mộ. Những hình thức này vốn duy trì được một số mẫu mực trên của phong trào Cải Cách, cho mãi đến ngày nay, như chúng tôi đã ghi nhận trong một chương trước dựa vào bài thánh ca “Hỡi Các Bạn Những Người Chiêm Ngưỡng và Hỡi Các Bạn Những Người Thánh Thiện [Ye Watchers and Ye Holy Ones]” của A.L. Riley năm 1906<sup>[55]</sup>. Một lần nữa trong bài thánh ca “Hãy Đội Cho Ngài Thật Nhiều Triều Thiên [Crown Him with Many Crowns] nguyên gốc của Matthew Bridges nhưng sau đó được nhiều người thêm thắt và bổ túc<sup>[56]</sup>, Chúa Kitô đã được kính chào như là “Trái của cây Hồng huyền nhiệm,/ Như thân cây Hồng ấy”, như thế đã biến Đức Maria trong phong trào Cải Cách thành Cây Hồng Huyền Nhiệm, một tước hiệu vốn có trong lòng sùng kính thời Trung Cổ và trong phong trào Phản Cải Cách.

Tóm lại, trong nghệ thuật cũng trong như thi ca, Đức Maria tiếp tục dành được vị thế đầy âu yếm của cả những người không chia sẻ niềm tôn kính cổ truyền đối với Ngài, về phương diện học lý. Bởi thế, như lời Owen Chadwich nhận xét, “bức Truyền Tin do Fra Angelico vẽ cho nhà nguyện San Marco của dòng Đaminh tại Florence là một trong hai hay ba bức tranh giúp nhiều người Thệ Phản cũng như Công giáo âu yếm tưởng nhớ Đức Maria hơn cả”<sup>[57]</sup>. Mối tương quan giữa nghệ thuật của Albrecht Durer và phong trào Cải Cách tiếp tục là đề tài nghiên cứu nghiêm chỉnh<sup>[58]</sup>. Có liên hệ hơn hết tới chủ đề của chúng ta ở đây là chu kỳ trong các bức khắc gỗ của ông tựa chung là Cuộc Đời Đức Maria<sup>[59]</sup>. Một đồng nghiệp, đồng thời là học trò của Durer theo một nghĩa nào đó, và có khi còn là đối tượng nghệ thuật của ông nữa chính là Lucas Van Leyden<sup>[60]</sup>. Bất kể liên hệ phức tạp của ông với phong trào Cải Cách có

là gì đi nữa, bức khắc gỗ Đức Trinh Nữ Với Hai Thiên Thần, thực hiện năm 1523, đã tóm lược được sự căng thẳng của Thệ Phản ta đang bàn ở đây: tức sự căng thẳng giữa việc muốn giữ lại ảnh hưởng của Dante và, nói chung của thời Trung Cổ, trong việc mô tả đức Trinh Nữ Maria như Nữ Vương Thiên Thần (và do đó, Nữ Vương Thiên Đàng, ít ra cũng như một hệ luận), và việc tái giải thích Ngài dưới ánh sáng các nguyên tắc sola Scriptura, sola gratia và trên hết sola fide của Cải Cách như một Trinh Nữ hoàn toàn nhân bản của thành Nadarét, một cô gái quê được Thiên Chúa dùng sáng kiến riêng bứng ra khỏi cuộc sống tầm thường để đảm nhiệm một vai trò vĩ đại có tính lịch sử trong thần kịch cứu rỗi.

---

## Ghi chú

[\*] Động từ này được dịch nhiều cách: Bản của Nhóm Phụng Vụ Các Giờ Kinh cũng như Bản của Cha Nguyễn Thế Thuấn dịch y như tác giả sách này (encompass): vì Đức Chúa tạo ra điều mới lạ trên mặt đất: đó là đàn bà bao quanh đàn ông. Bản The Jerusalem Bible, thì dịch là: something new on earth: the Woman sets out to find her Husband again (chuyện lạ trên mặt đất: người Đàn Bà lên đường tìm lại người Chồng của bà). Chúng tôi nghĩ lỗi dịch trong Bản của Hội Thánh Tin Lành Việt-Nam (người đàn bà bao bọc người đàn ông) và cách dịch của Bản Good News Bible, Today's English Version: a woman protecting a man có vẻ xét nghĩa hơn (chú thích của người dịch).

[1] G.K. Chesterton, "Introduction" to Everyman Library edition of Charles Dickens, *Oliver Twist*.

[2] Đọc cuộc thảo luận của Horst Gorski, *Die Niedrigkeit seiner Magd: Darstellung und theologische Analyse der Mariologie Martin Luthers als Beitrag zum gegenwertigen lutherisch-romisch katolischen Gespräch* (Frankfurt: Peter Lang, 1987).

[3] Đức Gioan Phaolô II, *Mary: God's Yes to Man*, bình luận của Hans Urs von Balthasar (San Francisco: Ignatius Press, 1988), 168.

[4] Xem chương 6 ở trên.

[5] Martin Luther, *Lectures on Genesis*, trong *Luther's Works*, Pelikan và Lehmann chủ biên, 1:191.

[6] Lee Palmer Wandel, *Voracious Idols and Violent Hands: Iconoclasm in Reformation Zurich, Strasbourg, and Basel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1966), 159.

[7] Charles Garside, *Zwingli and the Arts* (New Haven: Yale University Press, 1966), 159.

[8] *Luther's Works*, Pelikan và Lehmann chủ biên, 40:84.

*Đức Maria Qua Các Thời Đại*

- [9] Martin Luther, House Postil, trong *Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, 57 cuốn (Weimar: Hans Bohlau, 1883-), 52:689.
- [10] Schaff, 3:200.
- [11] Heidelberg Catechism, câu hỏi 36 (Schaff, 3:319).
- [12] 1Tm 2,5.
- [13] Augsburg Confession XXI.2 (Theodore Tappert dịch), *The Book of Concord* (Philadelphia: Fortress Press, 1959), 47.
- [14] Apology XXI.9 (Jaroslav Pelikan dịch), *Book of Concord*, 230.
- [15] Newman, *Essay on the Development of Christian Doctrine*, 138039.
- [16] Thirty-Nine Articles, XXII (Schaff, 3:501).
- [17] John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, III.xx.21, John T. McNeil chủ biên (Philadelphia: Westminster Press, 1960), 879.
- [18] Martin Luther, *Lectures on Genesis (16:4)*, trong *Luther's Works*, Pelikan và Lehmann chủ biên, 3:51.
- [19] Martin Luther, *The Misuse of the Mass*, trong *Luther's Works*, Pelikan và Lehmann chủ biên, 36:195.
- [20] George Huntston Williams chủ biên, *The Radical Reformation*, ấn bản thứ ba, (Kirksville, Mo.: Sixteenth Century Essays and Studies, 1992), 797-98.
- [21] Orbe Philips trong George Huntston Williams chủ biên, *Spiritual and Anabaptist Writers* (Philadelphia: Westminster Press, 1957), 238-39n.
- [22] Formula of Concord, Solid Declaration, XII.25, *Book of Concord*, 635.
- [23] Xem chương 3 ở trên.
- [24] Muốn biết các cố gắng hiện nay trong việc tái lập lại vị trí tích cực này, xin đọc Heiko Augustinus Oberman, *The Virgin Mary in Evangelical Perspective* (Philadelphia: Fortress Press, 1971); và David Wright, *Chosen by God: Mary in Evangelical Perspective* (London: Marshall Pickering, 1989).
- [25] Một tóm lược tuyệt vời và có tính bác học cao, một tóm lược giống như nhiều khảo cứu của ông, có thể trở thành một cuốn sách đầy đủ, là công trình của Arthus Carl Piepkorn, "Mary's Place within the People of God according to Non-Roman Catholics", *Marian Studies* 18 (1967): 46-83.
- [26] Augsburg Confession, I.1, *Book of Concord*, 27.
- [27] Thomas F. Torrance, "Introduction" to *The School of Faith: The Catechism of the Reformed Church* (New York: Harper and Brothers, 1959), lxxx.
- [28] Larger Catechism, câu hỏi 37, trong *School of Faith*, 191.
- [29] Walter Tappolet chủ biên, *Das Marienlob der Reformatoren* (Tubingen: Katzmann Verlag, 1962).
- [30] Xem *Christian Tradition* 4:261.

*Đức Maria Qua Các Thời Đại*

[31] Luther, “Sermon on the Presentation of Christ in the Temple” trong *Luthers Werke*, 52:688-99.

[32] Smalcald Articles, I.4 trong *Die Bennentnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1952), 414.

[33] Martin Luther, *Commentary on the Magnificat* trong *Luther’s Works*, Pelikan và Lehmann chủ biên, 21: 355.

[34] Rm 10,17.

[35] Ernst Bizer, *Fides ex auditu: Eine Untersuchung uber die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther* (Neukirchen Kreis Moers: Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1958).

[36] 1Cor 13,13.

[37] Thánh Thôma Aquinô, *Commentary on the Sentences IV.vi.2.2.1a*.

[38] 1Cor 13,13.

[39] Quan niệm này được khảo sát cẩn thận trong Joseph C. McLelland, *The Visible Words of God: An Exposition of the Sacramental Theology of Peter Martyr Vermigli, A.D. 1500-1562* (Grand Rapids, Mich.: Wm.B. Eerdmans, 1957).

[40] Calvin, *Institutes III.ii.6*, McNeill chủ biên 549.

[41] Martin Luther, *Commentary on the Magnificat*, trong *Luther’s Works*, Pelikan và Lehmann chủ biên, 21: 304, 305, 338.

[42] Lc 1,38.

[43] Martin Luther, *House Postil*, trong *Luthers Werke*, 52:624-34.

[44] Martin Luther, *Bài giảng ngày 25.vii.1522*, trong *Luthers Werke 10-III:239*

[45] Martin Luther, *Commentary on Galatians*, trong *Luther’s Works*, Pelikan và Lehmann chủ biên 26:387.

[46] St 15,6; Rm 4,3; Gl 3,6.

[47] Martin Luther, “*Bài giảng về đoạn Lc 2:41-52*” trong *Luthers Werke*, 12:409-19.

[48] Roy Strong, *The Cult of Elisabeth: Elisabethan Portraiture and Paegentry* (London: Thames and Hudson, 1977), 16.

[49] Một khảo sát hết sức đầy đủ về các điểm được coi là song hành có thể tìm thấy trong Helen Hackett, *Virgin Mother, Maiden Queen: Elisabeth I and the Cult of the Virgin Mary* (Houdmills: Macmillan, 1995). Sách này tra vấn sự hiện hữu của mối liên hệ trực tiếp, trong khi gán ý niệm này cho thế kỷ 20 hơn là thế kỷ mười bảy.

[50] Margaret Aston, *Lollards and Reformers: Images and Literacy in Late Medieval Religion* (London: Hambledon Press, 1984), 325n.

[51] *The Yale Edition of the Shorter Poems of Edmund Spenser*, William A. Oram và những người khác chủ biên (New Haven and London: Yale University Press, 1989), 72. Nguyên văn tiếng Anh:

*Đức Maria Qua Các Thời Đại*

Of fayre Elisa be your silver song,  
That blessed wight:  
The flowre of Virgins, may shee florish long,  
In princely plight.  
For she is Syrinx daughter without spotte,  
Which Pan the shepheards God of her begot:  
So sprong her grace  
Of heavenly race,  
No mortall blemishe may her blotte,”

Bản dịch thoát hơn của anh Nguyễn Hữu Lai:

Elisa xinh đẹp như điệu hát dân ca,  
Là kẻ nhiều phúc lạ:  
Hoa đồng trinh, xin nở mãi không phai,  
Cho hoàng tử đoái hoài.  
Là con gái ngoan đáng Tiên hiền  
Cha nàng thờ Chúa kẻ chân chiêm:  
Nên nàng đầy ơn phúc  
Thiên phúc vô biên.  
Hoen ô đời này chẳng bám chân tiên.

[52] Edmund Spenser, *The Faerie Queene*, I,4, Thomas P. Roche Jr chủ biên (New Haven and London: Yale University Press, 1981), 40. Nguyên văn tiếng Anh:

And with them eke, ô Goddess heauenly bright,  
Mirrour of grace and Maiestie diuine,  
Great Lady of the greatest Isle, whose light  
Like Phoebus lampe throughout the world doth shine,  
Shed thy faire beames into my feeble eyne,  
And raise my thoughts too humble and too vile,  
To thinke of that true glorious type of thine,  
The argument of mine afflicted stile:  
The which to heare, vouchsafe, ô dearest dred a-while

Bản dịch thoát hơn của anh Nguyễn Hữu Lai

Nữ Vương sáng lạng thiên triều  
Ban bao ơn phúc, phát nhiều thánh uy  
Đức Bà quốc đảo hoàng huy  
Sáng soi thế giới khác gì Thái Dương.  
Hèn tôi mở mắt tỏ tường  
Đổi tâm vốn quá tầm thường đảo điên  
Nghiệm ra đích thực hiền vinh  
Cãi chi, xin phục hiện sinh Đức Bà.

[53] Milton, *Paradise Lost* V.385-87; xem chương 3 ở trên.

[54] Milton, *Paradise Regained* I.227-32. Nguyên văn tiếng Anh:



*Đức Maria Qua Các Thời Đại*

These growing thoughts my Mother soon perceiving  
By words at times cast forth, inly rejoiced,  
And said to me apart: High are thy thoughts  
O Son, but nourish them and let them soar  
To what height sacred virtue and true worth  
Can raise them, though above example high  
[\[55\]](#) Xem chương 7 ở trên.

[\[56\]](#) John Julian, Dictionary of Hymnology, ấn bản in lại (New York: Dover Publications, 1957), 270.

[\[57\]](#) Owen Chadwick, A History of Christianity (New York: St Martin's Press, 1996), 166.

[\[58\]](#) David Price, "Albrecht Durer's Representations of Faith: The Church, Lay Devotion and Veneration in the Apocalypse", Zeitschrift fur Kunstgeschichte 57 (1994): 688-96.

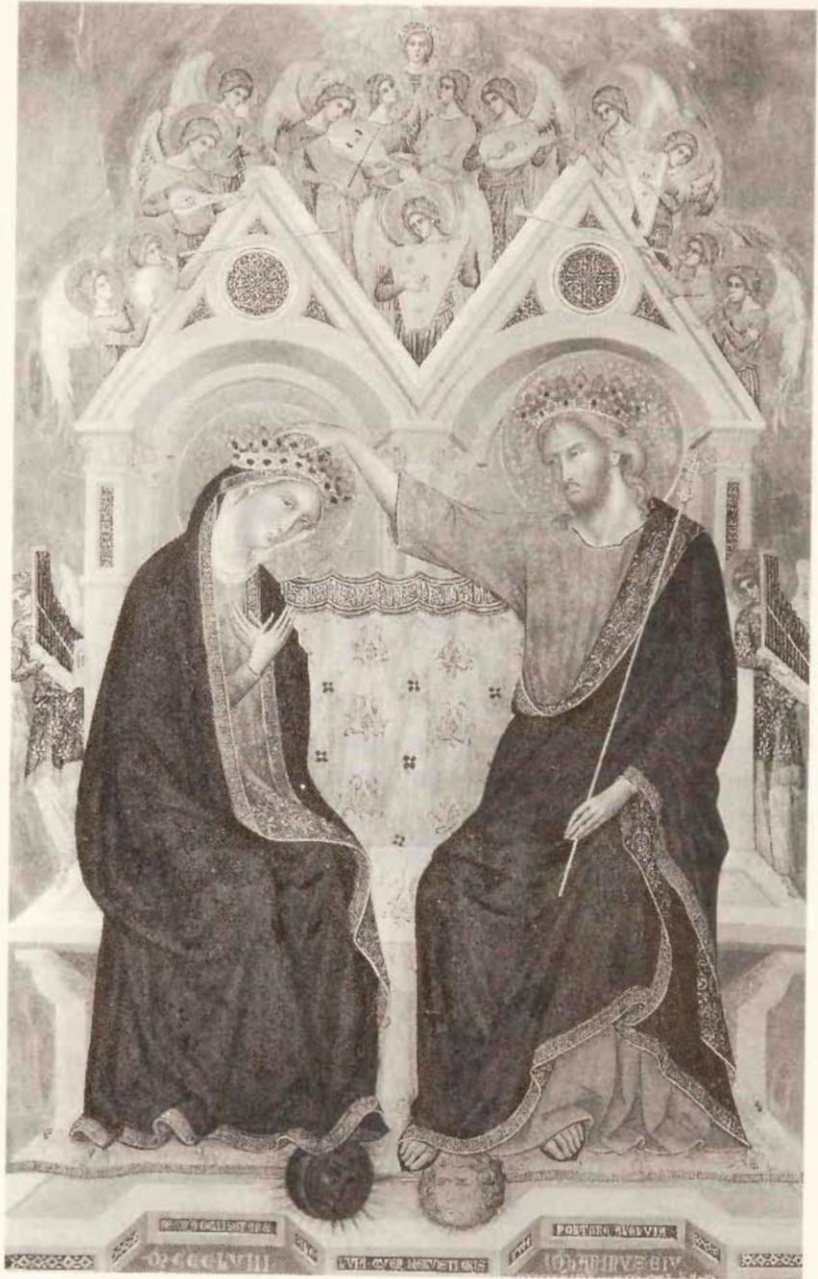
[\[59\]](#) Albrecht Durer, Das Marienleben (Leipzig: Insel-Verlag, 1936).

[\[60\]](#) LTK 6:1169 (Wolfgang Braunfels)..

[Trở về mục lục](#)

---

*Đức Maria Qua Các Thời Đại*



Paolo and Giovanni Veneziano, *The Coronation of the Virgin*, 1358. Copyright The Frick Collection, New York.

## CHƯƠNG MƯỜI HAI: Mẹ Hiền Vinh và Người Đàn Bà Muôn Thuở

*Maria đã chọn phần tốt hơn,  
phần ấy sẽ không bị tước mất  
/Lc 10,38-42/*

**K**hi các chủ đề và hình ảnh thực sự có tính nguyên mẫu trong truyền thống hết còn là đối tượng của lòng sùng kính mà chúng vốn được gắn liền trong nhiều thế kỷ, thì cái hậu quang (afterglow) đôi khi còn sáng lạn hơn cả chính cái hào quang lúc trước nữa. Điều ấy đúng một cách rõ rệt nhất đối với hình ảnh Chúa Kitô: do hiện tượng có thể gọi là chủ nghĩa bất khả tri lấy Chúa Kitô làm trung tâm (Christocentric agnosticism), “khi lòng kính trọng đối với Giáo hội có tổ chức càng suy giảm, thì lòng tôn kính đối với Chúa Kitô càng gia tăng”<sup>[1]</sup>. Và điều ấy cũng đúng đối với Mẹ Người. Bởi thế, trong thi ca lãng mạn của nhiều nước thuộc thế kỷ thứ mười chín, Đức Maria nhận được một hào quang, xét về một phương diện nào đó, còn sáng lạng hơn cả hào quang mà lòng đạo đức dốt nát của dân chúng, cũng như sự suy tư của các thần học gia, và nền phụng vụ của Giáo hội vốn tô điểm cho Ngài. Vì, như đối với René Welleck, nếu phong trào lãng mạn được định nghĩa như một “cố gắng, bề ngoài xem ra thất bại và bị thời ta bỏ rơi, dùng thi ca để nhận diện chủ thể và đối tượng, để hoà giải con người với thiên nhiên, ý thức với vô thức, một nền thi ca vốn được coi là ‘kiến thức đầu hết và sau cùng hết’”<sup>[2]</sup>, thì William Wordsworth, nhà thi sĩ mà các chữ cuối cùng của câu định nghĩa trên vốn được rút ra, từ lời nói đầu của ông trong ấn bản năm 1800 cuốn *Lyrical Ballads* [Tự Tình Ca], đã minh họa phong trào này cách đầy đủ. “Chủ nghĩa Thệ Phản triệt để” đầu hết của ông, như Geoffrey Hartman từng gọi<sup>[3]</sup>, tiếp tục phát hiện cả trong tác phẩm sau này và có tính bảo thủ hơn, tức tác phẩm *Ecclesiastical Sonnets* [Thập Tứ Ca Giáo Hội]. Trong tư cách một người Thệ Phản, ông quả quyết như chính ông nhìn nhận, rằng “Từ giả định sai lầm mà xuất hiện và được âu yếm chào đón/ Do mê tín mà quyền uy giáo hoàng lan rộng”<sup>[4]</sup>. Ấy thế nhưng ông vẫn đã có thể nói về đức Trinh Nữ như sau:

*Lạy Mẹ! Lòng dạ khiết trinh chưa bao giờ lướt qua  
Một bóng nhỏ tư duy tội lỗi dù mờ;*

*Đức Maria Qua Các Thời Đại*

*Ôi Người Đàn Bà! Vinh hiển hơn mọi phụ nữ,  
Hãnh diện duy nhất của bản nhiên con ô tạp;  
Trong hơn sóng bạc giữa đại dương;  
Sáng hơn trời đông lúc bình minh ló rạng  
Đầy những vàng hồng tươi sáng, hơn mặt trăng trinh trong  
Trước khi khuất phía bầu trời xanh ngắt;*

*Hình ảnh Mẹ rời xuống trần gian. Và nhiều người, con nghĩ,  
Được tha thứ đã gói quỳ cầu nguyện,  
Như đối với một Quyên Uy hữu hình,  
Pha trộn mọi điều đã trộn và hoà giải trong Mẹ  
Tình yêu người mẹ với trinh trong thực nữ,  
Cao sang với thấp hèn, trời với đất!<sup>[5]</sup>*

Vì nếu Đức Maria thực sự là “trời” và “đất”, thì điều này gần như muốn gọi Ngài là Nữ Vương Thiên Đàng. Ở đây, Wordsworth làm ta nhớ đến bức chân dung “Lễ Đệi Triều Thiên Cho Đức Nữ Trinh”, một bức chân dung đã trở thành tiêu chuẩn của nghệ thuật tranh ảnh về Đức Maria trong thế kỷ mười hai. Nghệ thuật này thường mô tả Ngài đang ngồi bên tay phải Chúa Kitô. Tiếp nối dòng tư duy ấy, các họa sĩ sau này thường hay vẽ Chúa Kitô hay Chúa Cha hoặc toàn bộ Ba Ngôi Thiên Chúa đệi triều thiên cho Ngài<sup>[6]</sup>.

Tương tự như thế, Mary Ann Evans, người đã dấu tên khi dịch sang tiếng Anh tác phẩm cấp tiến của David Friedrich Strauss tựa là Cuộc Đời Chúa Giêsu, rất biết rõ cuốn sách này đã hạ thấp Đức Trinh Nữ Maria và việc hạ sinh đồng trinh xuống hàng huyền thoại, vì bà đã dịch phần nói về vấn đề ấy với tựa đề do chính bà đặt là “Lịch sử việc Tượng Thai Chúa Giêsu Nhìn Như Một Huyền Thoại”<sup>[7]</sup>. Nhưng sau này, khi viết với bút hiệu George Eliot trong một tiểu thuyết có lẽ vĩ đại nhất của mình, bà đã đặt vào miệng Tertius Lydgate, viên y sĩ mất uy tín, câu sau đây về Dorothea Brooke Casaubon, nhân vật chính của cuốn tiểu thuyết: “tạo vật tươi trẻ này có trái tim lớn như trái tim Đức Trinh Nữ Maria. Rõ ràng Ngài không nghĩ gì tới tương lai riêng, và đã hiến cả phần nửa lợi tức của mình, như thể không còn muốn điều gì khác ngoại trừ chiếc ghế để ngồi mà nhìn bằng cặp mắt trong xanh những con người hay chết đang cầu khẩn Ngài. Xem ra Ngài có được điều tôi chưa bao giờ thấy nơi bất cứ người đàn bà nào trước đây – một nguồn suối thân hữu đối với mọi người”; và sau đó chút nữa, Dorothea còn được mô tả như có “đôi má

trắng nhạt và làn mi hồng của Mater Dolorosa [mẹ sầu bi]” (mà chủ bút tờ Middlemarch thấy có nhiệm vụ phải ghi chú cho độc giả Mỹ thế kỷ 20 hay rằng đó là “tước hiệu của Đức Trinh Nữ Maria”<sup>[8]</sup>).

Ta có thể dễ dàng thêm nhiều đoạn văn khác lấy từ các thi sĩ lãng mạn thuộc nhiều quốc gia khác nhau, vì, một thi sĩ Đức từng viết:

*Lạy Đức Maria, con thấy Mẹ được mô tả  
Rất đẹp trong hàng ngàn tranh ảnh;  
Tuy nhiên, không tranh nào vẽ Mẹ  
Như hồn con thấy Mẹ.  
Con chỉ biết kể từ đây  
Ồn ào trần gian biến tan như giấc mộng,  
Và một trời, vô cùng dịu ngọt,  
Ở mãi mãi nơi hồn con*<sup>[9]</sup>.

Và hàng ngàn tranh ảnh ấy đã xuất hiện dọc dài trong thi ca, âm nhạc, và hội họa của thế kỷ Lãng Mạn. Tuy nhiên, chúng tôi sẽ không chú tâm tới nhà thi sĩ nói trên, mà tới người đồng hương nổi tiếng hơn của ông là Wolfgang von Goethe, nhất là tới tác phẩm Faust của ông như là điển hình tuyệt vời cho việc coi Đức Maria là nguyên mẫu mãi mãi<sup>[10]</sup>. Mỗi liên hệ của Goethe với lịch sử Kitô Giáo khá phức tạp. Trong cuốn Đàm Đạo Với Goethe Những Năm Cuối Đời Ông, do Johann Peter Eckermann ghi lại, người ta thuật rằng ngày 11 tháng 3 năm 1832, chỉ 11 ngày trước khi chết, Goethe đã nói: “Đứng bên ngoài sự vĩ đại và tầm cao luân lý của Kitô giáo như đã từng rục rủa và rục sáng trong Phúc Âm, tâm trí con người không thể tiến bộ được”. Ngữ cảnh của lời tuyên bố ấy cho thấy: Goethe đã không làm gì khác hơn là khẳng định niềm tin chính thống và công giáo của Giáo Hội<sup>[11]</sup>. Tuy vậy, cũng như Wordsworth, khuôn mặt huyền nhiệm của Đức Trinh Nữ Maria lồi cuốn Goethe rất sâu xa, nhất là địa vị hiển dương trong tư cách Mẹ Hiền Vinh và Người Đàn Bà Muôn Thuở [das Ewig-Weibliche]. Vì cũng như cuốn Thần Kịch của Dante, và xem ra như muốn bắt chước cuốn đó, cuốn Faust của Goethe đã khởi đầu trong Tuần Thánh và kết thúc tại Thiên Đàng với thị kiến được thấy Đức Maria và Người Đàn Bà Muôn Thuở. Nhưng trước khi tỏ mình là Mẹ Hiền Vinh [Mater Gloriosa] ở cảnh cuối cùng của Faust, Đức Maria trước hết đã xuất hiện như là Mẹ Sầu Bi<sup>[12]</sup>. Trong cơn thất vọng của mình, Gretchen đã dâng lên Đức Trinh Nữ Maria những lời cầu khẩn sốt sắng lấy hứng từ bài Stabat Mater Dolorosa<sup>[13]</sup>. Rồi, như vở kịch cho thấy, “người thiêu phụ mà đầu tiên chỉ là đối tượng cho lòng dục hoàn

toàn có tính nhục thân của Faust, tức nàng Gretchen, nhờ được Mephisto gọi hứng, trên thực tế, đã trở nên dịch thủ sống động của Mephisto trong trận chiến nhằm chiếm hữu linh hồn của Faust<sup>[14]</sup>. Vì người ta cho nàng hay chính việc nàng được nâng lên “bình diện cao hơn” của vinh quang đã là phương tiện cho Faust cũng đạt được bình diện vinh quang ấy<sup>[15]</sup>.

Những lời trên được ngỏ với Người Đàn Bà Ăn Năn Trước Đây được Mẹ Hiền Vinh Gọi Là Gretchen. Mẹ Hiền Vinh đó được coi như nơi trú ẩn đặc biệt cho những người từng “dễ bị quyến rũ” và “khó được cứu vớt” như Gretchen, nhưng nay đã là “những người đàn bà ăn năn, cần ơn phúc”<sup>[16]</sup>. Ca đoàn hồi nhân dâng lời ngợi khen Mẹ Hiền Vinh: “Mẹ vươn tới đỉnh cao nơi vương triều vĩnh cửu” và những lời cầu khẩn: “Xin nhận lời chúng con kêu van, hỡi Đấng không ai sánh bì, Đấng đầy ơn phúc”<sup>[17]</sup>. Ngài “đầy ơn phúc” như lời thiên thần đã ngỏ cùng Ngài lúc truyền tin: “Kính mừng bà đầy ơn phúc, Thiên Chúa ở cùng bà”<sup>[18]</sup>. Còn các hồi nhân thì “cần ơn phúc”. Chính nhờ ơn phúc và sự trinh trong của Ngài, mà sự nhơ nhuốc của họ được chữa trị. Nhưng Mẹ Hiền Vinh không chỉ tượng trưng cho việc chữa trị các dục vọng cá nhân của họ, cũng như các mâu thuẫn nơi Faust mà thôi; vì, như đã nói về các từ ngữ thần học ấy trong màn này, “giải thích chúng theo nghĩa chặt chẽ của từ vựng giáo hội sẽ làm chúng có nghĩa ngược lại, vì làm thế, ta buộc phải loại bỏ hoàn toàn các âm vang của chúng”<sup>[19]</sup>. Do đó, ở đây không những có việc lồng (subsume) “một số người như Margarete – Galatea – Helen vào trong ngôi vị Mẹ Thiên Chúa”<sup>[20]</sup> nhưng qua các âm vang về chủ đề vốn rải rác khắp tác phẩm này, ta còn thấy một số tước hiệu, vốn được đồng hoá với Đức Maria trong màn cuối cùng này, đã tổng hợp được một cách mới mẻ các yếu tố trước đây vốn rời rạc với nhau; tổng hợp này có được không phải bằng việc chối bỏ các yếu tố ấy mà là nâng chúng lên hàng tuyệt diệu, tới điều mà một học giả gọi là “một kết hiệp đầy yêu thương các xác tín ngoại giáo và Kitô giáo, trong đó, Goethe... tìm thấy bình yên tôn giáo cuối cùng của mình”<sup>[21]</sup>.

Các tước hiệu kia đã được Tiến Sĩ Marianus gom lại với nhau. Tầm quan trọng của vị tiến sĩ này đối với kết cục của vở kịch đã được tóm tắt đầy đủ trong nhận xét bén nhạy sau đây của Cyrus Hamlin: “Trái với Tiến Sĩ Faust ở đầu vở kịch, và như một khuôn mặt tuyệt vời, người sùng kính đức Trinh Nữ một cách huyền nhiệm này tượng trưng cho bình diện cao nhất của sự trọn lành thiêng liêng mà lãnh vực nhân bản có thể đạt tới. Xét theo chủ đề, có thể so sánh ông với Nereus về lòng mộ mến đối với

Galatea trong cảnh cuối cùng tựa là ‘Đêm Walpurgis Cổ Điển’. Nhờ Tiến Sĩ Marianus, chủ đề Người Đàn Bà Muôn Thuở đã được đưa trở lại Faust trong hình thức cổ điển cao nhất của nó”<sup>[22]</sup>. Tiến Sĩ Marianus gom các tước hiệu lại với nhau trong hai dòng cuối cùng của bài tụng ca (ode) đầy tính thờ phượng, mà ông đã dùng để giới thiệu bài thánh ca siêu việt kết thúc của mình. Bài tụng ca trước hết ngỏ với các hồi nhân: “Hãy ngược nhìn lên ánh mắt cứu vớt kia, hồi tất cả những ai lòng đã mềm dịu nhờ ăn năn thống hối, để các bạn tự biến đổi con người mình một cách biết ơn mà vươn tới số phận chúc phúc của mình”. Rồi Tiến Sĩ Marianus hướng về chính Mẹ Hiền Vinh: “Hãy dùng những quan năng cao hơn mà phụng sự Bà. Lạy Nữ Trinh, lạy Mẹ, lạy Nữ Vương, lạy Thân Nữ: xin hãy tiếp tục ban ơn phúc!”<sup>[23]</sup>. Việc gom các tước hiệu lại như thế từng là lối dùng quen thuộc trong các đoạn trước đó của vở kịch<sup>[24]</sup>. Bốn tước hiệu trên đã được dự ứng trong một tụng ca khác của Tiến Sĩ Marianus, trước tụng ca này một chút: “Ôi đáng Hiền Vinh ở trung tâm, đầu đội triều thiên óng ánh sao, nhưng đầy dịu hiền, ôi Nữ Vương Thiên Đàng cao sang. Mẹ thật sáng lạn huy hoàng. Mẹ là thực nữ cao sang nhất trần gian!”<sup>[25]</sup>. Và rồi câu này nữa: “Đức Trinh Nữ, trong sạch theo nghĩa đẹp nhất, Mẹ rất đáng vinh dự, Nữ Vương mà chúng con chọn lựa, sinh ra đã ngang hàng thần thánh”<sup>[26]</sup>. Ông cầu khẩn Ngài hãy “chấp nhận điều làm tâm hồn người đàn ông này cảm kích sốt sắng dịu dàng, và là điều hấn dâng kính Bà bằng một tình say mến thần thánh”<sup>[27]</sup>. Ông cầu xin để “mọi quan năng cao hơn được dùng để phụng sự Bà”<sup>[28]</sup>.

Nhờ những lời cầu khẩn như trên, các khát vọng và trực giác nơi “tâm hồn con”, mọi “tình yêu say mê” kể cả cái “tình yêu say mê xấu xa” lúc khởi đầu của Faust<sup>[29]</sup> và “mọi quan năng cao hơn” như đã được trình bày khắp trong tác phẩm này, tất cả đã được nâng lên bình diện hiển dương của Đức Trinh Nữ Maria, và do đó của Chúa Kitô, Con của Ngài, và cũng do đó, mà của cả Chúa Cha trên trời nữa (nơi, toàn bộ “khúc nhạc kết thúc song song với khúc nhạc dạo đầu<sup>[30]</sup> được tấu lên mà không cần khúc giữa”).

Một nhà bình luận từng cho rằng “Nơi cứu thế học cũng như nơi đạo đức học trong kịch bản của Goethe, tình yêu, chứ không phải lòng ích kỷ, mới vừa là dụng cụ chính của Ôn Thánh vừa là giá trị cao nhất”<sup>[31]</sup>. Sức mạnh cứu rỗi của tình yêu nhờ mỗi vị trong ba vị chủ nhân của bình diện hiển dương trên ấy, tức Đức Maria, Con của Ngài là Chúa Giêsu Kitô, và Chúa Cha, đã được Người Đàn Bà Ăn Năn Trước Kia Có Tên

Là Gretchen mình nhiên báo trước, lúc cô còn sống trên trần gian, khi cô than van thống hối cầu xin ơn phúc trước “ảnh đáng sùng kính của Mẹ Sầu Bi”, khi cô cầu nguyện bằng lời diễn giải kinh Stabat Mater Dolorosa của thời Trung Cổ: “Lạy mẹ, xin ghé mặt đoái nhìn nỗi khốn khó của con, ôi đáng đau thương cùng cực. Mẹ đã đứng nhìn cái chết của con Mẹ mà lòng như gươm đâm thấu [Lc 2,35], muôn vàn đớn đau xé nát. Mẹ đã ngược mắt lên Chúa Cha và dâng lên Ngài những than van cho con khốn cực của Con mình và của riêng chính mẹ”<sup>[32]</sup>. Giờ đây, lúc chung cuộc, sau khi đã được dự phần trong ơn thánh và vinh quang trên trời, cô lại cầu cùng Đức Maria một lần nữa. Lời cầu xin của cô “đã đổi thành cung trưởng hân hoan”<sup>[33]</sup> và không còn ngỏ với Mẹ Sầu Bi nữa mà là với Mẹ Hiền Vinh: “Lạy mẹ, xin hãy ghé mặt, ôi xin hãy ghé mặt đoái nhìn niềm hạnh phúc của con, ôi đáng khôn sánh, ôi đáng rạng tươi! Đáng con yêu lần đầu, giờ đây hết tâm toan, đang trở lại (với con)”<sup>[34]</sup>. Mỗi tương phản sắc nét, nhưng lại là mối liên kết đặc biệt, giữa người đàn bà sa ngã Gretchen, người từng bị em trai mình gọi là “đồ đĩ” và Đức Maria “Trinh Nữ trong sạch theo nghĩa đẹp nhất” đã trở thành chủ đề cho các lời cầu xin của ba Người Đàn Bà Ân Năn, trong cảnh cuối cùng này, ngỏ cùng Đức Maria cho Gretchen<sup>[35]</sup>, theo một lối lý luận đạo hạnh đi từ lớn tới nhỏ, từ đa số tới thiểu số [a maiori ad minus]: “Mẹ là Đáng không từ chối hiện diện với những người tội lỗi góm ghê, trái lại đã nâng kẻ hoàn lương thống hối lên hàng vĩnh cửu [điều cả ba người đàn bà này đều được đổi xử, mặc dù tội lỗi của họ thật lớn lao], xin cũng ban cho linh hồn tốt lành, từng quên mất mình một lần nhưng không biết mình sai lầm này, ơn tha thứ khoan dung của mẹ!”<sup>[36]</sup>. Nếu họ đã không bị chối từ ơn tha thứ, chắc chắn cô cũng phải nhận được ơn tha thứ đó, đó là lối lập luận của lời cầu xin này.

Điều đáng đề ý trong mối liên kết đặc biệt này là lời cầu xin của mỗi người trong ba hồi nhân cùng Đức Maria cho Gretchen, và trước đó một chút, là lời của Faust than van cho Gretchen, đáng lý ra phải nhắc tới công trình cứu rỗi của Chúa Kitô một cách hết sức chi tiết đầu đó trong màn kịch. Nhưng thực tế, Chúa Kitô đã “không xuất hiện và không được kêu khẩn” một cách trực tiếp ngay ở chỗ này<sup>[37]</sup>. Khi Mephistopheles nói mĩa về Gretchen: ”Nàng không phải là người đầu tiên” thì xem ra đây có ý nhắc tới bản tường thuật về một trường hợp có thật đã xảy ra tại Frankfurt năm 1771, như chính Goethe đã thuật lại<sup>[38]</sup>. Nhưng phản ứng của Faust đối với lời mĩa mai này khá mạnh. Faust nhắc đến việc “đền tội”, một kiểu nói xem ra muốn ám chỉ cái chết thế tội của Chúa Kitô:



“Không phải là người đầu tiên! Hoàn toàn khôn khổ xiết bao! Không linh hồn nhân bản nào hiểu được rằng hơn một tạo vật đã xuống tận lũng sâu khôn khổ này, và sự hấp hối đến chết của người đầu tiên không đủ đền tội cho mọi người khác trước mặt Đấng từ đời đời vốn hằng tha thứ!”<sup>[39]</sup>. Như một tên quý, Mephistopheles luôn tìm góm thánh giá<sup>[40]</sup>. Trong lần gặp gỡ đầu tiên như thù địch, Faust đã đổi chất tên Mephistopheles-chó-xù với tượng chịu nạn và cái chết của Chúa Kitô, Đấng mà Faust mô tả là “Chưa bao giờ được sinh ra, Đấng khôn tả, Đấng được đổ tràn ra khắp các tầng trời và bị gươm phạm thượng đâm thấu” trên thánh giá<sup>[41]</sup>. Và giờ đây, trước Mẹ Hiền Vinh Maria, mỗi người trong số ba người đàn bà thống hối này đã lần lượt xướng lên bản danh mục các tước hiệu, trong đó có nhắc tới ngôi vị Chúa Kitô và một vài khía cạnh trong cuộc sống và cái chết của Người<sup>[42]</sup>.

Trước nhất là tước hiệu Người Đàn Bà Tội Lỗi [Mulier Peccatrix]<sup>[43]</sup>. Trong truyền thống giải thích Thánh Kinh, dù không có trong chính bản văn Phúc Âm, danh hiệu này thường dùng để chỉ Maria Mađalêna<sup>[44]</sup> và cũng là Maria mà bài kinh Dies Irae [Ngày Giận Dữ], hát trong Lễ Cầu Hồn cho mẹ của Gretchen, bài kinh đã cầu xin: “Chúa, Đấng đã xóa tội cho Maria, và đã lắng nghe lời cầu của tên trộm, xin cũng ban hy vọng cho con”. Điều đáng lưu ý là lời cầu xin đầy lòng tin vào sự tha thứ của Thiên Chúa này đã bị loại khỏi kinh Dies Irae trong Phần Một, nhưng ở đây, tức ở Phần Hai này, nó lại được cho vào. Bằng cách diễn giải Phúc Âm, Maria Mađalêna đã đặt căn bản cho lời cầu xin của mình trên câu tuyên bố của Chúa Kitô: “Tội lỗi của cô ta, dù nhiều bao nhiêu chẳng nữa, cũng đã được tha hết; nhờ cô ta đã yêu nhiều”<sup>[45]</sup>, và cô thừa thêm với Đức Trinh Nữ Maria: “Nhờ tình yêu từng làm nước mắt tuôn rơi như nhựa thơm trên bàn chân Con hiền dung thân thánh của Mẹ, dù bị biệt phái mắng nhiếc; nhờ chiếc lọ từng đổ hết dầu thơm ngào ngạt; nhờ làn tóc từng nhẹ nhàng lau khô bàn chân thánh”<sup>[46]</sup>.

Tước hiệu thứ hai là Người Đàn Bà Samaria [Mulier Samaritana] từng gặp gỡ Chúa Kitô tại bờ giếng<sup>[47]</sup>. Giờ đây nàng đã biến “chiếc giếng Ápraham từng dẫn đoàn súc vật đến uống no thỏa” và ở đây “chiếc ly đã được phép đựng đến và làm mát môi miệng Chúa Cứu Thế” thành một biểu tượng cho “suối nguồn sung mãn và sạch trong” của ơn thánh “từng từ đó tuôn tràn ra khắp thế gian”<sup>[48]</sup>. Và tước hiệu thứ ba là Maria Người Ai Cập [Maria Aegyptica] mà cuộc đời không được ghi trong Tân Ước nhưng trong Hạnh Các Thánh [Acta Sanctorum], trong đó có việc bà trở

lại khi đi hành hương Mô Thánh tại Giêrusalem, “địa điểm thánh hiến nơi Chúa qua đời,” và sau đó là 47 năm ăn năn thống hối, sống như một vị ẩn tu tại sa mạc phía đông sông Giordan<sup>[49]</sup>. Dù “theo quan điểm đầu tiên về các màn kết thúc này, chính Chúa Kitô, sau khi thắng Lucifer, phải là người sẽ giải thoát Faust khỏi hoả ngục”<sup>[50]</sup>, nhưng trong các lời cầu khẩn này, Người không xuất hiện trực tiếp và không được cầu khẩn trực tiếp. Thay vào đó, tất cả những lời nhắc đến lịch sử Chúa Kitô đều đã được lồng trong lời cầu nguyện ngỏ cùng Đức Maria để hỗ trợ lời cầu xin cho Gretchen. Điều ấy nhắc ta nhớ lại những vần thơ chót trong *Paradiso* của Dante, trong đó có việc thánh Bernard thành Clairvaux mô tả Đức Trinh Nữ Maria như là “Đấng có khuôn mặt giống Chúa Kitô hơn cả”<sup>[51]</sup>.

Nhưng Đức Maria được gọi là “Trinh Nữ” – và sau đó là “Me”. Điều này khiến ta nhớ đến biểu tượng “phiếm thần” về Các Bà Mẹ ở phần Hai, vì chủ đề Thiên Nhiên như Tất Cả rất rõ nét ở đây trong cảnh cuối cùng của Faust. Bởi thế, nội dung cứu chuộc đã được định nghĩa là “được cứu vớt cùng với Tất Cả”<sup>[52]</sup>. “Cùng với Tất Cả” ấy chính là một trong những điều “làm tâm hồn người đàn ông này cảm kích sốt sắng dịu dàng, và là điều hấn dâng kính bằng một tình say mê thần thánh” lên Mẹ Khiết Trinh<sup>[53]</sup>. Theo *Pater Profundus* (Cha Sâu Sắc), tương hợp với lòng “say mê” này, các sức mạnh vũ bão của Thiên Nhiên trở thành “các sứ giả của tình yêu, tuyên xưng điều đang bao quanh ta trong sáng tạo đời đời”<sup>[54]</sup>. Xem ra chả có chi quá đáng khi kết luận rằng “Thiên Nhiên được biến hình này đã trở thành biểu tượng của tình yêu. Đó là chủ đề duy nhất ở đoạn kết Phần Hai của Faust”<sup>[55]</sup>. Và cũng như các sức mạnh Thiên Nhiên được biến hình này đã nổi lên từ tứ phía mà vẫn duy trì được tính liên tục và vững ổn ra sao, “thì tình yêu toàn năng cũng đã tạo hình và chăm sóc Tất Cả như vậy”<sup>[56]</sup>. Rõ ràng đây cũng là một âm vang khác gọi ta nhớ đến *Paradiso* của Dante, nhưng lần này là dòng cuối nói đến thị kiến Đức Maria về “tình yêu từng khiến mặt trời và các tinh tú khác chuyển động”<sup>[57]</sup>, cũng như nói đến lời Thiên Chúa phán cùng các thiên thần trong *Lời Nói Đầu Trên Thiên Đàng* về việc “được những gì đang trở nên, đang hành động và đang sống đời đời ôm ấp bằng những mối dây liên kết thanh khiết yêu thương”. Những dòng đó cũng nói đến việc Faust nhớ lại lối hiểu thời trai tráng của mình về “tình yêu thiên đàng”<sup>[58]</sup>. Tuy nhiên, ngay trước lời kinh của *Pater Profundus*, là lời cầu nguyện của *Pater Ecstaticus* (Cha Ngây Ngất). Lời cầu nguyện ấy bắt đầu xưng Chúa là “ngọn đuốc đời đời hân hoan, là dây liên kết sáng rực tình yêu”<sup>[59]</sup> và

kết thúc bằng việc lại một lần nữa nhắc tới chủ đề Tất Cả, nhưng theo cách siêu việt hoá nó trong tình yêu vĩnh cửu, “cho tới khi mọi sự vô giá trị đều phải cao chạy xa bay và chỉ còn lại những gì rọi sáng, là tinh tú, là cốt lõi tình yêu vĩnh viễn”<sup>[60]</sup>. Việc siêu việt hoá chính Tất Cả trong Vĩnh Cửu ấy đã làm trọn mọi khát vọng trong khoa học và phiếm thần luận của Faust, theo đó “mọi sự mau qua chỉ là dụ ngôn” của những gì tồn tại<sup>[61]</sup>, và điều ấy cũng có nơi Đức Maria, Đấng không phải chỉ là Trinh Nữ mà còn là Mẹ và là Người Đàn Bà Muôn Thuở<sup>[62]</sup>.

Ấy thế nhưng, trước những lời trên, Người Đàn Bà Muôn Thuở, vốn là Trinh Nữ và là Mẹ, còn được xưng là Nữ Vương và Nữ Thần nữa<sup>[63]</sup> và do đó cũng đã làm trọn mọi khát vọng trong thi ca đa thần thuyết của Faust, và nhất là trong hình loại học tượng trưng qua các nhân vật Leda, Galatea và trên hết Helen thành Troy. Leda từng xuất hiện như Nữ Vương trong một thị kiến<sup>[64]</sup>. Helen thường được chào kính nguyên tuyền bằng tước hiệu Nữ Vương<sup>[65]</sup>, ngay cả lúc bà bị nhận dạng là vật hy tế<sup>[66]</sup>. Nơi khác, bà được xưng tụng là “Nữ Vương cao sang”<sup>[67]</sup>. Faust khai triển thêm về tước hiệu này, khi nói với nàng như là nói với vị Nữ Vương mà các mũ tên đã gây thương tích trong ông<sup>[68]</sup> và như “đáng Cai Trị đã lên ngôi từ lúc mới xuất hiện”<sup>[69]</sup>. Nàng cũng sử dụng tước hiệu Nữ Vương để nói về chính mình. Tước hiệu Nữ Thần (Goddess), áp dụng vào Đức Maria ở cuối vở kịch, trước đó cũng đã được sử dụng để chỉ một vài thần minh như Mặt Trời, Mặt Trăng, Nike, Galatea và các Bà Mẹ<sup>[70]</sup>. Ấy thế nhưng đối với Faust, Helen mới là người nổi bật nhất đáng giữ tước hiệu này. Việc ngay từ lúc thấy nàng đầu tiên, Faust đã reo lên và xưng nàng là “tổng số mọi nội dung tầng trời” và đặt câu hỏi “có thể nào một nhân vật như thế lại có thể hiện diện trên cõi đời này không?”<sup>[71]</sup>. Những điều ấy đủ để đặt nàng vào vị thế đó.

Nhưng khi nàng đích thân xuất hiện trước ông, từ cái đám sương mù Thượng Cổ Điện trở lại cuộc đời, ông nói với nàng: “Em là nguyên ủy mọi hành động và là cốt lõi mọi mê say của anh. Anh hiến mình cho em trong âu yếm, yêu thương, thờ phượng, và điên dại”<sup>[72]</sup>. Nói thay cho Faust và mọi người hiện diện, khi phát biểu sự “thờ phượng” kia lúc thấy nàng hôn Faust lần đầu, Nhà Thơ đã mô tả nàng như Nữ Thần. Lúc nàng ôm Faust lần chót và biến đi, để y phục lại phía sau, Phorcyad khuyên ông nên giữ lấy y phục ấy, vì dù “không còn Nữ Thần nữa” và ông đã mất nàng, song áo quần y phục vẫn là “thần thánh”<sup>[73]</sup>. Ta có thể coi việc thị kiến các khuôn mặt đàn bà “giống như thần thánh” mà Faust cảm

nghiệm lúc ấy (liền sau khi ông thấy “sự cực thiện trẻ trung nhất từng bị lấy mất từ lâu”, một kiểu nói hiển nhiên ám chỉ Gretchen) như một màn để báo trước cảnh cuối cùng: “Vâng, mắt tôi không đánh lừa tôi! Tôi thấy rõ, trên chiếc ghế ngoài nắng, nằm dài rực rỡ, nhưng hết sức tỏ tường – hình dáng như nữ thần của một người đàn bà! Hình dáng ấy giống Juno, Leda, Helen. Về yêu kiều uy nghi xiết bao đang lung linh trước mắt tôi”<sup>[74]</sup>. Đối với Faust, Helen là “đối tượng duy nhất tôi khao khát” nhưng còn hơn thế nữa, nàng là “hữu thể vĩnh cửu, sinh ra đã ngang hàng thân mình, vừa cao cả vừa dịu hiền, vừa uy nghi vừa đáng yêu như nhau”<sup>[75]</sup>. Và “sinh ra đã ngang hàng thân mình” chính là hình dung từ mà trong cảnh cuối cùng này Tiên Sĩ Marianus đã sử dụng một lần nữa để chỉ Đức Maria Trinh Nữ<sup>[76]</sup>. Như thế, dưới các tước hiệu Nữ Vương và Thần Nữ, đức Trinh Nữ đã làm nên trọn, một cách tuyệt vời, thị kiến của Faust về “hình dáng như nữ thần của một người đàn bà giống Juno, Leda, Helen” ở đầu Màn IV Phần Hai. Cũng thế, dưới tước hiệu Mẹ, Ngài đã làm nên trọn thị kiến của ông về việc coi Thiên Nhiên như Mẹ ở đầu Phần Một, cũng như ở nơi khác trong vở kịch, và ở lúc ông viếng thăm các Bà Mẹ. Ngoài ra, tước hiệu mà Tiên Sĩ Marianus gỏ với Ngài khi ông “ngây ngất huyền nhiệm” gọi Ngài là Thục Nữ Tối Cao của Thế Giới xem ra đã gom cả hai chủ đề trên lại với nhau<sup>[77]</sup>. Cho nên, bằng một nghịch lý tuyệt vời, điều này đã làm nên trọn, về phương diện cánh chung, lời tiên đoán của Mephistopheles sau khi hấn uống tại Bép Phù Thủy rằng: giờ đây Faust sẽ “thấy Helen trong mọi người đàn bà”; ngoại trừ việc này: người mà ông thấy bây giờ không phải là Helen mà là Đức Maria, khi ông đi “từ Gretchen và Helen qua Sophia (Khôn Ngoan), người đem tới cho ta điều tốt nhất trong cuộc sống nội tâm, để lên cao hơn tới Đức Maria, Đấng duy nhất nâng được tầm nhìn của ta tới tận sự lạ lùng của mầu nhiệm, vì Ngài vốn là tâm điểm cực cao của nhân loại”<sup>[78]</sup>.

Như thế, bảo đảm Faust sẽ nhận được ơn cứu rỗi sau cùng khi được mời “vươn lên tới tận cõi cao hơn và tiếp tục lớn mạnh không ai nhận thấy”<sup>[79]</sup>, giống như các Linh Hồn Thơ Ấu (Boy Souls). Những chữ “vươn lên” chỉ cùng một hướng đi lên như các chữ sau cùng của vở kịch, những chữ dùng để mừng kính Thục Tại Tối Hậu trong mối tương quan của nó với điều đang lơ lửng trong các tùy thể đổi thay, khi thị kiến siêu việt về Đức Maria đã làm cho việc tìm kiếm kia trở thành tuyệt vời. Vì “tất cả những gì mau qua đều chỉ là một dụ ngôn. Ở đây, cái không thoả đáng đã thành lịch sử. Ở đây, điều không thể mô tả đã thành hoàn tất. Người Đàn Bà Muôn Thuở dẫn ta hướng lên trên”<sup>[80]</sup>.

## Ghi chú

- [1] Pelikan, *Jesus Through the Centuries*, 232.
- [2] René Wellek, *Concept of Criticism* (New Haven: Yale University Press, 1963), 221.
- [3] Xem Geoffrey H. Hartman, *Wordsworth's Poetry, 1787-1814* (New Haven and London: Yale University Press, 1971), 273.
- [4] William Wordsworth, *Ecclesiastical Sonnets, Part II, Sonnet ii, The Poems*, 2 cuốn (New Haven and London: Yale University Press, 1977), 2:464.
- [5] Wordsworth, *Ecclesiastical Sonnets, Sonnet xxv*, 2:474; chữ nghiêng được thêm vào.
- [6] Emile Mâle, *The Gothic Image: Religious Art in France of the Thirteenth Century*, Dora Nussey, ấn bản in lại (New York: Harper, 1958), 254-58.
- [7] David Friedrich Strauss, *The Life of Jesus Critically Examined*, George Eliott dịch, ấn bản thứ 5 (London: Swan Sonnenschein, 1906), 140-43.
- [8] George Eliott, *Middlemarch*, Bert G. Hornbach chủ biên (New York: W.W. Norton, 1977), 530,544.
- [9] Novalis, *Werke und Briefe [von] Novalis*, Alfred Kellertat (Munich: Winkler-Verlag, [1962], 102).
- [10] *Faust the Theologian*, 115-28.
- [11] Johann Peter Eckermann, *Gesprache mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, ấn bản Fritz Bergemann, in lần thứ ba (Baden-Baden: Insel Verlag, 1955), 716-20. Lời dịch trong suốt chương này là của riêng tôi.
- [12] Xem chương 9 ở trên.
- [13] Johann Wolfgang von Goethe, *Faust*, 3588-95
- [14] Reinhard Buchwald, *Furer durch Goethes Faustdichtung: Erklarung des Werkes und Geschichte seiner Entstehung*, ấn bản thứ 7 (Stuttgart: Alfres Kroner, 1964), 59.
- [15] *Faust*, 12094-95.
- [16] *Faust*, 12013-19.
- [17] *Faust*, 12032-36.
- [18] Lc 1,28 (Bản Phổ Thông)
- [19] Gunter Muller, "Die Organische Seele im Faust", *Euphorion* 34 (1933): 161n.
- [20] Stuart Atkins, *Goethe's Faust: A Literary Analysis* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1958), 172.
- [21] Harold Stein Jantz, *The Form of Goethe's "Faust"* (Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1978), 172.
- [22] Cyrus Hamlin chủ biên, *Johann Wolfgang von Goethe, Faust, A Tragedy: Background and Sources*, bản dịch của Walter Arndt (New York: W.W. Norton, 1976), 304 n.9. Về ý nghĩa của tước hiệu "Tiến Sĩ Marianus" xin xem Ann White, *Names and Nomenclature in Goethe's "Faust"* (London: University of London Institute of Germanic Studies, 1980), 37-38.
- [23] *Faust*, 12096-103. Về tước hiệu Mẹ Hiển Vinh và các tước hiệu này, Gerhard Mobus, *Die Christus-Frage in Goethes Leben und Werke* (Osnabruck: A. Fromm, 1964), 291-95, khẳng định yêu cầu rằng những dòng này không nên coi là của Kitô giáo và Công giáo.

*Đức Maria Qua Các Thời Đại*

- [24] Như Faust, 1334, 9028-30, 9364 chẳng hạn.
- [25] Faust, 11993-97.
- [26] Faust, 12009-12.
- [27] Faust, 12001-4.
- [28] Faust, 12100-12101.
- [29] Faust, 1114.
- [30] Jantz, Form of Goethe's "Faust", 101.
- [31] Robert E. Dye, "The Easter Cantata and the Idea of Mediation in Goethe's "Faust", PMLA, 92:974.
- [32] Faust, 3588-95; cũng nên xem chương 9 ở trên.
- [33] Hermann Fahnrich, "Goethes Musikanschauung in seiner Fausttragodie-die Erfüllung und Vollendung seiner Opernreform", Goethe: Neue Folge des Jahrbuchs der Goethe-Gesellschaft 25 (1963): 257.
- [34] Faust, 12069-75. Xem các nhận định của Max Kommerell, Geist und Buchstabe der Dichtung, ấn bản thứ 3 (Frankfurt: Vittorio Klostermann), 125-26.
- [35] Faust, 3730, 12009.
- [36] Faust, 12061-68.
- [37] Wilhelm Emrich, Die Symbolik des Faust II, ấn bản thứ 2 (Bonn: Athenaum-Verlag 1957), 418-19.
- [38] Faust, "Trüber Tag" 15.
- [39] Faust, "Trüber Tag".
- [40] Faust, 10703-9.
- [41] Faust, 1298-1309.
- [42] Faust, 12037-60.
- [43] Lc 7,36-50.
- [44] ADB 4:579-82 (Raymond F. Collins).
- [45] Lc 7,47.
- [46] Faust, 12037-44.
- [47] Ga 4,4-26.
- [48] Faust, 12045-52.
- [49] Faust, 12053-60.
- [50] Ernst Grumach, "Prolog und Epilog im Faustplan von 1797", Goethe: Neue Folge des Jahrbuchs der Goethe-Gesellschaft 14/15 (1952/53): 63-107.
- [51] Xem chương 10 ở trên.
- [52] Faust, 11807-8.
- [53] Faust, 12001-4.
- [54] Faust, 11882-83.
- [55] Heinz Schlaffer, Faust zweiter Teil: Die Allegorie des 19. Jahrhunderts (Stuttgart: Metzler, 1981), 163.
- [56] Faust, 11872-73.

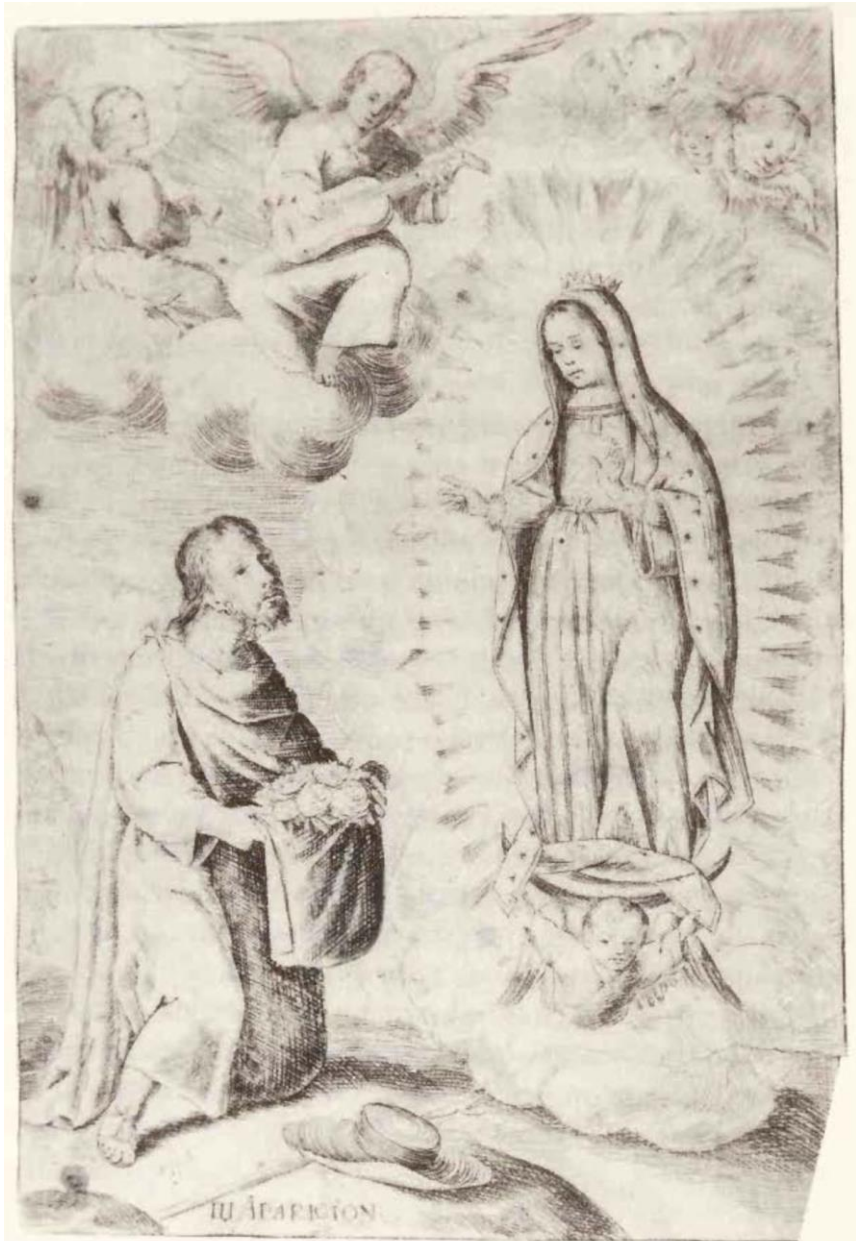
*Đức Maria Qua Các Thời Đại*

- [57] Par. XXXIII.145.  
[58] Faust, 346-47, 771.  
[59] Faust, 11854-55.  
[60] Faust, 11862-65.  
[61] Faust, 12104-5.  
[62] Faust, 12102,12110.  
[63] Faust, 12102-3.  
[64] Faust, 6914.  
[65] Faust, 8592, 8904.  
[66] Faust, 8924, 8947, 8954.  
[67] Faust, 7294.  
[68] Faust, 9258-59.  
[69] Faust, 9270-73.  
[70] Faust, 1084, 7915, 8289' 5450, 8147; 6213, 6218.  
[71] Faust, 2439-40.  
[72] Faust, 6498-6500.  
[73] Faust, 6510, 9948-50.  
[74] Faust, 10055-66, 10047-51.  
[75] Faust, 7412, 7440-41.  
[76] Faust, 12012.  
[77] Faust, 11997.  
[78] Faust, 2603-4. Hans Urs von Balthasar, Prometheus: Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus, ấn bản thứ 2 (Heidelberg: F.H. Kerle Verlag, 1947), 514.  
[79] Faust, 11918-25.  
[80] Faust, 12104-11.

[Trở về mục lục](#)

---

*Đức Maria Qua Các Thời Đại*



The Apparition to Juan Diego, engraving from the 1685 edition of Luis Becerra Tanco, *Felicidad de Mexico en el Principio, y Milagroso Origen, que Tubo el Santuario de la Virgen Maria N. Señora de Guadalupe*. (Courtesy of the Special Collections, University of Arizona Library, Tucson)



## CHƯƠNG MƯỜI BA: Người Đàn Bà Mặc Áo Mặt Trời

*Thiên Chúa phán: Trong những ngày cuối cùng,  
Ta sẽ đổ Thần Khí Ta trên hết thảy người phàm,  
con trai con gái các ngươi sẽ trở thành ngôn sứ,  
thanh niên sẽ thấy thị kiến, bô lão sẽ được thấy mộng.*

*|Cv 2,17, Ge 2,28|*

Các bản linh ca (spirituals) của người Mỹ gốc Phi Châu rất sâu sắc và mạnh mẽ đồng hoá kinh nghiệm nô lệ tại Bắc Mỹ với lịch sử Israel, nhưng lại tương đối ít nhắc đến Đức Maria, có lẽ vì các giáo hội của phần đông người nô lệ đều theo Tin Lành hay Thệ Phán chứ không hẳn Công giáo La Mã. Nhưng quả là ngạc nhiên khi khám phá ra điều này là trong một bài linh ca kia, Đức Maria đã được khoác cho danh hiệu “người đàn bà mặc áo mặt trời, chân đạp mặt trăng”<sup>[1]</sup>. Vì việc đem tước hiệu lấy từ sách Khải Huyền “Và kìa xuất hiện một điềm lạ lớn trên trời: một người đàn bà mặc áo mặt trời, chân đạp mặt trăng, đầu đội triều thiên mười hai ngôi sao” áp dụng vào Đức Trinh Nữ Maria xưa nay vốn là đặc điểm của lời giải thích Tân Ước theo truyền thống Công giáo La Mã, hơn là theo truyền thống Thệ Phán<sup>[2]</sup>. Một cách đặc trưng hơn, lời giải thích ấy đã được truyền thống Công giáo La Mã sử dụng để biện minh và chứng thực cho các lần hiện ra, không những cho thị nhân của sách Khải Huyền mà còn cho những thị nhân sau này nữa, về cùng một “điềm lạ lớn trên trời” và về Đức Maria như Người Đàn Bà Mặc Áo Mặt Trời. Hàng ngàn những lần Đức Maria hiện ra như thế theo nghĩa hẹp đã được tường trình khắp các thế kỷ, bắt đầu từ thị kiến này trong Sách Khải Huyền. Một trong những lần hiện ra sớm nhất là vào thế kỷ thứ tư, như đã được một nhà thần học và huyền nhiệm là Thánh Grêgôriô thành Nyssa tường trình trong một bài giảng in trong cuốn tiểu sử của ngài tựa là Grêgôriô Làm Phép Lạ<sup>[3]</sup>.

Nhưng bất kể thế giá trời vượt của một vị thánh và thần học gia nơi người tường thuật, việc hiện ra sớm xưa này chưa bao giờ được các thẩm quyền có trách nhiệm trong Giáo Hội chính thức nhìn nhận. Thực thế, dù

những người chỉ trích luôn loan truyền nhiều ấn tượng hòng tô cáo Giáo Hội muốn cổ võ những cuộc hiện ra như thế, cũng như các dị đoan khác đi kèm, để bòn tiền của người ngờ nghệch<sup>[4]</sup>, lịch sử việc công nhận chúng trái lại rõ ràng cho thấy “Giáo Hội rất thận trọng đối với các cuộc hiện ra, và dành cho chúng một vị thế rất thấp vì chúng là những dấu chỉ đến với ta qua giác quan và do đó dễ rơi vào những ảo giác có tính chủ quan”<sup>[5]</sup>. René Laurentin, một thế giá hàng đầu về lịch sử các cuộc hiện ra của Đức Maria, đã nhận định như thế. Việc biên tập có phê phán của ông về các tài liệu chung quanh và tiếp theo những lần hiện ra tại Lộ Đức năm 1858 là một kho dữ liệu không thể thiếu cho những ai muốn nghiên cứu tất cả những lần Đức Maria hiện ra từ xưa đến nay<sup>[6]</sup>. Một danh mục, công bố vào năm 1962 về các lần Đức Maria hiện ra được giáo quyền nhìn nhận là đáng tin tưởng sùng kính, giữa vô số các trình thuật do các cá nhân và các nhóm đệ nạp, chỉ liệt kê tổng cộng 10 biến cố, theo thứ tự thời gian sau đây (không hẳn theo thứ tự thời gian chúng được chính thức nhìn nhận)<sup>[7]</sup>:

- 1) 9-12 tháng 12 năm 1531 tại Guadalupe, Mê Tây Cơ, hiện ra với Juan Diego<sup>[8]</sup>;
- 2) 17 tháng 11 năm 1830 tại Paris, hiện ra với Nữ Tu Catherine de Labouré<sup>[9]</sup>;
- 3) 19 tháng 9 năm 1846 tại La Salette, thuộc dãy Núi Alps gần Grenoble, hiện ra với Maximin Giraud và Mélanie Calvat<sup>[10]</sup>;
- 4) 11 tháng 2 – 16 tháng 7 năm 1858 tại Lộ Đức, Pháp, hiện ra với Bernadette Soubiroux<sup>[11]</sup>;
- 5) 12-13 tháng 1 năm 1866 tại Philippsdorf (Philippsdorf), nay thuộc Cộng Hòa Tiệp, hiện ra với Magdalena Kade;
- 6) 17 tháng 1 năm 1871 tại Pontmain miền Brittany;
- 7) 8 tháng 7 năm 1876 tại Pompei, Ý;
- 8) 13 tháng 5 – 13 tháng 10 năm 1917 tại Fátima, Bồ Đào Nha, hiện ra với ba trẻ em, Lucia, Phanxicô và Jacinta<sup>[12]</sup>;
- 9) 29 tháng 11 năm 1932 – 3 tháng 1 năm 1933 tại Beauraing, Bỉ<sup>[13]</sup>; và
- 10) 15 tháng 1 – 2 tháng 2 năm 1933 tại Banneux, Bỉ, hiện ra với Mariette Beco<sup>[14]</sup>

Trong số 10 biến cố trên, 3 biến cố thời danh nhất và là những biến cố chính mà chúng tôi sẽ thảo luận ở đây là Guadalupe, Lộ Đức và Fátima. Trong số những biến cố không được giáo quyền thừa nhận, nổi

tiếng nhất có lẽ là loạt hiện ra bắt đầu vào ngày 3 tháng 7 năm 1876 tại Marpingen, Đức, với 5 thiếu nữ là Katharina Hubertus và cô chị là Lischen Hubertus, Susanna Leist, Margaretha Kunz, và Anna Meisberger<sup>[15]</sup>.

Vì mục đích ở đây, ta thấy có một số nét chung cho phần lớn những lần hiện ra thời cận đại. Trong cuộc nghiên cứu biến cố Marpingen của mình, nhà sử học David Blackbourn đã nhận diện ra “tất cả các yếu tố của một lần hiện ra thời cận đại”. Và những yếu tố này đều được “tổng hợp” tại Lộ Đức, đó là: “tính đơn thành của thị nhân khiêm hạ, đem lại một sứ điệp, sự hoài nghi khởi đầu của cha chính xứ, phản ứng thù nghịch của nhà cầm quyền dân sự, những việc cho là chữa bệnh cách lạ lùng, và cuối cùng là việc Giáo Hội cho phép sùng kính chính thức”<sup>[16]</sup> – dĩ nhiên điểm cuối cùng không xảy ra với biến cố tại Marpingen năm 1876.

Có một điều rõ ràng là: tuyệt đại đa số những người được Đức Maria hiện ra trong thời kỳ thường mệnh danh là thế kỷ Đức Maria hiện ra, tức 100 năm từ thập niên 1830 tới thập niên 1930<sup>[17]</sup>, đều không thuộc giai cấp ưu tú, mà chỉ là các giáo dân và nông dân tầm thường<sup>[18]</sup>. Người ta coi điều này như đã ứng nghiệm lời Đức Maria tuyên xưng và nói tiên tri trong kinh Magnificat, “Người đã dẹp tan phường kiêu ngạo, hạ bệ kẻ quyền thế và nâng cao người thấp hèn. Người đã cho người nghèo khó no nê và để kẻ giàu có trở về tay không”<sup>[19]</sup>. Điều ấy tương phản với khá nhiều lần hiện ra thời Trung Cổ, lúc Ngài hay hiện ra với những nhà tôn giáo chuyên nghiệp và những nhà chuyên nghiệp tôn giáo (căn cứ vào bảng liệt kê trên, điều này chỉ đúng cho trường hợp hiện ra với nữ tu Catherine de Labouré năm 1830); trong số này, có những lần đã xảy ra với giai cấp thượng lưu như trường hợp hiện ra với Thánh nữ Brigitta của Thụy Điển. Trái lại, vào ngày 13 tháng 5 năm 1946, khi hơn 700,000 khách hành hương, gần 1 phần 10 dân số Bồ Đào Nha, tụ tập tại Fátima để tôn kính Đức Maria Nữ Vương Hòa Bình, cảm ơn Ngài vì Thế Chiến II chấm dứt, thì họ là “những người đàn bà bụi bặm, các đầy tớ, già cũng như trẻ, giàu có cũng như bần hàn, đủ mọi loại người (tuy phần đông là người khiêm hạ, phần lớn đi chân không, thuộc giai cấp công nhân cùng gia đình họ)” đã đến để tôn kính đức Trinh Nữ<sup>[20]</sup>, giống hiện tượng sùng kính từng xảy ra tại nơi này suốt 30 năm trước đó.

Những người như Emile Zola<sup>[21]</sup> từng giải thích sai về mục đích của việc dành đặc ân này đối với người nghèo và người tầm thường, coi nó như một cách Giáo hội dùng quyền bính để thao túng sự dốt nát vô

phương cứu chữa của khối quần chúng vô học, một thao túng mà ông cho sẽ bị khoa học và giáo dục đánh tan một ngày gần đây. Cũng có người cho rằng đây chỉ là sự sùng ái của Đức Trinh Nữ đối với những người giống như Ngài<sup>[22]</sup>. Bất chấp những luận điểm ấy, cả phản ứng khởi đầu đối với các thị kiến lẫn những tranh luận về sau đều cho rằng điều trên phản ánh rõ rệt một cuộc “chiến tranh giai cấp” y như trong sách giáo khoa. Đến độ một người vô sản rất có ảnh hưởng, dù vẫn chỉ trích các biểu hiện tâm linh cho là “thuộc phiện ngu dân”, cũng đã đứng về phía những người vô sản này mà ủng hộ hết mình cho những lần hiện ra này.

Các biến cố liên hệ tới việc Đức Trinh Nữ hiện ra tại Guadalupe năm 1531 gắn liền với những căng thẳng, không những của chiến tranh giai cấp mà còn là chiến tranh chủng tộc và tranh chấp chiết trung luận tôn giáo (religious syncretism) nữa<sup>[23]</sup>. Vì Juan Diego là một người Thổ Dân (Indian), trong khi những người thoạt đầu không nhìn nhận tính cách chính xác trong các trình thuật của ông lại là người Da Trắng (Caucasian)<sup>[24]</sup>. Chính vì thế, trong số các nhận định khác biệt về Nuestra Senora de Guadalupe (Đức Bà Guadalupe), một ý kiến được thần học giải phóng gọi hứng đã nhận định như sau: “điều người da trắng phải nhìn nhận chính là việc làm hay sứ mệnh của người Thổ Dân. Lời của người Thổ Dân bị đặt thành vấn đề, anh ta phải đấu tranh để sứ mệnh của mình được người Da Trắng công nhận. Trong cuộc đấu tranh này, người Thổ Dân nắm chắc anh ta được sự ủng hộ tuyệt đối của Đức Nữ Trinh”<sup>[25]</sup>. Khi khảo sát việc phát triển của lòng sùng kính đối với Đức Bà Guadalupe, các nhà nhân chủng học đưa ra nhiều mối liên kết gần gũi giữa lòng sùng kính ấy với thân phận Thổ Dân sống dưới sự đô hộ thực dân của người Tây Ban Nha<sup>[26]</sup>. Đức Bà Guadalupe cũng được coi như đã chứng thực không những phong trào đối kháng đầy ý thức của người Thổ Dân đối với việc quê cha đất tổ của họ bị biến thành một “Tây Ban Nha Mới” mà còn chứng thực cả “hình ảnh nữ tính về chính mình” trong việc phản kháng lại hình thức thống trị có tính tổ phụ do những người xâm chiếm và cả những nhà truyền giáo Tây Ban Nha đại biểu<sup>[27]</sup>. Trong cuộc đấu tranh này, cũng còn một điều hiển nhiên nữa là nơi hiện ra chính là địa điểm thờ một thần nữ thổ dân, một nữ thần mà các nhà truyền giáo Tây Ban Nha đã tìm hết cách dẹp bỏ nhưng nay rõ ràng đã trở về với các người tân tông thổ dân dưới vóc dáng Mẹ Thiên Chúa<sup>[28]</sup>. Ấy thế nhưng, hoàn cảnh ấy không phải là không có những nghịch lý đặc biệt của nó. Dù ngày nay được đồng hoá một cách gần gũi với chính nghĩa Thổ Dân tại Mễ Tây Cơ đến độ, như trên đã nói, Đức Maria được xưng tụng là “lá

cờ tư riêng không chính thức của người Mẹ Tây Co”<sup>[29]</sup>, nhưng cái tên “Guadalupe” vốn không phải là chữ của thổ dân mà có nguồn gốc Tây Ban Nha. Chữ ấy vốn dùng để chỉ tên một ngôi đền kính Đức Maria tại Cáceres, Tây Ban Nha, từ rất lâu, trước khi Juan Diego được thấy Nuestra Señora de Guadalupe; việc vai trò của đức Trinh Nữ tại Tây Ban Nha tiếp tục nổi bật đã được chứng minh bằng nhiều cuộc hiện ra tại đó vào thời Trung Cổ cũng như vào đầu thời cận đại và đã được minh họa bằng nhiều bức tượng Đức Maria kiểu baróc<sup>[30]</sup>. Nhưng chính nhờ việc đồng hoá với quần chúng thổ dân và những người bị chà đạp ở đây cũng như ở mọi nơi khác, Đức Trinh Nữ Maria tại Guadalupe đã trở thành “Mẹ của Mẹ Tây Co”, như lời thi sĩ Octavio Paz từng nói<sup>[31]</sup>, hay “biểu tượng quốc gia Mẹ Tây Co” như nhiều nhà văn từng xưng tụng<sup>[32]</sup>. Tuy nhiên, tước hiệu kép sau đây, một tước hiệu xuất hiện trong một cuộc trưng bày, “Mẹ Thiên Chúa, Mẹ Mỹ Châu”<sup>[33]</sup> quả đã tóm lược đầy đủ vai trò kép của Ngài. Và thế là trong thi ca sùng kính Ngài, mọi chủ đề trên đều đã được thăm dò<sup>[34]</sup>.

Đôi lúc, Đức Maria giữ im lặng khi hiện ra, im lặng một cách khó hiểu là đằng khác. Nhưng thông thường, Ngài đưa ra một sứ điệp, trước nhất cho các thị nhân, rồi sau đó cho toàn thể Giáo hội và thế giới. Thịnh thoảng, như trường hợp “bí mật thứ ba” rất nổi tiếng của Đức Bà Fatima chẳng hạn<sup>[35]</sup>, sứ điệp kia đã được giữ bí mật, chỉ được tiết lộ trong tương lai khi thật cần thiết mà thôi; việc này thường chỉ xảy ra sau nhiều giả đoán về nội dung của thông điệp cũng như thời điểm công bố. Các sứ điệp có tính cách chính trị do Đức Trinh Nữ ban bố làm người ta chú ý hơn nhiều, cả trên báo chí phổ thông lẫn trong văn chương bác học. Qua việc không chọn một người xâm chiếm Tây Ban Nha mà chọn một người thổ dân Mỹ làm thị nhân, Đức Bà Guadalupe đã trở thành một biểu tượng quốc gia cho người Mẹ Tây Co và là yếu tố quyết định dứt khoát của việc “tạo nên ý thức quốc gia Mẹ Tây Co”<sup>[36]</sup>. Tuy nhiên, các trường hợp điển hình khác của ta ở đây, tức Lộ Đức, Fátima và Marpingen, cũng cho thấy sự can thiệp minh nhiên của Đức Trinh Nữ vào tình thế chính trị lúc ấy qua một sứ điệp. Bởi thế, tại Lộ Đức chẳng hạn, “Đức Maria, nơi nương tựa của người ốm đau và tội lỗi, cũng đã là nơi nương tựa của Công giáo Nước Pháp nữa. Trong tước hiệu Vô Nhiễm Nguyên Tội, Ngài đã đánh ngã không những Xatan mà cả những lũ đoàn Cộng Hòa và các ý niệm duy vật chủ nghĩa của nó. Là Nữ Vương Thiên Đàng, Ngài cũng là Nữ Vương Nước Pháp, hay ít nữa cũng là biểu tượng cho ‘Pháp Quốc Chân Thực’. Còn nữa, trong vóc dáng trẻ trung và y phục đơn giản, Ngài còn

đồng hoá với người trẻ, người nghèo và người khiêm hạ. Đức Maria thực sự là một biểu tượng đoàn kết sẽ giúp nhân dân Pháp vượt qua các dị biệt giai cấp, vùng và địa phương của mình”<sup>[37]</sup>.

Tương tự như thế, trong một thông điệp gửi nhân dân Bồ Đào Nha năm 1942, nhân dịp kỷ niệm 25 năm Đức Maria hiện ra tại Fátima, cũng vào thời điểm giữa Thế Chiến II, Đức Piô XII đã trực tiếp liên kết việc hiện ra năm 1917, lúc sắp chấm dứt Thế Chiến I, với cơn khủng hoảng của thời ngài trong một cuộc thế chiến khác: “Ngày nay, các con càng cảm ơn Đức Mẹ Fátima bao nhiêu, thì các con càng đặt tin tưởng vào Ngài trong tương lai bấy nhiêu, các con càng cảm thấy gần gũi Ngài được Ngài che chở dưới ánh sáng của Ngài bao nhiêu, thì ngược lại, số phận của nhiều quốc gia càng bi thảm bấy nhiêu vì bị xâu xé từng mảnh bởi quá nhiều tai ương lớn lao của lịch sử... Bây giờ hơn bao giờ hết, chỉ có lòng tin tưởng nơi Thiên Chúa mới có hiệu lực; một lòng tin tưởng được Đấng Trung Gian là Đức Mẹ dâng lên trước Tòa Thiên Chúa Tối Cao”<sup>[38]</sup>. Nhưng đối với nhiều người từng kinh qua thử thách nẩy lửa của cả hai cuộc chiến, kể cả với Giáo Hội là người đã trải qua bao nhiêu cuộc chiến trong suốt lịch sử lâu dài của mình, kết cục của Thế Chiến II vẫn là một thử thách nẩy lửa đầy kinh hãi không kém. Việc Đông Âu, gồm luôn các nước theo Chính Thống Giáo như Nga, Serbia, và Bulgaria và cả các nước theo Công Giáo La Mã như Ba Lan, Croatia, và Lithuania, bị thống trị bởi các lực lượng quân sự và ý thức hệ chính trị còn thù nghịch đối với Kitô giáo và mọi tôn giáo nói chung hơn cả Cách Mạng Pháp, làm tâm trí các vị lãnh đạo Giáo hội Công giáo La Mã lo âu không ít. Và việc đó cũng được coi như làm bận tâm cả Đức Mẹ Fátima nữa, khi Ngài hiện ra ngay trong năm Cách Mạng Nga. Bởi thế, khi đến Fátima kính viếng Đức Maria năm 1967, nhân dịp kỷ niệm 50 năm ngày Ngài hiện ra ở đó, Đức Giáo Hoàng Phaolô VI đã tuyên bố: “Cả thế giới đang lâm nguy. Vì lý do đó, chúng tôi đã đến dưới chân Nữ Vương Hoà Bình để xin Ngài hồng ơn Thiên Chúa, một hồng ân đem tới sự can thiệp của Chúa, Đấng cao cả, tốt lành, nhân hậu và mẫu nhiệm”<sup>[39]</sup>.

Tuy nhiên, quá chú tâm tới các sứ điệp chính trị của đức Nữ Trinh đôi khi đã dẫn các nhà báo và sử gia đẩy óc thế tục đi vào chủ nghĩa giản lược (reductionism) mà quên đi vai trò của Ngài trong việc khai triển học lý nơi các sứ điệp của Giáo hội. Trước hết, Ngài hằng được coi là sẵn sàng can thiệp để hỗ trợ việc khai triển một học lý nếu học lý đó đặc biệt đề cập tới chính bản thân Ngài. Trong hai chương kế tiếp, chúng tôi sẽ

bàn tới hai trong ba học lý “mới” rất quan trọng do Giáo hội Công giáo La Mã xác quyết trong thời hiện đại, đó là tín điều vô nhiễm nguyên tội lúc tượng thai Đức Trinh Nữ Maria, được công bố năm 1854, và tín điều Đức Bà Hồn Xác Lên Trời, được công bố năm 1950. (Tín điều thứ ba là tín điều Đức Giáo Hoàng Không Thể Sai Lầm do Công Đồng Vatican I công bố năm 1870, một phần để chứng thực cho hành động năm 1854 của Đức Giáo Hoàng Piô IX). Chính là để củng cố cho tín điều đầu tiên trong ba tín điều này, mà Đức Trinh Nữ đã hiện ra tại Lộ Đức sau đó ít năm; vì Bà Mẫu Nhiệm đã dùng thổ ngữ mà phán với Bernadette Soubiroux rằng: “Ta là Đấng Vô Nhiễm Thai”.

Dù cả các hình ảnh chính trị lẫn các hình ảnh tôn giáo do Đức Maria mang đến lúc Ngài hiện ra thấy đều có tính bảo thủ, nhưng người ta ngạc nhiên thấy phản ứng chính thức ở mọi cấp đối với các lần hiện ra ấy không hào hứng chút nào. Thực vậy, Giáo hội mọi cấp đã hết sức thận trọng trong việc xử lý các hiện tượng này bằng cách khai triển trong nhiều năm cả một bộ các tiêu chuẩn tín lý và mục vụ nhằm phân biệt những hiện tượng chân thực với những hiện tượng ảo giác<sup>[40]</sup>. Điều Blackburn gọi là “chủ nghĩa hoài nghi khởi đầu từ cha xứ [và] phản ứng thù nghịch của thẩm quyền dân sự”<sup>[41]</sup> đã trở thành chuyện bình thường trong các câu chuyện hiện ra<sup>[42]</sup>. Không một câu truyện nào về việc Đức Maria hiện ra, kể cả những lần hiện ra với Juan Diego và Bernadette, lại không gặp phản ứng khăng khăng tiêu cực của cha xứ sở tại và của các thẩm phán địa phương.

Các phản ứng như thế từ hàng giáo sĩ và thẩm quyền địa phương đã nói lên phần nào tính hàm hồ sâu sắc của chính hiện tượng Đức Maria hiện ra, giống như thanh gươm hai lưỡi. Vì nó quả đã được dùng như một khí giới trong trận chiến đôi khi phải đánh tập hậu mà Giáo hội thường dùng để chống lại các thù địch hiện đại của mình. Nước Pháp của những người như Voltaire và Diderot có thể bị mọi giới ở cuối thế kỷ 18 coi như vườn ươm chủ nghĩa duy lý và là thành trì của chủ nghĩa vô thần; nhưng đức Trinh Nữ đã liên tiếp xuất hiện với cái nước Pháp duy lý và vô thần ấy nhiều lần trong thế kỷ tiếp sau đó, qua Nữ Tu Catherine de Labouré tại Paris ngày 17 tháng 11 năm 1830, qua Maximin Giraud và Mélanie Mathieu tại La Salette ngày 19 tháng 9 năm 1846, và nhất là qua Bernadette Soubiroux tại Lộ Đức các ngày từ 11 tháng 2 tới 16 tháng 7 năm 1858. Người ta có đủ lý do để tin rằng: cả chiến dịch dùng trí thức chống đỡ nền mạc khải của Kitô giáo qua công trình hộ giáo của khoa

thần học Công Giáo La Mã thế kỷ 19, trong đó có công trình hộ giáo của trường phái triết học Thomist canh tân, lần chiến dịch dùng chính trị chống đỡ Giáo hội định chế và các đặc quyền của nó khỏi sự tấn kích của chủ nghĩa bài giáo sĩ trong thời ấy cũng không thể hữu hiệu bằng chiến dịch do đức Trinh Nữ đem lại, nhất là đối với giới bình dân. Vì có người đã nói rất hay rằng “La Mã là đầu nhưng Lộ Đức mới là trái tim của Giáo hội”<sup>[43]</sup>. Nhưng cũng chính từ đây mà có sự hàm hồ trong các lần Đức Maria hiện ra. Sự hàm hồ ấy là như thế này: thẩm quyền của linh mục chánh xứ, trong toà giải tội và cả trong việc long trọng cử hành Thánh Lễ trước bàn thờ sở tại, xem ra chẳng còn bao nhiêu nghĩa lý so với sức lôi cuốn to lớn từ việc đích thân hiện ra của Đấng không phải ai khác mà là chính Mẹ Thiên Chúa và việc Ngài tiếp tục hành động tại hang đá Lộ Đức. Như trong thời Cải Cách, việc các nhà giảng thuyết đạo rao bán ơn đại xá từng đe dọa làm cho việc ban phát bí tích thống hối tại cấp giáo xứ bị mất giá thể nào, thì các mục tử cấp giáo xứ đang mất giá tại Pháp vào thế kỷ 19 lẽ dĩ nhiên cũng không ưa bị các vụ “hảo huyền” của bọn con nít tự cho mình được thấy Đức Trinh Nữ Maria đây đưa tới thừa tác vụ của mình như thế.

Đối với nhiều đền thánh Đức Mẹ, được thiết lập do các vụ hiện ra này kêu gọi, chiều kích nổi bật nhất chính là khía cạnh lạ lùng, và cùng với nó là đoàn ngũ đông đảo các khách hành hương, chủ yếu bị khía cạnh lạ lùng kia lôi cuốn. Đặc điểm lạ lùng này trước nhất áp dụng vào chính các thị kiến, tức các hiện tượng chỉ có thể phát sinh từ một khả năng vượt quá bình thường, dù nguyên nhân gốc của nó là sức mạnh siêu nhiên hay chỉ là một thứ bệnh tâm thần (neurosis). Việc Đức Maria hay Chúa Kitô hiện ra tự nó là một biến cố siêu việt, mà tính khả tín thường tùy thuộc tính khả tín trước đó của một phép lạ nào bất cứ.

Ngược lại, một khi được chấp nhận hay “được chứng thực” (bất kể diễn trình chứng thực ấy bao gồm những gì), thì sức mạnh lạ lùng của việc hiện ra sẽ lan tới chính con người của thị nhân hay tới các địa điểm hiện ra hay tới một khía cạnh vật lý nào đó của địa điểm ấy, ngay cả nếu khía cạnh vật lý ấy được mang xa hẳn địa điểm nguyên khởi của việc hiện ra kia, như trong trường hợp nước hay làm phép lạ của Lộ Đức. Tuy vậy, ít nhất trong lý thuyết, các phép lạ và tư cách hưởng phép lạ này luôn tùy thuộc con người Đức Trinh Nữ, chứ không tùy thuộc sức ma thuật mà người ta lầm tưởng là của chính địa điểm hay sự vật Ngài đụng tới hay nhờ sự hiện diện của Ngài mà được biến đổi. Việc lật ngược vai trò của



phép lạ, thường hay xảy ra sau một thời gian, từ quan điểm ngày xưa của cả ngoại giáo lẫn Kitô Giáo cho rằng phép lạ là hành động để minh chứng thẩm quyền của người làm phép lạ đến quan điểm hiện nay của phong trào Ánh Sáng cho rằng cái được gọi là phép lạ có đáng tin hay không là hoàn toàn tùy thuộc thể giá đã được chấp nhận nơi con người thánh thiện, là điều không hoàn toàn áp dụng ở đây, vì các phép lạ tại Fátima và Lộ Đức đã diễn tiến theo cả hai cách trên.

Các thống kê về việc nhờ phép lạ mà được khỏi bệnh, nhất là trường hợp Lộ Đức, đã được quan niệm rất khác nhau<sup>[44]</sup>. Dù chính xác hay không, người ta từng ước lượng rằng: chỉ trong vòng một thế kỷ rưỡi, số khách hành hương tới Lộ Đức đã gấp đôi số khách hành hương tới Mecca trong hơn 13 thế kỷ qua<sup>[45]</sup>. Tất nhiên, một số người đến đó để du lịch hay vì tò mò, và số đông khác đến đó chỉ để cầu nguyện. Nhưng hàng chục ngàn người, và có lẽ hàng triệu người, đã đến Lộ Đức hành hương để mong chờ phép lạ chữa khỏi bệnh thân xác và tinh thần của mình. Sức mạnh làm phép lạ của Đức Trinh Nữ tại Lộ Đức và Fátima đã được thẩm quyền cao cấp nhất chứng thực. Toàn thế giới văn minh, Công Giáo La Mã hay không, thấy đều ngỡ ngàng khi đức Giáo Hoàng Gioan Phaolô II bị bắn và bị trọng thương tại Quảng Trường Thánh Phêrô vào ngày 13 tháng 5 năm 1981 và thật hân hoan khi nghe tin ngài thoát chết. Chính đức Giáo Hoàng đã không để ai hoài nghi đối với quan điểm của ngài về việc nhờ đâu và tại sao ngài thoát chết: “Và một lần nữa, tôi đội ơn Đức Trinh Nữ Diễm Phúc... Lẽ nào tôi có thể quên được rằng biến cố tại Quảng Trường Thánh Phêrô kia đã xảy ra vào ngày và giờ kỷ niệm Mẹ Chúa Kitô hiện ra lần đầu với các nông dân nhỏ bé cách nay 60 năm tại Fátima, nước Bồ Đào Nha? Ngày ấy... tôi cảm nhận được sự che chở của người Mẹ phi thường, một sự che chở còn mạnh hơn cả chính viên đạn”<sup>[46]</sup>. Đức Piô XII nhân dịp kỷ niệm 25 năm, đức Phaolô VI nhân đến thăm đền thánh dịp kỷ niệm 50 năm, và đức Gioan Phaolô II sau khi bị ám sát hụt, cả ba vị giáo hoàng đều kêu gọi người ta chú ý đặc biệt tới Đức Mẹ Fátima, y hệt như các vị và tất cả các vị Giáo hoàng khác thuộc thế kỷ 20 đều đã dùng thẩm quyền của mình để khuyến khích việc tôn sùng Đức Mẹ Lộ Đức vậy.

Tương phản với “chủ nghĩa hoài nghi khởi đầu” mà Blackburn cho là một đặc điểm trong lịch sử các lần Đức Maria hiện ra, ta thấy có điều được ông gọi là “việc Giáo hội thiết lập lòng tôn sùng chính thức với một mục đích” mà theo ông, Lộ Đức là điển hình sáng chói nhất (và

Marpingen là ngoại lệ đáng kể hơn cả<sup>[47]</sup>. Vì, như Barbara Pope từng nhận xét “La Mã ... luôn quan tâm đến việc chống đỡ đức tin truyền thống tại một quốc gia được Giáo hội này coi như vườn ươm trồng các cuộc cách mạng hiện đại... các động lực phối hợp giữa đức tin và nhạy cảm chính trị đã thúc đẩy ngôi vị giáo hoàng nhìn nhận niềm tin của người Công giáo Pháp, một niềm tin cho rằng họ được Đức Maria tuyển chọn”<sup>[48]</sup>. Như nhận xét vừa rồi ngụ ý, niềm tin của người Công giáo Pháp đối với việc hiện ra và việc họ “được Đức Maria tuyển chọn” đầu tiên đã bén rễ sâu nơi các cấp địa phương, vùng và quốc gia, sau đó và từ đó mới được sự chuẩn nhận của Đức Giáo hoàng. Tương tự như thế, chính vị “bản quyền”, tức giám mục Leira, năm 1930 đã “(1) tuyên bố là đáng tin các thị kiến của các mục đồng tại Cova da Iria trong giáo xứ Fátima của giáo phận này trong các ngày 13 mỗi tháng, từ tháng Năm tới tháng Mười năm 1917 và (2) chính thức cho phép việc tôn sùng Đức Mẹ Fátima”<sup>[49]</sup>. Trái với việc giáo quyền tự ý áp đặt lên hàng ngũ giáo dân bất đắc dĩ, như một số những người chú giải thù nghịch thường giả thiết, niềm tin vào việc Đức Maria hiện ra hầu hết đã được “bè dưới” áp đặt lên hàng giáo phẩm, đến nỗi ta có thể nói đây quả là một diễn trình dân chủ vậy. Như hồng y John Henry Newman có lần đã mô tả, khi đề cập tới học lý về Chúa Ba Ngôi trong thế kỷ thứ 4, chứ không phải học lý về Đức Maria trong thế kỷ 19, chính “nền chính thống của tín hữu” đã thắng các suy tư của các nhà thần học<sup>[50]</sup>. Tuy nhiên, một cách thực tế hơn (mà cũng có thể yếm thế hơn), người ta có thể coi sự kiện Giáo hội chuẩn nhận hay khuyến khích có hệ thống việc tôn sùng chính thức kia như một cố gắng nhằm hạn chế nơi đoàn ngũ tín hữu những quá lạm mà việc tôn sùng Đức Maria rất dễ mắc phải. Thực vậy, như một học giả từng phán đoán, “Vì được Giáo hội can trọng bảo vệ ngay từ đầu, nên Lộ Đức có lẽ là nơi được kiểm soát và điều hợp chặt chẽ nhất, ở cả bình diện ý nghĩa lẫn thực hành trong các việc tôn sùng hành hương”<sup>[51]</sup>. Ta có thể thêm rằng: ít nhất trong một số khía cạnh, cả Guadalupe lẫn Fátima xem ra cũng không thua Lộ Đức bao xa. Ta có thể an tâm cho rằng đối với nhiều triệu người, không hình thức tôn sùng hay học lý về Đức Maria nào đã mang theo mình được tầm ý nghĩa to lớn hơn những lần Ngài hiện ra một cách lạ lùng.

Ghi chú:

- [1] “Wasn’t That a Wonder”, *Slave Songs of the Georgia Sea Islands*, Lydia Parrish chủ biên (New York: Creative Age Press, 1942), 139.
- [2] Kh 12,1; xem Altfred Th. Kassing, *Die Kirche und Maria: Ihr Verhältnis im 12.Kapitel der Apokalypse* (Dusseldorf: Patmos-Verlog, 1958).
- [3] PG 46:90913.
- [4] Xem Edmond Paris, *Les mystères de Lourdes, La Salette, Fatima: Les marchands du temps, mercantilisme religieux, marché d’illusions* (La Chaux-de-Fonds: Union de défense protestante suisse, 1971).
- [5] René Laurentin và René Lejeune, *Messages and Teachings of Mary at Medjugorje* (Milford, Ohio: Riehle Foundation, 1988), 15.
- [6] René Laurentin chủ biên, *Lourdes: Documents authentiques* (Paris: L. Lethielleux, 1966).
- [7] LTK 7:64-65 (Herman Lais).
- [8] Rubén Vagas Ugarte, *Historia del culto de María en Ibero-américa y de sus Imágenes y Santuarios más celebrados, 2 cuốn, ấn bản thứ 3* (Madrid: Talleres Gráficos Jura, 1956), 1:163-207; các trước tác rất rộng lớn được lên danh mục trong công trình song ngữ do Gloria Grajales và Ernest J. Burrus chủ biên, *Guadalupan Bibliography* (Washington D.C.: Georgetown University Press, 1986).
- [9] Edmond Carpez, *La Vénérable Catherine Labouré, fille de la Charité de Saint Vincent de Paul (1806-1876), ấn bản thứ 6* (Paris: Lecoffre 1913).
- [10] Sandra L. Zimdars-Swartz, *Encountering Mary: From La Salette to Medjugorje* (Princeton, N.Y.: Princeton University Press, 1991).
- [11] René Laurentin, *Lourdes: Histoire authentique des apparitions, 6 cuốn* (Paris: Lethielleux, 1961-64); mới đây có Stéphane Baumont, *Histoire de Lourdes* (Toulouse: Edition Privat, 1993).
- [12] Cyril C. Martindale, *The Message of Fatima* (London: Burns, Oates, and Washbourne, 1950).
- [13] Beinert và Petri, *Handbuch der Marienkunde 533* (René Laurentin); một bài khảo sát có phê phán về cả hai thị kiến tại Bỉ này là của Gerd Schallenberg, *Visionäre Erlebnisse* (Augsburg: Pattloch Verlag, 1990) 83-95.
- [14] Từ ngày công bố bảng liệt kê này, đã có thêm hai biến cố được “chấp thuận” là Akita bên Nhật và Betania bên Venezuela.
- [15] Bây giờ nên xem David Blackburn, *Marpingen: Apparitions of the Virgin Mary in Nineteenth-Century Germany* (New York: Alfred A. Knopf, 1994).
- [16] Blackburn, *Marpingen*, 5. Vì bảng liệt kê các yếu tố này tương hợp cách rất gần gũi với bảng liệt kê tôi từng đưa ra trong lần dự thảo đầu tiên chương này, trước

### *Đức Maria Qua Các Thời Đại*

khi đọc và xem lại bài nghiên cứu của Blachbourn, nên chúng tôi rất biết ơn được thích ứng nó tại đây để phù hợp với các mục tiêu lịch sử hơi khác một chút.

[17] Về ý nghĩa của hiện tượng sinh sôi nảy nở trong thời hiện đại này, xin xem René Laurentin, *Multiplication des apparitions de la Vierge aujourd'hui: est-ce elle? Que veut-elle dire?* ấn bản thứ 3 (Paris: Fayard, 1991).

[18] Một cách tổng quát, xin xem Werner Freitag, *Volks- und Elitenfrommigkeit in der fruhen Neuzeit: Marien-wallfahrten im Furstbistum Munster* (Paderborn: F. Schoning, 1991).

[19] Lc 1,51-53.

[20] William Thomas Walsh, *Our Lady of Fatima* (New York: Macmillan, 1947), 214, 140.

[21] Emile Zola, Lourdes, Ernest Alfred Vizatelly (Dover, N.H.: A. Sutton, 1993).

[22] Antonio González Dorado, *Mariología popular Latinoamericana: De la María conquistadora a la María liberadora* (Asunción, Paraguay: Ediciones Loyola, 1985).

[23] Anna Gradowska, *Magna Mater: El sincretismo hispanoamericano en algunas imágenes Ma-ri-anas* (Caracas: Museo de Bellas Artes, 1992).

[24] Christopher Rengers, *Mary of the Americas: Our Lady of Guadalupe* (New York: Alba House, 1989).

[25] Ivone Gebara và Maria Clara Bingemer, *Mary, Mother of God, Mother of the Poor* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1989), 152.

[26] William B. Taylor, "The Virgin of Guadalupe in New Spain: An Inquiry into the Social History of Ma-ri-an Devotion", *American Ethnologist* 14 (1987): 9-25.

[27] Ena Campbell, "The Virgin of Guadalupe and the Female Self-Image: A Mexican Case History", *MotherWorship*, James J. Preston chủ biên (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982), 5-24.

[28] Adela Fernadez, *Dioses prehispánicos de Mexico: Mitos y deidades de panteón Nahuatl* (Mexico. D.F.: Panorama Editorial, 1983), 108-12.

[29] Rodriguez, *Days of Obligation*, 16-20.

[30] William A. Christian Jr., *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, (Princeton N.J.: Princeton University Press 1981); María Dolores Díaz Vaquero, *La Virgen en la escultura cordobesa del barroco* (Cordova: Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1987).

[31] Octavio Paz, *The Labyrinth of Solitude*, Lysander Kemp (New York: Grove Press, 1965), 85.

[32] Eric R. Wolf, "The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol", *Journal of American Folklore* 71 (1958): 34-38; Stafford Poole, *Our Lady of Guadalupe: The Origins and Sources of a Mexican National Symbol, 1531-1797* (Tucson: University of Arizona Press, 1995).

[33] Edwin Eduard Sylvest chủ biên, *Nuestra Senora de Guadalupe: Mother of God Mother of Americas* (Dallas, Tex.: Bridwell Library, 1992).

*Đức Maria Qua Các Thời Đại*

- [34] Joaquín Antonio Penalosa chủ biên, Poesía guadalupana: siglo XIX (Mexico City: Editorial Jus, 1985).
- [35] Peter Laszlo, La troisième secret de Fatima enfin connu (Montréal: Guérin, 1987).
- [36] Jacques Lafaye, Quetzalcoatl and Guadalupe: The Formation of Mexican National Consciousness, 1531-1813 (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 211-57.
- [37] Barbara Pope, “Immaculate and Powerful: The Marian Revival in the Nineteenth Century”, trong *Immaculate and Powerful: The Femal in Sacred Image and Social Reality*, Clarissa W. Atkinson, Constance H. Buchanan, và Margaret R. Miles chủ biên (Boston: Beacon Press, 1985), 173, 183-84, 189.
- [38] Finbar Ryan, *Our Lady of Fatima* (Dublin: Brown and Nolan, 1942), 228-29.
- [39] Đức Phalô VI, *Pilgrimage to Fatima – Addresses* (Washington D.C.: United States Catholic Conference, 1968), 6.
- [40] Các tiêu chuẩn này đã được phát biểu có hệ thống bởi Thánh Bộ Giáo Lý Đức Tin vào ngày 25 tháng 2 năm 1978.
- [41] Blackbourn, Marpingen, 5.
- [42] Xem Cornelia Goksu, *Heroldsbach: Eine verbotene Wallfahrt* (Wurzburg: Echter Verlag, 1991).
- [43] Andrea Dahlberg, “The Body as a Principle of Holism: three Pilgrimages to Lourdes”, *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*, John Eade và Michael J. Sallnow chủ biên (New York: Routledge, 1991), 35.
- [44] Cố gắng rất sớm nhằm đưa ra một thẩm định là A. Marchand, *The Facts of Lourdes: And the Medical Bureau*, Francis Izard dịch (London: Burns, Oates, and Wasbourne, 1924).
- [45] B. Pope, “Immaculate and Powerful”, 173.
- [46] *L’Osservatore Romano*, 12/10/1981.
- [47] Blackbourn, Marpingen, 5.
- [48] B. Pope, “Immaculate and Powerful”, 183-84.
- [49] Joseph A. Pelletier, *The Sun Danced at Fatima* (New York: Doubleday Image Books, 1983), 146-47.
- [50] John Henry Newman, “The Orthodoxy of the Body of the Faith during the Supremacy of Arianism”, Ghi chú V trong *The Arians of the Fourth Century*, ấn bản 3, (London, E. Lumley, 1871), 454-72.
- [51] Dahlberg, “The Body as a Principle of Holism” 10-11.

[Trở về mục lục](#)

---

*Đức Maria Qua Các Thời Đại*



Diego Velázquez, *The Virgin of the Immaculate Conception*, c. 1618. National Gallery, London.

## CHƯƠNG MƯỜI BỐN: Ngoại Lệ Vĩ Đại, Vô Nhiễm Thai

*Tôi được tượng hình trong sự ác  
Và mẹ tôi tượng thai tôi trong tội*  
[Tv 51,7]

Như đã thấy trong các chương trước, phần lớn môi trường phát triển của cả lòng sùng kính lẫn học lý về Đức Trinh Nữ Maria đều ở Phương Đông Kitô giáo: Syria, Ai Cập, Acmêni và Hy Lạp, hơn là ở Phương Tây Latinh, nơi phần lớn được hưởng hoa trái của Phương Đông. Điều ấy cũng đúng đối với nhiều học lý khác, như học lý về ngôi vị Chúa Kitô chẳng hạn, tuy không đúng đối với mọi học lý. Thí dụ, đối với học lý về Chúa Ba Ngôi, thì các văn sĩ Latinh, như Tertulianô của Bắc Phi, đã đóng góp rất nhiều, kể cả chính hạn từ trinitas; và tại Công Đồng Nixêa năm 325, một giám mục Phương Tây, tức Ossius thành Cordova, không những đã chủ tọa công đồng mà còn là cố vấn chính về thần học cho hoàng đế Constantinô và dường như là nguồn gốc của công thức được công đồng này chấp nhận, tức công thức cho rằng Con Thiên Chúa “đồng bản thể [homoousios] với Đức Chúa Cha”. Nhưng ngay cả công thức ấy, vốn có gốc rễ trong các lạc giáo trước đó, cũng đã được viết bằng Hy Ngữ, giống như các công thức khác về Đức Maria, như tước hiệu Theotokos [Mẹ Thiên Chúa] chẳng hạn.

Tuy nhiên, trong lịch sử phát triển học lý về Đức Maria, có một vấn đề phần lớn chỉ có trong Phương Tây Latinh mà thôi, đó là tín điều Vô Nhiễm Thai<sup>[1]</sup>. Nguyên do chính là hình thức mà học lý về tội nguyên tổ đã mặc lấy tại Phương Tây, một học lý liên hệ mật thiết tới việc giải thích về Đức Maria<sup>[2]</sup>. Sự khẳng quyết việc Chúa Giêsu Kitô sinh ra cách đồng trinh (virginal birth) – hay chính xác hơn, việc Người được thụ thai bởi người Mẹ đồng trinh (virginal conception) – có ngọn nguồn trong Tân Ước, tìm thấy nơi hai Phúc Âm Mátthêu và Luca, nhưng không thấy nơi nào khác<sup>[3]</sup>. Krister Stendahl nhận định rằng trong Phúc Âm đầu, “Câu truyện về Việc Hạ Sinh Đồng Trinh khá im lặng về phương diện thần học, không một luận chứng hay một cái nhìn thông sáng nào về Kitô

học đã được diễn dịch từ việc can thiệp vĩ đại này của Thiên Chúa”<sup>[4]</sup>. Trình thuật trong Luca có đặc thù hơn một chút vì đã nhận diện được ý nghĩa của việc can thiệp, vì thiên thần có nói với Đức Maria rằng: “Chúa Thánh Thần sẽ xuống trên bà, và quyền năng Đấng Tối Cao sẽ bao phủ bà: bởi thế Đấng thánh từ bà sinh ra sẽ được gọi là Con Thiên Chúa”<sup>[5]</sup>. Hạn từ “bởi thế [dioti]” cho thấy “hàm ý đã tự nhiên hiển đủ”<sup>[6]</sup> và do đó, sự thánh thiện và tư cách Con Thiên Chúa của hài nhi có tương quan với nhau, có khi còn là tương quan nhân quả nữa, trong hoàn cảnh tượng thai đặc biệt của Người; nhưng Phúc Âm này đã ngưng ở đấy mà không chỉ rõ xem tương quan kia là tương quan thế nào.

Như đã nói trên, Thánh Ambrôsiô thành Milanô, người đã trở thành sư phụ của Thánh Augustinô về vấn đề này, có lẽ là người có trách nhiệm trong việc xác định dứt khoát “mối tương quan nhân quả giữa việc tượng thai đồng trinh và việc Chúa Kitô không vướng tội lỗi..., một phối hợp giữa ý niệm về thông truyền tội nguyên tổ qua giao hợp tính dục và ý niệm vì được tượng thai đồng trinh nên Chúa Kitô không vướng tội lỗi”<sup>[7]</sup>. Để thoát ly khỏi tội, Chúa Kitô phải thoát ly khỏi phương cách tượng thai thông thường; xem ra đây là câu kết luận Thánh Ambrôsiô đã rút ra từ lời tiên tri sau đây: “Ai sẽ kể chuyện [enarrabit] việc người được sinh ra [generationem]?”<sup>[8]</sup>. Rồi thánh nhân tiếp tục luận chứng của mình bằng cách lấy lời Cựu Ước để chứng minh: “Tôi được tượng hình trong sự ác, và mẹ tôi tượng thai tôi trong tội”<sup>[9]</sup>. Nhờ phụ đề của Thánh Vịnh, ta biết đây là lời của “Đavít nói, khi tiên tri Nathan đến gặp ông, sau khi ông phạm tội với Bátseva”. Như chính Thánh Ambrôsiô đã viết, “Đavít được coi là người công chính hơn những người khác”. Nếu Chúa Kitô thực sự công chính, thì “không phải vì một lý do nào khác hơn là lý do vì được một trinh nữ sinh hạ, Người không bị trói buộc bởi các qui định phải hạ sinh trong phương cách tội lỗi”<sup>[10]</sup>. Bởi thế, Thánh Ambrôsiô đã tóm tắt mối tương quan giữa tội nguyên tổ và việc Chúa Kitô được sinh hạ đồng trinh như sau: “Dù tiếp nhận bản thể tự nhiên của thể xác này, Người vẫn không bị tượng thai trong sự ác cũng như trong tội lỗi – vì Người vốn không do máu huyết cũng như ý muốn xác thịt hay ý muốn đàn ông, nhưng do Chúa Thánh Thần mà sinh ra từ một Trinh Nữ”<sup>[11]</sup>. (Ta nên ghi nhận rằng các lời trên đây cho thấy Thánh Ambrôsiô đã trích dẫn dị bản Latinh đã nói trên đây, qua đó các lời trong câu Ga 1,13 được dùng ở số ít và áp dụng vào việc hạ sinh Chúa Kitô)<sup>[12]</sup>. Học lý tội nguyên tổ trên đây đã được thiết lập trong giáo huấn Phương Tây nhờ tư duy của Thánh Augustinô thành Hippo, và chính học lý này làm cho việc bàn đến thế



đứng đặc biệt của Đức Maria trong lược đồ tội lỗi và cứu chuộc trở thành cần thiết<sup>[13]</sup>.

Lược đồ này đặt đức Trinh Nữ ở chỗ nào? Ngài đã mang thai mà không vương tội, nhưng còn Ngài thì sao, Ngài đã được tượng thai ra sao? Trong một đoạn nổi tiếng nhưng đầy tranh cãi trong cuốn *Bản Về Tự Nhiên Và Ôn Thánh*, một trong những chuyên khảo quan trọng nhất dành cho việc bảo vệ học lý tội nguyên tổ của mình, Thánh Augustinô có liệt kê các thánh nhân vĩ đại của Cựu và Tân Ước, những vị mà theo ngài đều mắc tội. Rồi ngài viết tiếp: “Ta phải bỏ Đức Thánh Nữ Đồng Trinh Maria ra khỏi danh sách trên, đáng mà tôi không muốn nêu ra bất cứ câu hỏi nào khi bàn đến chủ đề tội lỗi, vì lòng tôn kính đối với Chúa chúng ta. Vì từ Chúa, ta biết sự dư đầy ơn thánh để vượt thắng tội lỗi trong mọi nét đặc thù của nó [ad vincendum omni ex parte peccatum] đã được thông ban ra sao cho đáng có công phúc thụ thai và cứu mang Người là đáng chắc chắn không có tội”<sup>[14]</sup>. Khi tuyên bố như thế, Thánh Augustinô tỏ ra trung thành với truyền thống Hy Lạp trong học lý về Đức Maria hơn là trong học lý của ngài về bản tính nhân loại. Như đã gợi ý ở chương 6, Phương Đông và Phương Tây đã đi theo hai hướng khác nhau trong việc phân biệt giữa bản nhiên và ơn thánh – có lẽ khác nhau nhiều hơn là sau này giữa Thánh Tôma Aquinô và Martinô Lutherô. Nhưng bất chấp những khác biệt giữa học lý của Thánh Augustinô về tội nguyên tổ và việc định nghĩa “tội tổ tiên [propatrikon hamartema]” nơi các giáo phụ Hy Lạp, họ vẫn nhất trí với nhau về Theotokos [Mẹ Thiên Chúa], như câu trích trên đây đã cho thấy. Nhưng Thánh Augustinô không giải thích biệt lệ vĩ đại này, mà dành nó cho các khai triển sau này của Phương Tây suốt 14, 15 thế kỷ sau.

Một trong các nhà tư tưởng sớm sủa và quan trọng nhất ở Phương Tây Latinh có nhiệm vụ khai triển sự giải thích trên chính là đan sĩ dòng Bê-nê-đi-cô tại Corbie thế kỷ thứ 9 tên là Paschasius Radbertus<sup>[15]</sup>. Ông được nhớ đến nhất nhờ đã nâng học lý Mình và Máu Thánh Chúa Kitô thực sự hiện diện trong Phép Thánh Thể lên một bình diện thảo luận mới và trong nhiều cách đã dự ứng hình thức mà học lý này cuối cùng đã tiếp nhận qua việc đưa ra ý niệm biến thể [transubstantiation] tại Công Đồng Latêranô Thứ Tư năm 1215. Nhưng đồng thời, Radbertus còn là người tiên phong trong học lý về Đức Maria qua một chuyên khảo về việc Ngài đã hạ sinh Chúa Kitô ra sao. Hầu như mọi người đều cho rằng Radbertus cũng được coi là tác giả một chuyên khảo tựa là *Cogitis Me* [Ngài Buộc

Tôi], một tác phẩm trên thực tế được viết dưới tên Thánh Giêrôm, một vị sống trước ông đến 4 thế kỷ. Cuốn *Cogitis Me* chuyên bàn tới vấn đề liệu có nên cử hành một ngày lễ tưởng nhớ ngày sinh của đức Trinh Nữ Maria hay không, không phải ngày Ngài qua đời, hay “thiếp ngủ” như người ta thường nói lúc ấy<sup>[16]</sup>, ngày được coi như đỉnh cao vinh quang đời Ngài, mà là ngày Ngài thực sự sinh ra đời. Nhưng hẳn đã bàn tới việc sinh hạ Ngài thì không thể không bàn đến vấn đề tượng thai Ngài, nghĩa là liệu Ngài có bị tượng thai và sinh ra trong tội nguyên tổ giống như mọi người khác hay không hay Ngài xứng đáng được coi là một “ngoại lệ vĩ đại” khác nữa đối với luật tổng quát kia, ngoài Con Ngài, Chúa Giêsu Kitô, vốn là ngoại lệ hàng đầu. Chuyên khảo của Radbertus chỉ nêu lên vấn đề mà không đưa ra giải đáp.

Giữa thời Trung Cổ, không ai nói rành mạch và hùng biện về Đức Maria cho bằng một trong những vị giảng thuyết vĩ đại của lịch sử Kitô giáo, tức Thánh Bernard thành Clairvaux<sup>[17]</sup>. Như đã nhắc trên đây, Dante đặt lời ca tụng đức Trinh Nữ của ông ở cuối cuốn *Thần Kịch* vào miệng Thánh Bernard và nhờ thế, đã tự do trích dẫn các trước tác của vị thánh này<sup>[18]</sup>. Nhưng khi bàn đến vấn đề ta đang thảo luận ở đây tức “ngoại lệ vĩ đại”, Thánh Bernard rất mực cương quyết. Trong tài liệu nổi tiếng Thư Thứ 174, gửi cho các kinh sĩ nhà thờ chính tòa Lyons, thánh nhân nhấn mạnh rằng: “Nếu nói lên điều Giáo hội tin là việc thích đáng và nếu điều Giáo hội tin là chân thực, thì tôi phải nói rằng đức Trinh Nữ Hiển Vinh quả có thụ thai bởi Chúa Thánh Thần, nhưng chính Ngài thì không được tượng thai cách đó. Tôi xin nói rằng Ngài sinh con mà vẫn đồng trinh, nhưng chính Ngài đã không được sinh ra từ một trinh nữ. Vì nếu ngược lại thì còn đâu là đặc ân làm Mẹ Thiên Chúa?”<sup>[19]</sup>. Lúc ấy, người ta thường tin rằng “ơn kỳ lạ” qua đó Đức Maria sinh hạ Chúa Kitô không ảnh hưởng chi tới cung cách chính Ngài được hạ sinh, một cung cách vốn không khác chi cung cách thụ thai và sinh hạ bình thường. Thế nhưng, việc hạ sinh đồng trinh ra Chúa Kitô do một người được tượng thai và sinh ra trong tội xem ra không giải quyết được vấn đề tại sao lúc sinh ra, Người vô tội, mà người mẹ lại tội lỗi. Có điều, dưới mắt những người chỉ trích và ngay cả những người ủng hộ, nếu cứ lý luận kiểu “con vô tội cha mẹ cũng vô tội” như thế mãi, thì có khi phải leo lên tận Adong và E-và, và kết luận rằng ai cũng phải vô tội thì mới có thể đảm bảo được sự vô tội của Chúa Kitô và của Mẹ Maria của Người chắc! Chưa hết, cái thứ “tò mò vô ích” ấy dám khiến người ta còn phải tìm hiểu về chính họ hàng

hang hốc của Đức Maria như phương tiện để giải thích việc Ngài đã sinh con ra sao qua việc chính Ngài đã được hạ sinh cách nào.

Tóm lại, như phần đông chúng ta ngày nay vốn giả thiết, nếu học lý của Thánh Augustinô đúng khi tuyên bố rằng những người được tượng thai và sinh ra theo lối bình thường đều mắc tội tổ tông, thì Đức Maria phải là người độc đáo về một phương diện nào đó. Vấn đề vì thế là cần phải xác định xem “Nhờ cách nào đức Trinh Nữ đã được thanh tỳ trước khi thụ thai” Chúa Kitô; không thể “nhờ cách nào khác cho bằng nhờ chính đáng” Ngài đã hạ sinh, vì đáng này trong trắng còn Ngài thì không. Mọi người đều nhất trí rằng Đức Maria được Chúa Kitô cứu rỗi, đến nỗi, dù Ngài than khóc cái chết của Người vì Người là Con của Ngài, nhưng Ngài cũng hân hoan chào đón cái chết ấy vì nhờ đó Ngài được cứu rỗi<sup>[20]</sup>. Bởi thế, ngày lễ kỷ niệm ngày Ngài được tượng thai hay sinh ra, thường được nơi này nơi nọ mừng kính, không hẳn là điều thích đáng, vì không phải việc Ngài được tượng thai thế nào mà là việc Ngài đã thụ thai ra sao mới làm Ngài ra đặc biệt. Nhưng Thánh Bernard cũng thêm một tuyên bố quan trọng là ngài sẵn sàng tuân theo phán quyết của Rôma về toàn diện vấn đề này, cả chính học lý vô nhiễm thai lẫn việc kỷ niệm sinh nhật Đức Maria.

Truyền thống ảnh tượng, cũng như truyền thống thần học, có hai lối phát triển, và hai lối này không hoà hợp rõ ràng mấy. Một là phương thức nhấn mạnh tới nhân tính của đức Trinh Nữ, và do đó cũng nhấn mạnh tới cha mẹ Ngài là các thánh Anna và Gioakim. Nhiều bức tranh và bức vẽ chuyên đề về “thời thơ ấu của đức Trinh Nữ” mô tả các truyền thuyết về cuộc đời Ngài, nhất là về tuổi thơ như lời thề giữ khiết trinh từ lúc còn nhỏ chẳng hạn<sup>[21]</sup>. Một mô tả gần như hiện thực về thời thơ ấu của Ngài tìm thấy trong bức Anna Dạy Dỗ Maria của Peter Paul Rubens, có thể được coi như tranh vẽ một gia đình trưởng giả bình thường trong đó, mẹ dạy con gái nghe. Nhưng cũng như các học lý về Đức Maria trong suốt dòng lịch sử, nghệ thuật Kitô giáo cũng dự ứng sự khai triển tín điều và căn cứ vào đó mà nghệ thuật ảnh tượng cũng khai triển theo. Qua nhiều hình thức nghệ thuật, việc vô nhiễm thai đã được mô tả cách trực tiếp cũng như cách gián tiếp và do đó, người ta đã sáng tạo ra cả một hệ thống biểu tượng rất chi tiết cho việc mô tả trên<sup>[22]</sup>. Một số các biểu tượng ấy, nhất là mặt trắng làm biểu tượng cho vô nhiễm thai, đã được đan kết trong bức tranh buổi đầu của Diego Velazquez, tức bức Trinh Nữ Vô Nhiễm Thai. Dù một số nhà bình luận bức tranh này cho là nó thiếu tính lý tưởng

hoá, nhưng họ vẫn phải nhìn nhận việc nó sử dụng ánh sáng cách tuyệt diệu để nói lên tính huyền nhiệm trong “ngoại lệ vĩ đại” này.

Ngay trong hai thế kỷ 13 và 14, khi các tranh luận về vô nhiễm thai bắt đầu phát triển<sup>[23]</sup>, người ta đã có thói quen đối chiếu hai đoạn văn của hai bậc thầy đầy thế giá tại Phương Tây La Tinh: đó là đoạn thánh Augustinô coi Đức Maria như một thứ “ngoại lệ” nào đó và bức Thư Thứ 174 thánh Bernard gửi cho các kinh sĩ Lyons, chống đối ý niệm vô nhiễm thai. Khi đối chiếu như thế, tùy theo từng quan điểm, một tác giả sẽ dùng vị này để giải thích vị kia. Gregory thành Rimini chẳng hạn, khi trích dẫn một đoạn văn khác của Thánh Augustinô chủ trương chỉ có Chúa Kitô là ngoại lệ duy nhất đối với tính phổ quát của tội nguyên tổ, đã giải thích rằng trong đoạn văn đang thảo luận hãnh thánh nhân muốn nói tới tội riêng (actual sin) là tội mà mọi người, kể cả thánh Bernard, đều nhất trí là không có nơi Đức Maria. Nhưng lối giải thích này không thoả mãn những người từng diễn giảng câu nói “vượt thắng tội lỗi trong mọi nét đặc thù của nó (ad vincendum omni ex parte peccatum) của thánh Augustinô như là bao hàm cả tội riêng lẫn tội nguyên tổ, đến độ, trong số các thánh, chỉ duy Đức Maria là không cần phải đọc lời cầu trong Kinh Lạy Cha: “Xin tha nợ chúng con”.

Bức thư gây tranh luận của thánh Bernard lại càng rắc rối hơn do tư cách “người cầm đuốc” Đức Maria của thánh nhân. Thí dụ, trong một bài giảng thuộc bộ Các Bài Giảng Về Ngày Lễ Đức Trinh Nữ Vinh Hiển Maria, Gabriel Biel, một tu sĩ dòng Phanxicô hết sức ủng hộ tín điều vô nhiễm thai, đã trích dẫn thánh Bernard ít nhất một lần; rồi ở mỗi đoạn trong phần trình bày về bài tụng ca kính Đức Maria trong Thánh Lễ, ông đều có trích dẫn vị thánh này; ông cũng trích dẫn thánh Bernard trong học lý coi Đức Maria là Đấng Trung Gian. Trước một thế giá nổi bật như thế, việc thẳng thừng bác khước bức thư của thánh Bernard lần lượt từng điểm một là một chiến thuật khó khăn, nhưng có người đã dám làm điều ấy. Một số khác tìm cách “giảm khinh” cho thánh Bernard vì họ cho rằng rất đông các giáo phụ và các tiến sĩ thời Trung Cổ đồng quan điểm với thánh nhân. Chắc chắn các vị này đông hơn về số lượng so với các vị từng giảng dạy ít nhiều về học lý vô nhiễm thai. Hoặc họ lý luận rằng cả hai điều kiện do thánh Bernard nêu ra cho việc chấp nhận học lý này tức biến ngày lễ tượng thai Đức Maria thành ngày lễ chính thức trong niên lịch Giáo hội, và công bố chính thức của Giáo hội về học lý, đều đã được thực hiện trọn vẹn. Không bao lâu sau khi ngài qua đời, có một truyền

thuyết cho rằng cái vết đen trên ngực thánh Bernard là do Chúa phạt vì “đã viết điều không nên viết về việc tượng thai Đức Bà” và do đó thánh nhân đã phải trải qua một thời gian thanh luyện nơi luyện ngục! Truyền thuyết này còn được sử dụng để bài bác học lý tổng quan của ngài về Đức Maria, dù điều ấy xem ra quá đáng.

Lý luận đanh thép nhất mà thánh Bernard thành Clairvaux và sau đó thánh Tôma Aquinô, cũng như các đồ đệ của các vị, đưa ra để chống lại việc vô nhiễm thai nơi Đức Maria là nếu Ngài được tượng thai mà không mắc tội nguyên tổ, thì Ngài đâu cần cứu chuộc, như thế còn gì tư cách “Đấng Cứu Độ Mọi Người của Chúa Kitô” nữa. Nếu Chúa Kitô thực sự chết cho những người đã chết, thì việc Người chết cho đức Trinh Nữ nhất thiết phải hàm nghĩa cả Đức Maria nữa cũng đã chết vì tội nguyên tổ. Đặc biệt dựa vào câu đã trích dẫn trên đây “tôi được tượng hình trong sự ác; và mẹ tôi đã sinh ra tôi trong tội”<sup>[24]</sup>, thánh Augustinô đã tuyên bố rằng toàn thể nhân loại cần sự cứu chuộc do Chúa Kitô đem lại. Nếu ta kể Đức Maria vào hàng ngũ nhân loại nói chung, dù là một thành phần đặc biệt bao nhiêu chăng nữa, thì định đề tổng quát trên vẫn được áp dụng vào Ngài, còn nếu không, thì tại sao không? Đối với luận chứng này, ta có thể trả lời rằng Ngài từng là ngoại lệ đối với nhiều định đề tổng quát khác của Thánh Kinh, chẳng hạn như định đề “mọi người đều dôi trá”<sup>[25]</sup>.

Tuy nhiên, theo Heiko Oberman, câu trả lời có tính nền tảng cho toàn bộ cái dòng lý luận trên là “sáng kiến vĩ đại của Scotus, người đã dùng chính lối suy luận đó để bênh vực học lý đang bàn cãi”<sup>[26]</sup>. Đây quả là một thành tựu suy lý ít có người hay không có người nào có thể bì kịp được nét xuất sắc như thế của nó trong suốt lịch sử tư duy Kitô giáo<sup>[27]</sup>. Duns Scotus xem xét vấn đề Đức Maria dựa vào một phương pháp thần học gọi là “tối đa hoá” (maximalism). Theo ông, Thiên Chúa có thể (1) giữ gìn Đức Maria khỏi tội nguyên tổ, hoặc (2) cứu Ngài khỏi tội ấy chỉ tích tắc sau khi Ngài được tượng thai (như thánh Tôma Aquinô từng chủ trương), đến nỗi, dù được tượng thai trong tội, khi sinh ra Ngài quả không còn tội tổ tông nữa, hoặc (3) thanh tẩy Ngài khỏi tội ấy sau một khoảng thời gian nào đó. Ông tiếp, “Chỉ có Chúa mới biết... phương thức nào trong ba phương thức ấy đã được chọn”, vì cả Thánh Kinh lẫn Thánh Truyền đều không nói điều gì rõ rệt hoàn toàn về việc ấy. “Nhưng”, ông tiếp, “nếu không đi ngược lại thế giá của Thánh Kinh hay thế giá của Giáo hội, thì xem ra sẽ thích đáng hơn nếu ta gán cho Đức Maria sự ưu tú lớn hơn thay vì sự ưu tú kém hơn”. Hay, như một nhà tư tưởng sau này

quảng diễn, “Tôi thà sai lầm đứng về phía ơn phúc dư thừa khôn sánh (superabundance) mà gán cho Ngài một đặc ơn nào đó hơn là đứng về phía thiếu thốn ơn phúc mà lấy khỏi Ngài một ưu tú nào đó Ngài vốn đã có”: tin và dạy quá nhiều tốt hơn là tin và dạy quá ít. Một thành tố khác của phương pháp này là công thức thường được lặp đi lặp lại là “bất cứ điều gì vừa có thể vừa xứng hợp cách siêu việt để Thiên Chúa hành động, thì Người hành động (potuit, decuit, fecit)”. Những người bênh vực công thức này nhìn nhận rằng điều ấy xem ra không thể nào thiếu được đối với học lý vô nhiễm thai, còn những kẻ chống đối nó thì cho rằng vấn đề ở đây “không hẳn là việc Ngài có thể thoát khỏi tội nguyên tổ lúc tượng thai hay không, mà là thực sự Ngài có được tượng thai như thế hay không”. Chính dựa vào “sự ưu tú của Con Ngài trong tư cách Cứu Chuộc”, Scotus nhấn mạnh rằng Đấng Cứu Chuộc hoàn hảo nhất trong các đấng cứu chuộc hẳn phải có “mức độ trung gian hoàn hảo nhất có thể có nơi một tạo vật” và ứng viên xứng đáng nhất cho vinh dự ấy lẽ dĩ nhiên là chính Mẹ của Người. Hơn nữa, phương pháp cứu chuộc hoàn hảo nhất là giữ gìn người mẹ ấy khỏi tội nguyên tổ hơn là cứu vớt Ngài khỏi tội ấy. Đối với những người khác, “ơn cứu vớt của việc cứu chuộc xoá sạch tội nguyên tổ” thế nào thì đối với Đức Maria “ơn gìn giữ không xoá tội nguyên tổ, nhưng ngăn ngừa tội ấy” như vậy<sup>[28]</sup>. Theo chiều hướng này, Scotus còn có thể khẳng định rằng: “Đức Maria cần Chúa Kitô Cứu Thế hơn bất cứ ai khác”, vì Ngài cần sự thống khổ của Chúa Kitô, “không phải vì nguyên có tội lỗi đang hiện diện nơi Ngài, nhưng vì nguyên có tội lỗi đáng lẽ ra sẽ hiện diện trong Ngài nếu như Con Trai Ngài không gìn giữ Ngài khỏi tội ấy nhờ đức tin”. Đức Maria được tượng thai vô nhiễm nguyên tội vì điều bản nhiên không đem đến cho Ngài, thì ơn thánh đặc biệt của Thiên Chúa đã thực hiện nơi Ngài. Bất chấp luận chứng phản bác cho rằng phương pháp hoàn hảo nhất hẳn phải là gìn giữ tất cả mọi người khỏi tội tổ tông mới đúng chứ, nhưng phương pháp cứu-chuộc-bằng-gìn-giữ này chỉ được coi là “thích hợp nhất” trong trường hợp một mình Đức Maria mà thôi, và do đó, “việc phục hồi Ngài không phải là hành động cung cấp điều đã mất đi, nhưng là hành động gia tăng điều Ngài vốn đã có”.

Đóng góp vào việc giải quyết sau cùng cho vấn đề và cho các tranh cãi là niềm tin cho rằng lý do căn bản tạo nên sự khác biệt giữa Đức Maria và mọi người khác trong nhân loại là sự kiện nơi Ngài không bao giờ có tội riêng – một ngoại lệ đối với luật phổ quát mà ai cũng phải nhìn nhận, bất kể họ có quan điểm ra sao về việc Ngài có tội tổ tông hay không lúc

tượng thai. Điều nghịch lý trong ngoại lệ này đã gọi nơi Pierre D'Ailly một khẳng định như sau khi ông thừa cùng Đức Maria: “Không phải do sự công chính của Mẹ, nhưng do ơn thánh Chúa nên Mẹ đã được công phúc là Đáng duy nhất không mang tội nhẹ cũng như tội nặng, và, như mọi người đạo hạnh từng tin, Mẹ cũng không mắc tội tổ tông nữa”. Đồ đệ của ông là Jean Gerson khai triển điều khẳng định trên xa hơn nữa bằng cách diễn giải Kinh Tin Kính Của Các Tông Đồ như sau: “Tôi tin trong bí tích Rửa Tội, Thiên Chúa ban cho mỗi tạo vật xứng đáng nhận lãnh nó, ơn tha thứ tội nguyên tổ, mà mọi người được mẹ sinh ra đều mắc phải lúc tượng thai, ngoại trừ duy nhất Chúa Giêsu Kitô Cứu Thế và Mẹ Đồng Trinh Vinh Hiển của Người”. Để đáp lại những chỉ trích đã thành tiêu chuẩn, ông giải thích rằng điều ấy không hề có ý đặt Đức Maria ngang hàng với Chúa Kitô. Vì trong trường hợp Chúa Kitô, “do tự quyền” [by right] mà Người không mắc tội tổ tông, còn trong trường hợp Đức Maria, “do đặc ân” mà Ngài không mắc tội ấy. Một nghịch lý khác, và là nghịch lý thánh Bernard từng ghi nhận, xảy ra ngay trong trình thuật truyền tin của Phúc Âm, trong đó, thiên thần chào kính Đức Maria là đáng “đầy ơn phúc [gratia plena]” và do đó giả thiết không cần thêm ơn thánh nữa, nhưng sau đó lại tiếp tục giải thích cho Ngài hay “Chúa Thánh Thần sẽ đến trên bà”, mà Chúa Thánh Thần vốn là Đáng ban ơn thánh hoá<sup>[29]</sup>. Như thế người ta có quyền đặt câu hỏi phải chăng Đức Maria cũng cần ơn thánh hoá, hay đúng hơn, Ngài nhận được ơn thánh hoá lúc nào. Đôi khi học lý vô nhiễm thai có thể, và thực ra đã, dẫn tới những cực đoan “dư thừa” (superfluous) như lý thuyết cho rằng từ khởi đầu sáng thế, Thiên Chúa đã để riêng ra một phần “chất liệu nguyên sơ” đặc biệt được Người tiền định đặt để trong Đức Maria sau này lúc Ngài tượng thai thân xác Chúa Kitô, hay lý thuyết cho rằng Đức Maria, nhờ không mắc tội nguyên tổ, nên cũng đã không chịu bất cứ hậu quả nào của tội nguyên tổ đó, như không một mối về thể xác chẳng hạn. Ngay một số người bên đỡ học lý vô nhiễm thai cũng có lúc cho rằng Chúa Kitô có thể ban cho Mẹ của Người một số những hồng ân và đặc ân, như ơn hoàn toàn biết chuyện tương lai chẳng hạn, nhưng Người đã không làm như thế mà thôi. Dù sao, thì phương pháp này đã thắng thế, và đến thế kỷ 16, ngay các đồ đệ của thánh Tôma Aquinô cũng dùng nó để chứng minh việc vô nhiễm thai.

Ngày 18 tháng 12 năm 1439, phiên 36 Công Đồng Basel ra sắc chỉ tuyên bố rằng vô nhiễm thai là “một học lý đạo hạnh, phù hợp với việc thờ kính của Giáo hội, với đức tin Công giáo, với lý trí đúng đắn và với

Thánh Kinh”. Sắc chỉ này truyền “mọi người Công giáo phải chấp thuận, tuân giữ và tuyên xưng” học lý này, cấm bất cứ lời rao giảng hay giáo huấn nào đi ngược lại nó. Sắc chỉ này xem ra đã dứt khoát giải quyết vấn đề, và có lẽ chủ đích đã muốn thế. Chỉ phiến là lúc triệu tập phiên họp này, Công Đồng Basel đang bị bóng mây che phủ do các tuyên bố và hành động của nó liên quan đến thẩm quyền của đức giáo hoàng đối với đại công đồng nói chung, và sau cùng các tuyên bố và hành động này đã bị kết án và điều ấy khiến cho mọi phiên họp của Công Đồng Basel trở thành vô hiệu không được hưởng danh nghĩa một “công đồng chung” (ecumenical council). Do đó, sắc chỉ về vô nhiễm thai không có tính trói buộc theo giáo luật. Tuy thế, những người bênh vực vô nhiễm thai thuộc thế kỷ 15 đã dùng phán quyết trên mà khẳng định rằng dù trước đây người ta được phép chất vấn việc vô nhiễm thai này, nhưng nay vì Giáo hội đã dứt khoát lên tiếng về nó, nên ai tiếp tục chống đối nó là “ngu dại và thiếu khôn ngoan”. Tới cuối thế kỷ 15, dù dựa vào thẩm quyền của Công Đồng Basel hay không, học lý này cũng đã được mọi người trong thế giới Kitô giáo Phương Tây nhìn nhận, được tín hữu tin theo và được các tiến sĩ Giáo hội giảng dạy.

Tại Công Đồng Trent, diễn ra từ 1545 tới 1563, một phần để phản bác các tấn công của phe Cải Cách Thệ Phản đối với học thuyết Công giáo, kể cả học thuyết về vô nhiễm thai cũng như các học thuyết khác bị coi là hậu Thánh Kinh về Đức Maria, nên các cuộc thảo luận sâu rộng về tội nguyên tổ đã dẫn tới việc xem xét vấn đề vô nhiễm thai như một hệ luận tất yếu<sup>[30]</sup>. Khi một trong các dự thảo sắc lệnh trình cho phiên họp thứ bảy của Công Đồng Trent nói đến việc tội nguyên tổ được truyền lại ‘cho toàn thể nhân loại theo luật phổ quát của nó’, thì các hệ luận của phán quyết này đối với học lý về Đức Maria đã dẫn đến việc lược bỏ nó và sau cùng, trong phiên họp thứ 14, Công Đồng đã thêm một đoạn văn mới vào cuối sắc lệnh trên, nói rõ rằng Công Đồng không có ý định bao gồm Đức Maria vào khẳng định của mình về tính phổ quát của tội nguyên tổ và tuy có trích lại hiến chế về đức Trinh Nữ do đức Giáo hoàng Sixtô IV công bố trong các năm 1477 và 1483 nhưng đã không xác định vô nhiễm thai là tín điều trói buộc đối với toàn thể Giáo hội. Điều ấy phải đợi tới ngày 8 tháng 12 năm 1854 khi đức Giáo hoàng Piô IX tuyên bố trong chỉ dụ *Ineffabilis Deus* [Thiên Chúa Khôn Kể Xiết] rằng “Học lý dạy rằng Rất Thánh Nữ Đồng Trinh Maria từ giây phút tượng thai đầu tiên đã được gìn giữ khỏi mọi vết nhơ tội nguyên tổ, nhờ ơn thánh và đặc ơn đặc biệt của Thiên Chúa Toàn Năng, xét vì công nghiệp Chúa Giêsu



Kitô, Đấng Cứu Thế của nhân loại, là một học thuyết được Thiên Chúa mạc khải và đo đó phải được mọi tín hữu tin kính vững vàng và mãi mãi”<sup>[31]</sup>. Chưa đầy bốn năm sau, tức ngày 25 tháng 3 năm 1858, tại ngôi làng Lộ Đức nước Pháp vùng Pyrénées, một “bà đáng yêu” hiện ra với một thiếu nữ quê mùa tên Bernadette Soubiroux, và tuyên bố bằng thổ ngữ của cô rằng “Ta là Đấng Vô Nhiễm Thai”<sup>[32]</sup>.

Nội dung đặc trưng trong lời công bố tín điều vô nhiễm thai của đức Piô IX đã dấy lên nhiều tranh cãi và chỉ trích nơi Giáo hội Chính Thống Phương Đông và phong trào Thệ Phản Phương Tây; vì như lời Marina Warner: “Mặc dù người Hy Lạp mở đường cho học lý về đức Trinh Nữ Vô Nhiễm qua việc họ tôn kính ngày sinh mầu nhiệm của Ngài, họ lại chống lại bất cứ hình thức tôn kính nào khác đối với Ngài ngoại trừ dưới tước hiệu là Mẹ Chúa Cứu Thế. Trong vấn đề này họ được sự ủng hộ của các Giáo hội Thệ Phản”<sup>[33]</sup>. Và lại, học lý về Đức Maria, một cách nào đó, bị mờ nhạt vì vấn đề thủ tục và pháp lý trong việc đức Giáo hoàng dùng thẩm quyền vô ngộ, một học lý hết sức nổi bật trong nghị trình của Công Đồng Vatican I trong các năm 1869-1870, để tự xác định ra một tín điều buộc toàn thể Giáo hội phải tin. Bởi thế tín điều này bị nhiều người lạnh nhạt tiếp nhận. Từ đó, người ta thấy trong lịch sử tư tưởng Phương Tây có cả một nghịch lý đáng kể tức là phần lớn sức nặng của thẩm quyền dành cho học lý tội nguyên tổ của thánh Augustinô đã phát sinh từ giáo huấn về “đặc ân” của Đức Maria, một đặc ân qua đó Chúa Giêsu Kitô đã được hạ sinh bởi một Trinh Nữ và do đó không mắc tội tổ tông, nhưng cũng chính giáo huấn về “đặc ân” này đã khiến cho các thế kỷ về sau buộc các đồ đệ Phương Tây của thánh Augustinô phải khai triển ra một giải thích chi tiết về “đặc ân” trở thành thánh thiện của Trinh Nữ theo một nghĩa đặc biệt. Và một lần nữa, người ta đã chứng tỏ rằng học lý về Đức Maria quả là nơi quan trọng nhất để quan sát và thử nghiệm các diễn trình khai triển các ý niệm vĩ đại.

Ghi chú:

[1] Edward Dennis O’Conner, *The Dogma of the Immaculate Coception: History and Significance* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1958), có chứa nhiều tư liệu quan trọng về sử học và ảnh tượng liên quan đến tín điều này.

[2] *The Christian Tradition*, 1:286-90.

[3] Mt 1.18; Lc 1.34. Xem chương 8 ở trên.

[4] Krister Stendahl, “Quis et unde? An Analysis of Mt 1-2” trong *Judentum Urchristentum Kirche: Festschrift Fur Joachim Jeremias*, Walter Eltester (Berlin: Alfred Topelmann, 1960), 103.

[5] Lc 1,35.

[6] Bauer-Gingrich, 197.

[7] Huhn, *Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius*, 79-80.

[8] Is 53,8 (Bản Phổ Thông).

[9] Tv 51.5.

[10] Theo Thánh Augustinô *Against Two Epistles Of the Pelagians IV.xi.29*

[11] Thánh Ambrôsiô *Commentary on Psalm 37:5*

[12] Xem chương 1 ở trên.

[13] Brunero Gherardini, *Dignitas terrae: Note di mariologia agostiniana* (Casale Monferrato: Piemme 1992).

[14] Thánh Augustinô *On Nature and Grace xxxvi.42.*

[15] *The Christian Tradition*, 3:71-74.

[16] Xem chương 15 ở dưới.

[17] *The Christian Tradition*, 3:171.

[18] Xem chương 10 ở trên.

[19] Thánh Bernerad thành Clairvaux, *Epistles 174.7.*

[20] *The Christian Tradition*, 3:169.

[21] Một hợp tuyển tuyệt diệu có liên quan đến chương này và toàn bộ cuốn sách này là Jacqueline Lafontaine-Dosogne, *Iconographie de la Vierge dans l’Empire Byzantin et en Occident* (Brussels: Académie royale, 1992).

[22] Mirella Levi D’Acona, *The Iconography of the Immaculate Conception in the Middle Ages and Early Renaissance* (New York: College Art Association, 1957).

[23] *The Christian Tradition*, 4:38-50.

[24] Tv 51,5.

[25] Tv 116,11.

*Đức Maria Qua Các Thời Đại*

[26] Heiko A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1963), 289.

[27] Roberto Zavalloli và Eliodoro Mariani, *La dottrina mariologica dei Giovanni Duns Scoto* (Rome: Antonianum, 1987).

[28] Carolus Balíc, *De deito peccati originalis in B. Virgine Maria: investigaciones de doctrina quam tenuit Ioannes Duns Scotus* (Rome: Officium Libri Catholici, 1941), 84.

[29] Lc 1.28-35 (Bản Phổ Thông).

[30] *The Christian Tradition*, 4:302-3.

[31] Denzinger, 2803-4.

[32] Xem chương 13 ở trên.

[33] Marina Warner, *Alone of All Her Sex: The Myth and Cult of the Virgin Mary* (New York: Alfred A. Knopf, 1976), 251.

[Trở về mục lục](#)

## CHƯƠNG MƯỜI LĂM:

### Nữ Vương Thiên Đàng, Thiếp Ngủ và Mông Triệu

*Tử thân đã bị nuốt chửng trong chiến thắng.*

*|Is 25,8, 1 Cor 15,54|*

**T**rong suốt sách này, khi bàn đến các chủ đề và học lý liên quan tới đức Trinh Nữ Maria, chúng tôi cố ý tránh không nhắc đến nhiều cuộc tranh luận về Ngài, thuộc cả lãnh vực văn hoá lẫn thần học, từng xảy ra trong thế kỷ 20<sup>[1]</sup>. Đúng hơn, chúng tôi chỉ nhắc đến chúng một cách vắn tắt ở Lời Nói Đầu, giống như một hình thức lót đường (foil) làm nổi bật những điều sẽ nói sau đó, nghĩa là những điều đã xảy ra trong các thế kỷ trước kia; hoặc, trong một số trường hợp, chúng tôi chỉ nhắc đến chúng để hiểu được lịch sử phát triển từ trước cho đến các giai đoạn sau này<sup>[2]</sup>. Thế nhưng, một biến cố trong lịch sử về Đức Maria xảy ra ngay chính giữa thế kỷ 20, cùng với những gì xảy ra sau đó, cần phải được bao gồm vào đây như giai đoạn sau cùng của lịch sử kia, hoặc ít nhất cũng là giai đoạn gần đây nhất. Đó là việc ban hành sắc chỉ Giáo hoàng Munificentissimus Deus vào ngày 1 tháng 11 năm 1950<sup>[3]</sup>. Trong bản công bố long trọng được đóng ấn bằng tín điều vô ngộ do Công Đồng Vatican I xác định này, niềm tin về việc đức Trinh Nữ Maria được triệu cả hồn lẫn xác về trời, từ lâu vốn được cả tín hữu lẫn các nhà thần học tin chắc, nay được Đức Giáo Hoàng Piô XII công bố thành một tín điều của Giáo hội Công giáo La Mã: “Mẹ vô nhiễm của Thiên Chúa, Đức Maria Trọn Đồi Đồng Trinh, sau thời gian sống trên trần gian, đã được triệu cả hồn lẫn xác về hưởng vinh quang thiên quốc”<sup>[4]</sup>. Thế là từ năm 1950, mọi người Công giáo buộc phải tin và dạy, như lời nhà huyền nhiệm Tây Ban Nha về Đức Maria là Nữ Tu María de Jesús de Agreda từng nói trong tác phẩm của bà Cuộc Đời Đức Trinh Nữ Maria viết năm 1670, rằng Đức Maria “đã được nâng lên ngai bên phải Con và là Thiên Chúa thật của Ngài, và được ngự cùng một ngai toà với Thiên Chúa Ba

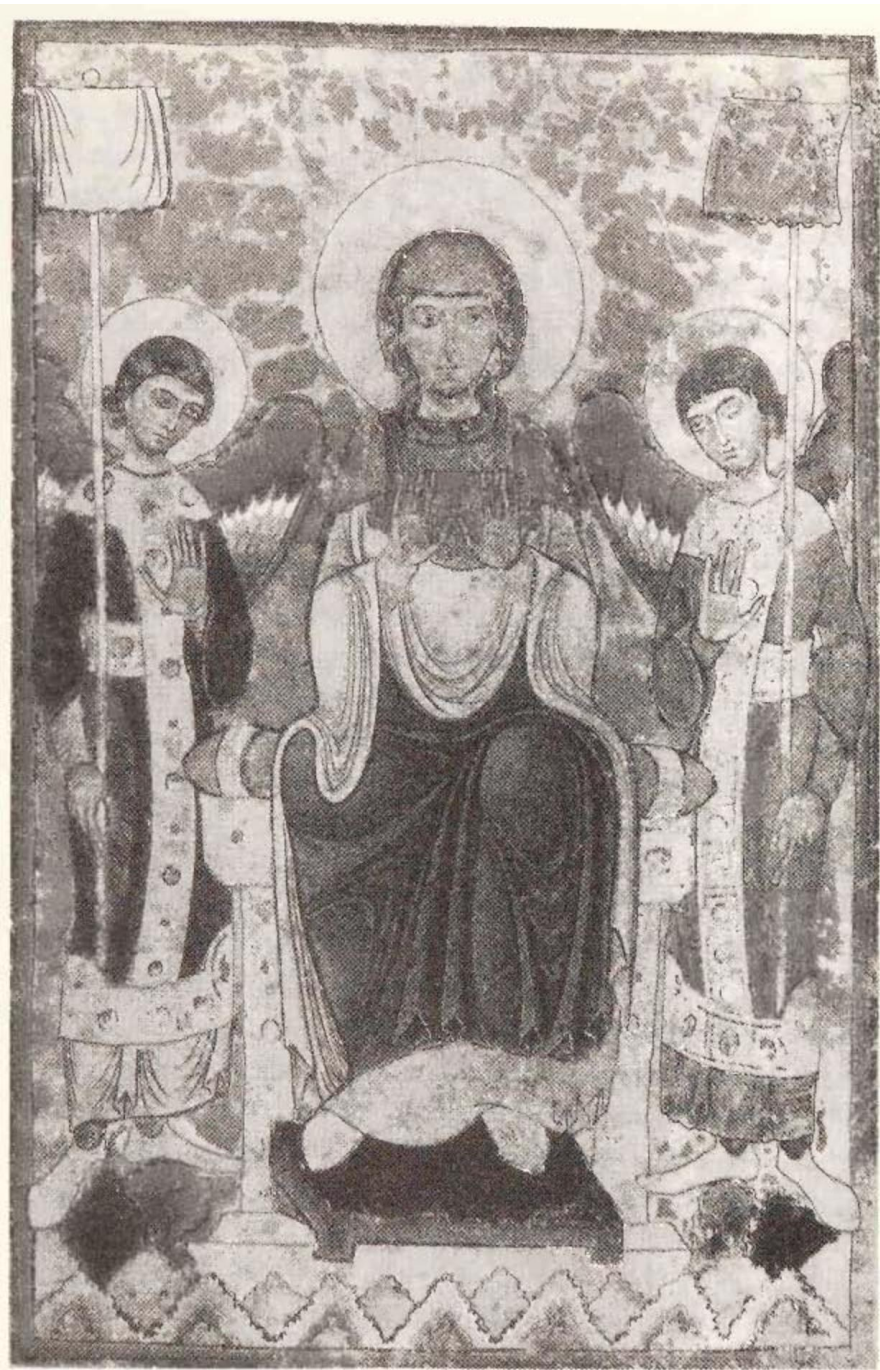
### *Đức Maria Qua Các Thời Đại*

Ngôi, nơi không một người nào kể cả các thiên thần và xêraphim đã đạt tới bao giờ và cả đời đời cũng sẽ không bao giờ đạt tới được. Đây là đặc ân cao nhất và tuyệt hảo nhất dành cho Nữ Vương và Đức Bà của chúng ta: được ngự cùng ngai toà với Ba Ngôi Thiên Chúa và chiếm địa vị Nữ Hoàng ở đó, trong khi toàn thể nhân loại chỉ là đầy tớ hay người phục dịch cho Vua tối cao mà thôi”<sup>[5]</sup>.



The Winchester Psalter, *The Death of the Virgin and The Virgin as Queen of Heaven*, MS. Cotton Nero V.IV, folios 29 and 30, c. 1145–55. London, The British Library.

*Đức Maria Qua Các Thời Đại*



Điều không ngạc nhiên là việc ban hành sắc chỉ Munificentissimus Deus đã tạo nên xôn xao rất lớn nơi các nhà thần học và các giáo sĩ Thệ Phản đối với cả nội dung học lý lẫn thể giá tín điều của nó<sup>[6]</sup>. Nó được coi có tính chia rẽ đầy sắc cạnh và kinh chống, và càng gây xúc động hơn vì đã xuất hiện vào đúng thời điểm khi ý thức đại kết đang từ từ bắt đầu tạo được những dấu chỉ có thể hàn gắn được các chia rẽ xưa giữa các Giáo hội Đông Phương và Tây Phương và ngay giữa phong trào Thệ Phản và Đạo Công giáo La Mã. Quan điểm của Công giáo La Mã và quan điểm của Thệ Phản về thể giá của Thánh Kinh và về học lý công chính hoá nhờ đức tin, hai vấn đề học lý chính yếu của Cải Cách, chính yếu đến nỗi trong suốt thế kỷ 19 đã lần lượt được coi là “nguyên lý mô thức” và “nguyên lý chất thể” của phong trào Cải Cách Thệ Phản, đến lúc đó đã có nhiều hội tụ đáng kể sau một thời gian dài đối thoại. So với các tiền nhiệm thế kỷ 16 là những người phải sống trong một bầu khí tranh cãi kịch liệt của Cải Cách và Phản Cải Cách, các nhà thần học Công giáo lúc này càng ngày càng nhấn mạnh nhiều hơn rằng chính thể giá Thánh Kinh, đặc biệt trong các bản thuộc ngôn ngữ gốc, đã tạo nên tính chính thống cho học lý Kitô giáo (Sola Scriptura theo một nghĩa nào đó). Còn các thần học gia Thệ Phản, so với trước đây, càng ngày càng tỏ nhiều tôn kính hơn đối với Thánh Truyền và vai trò của Thánh Truyền trong việc hình thành ra Thánh Kinh. Tương tự như thế, tính tối thượng trong sáng kiến của tặng phẩm ơn thánh nơi Thiên Chúa (sola gratia) và tính trung tâm của đức tin công chính hoá (sola fide, một lần nữa cũng theo một nghĩa nào đó) đã trở thành quan tâm có tính tiêu chuẩn trong nền thần học Công giáo La Mã, giống như tính bất khả phân giữa việc làm tốt (good works) và đức tin công chính hoá càng ngày càng chiếm vị trí trung tâm hơn trong giáo huấn Thệ Phản. Gần như thể để tìm ra các lý do mới hùng vĩ viễn hoá tình trạng ly giáo, giữa lúc một số điểm bất đồng trước đây nay đang được cả hai bên cùng bắt đầu tương nhượng, nên các học lý thánh mẫu về vô nhiễm thai năm 1854 cũng như mông triệu năm 1950 đã đến để đảo ngược lại khuynh hướng hoá giải này. Ngay những người Thệ phản có thiện chí cũng buộc phải lên tiếng cảnh giác vào năm 1950 như sau: “Ngày nay trong khi đa số các Giáo hội, qua nước mắt

thống hối, tự thú trước Thiên Chúa rằng tất cả đều mang tội phân rẽ Thân Thể Chúa Kitô, và trong lời cầu nguyện cũng như trong các cố gắng bác học chung, đang tìm cách giảm thiểu khu vực bất đồng và gia tăng khu vực nhất trí với nhau... thì Giáo hội La Mã lại đi gia tăng khu vực bất đồng bằng tín điều Mông Triệu. Ngày nay, giữa các cố gắng tiến tới các liên hệ gần gũi hơn giữa các Giáo hội, việc tạo ra tín điều Mông Triệu được giải thích như một thứ phủ quyết căn để về phía Giáo hội La Mã<sup>[7]</sup>. Bởi vì, theo lối suy luận này, Tân Ước và các thế kỷ đầu của Giáo hội rất im lặng về thời kỳ “sau khi Ngài sống trên trần gian” này, mặc dù nhiều truyền thống và ý kiến đạo hạnh về nó đã xuất hiện vào các thế kỷ tiếp theo<sup>[8]</sup>. Nhưng tiếp nhận các truyền thống này và nâng chúng lên địa vị một học lý chính thức, buộc toàn thể Giáo hội phải tin và cho nó một thế giá ngang hàng với học lý Thiên Chúa Ba Ngôi xem ra hoàn toàn quá táo bạo, không dựa vào thế giá Thánh Kinh một chút nào cả.

Ngược với phản ứng ấy, nhà tâm lý học có ảnh hưởng của thế kỷ 20 là Carl Jung lại đề cập đến ý nghĩa của Đức Maria trong một cuốn sách nổi bật và gây tranh cãi nguyên khởi được xuất bản bằng tiếng Đức năm 1952, tựa là Trả Lời Ông Gióp [Antwort auf Hiob]<sup>[9]</sup>. Năm nguyên bản được công bố khá có liên quan ở đây, vì cuốn sách đó là một đáp ứng của Jung đối với sắc chỉ của đức Piô XII. Carl Jung vốn là hậu duệ của một dòng họ lâu đời làm mục sư Thệ Phẫn ở Thụy Sĩ và là một phụ tá nhưng sau trở thành địch thủ của Sigmund Freud. Nhưng trên căn bản, trong cuốn Trả Lời Ông Gióp, ông đã bênh vực học lý của đức Giáo hoàng. Sách Gióp, với cao điểm là lời Thiên Chúa từ trong cơn gió lốc phán ra: “Ai là kẻ dám dùng những lời lẽ thiếu khôn ngoan hiểu biết, để làm cho kế hoạch của Ta ra tối tăm khó hiểu?”<sup>[10]</sup> đã đẩy quan niệm về tính siêu việt của Thiên Chúa lên cao tít tắp theo hướng sau này được Martin Luther gọi là Deus absconditus, Thiên Chúa giấu mặt. Nhưng nhờ học lý nhập thể, và sau đó còn hữu hiệu hơn nữa, nhờ hình ảnh về đức Trinh Nữ Maria, đạo Công giáo đã làm dịu đi tính khắc khổ của siêu việt, khiến Thần Tính êm mát hơn và dễ tới gần hơn, đến nỗi đã trở nên “như gà mẹ ủ ấp con dưới cánh”<sup>[11]</sup>.



## *Đức Maria Qua Các Thời Đại*

Ngay lúc công bố tín điều vô nhiễm thai năm 1854, trong nhiều giới Công giáo La Mã hồi ấy, đã có sự ủng hộ rộng rãi muốn nhân thể ấn định luôn tín điều mông triệu rồi, vì có đến 195 nghị phụ của Công Đồng Vatican I họp trong các năm 1869-1870 yêu cầu việc ấy. Sự bất ổn về chính trị cũng như về Giáo hội bao quanh Công Đồng lúc ấy đã lấy đi khả thể đưa ra quyết định trên; nhưng học lý đức Trinh Nữ Mông Triệu, dù chỉ trở thành tín điều năm 1950, và hơn nữa chỉ là tín điều trong đạo Công giáo mà thôi, đã được sự ủng hộ nhiều hơn và được Thánh Truyền chứng thực lâu đời hơn học lý vô nhiễm thai trước khi nó được công bố nhiều lần<sup>[12]</sup>. Trong lịch Giáo hội, từ thời Trung Cổ, đã có ngày lễ đặc biệt được ấn định vào ngày 15 tháng 8 hàng năm<sup>[13]</sup>. Ngày lễ ấy kính nhớ “ngày Ngài được triệu ra khỏi đời này mà bước vào thiên đàng” như lời của thánh Bernard trong chính lá thư ngài thách thức việc giữ ngày lễ vô nhiễm thai<sup>[14]</sup>. Ở một chỗ khác trong bộ các bài giảng xuất sắc của ngài về mông triệu, thánh nhân viết, nhờ sự hiện diện của Đức Maria, không những toàn thế giới, nhưng ngay cả “quê cha trên trời cũng sáng rực hơn vì đã được sự sáng láng từ ngọn đèn khiết trinh của Ngài soi chiếu”<sup>[15]</sup>. Việc mông triệu đã nâng Ngài lên cao hơn mọi thiên thần và tổng lãnh thiên thần, và ngay tất cả mọi công phúc của các thánh cũng bị công phúc của một mình người phụ nữ này vượt qua. Việc mông triệu của đức Trinh Nữ có nghĩa là bản tính nhân loại đã được nâng lên bình diện cao hơn bình diện của tất cả các bậc thần thiêng (spirits) bất tử.

Kitô giáo Phương Đông không tham dự vào việc xác định ra tín điều mông triệu<sup>[16]</sup>. Nhưng điều đó không có nghĩa là vấn đề ấy bị đẩy ra một bên, không được xem xét gì trong việc khai triển học lý ở Byzantium<sup>[17]</sup>. Tại đây, vốn có lời truyền được chính Công Đồng Êphêsô nhắc lại năm 431, rằng khi vâng lời Chúa Kitô trên thánh giá phán “Thưa bà, này là con bà!” và “hỡi con, này là mẹ con!”, môn đệ Gioan đã “rước bà về nhà mình”<sup>[18]</sup> và hai mẹ con đến sinh sống tại Êphêsô, ở đó, Đức Maria đã qua đời; một lời truyền khác muộn và ít tin cậy hơn còn nhận diện Ngôi Nhà của đức Trinh Nữ ở Êphêsô nữa. Giờ Ngài qua đời, hay như thuật ngữ người ta thường dùng, giờ Ngài thiếp ngủ [koimesis]<sup>[19]</sup> đã

là chủ đề cho nhiều tranh ảnh. Những tranh ảnh này phản ánh nghệ thuật Kitô giáo của chính thời kỳ sơ khai<sup>[20]</sup>. Vì tính chất nổi bật của nó trong truyền thống tranh ảnh<sup>[21]</sup>, nên những người bên vực các tranh ảnh ấy cũng có dịp nói đến việc thiếp ngủ này. Thí dụ Theodore người Studite chẳng hạn đã mô tả nó như một mẫu nhiệm “khôn tả”, trong đó đủ 12 tông đồ cùng với các nhân vật Cựu Ước như Ênóc và Êlia (cả hai vị này đều được về trời cả hồn lẫn xác)<sup>[22]</sup> hầu hạ Mẹ Thiên Chúa vào giây phút cuối cùng cuộc sống trần gian của Ngài<sup>[23]</sup>. Có một bài giảng về sự thiếp ngủ này được gán cho thượng phụ Giêrusalem thế kỷ thứ 7 là Modestos<sup>[24]</sup>. Tuy nhiên, dựa vào chứng cứ nội bộ, niên hiệu của bài giảng này đã được lùi lại tới một thế kỷ hay gần như thế sau thời của Modestos. Nhưng nhiều chủ đề thánh mẫu được nhắc đến trong bài giảng ấy đã có từ lâu đời trước đó<sup>[25]</sup>. Vì, như lời một sử gia Byzantine sau này tường trình, vào khoảng cuối thế kỷ thứ 6, do sắc chỉ của hoàng đế, ngày lễ Đức Maria thiếp ngủ đã được ấn định vào ngày 15 tháng 8 (là ngày, như chúng ta thấy, đã trở thành Lễ Mông Triệu Đức Nữ Trinh Diễm Phúc Maria trong Giáo hội Phương Tây)<sup>[26]</sup>. Và vì vậy sau cùng đã trở thành một trong 12 ngày lễ kính của Giáo hội Phương Đông. Chính vào thời kỳ này người ta cũng đã tìm lại được dấu vết các tranh ảnh do các nghệ sĩ Byzantine thực hiện về chủ đề này. Mặc dù, trong lịch sử nghệ thuật Byzantine, tám thẻ ngà khắc cảnh thiếp ngủ mãi sau này mới được thực hiện (có thể là thế kỷ 12), nhưng vẫn là cách mô tả đầy đủ chủ đề này: Mẹ Thiên Chúa được vây quanh bởi 12 tông đồ, thêm vào đó còn có hai người khác mặt bị che phủ (có lẽ là Ênóc và Êlia, vì những lý do đã nêu ở trên); các thiên thần bay lượn bên trên, tay giơ ra để đưa Ngài về trời<sup>[27]</sup>. Ngược hẳn với các vai trò của hai Đấng trong các tranh ảnh qui ước trước đó về Mẹ và Con, giữa tám thẻ là Chúa Kitô Lẫm Liệt với hài nhi Maria trong vòng tay. Còn Đức Maria trưởng thành thì an nghỉ thanh bình, vì Ngài sắp được tiếp nhận vào thiên đàng, cả hồn lẫn xác, như Đông Phương và cuối cùng cả Tây Phương nữa cùng khăng nhận. Thiên Đàng ấy chính là nơi sẽ hoàn tất diễn trình qua đó bản tính nhân loại của Ngài biến thành thần thiêng.

Trong nghệ thuật Phương Tây, việc đức Trinh Nữ thiếp ngủ ít ra cũng bao hàm việc mộng triệu của Ngài, như trong bức *Cái Chết Của Đức Trinh Nữ*<sup>[28]</sup> do Caravaggio thực hiện. Việc mô tả hết sức cảm kích sự liên hệ cũng như sự tương phản giữa thiếp ngủ và mộng triệu tìm thấy nơi hai bức chân dung lấy từ cuốn *Thánh Vịnh Winchester* có “trước năm 1161”, tức bức *Đức Trinh Nữ Qua Đồi* và bức *Nữ Vương Thiên Đàng*<sup>[29]</sup>. Trong cả hai bức tranh này, ta đều thấy các thiên thần phục dịch, còn Chúa Kitô thì vẫn ẵm hài nhi Maria lúc Ngài đang thiếp ngủ. Nhưng điểm cận kề giữa hai bức tranh chính là nhân vật đang nằm thiếp ngủ, mà theo phụ đề của bức thứ hai, “giờ đây đã trở thành Nữ Vương Thiên Đàng”. Các thiên thần hai bên nâng cao biểu ngữ chiến thắng cho thấy sau khi đập tan kẻ thù và đập dập đầu con rắn như Thiên Chúa đã hứa tại vườn Địa Đàng, theo bản *Phổ Thông*<sup>[30]</sup>, giờ đây Đức Maria dự phần vào chiến thắng đã tạo được nhờ cuộc khổ nạn và cái chết cũng sự phục sinh của Chúa Kitô. Như đức Giáo Hoàng Piô XII, trong sắc chỉ *Munificentissimus Deus*, khi dùng hạn từ *Hy Lạp anastasis* dưới dạng Latinh để chỉ sự Phục Sinh, đã công bố rằng “sự phục sinh vinh quang của Chúa Kitô đã là thành tố chủ yếu và là chiến tích tối hậu của cuộc chiến thắng này thế nào, thì cuộc tranh đấu mà đức Trinh Nữ Diễm Phúc chia sẻ với Con của Ngài cũng phải được kết thúc bằng việc ‘vinh quang hoá’ thân xác đồng trình của Ngài như vậy. Như thánh Tông Đồ đã nói [1Cor 15,54, Is 25,8] ‘khi ... cái thân phải chết này mặc lấy sự bất tử, thì bấy giờ sẽ ứng nghiệm lời Thánh Kinh đã viết, Tử Thần sẽ bị nuốt chửng trong chiến thắng’”<sup>[31]</sup>.

Vì có sự hiển nhiên trong câu đức giáo hoàng trích dẫn từ thư 1Cor và qua nó từ Isaia “tử thần sẽ bị nuốt chửng trong chiến thắng”, nên học thuyết mộng triệu đã gợi ra câu hỏi này là liệu Đức Maria có bao giờ chết không, hay như Ênóc và Êlia, Ngài được triệu về trời lúc còn sống<sup>[32]</sup>. Lời tiên tri của Simêong ngỏ cùng Ngài mà ta đã xét khi bàn đến chủ đề Maria, Mẹ Sầu Bi, “vâng một lưỡi gươm cũng sẽ đâm thấu qua lòng bà”<sup>[33]</sup> hàm nghĩa Ngài sẽ chết, giống như Người Con thần thánh và vô tội của Ngài vậy. Nhưng xét theo ngữ cảnh, lời tiên tri trên chỉ nói đến

“nỗi buồn đau, hơn là cái chết tử đạo”. Tuy thế, đây không phải là cơ sở đầy đủ để “gọi lên bất cứ niềm hoài nghi nào về cái chết của Ngài” vì tự bản tính, Ngài vốn hay chết. Ngoài ra, lời tiên tri kia rõ ràng đã bác bỏ cái cảm nghĩ đạo đức cho rằng hễ ai khi sinh con mà không đau đớn thì khi chết cũng không đau đớn; vì “người ta dùng thế giá gì mà giả thiết là Ngài không đau đớn trong cơ thể?... Nhưng bất chấp lúc chết, Ngài không cảm thấy đau đớn, điều mà Thiên Chúa có thể ban cho Ngài, hay Ngài có đau đớn, điều mà Thiên Chúa có thể cho phép”, thì kết luận xem ra vẫn là “đức Trinh Nữ Diễm Phúc có chịu phiền nhiễu trong cơ thể bởi cái chết”. Như để làm nhẹ câu kết luận này, “lòng đạo hạnh Kitô giáo” có niềm tin khá phổ quát cho rằng ngay sau khi qua đời, Đức Maria đã được phục sinh ngay tức khắc, và sau đó được triệu ngay về thiên đàng; vì Ngài vốn là “hoa trái đầu mùa của sự bất hư nát (nơi con người)”. Thế nhưng người ta cũng phải nhìn nhận rằng “ta không dám xác quyết rằng việc phục sinh thân xác Ngài thực sự có xảy ra, vì ta biết điều ấy chưa được các giáo phụ tuyên bố”. Dù quả là “xấu xa nếu ta tin rằng bình đưng ưu tú” là thân xác Đức Maria phải chịu sự hư nát, nhưng “ta vẫn không dám nói rằng Ngài đã sống lại, lý do duy nhất là bởi vì ta chẳng dựa được gì vào chứng cứ hiển nhiên nào để xác quyết như thế”.

Những người bảo vệ và ủng hộ tín điều mông triệu luôn nhấn mạnh đến tính nhất quán của nó với cả toàn bộ giáo huấn Kitô giáo lẫn các phát triển thánh mẫu học từng xảy ra trước nó<sup>[34]</sup>. Trong chức năng đại diện của nhân loại, như đã ghi nhận trên đây, Ngài có được mối tương quan tế vi giữa ơn thánh của Thiên Chúa và sự tự do của con người, một mối tương quan đã được chứng tỏ đầy đủ bằng tài liệu. Vì khi hoàn toàn vâng theo kế hoạch của Thiên Chúa muốn dùng Con của Ngài mà cứu chuộc loài người, “xin hãy làm cho tôi điều ngài vừa nói”<sup>[35]</sup>, Đức Maria quả đã khởi động cả một chuỗi biến cố dẫn tới việc cứu chuộc kia và việc nó chiến thắng tội lỗi và sự chết nhờ cái chết và phục sinh của Chúa Kitô. Việc Ngài chiến thắng mọi tội lỗi, cả tội nguyên tổ lẫn tội riêng, đã thực hiện được nhờ một hồng ân duy nhất, được thông ban cho Ngài do công phúc của Chúa Giêsu Kitô, là được gìn giữ khỏi tội nguyên tổ từ lúc được

tượng thai. Như thế, chỉ là hợp luận lý nếu cho rằng vì Isaia đã nói tiên tri và thánh Phaolô đã tuyên nhận “Tử thân bị nuốt chửng trong chiến thắng”<sup>[36]</sup>, thì cả cái chết của Đức Maria nữa cũng phải được dự phần vào chiến thắng đó của Chúa Kitô như một báo trước việc dự phần đầy đủ của mọi người được cứu chuộc lúc họ được phục sinh chung vào ngày tận cùng của lịch sử con người. Dù sao, việc báo trước ấy cũng đã xảy ra một lần rồi lúc Chúa Kitô bị đóng đinh, “nhiều chiếc mồ đã mở ra, và nhiều thân xác các thánh đang yên nghỉ ở đó đã sống lại, ra khỏi mồ lúc Người phục sinh, và đi vào thành thánh, và hiện ra với nhiều người”<sup>[37]</sup>. Đức Maria xứng đáng được hưởng vinh dự ấy cách siêu việt hơn bất cứ vị nào trong các vị thánh này.

Có lẽ các xem xét như trên đã làm cho tín điều mông triệu của Đức Trinh Nữ, cả như một hiện tượng lịch sử lẫn một vấn đề đại kết, trở thành một bức minh họa khiêu khích nhất khiến người ta coi Thánh mẫu học, xét trong toàn bộ, là trường hợp điển hình gây tranh cãi nhiều hơn cả trong vấn đề “khai triển học lý”<sup>[38]</sup>. Đối với những người vốn nuôi dưỡng mối hoài nghi căn để đối với chính ý niệm khai triển học lý, hay đối với ý niệm cho rằng đức Trinh Nữ Maria phải được kể là chủ đề cho một “học lý” riêng hơn là được thảo luận như một thành phần trong học lý về Chúa Giêsu Kitô hay học lý về Giáo hội (hay đối với cả hai vấn đề này), thì diễn trình biến hoá của mông triệu qua nhiều thế kỷ, từ thực hành đạo hạnh và mừng kính phụng vụ tới lý thuyết suy tư thần học và sau cùng tín điều được công bố chính thức mãi sau này giữa thế kỷ 20, chỉ đơn thuần chứng tỏ rằng việc khai triển học lý ấy gây hại cả trong lý thuyết lẫn thực hành. Và ngay cả các nhà thần học Thệ Phản từng sẵn sàng chấp nhận ý niệm khai triển học lý, coi nó như “chiều kích nội tại của chính truyền thống” như Yves Congar, một học giả dòng Đaminh, từng nói<sup>[39]</sup>, cũng tỏ ra ngần ngại đối với mông triệu. Đối với một số các nhà thần học này, lý do chắc chắn là: từ căn bản, họ vốn không ưa hiện tượng sùng kính của người bình dân, một lòng sùng kính, như ta đã thấy suốt trong sách này, từng phát sinh phần lớn lịch sử khai triển thánh mẫu học, kể cả việc mông triệu. Đối với sự không ưa này, ta có thể trích dẫn đầy đủ lời

của một nhà chú giải Thệ Phản hàng đầu nhận xét về đạo Công giáo La Mã, một Giáo hội ông thường hay chỉ trích về phương diện học lý và cơ cấu: “Việc thờ phượng Thiên Chúa ‘trong tinh thần và chân lý’ (Ga 4,24) là một lý tưởng ít khi đạt được trong toàn bộ tính của nó. Chỉ một số cá nhân nào đó, như các nhà huyền nhiệm vĩ đại, mới có thể đạt tới. Trong căn bản, mọi lòng sùng kính bình dân đều là một thỏa hiệp. Chỉ một số ít người có ý tưởng cho rằng ta chỉ có thể đến gần Thiên Chúa nhờ tranh ảnh và biểu tượng. Nhưng quả là độc ác nếu tước đoạt khỏi đại đa số quần chúng đơn sơ các tranh ảnh và biểu tượng, vì như thế là cắt mất đường không cho họ vươn tới chính hữu thể của Thiên Chúa. Tại sao Thiên Chúa lại không nên lắng nghe một lời cầu xin dâng lên Đức Maria nếu nó phát xuất từ một trái tim đơn sơ đạo hạnh? Xin dùng một hình ảnh, Thiên Chúa hẳn phải mỉm cười trước những hình thức sùng kính có tính linh đạo hơn và có kỹ năng cao trong suy tư thần học của ta, như người lớn thường thương hại nhìn nhận mục đích nghiêm chỉnh trong các trò chơi trẻ em... Nhiều người cuồng tín Thệ Phản, vốn hay nổi trận lôi đình khi thấy một tấm bảng tạ ơn với hàng chữ ‘Đức Maria đã giúp đỡ con’, đã không nhận thức được rằng ý niệm căn bản của họ về Thiên Chúa nhỏ nhen biết chừng nào. Có lẽ người cuồng tín ấy coi mình có nhiệm vụ thánh thiêng phải cột chặt công cuộc cứu rỗi của Thiên Chúa vào một công thức tín điều đặc thù nào đó... Không, trong lòng sùng kính Đức Maria, không hề có cái xấu nào của chủ nghĩa ngoại đạo ngây thơ và vô ý thức”<sup>[40]</sup>.

Cũng cần ghi nhận điều này: các lời lẽ trên được viết ra chỉ ít năm sau khi tín điều môn giáo được công bố nhưng trước khi Công Đồng Vatican II được triệu tập mấy năm.

Gần ngày Công Đồng trên được triệu tập, xem ra có lý khi gọi ý rằng việc hiểu nhau về đại kết sẽ có được nếu người Công giáo La Mã chịu nhìn nhận điều đã làm cho phong trào Cải Cách trở thành cần thiết, và người Thệ Phản chịu nhìn nhận điều làm cho sự hiểu nhau kia có thể xảy ra. Không ở vấn đề học lý nào, sự nghịch lý trên lại thích đáng một cách rõ rệt cho bằng học lý về Đức Maria<sup>[41]</sup>. Có những quan sát viên, cả thù nghịch lẫn thiện cảm, nghĩ rằng – hay sợ – rằng tín điều “mới” năm

1950, chỉ một thập niên sau, sẽ dẫn tới những khai triển khác về thánh mẫu học và tới việc định nghĩa ra nhiều học lý “mới” nữa<sup>[42]</sup>. Đối với họ, Công Đồng Vatican II đã làm họ thất vọng<sup>[43]</sup>, y như việc ban hành sắc chỉ *Ineffabilis Deus* của đức Giáo Hoàng Piô IX vào ngày 8 tháng 12 năm 1854, chỉ 15 năm sau, đã phải nhường vũ đài chính cho Công Đồng Vatican I. Vì mặc dù, như Avery Dulles từng nói, “một văn kiện riêng về đức Trinh Nữ Maria đã được soạn thảo và được Ủy Ban Thần Học đệ trình dưới dạng dự thảo trong kỳ họp đầu của năm 1962”, Công Đồng đã lòng học lý về Đức Maria vào văn kiện đầu tiên của mình tức Hiến Chế Tín Lý *Lumen Gentium* về Giáo hội<sup>[44]</sup>. Dulles viết tiếp, “các nghị phụ thấy cái nguy hiểm của việc bàn đến thánh mẫu học một cách quá cô lập riêng rẽ; các ngài thích nổi kết vai trò của Ngài một cách gần gũi hơn với chủ đề chính của Công Đồng, tức Giáo hội”<sup>[45]</sup>. Các nghị phụ cũng muốn người ta thấy rằng các ngài “cẩn thận và quân bình trong việc một mặt xa lánh tính sai lạc của việc phóng đại và mặt kia xa lánh tính thái quá của đầu óc hẹp hòi”<sup>[46]</sup>. Các ngài nghĩ thế, một phần vì các lý do đại kết và phần khác để phù hợp với những nghiên cứu bác học mới về Thánh Kinh và lịch sử ngay trong Giáo hội Công giáo La Mã, những nghiên cứu từng gọi hứng cho nhiều sinh hoạt của Công Đồng. Kết quả là: không có học lý mới nào mà chỉ là bản tóm lược quân bình và không thiên vị, công bố ngày 21 tháng 11 năm 1964, gồm các chủ đề chính trong toàn bộ lịch sử khai triển các học lý về Đức Maria.

Năm tựa đề chính được bản văn của Công Đồng liệt kê là:

1. Vai trò của đức Trinh Nữ Diễm Phúc Maria, Mẹ Thiên Chúa, trong mầu nhiệm Chúa Kitô và Giáo hội, theo đó, “vì tặng phẩm ơn thánh cao cả này, Ngài vượt lên trên mọi tạo vật khác, cả trên trời lẫn dưới đất”; thế nhưng “đồng thời vì Ngài thuộc giòng giống Adong, Ngài cũng là một với mọi người phàm khác trong nhu cầu được cứu rỗi”. Tuy thế, “Công Đồng không có ý định đưa ra một học lý đầy đủ về Đức Maria, cũng như không muốn quyết định những vấn đề chưa được công trình của các thần học gia soi sáng đầy đủ”.

2. Vai trò của đức Trinh Nữ Maria trong nhiệm cục cứu rỗi, kể cả cách “các sách Cựu Ước..., như đang được đọc trong Giáo hội và được hiểu dưới ánh sáng mạc khải đầy đủ sau này, đã đưa hình ảnh người phụ nữ, Mẹ Đấng Cứu Chuộc, vào một tập chú mỗi ngày một sắc nét hơn” (St 3,15, Is 7,14). Xuyên suốt toàn bộ lịch sử Thánh Kinh, “đức Trinh Nữ Diễm Phúc đã tiến bước trên hành trình đức tin của mình, và trung thành vững tâm trong kết hiệp nên một với Con mình đến tận thánh giá”.

3. Đức Trinh Nữ Diễm Phúc và Giáo hội, trong đó, “đức Trinh Nữ Diễm Phúc từ đời đời đã được tiền định làm mẹ Thiên Chúa, trong tương quan với việc nhập thể của Ngôi Lời Thiên Chúa” đến nỗi “Đức Maria nổi bật sâu sắc trong lịch sử cứu rỗi và một cách nào đó đã kết hợp và phản ảnh ngay trong mình các chân lý chính yếu của đức tin”.

4. Việc Sùng kính đức Trinh Nữ Diễm Phúc trong Giáo hội, với chỉ thị “các tập tục và thực hành sùng kính đối với Ngài cần được trân quý như đã được thẩm quyền giáo huấn của Giáo hội khuyến dạy trong nhiều thế kỷ” nhưng cũng cảnh giác rằng “lòng sùng kính chân thực không hệ ở xúc cảm vô ích và thoáng qua, cũng không hệ ở phương thức dễ tin hào nhoáng nào đó”.

5. Đức Maria, dấu hiệu hy vọng chắc chắn và an ủi cho Dân Chúa trên đường lữ hành, vì “trong vinh quang thân xác và linh hồn mà Ngài chiếm được trên thiên đàng, Mẹ Chúa Giêsu tiếp tục là hình ảnh và bông hoa đầu của Giáo hội ở đời này<sup>[47]</sup>”.

Nhiều nguyên tắc có tính định hướng trên gần như đã được lên công thức bằng những ngôn từ chúng tôi từng sử dụng ở đây, trong các chương trước của cuốn sách này, và sẽ được tóm kết trong chương kế tiếp.

---

## Ghi chú

[1] Xem Jan Radkiewicz, *Auf der Suche nach einem mariologischen Grundprinzip: Eine historisch-systematische Untersuchung über die letzten hundert Jahre* (Constance: Hartung-Gorre, 1990).



*Đức Maria Qua Các Thời Đại*

- [2] Xem tóm lược của Edward Schillebeecks và Catharina Halkes, *Mary: Yesterday, Today, Tomorrow* (New York: Crossroad, 1993).
- [3] Hiển nhiên việc trình bày tiếp theo đã vay mượn nhiều từ tiểu luận hết sức cảm kích của Karl Rahner, “The Interpretation of the Dogma of the Assumption” trong *Theological Investigations*, Cornelius Ernst dịch (Baltimore: Helicon Press, 1961), 215-27.
- [4] Denzinger, 3903.
- [5] Maria de Agreda, *Vida de la Virgen María según la Venerable Sor María de Jesús de Agreda* [Madrid, 1670] (Barcelona: Montaner y Simón, 1899), 365; bản dịch phóng tác theo Nanci Gracia.
- [6] Trình thuật thiện cảm nhưng không thiếu phê phán là của Raymond Winch và Victor Bennett, *The Assumption of Our Lady and Catholic Theology* (London: Macmillan, 1950).
- [7] Edmund Schlink và những người khác, “An Evangelical Opinion on the Proclamation of the Dogma of the Bodily Assumption of Mary” do Conrad Bergendoff dịch, trong *Lutheran Quarterly* 3 (1951): 138.
- [8] Về sự im lặng này, xem O. Faller, *De priorum saeculorum silencio circa Assumptionem Beatae Mariae Viginis* (Rome: Gregorian University, 1946).
- [9]. Carl G. Jung, *Answer to Job*, bản dịch của R.F.C. Hull (Princeton N.Y.: Princeton University Press, 1969).
- [10] Gióp 38,2.
- [11] Mt 23,37.
- [12] *The Christian Tradition*, 3:172-73.
- [13] Xem các nghiên cứu được thu thập trong Michel van Esbroeck, *Aux origines de la Dormition de la Vierge* (Aldershot: Variorum, 1995).
- [14] Thánh Bernard thành Clairvaux, *Epistles* 174.3.
- [15] Thánh Bernard thành Clairvaux, *Sermons on the Assumption* 1:1.
- [16] *Imago Dei*, 145-50.
- [17] Antoine Wenger, *L’Assomption de la très sainte Vierge dans la tradition byzantine du VIe au Xe siècle* (Paris: Institut Francais d’Etudes Byzantines, 1955).
- [18] Ga 19,26-27.
- [19] Lampe, 760.

*Đức Maria Qua Các Thời Đại*

[20] Christa Schaffer, aufgenommen ist Maria in den Himmel: Vom Heimgang der Gottesmutter in Legende, Theologie und liturgischer Kunst der Frühzeit (Regensburg: F. Pusset, 1985).

[21] Xem chương 7 ở trên.

[22] St 5,24; 2V 2,11.

[23] Theodore the Studite, Orations V.2-3 (PG 99:721-24).

[24] Modestos, On the Dormition of the Blessed Virgin Mary (PG 86: 3277-312).

[25] Jugie, La Mort et l'assomption de la Sainte Vierge, 214-24.

[26] Nicephorus Callistus, Ecclesiastical History XVII.28 (PG 147:292).

[27] Xem Imago Dei, pl.41.

[28] Pamela Askew, Caravaggio's "Death of the Virgin" (Princeton N.J.: Princeton University Press, 1990).

[29] C.R. Dodwell, The Pictorial Arts of the West (New Haven and London: Yale University Press, 1993), 360-61.

[30] St 3,15 (bản Phổ Thông); xem chương 6 ở trên.

[31] Denzinger, 3901.

[32] Xem bài nghiên cứu hữu ích của Walter J. Burghardt, "The Testimony of the Patristic Age Concerning Mary's Death", trong Marian Studies 8 (1957): 58-99, cùng với những bài tiếp theo trong cùng số báo ấy của J.M. Egan về Thời Trung Cổ (100-124) và của T.W. Coyle về tình trạng hiện nay của vấn đề (143-66).

[33] Lc 2,35; xem chương 9 ở trên.

[34] LTK 1:1068-72 (Michael Schmaus).

[35] Lc 1,38.

[36] Is 25,8; 1Cr 15,54.

[37] Mt 27,52-53.

[38] Xem chương 1 ở trên.

[39] Yves M.-J. Congar, Tradition and Traditions: An Historical and a Theological Essay, Michael Naseby và Thomas Raiborough dịch (New York: Macmillan, 1966), 211.

[40] Walter von Loewenich, Der moderne Katholizismus, ấn bản 2 (Witten: Luther-Verlag, 1956), 276-77.

[41] Xem The Riddle of Roman Catholicism, 128-42.

## *Đức Maria Qua Các Thời Đại*

[42] Xem bài phân tích của Ina Eggemann, Die “Ekklesiologische Wende” in der Mariologie des II.Vatikanums und “Konziliare Perspektiven” als neue Horizonte für das Verständnis der Mittlerschaft Ma-ri-as (Altenberge: Oros Verlag, 1993).

[43] Diễn biến của Hiến Chế Tín Lý về Giáo Hội khi nói đến học lý về đức Maria đã được tóm tắt rất hay trong Gérard Philips, “Die Geschichte der dogmatischen Konstitution über die Kirche ‘Lumen Gentium’” trong Das Zweite Vatikanische Konzil, Herbert Vorgrimler chủ biên, 3 cuốn (Freiburg: Herder, 1966-68), 1:153-55.

[44] Mối liên kết gần gũi về thần học giữa học lý về đức Maria và học lý về Giáo Hội đã được bàn đến trong Yves M.-J. Congar, Christ, Our Lady, and the Church, Henry St John dịch (Westminster, Md.: Newman Press, 1957); và trong Otto Semmelroth, Mary, Archetype of the Church, lời phi lộ của Jaroslav Pelikan (New York: Sheed and Ward, 1963).

[45] Avery Dulles, “Introduction” to Lumen Gentium, trong The Documents of Vatican II, Walter M. Abbott chủ biên (New York: Guild Press, 1966), 13.

[46] Lumen Gentium, 67.

[47] Abbott, Documents, 85-96.

[Trở về mục lục](#)

---

*Đức Maria Qua Các Thời Đại*



Master of the Saint Lucy Legend, *Mary, Queen of Heaven*, c. 1485. © 1996 Board of Trustees, National Gallery of Art, Washington. Samuel H. Kress Collection.

## CHƯƠNG MƯỜI SÁU: Người Phụ Nữ Muôn Mùa – Và Muôn Lẽ

*Vì này từ nay mọi thế hệ sẽ khen tôi diễm phúc*  
/Lc 1,48/

**G**ần suốt 20 thế kỷ qua, những lời trên của Kinh Ngợi Khen không ngớt trở thành sự thật, và chỉ có những kẻ xấu tính mới dám coi là không đúng. Nhìn trở lui nhiều đề mục và chủ đề của sách này, ta sẽ thấy nhiều phạm vi của lịch sử trong đó vai trò trung tâm của đức Trinh Nữ Maria đã là chìa khóa giải thích không thể thiếu được. Tâm quan trọng của Ngài như là chìa khóa ấy không tùy thuộc lòng tin hay không tin của người quan sát; vì ngay những người không có, hay không thể có lòng tin, chỉ cần nắm được đức tin của các thời đại khác cũng đủ để hiểu các thời đại này.

Không thể hiểu được lịch sử linh đạo và sùng kính của Phương Tây nếu không chú ý đến chỗ đứng của đức Trinh Nữ Maria. “Lịch sử xã hội” của nhiều thời đại và nhiều nơi chốn khác nhau đã lỗi cuốn được sự chú ý của rất nhiều sử gia quan trọng và có năng xuất nhất thuộc một hay hai thế hệ vừa qua. Bởi thế, thời ta là thời người ta quan tâm rất nhiều tới lịch sử cuộc sống hàng ngày và do đó tới “tôn giáo bình dân”. Các học giả từng cuồng nhiệt đi tìm một phương pháp luận có thể vượt lên trên sự thống trị của thứ “văn hoá cao cấp” để khám phá ra các niềm tin và thực hành nơi những con người đơn sơ và ít chữ nghĩa. Nhìn kỹ, một phương pháp luận như thế đã tự chứng tỏ là một vấn đề tế vi hơn là mới thoát nhìn. Làm sao người ta có thể đọc ra chứng cứ sống sót, mà phần lớn chỉ tồn tại dưới dạng chữ viết, để dò tìm ra những tư liệu ẩn tàng (có khi còn dấu kín nữa) mà chứng cứ kia chứa đựng, nói về các giai cấp hạ đẳng cũng như các thành viên khác của đa số thâm lặng? Thí dụ, nhà sử học xã hội phải đọc các luật lệ của các thời đại khác ra sao? Việc lặp lại các ngăn cấm đối với một số thực hành có nhất thiết hàm nghĩa là các thực hành ấy được người dân thường vẫn còn tuân giữ, hay việc lặp lại ấy chỉ là bằng chứng cho thấy cái khuynh hướng cố hữu của luật pháp cứ để cho mình bám trụ trong sách khi các nhu cầu về nó đã biến mất và lý do đòi nó hiện hữu đã bị quên lãng? Bởi vì, trong trường hợp Giáo Hội, thành

tổ chính trong lịch sử tạo ra luật lệ thường mang hình thức phụng vụ, tuyên tín và tín điều, nên không biết các sử gia thuộc các thể hệ sau có nên tự động cho rằng điều các công đồng ấn định thành tín điều hay phụng tự thực sự có phải là điều những người dân thường vốn tin, giống như các nhà thần học và sử gia chính thống thường có khuynh hướng nghĩ như vậy hay không? Hay ngược lại, phải chăng như các sử gia thế tục hiện đang thường tự ý giả thiết, và chắc cũng chẳng hay hơn gì, rằng điều người bình dân thực sự tin chắc chắn rất khác với các tín điều và các tuyên tín và do đó, “ý nghĩa thực sự” của tôn giáo bình dân phải được tìm trong các phạm trù giòng giống, giai cấp, phái tính hay ở một nơi nào khác chứ không ở trong các tuyên tín và phụng vụ? Một trong các trách vụ chủ yếu đặc biệt đặt lên vai thứ lịch sử xã hội kia hình như cũng là đặt câu hỏi, và nếu có thể, ít nhất một phần trả lời cho các câu hỏi liên quan đến việc chuyển dịch các ý niệm và thực hành theo chiều ngược lại, nghĩa là từ niềm tin của người bình dân dẫn vào phụng vụ, tuyên tín và tín điều.

Ít nhất bên trong lịch sử Kitô giáo, khó mà nghĩ được một chủ đề nào khác thích đáng hơn để thăm dò thái độ của nó đối với các vấn đề trên bằng đức Trinh Nữ Maria. Tại sao Ngài đã duy trì được ảnh hưởng của mình đối với phần lớn thế giới Phương Tây ngay trong thời tục hóa và ngay cả lúc đối diện với phong trào tuyên truyền bài bác tôn giáo và bách hại thẳng thừng thời Cộng Sản ở Đông và Trung Âu? Chắc chắn không phải vì Ngài là đối tượng của những công bố tín điều và tuyên tín long trọng kể từ những công đồng đầu tiên của Kitô giáo, kể cả việc một vị Giáo hoàng vừa công bố tín điều chính thức trước đó vào ngày 1 tháng 11 năm 1950. Một giải thích quan trọng hơn nhiều là: Ngài vốn là “người đầu hết trong trái tim đồng loại mình”, như câu nói thời danh của “Con Ngựa Nhẹ” Harry Lee nói về George Washington năm 1799. Các sử gia và những người theo chủ nghĩa so sánh (comparativists), ấy là chưa kể những nhà tuyên truyền và những chuyên viên bách hại, vẫn thường nhận xét về tính liên tục và dai dẳng của lòng sùng kính bình dân kéo dài từ thời này qua thời nọ, kể cả cái dai dẳng trong việc duy trì lòng sùng kính bên ngoài trong khi chính lòng sùng kính ấy đã chết từ lâu. Cũng không khôn ngoan nếu làm lơ các thay đổi tế vi nhưng sâu sắc đối với ý nghĩa của ngôn từ và hành động trong các điều liên tục trên. Ta đã thấy, về khía cạnh này, lòng sùng kính đối với Đức Maria cung cấp cho ta khá nhiều thí dụ rõ rệt.

*Đức Maria Qua Các Thời Đại*

Xưa nay, hình thức sùng kính đặc biệt đối với đức Trinh Nữ Maria vẫn là huyền nhiệm học. Ta hãy tạm để qua một bên cái vấn nạn còn đang được tranh cãi một cách sâu sắc là liệu hình thức sùng kính và ngôn ngữ huyền nhiệm kia có chỗ đứng hợp lẽ trong đức tin Kitô giáo hay không. Nhưng nếu hợp lẽ, thì quả nó đã tìm được một số biểu thức sâu sắc nhất trong các lời cầu nguyện và thi ca dâng kính đức Nữ Trinh. Giống như nhà huyền nhiệm luôn có hoài bão vươn từ thể hữu hình lên Thể Vô Hình và từ sự vật trần gian lên sự vật thiên quốc thể nào, thì các lời cầu nguyện ngỏ cùng Đức Maria cũng khởi đi từ con người lịch sử đơn hèn và cuộc sống trần gian khiêm hạ của Ngài để vươn tới chỗ đứng đặc biệt của Ngài trong vương quốc Thiên Chúa cũng như vai trò độc nhất vô nhị của Ngài trong vũ trụ. Hơn nữa, cái nhìn huyền nhiệm về Đức Maria này không phải chỉ nhằm tới một hưởng thụ thụ động nhưng người ta tin rằng nó mang theo một sức mạnh biến đổi, làm những con người từng được diễm phúc nhìn ngắm Nữ Vương Thiên Đàng trở thành những kẻ hiến đời mình phục vụ Ngài. Trong chiều hướng ấy, Gerard Manley Hopkins, qua bài thơ đầy sức sống “Đức Trinh Nữ Diễm Phúc Ví Như Không Khí Ta Thở”, đã nói về:

*Những Thành Nadarét Mới trong chúng con,  
Nơi Mẹ vẫn đang tượng thai Người  
Sáng, trưa, chiều tối,  
Những Bêlem Mới, nơi Người sinh ra  
Chiều, trưa, mai sáng –  
Bêlem hay Nadarét,  
Người trần gian hít Chúa Kitô  
Nhu hơi thở và đẹp tan sự chết;  
Đáng, sinh ra đã thế, để trở thành  
Chân thân mới và làm con  
Quý phái hơn, trong mỗi người,  
Trong từng người, khi mọi sự hoàn tất  
Con cả Chúa lẫn Mẹ Maria<sup>[1]</sup>.*

Ở đây sự kết hiệp với Chúa Kitô mà thánh Phaolô từng đề cập tới khi ngài nói “tôi đã chịu đóng đinh với Chúa Kitô: nên tuy sống mà không phải tôi sống song Chúa Kitô sống trong tôi”<sup>[2]</sup> đã được mở rộng thành sự kết hiệp cả với Mẹ Ngài nữa, dù dưới hình thức quy Kitô cao độ. Vì cái khuynh hướng “bá láp tâm lý” (psychobabble) ngay nơi các nhà khoa bảng hiện nay, nên ta cần phải nói thêm điều này là thứ huyền nhiệm học

### *Đức Maria Qua Các Thời Đại*

về Đức Maria nói trên không hề giới hạn vào những người đàn ông độc thân như Gerard Manley Hopkins mà thôi, nhưng nó đã được cả đàn ông lẫn đàn bà, người có gia đình hay không, vun sỏi xưa nay.

Nhận xét trên có thể là bối cảnh thích hợp để ta xem xét ý nghĩa tâm lý học của Đức Maria. Và việc đầu tiên là xem xét tầm quan trọng của Ngài đối với phụ nữ. Như các giáo sĩ thuộc mọi hệ phái từng ghi nhận, phụ nữ là những người đầu tiên phục vụ Chúa Kitô vào buổi sáng Chúa Nhật Phục Sinh – và họ cũng cố gắng chứng tỏ là phụ nữ tiếp tục làm như thế vào mỗi sáng Chúa Nhật sau đó. Nhiều phụ nữ có quyền thế trong thời Trung Cổ được ta biết tới, chủ yếu và đôi khi duy nhất, là nhờ những điều nam giới ghi xuống từ họ hay viết về họ. Như các thị kiến của thánh nữ Birgitta Thụy Điển, mà trước đây ta đã nhấn mạnh, đã được lưu truyền bằng chữ La Tinh, và trong một ấn bản nhằm mục đích chứng minh việc Ngài xứng đáng được phong thánh. Hay hai điển hình thời thế kỷ thứ Tư... Đó là Thánh Macrina, chị ruột hai nhà thần học quan trọng nhất của Hy Lạp Phương Đông, tức các thánh Basil Caesarea và thánh Gregory Nyssa, người được thánh Gregory xưng tụng là *adelphe kai didaskalos*, “chị và thầy của chúng tôi” về triết học và thần học; và thánh Monica, thân mẫu thánh Augustinô, người đã dạy dỗ và chịu đựng các phá phách thời niên thiếu của vị thánh này, cho đến lúc thánh Ambrosiô thành Milan, người đã rửa tội cho chàng thanh niên Bắc Phi này, nói với thánh nữ rằng đứa con của bao nhiêu nước mắt ấy không thể nào hư mất được. Nếu ta có thể làm cho hàng triệu phụ nữ thâm lặng thời Trung Cổ lên tiếng được, thì chúng có do số bút tích ít ỏi cung cấp kia hẳn sẽ nói với ta rằng nhiều người trong số hàng triệu phụ nữ ấy luôn đồng hoá mình với khuôn mặt Đức Maria – với sự khiêm hạ của Ngài, đã đành, mà còn cả với sự thách thức và sự chiến thắng của Ngài nữa: “Chúa đã hạ bệ kẻ quyền thế, và hiển dương người khiêm nhường; cho kẻ đói khát no đầy, đui người giàu có ra về tay không”. Và Chúa còn làm như thế một lần nữa.

Vì vai trò mà Ngài từng đóng trong lịch sử suốt 20 thế kỷ qua ấy, hơn bất cứ người phụ nữ nào trong lịch sử Phương Tây, đức Trinh Nữ Maria trở thành chủ đề của nhiều suy nghĩ và thảo luận quanh vấn đề người đàn bà có nghĩa là gì. Tuy một số người cố tình bỏ qua, nhưng các giải thích về Đức Maria hay các mô tả bằng lời hay bằng tranh về Ngài quả có cho ta biết nhiều điều về ý niệm thế nào là một “người đàn bà”. Cùng với Evà, người mà Ngài thường được tương phản với, như Evà Thứ



Hai, Ngài đã cung cấp chủ đề cho nhiều tác phẩm hay nhất cũng như tệ hại nhất trong lịch sử thặng trầm kia... Vì Đức Maria là người Đàn Bà tuyệt hảo đối với phần lớn lịch sử Phương Tây, nên các nét tinh tế cũng như phức tạp trong việc giải thích con người và việc làm của Ngài đều chủ yếu đối với việc nghiên cứu vị trí người đàn bà trong lịch sử, một cuộc nghiên cứu hiện đang thu hút chú ý của cả giới bác học lẫn bình dân. Tuy nhiên, rất nhiều tư liệu quý giá đã bị lãng quên.

Phản quan trọng nữa trong ý nghĩa tâm lý của Đức Maria là chức năng của Ngài như biểu tượng của các đức tính vốn được truyền thống coi là của người nữ. Mặc dù ngày nay người ta có thói quen đề cập đến Do Thái giáo và Kitô giáo như hai tôn giáo có tính “tổ phụ” (patriarchal) về luân lý cũng như về cách sống, nhưng trong hình dung của họ về Thiên Chúa, suy tư nghiêm chỉnh nhất thực ra lại vượt lên trên lối nhìn ấy. Vì, như thánh Gregory thành Nyssa từng nói, “quyền năng Thiên Chúa dù vượt xa bản tính ta và không có cách gì ta vươn tới được, nhưng cũng như người mẹ dịu hiền luôn dự phần vào những tiếng lú lo của con thơ, Người cũng ban cho bản tính ta những gì nó có khả năng tiếp thu được; và nhờ thế, qua nhiều lần tự mặc khải cho nhân loại, Thiên Chúa đã vừa thích ứng với con người vừa nói với họ bằng ngôn ngữ của chính họ”<sup>[3]</sup>. Nhân vật mang chiều kích này trong mối liên hệ giữa Thiên Chúa với nhân loại chính là con người Đức Maria. Điều ấy cũng làm Ngài trở thành nổi bật trong mối liên hệ giữa Kitô giáo và các tôn giáo khác. Trong việc đối chất với các tôn giáo khác vốn coi trọng các thần minh cũng như các thần nữ, Kitô giáo tìm thấy nơi Đức Maria một phương thể vừa khẳng định vừa sửa lại điều các thần nữ kia biểu tượng cho. Một biểu tượng rõ rệt nhất cho thấy Ngài thực hiện điều trên ra sao có lẽ đã xảy ra tại thành Êphêsô như đã nhắc trên đây<sup>[4]</sup>. Theo Tông Đồ Công Vụ, việc rao giảng của thánh Phaolô tại Êphêsô đã đem đến một đe dọa đối với các thợ bạc trong thành phố, là những người vốn kiếm sống bằng việc trang trí cho các đền thờ dâng kính nữ thần Artemis. Để chống lại thứ thần minh mới không có mặt mũi này, các thợ bạc trên đã kích động dân nổi loạn bằng cách hô to: “Điana Vĩ Đại của người Êphêsô!”<sup>[5]</sup>. Và cũng chính tại thành phố Êphêsô này, năm 431, gần 4 thế kỷ sau, Công Đồng Chung Thứ Ba của toàn thể Giáo hội đã long trọng ra sắc chỉ ấn định rằng Đức Maria phải được gọi là Mẹ Thiên Chúa, Theotokos.

Cũng còn một chiều kích nữa trong ý nghĩa tâm lý nơi Đức Maria, đó là chiều kích sự phạm. Trong hầu hết lịch sử giáo dục Kitô giáo, ít

nhất cho tới thời Cải Cách, cuộc đời các thánh luôn được dùng như khuôn mẫu đào tạo tính tình, và trong số các cuộc đời ấy, cuộc đời Đức Maria chiếm một vị trí độc đáo, tương hợp với vị thế độc đáo của Ngài trong kế hoạch Thiên Chúa. Mỗi nhân đức đặc trưng Kitô giáo – hay “nhân đức đối thần” như người ta thường nói – từng được xác định trong Tân Ước là “tin, cậy, và mến”<sup>[6]</sup> và mỗi nhân đức cổ điển – hay “nhân đức chính” như người ta thường nói – vốn được Plato xác định và sau đó được bao gồm vào Sách Khôn Ngoan của Salômôn là “tiết độ và khôn ngoan, công bình và can đảm”<sup>[7]</sup> đều được thể hiện cách đặc biệt nơi Đức Maria. Gộp chung lại, bảy nhân đức trên trở thành nền tảng cho giáo huấn luân lý. Nhưng nơi các thánh, và nhất là nơi đức Trinh Nữ Maria, các nhân đức trên không phải để chiêm ngưỡng và trân quý mà là để bắt chước làm theo. Các biến cố riêng rẽ trong Phúc Âm, nơi Ngài chỉ được nhắc sơ qua, vẫn có thể được khai triển thành những hướng dẫn để đào tạo tác phong làm vui lòng Chúa. Trên hết, Ngài là khuôn mẫu của nhân đức khiêm nhường, vốn được coi là nhân đức nền tảng cho Kitô hữu, và nhất là cho các các đan sĩ. Bản Phổ Thông bằng tiếng La Tinh dịch (hay cổ tình dịch sai) lời Đức Maria nói trong Kinh Ngợi Khen như sau: “Quia respexit humilitatem ancillae suae = Vì Người đã đoái nhìn đến sự khiêm nhường của tôi tớ Người”<sup>[8]</sup>. Còn bản New Revised Standard Version (có thể đúng hơn) đã dịch câu ấy như sau: “For he has looked with favor on the lowliness of his servant = Người đã thương nhìn đến phận thấp kém của tôi tớ”. Tuy nhiên dịch sai hay không, chữ humilitatem của bản Phổ Thông đã tạo cơ hội cho nhiều thăm dò sâu sắc nhất về ý niệm khiêm nhường này – không phải theo nghĩa qua đó Uriah Heep trong David Copperfield của Charles Dickens cho rằng “Tôi ý thức rõ tôi là người khiêm nhường nhất đang sống... Mẹ tôi cũng là người khiêm nhường. Chúng tôi sống trong ngôi nhà khiêm nhường”, mà theo nghĩa của thánh Augustinô khi ngài cho hay “Mọi sức mạnh đều có trong khiêm nhường, vì mọi kiêu căng đều mềm yếu mỏng dòn. Người khiêm nhường giống như tảng đá: xem ra nó nằm thấp dưới đất mà thực ra hết sức vững vàng”<sup>[9]</sup>.

Đức Maria quan trọng không phải về phương diện luân lý và cuộc sống mà thôi. Như một đảo ngược ngoạn mục nhất trong lịch sử ý niệm, cô gái quê khiêm nhường vùng Nadarét này đã trở thành chủ đề cho một cuộc suy luận thần học tuyệt vời và không tiếc lời nhất chưa từng có, mà một phân đáng kể đã được trình bày trong các trang của sách này. Một câu hỏi hấp dẫn cần đặt ra là vì lý do gì và bằng cách nào một chủ đề đặc

thù nào đó đã “trở thành giáo thuyết”. Lý do không đơn giản chỉ vì nó được nhắc đến trong Thánh Kinh: có hàng trăm lời nhắc đến “núi non” trong Thánh Kinh và hàng trăm lời nhắc đến cỏ cây thú vật tại vùng Cận Đông; thế nhưng đã có ai dám nghiêm chỉnh gợi ý là vì thế mà cần phải có một “học thuyết” về chim chóc, cỏ cây hay núi đồi đâu. Một trong những tiêu chuẩn có tính quyết định vì thế có thể là mối liên hệ giữa một chủ điểm đặc thù nào đó với các chủ đề cốt lõi của sứ điệp Thánh Kinh. Bởi đó, các thiên thần đã là học thuyết không phải chỉ vì các ngài được nhắc đến trong Thánh Kinh hay được nhận dạng là tạo vật của Thiên Chúa nhưng là vì: từ vị thiên thần được phái đến án ngữ tại cửa ra vào Vườn Địa Đàng đến vị thiên thần được sai đến an ủi Chúa Kitô trong Vườn Diếtsimani vào đêm trước khi Ngài chịu chết<sup>[10]</sup>, các vị không những là sứ giả mà còn là các diễn viên, những dramatis personae, trên sân khấu Thánh Kinh; hai mảnh vườn, Địa Đàng và Diếtsimani, chỉ là phân cảnh tương phản trong cùng một vở kịch.

Những lời trong Tân Ước rõ ràng nhắc đến Đức Maria, Mẹ Chúa Giêsu, quả là ít ỏi về số lượng, và phần lớn hết sức vắn vỏi. Ngay cả nếu dùng hình tượng học hay biểu tượng học mà áp dụng vào Ngài những câu khác trong Thánh Kinh đi chăng nữa, thì số lượng kia tương đối cũng chẳng nhiều hơn bao nhiêu. Tuy nhiên, từ những minh chứng ít ỏi ấy, tư tưởng Kitô giáo, hầu như ngay từ buổi đầu, đã được thúc đẩy để suy tư về các ý nghĩa ẩn tàng và nằm thật sâu cũng như các hệ luận tiềm ẩn của chúng. Các phương pháp suy tư này rất nhiều và đa dạng, nhưng trong cốt lõi, đều tạo thành một cố gắng đi tìm và lên công thức cho vị thế của Ngài bên trong các chủ đề của sứ điệp Thánh Kinh. So sánh với bất cứ con người phạm nhân nào khác, kể cả các tiên tri lẫn tông đồ và các thánh, ta thấy chưa ai được một phần nhỏ các suy tư sâu sắc về thần học như đã được dành cho con người đức Trinh Nữ Diễm Phúc Maria. Như ta đã đọc qua suốt tác phẩm “Đức Maria Qua Các Thế Kỷ” này, câu hỏi liên tiếp được đặt ra là tại sao và làm thế nào đã có chuyện từ một số tư liệu ít ỏi do Thánh Kinh Cựu và Tân Ước cung cấp kia lại đã được khai triển để trở thành cả một nền thánh mẫu học hoàn bị đến thế. Ngược lại, người ta cũng tự hỏi điều gì đã xảy ra trong các hệ thống thần học kia, như các nền thần học của Thệ Phản kể từ thời Cải Cách chẳng hạn, trong đó, dù không bác bỏ tính cách độc đáo của việc Hạ Sinh Đồng Trinh ra Đức Kitô, nhưng chính con người Đức Maria đúng nghĩa lại không dành được một ý nghĩa đặc biệt nào. Vì kỳ cục thay, cả các hệ thống ấy cũng vẫn là một

thành phần trong tâm ảnh hưởng không bao giờ bị đứt đoạn mà Ngài hằng liên tục tác động trên trí tưởng tượng của Phương Tây.

Dĩ nhiên, trí tưởng tượng ấy, trước nhất, đã tự phát biểu qua vị thế của đức Trinh Nữ trong lịch sử nghệ thuật, như đã được mô tả một cách đầy biểu tượng trong dạ khúc của dàn đại hòa tấu thiên thần do Bạc Thầy người Flamand thế kỷ 15 của Huyền Thoại Thánh Lucia sáng tạo ra một cách đáng yêu và sâu sắc. Từ rất nhiều tác phẩm từng được trích dẫn hay ám chỉ trên đây, ba tác phẩm sau đây cũng đủ để kết luận rồi. Trong số hàng trăm những dàn dựng đáng yêu về thể tài Kính Mừng Maria, dàn dựng của Franz Schubert có lẽ là dàn dựng quen thuộc và được yêu mến hơn cả. Các tranh vẽ với chủ đề Đức Bà và Con Trẻ thường được thực hiện đến độ người ta có thể viết cả một cuốn lịch sử về ý niệm trẻ thơ dựa theo các tranh ảnh ấy. Và một trong những thánh đường vĩ đại nhất của Phương Tây chính là Nhà Thờ Đức Bà Cả ở Roma, được xây dựng như một đáp trả trực tiếp đối việc Công Đồng Êphêsô vào năm 431 tuyên bố rằng Ngài phải được xưng tụng là Mẹ Thiên Chúa. Như thế, quả còn phổ quát hơn điều Goethe muốn nói, “Người Nữ Muôn Thuở đã dẫn chúng ta hướng lên cao”<sup>[11]</sup>

---

#### Ghi chú

[1] W.H. Gardner chủ biên, *Poems of Gerard Manley Hopkins*, ấn bản thứ 3 (New York: Oxford University Press, 1948), 101.

[2] Gi 2,20.

[3] Thánh Grêgôriô thành Nyssa, *Against Eunomium* II.419.

[4] Theodora Jenny-Kappers, *Muttergottin und Gottesmutter in Ephesos: Von Artemis zu Maria* (Zurich: Daimon, 1986).

[5] Cv 19,23-41.

[6] 1Cor 13,13.

[7] Khôn Ngoan 8,7; Plato, *Laws* I.631C.

[8] Lc 1,48 (Bản Phổ Thông).

[9] Thánh Augustinô, *Expositions on the Book of Psalms* XCII.3.

[10]. St 3,24; Lc 23,43.

[11] Faust, 12104-11.

## Ghi Chú Thư Mục

Thư mục về Đức Trinh Nữ Maria hết sức đồ sộ. Danh mục điện tử của Thư Viện Trường Đại Học Yale vào cuối năm 1995 đã liệt kê 2,424 cuốn sách về Ngài (một số ít trùng bản), ấy là chưa kể các bài báo và hầu hết các tác phẩm có trước thế kỷ này. Trong các sách viết về Ngài, một số phải được kê ở đây, vì chúng có thể đã được trích dẫn ở mỗi chương: do Juniper Carol chủ biên, *Mariology* (Thánh mẫu học), 3 cuốn (Milwaukee: Bruce, 1955-1961); Carol Graef, *Mary: A History of Doctrine and Devotion* (Ma-ri-a: Lịch Sử Khai Triển và Sùng Kính), 2 cuốn (New York: Sheed and Ward, 1963-1965); Walter Delius, *Geschichte der Marien-vehehrung* (Munich: Ernst Reinhardt Verlag, 1963); Từ điển bách khoa dày 1,042 trang của Wolfgang Beinert và Heinrich Petri, *Handbuch der Marienkunde* (Regensburg: F. Pustet, 1984); và bộ sách đồ sộ tưởng niệm René Laurentin, *Kecharitomene: Mélanges René Laurentin* (Paris: Desclée, 1990).

Tác giả đã can dự vào chủ đề Maria trong tư cách học giả và tác giả hơn 4 thập niên qua. Như Herman Kogan từng mô tả trong bộ *The Great Encyclopedia Britanica* (Đại Bách Khoa Anh), việc liên hệ lâu dài và sinh ích lợi của tác giả với nhóm *Encyclopedia Britanica* bắt đầu từ thập niên 1950, lúc tác giả được kêu cứu, sau khi nhiều dự thảo liên tiếp về mục Ma-ri-a, bởi nhiều tác giả khác nhau, bị hết duyệt viên này đến duyệt viên khác bác bỏ. Bài viết đó đến ngày nay vẫn còn trên bộ Bách Khoa này; và 30 năm sau, dùng chính cấu trúc căn bản của nó, tác giả đã viết một khảo luận được đăng bằng Đức Ngữ năm 1985 và Anh Ngữ năm 1986 nói về “Đức Ma-ri-a - Điển hình cho việc Khai Triển Học Lý Kitô Giáo”. Khảo luận này là một phần trong tác phẩm phẩm chung của Jaroslav Pelikan, David Flusser, và Justin Lang tựa là *Ma-ri-a: Các Hình Ảnh của Mẹ Chúa Giê-su trong Cái Nhìn Do Thái và Kitô Giáo* (*Mary: Images of the Mother of Jesus in Jewish and Christian Perspective*) do nhà Fortress Press ở Hoa Kỳ ấn hành. Cuốn *Riddle of Roman Catholicism* (Điều Khó

Hiểu Trong Đạo Công Giáo La Mã) của tác giả, viết cận kề Công Đồng Vatican II và được trao Giải thưởng Abingdon vào năm 1959, có một chương tựa là “Kính Mừng Ma-ri-a”. Việc ấn hành bản dịch tiếng Anh tác phẩm của Otto Semmelroch tựa là *Mary, Archetype of the Church* (Ma-ri-a, Nguyên Mẫu của Giáo Hội) (New York: Sheed and Ward, 1963) cho tác giả cơ hội viết một tiểu luận ngắn làm lời phi lộ tựa là “Ý Niệm Căn Bản Về Đức Ma-ri-a” (The Basic Marian Idea). Trong giảng khóa về Thomas More, do Nhà Xuất Bản Đại Học Yale ấn hành năm 1965, tựa là *Development of Christian Doctrine: Some Historical Prolegomena* (Việc Khai Triển Học Lý Kitô Giáo: Một Số Tổng Luận Lịch Sử), tác giả đã phân tích “Thánh Anastasiô Viết Về Đức Ma-ri-a”, nhất là ý niệm Theotokos (Mẹ Thiên Chúa) của ngài. Giảng khóa Mason Gross tại Đại Học Rutgers, được tác giả trình bày năm 1989 và được nhà Xuất Bản của Đại Học này xuất bản năm 1990 tựa là *Eternal Feminines: Three Theological Allegories in Dante’s “Paradiso”* (Những Người Nữ Muôn Thuở: Ba Ẩn Dụ Thần Học Trong “Paradiso” của Dante) có một chương nói về cái nhìn của Dante đối với đức Trinh Nữ Ma-ri-a. Giảng khóa Andrew W. Mellon tại Bảo Tàng Viện Nghệ Thuật Quốc Gia, được trình bày năm 1987 nhân dịp kỷ niệm 1,200 năm Công Đồng Nixêa và được nhà Xuất Bản Đại Học Princeton ấn hành năm 1990 tựa là *Imago Dei* (Hình Ảnh Thiên Chúa) có thảo luận về nghệ thuật ảnh tượng Maria thời đầu Byzantine và biện minh cho nó về phương diện thần học. *Faust the Theogian* (Faust Nhà Thần Học), giảng khóa Wilson của tác giả tại Đại Học Southwestern University được nhà xuất bản Đại Học Yale ấn hành năm 1995, lên cao điểm với hình ảnh đức Maria là Mẹ Hiền Vinh (Mater Gloriosa) và Người Nữ Muôn Thuở, giống như trong *Faust* của Goethe. Hơn nữa, trong bộ sách năm cuốn của tác giả tựa là *The Christian Tradition* (Truyền Thống Kitô Giáo), do nhà Xuất Bản Đại Học Chicago ấn hành giữa các năm 1971 và 1989, các học lý về Đức Maria từ nhiều thời kỳ khác nhau luôn được đem ra để khảo sát kỹ càng.

Tất cả các khảo luận có trước trên đây về Đức Maria đều đã góp phần vào cuốn sách này, và tác giả rất biết ơn khi được dịp (và đôi khi được phép) dùng lại chúng ở đây lần đầu trong một trình thuật lịch sử đầy đủ

*Đức Maria Qua Các Thời Đại*

và có tương quan gắn bó với nhau; nếu chỉ đơn giản nhắc đến sách, chứ không nhắc đến những đoạn cụ thể, tác giả thường dùng chữ “xem” phía trước. Để lấy tài liệu cho tất cả các sách trên đây, và nhất là tác phẩm cuối cùng vừa trích dẫn, hàng trăm câu trích dẫn từ những nguồn đệ nhất đẳng để nhấn mạnh trình thuật có tính lịch sử cũng đã được nhận diện trọn vẹn, và xem ra quá dư thừa nếu phải nhắc lại chúng ở đây.