

KHOA HỌC CÔNG GIÁO VÀ ĐỜI SỐNG

Catholic Science & Life

ISSN: 2771 - 1412

KHOA HỌC CÔNG GIÁO VÀ ĐỜI SỐNG





ISSN: 2771-1412

<https://khoahocconggiao.org> | <https://www.facebook.com/groups/khoahocconggiao>

Email: editor@khoahocconggiao.org | Address: 5243 Birch Falls Ln, Sugar Land, Texas, USA, 77479

Khoa Học Công Giáo và Đời Sống
Catholic Science & Life

ISSN: 2771-1412

 <https://doi.org/10.54855/10.54855/csl.2443>
 <https://orcid.org/0000-0003-1876-8299>



Indexed

Crossref
ORCID
Google Scholar
LOCKSS
CLOCKSS
PKP PN
Library of Congress
U.S. ISSN Center

Publication frequency

Tạp chí Khoa học Công Giáo và Đời sống (Catholic Science & Life) (csl) (ISSN: 2771-1412) sẽ xuất bản mỗi năm 4 số, bắt đầu từ tháng Ba, tháng Sáu, tháng Chín, và Tháng Mười Hai.

The Catholic Science & Life (csl) (ISSN: 2771-1412) will publish 4 issues per year in March, June, September and December.

Copyright (c) 2024 Catholic Science & Life is published under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Authors retain copyright and grant the journal the right of first publication with the work simultaneously licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License that allows others to share the work with an acknowledgment of the work's authorship and initial publication in this journal.

Publisher: ICTE Press

Address: International Association of TESOL & Education, 5243 Birch Falls Ln, Sugar Land, Texas, USA, 77479

Principal Contact

Associate Professor Dr. Pham Vu Phi Ho.
The Catholic Institute of Vietnam, Ho Chi Minh City, Vietnam



Khoa Học Công Giáo và Đời Sống Catholic Science & Life

ISSN: 2771-1412

Editor-in-chief

Associate Professor Dr. Pham Vu Phi Ho, The Catholic Institute of Vietnam, Vietnam ([Orcid](#)) ([Scopus](#)), ([ResearchID](#))

Journal Secretary

Vincent Pham Van Son, Vinh Son Parish, Thai Binh Diocese ([Orcid](#))

Editorial board

Prof. Dr. Fr. Francis Nguyen Hai Tinh, SJ. professor in Fundamental Theology I: Revelation and Faith, Christology, Theological Synthesis and Comprehensive Examination, Saint Joseph Jesuit Scholasticate, Vietnam ([Orcid](#))

Prof. Dr. Fr. Paul Ngo Dinh Si, Head of the Research Department of The Catholic Institute of Vietnam, Vietnam.

Prof. Fr. Joseph Pham Quoc Van, Director of the Paul Nguyen Van Binh Inter -Religions Congregations Theological Institute, Ho Chi Minh City, Vietnam.

Prof. Fr. Bui Quang Minh, History of Philosophy, Saint Joseph Jesuit Scholasticate, Vietnam

Prof. Fr. Joseph Tran Thang Hung, O.Carm, Head of the Carmelite Friars, Vietnam

Dr. Fr. Martin Pham Vu Manh Khiet, Church of Saint Gregory the Great, Florida, USD

Professor Dr. Andrew Lian, Suranaree University of Technology, Thailand; University of Canberra, Australia ([Orcid](#)) ([Scopus](#))



Khoa Học Công Giáo và Đời Sống
Catholic Science & Life

ISSN: 2771-1412

Tập 4, số 3 (2024): Magis 3
Vol. 4 No. 3 (2024): Magis 3

 <https://doi.org/10.54855/10.54855/csl.2442>

 <https://orcid.org/0000-0003-1876-8299>

Học Viện Thánh Giuse Dòng Tên, Việt Nam

BAN BIÊN TẬP

Lm. Nguyễn Thái Hiệp, S.J. (chủ biên)

Lm. Lê Văn Luận, S.J. (phụ biên)

GIÁO SƯ CÓ VẤN

Lm. Trần Khắc Bá, S.J.

Lm. Đâu Văn Hồng (Gp. Kontum)

Lm. Nguyễn Thanh Hùng, S.J.

Lm. Nguyễn Mai Kha, S.J.

Lm. Bùi Quang Minh, S.J.

Lm. Trần Thanh Tân, S.J.

Lm. Nguyễn Minh Triệu, S.J.

Sr. Võ Diễm Trinh, F.M.A.



KHOA HỌC CÔNG GIÁO
VÀ ĐỜI SỐNG
Catholic Science & Life


ISSN: 2771-1412

ICTE Press
International Association of TESOL & Education
5243 Birch Falls Ln, Sugar Land, Texas, USA, 77479
khoa hoc cong giao@gmail.com
<https://khoa hoc cong giao.org> | <https://i-cte.org/press>



Tập 4, số 3 (2024): Magis 3

Vol. 4 No. 3 (2024): Magis 3

 <https://doi.org/10.54855/10.54855/csl.2443>

 <https://orcid.org/0000-0003-1876-8299>

Articles

Pages

1. Canh Tân Quan Niệm Về Con Người: Bước Chuyển Vaticanô II Trong Nền Thần Học Luân Lý 1-10
Renovating the Concept of Humanity - The Shift of Vatican II in Moral Theology
DOI: <https://doi.org/10.54855/csl.24431>
Nguyễn Đăng Trung, S.J.
2. Trở Thành Bạn Hữu Và Cùng Nhau Xây Dựng Thế Giới: Quan Niệm Có Tính Thực Hành Của 11-18
Đức Thánh Cha Phan-Xi-Cô Về Đối Thoại Liên Tôn
Becoming Friends and Together Building the World: Pope Francis' Practical View on Interfaith Dialogue.
DOI: <https://doi.org/10.54855/csl.24432>
Nguyễn Văn Đức, S.J.
3. Trong Đức Kitô, Giáo Hội Như Là Bí Tích: Định Hướng Cách Hiểu Và Diễn Tả Bản Chất Và 19-25
Sứ Mạng Của Giáo Hội
In Christ, the Church as a Sacrament: Guiding the Understanding and Expression of the Nature and Mission of the Church.
DOI: <https://doi.org/10.54855/csl.24433>
Bùi Thế Dũng, S.J.
4. Người Vợ Đằm Đang Trong Châm Ngôn 31, 10-31: Một Hiện Thân Của Đức Khôn Ngoan Và 26-44
Lời Mời Gọi Hướng Tới Giáo Dục Phát Triển Toàn Diện
The Diligent Wife in Proverbs 31:10-31 An Embodiment of Wisdom And an Invitation to Holistic Educational Development
DOI: <https://doi.org/10.54855/csl.24434>
Giuse Đỗ Mạnh Hùng, S.J.
5. Tin Tưởng Và Hy Vọng Nơi Chúa: Phân Tích Thánh Vịnh 130. 45-55
Trust and Hope in the Lord Analysis of Psalm 130.
DOI: <https://doi.org/10.54855/csl.24435>
Micae Thân Trọng Hưng, M.F.
6. Chiều Kích Ba Ngôi và Đặc Tính Chứng Tá của Việc Sống Đặc Sủng 56-62
The Trinitarian Dimension and the Testimonial Character of Living Charisms
DOI: <https://doi.org/10.54855/csl.24436>
Đaminh Lê Văn Luận, S.J.



Khoa Học Công Giáo và Đời Sống
Catholic Science & Life

ISSN: 2771-1412



Tập 4, số 3 (2024): Magis 3

Vol. 4 No. 3 (2024): Magis 3

<https://doi.org/10.54855/10.54855/csl.2443>

<https://orcid.org/0000-0003-1876-8299>

Articles

Pages

7. Phép Rửa cho Kẻ Chết đối với các Tín Hữu Côrintô
Baptism for the Dead according to the Believers of Corinth
DOI: <https://doi.org/10.54855/csl.24437>
Đoàn Văn Sinh, A.A. 63-74
8. Một Phương Pháp Mới Để Hiểu Kinh Thánh: Phân Tích Tu Từ
A New Method for Understanding the Bible: Rhetorical Analysis
DOI: <https://doi.org/10.54855/csl.24438>
GS. Roland Meynet, S.J.; Võ Diễm Trinh, F.M.A. 75-87
9. Cấu trúc hiện tượng luận Husserl qua khái nghĩa của Derrida
The Structure of Husserl's Phenomenology through Derrida's Interpretation
DOI: <https://doi.org/10.54855/csl.24439>
Phạm Văn Chung, S.J. 88-98
10. Quan Niệm Về Thế Giới Sống Từ Edmund Husserl Đến Claude Romano
The Concept of the Lived World from Edmund Husserl to Claude Romano
DOI: <https://doi.org/10.54855/csl.244310>
Lê Bảo Lộc, S.J. 99-112
11. Những Khái Niệm Căn Bản Giúp Hiểu Hơn Về Đạo Trung Dung Của Nho Gia – Một Triết
Lý Sống Dẫn Đến Cùng Đích Nhân Sinh
Basic Concepts for Better Understanding Confucian Doctrine of the Mean – A Philosophy of
Life Leading to the Ultimate Human Purpose.
DOI: <https://doi.org/10.54855/csl.244311>
Trịnh Thái Sơn, S.J. 113-122
12. Vai Trò của Kinh Mân Côi và Việc Thực Hành Đối với Các Em Nghĩa 3, Giáo Xứ Chợ
Quán, Niên Khóa 2023-2024
The Role of the Rosary and Its Practices of Children- Grade 3, Cho Quan Parish, School Year
2023-2024.
DOI: <https://doi.org/10.54855/csl.244312>
Matta Nguyễn Thị Vân Anh, IHM 123-136
13. Multicultural Education in Xavier Learning Community, Chiang Rai Province, Thailand
DOI: <https://doi.org/10.54855/csl.244313>
Joseph Nguyen Phu Cuong, S.J. 137-147

Giới Thiệu

Kính thưa quý độc giả,

Tập San Magis 3 này được coi là một công trình có chất lượng được cải tiến đáng kể so với hai tập trước đó. Nó gồm ba bài viết thuộc lĩnh vực triết học, bảy bài luận thần học và một bài về phương pháp phân tích tu từ. Đáng chú ý là bài phương pháp phân tích tu từ (§ 8) được chuyển ngữ từ công trình chuyên môn của bậc thầy về lĩnh vực này, Roland Meynet, S.J. Ba bài luận triết học (§ 9, 10, 11) được trích từ các Luận văn tốt nghiệp Chương trình Triết học tại Học Viện Thánh Giuse Dòng Tên (SJJS). Chất lượng học thuật của các bài viết này rõ ràng đã vượt quá yêu cầu về chất lượng và đích nhắm của Tập San Magis như đã được nêu ra từ số đầu tiên, “chọn đăng tải những bài nghiên cứu cá nhân được quý giáo sư đánh giá cao và có triển vọng vươn tới tầm mức học thuật nghiêm túc. [...] Hẳn đây chưa phải là những nghiên cứu chuyên sâu và thấu đáo, nhưng chúng là những bài tập cơ bản về nghiên cứu học thuật, tạo đà cho những nỗ lực tra vấn và diễn tả chân lý đức tin sâu rộng về sau.”

Riêng các bài luận thần học, chúng phản ánh khả năng nắm bắt có hệ thống các chủ đề thần học cơ bản từ phía các học viên, từ đó khơi lên trong họ các vấn đề cần suy tư phân tỉnh và áp dụng thực tiễn. Tiêu biểu là bài “Chiều Kích Ba Ngôi và Đặc Tính Chứng Tá” (§ 6) thuộc lĩnh vực Thần Học Thánh Kinh, khởi đi từ giáo huấn của Phaolô về việc đón nhận và sống tròn đầy hơn các đặc sủng trong Giáo Hội, dẫn đến suy tư cá nhân về lời mời gọi sống “tính Hiệp Hành” (Synodality). Trong khi, bài “Canh Tân Quan Niệm Về Con Người” (§ 1) thuộc lĩnh vực Nhân học và Luân Lý, trình bày nền luân lý mới dựa trên nền nhân học được canh tân, nhìn con người như một chủ thể mang nơi mình một nhân tính bị tổn thương, từ đó phân tỉnh về vai trò của Giáo Hội vừa là một người thầy, vừa là một người mẹ biết thấu cảm và đầy xót thương. Cuối cùng nhưng không kém phần quan trọng, là những bài viết nghiên cứu về ánh sáng Lời Chúa hướng dẫn đời sống người tín hữu (§ 4, 5, 7), về sự hiện của Giáo Hội trong thế giới và sứ mạng của nó đối với con người (§ 2, 3). Trong đó, phần đúc kết mỗi bài viết là những nhận định và suy tư cá nhân liên quan đến tính sự phạm hữu hiệu của Lời Chúa đối với đời sống đức tin người tín hữu và tính khả tín của Giáo Hội trong các giáo huấn của mình.

Điểm mới trong *Magis 3* là việc đăng tải bài viết chuyên môn của giảng sư có thể giá trong lĩnh vực Thánh Kinh, bài “phương pháp phân tích tu từ”. Bài viết này được coi là có giá trị tham chiếu quan trọng về mặt phương pháp, hướng dẫn cách tiếp cận các bản văn Kinh Thánh, đặc biệt là các bản văn có nét văn chương Do Thái (hoặc Sê-mít). Việc đăng tải một bài viết như thế tạo ra một khả thể mới cho Tập San Magis, để nó cũng dần trở thành nơi đón nhận những đóng góp thực tiễn của các giáo sư đối với các môn học mà họ giảng dạy cho các học viên tại SJJS. Rõ ràng sự đóng góp này không những khích lệ tinh thần học hỏi của các học viên, mà còn nâng cao chất lượng và tính khả dụng của Tập San Magis này, dù nhỏ bé nhưng vẫn muốn được tăng trưởng “Hơn Nữa” như đúng tên gọi *Magis* của nó.

Với tất cả những điều ấy, một lần nữa Ban Biên Tập Tập San Magis rất hoan nghênh và cảm kích sự quan tâm và ủng hộ của quý giáo sư và của quý thầy cô dành cho Tập San Magis này. Chúng tôi hy vọng trong những số tiếp theo, Tập San Magis sẽ tiếp tục nhận được những đóng góp bài viết từ phía quý vị. Giờ đây, thay mặt Ban Biên Tập, tôi xin trân trọng giới thiệu Tập San Thần Học Magis 3 đến với tất cả quý vị.

T.M. Ban Biên Tập

Lm. Nguyễn Thái Hiệp, S.J.

Dear Readers,

This third issue of *Magis* is considered to be a significantly improved work compared to the previous two editions. It includes three articles in the field of philosophy, seven theological essays, and one on rhetorical analysis methods. Notably, the article on rhetorical analysis (§8) is a translation from a specialized work by the master in this field, Roland Meynet, S.J. The three philosophical essays (§9, 10, 11) are excerpts from the graduation theses of the Philosophy Program at the St. Joseph Jesuit Scholasticate (SJJS). The academic quality of these writings clearly exceeds the standard and objectives set for *Magis Journal* from its very first issue: “to select and publish individual research papers highly regarded by professors, with the potential to reach a serious academic level. [...] While these may not yet be in-depth, comprehensive studies, they serve as foundational exercises in academic research, paving the way for future efforts to question and express the deeper truths of faith.”

Regarding the theological essays, they reflect the ability of the students to systematically grasp fundamental theological themes, which in turn inspire them to reflect and apply these ideas practically. A prime example is the essay “The Trinitarian Dimension and the Nature of Witness” (§6) in the field of Biblical Theology, starting from Paul’s teaching on receiving and living more fully the charisms within the Church, leading to a personal reflection on the call to live “Synodality.” Meanwhile, the essay “Renewing the Concept of Humanity” (§1) in the field of Anthropology and Morality presents a new morality based on a renewed anthropology, viewing humanity as a subject bearing a wounded nature, thus reflecting on the Church’s role as both a teacher and a compassionate, merciful mother. Last but not least are essays exploring how the light of the Word of God guides the lives of believers (§4, 5, 7), as well as the presence of the Church in the world and its mission to humanity (§2, 3). Each article concludes with personal reflections and thoughts on the effective pedagogical nature of the Word of God for the faith life of believers and the credibility of the Church in its teachings.

A new feature in *Magis 3* is the publication of a specialized article by a respected lecturer in the field of Biblical Studies, on the “rhetorical analysis method.” This article is considered to hold significant methodological reference value, guiding the approach to biblical texts, especially those with a Hebrew (or Semitic) literary character. Publishing such an article opens up new possibilities for *Magis Journal*, gradually allowing it to become a space for the practical contributions of professors to the subjects they teach to the students at SJJS. Clearly, this contribution not only encourages the learning spirit of the students but also enhances the quality and usability of this modest *Magis*, which strives to grow “More” as its name *Magis* suggests.

With all that in mind, once again, the *Magis* Editorial Board warmly welcomes and appreciates the support and interest from professors and teachers. We hope that in future issues, *Magis* will continue to receive contributions from you. Now, on behalf of the Editorial Board, I am honored to present to you the third issue of the *Magis*.

On behalf of the Editorial Board,
Fr. Nguyen Thai Hiep, S.J.

Các Từ Viết Tắt

Các sách Kinh Thánh

| | |
|------|----------------------|
| 1 Cr | 1 Cô-rin-tô |
| 1 Sb | Sử biên niên quyển 1 |
| 1 Sm | Samuel quyển 1 |
| 1 Tx | 1 Thê-xa-lô-ni-ca |
| 1 V | Các vua quyển 1 |
| 2 Cr | 2 Cô-rin-tô |
| 2 Sb | Sử biên niên quyển 2 |
| 2 Sm | Samuel quyển 2 |
| 2 Tx | 2 Thê-xa-lô-ni-ca |
| 2 V | Các vua quyển 2 |
| Ac | Ai-ca |
| Am | Amốt |
| Cn | Châm ngôn |
| Cv | Công Vụ Tông Đồ |
| Dcr | Dacaria |
| Đnl | Đệ nhị luật |
| Ds | Dân số |
| Er | Ét-ra |
| Ed | Ê-dê-ki-en |
| G | Gióp |
| Ga | Gioan |
| Ge | Giô-en |
| Gr | Giêrêmia |
| Gv | Giăng viên |
| Hs | Hôsê |
| Is | Isaia |
| Kh | Khải huyền |
| Lc | Luca |
| Lv | Lê-vi |
| Mc | Mácô |
| Mk | Mi-kha |
| Ml | Malaki |
| Mt | Mátthêu |
| Rm | Rôma |
| St | Sáng thế |
| Tt | Titô |
| Tv | Thánh vịnh |
| Xh | Xuất hành |

Các bản dịch Kinh Thánh

| | |
|-------|---|
| BHS | Biblia Hebraica Stuttgartensia |
| CGKPV | Nhóm chú giải các giờ kinh phụng vụ |
| ESV | The English Standard Version |
| KJV | King James |
| KPA | Bản dịch nhóm CGKPV – bản A |
| KPB | Bản dịch nhóm CGKPV – bản B |
| NAS | New American Standard Bible |
| NET | The Net Bible |
| NIB | New International Version |
| NIV | New International Version |
| NRSV | New Revised Standard Version |
| WTT | electronic Westminster Leningrad Codex (in Biblework 5) |

Các từ viết tắt khác

| | |
|-----|--------------------------|
| c. | câu |
| cc. | các câu |
| ch. | chương |
| TCN | Trước Công Nguyên (B.C.) |
| x. | xem |

Canh Tân Quan Niệm Về Con Người: Bước Chuyển Vaticanô II Trong Nền Thần Học Luân Lý

Renovating the Concept of Humanity the Shift of Vatican II in Moral Theology

Nguyễn Đăng Trung, S.J.^{1*}

¹ Học Viện Thánh Giuse Dòng Tên, Việt Nam

* Email của tác giả liên hệ: dangtrungsjvn@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6822-3428>

<https://doi.org/10.54855/csl.24431>

© Copyright (c) 2024 Nguyễn Đăng Trung

Received: 29/07/2024

Revision: 17/09/2024

Accepted: 26/06/2024

Online: 27/09/2024

Tóm Lược

Thần học luân lý cần có hai chiều kích: khách quan và chủ quan, gồm những kinh nghiệm cá nhân được nội tâm hóa, và những giá trị và quy luật đạo đức khách quan. Xoay quanh Công đồng Vaticanô II, nền thần học luân lý của Giáo Hội đã có nhiều thay đổi, khởi đi từ việc đổi mới cái nhìn nhân học cũng như xã hội học có trong *Gaudium et Spes*, một cái nhìn hướng về chủ thể mang nơi mình một nhân tính bị tổn thương. Bài viết dưới đây là trước tiên một nỗ lực trình bày vài điểm đặc trưng của nền luân lý trước Vaticanô II, và kế đến tìm hiểu bước chuyển của nền thần học luân lý trong và sau Vaticanô II, và cuối cùng đi đến việc giới thiệu một nền luân lý mới dựa trên quan niệm được canh tân về con người.

Từ khóa: Luân lý, nhân học, phẩm giá, tương quan nhân vị, huấn quyền

Abstract

Moral theology needs to have two dimensions: objective and subjective, consisting of personal experiences that are internalized, and objective moral values and rules. Around the Vatican II Council, the Church's moral theology underwent many changes, starting with the renewal of anthropological as well as sociological perspectives found in *Gaudium et Spes*, a view directed toward the subject, carrying within it a wounded humanity. The following article is first an effort to present some characteristic points of moral theology before Vatican II, then to explore the shift in moral theology during and after Vatican II, and finally to introduce a new moral theology based on a renewed concept of humanity.

Keywords: Morality, anthropology, dignity, personal relationships, magisterium

Dẫn Nhập

Có thể nói rằng nền thần học Công Giáo nói chung và thần học luân lý nói riêng đã có nhiều chuyển biến quan trọng xoay quanh cột mốc Công Đồng Vaticanô II.¹ Theo nhận định của

¹ Richard M. Gula, *Reason Informed by Faith: Foundations of Christian Morality* (New York: Paulist Press, 1989), 28-38.

Richard Gula, trong bước chuyển (shift) ấy, con người trở thành điểm khởi thích hợp cho việc triển khai ý nghĩa luân lý tổng quát, cũng như cho việc cung cấp những chuẩn mực nền tảng cần thiết cho những vấn đề liên hệ đến phân luân lý chuyên biệt.² Trong bối cảnh của những bước chuyển và thay đổi ấy, các câu hỏi có thể được đặt ra là "tại sao nền thần học luân lý trước Vaticanô II cần được canh tân và canh tân như thế nào", "hình ảnh về con người đã biến chuyển ra sao" và "sự biến chuyển thể hiện trong nền thần học luân lý mới như thế nào"?

Trong giới hạn của mình, bài viết sẽ cố gắng trả lời các câu hỏi trên, mà trước hết là chỉ ra một vài điểm đặc trưng của nền luân lý trước Vaticanô II, kể đến tìm hiểu khái quát bước chuyển trong và sau Vaticanô II, và cuối cùng đi đến việc giới thiệu một nền luân lý mới dựa trên quan niệm được canh tân về con người.

Nền Luân Lý Trước Vaticanô II

Một Nền Luân Lý Hành Vi

Nhiều thần học gia, và cách riêng John Mahoney (1940-2018) trong tác phẩm *The Making of Moral Theology*, đã nhận định rằng truyền thống lâu dài của nền thần học luân lý trước Vaticanô II đã tập chú vào *hành vi* và đặc biệt vào *tội*.³ Nhưng nhận định này đến từ đâu và cần được hiểu như thế nào?

Quá trình khảo cứu cho thấy truyền thống luân lý của Giáo Hội chịu ảnh hưởng bởi thánh Augustinô với nền luân lý quá chú trọng đến tội. Với kinh nghiệm cá nhân, thánh Augustinô mô tả con người rằng vì do hệ quả của nguyên tội, nên bản tính bị suy yếu - bị tổn thương, do đó luôn có xu hướng rời xa Thiên Chúa. Biểu hiện rõ nhất của tình trạng này chính là những nổi loạn của thân xác. Chính vì thế, ngài xem tính dục là hậu quả của nguyên tội. Bên cạnh đó, với ý chí bị tổn thương do nguyên tội, con người thường có khuynh hướng chọn điều ít thiện thay vì Thiên Chúa, Đấng Thiên Hào. Kết quả là con người luôn trong tình trạng ngụp lặn trong tội. Nền luân lý trong quan niệm của ngài có thể nói đã bị ám ảnh bởi tội, chú tâm vào tội; và quan điểm này phần nào ảnh hưởng lâu dài trong Giáo Hội cho tới ngày nay.⁴

Đặc biệt hơn, nền luân lý Giáo Hội theo dòng lịch sử phát triển đã chịu ảnh hưởng bởi nền luân lý thủ bản (manual morality) kể từ khi việc thực hành xưng tội riêng xuất hiện khoảng thế kỷ VI.⁵ Trong Giáo Hội sơ khai, hình thức xưng tội là công khai và được cử hành một lần duy nhất trong đời. Hình thức xưng tội riêng lần đầu tiên xuất hiện trong các đan viện vùng Ái Nhĩ Lan, sau đó lan rộng và được áp dụng rộng rãi nơi các cộng đoàn giáo dân. Dù nhiều khi phẩm trật giáo quyền không chấp thuận, nhưng sau đó thực hành này vẫn tồn tại và được Công Đồng Lateran IV (1215) ấn định khi buộc các tín hữu xưng tội ít nhất mỗi năm một lần trong mùa Phục Sinh.⁶ Khi ấy, những cẩm nang thống hối (Penitentals), các bộ tổng luận giúp cha giải tội (The Summas for confessors) thời Trung Cổ, các thủ bản xưng tội (Confesional Mannuals) ra đời để giúp các cha giải tội; và các linh mục cũng được huấn luyện trở thành cha giải tội...

² Ibid., 63.

³ John Mahoney, *The Making of Moral Theology: A Study of the Roman Catholic Tradition* (Oxford: Clarendon Press, 1987), 5.

⁴ Philip Wogaman, *Christian Ethics: A Historical Introduction*, 2nd. (Louisville. Kentucky: Westminster John Knox Press, 2011), 61.

⁵ Darlene Fozard Weaver, *The Acting Person and Christian Moral Life* (Washington, DC: Georgetown University Press, 2011), 9; John Mahoney, *The Making of Moral Theology*, 1; Ở đây, chúng tôi không có ý nói việc xưng tội riêng là xấu, thậm chí ngay lúc hình thành, với ý nghĩa ban đầu, cử hành xưng tội riêng đã mang đến nhiều ích lợi cho đời sống thiêng liêng người tín hữu. Nhưng trong dòng lịch sử phát triển, ý nghĩa của cử hành có sự thay đổi so với ban đầu.

⁶ John Mahoney, *The Making of Moral Theology*, 4; Philip Wogaman, *Christian Ethics*, 79.

Khuynh hướng này một mặt mang đến nhiều giá trị tốt đẹp, nhưng đồng thời đã gây nên nhiều hệ lụy mà nhiều nhà thần học đã chỉ ra.⁷

Một dấu mốc khác vốn tác động lên nền thần học luân lý là phong trào Ánh Sáng (Enlightenment). Sự phát triển của khoa học kỹ thuật cũng như phương pháp nghiên cứu thực nghiệm đã xem con người thay vì là một ngôi vị để gặp gỡ trở thành một cái gì đó để nắm bắt. Con người trở thành một đối tượng khách quan được chia nhỏ. Các nhà vật lý, y sinh học đã khách quan hóa thân xác, xem thân xác là một đối tượng tách biệt. Khi đó nền nhân học lại chịu ảnh hưởng nhị nguyên tách biệt thân xác và tinh thần.⁸ Cùng với đó, chủ nghĩa Duy Vật đưa đến cái nhìn xem đời sống con người chỉ là những gì thuộc phần 'xác', là lao động; con người đạt đến hạnh phúc nhờ vào công trạng và việc làm của riêng họ. Tất cả những khuynh hướng này đã ảnh hưởng tiêu cực trên nền thần học luân lý như sẽ được chỉ ra sau đây, vốn như là những dấu chỉ để rồi Giáo Hội nghe thấy một lời mời gọi canh tân.

Những 'Dấu Chỉ' Của Lời Mời Gọi Canh Tân

Có thể thấy rằng tác động tiêu cực đầu tiên cũng những khuynh hướng trên là khiến đời sống luân lý chú trọng vào hành vi (Morality of Act). Nền luân lý dần rời xa và mất đi chiều kích 'tu viện' và thần bí trước đây,⁹ thay vào đó đã chú tâm vào hành vi cá nhân. Như Richard Gula đã nhận xét, nền luân lý này quan niệm những hành động đúng đắn về mặt luân lý là khi được thực hiện phù hợp với luật và mục đích tự nhiên nơi mỗi người. Khi ấy, nền thần học luân lý được xây dựng trên những chuẩn mực tuyệt đối và phổ quát, và được áp dụng chung cho mọi người. Do đó, khuynh hướng này tập chú mô tả về bản tính con người, nhấn mạnh đến khuynh hướng tự nhiên của các cấu trúc và chức năng sinh thể lý của con người, và nhấn mạnh vào luật tự nhiên.¹⁰

Hệ quả khi đời sống luân lý nghiêng chiều về hành vi, chú tâm để trả lời câu hỏi cần làm gì để tránh tội, là xem đời sống đức tin thành một phân tích về tội lỗi dưới nhiều hình thức của nó: thế nào là có tội, tội đó nặng hay nhẹ... Cũng vậy, khía cạnh tư vấn và khuyên bảo trong vai trò của vị linh mục khi thi hành chức năng giải tội dần yếu đi, khi chú tâm để xác định liệu hối nhân có phạm tội hay không, cần có hình thức sám hối nào.¹¹ Do đó, trọng tâm chính của thần học luân lý là xác định tội lỗi của các hành vi và các nguyên tắc làm cơ sở cho giải pháp chính xác của các trường hợp. Chính vì thế, có thể nói rằng nền luân lý khi ấy đã bị ám ảnh bởi tội.¹²

Thứ đến, việc lượng giá một hành vi luân lý dựa chủ yếu vào việc xác định sự đúng sai của hành vi, do những khoản luật rõ ràng và phổ quát chung quy định, đi cùng với những hình thức phạt khác nhau, khiến tội nhân khó thấy trách nhiệm về đời sống đạo đức của mình. Vì những câu hỏi của cha giải tội thay vì chú tâm vào đời sống nội tâm, về lý do sâu xa và sự sai trái của hối nhân, lại chỉ chú ý đến việc làm, nên tinh thần thống hối của tội nhân dễ bị bỏ qua một bên, mức độ hiểu biết và tự do của họ trong hoàn cảnh ấy dần không được xem trọng.¹³ Hơn nữa

⁷ John Mahoney, *The Making of Moral Theology*, 4-27. Peter Tyler, "Auricular Confession: The Celtic Gift to The Church", in *Perichoresis*, Volume 15, Issue 3 (2017): 75-77.

⁸ James F. Keenan S.J., "Current Theology Note: Christian Perspectives on The Human Body", in *Theological Studies* 55 (1994): 340-341.

⁹ Philip Wogaman, *Christian Ethics*, 83.

¹⁰ Richard M. Gula, *Reason Informed by Faith*, 63. Nói rõ hơn, luật tự nhiên ở đây được hiểu theo khuynh hướng Duy Tự Nhiên, khi nhấn mạnh trật tự tự nhiên hơn trật tự lý trí.

¹¹ Peter Tyler, "Auricular Confession: The Celtic Gift to The Church", 77. Từ khi bí tích Hòa Giải được quy luật hóa trong những thủ bản, việc xưng tội dần mất đi chiều kích đồng hành và tư vấn.

¹² Richard M. Gula, *Reason Informed by Faith*, 25-26.

¹³ John Mahoney, *The Making of Moral Theology*, 30.

những mệnh lệnh buộc phải giữ nhiều khi xa rời thực tại và không thể thực hiện được. Do đó, người ta không thực sự hiểu về tội, lòng thương xót, và trách nhiệm cá nhân.¹⁴

Bên cạnh đó, với những hướng dẫn của cẩm nang giải tội, nền đạo đức được trình bày bằng những thuật ngữ tiêu cực. Thay vì nói về những điều tốt cần được tuyên dương, lại nói về những điều xấu cần phải tránh... Do đó, các quy tắc đạo đức được đóng khung bởi các yêu cầu tối thiểu của đạo đức theo cẩm nang.¹⁵ Nền luân lý hầu như ngày càng chỉ quan tâm đến mặt đen tối và không phục tùng của con người.¹⁶ Cũng vậy, các câu hỏi hay được đặt ra là "Tôi đang làm gì? Có được phép không? Tôi có thể đi bao xa?" Điều này tạo ấn tượng rằng sống trong giới hạn của luật pháp thực sự là điều mà đời sống luân lý hướng đến, và nó phản ánh một quan điểm đạo đức theo chủ nghĩa cá nhân, lấy hành động làm trung tâm, theo định hướng của luật và ý thức về tội lỗi.¹⁷ Dù không bị loại trừ cách hoàn toàn nhưng việc truy vấn về động cơ hay ý hướng hành vi trở nên thứ yếu. Việc giữ luật trở thành cùng đích của chính nó.¹⁸ Một lối sống nệ luật và hiểu sai về tinh thần luật.

Tóm lại, như Mahoney nhận định: truyền thống luân lý của Giáo Hội chịu trách nhiệm nặng nề về việc gia tăng sự yếu đuối và sợ hãi - ám ảnh về đạo đức nơi con người, với cảm giác tội lỗi và trừng phạt.¹⁹ Ất hẳn nền luân lý trước Vaticanô II bên cạnh nhiều điểm giá trị như đáp ứng được phần nào nhu cầu mục vụ, nhất là mục vụ bí tích Giải Tội, nhưng đã gây nên những tác động xấu, để rồi Giáo Hội được mời gọi cách mạnh mẽ thực hiện một bước chuyển khẩn thiết và nền tảng.²⁰

Vaticanô II: Bước Chuyển Trong Nền Thần Học Luân Lý

Đặt Lại Nền Tảng Của Thần Học Luân Lý

Giáo Hội nhận thấy một nền luân lý như được trình bày ở trên không giúp ích nhiều cho các tín hữu và cần một cuộc canh tân sâu rộng. Cuộc canh tân ấy bao hàm lời mời gọi trở về nguồn! Trong chiều hướng ấy, thần học luân lý cũng được kêu gọi để đặt lại nền tảng cho mình, và rồi đi đến khẳng định rằng bản chất đời sống luân lý là sự đáp trả của con người trước lời mời gọi đi bước trước của Thiên Chúa (*Veritatis Splendor*), là "đáp trả của con người trước tình yêu Thiên Chúa" (*Deus Caritas Est*, Dẫn nhập). Do vậy, chính **tương quan** Thiên Chúa - con người mới là nền tảng cho đời sống luân lý.

Khi ấy, cách chúng ta hiểu biết về Thiên Chúa và về chính mình rất quan trọng, và nó ảnh hưởng đến cách chúng ta tương quan với Ngài, với chính bản thân, với tha nhân và thế giới!. Giáo Hội đã đặt lại câu hỏi về con người, và đâu là ý nghĩa tối hậu cho hoạt động của con người trong thế giới? (*Gaudium et Spes*, 11). Khi trở về nguồn mạc khải nơi Thánh Kinh và Thánh Truyền, Giáo Hội nhấn mạnh chân lý rằng: con người là hình ảnh Thiên Chúa (*imago Dei*) (*Gaudium et Spes*, 12). Nên có thể nói như Đức Hồng Y Ratzinger, chân lý căn bản làm nền tảng của luân lý Kitô Giáo là con người *được dựng nên giống hình ảnh của Thiên Chúa*.²¹ Khi

¹⁴ Ibid., 28.32.

¹⁵ Philip Wogaman, *Christian Ethics*, 83.

¹⁶ John Mahoney, *The Making of Moral Theology*, 28.

¹⁷ Richard M. Gula, *Reason Informed by Faith*, 26-27.

¹⁸ Philip Wogaman, *Christian Ethics*, 84.

¹⁹ John Mahoney, *The Making of Moral Theology*, 28.32.

²⁰ Darlene Fozard Weaver, *The Acting Person and Christian Moral Life*, 12.

²¹ Ngài nói với tư cách là Tổng Trưởng Bộ Giáo Lý Đức Tin trước các ký giả khi giới thiệu sách Giáo Lý trong cuộc họp báo ngày 9/12/1992.

ấy bản chất của luân lý Kitô Giáo không giới hạn vào việc làm lành lánh dữ, nhưng cách nền tảng hơn nó đòi hỏi chúng ta phải sống tương quan với Thiên Chúa, xứng với phẩm giá của mình là hình ảnh của Thiên Chúa: Thiên Chúa thương xót, Tình Yêu, người cha nhân hậu,... và đặc biệt là hình ảnh Thiên Chúa Ba Ngôi.²²

Cũng chính vì “con người là hình ảnh Thiên Chúa”, thần học luân lý giờ đây chú ý nhiều đến phẩm giá con người. Chiều kích phẩm giá con người trong Giáo Hội gắn chặt với việc ngày càng hiểu hơn về ‘hình ảnh Thiên Chúa’.²³ Có nhận định cho rằng không có khái niệm nào nền tảng hay quan trọng hơn “phẩm giá của con người” trong thần học luân lý,²⁴ vì nhận thấy có rất nhiều văn kiện và giáo huấn Giáo Hội nhấn mạnh đến điều này như (*Laudato Si’*, 65; *Gaudium et Spes*, 40, 41; *Dignitas Humanae*, 11; *Mater et Magistra*, 249; *Centesimus Annus*, 38; *Compendium*, 160...). Tất cả đều cho thấy phẩm giá con người cách nền tảng không phụ thuộc vào những thành tựu của con người, dù có tội lỗi hay không, giữ luật hay chưa giữ luật, nhưng là vì chính Thiên Chúa yêu thương và luôn trung tín. Khi ấy Giáo Hội lên án những thể lực và tội ác gây tổn hại đến phẩm giá con người như khi chống phá thai, bảo vệ chăm sóc trẻ sơ sinh khuyết tật, và phản ánh các vấn đề về công bằng kinh tế và xã hội, không phân biệt chủng tộc...²⁵

Những Thay Đổi Quan Trọng²⁶

Từ khi đặt lại nền tảng, cuộc canh tân thần học luân lý trong và sau Vaticanô II diễn ra ở nhiều chiều kích mà cách thiết yếu là việc lấy con người làm trung tâm, con người là “*tiêu điểm*”. Nếu như nền luân lý trước đây tập trung vào hành vi, ý thức về tội, việc giữ luật, sống luân lý có tính cách cá nhân như đã nói ở trên, thì cuộc canh tân sau Vaticanô II chú trọng đến con người. “Tiêu điểm chính của tất cả những gì Công Đồng trình bày sẽ là con người” (*Gaudium et Spes*, 3). Đây là một nền luân lý “nhân vị”, “con người - trung tâm” (person-centered), vốn tương phản với mô hình “hành vi - trung tâm” (act-centered).²⁷ Luân lý không chỉ là tránh tội và thực hành tối thiểu điều luật buộc nhưng là hành trình liên tục đáp lại tiếng mời gọi yêu thương của Chúa, nhắm đến cái “là” hơn là “làm”. Khi ấy, người tín hữu căn bản được mời gọi sống nhân đức, sống ơn gọi nên thánh, đặt tình yêu làm trung tâm, là bắt chước Đức Kitô.²⁸

Một bước chuyển khác của cuộc canh tân là thay đổi *thế giới quan*. Nếu như trước đây, ngôn ngữ nói về con người theo “bản tính” (human nature): những luật phổ quát khách quan và cố định chung cho mọi người, thì nền luân lý mới còn nhìn con người trong chiều kích lịch sử tính với hoàn cảnh không thời gian riêng, trong sự thay đổi với nhiều chiều kích hiện thực như xã hội, chính trị, văn hóa... Con người luôn được coi trọng trong thần học luân lý Công Giáo,

²² Richard M. Gula, *Reason informed by faith*, 64-6; James F. Keenan, *Moral Wisdom: Lessons and Texts from the Catholic Tradition*, 2nd Edition (Rowman: Littlefield Publishers, 2010), 123-138; Kevin 'Neil & Peter Black, *The Essential Moral Handbook: A Guide to Catholic Living* (Missouri: Liguori, 2003), 2-22.

²³ Bernard Brady, "The Evolution of Human Dignity in Catholic Morality", in *Journal of Moral Theology*, Vol. 10, No. 1 (2021): 12.

²⁴ *Ibid.*, 1.

²⁵ Richard M. Gula, *Reason Informed by Faith*, 64-5.

²⁶ *Ibid.*, 28-39.

²⁷ Charles E. Curran, "Strand One: Sin, Reconciliation, and the Manuals of Moral Theology", in *The Development of Moral Theology* (Washington DC: Georgetown University Press, 2013), 144-6; Darlene Fozard Weaver, *The Acting Person and Christian Moral Life*, 9-15.

²⁸ Richard M. Gula, *Reason Informed by Faith*, 29. 185-197.

nhưng điểm nổi bật nhất trong cuộc tranh luận là đi việc sử dụng ngôn ngữ về “bản tính” sang ngôn ngữ về “con người” (human person).²⁹

Khi đó, *phương pháp* suy tư thần học và những vấn đề luân lý cũng biến chuyển theo. Từ phương pháp suy diễn (deduction): áp dụng những nguyên tắc trừu tượng tổng quát vào các hoàn cảnh cụ thể. Phương pháp này cho rằng ta có thể nắm bắt bản tính và cái tốt của con người cách rõ ràng và chính xác, nhưng ít chú ý tới sự phát triển của lịch sử và tính phức tạp của kinh nghiệm. Trái lại, phương pháp quy nạp (induction) nghiêm túc nhìn nhận bối cảnh và tính phức tạp của kinh nghiệm nhân sinh, chú ý tới các hoàn cảnh của mỗi sự kiện. Đưa ra những phán quyết khiêm tốn thay vì là tuyệt đối.

Tóm lại, nền thần học luân lý được tranh luận đã quay lại và đặt nền tảng trên tương quan giữa Thiên Chúa và con người, mới hình mẫu là Ba Ngôi, quan tâm đến con người toàn thể như một nhân vị. Một nền luân lý nhân vị!

Một Nền Luân Lý Nhân Vị

Trong cách nhìn về con người cách tổng thể như là một nhân vị, sau khi cho thấy yếu tố nền tảng "con người là hình ảnh của Thiên Chúa", Janssens đã mô tả con người ở trong nhiều chiều kích tổng hòa với nhau,³⁰ và được Richard Gula trình bày lại sau đó.³¹ Nhưng tựu chung lại, tất cả đều cho thấy đời sống luân lý nhân vị cần xem xét cách thích đáng cả bốn chiều kích tương quan: với Thiên Chúa, với người khác và thế giới, và với chính mình.

Ơn Gọi Làm Môn Đệ

Như đã nói ở trên, đời sống luân lý là cách con người sống tương quan với Thiên Chúa mà kiểu mẫu hay lời mời gọi nền tảng là làm môn đệ Chúa Kitô. Tất cả mọi Kitô hữu được kêu gọi nên thánh. Ơn gọi ấy bắt nguồn từ bí tích rửa tội, ơn thánh, tác động của Chúa Thánh Thần, thúc giục người Kitô hữu đáp lại bằng đời sống tin, cậy, mến, được diễn tả ra qua các hành vi hằng ngày tùy theo điều kiện sinh sống của mỗi người (*Lumen Gentium*, 39-42).

Khi ấy, đời sống luân lý không thể chỉ giới hạn vào việc tránh phạm tội kéo sa hỏa ngục mà là sống ơn gọi làm môn đệ, một đời sống nhân đức.³² Các nhân đức là trọng tâm của luân lý thời các giáo phụ và thánh Tôma Aquinô, nhưng đã bị lu mờ đi trong thứ thần học luân lý tập trung vào những hành vi cá biệt, những danh sách các tội lỗi.³³ Khi ấy, thần học gia James Keenan cho rằng điều quan tâm trước hết không phải là hành động, và không nên hỏi 'hành vi này là đúng hay sai?' và 'đâu là hệ quả của hành vi ấy?'. Nhưng hãy chú tâm trước hết vào con người, với ba câu hỏi như sau: "Tôi là ai?", "Tôi phải trở nên người như thế nào?" và "Tôi đạt được điều đó như thế nào?"³⁴ Khi ấy, việc giáo dục không nên chỉ đơn thuần là đào tạo con người thực hiện các hành vi tốt, thay vào đó nên tập trung vào việc gọi lên tâm tình và đáp trả xứng hợp đối với lời kêu gọi của Thiên Chúa và củng cố sự đáp trả đó.³⁵

²⁹ Ibid., 63.

³⁰ Louis Janssens, "Artificial Insemination: Ethical Considerations", in *Louvain Studies* 8, Spring (1980): 3-29.

³¹ Richard M. Gula, *Reason Informed by Faith*, 66-72.

³² William C. Spohn, *Go and Do Likewise: Jesus and Ethics* (New York. London: Continuum, 2007), 27.

³³ Phạm Hoàng Dũng, "Thần Học Luân Lý Sau Công Đồng Vatican II: Những Công Trường Thi Công", đăng nhập ngày 20/5/2022, <https://catechesis.net/than-hoc-luan-ly-sau-cong-dong-vatican-ii-nhung-cong-truong-thi-cong/>.

³⁴ James F. Keenan, "Virtue Ethics", *Thought: Fordham University Quarterly* 67, Issue 2 (1992): 84.

³⁵ George Lobo S.J., *Guide to Christian Living* (Westminster: Christian Classics, 1984), 348.

Do đó, không phải những nguyên tắc là điều tối quan trọng, dù là những yếu tố cần thiết của luân lý, nhưng sâu xa hơn là sống và đi theo Đức Giêsu. Tình yêu thương, công lý, lòng trắc ẩn, lòng biết ơn, hy vọng, sự ăn năn ... là những gì Chúa Giêsu đã nói và đã sống.³⁶ Khi ấy, mọi Kitô hữu được mời gọi vươn đến sự thánh thiện và sống đức ái trọn hảo theo mẫu gương của Đức Kitô. Vì khi sống đức ái (tham dự phụng vụ, cầu nguyện, từ bỏ mình, nhiệt thành phục vụ anh chị em, và luyện tập nhân đức) là mối dây liên kết sự trọn lành, là sự viên mãn của lề luật. (*Lumen Gentium*, 39-42). Cần chống lại lối sống nệ luật như câu chuyện về anh thanh niên giàu có (x. Mc 10,17-22).

Cũng vậy, nền luân lý nhân vị thay đổi cái nhìn về tội. Nhiều thần học gia đã chỉ ra giới hạn của nền luân lý thủ bản như Fritz Tillmann (1874–1953), Gustav Ermecke, Johannes Stelzenberger, Bernard Haring, Gerard Gilleman, and Rene Carpentier,³⁷ và Vaticanô II cách cụ thể đã chống lại cách nhìn về tội "thủ bản". Tội cần được định nghĩa là sự phân rẽ trong các mối tương quan, với Thiên Chúa, với tha nhân, và chính mình (*Gaudium et Spes*, 13). Tội không đơn thuần là những hành vi khách quan và giới hạn vào việc vi phạm điều luật nào đó.³⁸

Chiều Kích Xã Hội - Môi Sinh

Thứ đến, nền luân lý nhân vị quan tâm đến chiều kích tương quan giữa con người với nhau, và với thế giới. Điểm khởi luân lý không chỉ là con người, nhưng còn là "người khác", vì thế chiều kích truyền thống và cộng đồng phải được xem xét cách toàn vẹn và thích đáng.³⁹ Đặc biệt, mối tương quan nội tại nơi Ba Ngôi Thiên Chúa cho thấy chiều kích tương quan nền tảng của con người. Chúa dựng nên con người có nam có nữ (St 1, 2-7). Tự bản tính sâu xa của mình, con người là một hữu thể có tính xã hội và tương quan (*Gaudium et Spes*, 12). Do đó, khi mở ra tương quan với người khác, đối thoại và phục vụ lẫn nhau, con người mới làm thăng tiến tất cả các khả năng và có thể đáp trả được ơn gọi của mình (*Gaudium et Spes*, 25).

Khi ấy, mọi người với ơn gọi căn bản được thúc bách trở nên người lân cận, sống yêu thương và giúp đỡ người khác (*Gaudium et Spes*, 27). Theo Michael và Kenneth Himes, nói rằng con người được tạo dựng theo hình ảnh của Thiên Chúa là công bố con người có khả năng tự ban tặng. Con người là tạo vật có thể biết ơn sự tự trao tặng của Thiên Chúa và đáp lại bằng cách trao tặng lại chính mình.⁴⁰ Vì thế, tội không phải là sự thất bại hay phạm điều gì đó, tội là sự loại trừ khi sống trong tương quan với tha nhân và thế giới. Cũng vậy, ý nghĩa đạo đức của khía cạnh làm người này là chúng ta phải tôn trọng các luật lệ và thể chế của xã hội nhằm thúc đẩy cuộc sống chung và duy trì công ích.⁴¹ Như lời Đức Gioan Phaolô II nói:

Hy vọng rằng những người có trách nhiệm, bằng cách này hay cách khác, lo cho anh em đồng loại có được một cuộc sống xứng đáng với con người hơn, thì dù có niềm tin tôn giáo hay không, họ cũng nhận thức đầy đủ về sự cần thiết phải gấp rút thay đổi những thái độ tinh thần vốn là đặc điểm những mối liên hệ của con người với bản thân, với tha nhân, với những cộng đồng nhân loại dù xa xôi nhất và với thiên nhiên. (*Sollicitudo Rei Socialis*, 38).

Đề Cao Tính Chủ Thể

Nền thần học luân lý canh tân cố gắng xây dựng chủ thể luân lý để họ tăng trưởng trong "trách nhiệm về mặt nhân bản và về mặt Kitô hữu" (*Gaudium et Spes*, 50). Nói rằng con người với tư

³⁶ William C. Spohn, *Go and Do Likewise: Jesus and Ethics*, 186.

³⁷ James F. Keenan, "Vatican II and Theological Ethics", 166-7.

³⁸ Charles E. Curran, "Strand One: Sin, Reconciliation, and the Manuals of Moral Theology", 25.

³⁹ Lisa Sowle Cahill, "Reframing Catholic Ethics: Is the Person an Integral and Adequate Starting Point?", 4.

⁴⁰ Michael J. Himes and Kenneth R. Himes, "Rights, Economics, and the Trinity", in *Commonweal* 113 (1986): 139.

⁴¹ Richard M. Gula, *Reason Informed by Faith*, 67-68.

cách là một chủ thể nghĩa là con người **chịu trách nhiệm** về cuộc sống của chính mình. Con người là một tác nhân đạo đức với một mức độ tự chủ và tự quyết định trong mức độ nào đó, được trao quyền để hành động theo lương tâm của mình, trong tự do và với tri thức. Quả thực, không thể nói đến vấn đề đạo đức nếu không cho thấy người đó có thể hành động với chủ ý và tự do.⁴²

Khi ấy, cần tôn trọng tính độc đáo và duy nhất của mỗi người. Dù rằng mọi người đều chia sẻ những đặc điểm chung nhất định của bản tính, nhưng mỗi người lại hành động theo cách khác nhau và ở những mức độ khác nhau.⁴³ James Gustafson đã phân tích tính cách đạo đức độc đáo của một người theo những đặc điểm không thể kiểm soát được và có thể kiểm soát được.⁴⁴ Cho nên, chúng ta chỉ có thể yêu cầu một người chịu trách nhiệm về những gì liên quan đến năng lực của người đó. Một người chỉ phải chịu trách nhiệm về mặt đạo đức khi không làm những gì họ có thể làm. Mặt khác, trách nhiệm đạo đức của một người tương xứng với năng lực của người đó ở mỗi giai đoạn phát triển, với bối cảnh tổng thể; đời sống luân lý là một tiến trình.⁴⁵

Do đó, nền luân lý nhân vị tôn trọng con người như một tác nhân tự chủ có khả năng hành động với sự tự do của một lương tâm sáng suốt. Trách nhiệm chủ quan của một người đối với hành vi đạo đức có liên quan đến sự phát triển năng lực đạo đức của người đó. Trong bối cảnh mục vụ, lời khuyên của Bernard Haring phản ánh sự khôn ngoan của Thánh Anphongsô Liguori “Một người đừng bao giờ cố gắng áp đặt những gì người kia không thể, ngoại trừ trường hợp ngăn chặn sự bất công nghiêm trọng đối với người thứ ba”.⁴⁶

Khi ấy Giáo Hội mời gọi việc đào luyện con người, đào luyện lương tâm. Lương tâm là nơi sâu kín thánh thiêng mà không một ai hay một thế lực nào có thể xâm phạm (*Gaudium et Spes*, 16). Vai trò của các nhà thần học gia và các vị hữu trách trong Giáo Hội có nhiệm vụ đào tạo chứ không thay thế chúng, khi ấn định một điều gì là đúng hay sai cách rõ ràng trong mọi trường hợp (*Amoris Laetitia*, 37). Vì thế, cần giáo dục và huấn luyện để người tín hữu hiểu biết hơn về ơn gọi căn bản của mình, hiểu về giáo huấn Giáo Hội và các điều luật. Nhưng thay vì chỉ dừng lại ở tri thức khái niệm (conceptual knowledge), cần đi đến tri thức lượng giá (evaluative knowledge), là tri thức cần phải dần thân, phải sống, và thực sự hiểu giá trị và ý nghĩa của nó.⁴⁷ Chính hiểu biết này sẽ giúp cho việc đào luyện lương tâm và sự phán đoán cái đúng cái sai trong hành vi nhân linh của mỗi người.⁴⁸

Kết luận

Nền thần học luân lý trong và sau Vaticanô II đều có điểm chung là khởi đi từ việc đổi mới cái nhìn nhân học cũng như xã hội học có trong *Gaudium et Spes*, và thay đổi nổi bật nhất chính là hướng vào chủ thể, tìm thấy trong một nhân tính bị tổn thương.⁴⁹ Qua những khảo sát ở trên có thể thấy rằng Giáo Hội cũng như nền thần học luân lý nói riêng đã nỗ lực để chuyển mình, cả về chiều kích nền tảng cũng như nhiều phương diện kéo theo. Trong sự chuyển mình này, cách

⁴² Ibid., 68.

⁴³ Ibid., 71-72.

⁴⁴ Gustafson, *Can Ethics Be Christian?* (Chicago: University of Chicago Press, 1975), 32-47.

⁴⁵ Richard A. McCormick, *The Critical Calling: Reflections on Moral Dilemmas Since Vatican II* (Washington DC: Georgetown University Press, 2006), 176.

⁴⁶ Bernard Haring, *Free and Faithful in Christ*, Vol. 1: *General Moral Theology* (New York: Seabury Press, 1978), 289.

⁴⁷ Timothy O'Connell, *Principles for a Catholic Morality* (New York: Seabury Press, 1978), 53-55.

⁴⁸ Jove Jim S. Aguas, "Ethics and Moral Philosophy of Karol Wojtyła", in *Kritike*, Vol. 7, No. 1 (2013): 123.

⁴⁹ James F. Keenan, "Vatican II and Theological Ethics", 190.

nhìn về con người có vị trí quan trọng, thậm chí có thể xem bước chuyển ấy chính là sự thay đổi cách nhìn về con người, khi đi từ một nền luân lý hành vi sang một nền luân lý nhân vị. Đó là một nền luân lý đặt nền trong tương quan, tính liên vị, quan tâm đến con người trong hoàn cảnh sống cụ thể, chú trọng đến phẩm giá, lương tâm, và trách nhiệm đào luyện bản thân...

Tuy nhiên trong chiều hướng này, nhiều quan điểm và lối sống ngày nay cho thấy có sự 'cực đoan' khi đề cao tự do tuyệt đối, quyền tự trị của lương tâm, xem nhẹ những luật phổ quát. Nhiều người loại bỏ học thuyết truyền thống về luật tự nhiên và không chấp nhận một số giáo huấn của Giáo Hội; họ cho rằng huấn quyền nếu muốn can thiệp vào lãnh vực luân lý thì chỉ là để "khuyến nhủ lương tâm", "đề nghị các giá trị" (*Veritatis Splendor*, 32. 35).⁵⁰ Tuy nhiên, không thể quên rằng thân phận con người mang bản tính yếu đuối, giới hạn trong tự do và hiểu biết, nên phải luôn cần được soi sáng nhờ Luật, vốn được ghi khắc nơi bản tính con người, và nhờ mặc khải (*Veritatis Splendor*, 44). Do đó, thần học luân lý luôn cần có hai chiều kích khách quan và chủ quan, gồm những kinh nghiệm cá nhân được nội tâm hóa, và những giá trị và quy luật đạo đức khách quan.⁵¹ Hay nói như Gula, cần cả hai cách nhìn về con người, bản tính và nhân vị, cả lương tâm và huấn quyền.⁵²

Hình ảnh về con người và về chính mình có thể nói là nền tảng cách vô thức hay ý thức tác động lên cách mà chúng ta sống hay lượng giá một hành vi luân lý. Ước chi khi cùng với Giáo Hội trở về nguồn, mỗi người cũng trở về với nội tâm sâu thẳm của mình, trong kinh nghiệm tự nhiên hay thiêng liêng, để khám phá và hiểu hơn về chính mình, để ngày càng canh tân cái nhìn hiện có, để mở ra và sống tương quan thay vị chỉ loay hoay và bế tắc trong chính mình. Vẫn là con người "này và ấy", nhưng được mời gọi để "Thấy mọi sự đều mới trong Đức Kitô".⁵³

Với kinh nghiệm như vậy, ước chi các cơ chế xã hội, các cộng đoàn, và các nhóm ... diễn tả được mối tương quan liên vị với tình yêu thương, thay vì chỉ nhìn thấy những vấn đề và luật lệ. Ước gì những giờ chia sẻ, các lớp giáo lý, các bài giảng, biết đề cao cái đẹp và giúp hướng tới đời sống nhân đức, giúp sống trong tương quan thực với Thiên Chúa và tất cả.

Về việc lượng giá hành vi luân lý, giáo huấn Giáo Hội sau cuộc canh tân đã có những hoa trái tích cực. Việc lượng giá không chỉ dựa vào việc phân tích cái đúng cái sai của hành vi khi dựa trên luật, vốn dường như nhiều khi có một khoảng cách không thể xóa bỏ giữa điều mà giáo huấn dạy bảo với điều kiện thực tại của chính đương sự.⁵⁴ Giáo Hội nhận thấy vai trò của mình không chỉ là người thầy nhưng còn là người mẹ, vừa trình bày giáo huấn cách khả tín, nhưng vừa có trái tim thấu cảm và lòng thương xót. Giáo Hội quan tâm tới giới hạn của con người, yếu tố lịch sử, hoàn cảnh giáo dục... Giáo Hội nói về **luật tiệm tiến** rằng: khi không thể đòi hỏi áp dụng tất cả luật luân lý hoàn toàn và ngay lập tức được, thì cần phải kiên nhẫn giúp người tín hữu tiến tới từng bước; cần tôn trọng và huấn luyện lương tâm các tín hữu (*Familiaris Consortio* 9. 34; *Amoris Laetitia* 37. 303). Sao cho khi đối diện những hoàn cảnh cụ thể, khó

⁵⁰ Cao Chu Vũ, "Những Vấn Đề Luân Lý Hiện Nay Theo Thông Điệp Veritatis Splendor", đăng nhập vào ngày 20/5/2022, <https://catechesis.net/nhung-van-de-luan-ly-hien-nay-theo-thong-diep-veritatis-splendor/#ftn2>.

⁵¹ Jove Jim S. Aguas, "Ethics and Moral Philosophy of Karol Wojtyla", 134.

⁵² Richard M. Gula, *Reason Informed by Faith*, 73.161.

⁵³ Đây là slogan *Năm Thánh Inhã* của Dòng Tên (năm 2022), trích từ <https://dongten.net/2021/05/20/thay-moi-su-deu-moi-trong-duc-kito/>, đăng nhập ngày 20/5/2022.

⁵⁴ Với trọng tâm giáo huấn về tính hợp luân lý của việc làm cha mẹ có trách nhiệm theo phương pháp tự nhiên, và tính trái luân lý của việc ngừa thai nhân tạo, *Thông Điệp Humanae Vitae* (1968) bên cạnh những khen ngợi và tán thành, bị nhiều thần học gia khác xem là xa rời thực tế, đặt gánh nặng lên các cặp vợ chồng, thiếu sự đồng cảm. X. Trần Như Ý Lan, *Dẫn Nhập Môn Luân Lý Y Sinh Học* (Sài Gòn: ĐCV Thánh Giuse, 2020), 333.

Đọc thêm một bài viết khác để thấy được sự biến chuyển của giáo huấn Giáo Hội: "HIV/AIDS, Bao Cao Su, Và Giáo Huấn Của Giáo Hội Công Giáo Rôma", trong Trần Như Ý Lan, *Dẫn Nhập Môn Luân Lý Y Sinh Học*, 400-411.

khăn và lương nan, người tín hữu cảm thấy được Giáo Hội ôm ấp và giúp đỡ để họ "trở nên giống như người môn đệ của Đức Kitô hơn".

Tài liệu tham khảo

- Bernard Haring, *Free and Faithful in Christ*, Vol. 1: *General Moral Theology* (New York: Seabury Press, 1978), 289.
- Cao Chu Vũ, "Những Vấn Đề Luân Lý Hiện Nay Theo Thông Điệp Veritatis Splendor", đăng nhập vào ngày 20/5/2022, <https://catechesis.net/nhung-van-de-luan-ly-hien-nay-theo-thong-diep-veritatis-splendor/#ftn2>.
- Charles E. Curran, "Strand One: Sin, Reconciliation, and the Manuals of Moral Theology", 25. Jove Jim S. Aguas, "Ethics and Moral Philosophy of Karol Wojtyla", 134.
- Gustafson, *Can Ethics Be Christian?* (Chicago: University of Chicago Press, 1975), 32-47.
- Jove Jim S. Aguas, "Ethics and Moral Philosophy of Karol Wojtyla", in *Kritike*, Vol. 7, No. 1 (2013): 123.
- James F. Keenan, "Vatican II and Theological Ethics", 190.
- James F. Keenan, "Vatican II and Theological Ethics", 166-7.
- Lisa Sowle Cahill, "Reframing Catholic Ethics: Is the Person an Integral and Adequate Starting Point?", 4.
- Michael J. Himes and Kenneth R. Himes, "Rights, Economics, and the Trinity", in *Commonweal* 113 (1986): 139.
- Richard A. McCormick, *The Critical Calling: Reflections on Moral Dilemmas Since Vatican II* (Washington DC: Georgetown University Press, 2006), 176.
- Richard M. Gula, *Reason Informed by Faith*, 67-68.
- Richard M. Gula, *Reason Informed by Faith: Foundations of Christian Morality* (New York: Paulist Press, 1989), 28-38
- Timothy O'Connell, *Principles for a Catholic Morality* (New York: Seabury Press, 1978), 53-55.
- William C. Spohn, *Go and Do Likewise: Jesus and Ethics*, 186.

Biodata

Nguyễn Đăng Trung là tu sỹ Dòng Tên, Việt Nam, và là sinh viên Thần học năm 2 tại Học Viện thánh Giuse Dòng Tên, Việt Nam.

Nguyen Dang Trung is a Jesuit of the Society of Jesus, Vietnam. He is also a second year student of Theology at Saint Joseph Jesuit Scholasticate, Vietnam.

Trở Thành Bạn Hữu và Cùng Nhau Xây Dựng Thế Giới: Quan niệm có Tính Thực Hành của Đức Thánh Cha Phan-xi-cô về Đối Thoại Liên Tôn

Becoming Friends and Together Building the World: Pope Francis' Practical View on Interfaith Dialogue.

Nguyễn Văn Đức, S.J.^{1*}

¹ Học Viện Thánh Giuse Dòng Tên, Việt Nam

* Email của tác giả liên hệ: vanducsj@gmail.com

* <https://orcid.org/0000-0001-6243-091X>

* <https://doi.org/10.54855/csl.24432>

® Copyright (c) 2024 Nguyễn Văn Đức

Received: 31/07/2024

Revision: 17/09/2024

Accepted: 26/06/2024

Online: 27/09/2024

Tóm Lược

Kể từ công đồng Vatican II, chủ đề đối thoại liên tôn dường như đã nhận được rất nhiều sự quan tâm và được nói đến nhiều hơn trong các cuộc hội họp của Giáo Hội Công Giáo. Tuy ngày càng trở nên quen thuộc hơn với các ki-tô hữu, đối thoại liên tôn vẫn còn có rất nhiều điểm mới lạ cần được khám phá và đào sâu từ nhận thức cho đến thực hành. Tiếp nối với những thành quả của Giáo Hội, Đức Thánh Cha Phan-xi-cô liên tục cổ vũ và thúc đẩy các hoạt động đối thoại liên tôn. Trong thông điệp gần đây nhất Fratelli Tutti, Đức Thánh Cha Phan-xi-cô mời gọi tất cả mọi người trên thế giới cần nỗ lực hơn nữa để xây dựng tình huynh đệ và tình bằng hữu xã hội. Bài viết này mong muốn tìm hiểu “những quan điểm có tính thực hành của Đức Thánh Cha Phan-xi-cô về đối thoại liên tôn” vốn được trình bày trong các văn kiện và các bài nói chuyện của ngài.

Từ khóa: Đối Thoại Liên Tôn, Chăm Sóc Ngôi Nhà Chung, Tình Bằng Hữu, Giáo Hội

Abstract

Since the Second Vatican Council, the topic of interfaith dialogue seems to have received much attention and has been increasingly discussed in the meetings of the Catholic Church. Although it has become more familiar to Christians, interfaith dialogue still contains many new aspects that need to be explored and deepened, both in terms of awareness and practice. Building on the achievements of the Church, Pope Francis continues to advocate and promote interfaith dialogue activities. In his most recent encyclical, Fratelli Tutti, Pope Francis calls on everyone in the world to strive more to build fraternity and social friendship. This article aims to explore 'Pope Francis' practical perspectives on interfaith dialogue,' as presented in his documents and speeches.

Keywords: Interfaith Dialogue, Caring for the Common Home, Friendship, Church

Dẫn Nhập

Kể từ công đồng Vatican II, chủ đề đối thoại liên tôn dường như đã nhận được rất nhiều sự quan tâm và được nói đến nhiều hơn trong các cuộc hội họp của Giáo Hội Công Giáo. Tuy ngày càng trở nên quen thuộc hơn với các ki-tô hữu, đối thoại liên tôn vẫn còn có rất nhiều điểm mới lạ cần được khám phá và đào sâu từ nhận thức cho đến thực hành. Tiếp nối với những thành quả của Giáo Hội, Đức Thánh Cha Phan-xi-cô liên tục nỗ lực và thúc đẩy các hoạt động đối thoại liên tôn. Trong thông điệp gần đây nhất *Fratelli Tutti*, Đức Thánh Cha Phan-xi-cô mời gọi tất cả mọi người trên thế giới cần nỗ lực hơn nữa để xây dựng tình huynh đệ và tình bằng hữu xã hội. Đó chính là những giá trị nền tảng để con người trên thế giới có thể chung sống hoà thuận với nhau. Đặc biệt, Đức Thánh Cha cho thấy các tôn giáo có một vai trò rất quan trọng trong việc phục vụ tình huynh đệ trên thế giới. Trong đó, bản chất của đối thoại liên tôn không nên chỉ dừng lại ở bình diện có tính ngoại giao.¹ Ngài lưu ý rằng tất cả các cuộc đối thoại liên tôn cần phải nhắm tới một mục đích đó là làm cho tất cả mọi người “trở thành bạn hữu và cùng nhau xây dựng Thế Giới.” Bài viết này mong muốn tìm hiểu “những quan điểm có tính thực hành của của Đức Thánh Cha Phan-xi-cô về đối thoại liên tôn” vốn được trình bày trong các văn kiện và các bài nói chuyện² của ngài.

Những Sự Kế Thừa Trong Các Văn Kiện Của Đức Thánh Cha Phan-xi-cô

Công Đồng Vatican II đã tạo ra một bước ngoặt lớn trong lịch sử Giáo Hội Công Giáo đó là thay đổi cái nhìn của mình trong tương quan với các truyền thống tôn giáo khác. Cụ thể, Công Đồng đã làm việc và ban hành những bản văn quan trọng như *Nostra Aetate* (1965) – Tuyên Ngôn về Liên Lạc của Giáo Hội với các Tôn Giáo Ngoài Ki-tô Giáo, dưới sự chuẩn nhận của Đức Thánh Cha Phaolô VI.³ Công đồng đã cho thấy Giáo Hội muốn mở ra và đối thoại với các tôn giáo khác trên thế giới. Người đã truyền cảm hứng cho Công Đồng trong biến cố lịch sử này đó là Đức Thánh Cha Gioan XXIII, khi ngài là người ra lệnh triệu tập công đồng và chính ngài đã ban hành Thông điệp *Pacem in Terris* (1963) – Hoà Bình Thế Giới.⁴ Thông điệp đã thúc đẩy Công Đồng suy tư về việc làm thế nào Giáo Hội Công Giáo có thể đối thoại với các truyền thống tôn giáo khác để xây dựng hoà bình. Không những thế, thông điệp này đã gây tiếng vang trên toàn thế giới, không chỉ cho các quốc gia theo chủ nghĩa tư bản mà còn cho cả những đất nước theo đuổi chủ nghĩa vô sản ở Liên Xô.⁵ Có lẽ, trong thời gian này, thông điệp

¹ “Các tôn giáo khác nhau đều góp phần quý giá xây dựng tình huynh đệ và bảo vệ công lý xã hội, khởi đi từ sự tôn trọng mỗi con người như một thụ tạo được Thiên Chúa mời gọi làm con của Ngài. Tín đồ các tôn giáo đối thoại với nhau không chỉ để tỏ ra biết ngoại giao, hòa nhã hay khoan dung. Theo lời các Giám mục Ấn Độ, “mục đích của đối thoại là để thiết lập tình hữu nghị, hòa bình, hòa hợp và để chia sẻ các giá trị và kinh nghiệm tâm linh và đạo đức trong tinh thần mến yêu và tôn trọng sự thật”[259].” Phanxico, *Fratelli Tutti*, bản dịch của HDGMVN, số 271. X. <https://hdgmvietnam.com/chi-tiet/thong-diep-fratelli-tutti-ve-tinh-huynh-de-va-tinh-bang-huu-xa-hoi-41849> accessed May 5, 2022.

² Trong giới hạn của bài viết này, các bài nói chuyện của Đức Thánh Cha Phanxico được trích dẫn chủ yếu trong các footnote.

³ Bên cạnh đó Công Đồng Vaticanô II cũng ban hành các bản văn khác như *Unitatis Redintegratio* - Sắc Lệnh về Hiệp Nhất, *Orientalium Ecclesiarum* - Sắc Lệnh về các Giáo Hội Công Giáo Đông Phương, *Dignitatis Humanae* - Tuyên Ngôn về Tự Do Tôn Giáo.

⁴ Thông điệp Hoà Bình Thế Giới kêu gọi mọi người thuộc mọi chủng tộc màu da, thuộc mọi tầng lớp, mọi tôn giáo cùng ngồi lại với nhau để tìm kiếm những giải pháp hoà bình, cùng nhau xây dựng hoà bình thế giới trước nguy cơ đổ vỡ như trong Chiến Tranh Thế Giới II.

⁵ Leo D. Lefebure, “Be Friends and Help the World: The Contributions of Pope Francis to Interreligious and Secular Relations,” in *Pope Francis and Interreligious Dialogue Religious Thinkers Engage with Recent Papal Initiatives*, eds. Harold Kasimow & Alan Race, 303-327 (London: Palgrave Macmillan, 2018), 305.

cũng đã truyền cảm hứng cho vị giáo hoàng tương lai lúc đó còn là tu sĩ Jorge Bergoglio trẻ tuổi mới gia nhập Dòng Tên vào năm 1958.⁶

Nhiều năm sau công đồng, Đức Thánh Cha Gioan Phaolo II ban hành thông điệp *Redemptoris Missio* (1990) – Sứ Mạng Đấng Cứu Thế, để giải thích và hướng dẫn cho việc Giáo Hội mở ra với các hoạt động đối thoại liên tôn.⁷ Một phần của thông điệp này muốn giải hoà quan niệm của những người cho rằng Đối Thoại Liên Tôn đã làm giảm đi động lực Truyền Giáo của Giáo Hội. Đức Thánh Cha Gioan Phaolo II cho rằng việc truyền giáo của Giáo Hội không bị giảm nhẹ hay bị thay thế bởi hoạt động đối thoại liên tôn, trái lại cả hai luôn phải song hành với nhau vì nhà truyền giáo cần phải có thiện chí để đối thoại với các tôn giáo khác.⁸ Đức Thánh Cha Bênê-đíc-tô XVI cũng không ngừng cổ võ việc đối thoại liên tôn trong bác ái và chân lý. Ngài cũng đề cao tự do tôn giáo và xoá bỏ thế độc tôn của một tôn giáo để nhường chỗ cho tình huynh đệ trong thế giới.⁹

Theo đuổi công trình của Công Đồng Vatican II, Đức Thánh Cha Phan-xi-cô tiếp tục phát huy quan điểm đối thoại liên tôn của Giáo Hội¹⁰ cũng như cổ võ các Ki-tô hữu tìm hiểu và tham gia vào sứ mạng này. Cụ thể, Đức Thánh Cha Phan-xi-cô luôn nhắc đến việc đối thoại liên tôn trong hầu hết các thông điệp của ngài. Trong đó, ngài thường xuyên trích lại tuyên ngôn *Nostra Aetate* của Công Đồng trong các bài phát biểu với các tham dự viên của các hội nghị đối thoại liên tôn hay trong những chuyến công du tới các nước mà người ki-tô hữu là thiểu số so với cộng đồng của các tôn giáo bạn.

Những Quan Niệm Có Tính Thực Hành Của Đức Thánh Cha Phan-xi-cô

Đức Thánh Cha Phan-xi-cô đã có rất nhiều đóng góp cho các hoạt động Đối Thoại Liên Tôn bằng các văn kiện, bài nói chuyện và các cuộc thăm viếng các tôn giáo khác nhau trên thế giới. Đặc biệt, qua các văn kiện, Đức Thánh Cha đã cho thấy tính khả thi của các cuộc đối thoại này.

Tông Huấn Evangelii Gaudium – Tầm Nhìn Trọng Tâm của Đức Thánh Cha Phan-xi-cô

Mặc dù từ công đồng Vatican II đến năm 2013 Giáo Hội đã có 909 văn bản liên quan đến Đối Thoại Liên Tôn¹¹ nhưng Đức Thánh Cha Phan-xi-cô không hề muốn bỏ qua chủ đề quan trọng

⁶ Ibid., 305.

⁷ Đức Thánh Cha Gioan Phaolo II xác nhận trong thế giới có nhiều linh đạo khác nhau được tìm thấy ở các tôn giáo ngoài Ki-tô giáo và chúng có thể làm tròn đầy “một chức năng cứu độ nhất định” nào đó. X. Stephen B. Roberts, “Is the Pope Catholic? A Question of Identity in Pope Francis’s Practical Theology of Interreligious Dialogue,” in *Pope Francis and Interreligious Dialogue*, 132.

⁸ <http://catechesis.net/thong-diep-redemptoris-missio-su-vu-dang-cuu-the-cua-dgh-gioan-phaolo-ii-ngay-07-12-1990-1/> accessed May 6, 2022.

⁹ <http://cong giao.info/doi-tohai-lien-ton-va-huan-quyen-d-19775> accessed May 7, 2022.

¹⁰ “At the Second Vatican Council, the Catholic Church declared her deep and abiding respect for other religions. She stated that she “rejects nothing of what is true and holy in these religions. She has a high regard for their manner of life and conduct, their precepts and doctrines” (*Nostra Aetate*, 2). For my part, I wish to reaffirm the Church’s sincere respect for you, your traditions, and beliefs.” X. Phanxico, “Apostolic Journey of His Holiness Pope Francis to Sri Lanka and the Philippines, Interreligious and Ecumenical Gathering in Colombo, Sri Lanka, 13 January 2015,” in *Pope Francis and Interreligious Dialogue*, 49.

¹¹ Tuyển tập “Đối thoại liên tôn trong Huấn quyền Hội thánh Công giáo (1963 - 2013)” gồm tổng cộng 909 văn bản các loại liên quan đến vấn đề đối thoại liên tôn: văn kiện Công đồng; thông điệp, tông huấn và phát biểu của các Giáo hoàng - từ Đức Gioan XXIII đến Đức Bênêđictô XVI; văn kiện của các cơ quan thuộc giáo triều Roma. Cụ thể, con số các văn bản được chọn như sau: văn kiện Công đồng: 7; Đức Gioan XXIII: 2; Đức Phaolô VI: 97; Đức Gioan Phaolô I: 2; Đức Gioan Phaolô II: 591; Đức Bênêđictô XVI: 188; Giáo triều Rôma: 15; văn bản lập pháp: 3; và Ủy ban thần học quốc tế: 4. X. <http://vntaiwan.catholic.org.tw/13news/13news0850.htm>, accessed May 7, 2022.

này trong Tông Huấn *Evangelii Gaudium* - Niềm Vui Tin Mừng. Tông huấn đầu tiên của Đức Thánh Cha Phan-xi-cô có sự kế thừa từ suy tư của những người tiền nhiệm, nhưng nó diễn tả một cách mới mẻ quan điểm của Đức Thánh Cha Phan-xi-cô về tinh thần đối thoại liên tôn. Nó cũng cho thấy tầm nhìn trọng tâm mà Đức Thánh Cha sẽ thực hiện trong triều đại giáo hoàng của ngài.¹²

Từ số 250 đến 258 của *Evangelii Gaudium*, Đức Thánh Cha Phan-xi-cô đề cập đối thoại liên tôn cần khởi đi từ thiện chí của con người. Số 250, Đức Thánh Cha nhấn mạnh “một thái độ cởi mở trong chân lý và tình yêu” như là nền tảng quan trọng và tiên quyết cho mọi cuộc đối thoại giữa các ki-tô hữu với các tín đồ ngoài Ki-tô giáo. Trong đó, cuộc đối thoại này cần khởi đi từ một cuộc trò chuyện về nhân sinh hay đơn giản là việc chia sẻ vui buồn với người khác.¹³ Đây là cách tốt nhất mà Đức Thánh Cha muốn các ki-tô hữu học cách chấp nhận người khác qua lối sống, suy nghĩ và cách nói năng của họ.¹⁴ Qua đó, ngài đề cao trước hết đến tinh thần và thái độ của con người trong các cuộc đối thoại, sau đó rồi mới đến nội dung của cuộc trò chuyện. Ngài đề nghị mọi người hãy bắt đầu bằng những câu chuyện nhân sinh trước khi có những cuộc thảo luận về chủ đề Đức Tin, điều mà ai cũng làm được. Nhờ đó, mọi người có thể tìm thấy những bận tâm chung về cuộc sống và có thể cùng nhau xây dựng “hoà bình và công bằng xã hội”.

Trong số 251, Đức Thánh Cha cho thấy trong đối thoại không nên dừng lại ở việc học cách chấp nhận người khác như là một cách ngoại giao thông thường, mà còn phải biết xây dựng một mối tương quan bền vững. Trung tâm của cuộc đối thoại đó chính là xây dựng mối tương quan thân thiện và chân thành giữa người ki-tô hữu và ngoài ki-tô hữu (số 251). Dựa trên một sự xác tín vào căn tính của chính mình, mối tương quan thân thiện này đòi hỏi mỗi người cần phải có một thái độ cởi mở đích thực. Khi mở lòng nói chuyện với người khác, mỗi người sẽ có thêm được sự hiểu biết phong phú. Như vậy, Đức Thánh Cha khuyến khích người ki-tô hữu can đảm xây dựng tình bạn khi đối thoại với người ngoài ki-tô hữu vì tình bạn này đem lại kết quả tích cực. Tuy nhiên, liệu rằng đối thoại liên tôn chỉ nhằm đến một mục đích là xây dựng tình huynh đệ đại đồng? Không. Tình huynh đệ là tiền đề để Đức Thánh Cha Phan-xi-cô đi xa hơn khi kêu gọi sự chú ý của tất cả mọi người trong việc “bảo vệ ngôi nhà chung.” Qua thông điệp *Laudato Si* – Chúc tụng Chúa và chăm sóc ngôi nhà chung của chúng ta là điều mà tất cả

¹² Leo D. Lefebure, “Be Friends and Help the World: The Contributions of Pope Francis to Interreligious and Secular Relations,” in *Pope Francis and Interreligious Dialogue*, 306.

¹³ Đức Thánh Cha Phanxicô cũng diễn giải lại điều điều này trong bài nói chuyện của mình trong chuyến thăm Sarajevo rằng “Interreligious dialogue, before being a discussion of the main themes of faith, is a “conversation about human existence”. This conversation shares the experiences of daily life in all its concreteness, with its joys and sufferings, its struggles and hopes; it takes on shared responsibilities; it plans a better future for all. We learn to live together, respecting each other’s differences freely; we know and accept one another’s identity. Through dialogue, a spirit of fraternity is recognized and developed, which unites and favors the promotion of moral values, justice, freedom and peace. Dialogue is a school of humanity and a builder of unity, which helps to build a society founded on tolerance and mutual respect.” X. Phanxicô, “Apostolic Journey of His Holiness Pope Francis to Sarajevo (Bosnia and Herzegovina), Franciscan International Study Center, 6 June 2015,” in *Pope Francis and Interreligious Dialogue*, 51.

¹⁴ Trong dịp kỷ niệm 50 năm ban hành tông huấn *Nostra Aetate* của Công Đồng Vatican II, Đức Thánh Cha Phanxicô nhắc nhở các ki-tô hữu về bổn phận của mình trong đối thoại liên tôn rằng cả thế giới đang nhìn vào những thiện chí và những nỗ lực của các ki-tô hữu. Ngài nói rằng “The world, looking to us believers, exhorts us to cooperate amongst ourselves and with the men and women of good will who profess no religion, asking us for effective responses regarding numerous issues: peace, hunger, the poverty that afflicts millions of people, the environmental crisis, violence, especially that committed in the name of religion, corruption, moral decay, the crisis of the family, of the economy, of finance, and especially of hope.” X. Phanxicô, “Interreligious General Audience on the Occasion of the Fiftieth Anniversary of the Promulgation of the conciliar Declaration *Nostra Aetate*, “Saint Peter’s Square, 28 October 2015,” in *Pope Francis and Interreligious Dialogue*, 56.

các tôn giáo đều có thể kinh nghiệm được.¹⁵ Một khi có tình huynh đệ, các tôn giáo mới có thể ngồi lại với nhau để đối thoại và cùng nhau để tìm ra những giải pháp thích hợp để cứu trái đất.¹⁶ Bởi đó, tình huynh đệ và tinh thần xây dựng thế giới không thể chia tách nhưng phải luôn đi cùng nhau.

Thông điệp Laudato Si – Sáng Kiến Có Tính Thực Hành

Có lẽ, thông điệp *Laudato Si* là một sáng kiến có tính thực hành quan trọng nhất trong triều đại của Đức Thánh Cha Phan-xi-cô về đối thoại liên tôn. Ngài nhìn nhận trái đất là ngôi nhà chung mà trong đó tất cả mọi loài thụ tạo, tất cả mọi con người không phân biệt màu da, giai cấp, chủng tộc, tôn giáo đều cư ngụ dưới một mái nhà đó. Tất cả đều cùng chung chia những điều kiện và tài nguyên thuận lợi do Mẹ Thiên Nhiên mang lại. Tuy nhiên, do con người đang làm cho hệ sinh thái này bị tổn hại, nguồn tài nguyên ngày càng bị khai thác kiệt quệ và gây ô nhiễm môi trường.¹⁷ Trong đó, con người cũng là những tạo vật của thế giới này nên hệ quả là cuộc sống của con người cũng đang bị đe dọa và tạo nên những sự sụp đổ lan tràn khắp nơi.¹⁸ Ngài tiếp tục cảnh báo về những sự chia rẽ của nhân loại là nguyên nhân gây ra những sự bất bình đẳng toàn cầu mà trong đó những người nghèo khổ bị ảnh hưởng nặng nề nhất.¹⁹

Để khắc phục những hệ quả do con người gây nên cho chính mình và cho thế giới, Đức Thánh Cha mời gọi một sự đáp trả mạnh mẽ và có trách nhiệm của tất cả mọi người và thể chế. Đặc biệt, ngài nhận định các tôn giáo có vai trò quan trọng và có thể đóng góp một cách phong phú trong việc bảo vệ ngôi nhà chung này. Đối với Đức Thánh Cha Phan-xi-cô, cho dù trong một thời gian tôn giáo bị gạt qua một bên, khoa học cũng không thể loại trừ niềm tin của các tôn giáo trong việc bảo vệ môi trường và hệ sinh thái của trái đất.²⁰ Ngài khẳng định tôn giáo và khoa học đều có những sự hiểu biết về thực tại thế giới, nên cả hai đều cần phải đối thoại để có thể sinh nhiều hoa trái.²¹ Vì các tôn giáo luôn đóng vai trò quan trọng trong việc xây dựng một nhận thức chung về thế giới nên tôn giáo có vị trí đặc biệt trong việc bảo vệ thế giới.²² Đức Thánh Cha Phan-xi-cô mời gọi người ki-tô hữu và tín đồ của các tôn giáo khác hãy thể hiện niềm tin của mình một cách mạnh mẽ ngang qua việc dẫn thân chăm sóc và bảo vệ môi trường.²³ Đặc biệt, Đức Thánh Cha tin tưởng rằng niềm tin của các tín hữu sẽ thúc đẩy các tôn giáo đối thoại để bảo vệ thiên nhiên, bảo vệ người nghèo, và xây dựng những mạng lưới của sự tôn trọng và tình huynh đệ.²⁴ Như vậy, ngang qua thông điệp *Laudato Si*, Đức Thánh Cha Phan-xi-cô đã đem đến cho đối thoại liên tôn một sứ mạng có tính thực tiễn. Nhờ đó, các tôn giáo đang dần trở nên nối kết với nhau hơn khi tất cả cùng góp phần bảo vệ Trái Đất là ngôi nhà chung của toàn nhân loại.

¹⁵ Đức Thánh Cha Phan-xi-cô từng nhắc lời của Đại Sứ Thổ Nhĩ Kỳ khi ông nói đến một khả năng trong việc đối thoại cần có một bước nhảy vọt về chất lượng. Đối thoại không chỉ là cuộc trao đổi về thần học “Bạn nghĩ gì về điều này?” mà còn về kinh nghiệm tôn giáo. Các tín hữu thuộc các tôn giáo khác nhau có thể gặp gỡ và chia sẻ chính kinh nghiệm tôn giáo của riêng họ. Đây là ý tưởng mà Đức Thánh Cha thích thú và triển khai trong với Đối Thoại Liên Tôn. X. Phanxico, “Apostolic Journey of His Holiness Pope Francis to Turkey, In-flight Press Conference of His Holiness Pope Francis from Istanbul to Rome,” in *Pope Francis and Interreligious Dialogue*, 41.

¹⁶ Phanxico, *Laudato Si*, số 7.

¹⁷ Ibid., số 38-42.

¹⁸ Ibid., số 43-47.

¹⁹ Ibid., số 48-52.

²⁰ Ibid., số 199.

²¹ Ibid., số 62.

²² Ibid., Số 63.

²³ Ibid., Số 64.

²⁴ Ibid., Số 201.

Tông huấn Amoris Aelectia – Bản Chất của Đối Thoại là đem lại hạnh phúc

Mặc dù tông huấn này không đề cập đến việc đối thoại liên tôn nhưng Đức Thánh Cha Phan-xi-cô đề cao bản chất của đối thoại là mang lại cho con người một cuộc sống hạnh phúc. Ngài liên tục cổ võ một nền văn hoá đối thoại, ở bất cứ đâu và với bất cứ đối tượng nào, ngài cũng nhấn mạnh sự cần thiết của việc gặp gỡ và đối thoại.²⁵ Trong tông huấn *Amoris Aelectia*, Đức Thánh Cha khích lệ tất cả mọi người tập luyện văn hoá đối thoại này ngay từ trong gia đình. Ngài cho rằng trong gia đình có người già và người trẻ, người nam và người nữ, họ khó đối thoại bởi vì họ diễn đạt cho nhau nghe bằng những thứ ngôn ngữ khác nhau. Tuy nhiên, họ cần phải tập đối thoại dù có phải trải qua nhiều khó khăn và thử thách, vì đó là cách tốt nhất để làm nên một cuộc sống hạnh phúc.²⁶

Bằng lối tiếp cận tập trung vào đời sống nhân sinh, đề cao nền văn hoá gặp gỡ và đối thoại, thông điệp này đã chạm tới những điều cụ thể nơi con người cho dù họ thuộc bất kỳ tổ chức, đảng phái, quốc gia hay tôn giáo nào. Một cách nào đó, đối thoại liên tôn cũng hướng đến một cuộc sống hạnh phúc như mục đích của đối thoại trong gia đình. Do đó, hầu chắc đối thoại liên tôn có thể học và thực hành được rất nhiều kinh nghiệm đối thoại từ trong gia đình.

Thông điệp Fratelli Tutti – Xây Dựng Tình Bằng Hữu

Đứng trước tác động của đại dịch Covid-19 trên toàn thế giới, Đức Thánh Cha Phan-xi-cô cho thấy con đại dịch không chỉ gây ra những thảm họa chết chóc mà nó còn làm cho thế giới bộc lộ ra những điểm yếu của nó trong tương quan giữa con người. Đại dịch Covid-19 khiến thế giới bị vỡ mộng về một sự thịnh vượng thiếu vắng tình huynh đệ. Đó là hệ quả của việc con người rời bỏ cuộc sống hiện thực để tự trói buộc mình trong những thực tại ảo.²⁷ Để vượt qua đại dịch này và cả những đại dịch tồi tệ do sự đứt gãy các mối tương quan giữa con người với nhau, Đức Thánh Cha Phan-xi-cô đề nghị tất cả mọi người cùng liên đới với nhau.²⁸ Muốn tạo nên một sự gắn kết giữa con người, mỗi người cần phải “ra khỏi chính mình để tìm gặp chính mình nơi người khác.”²⁹ Điều này hẳn không chỉ đúng với các mối tương quan xã hội mà còn đúng cho cả các mối tương quan giữa những người khác biệt về niềm tin tôn giáo.³⁰ Dù ngôn ngữ người Samari nhân hậu minh chứng việc xây dựng tình huynh đệ và bác ái xã hội đều có thể được thực hiện bởi bất cứ ai không phân biệt xuất xứ, quốc tịch, màu da hay tôn giáo.³¹

Cuối thông điệp, Đức Thánh Cha Phan-xi-cô đã nhấn mạnh đến vai trò của các tôn giáo trong việc xây dựng hoà bình. Ngài cho rằng thật vô lý khi lấy tôn giáo để lý giải cho nguồn gốc của các cuộc chiến tranh. Đặc biệt, ngài tuyên bố một cách mạnh mẽ với thế giới rằng “các tôn giáo không bao giờ cổ võ chiến tranh, không kích động lòng căm hờn, sự thù địch và chủ nghĩa cực đoan, cũng không xúi giục bạo lực hoặc đổ máu.”³² Điều đặc biệt của tuyên bố này là Đức Thánh Cha không tuyên bố một mình nhưng ngài tuyên bố cùng với Đại Giáo Trưởng Hội Giáo

²⁵ “For this reason, interreligious dialogue cannot be limited merely to the few, to leaders of religious communities, but must also extend as far as possible to all believers, engaging the different sectors of civil society.” X. Phanxico, “Apostolic Journey of His Holiness Pope Francis to Sarajevo (Bosnia and Herzegovina), Franciscan International Study Center, 6 June 2015,” in *Pope Francis and Interreligious Dialogue*, 51.

²⁶ Phan-xi-cô, *Amoris Aetitia*, số 136-141.

²⁷ Phanxicô, *Fratelli Tutti*, số 33.

²⁸ *Ibid.*, số 36.

²⁹ *Ibid.*, số 88-89.

³⁰ *Ibid.*, số 56.

³¹ *Ibid.*, các số 3.62.80-83.118.

³² *Ibid.*, số 285.

Ahmad Al-Tayyeb.³³ Trong đó, Đức Thánh Cha sử dụng danh từ “chúng tôi” để nói lên một tuyên bố chung trong tình huynh đệ và bối cảnh đối thoại liên tôn với Hồi Giáo. Đây là điều đặc biệt mới và lần đầu tiên xuất hiện trong các thông điệp của một vị lãnh đạo Giáo Hội Công Giáo từ trước đến nay.

Kết Luận

Trong phạm vi của bài viết này, có lẽ những dẫn chứng trên chưa hoàn toàn đầy đủ để nói hết những quan niệm có tính thực hành của Đức Thánh Cha đóng góp trong việc đối thoại liên tôn. Tuy nhiên, có lẽ những nét sơ lược trên cũng giúp mỗi người nhận thấy ở nơi Đức Thánh Cha Phan-xi-cô thực sự là một con người của đối thoại. Hơn nữa, ngài đã vượt lên trên những rào cản ngăn cản đối thoại và ngăn cách các tương quan con người và tôn giáo. Ngài cổ vũ một cuộc đối thoại không chỉ trong lời nói mà còn hành động dần thân vào trong các hoạt động của đối thoại liên tôn. Tất cả các ki-tô hữu đều được khuyến khích để đóng góp và đề xuất nhiều sáng kiến thực tế cho tinh thần đối thoại này của Đức Thánh Cha. Những người không phân biệt niềm tin tôn giáo và cả những người không thuộc tôn giáo nào đều có thể cộng tác và tham gia vào việc xây dựng tình bạn và xây dựng thế giới. Chắc chắn, thế giới chưa thể thấy được những kết quả từ những tác động tích cực của những thông điệp này, nhưng hẳn thông điệp cũng đang làm thay đổi cái nhìn và quan niệm của chúng ta về người khác và thế giới. Do đó, Đức Thánh Cha Phan-xi-cô luôn cho thấy tính khả thi của đối thoại, bên cạnh đó ngài cũng không quên tin tưởng vào ân sủng của Thiên Chúa nâng đỡ và sự cộng tác tích cực của con người. Cuối cùng, Đức Thánh Cha Phan-xi-cô đã không chỉ xin mọi tín hữu cầu nguyện cho mình, mà ngài còn tin tưởng vào lời cầu nguyện cũng như cả những sáng kiến đóng góp của mỗi tôn giáo sẽ giúp xây dựng tình bằng hữu và một thế giới hoà bình.

Tài liệu tham khảo

Leo D. Lefebure, “Be Friends and Help the World: The Contributions of Pope Francis to Interreligious and Secular Relations,” in *Pope Francis and Interreligious Dialogue Religious Thinkers Engage with Recent Papal Initiatives*, eds. Harold Kasimow & Alan Race, 303-327 (London: Palgrave Macmillan, 2018), 305.

Phanxico, *Fratelli Tutti*, bản dịch của HĐGMVN, số 271. X. <https://hdgmvietnam.com/chitiet/thong-diep-fratelli-tutti-ve-tinh-huynh-de-va-tinh-bang-huu-xa-hoi-41849> accessed May 5, 2022.

Stephen B. Roberts, “Is the Pope Catholic? A Question of Identity in Pope Francis’s Practical Theology of Interreligious Dialogue,” in *Pope Francis and Interreligious Dialogue*, 132.

Phanxico, “Apostolic Journey of His Holiness Pope Francis to Sri Lanka and the Philippines, Interreligious and Ecumenical Gathering in Colombo, Sri Lanka, 13 January 2015,” in *Pope Francis and Interreligious Dialogue*, 49.

³³ “Tuyên ngôn về tinh thần huynh đệ nhân loại vì hòa bình thế giới và sự sống chung” đã được Đức Thánh Cha và Đại Iman Ahmad al Tayyeb của Đền thờ và Đại học Al Azhar ký chiều ngày 4-2-2019 vào cuối Hội nghị liên tôn quốc tế tại Abu Dhabi, trước sự hiện diện của Thái Tử liên quốc Emirati và 700 vị lãnh đạo tôn giáo và văn hóa. Al Azhar được coi là thẩm quyền tinh thần cao nhất của 900 triệu tín đồ Hồi giáo Sunnit trên thế giới.”

<https://www.vaticannews.va/vi/pope/news/2019-02/duc-giao-hoang-phanxico-abu-dhabi-tuyen-ngon-chung.html> accessed May 12, 2022.

Phanxico, “Apostolic Journey of His Holiness Pope Francis to Turkey, In-flight Press Conference of His Holiness Pope Francis from Istanbul to Rome,” in *Pope Francis and Interreligious Dialogue*, 41.

Biodata

Nguyễn Văn Đức là tu sỹ Dòng Tên, Việt Nam, và là sinh viên Thần học năm 2 tại Học Viện thánh Giuse Dòng Tên, Việt Nam.

Nguyen Van Duc is a Jesuit of the Society of Jesus, Vietnam. He is also a secondyear student of Theology at Saint Joseph Jesuit Scholasticate, Vietnam.

Trong Đức Kitô, Giáo Hội Như Là Bí Tích: Định Hướng Cách Hiểu Và Diễn Tả Bản Chất Và Sứ Mạng Của Giáo Hội

In Christ, the Church as a Sacrament: Guiding the Understanding and Expression of the Nature and Mission of the Church.

Giuse Bùi Thế Dũng, S.J.^{1*}

¹ Học Viện Thánh Giuse Dòng Tên, Việt Nam

* Email của tác giả liên hệ: josbuihedung@gmail.com

<https://doi.org/10.54855/csl.24433>

© Copyright (c) 2023 Giuse Bùi Thế Dũng

Received: 31/07/2024

Revision: 17/09/2024

Accepted: 26/06/2024

Online: 27/09/2024

Tóm Lược

Giáo Hội như là Bí Tích," một sáng kiến của Công Đồng Vatican II, định hướng cho việc hiểu và diễn tả bản chất Giáo Hội trong thế giới ngày nay. Nơi Giáo Hội, hai yếu tố nhân loại và thần linh hợp nhất với nhau. Giáo Hội vừa là dấu chỉ hữu hình (sacramentum) vừa mang lại ân sủng cho con người (res sacramenti) hay Giáo Hội vừa mang tính trần thế và vừa mang tính thần linh. Từ cách hiểu về bản chất Giáo Hội như là bí tích, những sứ mạng trong Giáo Hội và của Giáo Hội được định hình và thực thi.

Từ khóa: Giáo Hội, Bí tích, Nhiệm thể, cộng đoàn thiêng liêng, dấu chỉ hữu hình, ân sủng bí tích

Abstract

The Church as a Sacrament," an initiative of the Second Vatican Council, guides the understanding and expression of the Church's nature in today's world. In the Church, the human and divine elements unite. The Church is both a visible sign (sacramentum) and brings grace to people (res sacramenti), meaning the Church is both worldly and divine. From this understanding of the Church's nature as a sacrament, its missions within and of the Church are shaped and carried out

Keywords: Church, Sacrament, Mystical Body, Spiritual Community, Visible Sign, Sacramental Grace

Dẫn Nhập

Vào nửa cuối thế kỷ XX, một số nhà thần học giải phóng phân biệt giữa đức tin và tôn giáo, nên cho rằng tôn giáo được xây dựng và phát triển dựa trên tính tập thể.¹ Giáo Hội được nhìn như một tổ chức với các hoạt động và cách thức hành xử đặc thù. Tuy nhiên, vì Kitô giáo là tôn giáo Mạc Khải, nên Giáo Hội không chỉ là một tổ chức mang tính tôn giáo,² nhưng Giáo Hội còn mang chiều kích thần linh. Thế nên, khi mở đầu hiến chế *Lumen Gentium*, Vatican II xác định: “Trong Đức Kitô, Giáo Hội như là bí tích.”³ Vậy, khẳng định này diễn tả gì về bản chất và sứ mạng của Giáo Hội?

Khẳng định này là một sáng kiến của Công Đồng để trình bày rõ ràng hơn cho các tín hữu và cho thế giới chính bản tính và sứ mệnh phổ quát của Giáo Hội. Cách hiểu về bí tích, vừa là dấu chỉ hữu hình vừa mang lại ân sủng cho con người, cho thấy Giáo Hội được cấu thành bởi cả yếu tố nhân loại và thần linh (phần I). Mối tương quan giữa hai yếu tố này biểu lộ mối tương quan giữa Giáo Hội với Đức Kitô và với Thánh Thần (phần II). Dưới lăng kính ấy, sứ mạng của Giáo Hội là phục vụ ơn cứu độ con người, và không ít căng thẳng được đặt ra cho Giáo Hội trong việc thi hành sứ mạng ấy (phần III).

Giáo Hội Vừa Mang Tính Trần Thế Vừa Mang Tính Thần Linh

“Bí tích” có gốc từ trong tiếng Hy Lạp là *Mysterion* vốn diễn tả hành động cứu độ của Thiên Chúa trong lịch sử, mâu nhiệm Nước Trời, và diễn tả Đức Kitô là Đấng mạc khải Thiên Chúa và khôi phục muôn loài.⁴ Trong tiếng Latin, *Mysterion* có nghĩa là *sacramentum* – bí tích- hay *mysterium* - mâu nhiệm.⁵ *Sacramentum* được hiểu là biểu tượng cho một thực thể thánh thiêng⁶ và là những dấu chỉ hữu hình chứa đựng và ban ân sủng vô hình.⁷ Về sau, *Sacramentum* chỉ về Bảy Bí Tích, những dấu chỉ và những dụng cụ mà Thánh Thần sử dụng để ban ân sủng của Đức Kitô trên Hội Thánh.⁸ *Sacramentum* diễn tả dấu chỉ hữu hình của thực tại ẩn giấu là ơn cứu độ, và thực tại ấy được diễn tả bằng từ *Mysterium*.⁹

¹ cf. Carol Ann Drogus, “The Rise and Decline of Liberation Theology: churches, Faith and Political change in Latin America”, *Comparative Politics* Vol. 27, No. 4 (Jul., 1995), 477

https://www.jstor.org/stable/422230?read-now=1&refreqid=excelsior%3A4ed0ec3584d61ab62556006571a04e59&seq=1#page_scan_tab_contents.

² Theo cách tiếp cận nhân chủng và hiện tượng, tôn giáo diễn tả sự khác biệt trong cách thức hành động của nhóm người này so với nhóm người khác. Cf. Robert Kress, *The Church: Communion, Sacrament, Communication*, (New York: Paulist Press, 1985), 7-9.

³ Công Đồng Vatican II, *Lumen Gentium*, chuyên ngữ bởi U.B Giáo Lý Đức Tin thuộc Hội Đồng Giám Mục Việt Nam (Hà Nội: Nxb. Tôn Giáo, 2012), số 1.

⁴ “Sacrament,” trong *The New Dictionary of Theology*, biên tập Joseph A. Komonchak, Mary Collins, Dermot A. Lane, (Minnesota: The Liturgical Press, 1991), 910.

⁵ Avery Cardinal Dulles, “The Sacramental Ecclesiology of ‘Lumen Gentium,’” *Gregorianum*, 2005, Vol. 86, No. 3 (2005), 550-562, Gregorian Biblical Press, <https://www.jstor.org/stable/23582405>.

⁶ *Denzinger*, chuyên ngữ Lm. Nguyễn Văn Hòa, (Hà Nội: Nxb. Tôn Giáo, 2019), số 1639.

⁷ Cf. Công Đồng Vatican II, *Sacrosanctum Concilium*, chuyên ngữ bởi U.B Giáo Lý Đức Tin thuộc Hội Đồng Giám Mục Việt Nam (Hà Nội: Nxb. Tôn Giáo, 2012), số 59.

⁸ *Giáo Lý Hội Thánh Công Giáo (GLHTCG)*, chuyên ngữ bởi U.B Giáo Lý Đức Tin thuộc Hội Đồng Giám Mục Việt Nam (Hà Nội: Nxb. Tôn Giáo, 2012), số 774.

⁹ *GLHTCG*, số 774.

Bí tích không đơn thuần là việc ghép gộp những dấu chỉ bên ngoài, nhưng là một biến cố ân sủng diễn ra qua những cử chỉ biểu tượng.¹⁰ Biểu tượng không làm cho một thực tại khác hiện hữu nhưng điều được biểu tượng sẽ quyết định cách thức biểu tượng được hiểu.¹¹ Theo đó, những hình thức hữu hình của Giáo Hội chứa đựng màu nhiệm của Giáo Hội, vốn được đón nhận bằng đức tin.¹² Khi diễn tả Giáo Hội là thực thể được kết thành từ hai yếu tố nhân loại và thần linh, người ta không được nhìn Giáo Hội như hai thực thể tách biệt, nhưng cả hai làm nên một thực tại đa phức.¹³ Cho nên, Giáo Hội vừa là dấu chỉ, vừa chứa đựng và thông truyền ân sủng vô hình.

Lời diễn tả “bí tích” cho Giáo Hội được hiểu theo nghĩa loại suy. Ta cần xác định rằng Giáo Hội không phải bí tích thứ tám. Cụm từ “như là bí tích” muốn nói Giáo Hội vừa là bí tích của Đức Kitô, vừa là bí tích của ơn cứu độ phổ quát. Giáo Hội vừa tỏ bày Đức Kitô vừa là khí cụ mà Thánh Thần sử dụng để ban ơn cứu độ cho con người. Công Đồng Vatican II khẳng định rằng Giáo Hội là thân thể nhiệm màu của Đức Kitô và trong thân mình ấy, sự sống Đức Kitô thông truyền cho các tín hữu, và nhờ các bí tích, các tín hữu thực sự được kết hợp cách nhiệm với Đức Kitô khổ nạn và vinh hiển.¹⁴

Tương Quan Giữa Yếu Tố Trần Thế Và Yếu Tố Thần Linh

Giáo Hội hiện hữu nằm trong chương trình cứu độ của Ba Ngôi Thiên Chúa và được trải dài trong lịch sử cứu độ.¹⁵ Ba Ngôi là nguồn gốc của Giáo Hội.¹⁶ Ý định này của Ba Ngôi được Đức Kitô hiện thực hóa, và được Thánh Thần thúc đẩy để hoàn tất. Mỗi tương quan này định hình căn tính và tạo nên ý nghĩa “bí tích” khi áp dụng vào Giáo Hội.

Tương Quan Giữa Dấu Chỉ Và Thực Tại Được Thể Hiện

Giáo Hội là một thực tại đa phức bao gồm yếu tố thần linh và nhân loại. Yếu tố thần linh được thể hiện nơi tương quan với Chúa Cha, qua Đức Kitô, và trong Thánh Thần. Yếu tố nhân loại được thể hiện nơi cơ cấu phẩm trật; một cộng đoàn sống đức tin, đức cậy, và đức mến; và được phong phú bởi những của cải trần thế.¹⁷ Yếu tố thần linh, được coi là “mô thể,” và yếu tố nhân loại, là “chất thể,” làm nên “bản thể” của Giáo Hội.¹⁸ Yếu tố nhân loại thể hiện và tỏ bày yếu tố thần linh, không có yếu tố nhân loại thì yếu tố thần linh không hiện diện trong lịch sử.¹⁹ Mỗi tương quan này tuy tương hỗ nhưng không đồng đẳng. Yếu tố thần linh bị điều kiện hóa bởi yếu tố nhân loại, nhưng không được sinh ra từ yếu tố nhân loại, ngược lại, yếu tố nhân loại quy hướng và phụ thuộc vào yếu tố thần linh.²⁰ Như Chúa Giêsu mang hai bản tính, và hai bản tính ấy phân biệt nhưng không tách biệt, không hòa lẫn vào nhau, thì hai yếu tố của Giáo Hội phân

¹⁰ Richard Lennan, *The Ecclesiology of Karl Rahner* (New York: Clarendon Press, 1998), 18.

¹¹ Richard Lennan, *The Ecclesiology of Karl Rahner*, 20.

¹² Herbert Vorgrimler, *Sacramental Theology* (Minnesota: The Liturgical Press, 1992), 37.

¹³ Công Đồng Vatican II, *Lumen Gentium*, số 8.

¹⁴ Công Đồng Vatican II, *Lumen Gentium*, số 7.

¹⁵ Cf. Công Đồng Vatican II, *Lumen Gentium*, số 2.

¹⁶ Robert Kress, *The Church: Communion, Sacrament, Communication*, 30.

¹⁷ Công Đồng Vatican II, *Lumen Gentium*, số 8.

¹⁸ Vào thời Kinh Viện, mô hình chất thuyết (hylomorphic doctrine) của Aristotle, vốn cho rằng mỗi sự vật vật lý và được tri nhận bằng giác quan được cấu tạo bởi 2 nguyên lý cơ bản: chất thể (có thể thay đổi) và mô thể (nguyên lý), được áp dụng để giải thích các bí tích. Hai yếu tố này tạo thành bản thể. Vd, bản thể của cái ghế gỗ này được cấu tạo bởi chất liệu gỗ và được xác định bởi hình thức ghế (mô thể) chứ không phải hình thức của cái bàn. Theo đó, trong các bí tích, lời được sử dụng như mô thể và sự vật khả giác như chất thể.

cf. Herbert Vorgrimler, *Sacramental Theology*, 50-55.

¹⁹ Cf. Robert Kress, *The Church: Communion*, 64.

²⁰ Công Đồng Vatican II, *Sacrosanctum Concilium*, số 98.

biệt nhưng không tách biệt và mối tương quan năng động giữa hai yếu tố ấy làm nên “việc hiện hữu” và “yếu tính” của Giáo Hội.²¹

Tương Quan Giữa Giáo Hội Và Đức Kitô

Trong khía cạnh thần linh, Giáo Hội được sinh ra nơi cái chết và cuộc vượt qua của Đức Kitô, để Giáo Hội tiếp tục thi hành sứ mạng Cứu Độ của Đức Kitô bằng cách hiện tại hóa hy tế Thánh Thể.²² Về khía cạnh nhân loại, Chúa Giêsu lịch sử đã thiết lập Giáo Hội với những cấu tố nền tảng, vốn làm nên Giáo Hội. Gerald O’Collin cho rằng qua việc Chúa Giêsu quy tụ nhóm môn đệ, đứng đầu là nhóm Mười Hai, tiếp xúc với dân ngoại, và thiết lập bí tích Thánh Thể mà Ngài muốn các môn đệ tiếp tục cử hành, thì Giáo Hội, vốn xuất hiện sau biến cố Phục Sinh và Lễ Ngũ Tuần, đã được bắt đầu trong ý định, sứ vụ, và cái chết của Chúa Giêsu.²³ Thế nên, Giáo Hội, cả chiều kích thần linh và chiều kích nhân loại, là công trình của Thiên Chúa, được Đức Kitô thiết lập và khơi mào trong dòng lịch sử.

Đức Kitô là nguyên lý nội tại của Giáo Hội. Chiều kích hữu hình của Giáo Hội được thiết định để chỉ về Đấng luôn hiện diện và hành động nơi Giáo Hội.²⁴ Một cách loại suy, nếu sự hiện diện chân thật của Chúa Giêsu làm cho bánh và rượu trở thành Mình và Máu Ngài, thì Ngài cũng hiện diện trong Giáo Hội cách chân thực để làm cho cộng đoàn hữu hình này trở thành Giáo Hội. Như thân thể sống nhờ linh hồn thể nào, thì Giáo Hội cũng được sống nhờ Đức Kitô như vậy.²⁵ Công Đồng xác định “trong Đức Kitô, Giáo Hội như là bí tích”, giới từ “trong” cho thấy Giáo Hội liên kết tất yếu với Đức Kitô. Không có mối liên kết này, Giáo Hội của Đức Kitô không thể tồn tại. Như vậy, Đức Kitô hiện diện cách chân thực trong Giáo Hội, và nhờ liên kết với Đức Kitô, Giáo Hội hiện hữu và trở thành bí tích của Đức Kitô. Nơi và qua Giáo Hội người ta nhận ra “khuôn mặt” Đức Kitô. Tất cả mô tả về Giáo Hội đều làm bật lên khuôn mặt Đức Kitô.²⁶ Vì vậy, “Ánh sáng mà Giáo Hội mang đến cho con người là ánh sáng của Đức Kitô, chứ không phải ánh sáng của Giáo Hội.”²⁷ Nếu Giáo Hội được Đức Kitô thiết lập, thì Giáo Hội được Thánh Thần khai sinh và thúc đẩy để tiếp tục công trình cứu độ của Đức Kitô.

Tương Quan Giữa Giáo Hội Và Thánh Thần

Đức Kitô đã thiết lập và làm cho Giáo Hội trở thành dấu chỉ và khí cụ để tiếp tục sứ mạng tái tạo nhân loại và tôn vinh Thiên Chúa Cha.²⁸ Theo đó, Đức Kitô là nguyên lý cứu độ và Ngài đã hoàn tất nó trong sự vâng phục, bằng cái chết và sự phục sinh.²⁹ Giáo Hội được hiểu như là dấu chỉ hữu hình để Thiên Chúa ban ơn cứu độ cho con người. Nếu Đức Kitô là nguyên lý cứu độ thì Thánh Thần là nguyên lý tiếp nhận ơn cứu độ. Thánh Thần làm cho con người được tham

²¹ Trong Siêu Hình Học, mọi sự vật đều có “việc hiện hữu,” nhờ đó chúng ta gọi các sự vật là hữu thể. “Yếu tính” là điều khiến cho một vật là chính nó. Nhờ “yếu tính” mà một sự vật là chính nó chứ không phải là bất cứ thứ gì khác. Do đó, hai nguyên lý cấu tạo hiện diện nơi mỗi thực tại vũ trụ là chính “việc hiện hữu” và “cách thức hiện hữu.”

cf. Tomas Alvira, L. Clavell, và Tomas Melendo, *MetaPhysic*, chuyển ngữ Luis Supan, (Manila: Sinag-Tala Publisher. INC, 1991), 17-32.

²² Công Đồng Vatican II, *Lumen Gentium*, số 3.

²³ Gerald O’Collin, *Rethinking Fundamental Theology* (New York: Oxford University Press, 2011), 278.

²⁴ Yves Congar, *The Mystery of the Church* (London: Geoffrey Chapman, 1965), 27.

²⁵ Yves Congar, *The Mystery of the Church*, 27.

²⁶ Avery Cardinal Dulles, “The Sacramental Ecclesiology of ‘Lumen Gentium’”, 550-562.

²⁷ Công Đồng Vatican II, *Lumen Gentium*, số 1.

²⁸ Herbert Vorigimiler, *Sacramental Theology*, 34.

²⁹ Cf. Công Đồng Vatican II, *Lumen Gentium*, số 3, 7, 8, 17, 49.

dự bản tính Thiên Chúa bằng cách kết hợp họ với Đức Kitô.³⁰ Sứ mạng của Đức Kitô và sứ mạng của Thánh Thần được thể hiện và được nối kết trong Giáo Hội.³¹

Thánh Thần là nguyên lý đồng sáng lập Giáo Hội.³² Giáo Hội được khai sinh trong ngày lễ Ngũ Tuần, khi Thánh Thần ngự xuống trên nhóm Mười Hai. Tự bản tính và quyền năng, Thánh Thần quy tụ, hợp nhất, thánh hóa và dẫn đưa Giáo Hội đến với sự thật toàn vẹn.³³ Thánh Thần hướng dẫn Giáo Hội tiếp tục công trình cứu độ của chính Đức Kitô.³⁴ Thánh Thần không ngừng canh tân và làm cho Giáo Hội không ngừng tươi trẻ. Trong từng bối cảnh của lịch sử, Thánh Thần hướng dẫn Giáo Hội trung thành và tiếp nhận các chân lý được Đức Kitô mạc khải hay thiết lập.³⁵ Thánh Thần thiết lập Giáo Hội như bí tích của ơn cứu độ.³⁶

Cơ cấu hữu hình của Giáo Hội phục vụ Thần Khí Đức Kitô trong việc làm cho thân mình Đức Kitô được tăng trưởng.³⁷ Lời Chúa, Thánh Truyền và Huấn Quyền là những phương thế để Giáo Hội vừa bảo vệ Chân Lý Mạc Khải, vừa đem đến cho nhân loại những năng lực cứu rỗi.³⁸ Các bí tích, các thừa tác vụ và phẩm trật là những khí cụ để Thánh Thần thánh hóa và dẫn dắt Giáo Hội. Qua Giáo Hội, và trong Thánh Thần, Đức Kitô kết hiệp nhân loại mật thiết hơn với Người, và khi nuôi dưỡng họ bằng chính Mình và Máu của Người, Người cho họ tham dự vào cuộc sống vinh hiển của Người.³⁹ Các nhân đức và đặc sủng là phương thế để Thánh Thần thúc đẩy các tín hữu canh tân và xây dựng Giáo Hội.⁴⁰ Nơi Giáo Hội, con người được nên thánh nhờ ơn Chúa.⁴¹

Sứ Mạng và Những Thách Thức Của Giáo Hội

Vì là bí tích của Đức Kitô và của ơn cứu độ phổ quát, Giáo Hội hiện hữu cho ơn cứu độ của con người. Vậy, Giáo Hội thi hành sứ mạng này như thế nào?

Giáo Hội là bí tích của Đức Kitô nên Giáo Hội biểu thị Đức Kitô cho con người. Giáo Hội vừa rao giảng và vừa làm chứng về Đức Kitô. Với sứ vụ lời, Giáo Hội rao giảng, giải thích, giảng dạy về Đức Kitô và lấy ánh sáng Lời Chúa soi chiếu lĩnh vực phong hóa, công lý và hòa bình. Song song đó, Giáo Hội có sứ mạng diễn tả lòng thương xót của Thiên Chúa, được thể hiện nơi Đức Kitô, cho con người. Giáo Hội phải đồng hành với toàn thể nhân loại và trở nên muối men cho đời. Vì vậy, Giáo Hội như là linh hồn của xã hội để xã hội được linh hoạt và biến đổi trong Đức Kitô và trở nên gia đình của Thiên Chúa.⁴²

³⁰ *GLHTCG*, số 1129.

³¹ Ormond Rush, *The Eyes of Faith: The Sense of The Faithful and the Church's Reception of Revelation* (USA: Catholic University of America Press), 38.

³² Ormond Rush, *The Eyes of Faith*, 38.

³³ Công Đồng Vatican II, *Lumen Gentium*, số 7.

³⁴ Công Đồng Vatican II, *Gaudium et Spes*, số 3.

³⁵ Ormond Rush, *The Eyes of Faith*, 41.

³⁶ Công Đồng Vatican II, *Lumen Gentium*, số 48.

³⁷ Công Đồng Vatican II, *Lumen Gentium*, số 8.

³⁸ Cf. Công Đồng Vatican II, *Gaudium et Spes*, số 3.

³⁹ Công Đồng Vatican II, *Lumen Gentium*, số 48.

⁴⁰ Cf. Công Đồng Vatican II, *Lumen Gentium*, số 15.

⁴¹ Công Đồng Vatican II, *Lumen Gentium*, số 48.

⁴² Công Đồng Vatican II, *Gaudium et Spes*, số 40.

Như là bí tích của ơn cứu độ, Giáo Hội là nơi để con người hiệp thông với Thiên Chúa và hợp nhất mọi người. Sứ vụ này được thực hiện qua việc loan báo Tin Mừng và trao ban các bí tích. Đồng thời, để trở thành dấu chỉ của hiệp thông, Giáo Hội cần thúc đẩy sự hiệp thông giữa các giám mục với giáo hoàng, giữa các giáo hội địa phương; hiệp thông phẩm trật giữa linh mục và giám mục; hiệp thông giữa linh mục và tu sỹ; thúc đẩy sự hiệp nhất trong Giáo Hội: tái lập sự hiệp nhất giữa toàn thể Kitô hữu trong Giáo Hội và giữa Giáo Hội với Chính Thống, Anh Giáo, Thê Phan.

Vừa tỏ bày Đức Kitô, vừa là bí tích của ơn cứu độ phổ quát, Giáo Hội không ngừng rao giảng Tin Mừng, đem ân sủng của Đức Kitô và tinh thần Phúc Âm đến cho nhân loại. Đức Kitô thực hiện công trình cứu độ trong khó nghèo và bách hại, nên Giáo Hội cũng được mời gọi đi theo cùng một lối để thông ban cho nhân loại hoa trái của ơn cứu độ.⁴³ Lời mời gọi này không chỉ định hướng mà còn thách đố Giáo Hội.

“Giáo Hội như là bí tích”, tuy diễn tả ý nghĩa mầu nhiệm của Giáo Hội, nhưng không tách Giáo Hội ra khỏi thế giới. Việc nhìn Giáo Hội như là bí tích khá trừu tượng và siêu hình nên khó hiểu và ít tính mục vụ. Giáo Hội còn là những con người, những cộng đoàn cụ thể với những yếu tố hiện sinh cụ thể. Theo đó, Giáo Hội gặp nhiều căng thẳng trong thi hành sứ mạng. Làm thế nào những con người bất toàn có thể diễn tả lòng thương xót vô tận của Thiên Chúa? Liệu người ta còn thấy lòng thương xót của Thiên Chúa được diễn tả nơi Giáo Hội khi chủ nghĩa giáo sỹ, bê bối tài chính và ấu dâm xảy ra trong Giáo Hội? Làm sao Giáo Hội một mặt lên án những bất công, những sai trái phong hóa nhưng lại không được loại trừ tội nhân?

Kết Luận

Với khẳng định, “trong Đức Kitô, Giáo Hội như là bí tích,” Công Đồng cho thấy Giáo Hội là một thực thể vừa mang tính nhân loại vừa mang tính thần linh. Giáo Hội vừa là “mầu nhiệm” của Đức Kitô vừa là bí tích của ơn cứu độ phổ quát. Khẳng định này nói lên sự hiệp nhất giữa cái “là” và cái “làm” của Giáo Hội. Với lối hiểu này, đời sống, phụng vụ, sứ vụ, cơ cấu Giáo Hội đều mang ý nghĩa và có giá trị trong việc cứu độ con người. Trong cơn đại dịch Covid, với căn tính “bí tích,” Giáo Hội, vì ơn cứu độ của con người, đã dấn thân trong việc cử hành những bí tích sau cùng cho các tín hữu. Cùng với những chiến lược phòng chống, “vaccine”, phương thuốc đặc trị của khoa học thì những lời cầu kinh, sự dấn thân vô vị lợi của các thành phần Giáo Hội cùng diễn tả Thiên Chúa đang lao tác để cứu con người. Tuy nhiên, Giáo Hội là một mầu nhiệm. Mầu nhiệm không phải là không thể biết, nhưng Giáo Hội thì lớn hơn những diễn tả của con người. Để đào sâu và diễn đạt căn tính của mình, Giáo Hội cần không ngừng mở ra để nghe, để nhìn, và để hiểu tiếng Thánh Thần hướng dẫn trong từng hoàn cảnh hiện sinh và nơi từng tín hữu.

Tài liệu tham khảo

Avery Cardinal Dulles, “The Sacramental Ecclesiology of ‘Lumen Gentium’”, 550-562.

Avery Cardinal Dulles, “The Sacramental Ecclesiology of ‘Lumen Gentium,’” *Gregorianum*, 2005, Vol. 86, No. 3 (2005), 550-562, Gregorian Biblical Press, <https://www.jstor.org/stable/23582405>.

Công Đồng Vatican II, *Lumen Gentium*, số 1.

⁴³ Công Đồng Vatican II, *Lumen Gentium*, số 8.

- Carol Ann Drogus, “The Rise and Decline of Liberation Theology: churches, Faith and Political change in Latin America”, *Comparative Politics* Vol. 27, No. 4 (Jul., 1995), 477.
- Công Đồng Vatican II, *Lumen Gentium*, chuyển ngữ bởi U.B Giáo Lý Đức Tin thuộc Hội Đồng Giám Mục Việt Nam (Hà Nội: Nxb. Tôn Giáo, 2012), số 1.
- Công Đồng Vatican II, *Sacrosanctum Concilium*, chuyển ngữ bởi U.B Giáo Lý Đức Tin thuộc Hội Đồng Giám Mục Việt Nam (Hà Nội: Nxb. Tôn Giáo, 2012), số 59.
- Denzinger*, chuyển ngữ Lm. Nguyễn Văn Hòa, (Hà Nội: Nxb. Tôn Giáo, 2019), số 1639.
- Giáo Lý Hội Thánh Công Giáo (GLHTCG)*, chuyển ngữ bởi U.B Giáo Lý Đức Tin thuộc Hội Đồng Giám Mục Việt Nam (Hà Nội: Nxb. Tôn Giáo, 2012), số 774.
- Gerald O’Collin, *Rethinking Fundamental Theology* (New York: Oxford University Press, 2011), 278.
- Herbert Vorgrimler, *Sacramental Theology*, 34.
- Herbert Vorgrimler, *Sacramental Theology*, 50-55.
- Ormond Rush, *The Eyes of Faith: The Sense of The Faithful and the Church's Reception of Revelation* (USA: Catholic University of America Press), 38.
- Tomas Alvira, L. Clavell, và Tomas Melendo, *MetaPhysic*, chuyển ngữ Luis Supan, (Manila: Sinag-Tala Publisher. INC, 1991), 17-32.
- Robert Kress, *The Church: Communion, Sacrament, Communication*, 30.
- “Sacrament,” trong *The New Dictionary of Theology*, biên tập Joseph A. Komonchak, Mary Collins, Dermot A. Lane, (Minnesota: The Liturgical Press, 1991), 910.
- Yves Congar, *The Mystery of the Church* (London: Geoffrey Chapman, 1965), 27.

Biodata

Giuse Bùi Thế Dũng là tu sỹ Dòng Tên, Việt Nam, và là sinh viên Thần học năm 2 tại Học Viện thánh Giuse Dòng Tên, Việt Nam.

Joseph Bui The Dung is a Jesuit of the Society of Jesus, Vietnam. He is also a second year student of Theology at Saint Joseph Jesuit Scholasticate, Vietnam.

Người Vợ Chăm Đàng Trong Châm Ngôn 31, 10-31: Một Hiện Thân Của Đức Khôn Ngoan và Lời Mời Gọi Hướng Tới Giáo Dục Phát Triển Toàn Diện

The Diligent Wife in Proverbs 31:10-31: An Embodiment of Wisdom and an Invitation to Holistic Educational Development

Giuse Đỗ Mạnh Hùng, S.J.^{1*}

¹ Học Viện Thánh Giuse Dòng Tên, Việt Nam

* Email của tác giả liên hệ: Josmanhhung.sj@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0000-5108-4820>

<https://doi.org/10.54855/csl.24434>

© Copyright (c) 2023 Giuse Đỗ Mạnh Hùng

Received: 31/07/2024

Revision: 17/09/2024

Accepted: 26/06/2024

Online: 27/09/2024

Tóm Lược

Trong sách Châm Ngôn, khôn ngoan cùng đường hướng huấn giáo giúp đạt sự khôn ngoan được trình bày như là chủ đề trọng tâm, là đích nhắm. Và một trong những điều thú vị ở đây là khôn ngoan đã được nhân cách hóa, biểu tả thật ấn tượng qua hình ảnh người nữ cùng những châm ngôn của các bậc khôn ngoan. Để rồi nơi hình ảnh người vợ chăm đàng ở cuối sách, chương 31, 10-31, khôn ngoan được hiện thân cách đầy sống động, cụ thể, thực tế; và sự hiện thân được mô tả ấy cũng hàm chứa lời mời gọi, sự định hướng cho một nền huấn giáo phát triển con người toàn diện. Bài viết này, qua các bước đọc bản văn, phân tích bản văn và phản tỉnh sẽ là một nỗ lực để phân nào khám phá, trình bày những điều ấy.

Từ khóa: Đức Khôn Ngoan, người vợ chăm đàng, giáo dục toàn diện

Abstract

In the Book of Proverbs, wisdom along with the direction of instruction is presented as a central theme, as a goal to be aimed for. One of the interesting aspects here is that wisdom has been personified, impressively depicted through the image of a woman and the proverbs of wise elders. Then, in the image of the capable wife at the end of the book, in chapter 31:10-31, wisdom is embodied in a lively, concrete, and practical way; and this described embodiment also contains an invitation and orientation for an education system aimed at developing the whole person. This article, through steps of reading, analyzing the text, and reflecting, will be an effort to somewhat explore and present these matters.

Keywords: Wisdom, a diligent wife, holistic education

Dẫn Nhập

Nhắc tới khôn ngoan, có lẽ ai cũng nhận thấy đây là giá trị mà con người ở mọi thời mọi nơi, thuộc mọi nền văn hóa đều hết sức đề cao, nỗ lực kiếm tìm và thủ đắc. “Khôn ngoan” (từ Do Thái là חכמה Hy-lạp là *Sophia*, Latin là *Sapientia*) mang nghĩa chung là khả năng suy tính và hành động bằng cách sử dụng tri thức, kinh nghiệm, cảm thức chung và sự hiểu biết sâu sắc.

CITATION | Đỗ Mạnh Hùng (2024). Người Vợ Chăm Đàng Trong Châm Ngôn 31, 10-31: Một Hiện Thân Của Đức Khôn Ngoan và Lời Mời Gọi Hướng Tới Giáo Dục Phát Triển Toàn Diện. *Khoa Học Công Giáo và Đời Sống*, 4(3), 26–44. DOI: <https://doi.org/10.54855/csl.24434>

Nó gắn liền với các thuộc tính và nhân đức như biết phân định phán đoán đúng đắn, tự nhận thức bản thân, siêu việt hóa bản thân, có lòng trắc ẩn và yêu thương.¹ Còn theo truyền thống Thánh Kinh, “khôn ngoan” có thể được hiểu là sự tinh thông trong đời sống, chính yếu là sự thành công về mặt thực hành trong cuộc sống cá nhân, gia đình, xã hội và nghề nghiệp dựa trên khả năng nhận biết cùng tuân theo trật tự sáng tạo và luân lý của Thiên Chúa.²

Trong sách Châm Ngôn, vốn thuộc bộ các sách Giáo Huấn của Thánh Kinh,³ khôn ngoan cùng đường hướng huấn giáo giúp đạt sự khôn ngoan chính là chủ đề trọng tâm, là đích nhắm, như những lời đầu tiên của cuốn sách này giới thiệu: “Các châm ngôn này nhằm giúp con người biết các lẽ khôn ngoan và đón nhận lời nghiêm huấn... để biết cách xử sự khôn ngoan...” (Cn 1, 3). Và một trong những điều thú vị ở đây là khôn ngoan đã được nhân cách hóa, biểu tả thật ấn tượng qua hình ảnh người nữ cùng những châm ngôn của các bậc khôn ngoan.⁴ Để rồi nơi hình ảnh người vợ đảm đang ở cuối sách, chương 31, 10-31, khôn ngoan được hiện thân cách đầy sống động, cụ thể, thực tế; và sự hiện thân được mô tả ấy cũng hàm chứa lời mời gọi, sự định hướng cho một nền huấn giáo phát triển con người toàn diện.

Vậy cụ thể sự hiện thân ấy thế nào và lời mời gọi định hướng ấy ra sao? Bài viết này, qua các bước đọc bản văn, phân tích bản văn và phản tỉnh sẽ là một nỗ lực để phần nào khám phá, trình bày những điều ấy.

Độc Bản Văn

Bản Dịch

Để tìm hiểu phân tích đoạn văn, người viết xin sử dụng bản dịch của nhóm Các Giờ Kinh Phụng Vụ, ấn bản 2011 (KPA) với một số điểm lưu ý:

¹⁰ Tìm đâu ra một người vợ đảm đang ?

Nàng quý giá vượt xa châu ngọc.

¹¹ Chồng nàng hết dạ tin tưởng nàng,
chàng sẽ chẳng thiếu chi lợi lộc.

¹² Suốt đời, nàng đem lại hạnh phúc
chứ không gây tai họa cho chồng.

¹³ Nàng tìm kiếm len và vải gai,
rồi vui vẻ ra tay làm việc.

¹⁴ Giống như những thương thuyền,
nàng đem lương thực về từ tận phương xa.

¹⁵ Nàng thức dậy khi trời còn tối,
cung cấp phần ăn cho cả nhà, và sai bảo con ăn đũa ở.

¹⁶ Nàng để mắt đến một thửa ruộng và tậu lấy ;
nàng dùng huê lợi đôi tay mình làm ra
mà canh tác một vườn nho.

¹ ‘Wisdom’, in *Wikipedia*, accessed 21 May 2022,

<https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Wisdom&oldid=1088958502>.

² X. David L. Bartlett, *The New Interpreter's Bible One-Volume Commentary*, ed. Beverly Roberts Gaventa and David L. Petersen, 1st Edition, 1st Printing (Nashville: Abingdon Press, 2010), 767 (pdf). George Arthur editor; et al Buttrick, *The New Interpreter's Bible, Volume IV, Psalms Proverbs* (Abingdon Press, 1955), 772. Nhóm Phiên Dịch Các Giờ Kinh Phụng Vụ (CGKPV), *Kinh Thánh, ấn bản 2011*, (Hà Nội: Tôn Giáo, 2011), 1038-1039.

³ X. Buttrick, *Psalms - Proverbs*, 767.

⁴ CGKPV, *Kinh Thánh*, 1279-1280.

- ¹⁷Nàng thắt lưng cho chặt,
luyện cánh tay cho mạnh mẽ dẻo dai.
- ¹⁸Nàng thấy công việc sinh nhiều lợi nhuận,
đèn trong nhà thấp sáng thâu đêm.
- ¹⁹Nàng tra tay vào guồng kéo sợi,
và cầm chắc suốt chỉ trong tay.
- ²⁰Nàng rộng tay giúp người nghèo khổ
và đưa tay cứu kẻ khốn cùng.
- ²¹Nàng không sợ người nhà bị lạnh vì tuyết sương,
bởi cả nhà đều được mặc hai áo.
- ²²Nàng tự tay làm lấy chăn mền,
nàng mặc toàn vải gai, vải tía.
- ²³Chồng nàng được tiếng thơm nơi công thành
khi ngồi chung với hàng kỳ mục trong dân.
- ²⁴Nàng dệt vải đem bán,
cung cấp dây lưng cho nhà buôn.
- ²⁵Trang phục của nàng là quyền uy danh giá,
nàng mỉm cười khi nghĩ đến tương lai.
- ²⁶Nàng khôn ngoan trong lời ăn tiếng nói
và dịu hiền khi dạy dỗ bảo ban.
- ²⁷Nàng để mắt trông nom mọi việc trong nhà,
bánh nàng ăn là do mồ hôi nước mắt nàng làm ra,
- ²⁸con nàng đứng lên ca tụng nàng có phúc,
chồng nàng cũng tấm tắc ngợi khen :
- ²⁹“Có nhiều cô đảm đang,
nhưng em còn trôi trang gấp bội.”
- ³⁰Duyên dáng là giả trá, sắc đẹp là phù vân.
Người phụ nữ kính sợ ĐỨC CHÚA
mới đáng cho người đời ca tụng.
- ³¹Hãy để cho nàng hưởng những thành quả tay nàng làm ra.
Ước chi nơi công thành nàng luôn được tán dương ca tụng
do những việc nàng làm.⁵

Người viết nhận thấy điểm đầu tiên cần lưu ý là từ “Đảm đang” לַיִן ở câu 10a và 29a. Từ này vốn là danh từ dùng trong lĩnh vực quân sự, nguyên nghĩa cơ bản là sự “mạnh mẽ” (strength), “năng lực” (efficiency), “thịnh vượng” (wealth), “quân lực” (army). לַיִן được sử dụng 224 lần trong Kinh Thánh với hàm nghĩa rất rộng: “của cải”, “phú túc”, “giàu sang” – “wealth” (St 34, 29, R 2, 1, Ds 31, 9), “tài giỏi” – “capable” (St, 47, 6), “quân lực” - “army” (Xh 14, 9), “can trường, anh dũng” – “valiant” (Đnl 3, 18, Gs 1, 14). Trong bối cảnh bản văn đang tìm hiểu, từ này đã được dịch ra thành nhiều nghĩa khác nhau như “nhân đức” - “virtuous” (KJV), “ưu tú” – “excellent” (NAS), “cao quý” – “noble” (NIV), “tốt lành” – “good” (RSV), “tài năng” – “capable” (NRS).⁶ Bản Vungate với sự ủng hộ của các học giả như Waltke, Murphy, Wolters thì dịch là “can trường, anh dũng” - “Valiant” xem ra sát với nghĩa cơ bản của từ hơn cả.⁷ Tuy

⁵ CGKPV, *Kinh Thánh*, 1331-1332.

⁶ <https://biblehub.com>, accessed 21 May 2022.

⁷ Robert Alter, trans., *The Wisdom Books: Job, Proverbs, and Ecclesiastes: A Translation with Commentary*, Reprint edition (New York; W. W. Norton & Company, 2011), 354 (pdf). JiSeong James Kwon, "Wisdom Incarnate? Identity and Role of לַיִן in Proverbs 31:10-31", *JESOT 1.2 (2012): 167–88.*, *Journal for the Evangelical Study of the Old Testament*, 1 January 2012, 171. Accessed 21 May 2022.

nhiên theo người viết mỗi cách chuyển dịch vừa nêu đều giúp phản ánh một khía cạnh, đặc nét và ý nghĩa bản văn muốn nhấn tới nơi hình ảnh người vợ được mô tả. Chúng không nhất thiết phải loại trừ nhau nhưng trái lại cần được đặt cạnh nhau để bổ túc cho nhau giúp phản ánh toàn diện chính xác hình ảnh người vợ ấy cùng sứ điệp bản văn. Và bản KPA chọn từ “đảm đang” cũng là một cách chuyển dịch khả dĩ chấp nhận được. Bởi từ này phù hợp về văn hóa khi mô tả hình tượng người vợ bao hàm nét nghĩa về sự giỏi giang quán xuyến công việc nhà và cũng có sự mạnh mẽ, một dạng “anh hùng” trong vị trí vai trò nội tướng. Tuy nhiên như đã nói, cách chuyển dịch này cũng cần được hỗ trợ bổ túc bởi những cách chuyển dịch khác.⁸

Cũng ở câu 10, từ để hỏi của câu trong các bản dịch khác đều là “Who”: “A wife of noble character who can find?” (NIB); “Who can find a virtuous woman?” (NKJB); “An excellent wife, who can find *her*?” (NAS) ... Theo người viết, bản KPA cũng nên dịch chủ từ để hỏi ở đây là người thay vì nơi chốn, tức: “Ai có thể tìm đâu ra một người vợ đảm đang?” Dịch như vậy thông điệp của câu sẽ có phần mang ý nghĩa mời gọi nhắm vào người nghe rõ hơn.

Điểm tiếp theo là câu 11: $\text{בְּטַח הַבֶּן בְּאֵת הָאִשָּׁה לֹא יִקְרָא}$. Câu này được một số bản chuyển dịch thành câu ghép đẳng lập như: “The heart of her husband trusts in her, and he will have no lack of gain” (NAS), hay “Her husband has full confidence in her and lacks nothing of value” (NIB, NIV). Trong khi đó, một số bản khác chuyển dịch thành dạng câu ghép chính phụ điều kiện - hệ quả như: “The heart of her husband safely trusts her; So he will have no lack of gain” (KJB), hay “Her husband has full confidence in her; as a result, he lacks nothing of value (ISV). Theo người viết, câu này nên được chuyển dịch ở dạng câu ghép chính phụ điều kiện hệ quả, để câu văn có thể trung thành với bản gốc hơn và tiếp tục làm nổi ý nghĩa mời gọi, gây ý thức về vai trò của người muốn gắn bó và hưởng lợi ích từ người vợ đảm đang: “(Nêu) Chồng nàng hết dạ tin tưởng nàng, (thì) chàng sẽ chẳng thiếu chi lợi lộc” hoặc “Chồng nàng có thể hết dạ tin tưởng nàng, để rồi chàng sẽ chẳng thiếu chi lợi lộc”.

Một điểm nữa là từ קָרָא ở câu 15 các bản NIV, NIB, NAS, NKJ đều dịch là “portion” – “phân phát” trong khi bản NJB dịch là “orders” – “ra lệnh”, bản NRS dịch là “task” – “giao việc”, bản KPA dịch là “sai bảo”. Ở đây theo người viết nên dịch là “phân phát” bởi như thế sẽ phù hợp, liền lạc với mạch của câu văn đang nói tới việc cấp phát lương thực, cụ thể về trước là cung ứng lương thực cho người trong nhà.⁹

Khung Cảnh

Bản văn có khung cảnh gần là chương 31 với bài thơ trước đó là lời huấn dụ của thái hậu dành cho vị vua Lơ-mu-ên. Trong lời huấn dụ, thái hậu khuyên vua đừng hiến “sinh lực” לִיָּהוּ cho những người phụ nữ làm hư hỏng các vua, đừng uống rượu và hãy chăm lo bệnh vực quyền lợi

https://www.academia.edu/2234030/Wisdom_Incarnate_Identity_and_Role_of_%D7%90%D7%A9%D7%81%D7%AA_%D7%97%D7%99%D7%9C_in_Proverbs_31_10_31_JESOT_1_2_2012_167_88.

⁸ Theo JiSeong James Kwon và Joel Kamsen Tihitshak Biwul có sự khác nhau trong chuyển dịch từ này là do mỗi cách chuyển dịch nhằm vào việc chú giải người vợ đảm đang như một hình ảnh thực tế hay như một hình ảnh hư cấu làm biểu tượng cho Đức Khôn Ngoan. Theo người viết bài này, người vợ ở đây là hình ảnh thực tế và, qua những nét được mô tả, là hiện thân của Đức Khôn Ngoan. לִיָּהוּ ở đây hàm nghĩa không những các phẩm chất tích cực của bối cảnh xã hội bấy giờ mà còn cả phẩm chất nhân đức tôn giáo; vừa mang những nét rất cụ thể lại vừa phản ánh ý niệm phổ quát về khôn ngoan. X. Kwon, “Wisdom Incarnate? Identity and Role of לִיָּהוּ in Proverbs 31:10-31”, 171; Joel Kamsen Tihitshak Biwul, “Reading the Virtuous Woman of Proverbs 31:10-31 as a Reflection of the Attributes of the Traditional Miship Woman of Nigeria”, *OTE* 26/2 (2013): 275-297, 280-281.

⁹ X. Leander E. Keck and Richard J. Clifford, *New Interpreter’s Bible Volume V: Introduction to Wisdom Literature, Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs, Wisdom, Sirach* (Abingdon Press, 1997), 261.

kẻ nghèo. Theo đó, hình ảnh người vợ “đảm đang” לַיָּמִן về sau có thể nói là hình ảnh người vợ đáp ứng lý tưởng mà vua cần tìm kiếm cho mình.¹⁰

Tuy nhiên, bản văn cần được đặt trong khung cảnh lớn hơn là toàn sách Châm Ngôn: Sau phần đề tựa dẫn nhập vào sách (1,1-7) là phần những lời huấn dụ của bậc cha thầy và Đức Khôn Ngoan (1,8-9,18), rồi tới các phần sưu tập những châm ngôn, những lời của các nhà ngôn ngôn (10-31, 1-9), và hình ảnh của người vợ đảm đang ở đây là phần cuối khép lại nội dung của toàn cuốn sách. Đoạn văn về người phụ nữ đảm đang ở đây đối xứng với phần đầu nói về khôn ngoan dưới dạng nhân cách hóa như một người nữ (1-9), tạo thành một sự bao hàm toàn bộ nội dung sách.¹¹ Trong khung cảnh này, người đọc có thể thấy bản văn hứa hẹn chất chứa những nội dung ý nghĩa quan trọng mang tính đúc kết của toàn cuốn sách, với chủ đề về khôn ngoan và đường hướng huấn giáo.

Văn Thể Và Cấu Trúc

Văn thể

Về văn thể, bản văn Châm Ngôn 31, 10-31 được viết theo dạng thơ chữ đầu: gồm trọn vẹn 22 câu mỗi câu bắt đầu bằng một chữ trong bộ mẫu tự chữ Híp-ri, lần lượt theo thứ tự từ chữ đầu đến chữ cuối. Dạng thơ này cũng được sử dụng cho các thánh vịnh như thánh vịnh 9-10, 24, 34, 37, 111, 119.¹² Ngoài việc giúp người đọc dễ nhớ nó còn giúp diễn đạt một nội dung mang tính trọn vẹn hoàn chỉnh. Những gì được diễn đạt trong bản văn có ý cấu thành một nội dung trọn vẹn về hình ảnh một người vợ lý tưởng.¹³

Bài thơ cũng được xác định là viết theo thể ca ngợi vốn phổ biến trong thánh vịnh, đặc biệt khi đối chiếu với thánh vịnh 112, bài thơ có nhiều điểm tương ứng: Cả hai cùng ca ngợi một người biết kính sợ Thiên Chúa, cùng mô tả những hành động khôn ngoan, sự phú túc, hành động bác ái bên vực cứu giúp người khó khăn nghèo khổ và thái độ không lo sợ về tương lai. Nhưng lại có những lập luận xác định bài thơ thuộc thể anh hùng ca với những ngôn từ mô tả, ca ngợi những chiến công của một trang chiến binh anh hùng và nhằm diễn tả luận chiến chống lại quan niệm về khôn ngoan mang tính lý thuyết trừu tượng hay thực dụng phi tôn giáo.¹⁴

Theo người viết, một bài thơ có thể cùng lúc mang đặc điểm của nhiều thể văn. Cả hai thể văn được nêu ra ở đây đều phù hợp với đặc điểm bài thơ. Và người đọc hoàn toàn có thể kết hợp hai thể văn để hiểu thông điệp ý nghĩa của bài thơ một cách chính xác đầy đủ và sâu sắc nhất.

Cấu trúc

Về cấu trúc, tác giả Bruce K. Waltke và Doug O'Donnell cũng như nhiều tác giả khác đều nhận thấy nội dung bài thơ chữ đầu ở đây được sắp xếp theo dạng “cấu trúc vòng”, “bất chéo” hay “soi gương” – “Chiastic”, là dạng cấu trúc mà các chủ đề được lặp lại hay phát triển theo trật tự đối xứng nhau.¹⁵ Cách phân chia cụ thể của hai tác giả có sự khác biệt: theo Bruce K. Waltke, bài thơ được chia thành 3 phần. Phần thứ nhất từ câu 10 tới câu 12 như là phần mở bài; phần

¹⁰ X. John H. Walton et al., *NIVAC Bundle 3: Wisdom Books* (Zondervan Academic, 2015), 2466 (pdf).

¹¹ X. Bartlett, *The New Interpreter's Bible One-Volume Commentary*, 767-768.

¹² X. Leo G. Perdue, *Proverbs. Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Reprint edition (Westminster John Knox Press, 2012), 305 (pdf).

¹³ X. Kwon, “Wisdom Incarnate?”, 170. CGKPV, 1331.

¹⁴ X. Bruce K. Waltke, *The Book of Proverbs, Chapters 15-31* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2005), 686-687 (pdf).

¹⁵ X. ‘Chiastic Structure’, in *Wikipedia*, accessed 24 April 2022,

https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Chiastic_structure&oldid=1084446973.

hai từ câu 13 tới câu 30 là phần thân bài; phần ba từ câu 28-31 như là phần kết bài. Và ở phần thân bài, tác giả lấy câu 19 như là tâm chia bài thơ làm đôi.¹⁶ Trong khi đó, Doug O'Donnell thì lấy câu 23 làm tâm điểm để chia các cặp chủ đề đối xứng.¹⁷ Người viết bài này cũng chọn câu 23 làm tâm điểm vì: Về hình thức tu từ, trong phần thân bài, câu 23 là câu duy nhất đối chủ từ, từ người vợ sang người chồng. Về logic nội dung, câu này cùng với câu 11 ở phần mở bài và câu 28 ở phần kết bài (cũng đề cập tới hình ảnh người chồng) tạo nên một cấu trúc cân đối chặt chẽ với nội dung sứ điệp mạch lạc cho toàn bài: Giá trị của người vợ được làm nổi bật nhất qua những lợi ích mà người chồng có được. Trọng tâm là lời mời gọi dành cho người nghe trực tiếp, ở đây là người chồng, người cần tìm kiếm kết hợp với người vợ đảm đang, người được mong chờ sự tự do đáp trả lời mời gọi.

Dựa vào hai tác giả vừa nêu và theo nhận định của mình, người viết xin đề nghị một cấu trúc cho bài thơ, có thể gọi là đối xứng quy tâm, như sau:

Mở bài: Giá trị của người vợ đảm đang

- A. Giá trị cao quý của một người vợ đảm đang (c. 10)
- B. Lợi lộc cho **người chồng** có vợ đảm đang (cc. 11-12)

Thân bài: Những hoạt động cùng phẩm chất và thành quả từ người vợ đảm đang

- C. Sự cần cù giỏi giang của người vợ đảm đang (c. 13-19)
- D. Việc bác ái của người vợ đảm đang (c. 20)
- E. Nàng không sợ người nhà bị lạnh (c. 21a)

¹⁶ X. Waltke, *The Book of Proverbs*, 685.

- I. Introduction: her value (vv. 10-12)
 - A. Her general worth inferred from her scarcity (v. 10)
 - B. Her worth to her husband (vv. 11-12)
- II. Body: Her activities (vv. 13-27)
 - A. Her cottage industry (vv. 13-18)
 - B. Seam (v. 19)
 - C. Her social achievements (vv. 20-27)
- III. Conclusion: her praise (vv. 28-31)
 - A. By her family (28-29)
 - B. By all (30-31).

¹⁷ X. Lydia Brownback, *A Woman's Wisdom: How the Book of Proverbs Speaks to Everything*, 1st edition (Wheaton, Ill: Crossway, 2012), 147 (pdf).

- A. The high value of an excellent wife (v. 10)
- B. Her husband's benefits (vv. 11-12)
- C. Her industrious work (vv. 13-19)
- D. Her doing kindness (v. 20)
- E. Fearless (of the present) (v. 21a)
- F. Clothing her household and her self (vv. 21b-22)
 - G. Her husband's renowned respect (v. 23)
- F' Clothing herself and others (vv. 24-25a)
- E' Fearless (of future) (v. 25b)
- D' Her teaching kindness (v. 26)
- C' Her industrious work (v. 27)
- B' Her husband's (and children's) praise (vv. 28-29)
- A' The high value of an excellent wife (vv. 30-31)

F. Trang phục của người trong nhà và của nàng (cc. 21b-22)

G. Chồng nàng được danh thơm tiếng tốt (23)

F' Trang phục của nàng và của người khác (24-25a)

E' Nàng không lo lắng về tương lai (c. 25b)

D' Nàng có lời lẽ tốt lành không ngoan (26)

C' Sự làm việc cần cù giỏi giang của nàng (27)

Kết bài: Khẳng định giá trị và ca ngợi người vợ đảm đang.

B' Sự ca ngợi của **chồng** con nàng (28-29)

A' Khẳng định giá trị của nàng và lời mời gọi tán dương nàng (30-31)

Theo cấu trúc này, người viết sẽ bước vào phân tích hình ảnh người vợ đảm đang như một sự hiện thân của đức khôn ngoan.

Phân Tích Bản Văn: Hình Ảnh Người Vợ Đảm Đang – Một Hiện Thân Của Đức Khôn Ngoan

Khi nói hình ảnh người vợ đảm đang như một hiện thân của Đức Khôn Ngoan, bài viết có ý muốn trình bày: Người vợ được mô tả ở đây là một chân dung có thể tìm thấy trong đời sống thực tế, ứng với bối cảnh bản văn, chứ không còn là một biểu tượng hay một sự nhân cách hóa Khôn Ngoan; và qua những nét mô tả về người vợ đảm đang, những ý niệm về Đức Khôn Ngoan được nhập thể hiện thân nơi một con người với một vị trí vai trò cụ thể thực tế trong đời sống.¹⁸ Như nhận xét của tác giả John H. Walton, “bài thơ là một sự thuyết phục một chàng trai tìm cho mình một người vợ như những gì mô tả, nhưng đồng thời người vợ được mô tả ở đây cũng là một hiện thân cho Đức Khôn Ngoan”.¹⁹

Ý niệm khôn ngoan, như đã trình bày ở phần dẫn nhập, gồm kỹ năng thực hành, nhân đức, sự tinh thông thành công trong đời sống dựa trên trật tự sáng tạo và luân lý của Thiên Chúa sẽ được hiện thân nơi hình ảnh người vợ đảm đang, mà trước hết ngay ở việc đề cập tới giá trị của nàng:

Giá Trị Của Người Vợ Đảm Đang (cc. 10-12)

Mở đầu bài thơ, giá trị của người vợ đảm đang được tác giả diễn tả với một câu hỏi tu từ: “Ai có thể tìm đâu ra một người vợ đảm đang?” (10a). Như đã phân tích ở mục đọc bản dịch, từ “đảm đang” דָּאָמָה ở đây mang một hàm nghĩa rất rộng. Nghĩa đen của từ chỉ một sự mạnh mẽ về thể lý, sự anh dũng của một trang chiến binh, nhưng bên cạnh đó còn có ý nghĩa là cả sức mạnh về tinh thần, tài năng và các nhân đức...²⁰ Như vậy tự thân tên gọi “đảm đang” đã cho thấy phẩm chất và giá trị rất cao của người vợ. Bên cạnh đó, chủ từ để hỏi là “ai” cũng gợi lên thách

¹⁸ Đã có những tranh luận về vấn đề liệu hình ảnh người vợ đảm đang ở đây là hình ảnh có thực trong cuộc sống hay chỉ là một biểu tượng về Đức Khôn Ngoan, một sự nhân cách hóa Đức Khôn Ngoan mà không có thực trong đời sống. X. Waltke, *The Book of Proverbs*, 687-689; Biwul, “Reading the Virtuous Woman”, 283.

¹⁹ Walton, *NIVAC Bundle 3*, 2466; John W. Miller, *Proverbs*, Believers Church Bible Commentary (Scottsdale, PA: Herald Press, 2004), 295.

²⁰ Xem lại phần đọc bản dịch ở trên.

thức với vai trò tìm kiếm của người nghe. Và câu hỏi tu từ ở đây, như gợi sẵn câu trả lời là “không ai có thể tìm đâu ra được một người như thế”. Tuy nhiên, cũng như ở Châm Ngôn 20, 6b, Sáng Thế 41, 38 hay Giảng Viên 7, 28, câu này không có ý nói đối tượng được đề cập, ở đây là người vợ đảm đang, không tồn tại trên đời và không ai có thể tìm thấy. Nhưng nó chính xác là một cách nói cường điệu nhằm nhấn mạnh sự hiếm có, tính quý giá của nàng,²¹ và khả năng của người tìm kiếm. Thật vậy, ngay về tiếp theo của câu đã nói rõ thêm: “Nàng quý giá vượt xa châu ngọc” (10b). Nghệ thuật so sánh ví người vợ với châu ngọc ở đây có thể đặt trong bối cảnh xã hội bấy giờ là tục thách cưới, nàng dâu đảm đang đáng nhận được sính lễ với giá trị cao từ nhà trai. Nhưng ý nghĩa toát lên ở đây vẫn là nhằm tiếp tục nhấn mạnh giá trị của người vợ đảm đang, và khả năng đánh đổi của người muốn có nàng. Nàng là vô giá, người muốn có nàng không thể dùng bất cứ thứ vật chất nào để đánh đổi nàng.

Những diễn tả về sự quý giá hiếm có của người vợ đảm đang ở đây dễ dàng tìm thấy sự liên hệ với những diễn tả về khôn ngoan trước đó. Trước đó khôn ngoan được diễn tả có bản chất vốn khó nắm bắt sở hữu: “Lúc ấy thiên hạ sẽ kêu đến ta, nhưng ta chẳng đáp lời, sẽ kiếm tìm ta, nhưng không sao gặp được” (1, 28). Những ngôn từ nói về việc tìm kiếm và đề cao giá trị ở đây cũng là những ngôn từ đã xuất hiện để nói về việc tìm kiếm và đề cao giá trị của đức khôn ngoan:

“Hạnh phúc thay người được trí khôn ngoan,
cũng như kẻ được tài phán đoán.
Vì được khôn ngoan thì hơn được bạc,
được hưởng lợi ích của khôn ngoan thì hơn được vàng.
Khôn ngoan quý hơn cả trân châu,
không bảo vật nào của con so sánh nổi” (3, 13-15).
“Khôn ngoan đáng quý hơn cả trân châu,
không báu vật nào so sánh nổi” (8, 11).²²

Ở hai câu kế tiếp, giá trị của người vợ đảm đang được khẳng định qua những điều mà nàng có thể mang lại cho người chồng:

“(Nếu) Chồng nàng hết dạ tin tưởng nàng,
(thì) chàng sẽ chẳng thiếu chi lợi lộc.
Suốt đời, nàng đem lại hạnh phúc
chứ không gây tai họa cho chồng” (cc. 11-12).

Câu 11 ở dạng điều kiện hệ quả như một lời gọi mời và khẳng định:²³ người vợ đảm đang đáng được cho chồng tin tưởng vì nàng sẽ đem lại sự đủ đầy lợi lộc cho chồng. Động từ tin *אמץ* chỉ xuất hiện ở một nơi khác trong sách này là ở chương 3, câu 5 để nói về sự tin tưởng vào Thiên Chúa.²⁴ “Hết dạ tin tưởng” vốn là thái độ mà một người được khuyên là chỉ nên dành cho Thiên Chúa (1Sm 24, 18; Cn 16, 20; 28, 25-26). Ở đây, thái độ này được đặt để nơi người vợ đảm đang như một sự đề cao nàng với khả năng mang lại những điều tốt đẹp từ nàng khi được tin tưởng. Từ “lợi lộc” *לְיָסֵד* trong quân sự có nghĩa là “chiến lợi phẩm” được dùng ở đây để miêu

²¹ X. Keck and Clifford, *New Interpreter's Bible Volume V: Introduction to Wisdom Literature, Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs, Wisdom, Sirach* (1997), 260; Michael V. Fox, *Proverbs 10-31*, 1st Edition (New Haven: Yale University Press, 2009), 890-891.

²² X. Keck and Clifford, *New Interpreter's Bible Volume V*, 260.

²³ Xem lại phần đọc bản dịch.

²⁴ Neil Martin, "An Analysis of Wisdom Themes in Proverbs 31:10-31", 4.

https://www.academia.edu/4101592/An_Analysis_of_Wisdom_Themes_in_Proverbs_31_10_31. accessed 9 June 2022.

tả người vợ như một trang chiến binh mang về những chiến lợi phẩm từ chiến thắng của mình.²⁵ Tuy nhiên “lợi lộc” ở đây hẳn không chỉ là vật chất nhưng còn là tinh thần. Câu 12 diễn tả rõ hơn những điều tốt lành người chồng được hưởng không phải là vất vả nhưng kéo dài suốt đời. Cách diễn đạt của câu thơ với cặp từ “hạnh phúc” (good-tốt lành) – “tai họa” (harm-tai hại) như gợi ý rằng: Người vợ đảm đang mang lại hạnh phúc ở đây hiện lên thực đối lập với hình ảnh những người vợ hư hỏng, lảm điều, hay gây gổ mang tới những điều tai hại được trình bày trước đó (12, 4; 19, 13; 21, 9. 19).²⁶

Như vậy, nơi người vợ đảm đang, người đọc như gặp được hiện thực từ những lời hứa của khôn ngoan: “Vì gặp được ta là gặp sự sống, và hưởng ân lộc ĐỨC CHÚA ban cho” (8, 35). Và đúng như Neil Martin nhận thấy: lối diễn đạt ở đây đã gợi lại sự trình bày về hai con đường ở chương 1, 7 và hệ quả của việc lựa chọn gắn bó với Đức Khôn Khoan hay Mụ Khờ Đại ở chương 9. Người vợ đảm đang là niềm ước ao cho một người chồng, cũng là một cụ thể của con đường khôn ngoan.²⁷

Tới đây, tác giả bài thơ bước vào mô tả cụ thể những hoạt động cùng phẩm chất và thành tựu của người vợ đảm đang.

Các Hoạt Động Cùng Phẩm Chất Và Thành Tựu Của Người Vợ Đảm Đang (cc. 13-27)

Người vợ đảm đang được mô tả là một người giỏi việc làm ăn chăm lo gia đình, có lòng bác ái yêu thương, từ đó đạt được những điều tốt đẹp cho mình và cho tha nhân.

Cần mẫn giỏi giang trong việc thủ công, buôn bán để chăm lo gia đình (cc. 13-19, 27)

Đầu tiên tác giả làm nổi bật sự ưu tú về kỹ năng làm việc thực tiễn để chăm lo cho gia đình của người vợ:

¹³Nàng tìm kiếm len và vải gai,
rồi vui vẻ ra tay làm việc.

¹⁴Giống như những thương thuyền,
nàng đem lương thực về từ tận phương xa.

¹⁵Nàng thức dậy khi trời còn tối,
cung cấp phần ăn cho cả nhà, và phân phát cho con ăn đũa ở.

¹⁶Nàng để mắt đến một thửa ruộng và tậu lấy ;
nàng dùng huê lợi đôi tay mình làm ra
mà canh tác một vườn nho.

¹⁷Nàng thắt lưng cho chặt,
luyện cánh tay cho mạnh mẽ dẻo dai.

¹⁸Nàng thấy công việc sinh nhiều lợi nhuận,
đèn trong nhà thấp sáng thâu đêm.

¹⁹Nàng tra tay vào guồng kéo sợi,
và cầm chắc suốt chỉ trong tay.

...

²⁵ Keck and Clifford, *New Interpreter's Bible Volume V*, 260-261.

²⁶ Biwul, “Reading the Virtuous Woman”, 285.

²⁷ Martin, “An Analysis of Wisdom Themes”, 4.

²⁷Nàng để mắt trông nom mọi việc trong nhà,
bánh nằng ăn là do mồ hôi nước mắt nàng làm ra” (cc. 13-19, 27).

Sự sắp xếp trình tự các câu mô tả về hoạt động của người vợ đảm đang ở đây như cho thấy một sự đan xen biện chứng giữa hai lĩnh vực hoạt động của nàng: Giữa việc thủ công và kinh doanh buôn bán, giữa công đoạn lựa chọn chất liệu để sản xuất sinh huê lợi và công đoạn sử dụng huê lợi để kinh doanh, giữa lao tác thu nhập và phân phát.²⁸

Các câu 13, 15, 17, 19 mô tả công việc thủ công trong nhà của người vợ cụ thể là việc dệt vải. Nghề dệt vải ở đây được xem là nghề nổi tiếng trong xã hội cận đông cổ, đòi hỏi độ tinh xảo khéo léo tỉ mỉ và phù hợp với người nữ. Người vợ đảm đang bắt đầu công việc với sự tìm kiếm cân nhắc lựa chọn vật liệu (13.a), rồi bắt tay làm việc với một thái độ “vui vẻ” hăng say, mạnh mẽ (13b, 19). Thời điểm thức dậy là “khi trời còn tối” (c.15) cho thấy sự cần mẫn chịu thương chịu khó hy sinh bản thân cho gia đình của nàng. Thao tác “thắt lưng cho chặt, luyện tay cho mạnh mẽ dẻo dai” (c.17) là sự chuẩn bị cho hành động của một dũng sỹ, một công việc khó khăn to lớn. Người vợ ở đây hiện lên như một trang chiến sỹ anh hùng mạnh mẽ.²⁹ Và với sự làm việc siêng năng mạnh mẽ như vậy, nàng có thể chu cấp lương thực cho gia đình và các đầy tớ (15.b).

Các câu 14, 16, 18 mô tả về hoạt động kinh doanh buôn bán của người vợ đảm đang. Tài năng của nàng được thể hiện khi nàng có thể làm ra những sản phẩm từ việc dệt may của mình. Đây đã là điều đáng được ngưỡng mộ trong xã hội lúc bấy giờ.³⁰ Nhưng không chỉ vậy, ở đây nàng còn có thể đưa những sản phẩm của mình đi buôn bán và đổi thành lương thực đưa về. Nàng được sánh ví như đoàn thương gia vượt biển buôn bán khôn ngoan tài giỏi (c.14). Sự khôn ngoan tài năng buôn bán của nàng càng nổi bật khi nàng tiếp tục được mô tả là có con mắt tinh tường biết quan sát đánh giá mảnh ruộng có tiềm năng để đầu tư vốn của mình. Rồi nàng lên kế hoạch tiến hành hoạt động canh tác vườn nho trên mảnh ruộng để phát triển (c. 16). Việc canh tác vườn nho ở đây đòi hỏi rất nhiều năng lực sức mạnh cả thể lý lẫn tinh thần.³¹ Nhưng nàng đã thành công và đạt nhiều lợi nhuận (c. 18). Trước là hình ảnh “thương thuyền” sau là hình ảnh người tậu ruộng canh tác vườn nho như muốn cho thấy phạm vi hoạt động rộng lớn đa dạng của người vợ. Còn hình ảnh “đèn thấp sáng thâu đêm” cho thấy sự sung túc giàu có của gia đình người vợ,³² nhưng cũng có thể đồng thời đăng đối với hình ảnh “thức giấc khi trời còn tối” (c.15) tạo ra một khung thời gian làm việc từ ngày tới đêm. Điều này như nghệ thuật cường điệu để khắc sâu hơn tính tận tảo cần mẫn dậy sớm thức khuya làm việc của người vợ. Cùng với câu 27, đoạn văn cho thấy người vợ chăm lo đảm bảo sự sung túc của gia đình bằng chính sự lao tác giỏi giang tận tảo chịu thương chịu khó hy sinh bản thân ở cả hai lĩnh vực, thủ công và buôn bán, cả hai môi trường, trong nhà và ngoài chợ. Tất cả cho thấy sự tỉ mỉ cần mẫn, sự thông minh hiểu biết, nhận định phán đoán và kỹ năng hành động thật thành thực tuyệt vời.

²⁸ X. Waltke, *The Book of Proverbs*, 691-693. Tác giả Waltke cũng đưa ra một cấu trúc cho thấy sự đan xen này:

A Her palms (kappêha) work the raw textiles v. 13

B She trades (sh̄r) to enrich the table v. 14

C She arises at night (laylâ) to seek “prey” v. 15

A' She invests in a vineyard from the earning of her palms (kappêha) v. 16

B' She gains strength from her trading (sh̄r) vv. 17-18a

C' Her lamp does not go out at night (laylâ) v. 18b

²⁹ X. Keck and Clifford, *NIB*, 261. Waltke, *The Book of Proverbs*, 695.

³⁰ X. Waltke, *The Book of Proverbs*, 693.

³¹ X. Keck and Clifford, *NIB*, 261; Waltke, *The Book of Proverbs*, 695.

³² X. Keck and Clifford, *NIB*, 261; Waltke, *The Book of Proverbs*, 696.

Người vợ hiện lên với hình ảnh của một nội tướng mạnh mẽ tài giỏi hy sinh bản thân vì gia đình.

Và người đọc có thể nhận ra những hoạt động cùng phẩm chất của người vợ được mô tả ở đây chính là hiện thể cho sự khôn ngoan với ý niệm đề cao kỹ năng thực hành cùng sự cần mẫn siêng năng.³³ Thực vậy khôn ngoan được nhìn nhận qua sự thành thạo kỹ năng nghề nghiệp từng được đề cập trước đó: “Con có thấy người giỏi giang khéo léo? Người ấy sẽ được vào phục vụ các vua, chứ không phục vụ hạng tầm thường” (22, 29). Khôn ngoan đã từng được diễn tả qua hình ảnh loài kiến cần mẫn tha mồi về tổ (6, 6-11; 30, 24-25). Một mặt hình ảnh người vợ đảm đang được mô tả ở đây tạo nên một sự đối lập với sự lười biếng của kẻ ngu si đại dốt được nhắc tới trước đó như, “Vì ham muốn, đứu lười mất mạng, bởi nó không chịu ra tay làm” (21, 25), hay:

“Tôi đi ngang cánh đồng của người biếng nhác,
qua vườn nho của kẻ ngu si.
Và này: chỗ nào cũng um tùm gai góc,
khắp mặt đất phủ đầy cỏ dại,
tường đá bị sụp đổ hoang tàn.
Tôi đã nhìn và để tâm suy nghĩ,
tôi đã thấy và rút ra bài học này :
Ngủ một chút, chợp mắt một chút,
khoanh tay nằm một chút,
là cái nghèo sẽ đến với bạn như tên du thủ du thực,
cảnh bản cùng sẽ đột nhập như người có vũ trang. (24, 30-34).³⁴

Mặt khác, hình ảnh người vợ đảm đang như cụ thể hóa những biểu đạt về Đức Khôn Khoan: “Ta nắm mưu lược và thành công, ta có hiểu biết và sức mạnh” (8, 14); Phụ nữ khôn ngoan xây dựng cửa nhà, phụ nữ đại dốt tự tay phá đổ (14, 1);

“Có khôn ngoan mới dựng được nhà,
có sáng suốt mới biết xây cho vững.
Nhờ hiểu biết, phòng ốc mới đầy dư
mọi của cải sang trọng và quý giá” (24, 3-4).³⁵

Sự hiện thân này tiếp tục sáng rõ nơi những mô tả về đức bác ái và tương quan xã hội của người vợ:

Bác ái yêu thương và khôn ngoan tốt lành trong lời ăn tiếng nói (cc. 20. 26).

Sau khi mô tả về những hoạt động lao tác chăm lo cho gia đình, tác giả tiếp tục khắc họa chân dung người vợ đảm đang với chiều kích tương quan xã hội cộng đồng, với nét đẹp đức hạnh là giàu lòng trắc ẩn nhân ái, khôn ngoan dịu hiền trong lời ăn tiếng nói:

“Nàng rộng tay giúp người nghèo khổ
và đưa tay cứu kẻ khốn cùng.

...

³³ Đây như một luận chiến chống lại ý niệm về khôn ngoan mang tính tư duy, trừu tượng của văn hóa Hy-lạp. X. Martin, “An Analysis of Wisdom Themes”, 6.

³⁴ X. Martin, “An Analysis of Wisdom Themes”, 6.

³⁵ X. Kwon, “Wisdom Incarnate?”, 170.

Nàng khôn ngoan trong lời ăn tiếng nói
và dịu hiền khi dạy dỗ bảo ban” (cc. 20. 26).

Câu 20 như có một sự song đối với câu 19 trước đó (“Nàng tra tay vào guồng kéo sợi, và cầm chắc suốt chỉ trong tay”), tạo thành một sự nối kết và cân xứng cho thấy chính “cánh tay”, “bàn tay” sản xuất tạo ra của cải của người vợ cũng là “cánh tay”, “bàn tay” để hướng tới cứu giúp những người khó khăn. Tấm lòng trắc ẩn yêu thương tha nhân của người vợ được thể hiện bằng hành động cụ thể thực tế. Và hành động này cũng toát lên khí phách của một vị anh hùng trượng nghĩa, một vị vua nhân hậu.³⁶

Vế đầu của câu 26 đã trực tiếp cho thấy sự khôn ngoan của người vợ không chỉ nơi hành động mà cả lời nói. Câu thơ cho thấy nàng mang trong mình sự khôn ngoan để rồi những lời ăn tiếng nói của nàng đều được định hình và phát xuất từ đó. Vế sau làm rõ đặc trưng của những lời ấy là “dịu hiền”. Đây cũng là lòng yêu thương tốt lành để bệnh đỡ cho những người bất hạnh khôn khổ. Cùng với câu 20, người vợ đảm đang ở đây như đang thực hành những lời thái hậu dạy vua Lơ-mu-ên trước đó (cc. 5-9).³⁷

Và những mô tả người vợ ở đây cũng là sự thực hành những lời dạy về khôn ngoan: “Áp bức người yếu thế là sỉ nhục Đấng tạo thành nên họ, thương xót kẻ khó nghèo là tôn kính Đấng dựng nên người đó” (14, 31). “Người công chính quan tâm đến quyền lợi kẻ nghèo, điều đó, ác nhân sao hiểu nổi!” (29, 7).³⁸ Những nét khắc họa về người vợ ở đây cũng là hiện thực hóa hình ảnh khôn ngoan:

“Hỏi rằng Đức Khôn Ngoan đã không mời gọi,

và Hiểu Biết đã chẳng lên tiếng đó sao ?

...

Nghe đây, ta sẽ công bố những lời cao quý,

môi ta sẽ thốt lên những điều ngay thẳng.

Miệng ta nói sự thật, môi ta ghê tởm chuyện gian tà.

Mọi lời ta nói ra đều ngay chính,

không có chi sai lạc, chẳng có gì quanh co.

Đối với ai am hiểu, mọi lời của ta đều đúng đắn ;

đối với người có được tri thức , mọi lời của ta đều ngay thẳng” (8, 1. 6-10).³⁹

Để rồi sau đó sự đảm đang khôn ngoan của người vợ trở nên thật nổi bật với những thành tựu được nêu ra.

Thành tựu (cc. 21-25)

Với sự giỏi giang tháo vát và đức hạnh của mình, người vợ đảm đang có được một sự an tâm trong cuộc sống. Thực vậy, câu 21a và 25b nói rất rõ về sự an tâm của nàng: “Nàng không sợ người nhà bị lạnh vì tuyết sương” (21a), “nàng mỉm cười khi nghĩ đến tương lai” (25b). “Tuyệt

³⁶ X. Keck and Clifford, *NIB*, 261-262.

³⁷ X. Waltke, *The Book of Proverbs*, 701.

³⁸ X. Martin, “An Analysis of Wisdom Themes”, 9.

³⁹ X. Keck and Clifford, *NIB*, 262.

suong” ở đây là tình trạng thời tiết thiên tai khắc nghiệt xứ Palestine có thể đe dọa mạng sống của người dân. Nó cũng có thể xem là tượng trưng cho những khó khăn thách đố bất trắc ập tới thành linh trong cuộc sống. Và người vợ đảm đang không phải lâm cảnh lo sợ vì những điều đó. Thậm chí nàng còn “mỉm cười”, khi nghĩ đến tương lai, tức sẵn sàng đón chờ những điều tốt đẹp phía trước. Điều này như một sự vang vọng những lời của Đức Khôn Ngoan ở chương 1, 26-27 nói về những tai họa sẽ ập xuống trên người khờ dại, và người mặc lấy khôn ngoan thì có thể được miễn nhiệm và có thể mỉm cười.⁴⁰

Với sự giỏi giang tháo vát và đức hạnh của mình, người vợ đảm đang mang lại sự sung túc danh giá cho chính mình và người thân:

“bởi cả nhà đều được mặc hai áo.

Nàng tự tay làm lấy chăn mền,

nàng mặc toàn vải gai, vải tía” (21b-22);

“Nàng dệt vải đem bán,

cung cấp dây lưng cho nhà buôn.

Trang phục của nàng là quyền uy danh giá” (24-25a).

Những câu thơ cho thấy từ đôi tay nàng không những có thể cung ứng cho mình cho người nhà có đủ áo mặc chăn mền, mà còn có thể cung cấp hàng hóa cho nhà buôn. “Vải gai vải tía” mà người vợ mang ở đây là loại trang phục rất sang trọng quý giá. Các sản phẩm về dệt may, trang phục chính là biểu tượng cho sự tinh xảo nghề nghiệp, thông minh và quyền uy danh giá⁴¹ xuất hiện dày đặc trong những câu thơ này như thực sự làm nổi bật thành tựu của người vợ đảm đang. Nàng mang lại những điều tốt đẹp không chỉ cho bản thân nhưng cho những người thân cận xung quanh, cho tha nhân và cộng đồng.

thành tựu ấy: “Chồng nàng được danh thơm tiếng tốt nơi công thành, khi ngồi chung với hàng kỳ mục trong dân” (c.23). Địa điểm “Công thành” ở đây là địa điểm không gian rất đặc biệt thời bấy giờ. Đó là nơi tập trung sinh hoạt cộng đồng: nơi mọi người qua lại, tụ họp buôn bán, cũng là nơi diễn ra các cuộc bàn thảo tranh luận về các vấn đề của cuộc sống, là nơi để các kỳ mục là những người đứng đầu dân điều hành công việc, là nơi những quyết định, phán quyết được đưa ra... Và trước câu này, công thành là nơi để Đức Khôn Ngoan (1,20-21; 8,1-36), cùng Mụ Khờ Dại (7,11-12; 9,13-15) lên tiếng, gọi mời.⁴² Người chồng được mô tả là ngồi chung với hàng kỳ mục nơi công thành. Như vậy, với sự đảm đang của mình, người vợ đã giúp cho chồng có thể thực hiện việc quản trị lãnh đạo dân, đưa ra những quyết định xét xử đúng đắn, mang lại quyền uy danh giá nơi cộng đồng. Có thể nói, đằng sau người chồng thành công về vang ở đây, là hình ảnh của người vợ đảm đang vĩ đại.⁴³ Và theo những điều đã nói ở phần lựa chọn cấu trúc cho bài thơ, hình ảnh người chồng xuất hiện ở đây như tâm điểm cho toàn bài thơ: Đó là hình ảnh của người khôn ngoan tìm thấy và được kết hợp với người vợ đảm đang, từ đó hưởng lấy tất cả những tốt lành từ nàng, cũng như những điều tốt lành từ sự kết hợp với khôn ngoan. Ở điểm này, tác giả John H. Walton nhận định rằng, nơi người vợ đảm đang, lời hứa của khôn ngoan như được hiện thực:

“Hãy kính trọng khôn ngoan,

⁴⁰ X. Martin, “An Analysis of Wisdom Themes”, 9.

⁴¹ X. Keck and Clifford, *NIB*, 261-262.

⁴² X. Keck and Clifford, *NIB*, 88-89.

⁴³ Thành ngữ có câu “Phía sau sự thành công của một người đàn ông luôn có bóng dáng của một phụ nữ”.

con sẽ được khôn ngoan tán dương ca tụng ;
 nếu con cùng khôn ngoan gắn bó,
 khôn ngoan sẽ đem vinh dự lại cho con.
 Khôn ngoan sẽ đội lên đầu con vòng hoa lộng lẫy,
 sẽ tặng cho con ngọc miện huy hoàng” (Cn 4, 8-9).

Người vợ đảm đang như là phúc lộc của Chúa (Cn 18, 22; 19, 14)⁴⁴

Cuối cùng tác giả bài thơ đi tới kết luận với việc khẳng định lại giá trị người vợ đảm đang và ca ngợi nàng.

Tái Khẳng Định Giá Trị Và Ca Ngợi Người Vợ Đảm Đương (cc.28-31)

Lời khẳng định giá trị và ca ngợi người vợ đảm đang được đặt trên môi miệng của chồng con nàng:

“con nàng đứng lên ca tụng nàng có phúc,
 chồng nàng cũng tâm tặc ngợi khen :
 ‘Có nhiều cô đảm đang,
 nhưng em còn trội trang gấp bội.’” (cc. 28-29)

Câu 28 nói con nàng ca ngợi nàng vì nàng có phúc. Quả thực nàng như phúc lành mang lại bao điều tốt đẹp cho gia đình và những người xung quanh. Mỗi phúc được hứa hẹn ở phần giới thiệu (cc. 11-12), được thể hiện ở phần thân bài (cc. 13-27) nay được chứng thực và ca ngợi ở phần kết. Mỗi phúc ở đây cũng gợi tới hình ảnh của khôn ngoan được nhắc tới ở 3, 13-18.⁴⁵ Động từ “tán tụng” לָלַחַד ở đây, cũng có nghĩa là “Halleluia” được dùng trong các thánh vịnh ngợi khen Đức Chúa. Và ở câu 29, lời xác tín khẳng định “nàng trội trang gấp bội” của chồng nàng, cũng là mẫu thức hay được dùng để tung hô Thiên Chúa trong thánh vịnh.⁴⁶ Điều này cho thấy người vợ đảm đang thực sự rất được đề cao.

Đề rồi câu 31 là lời mời gọi:

“Hãy để cho nàng hưởng những thành quả tay nàng làm ra.
 Ước chi nơi cổng thành nàng luôn được tán dương ca tụng

⁴⁴ X. Walton et al., *NIVAC Bundle 3*, 2466.

⁴⁵ CGKPV, 1287.

“Hạnh phúc thay người được trí khôn ngoan,
 cũng như kẻ được tài phán đoán.
 Vì được khôn ngoan thì hơn được bạc,
 được hưởng lợi ích của khôn ngoan thì hơn được vàng.
 Khôn ngoan quý hơn cả trân châu,
 không bảo vật nào của con so sánh nổi.
 Bên hữu khôn ngoan là trường thọ,
 bên tả là danh giá giàu sang.
 Đường khôn ngoan là đường thú vị,
 nẻo khôn ngoan là nẻo bình an.
 Khôn ngoan chính là cây sự sống
 đối với người nào nắm được khôn ngoan.
 Giữ được khôn ngoan quả là hạnh phúc”.

⁴⁶ X. Keck and Clifford, *NIB*, 263; Waltke, *The Book of Proverbs*, 703.

do những việc nàng làm”.

Những câu này như một sự song đối lặp lại làm sâu đậm thêm nội dung đã nói ở câu 28-29 bởi vì: Những “thành quả tay nàng làm ra”, “những việc nàng làm” ở đây và “con cái nàng” ở trên có thể được hiểu là có cùng một hàm nghĩa⁴⁷; và “nơi công thành” ở đây cũng là nơi đặc biệt để người chồng xuất hiện với những ý nghĩa như đã đề cập ở câu 23. Tự những thành quả của người vợ đảm đang sẽ là minh chứng hùng hồn nhất cho sự ưu tú của nàng và cho thấy nàng đáng được ca ngợi, cũng giống như đức khôn ngoan được “con cái” mình biện minh.⁴⁸ Với sự đảm đang khôn ngoan và những thành tựu của mình người vợ đáng được chồng con và mọi người tán dương ca ngợi nơi công chúng. Người chồng ở phần mở bài xuất hiện với tư cách là một người con được giới thiệu chỉ dẫn để tìm kiếm người vợ đảm đang. Tới thân bài, người chồng xuất hiện với tư cách người lãnh đạo dân được về vang nơi công cộng, được hưởng những điều tốt lành từ người vợ. Và ở phần kết luận này, người chồng xuất hiện cùng con mình để ca ngợi người vợ. Điều này như để diễn đạt một chu kỳ và tiến trình: từ việc kiếm tìm người vợ, tới việc kết hợp hưởng thành quả từ nàng, và ca ngợi loan truyền về nàng.

Và đặc biệt ở câu 30, trong việc khẳng định lại giá trị của người vợ đảm đang, tác giả đã đề cập tới một phẩm chất thực sự cốt lõi của người vợ đó chính là lòng kính sợ Đức Chúa:

“Duyên dáng là giả trá, sắc đẹp là phù vân.

Người phụ nữ kính sợ ĐỨC CHÚA

mới đáng cho người đời ca tụng”.

Cùng với những phát biểu như ở 6, 25; 11, 22 câu thơ như muốn công kích vẻ đẹp bề ngoài với sự khêu gợi tính dục của những kẻ lăng lơ giả trá và đề cao vẻ đẹp nội tâm nhân đức chân chính, mà chính yếu là làm nổi bật và đề cao lòng kính sợ Đức Chúa. Kính sợ Đức Chúa là yêu mến tuân giữ những lề luật của Ngài, bước theo đường lối khôn ngoan mạc khải từ Ngài. Đây chính là tiêu chuẩn cốt lõi để người vợ được ca ngợi, là nguồn gốc của tất cả năng lượng, sự khôn ngoan, những hành động và thành quả của người vợ. Nó tạo ra sự hội nhất cho các hoạt động của nàng. Người vợ giàu hiểu biết, cần mẫn hy sinh bản thân vì gia đình, người có lòng bác ái yêu thương, biết đối nhân xử thế hướng về tha nhân, người không phải sợ hãi chi trước những thách đố nguy cơ trong cuộc sống... là người có lòng kính sợ Đức Chúa. Ý tưởng này tạo ra một cấu trúc bao hàm chặt chẽ khi liên hệ tới các phát biểu ở 1, 7. 29; 9, 10; 15, 33 – với ý tưởng then chốt về khôn ngoan của toàn sách Châm Ngôn và cả truyền thống Thánh Kinh: “Kính sợ Chúa là đầu mối khôn ngoan”.⁴⁹ Với lòng kính sợ Chúa, sự đảm đang cũng như sự khôn ngoan của người vợ làm nên sự khác biệt so với sự đảm đang và khôn ngoan trần tục. Người vợ đảm đang thực sự là hiện thể của sự khôn ngoan cần được ca ngợi và loan truyền không chỉ bởi chồng con nhưng là mọi người, không chỉ ở trong nhà nhưng ở cả nơi công cộng, không chỉ ở quá khứ hiện tại nhưng là tương lai qua muôn thế hệ.

Như vậy tới đây, những phân tích đã có thể cho thấy hình ảnh người vợ đảm đang thực sự là một hiện thân của khôn ngoan, từ những dòng giới thiệu cho tới những mô tả về hoạt động cùng phẩm chất thành tựu và những lời tán dương. Người vợ đảm đang cũng là người vợ khôn ngoan. Nơi nàng đức khôn ngoan được nhập thể, hiện thân cách sống động thực tế.

⁴⁷ X. Keck and Clifford, *NIB*, 263.

⁴⁸ X. Mt 11,19; Lc 7,35.

⁴⁹ X. Keck and Clifford, *NIB*, 263; Waltke, *The Book of Proverbs*, 704-705; Kwon, “Wisdom Incarnate?”, 170.

Và từ những phân tích về người vợ đảm đang như một sự hiện thân của khôn ngoan, người viết nhận thấy có rất nhiều gợi hứng suy tư phản tỉnh cũng như những lời mời gọi sống phong phú, đặc biệt trong đó có lời mời gọi hướng tới một nền huấn giáo phát triển toàn diện con người.

Suy Tư Phản Tỉnh: Lời Mời Gọi Hướng Tới Giáo Dục Phát Triển Toàn Diện

Ý niệm về phát triển toàn diện ở đây được hiểu là phát triển những phương diện cơ bản của con người để hình thành một nhân cách lành mạnh tròn đầy viên mãn nhất. Tư tưởng này từ lâu có thể được bắt gặp hàm chứa nơi những phát biểu về các mẫu người như “Tài đức vẹn toàn”, “công, dung, ngôn, hạnh”... Tới nay tâm lý học hiện đại đã nhìn nhận con người là một toàn thể không tách rời các phương diện: Thể lý - trí tuệ - tình cảm - tâm linh.⁵⁰ Và giáo dục toàn diện (Holistic education) được phát biểu cách rõ ràng là giáo dục nhằm phát triển tất cả các khía cạnh thể lý, tâm trí và tinh thần của người thụ huấn.⁵¹ Luật trẻ em năm 2016, điều 4 cũng xác định: “Phát triển toàn diện của trẻ em là sự phát triển đồng đều cả về các yếu tố như thể chất, trí tuệ, tinh thần và các mối quan hệ xung quanh của trẻ”.⁵² Ngày nay, giáo dục phát triển toàn diện được xem là một chủ trương giáo dục tiến bộ đúng đắn và là một nhu cầu cấp thiết được các nước phát triển các nhà giáo dục sáng suốt theo đuổi. Một số nơi, các chương trình huấn luyện “tâm, trí, lực” đang được hưởng ứng. Năng lực của người thụ huấn không còn chỉ được đánh giá qua IQ (Intelligence Quotient - chỉ số thông minh trí tuệ), nhưng còn là EQ (Emotional Quotient - chỉ số thông minh cảm xúc), AQ (Adversity Quotient - chỉ số vượt khó), CQ (Creative Quotient - chỉ số thông minh sáng tạo), SQ (Social Quotient - chỉ số thông minh xã hội)...

Với Giáo Hội, Thư chung của Hội Đồng Giám Mục Việt Nam ngày 04/10/2019 cũng xác định chủ đề mục vụ năm 2020 là “Đồng hành với người trẻ trong sự phát triển toàn diện”, cụ thể là giúp giới trẻ lớn lên và trưởng thành về thể lý, tâm lý, tâm linh, và phân định ơn gọi.⁵³ Đây được xem là một hướng mục vụ cấp tiến đáp ứng nhu cầu thời đại.⁵⁴

Theo những cách hiểu và quan niệm giáo dục phát triển toàn diện như vậy, người viết nhận thấy bài thơ về người vợ đảm đang hay khôn ngoan ở đây quả là sự đề cao và mời gọi hướng đến hình ảnh một con người phát triển toàn diện. Thực vậy, ngay từ nghệ thuật thể thơ và cấu trúc văn chương chặt chẽ như đã phân tích, bài thơ đã cho thấy ý hướng chuyển tải một nội dung mang tính toàn diện thống nhất về người vợ đảm đang. Từ tên gọi “đảm đang” bao hàm sự mạnh mẽ, nhân đức, sự tháo vát thông minh và lòng đạo đức tôn giáo cũng đã mang ý nghĩa sự toàn diện. Và những mô tả chi tiết về người vợ đảm đang thực sự đã đề cập tới đầy đủ các chiều kích cho sự phát triển toàn diện này:

Phương Diện Thể Lý

Người vợ đảm đang trong bài thơ được mô tả với một sức khỏe thể lý tuyệt vời. Từ đầu chí cuối bài thơ, những động từ mang tính quân sự được sử dụng với mật độ dày đặc để mô tả những

⁵⁰ X. Trương Thanh Tùng, *Tiến trình phát triển tâm lý và đường hướng giáo dục đức tin* (Học Viện Dòng Tên – lưu hành nội bộ, 2016), 4.

⁵¹ X. https://en.wikipedia.org/wiki/Holistic_education, accessed 22 June 2022.

⁵² X. LuậtVietnam, ‘Luật Trẻ em 2016, Luật số 102/2016/QH13 mới nhất 2021’, LuậtVietnam, accessed 29 June 2022, <https://luatvietnam.vn/lao-dong/luat-tre-em-2016-104818-d1.html>.

⁵³ X. Hội Đồng Giám Mục Việt Nam, *Thư Chung 2019*, accessed 29 June 2022, <https://hdgmvietnam.com/chi-tiet/hdgm-vn-thu-chung-35356>.

⁵⁴ X. "Làm Chủ Cảm Xúc: 'Con Ngựa Bất Kham'", *BÁO CHIA SẺ* (blog), accessed 29 June 2022, <http://baochiaselts.blogspot.com/2020/03/lam-chu-cam-xuc-con-ngua-bat-kham.html>.

hoạt động của người vợ đảm đang khiến nàng hiện lên đầy mạnh mẽ anh dũng như một trang chiến binh. Rõ ràng phải có một sức khỏe thể lý phi thường nàng mới có thể thực hiện những hoạt động sản xuất kinh doanh với cường độ cao như bài thơ mô tả.

Trong giáo dục toàn diện, yếu tố thể lý chắc chắn là yếu tố không thể bỏ qua. Bởi con người vốn luôn gắn liền với thân xác. Và sức khỏe thể lý như là yếu tố nền tảng cho những hoạt động của con người. Vẫn có những thầy cô phụ huynh thiếu sót sai lầm khi chú trọng đến việc đào tạo tri thức cho con em mình nhưng lại không để ý đến khía cạnh thể lý. Một trí tuệ minh mẫn sáng suốt cần một thân thể tráng kiện là một phát biểu đúng đắn. Người thụ huấn cần được hướng dẫn để có ý thức về giá trị của sức khỏe, cũng như có nề nếp sinh hoạt, ăn uống, ngủ nghỉ, vui chơi giải trí, rèn luyện thể dục thể thao cách khoa học đảm bảo cho sự phát triển sức khỏe thể lý. Cùng với những điều này, người trẻ Công Giáo cần được đào sâu ý thức về ý nghĩa và giá trị của thân xác theo mạc khải: được Thiên Chúa tạo dựng và thánh hóa trở thành đền thờ của Chúa Thánh Thần.

Phương Diện Trí Tuệ

Cùng với sức mạnh về thể lý, người vợ đảm đang cho thấy một trí tuệ sáng suốt với tri thức sâu rộng thực tiễn. Điều này được thể hiện qua khả năng xem xét, nhận định, phán đoán và hành động đạt hiệu quả trong sản xuất, kinh doanh chăm sóc gia đình. Thực vậy người vợ cho thấy trong nghề thủ công may dệt nàng biết tìm kiếm chọn lựa vật liệu tốt và đưa vào sản xuất tạo ra những sản phẩm chất lượng. Trong kinh doanh nàng có khả năng đưa sản phẩm của mình đi buôn bán để mua về lương thực. Nàng cũng tinh tường nhìn ra tiềm năng của đất đai và biết cách để phát triển thành vườn nho. Tất cả đều mang về cho nàng nhiều lợi nhuận sự sung túc.

Trong giáo dục, trí tuệ tri thức là một trong những mục tiêu cơ bản. Tuy nhiên phương diện này thực sự trở thành vấn đề khi việc đào tạo tri thức chỉ là truyền đạt những lý thuyết suông, thiếu tính thực hành thực tế; người thụ huấn chỉ được nhồi nhét những kiến thức khô cứng giáo điều, mà không được rèn luyện phương pháp tư duy phán đoán. Điều này khiến nhiều người học bỏ bao công sức tiền của để tham gia các chương trình giáo dục, nhưng khi tốt nghiệp thì không thể có được việc làm vì thiếu quá nhiều kỹ năng thực hành thực tiễn và tư duy sáng tạo. Nhu cầu cơ bản của con người là hiểu biết khám phá và lao động sáng tạo. Một nền giáo dục tốt phải kích thích phát triển tiềm năng này của người thụ huấn và cung cấp những tri thức có chiều sâu mang tính thực tiễn, chính yếu là phương pháp tư duy để người học có thể chủ động sáng tạo ứng dụng trong những tình huống cụ thể nhằm đạt thành quả cao. Việc phát triển phương diện này cho người trẻ Công Giáo còn được đặt trong chiều sâu của lời mời gọi biết trân quý và phát huy ơn ban trí năng suy biết và cộng tác vào công trình sáng tạo của Thiên Chúa.

Phương Diện Tâm Cảm

Cùng với sức khỏe thể lý, sự ưu tú về tri thức trí tuệ, người vợ đảm đang cho thấy một sự lành mạnh tốt đẹp về tâm cảm. Qua những điều được mô tả, người vợ đảm đang cho thấy một khả năng hướng tha, cùng cảm thức cộng đồng, tương quan xã hội rất tốt. Nàng được mô tả là có sự cần mẫn tận tụy hết mực hy sinh vì chồng con. Nàng có con tim biết quan tâm yêu thương chăm sóc không chỉ các thành viên trong gia đình nhưng cả những người khó khăn nghèo khổ. Nàng biết cách hành xử với người xung quanh cách dịu hiền khôn ngoan. Nàng biết vượt ra khỏi mình để xây dựng tương quan với người khác và đóng góp thiện ích cho cộng đồng.

Xã hội ngày nay đã có những hiện tượng được gọi là vô cảm, đã có những trường hợp bị đánh giá là có “cái đầu” to mà “con tim” nhỏ. Thiết tưởng những điều đó xuất phát từ việc giáo dục thiếu hụt phương diện tâm cảm, từ việc giáo dục chỉ lo nhồi nhét kiến thức mà không chú trọng việc huấn luyện cảm thức cộng đồng, trang bị cho học sinh những kỹ năng tương tác xã hội những thói quen và phẩm chất đạo đức. Ở phương diện này, người trẻ Công Giáo cần được

huấn luyện với sự hiểu biết vững chắc và những trải nghiệm sâu xa về bác ái yêu thương, đời sống luân lý theo Ki-tô giáo.

Phương Diện Tâm Linh

Cuối cùng điều được xem là cốt lõi chi phối toàn bộ đời sống, làm nên sự khôn ngoan và mang tới sự đảm đang cho người vợ chính là đời sống tâm linh. Đời sống tâm linh của người vợ đảm đang ở đây là một nhân đức tôn giáo, cụ thể là nhân đức thờ phượng Thiên Chúa. Chính lòng kính sợ, mà hiểu chính xác là lòng yêu mến Thiên Chúa đã chi phối toàn bộ đời sống với nhận thức, tâm tình thái độ và hành động của người vợ đảm đang.

Quả thực tâm linh được hiểu rộng là cảm thức hướng thượng, siêu vượt chính mình, là “cảm thức về ý nghĩa mục đích và luân lý trong mối liên hệ với chính mình, người khác và thực tại tối hậu”. Tâm linh được xác định là một chiều kích tối quan trọng trong đời sống con người nói chung và sự phát triển của người trẻ nói riêng. Nó có thể trở thành động lực chi phối các mối bận tâm lớn nhất của cá nhân cũng như cộng đồng. Nó đóng vai trò trung tâm trong nhận thức và xây dựng ý nghĩa cuộc sống của người trẻ. Với các bạn trẻ Công Giáo, lời mời gọi đào sâu đời sống tâm linh, tương quan với Chúa có thể đi liền với các gợi ý thực hành như: Học hỏi Thánh Kinh, tập cầu nguyện, chiêm niệm, hồi tâm xét mình, tĩnh tâm, phân định v.v.⁵⁵

Như vậy, những lời giới thiệu những giá trị của người vợ đảm đang và ca ngợi người vợ đảm đang đồng thời cũng là những lời phát biểu về giá trị của giáo dục toàn diện và ca ngợi giáo dục toàn diện. Người biết áp dụng và tiếp thu nền giáo dục này sẽ thu được những lợi ích đích thực lâu dài. Nền giáo dục này sẽ đảm bảo mang lại nhiều ích lợi cho cả cá nhân lẫn cộng đồng. Nền giáo dục toàn diện cần được khuyến khích, truyền bá rộng rãi.

Kết luận

Với nghệ thuật văn chương và cấu trúc đặc biệt, Châm Ngôn 31, 10-31 đã mô tả và ca ngợi hình ảnh người vợ đảm đang như một hiện thân của Đức Khôn Ngoan. Đó là hình ảnh một người vợ với sự cần cù, tháo vát, giỏi kỹ năng nghề nghiệp thực tiễn, lao động sản xuất kinh doanh, hết lòng hy sinh cho gia đình, giàu lòng trắc ẩn, yêu thương và đặc biệt với lòng kính sợ Đức Chúa... Từ đây người đọc có thể nhận thấy, Đức khôn ngoan nhập thể và hiện thân nơi người vợ đảm đang cũng có thể nhập thể hiện thân nơi bất kỳ con người cụ thể nào, với bất kỳ vị trí hoàn cảnh sống nào, trong bất kỳ thời đại nào. Trong Kinh Thánh và ngoài đời sống người ta có thể gặp được những hiện thân ấy nơi những hình ảnh như của nàng Rút, Đức Maria, những vị hữu danh và vô danh khác...

Và hình ảnh người vợ đảm đang, hiện thân của khôn ngoan ấy lại cũng là lời mời gọi hướng tới một nền giáo dục phát triển con người toàn thể với các phương diện về thể lý, trí tuệ, tâm cảm và tâm linh. Sự phát triển toàn diện với những phương diện này hoàn toàn tương hợp với nền tảng mạc khải của Tân Ước, tiêu biểu như lời cầu nguyện của thánh Phao-lô dành cho các tín hữu: “Nguyện chính Thiên Chúa là nguồn mạch bình an, thánh hoá toàn diện con người anh em, để thân trí, tâm hồn và thân xác anh em, được gìn giữ vẹn toàn, không gì đáng trách, trong ngày Đức Giê-su Ki-tô, Chúa chúng ta, quang lâm” (1 Tx 5, 23). Đỉnh cao cho khuôn mẫu ấy không nằm đâu khác hơn là nơi chính Đức Giê-su Ki-tô: “Còn Đức Giê-su ngày càng thêm khôn ngoan, thêm cao lớn và thêm ân nghĩa đối với Thiên Chúa và người ta” (Lc 2, 52).

⁵⁵ X. ‘Tâm Linh & Sự Phát Triển Tích Cực Của Người Trẻ Dưới Góc Nhìn Tâm Lý – Xã Hội Hiện Đại’, *BÁO CHIA SE* (blog),

<http://baochiaselts.blogspot.com/2020/06/tam-linh-su-phat-trien-tich-cuc-cua.html>, accessed 29 June 2022.

Như thế, mỗi người, với tất cả sự cá vị của mình, đều được mời gọi để trở thành một hiện thân của khôn ngoan cũng như có một nhân cách phát triển toàn diện. Bài thơ về người vợ đảm đang, Châm Ngôn 31, 10-31, đã chuyển tải nhiều thông điệp ý nghĩa sâu xa và giúp gợi hứng, phản tỉnh về những lời mời gọi thật hữu ích. Bản văn cần được tiếp tục đào sâu nghiên cứu.

Tài liệu tham khảo

- David L. Bartlett, *The New Interpreter's Bible One-Volume Commentary*, ed. Beverly Roberts Gaventa and David L. Petersen, 1st Edition, 1st Printing (Nashville: Abingdon Press, 2010), 767 (pdf).
- George Arthur editor; et al Buttrick, *The New Interpreter's Bible, Volume IV, Psalms Proverbs* (Abingdon Press, 1955), 772.
- Hội Đồng Giám Mục Việt Nam, *Thư Chung 2019*, accessed 29 June 2022, <https://hdgmvietnam.com/chi-tiet/hdgm-vn-thu-chung-35356>.
- Keck and Clifford, *New Interpreter's Bible Volume V*, 260-261.
- Làm Chủ Cảm Xúc: 'Con Ngựa Bất Kham"', *BÁO CHIA SẺ* (blog), accessed 29 June 2022, <http://baochiaselts.blogspot.com/2020/03/lam-chu-cam-xuc-con-ngua-bat-kham.html>.
- Leander E. Keck and Richard J. Clifford, *New Interpreter's Bible Volume V: Introduction to Wisdom Literature, Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs, Wisdom, Sirach* (Abingdon Press, 1997), 261.
- LuatVietnam, 'Luật Trẻ em 2016, Luật số 102/2016/QH13 mới nhất 2021', LuatVietnam, accessed 29 June 2022, <https://luatvietnam.vn/lao-dong/luat-tre-em-2016-104818-d1.html> Nhóm Phiên Dịch Các Giờ Kinh Phụng Vụ (CGKPV), *Kinh Thánh, ấn bản 2011*, (Hà Nội: Tôn Giáo, 2011), 1038-1039.
- Robert Alter, trans., *The Wisdom Books: Job, Proverbs, and Ecclesiastes: A Translation with Commentary*, Reprint edition (New York; W. W. Norton & Company, 2011), 354 (pdf).
- Tâm Linh & Sự Phát Triển Tích Cực Của Người Trẻ Dưới Góc Nhìn Tâm Lý – Xã Hội Hiện Đại', *BÁO CHIA SE* (blog), <http://baochiaselts.blogspot.com/2020/06/tam-linh-su-phat-trien-tich-cuc-cua.html>., accessed 29 June 2022.
- Trương Thanh Tùng, *Tiến trình phát triển tâm lý và đường hướng giáo dục đức tin* (Học Viện Dòng Tên – lưu hành nội bộ, 2016), 4.

Biodata

Giuse Đỗ Mạnh Hùng là tu sỹ Dòng Tên, Việt Nam, và là sinh viên Thần học năm 2 tại Học Viện thánh Giuse Dòng Tên, Việt Nam.

Joseph Do Manh Hung is a Jesuit of the Society of Jesus, Vietnam. He is also a secondyear student of Theology at Saint Joseph Jesuit Scholasticate, Vietnam.

Tin tưởng và hy vọng nơi Chúa: phân tích Thánh Vịnh 130

Trust and hope in the Lord: Analysis of Psalm 130

Micae Thân Trọng Hưng, M.F.^{1*}

¹ Học Viện Thánh Giuse Dòng Tên, Việt Nam

* Email của tác giả liên hệ: micaethantronghung@gmail.com

<https://doi.org/10.54855/csl.24435>

© Copyright (c) 2024 Micae Thân Trọng Hưng

Received: 27/07/2024

Revision: 19/09/2024

Accepted: 26/06/2024

Online: 27/09/2024

Tóm Lược

Bài viết phân tích Thánh Vịnh 130 dựa trên nội dung diễn tiến, từ lời than khẩn lên Thiên Chúa đến sự xác quyết niềm tin tưởng và hy vọng vào ơn tha thứ của Thiên Chúa. Được đặc trưng bởi sự kêu gọi tha thứ, lời tuyên xưng về lòng bao dung, và niềm hy vọng vào sự cứu rỗi, Thánh Vịnh 130 là một minh chứng cho sự tin tưởng sâu sắc vào Thiên Chúa và lòng từ bi của Ngài. Thông qua việc phân tích kỹ lưỡng, bài nghiên cứu này không chỉ nhằm làm sáng tỏ ý nghĩa và tầm quan trọng của Thánh Vịnh 130 trong bối cảnh thần học, mà còn cung cấp cho người đọc một nguồn cảm hứng để đối mặt và vượt qua thách thức trong cuộc sống với niềm tin tưởng và hy vọng vào Thiên Chúa.

Từ khóa: Thánh Vịnh 130, cầu nguyện, ơn tha thứ, tin tưởng, ơn cứu độ, hy vọng

Abstract

The article analyzes Psalm 130 based on its progression, from the plea to God to the affirmation of trust and hope in God's forgiveness. Characterized by the plea for forgiveness, the proclamation of mercy, and the hope for salvation, Psalm 130 is a testament to deep faith in God and His compassion. Through thorough analysis, this study not only highlights the meaning and importance of Psalm 130 in a theological context, but also provides readers with a source of inspiration to face and overcome life's challenges with faith and hope in God.

Keywords: Psalm 130, prayer, forgiveness, trust, salvation, hope

Tổng Quan Về Thánh Vịnh 130

Vị Trí Của Thánh Vịnh 130 Trong Toàn Bộ Khối Thánh Vịnh

Thánh Vịnh 130 nằm trong quy điển của Công Giáo. Thánh Vịnh này được sử dụng trong phụng vụ của Ki-tô giáo. Xét theo cách đánh số, Thánh Vịnh 130 ở đây được đánh số theo bản Do Thái. Thánh Vịnh này sẽ được đánh số 129 trong bản Latin và Hy Lạp. Vì lý do đó, Nhóm Giờ Kinh Phụng Vụ sẽ đánh số Thánh Vịnh này là “Tv 130 (129)”.

Thánh Vịnh 130 thuộc khối Thánh Vịnh Lên Đền, quyển thứ V, nằm ở vị trí bài số 7 trong tổng số 15 bài Thánh Vịnh Lên Đền. Khối Thánh Vịnh Lên Đền lại bao gồm nhiều văn thể khác nhau như: Thánh Vịnh ca thán, Thánh Vịnh phó thác, Thánh Vịnh tạ ơn... Tuy nhiên, ranh giới giữa những thể Thánh Vịnh không rõ ràng.

Thể Loại Của Thánh Vịnh 130

Thánh Vịnh 130 thuộc thể loại ca thán. Thánh Vịnh này được xếp vào 6 hoặc 7 Thánh Vịnh ca thán (tùy theo cách mà tác giả chọn chứ không có một quy chuẩn chung nào cả).¹ Thánh Vịnh 130 được đưa vào khối Thánh Vịnh Lên Đền và thuộc thể loại ca thán vì 3 lý do. Thứ nhất, ngay tựa đề của Thánh Vịnh đã đề “ca khúc của những cuộc đi lên” hay “Thánh Vịnh Lên Đền”. Thứ hai, Thánh Vịnh 130 bắt đầu với lời kêu than lên Thiên Chúa. Thứ ba, vịnh gia trong Thánh Vịnh 130 kêu xin ơn tha thứ của Thiên Chúa.²

Các tiêu chuẩn về cấu trúc của Thánh Vịnh theo thể loại ca thán rất đa dạng và phong phú.³ Không phải Thánh Vịnh nào cũng đáp ứng đầy đủ cả tiêu chuẩn của Thánh Vịnh ca thán. Tuy nhiên, một cách chung nhất, Thánh Vịnh ca thán có thể được phân tích theo cấu trúc:⁴

1. Phần khẩn cầu Thiên Chúa (Tv 130, 1)
2. Phần ca thán về tình cảnh (Tv 130, 1-3)
3. Phần thỉnh xin (Tv 130, 1-2)
4. Phần diễn tả sự tin tưởng vào lời cầu xin (Tv 130, 5-7)
5. Lời thề hứa sẽ ca ngợi Thiên Chúa (Tv 130 thiếu phần này)

Dựa theo tiêu chuẩn trên, Thánh Vịnh 130 hợp nhất và hội tụ gần đủ các yếu tố để được gọi là Thánh Vịnh ca thán. Dù có những tác giả xếp Thánh Vịnh 130 vào những thể loại khác nhưng đa số đều đồng ý để Thánh Vịnh 130 thuộc thể ca thán.

Thánh Vịnh 130 có thể được xem là Thánh Vịnh ca thán của một cá nhân là vịnh gia, hoặc cũng có thể được xét là Thánh Vịnh ca thán của cả một cộng đoàn. Nhóm Giờ Kinh Phụng Vụ thì cho rằng đây là Thánh Vịnh ca thán của một cá nhân. Nếu là Thánh Vịnh ca thán của cộng đoàn thì giả thuyết khả tín nhất đó là một cộng đoàn phụng vụ. Về vấn đề này, chúng ta rất khó xác định và thường cũng có nhiều bất đồng giữa các học giả. Thậm chí, nhiều học giả cũng thừa nhận rằng chính họ cũng không xác quyết về việc xác định xem một Thánh Vịnh thuộc một cá nhân hay thuộc một cộng đoàn.⁵

Bản Văn Kinh Thánh Được Sử Dụng Trong Bài Viết: Tiếng Hebrew, Tiếng Anh, Và Tiếng Việt

Bản tiếng Híp-ri lấy từ trang mạng *Bible Hub* với phần chú thích và diễn giải từ vựng theo từ điển của *Strong*. Bản dịch tiếng Việt của Thánh Vịnh 130 trong bài nghiên cứu này lấy từ bản *KPB, ấn bản Kinh Thánh 2021*. Một số trích dẫn Kinh Thánh khác thì lấy theo bản *KPA, ấn bản Kinh Thánh 2011* vì ấn bản 2021 chưa khả dụng.

¹ W. Brueggemann và W. H. Bellinger, *Psalms* (New York: Cambridge University Press, 2014), 551.

² Lee Roy Martin, “Lament and Hope in Psalm 130,” *Pharos Journal of Theology*, no. 100 (2019): 2.

³ Lee Roy Martin trong “Lament and Hope in Psalm 130” chia thành 7 phần nhưng có những tác giả khác chia thành 5 hoặc 6 phần.

⁴ William P. Brown, *The Oxford Handbook of the Psalms* (New York: Oxford University Press, 2014), 115-116. Phần chia cấu trúc là của tác giả, còn phần áp dụng vào Tv 130 là của học viên.

⁵ Brown, *The Oxford Handbook of the Psalms*, 117

Khi so sánh ba bản dịch tiếng Việt về Thánh Vịnh 130 của nhóm Giờ Kinh Phụng Vụ thì có thể thấy rằng bản *KPB, ấn bản 2021* dịch sát nghĩa nhất với nguyên ngữ Híp-ri nhưng lại không được chau chuốt và vần điệu như bản *Lời Chúa Cho Mọi Người hay bản KPA, ấn bản Kinh Thánh 2011*.

Bản tiếng Anh sẽ chọn hai bản khi cần thiết là *New International Version (NIV)* và *King James Version (KJV)*.

Phân Chia Bố Cục Thánh Vịnh 130

Thánh Vịnh 130 có thể được chia theo nội dung diễn tiến: 4 phần, mỗi phần 2 câu (1-2, 3-4, 5-6, 7-8)⁶.

Nếu phân chia theo chủ thể hướng tới thì Thánh Vịnh 130 có thể được chia làm 2 phần: 4 câu đầu (1-4) hướng về Thiên Chúa và cầu xin; 4 câu sau (5-8) hướng về cộng đoàn và lời thúc giục cộng đoàn.⁷

Còn đối với Nhóm Giờ Kinh Phụng Vụ, Thánh Vịnh 130 được chia làm 3 phần: 2 câu đầu (1-2) là lời khẩn cầu dâng lên Thiên Chúa; 2 câu tiếp theo (3-4) là niềm tin tưởng đặt nơi Thiên Chúa về ơn tha thứ; và phần cuối là 4 câu còn lại (5-8) là sự chờ mong ơn cứu chuộc.

Cấu trúc của Thánh Vịnh 130 cũng có thể chia theo mẫu thức soi gương. Tuy nhiên, cấu trúc này chỉ phù hợp từ câu 3 đến câu 8.⁸

- A. Nếu như Ngài giữ các lỗi lầm, lạy ĐỨC CHÚA, lạy CHÚA TÊ, ai sẽ đứng vững?
- B. Vì với Ngài là sự tha thứ, để Ngài được kính sợ
- C. Tôi đợi trông ĐỨC CHÚA, hồn tôi đợi trông, và nơi lời Người tôi hy vọng.
- C'. Hồn tôi hướng về CHÚA TÊ, hơn những người canh gác hướng về buổi sáng, những người canh gác hướng về buổi sáng,
- B'. Ít-ra-en hãy hy vọng vào ĐỨC CHÚA, vì nơi ĐỨC CHÚA là tình thương, và nơi Người, ơn cứu chuộc dồi dào.
- A'. Chính Người sẽ cứu chuộc Ít-ra-en khỏi mọi lỗi lầm của họ.

Trong bài viết này, học viên sẽ chọn cách phân chia theo diễn tiến nội dung là chính. Thánh Vịnh 130 sẽ được chia thành 4 phần, mỗi phần 2 câu. Thỉnh thoảng trong bài viết cũng sử dụng cách chia theo 2 khối: 1-4 và 5-8. Sau đây, bài viết sẽ tiếp tục đi vào phần phân tích nội dung của Thánh Vịnh 130 theo bốn giai đoạn diễn tiến nhằm làm nổi bật lên chủ đề tin tưởng và hy vọng vào Thiên Chúa nơi Thánh Vịnh 130.

Niềm Tin Tưởng Và Hy Vọng Vào Thiên Chúa - Phân Tích Thánh Vịnh 130

Lời Than Khẩn Lên Thiên Chúa – Hoàn Cảnh Và Ước Mong Của Vịnh Gia (Tv 130, 1-2)

(1) Từ những chốn thăm sâu, con kêu lên Ngài, lạy ĐỨC CHÚA,

(2) lạy CHÚA TÊ, xin nghe tiếng con. Chớ gì đôi tai Ngài chú tâm đến tiếng van nài của con.

Đối tượng hướng đến của lời mở đầu Thánh Vịnh 130 chính là ĐỨC CHÚA nhưng sau đó lại là CHÚA TÊ; và sau đó luân phiên giữa 2 danh xưng này. Cùng một Thánh Vịnh tương đối

⁶ Cách chia thành 4 cặp từ 1 đến 8 được nhiều học giả chọn dùng khi chú giải Thánh Vịnh 130.

⁷ Allen P. Ross, *A Commentary on the Psalms: volume 3 (90-150)* (MI: Kregel Publications, 2016), 711.

⁸ Martin, "Lament and Hope in Psalm 130," 3.

ngắn, chỉ có 8 câu, nhưng ở đây sử dụng 2 thuật từ khác nhau. ĐỨC CHÚA: יהוה - (yeh-ho-vaw') – tên riêng của Thiên Chúa của Ít-ra-en; và CHÚA TÊ: אֲדֹנָי - (ad-o-noy') – Chúa của muôn dân. Như thế, trong lời ca thán của vịnh gia, ông không những tuyên xưng Chúa là Chúa của ông, mà ông còn tuyên xưng Chúa là Chúa của muôn dân nước. Điều này cũng hợp lý khi nói rằng Thánh Vịnh ca thán nói ‘về Chúa’ và ‘với Chúa’. Còn các thể loại khác thường ‘nói về Chúa’ hơn.⁹ Thánh Vịnh 130 ‘nói về Chúa’ (chẳng hạn như câu 4, 7, 8) và ‘nói với Chúa’ (câu 1, 2, 3). Vịnh gia nói với ĐỨC CHÚA là Chúa của Ít-ra-en và nói về Chúa là CHÚA TÊ muôn dân.

Lời ca thán của vịnh gia vọng lên từ ‘chôn thăm sâu: מַחְשְׁבֹתַי - (ma-'ă-maq). Chôn thăm sâu có thể được hiểu cả theo nghĩa đen lẫn nghĩa bóng đều được. Chôn thăm sâu ở đây nhằm nói lên sự khốn khổ và đau buồn của vịnh gia hay của cộng đoàn trong đó bao gồm cả vịnh gia. Năm chỗ trong Kinh Thánh cũng sử dụng từ này là: Tv 69, 2; Tv 69, 15; Is 51, 10; Ed 27, 34. Tất cả bối cảnh sử dụng từ này đều liên quan đến nước như: dưới lòng biển, chỗ nước sâu, nước lũ. Và tất cả đều nằm trong sự khốn cùng, đau khổ và nguy hiểm. Tuy nhiên, chỉ duy nhất ở Thánh Vịnh 130, ‘chôn thăm sâu’ có liên hệ trực tiếp đến tình trạng tội lỗi. Còn ‘chôn thăm sâu’ ở những nơi khác trong Kinh Thánh thì gần như không hoặc rất ít liên hệ với tội lỗi.¹⁰

Hành động đầu tiên của vịnh gia là ‘kêu lên’. Động từ ‘kêu’ trong câu 1 không thể hiện nội dung lời ca thán của vịnh gia nhưng đây chỉ tựa như lời người con gọi người cha để người cha chú ý hay ít ra là biết đứa con của mình đang muốn gặp cha. Cách cụ thể, câu 1 và 2 trong Thánh Vịnh 130 chưa cho thấy nội dung điều mà vịnh gia muốn xin nơi Thiên Chúa. ‘Kêu lên’ ở đây còn mang cả cường độ của nét nghĩa ‘thét lên, gào lên’.

Việc khẩn nài Thiên Chúa ‘nghe’ và ‘lắng tai’ cho thấy sự vắng bóng của Thiên Chúa trong khi vịnh gia đang ở ‘những chôn thăm sâu’. Sự vắng bóng của ĐỨC CHÚA là đặc điểm nổi bật của thể loại Thánh Vịnh ca thán.¹¹ ‘שמע’ nghĩa là ‘nghe’ và còn có nghĩa là ‘đáp trả’ hay ‘respond’. Vậy lời của vịnh gia thốt lên và muốn Thiên Chúa không những ‘nghe’ mà còn muốn Thiên Chúa ‘đáp trả’ (có thể bằng lời hoặc bằng hình thức nào đó) lời kêu khẩn của ông. ‘שמע’ (nghe) và ‘קשב’ (lắng nghe) được chia ở thể mệnh lệnh cách.¹² Đây không nên hiểu là Thánh Vịnh đang ra lệnh cho ĐỨC CHÚA của ông. Mà qua thể mệnh lệnh cách ấy, vịnh gia thể hiện được nhu cầu cấp bách và khẩn thiết của ông khi kêu cầu lên Thiên Chúa.¹³

Từ ‘nghe’ ở câu này, trong bản Híp-ri, xuất hiện rất hiếm trong Kinh Thánh. Từ này chỉ có ở 2 Sbn 6, 40; 7, 15. Đồng thời từ ‘sự tha thứ’ trong Tv 130, 4 chỉ xuất hiện ở Nkm 9,17 và Dn 9,9. Hai từ này chỉ xuất hiện và được sử dụng trong bối cảnh hậu lưu đày. Từ đây, có thể kết luận rằng Thánh Vịnh 130 nằm trong bối cảnh hậu lưu đày.¹⁴

Vịnh gia xin Thiên Chúa nghe và lắng nghe lời của ông bằng ‘đôi tai’. ‘אָזְנוֹתַי’ – đôi tai – ears – thuật từ này xuất hiện rất nhiều lần trong Kinh Thánh. Tuy nhiên, hầu hết từ này xuất hiện trong hai mối tương quan lớn. Thứ nhất, đó là tương quan của một vị đại diện (hay Thiên Chúa) với dân chúng. Thứ hai, tương quan của người cha và người con.¹⁵ Và ở đây, ‘đôi tai’ được đề cập đến trong Thánh Vịnh 130 với cả hai mối tương quan. Thứ nhất là mối tương

⁹ Ibid., 4.

⁹ Ibid., 4.

¹⁰ Brueggemann và Bellinger, *Psalms*, 551.

¹¹ Brown, *The Oxford Handbook of the Psalms*, 115-116.

¹² Ross, *A Commentary*, 711-712.

¹³ “Text Analysis – Hebrew – Psalm 130, 2,” Bible Hub, truy cập ngày 01 tháng 6 năm 2022, Biblehub, <https://biblehub.com/text/psalms/130-2.htm>.

¹⁴ Craig C. Broyles, *Psalms* (MI: Baker Publishing Group, 1999), 973, <https://it.vn1lib.org/book/2821661/9600ec>.

¹⁵ Bible Hub, <https://biblehub.com/hebrew/241.htm>, accessed 3 May 2022.

quan giữa vịnh gia với Thiên Chúa (câu 1, 2, 5, 6). Thứ hai là mối tương quan giữa cộng đoàn với Thiên Chúa (câu 3, 7, 8).

Ở câu 2, vịnh gia xin Thiên Chúa dùng đôi tai mà lắng nghe tiếng van nài của ông. ‘Tiếng van nài’- ‘תַּהֲנִיחַ’ – đây là một danh từ hoá chứ không phải là một động từ (gốc của một động từ được dùng như danh từ), nếu chuyển thành động từ thì chưa hợp nên mới kết hợp thêm từ ‘tiếng của con’ để trở thành ‘tiếng van nài của con’. Tuy nhiên, nếu vậy thì vẫn chưa đủ nét nghĩa. Theo tiếng Híp-ri, ‘תַּהֲנִיחַ’ nghĩa là ‘lời cầu xin để được ban ân sủng’ hay ‘lời cầu xin để được ân thưởng’. Bởi lẽ, trong ‘תַּהֲנִיחַ’ có ‘חן’ nghĩa là ‘ân sủng’ hay ‘ân ban’ – ‘a plea for grace’ hay ‘a plea for favor’. Ở Thánh Vịnh 51 cũng sử dụng từ này để nói đến việc xin ân sủng ‘be gracious to me’ (Tv 51, 1-3). Do đó, có thể kết luận rằng vịnh gia đang xin Thiên Chúa ban ân sủng cho ông.¹⁶

Vậy, đầu tiên, vịnh gia chỉ muốn Thiên Chúa nghe thấy tiếng của người. Sau đó, vịnh gia cụ thể hoá bằng việc xin Thiên Chúa nghe ‘tiếng van nài’ mà tiếng van nài ấy chính là lời xin ân sủng. Qua đây, lời cầu xin của vịnh gia cho thấy sự khao khát mãnh liệt để Thiên Chúa đoái nhìn đến và ban ân sủng cho vịnh gia và cho cộng đoàn.

Lời Tuyên Xưng Về Lòng Bao Dung Tha Thứ Của Thiên Chúa – Xác Quyết Và Tin Tưởng Vào Ôn Tha Thứ Của Thiên Chúa (Tv 130, 3-4)

(3) Nếu như Ngài giữ các lỗi lầm, lạy ĐỨC CHÚA, lạy CHÚA TÊ, ai sẽ đứng vững?

(4) Vì với Ngài là sự tha thứ, để Ngài được kính sợ.

Lại một lần nữa, ĐỨC CHÚA và CHÚA TÊ được sử dụng trong cùng một phân đoạn. Điều này có thể đặt trong mối liên hệ trong mối tương quan của Ít-ra-en với ĐỨC CHÚA và muôn dân với CHÚA TÊ. Dù là Ít-ra-en hay muôn dân, lời xác quyết và tin tưởng của vịnh gia vẫn có giá trị. Nhờ đó, câu hỏi mà vịnh gia đặt ra không chỉ dành cho dân Ít-ra-en mà còn áp dụng với mọi dân.

Câu hỏi đặt ra ở đây không phải là một câu hỏi tìm kiếm một đáp án cụ thể mà đây là một câu hỏi tu từ. Câu số 3 bắt đầu với một mệnh đề điều kiện ‘nếu như Ngài giữ các lỗi lầm’ và kết thúc với một mệnh đề nghi vấn “ai sẽ đứng vững?” để tạo thành một câu hỏi.¹⁷ Vịnh gia không đi tìm câu trả lời cho mệnh đề “ai sẽ đứng vững?”. Mà qua câu hỏi này, hai ý được rút ra. Thứ nhất, ‘nếu như Ngài giữ các lỗi lầm’ làm tương phản lên thực tế là “Thiên Chúa không giữ những lỗi lầm”. Thứ hai, “ai sẽ đứng vững?” làm tương phản lên thực tế là ‘với Ngài là sự tha thứ’.

‘Vì với Ngài là sự tha thứ’: Chữ ‘vì’ ở đây thì chưa làm nổi bật lên nghĩa của từ ‘כי’ trong tiếng Híp-ri. Trong bản tiếng Híp-ri, ‘כי’ ý nghĩa tiếng Anh đầy đủ là ‘but’; tiếng Việt thì nên hiểu là ‘nhưng’. Câu đầy đủ hơn là “nhưng với Ngài là sự tha thứ”. ‘Nhưng’ cho thấy một sự tương phản đối lập một cách mạnh mẽ hơn, dứt khoát hơn. Từ đó làm nổi bật đặc tính tha thứ của Thiên Chúa.¹⁸ Đồng thời, nghệ thuật trong ‘vì với Ngài là sự tha thứ’. Giới từ ‘עִם’ trong tiếng Anh là ‘with’, tiếng Việt là ‘với’. ‘với’ nhằm diễn tả và làm nổi bật chủ thể là ‘Ngài’. ‘Ngài’ là đối tượng trọng tâm của câu chứ không phải là sự tha thứ.¹⁹ Nghĩa là nhấn mạnh vào chủ thể chứ không phải đặc tính.

¹⁶ Martin, “Lament and Hope in Psalm 130,” 4-5.

¹⁷ Ross, *A Commentary*, 713.

¹⁸ Martin, “Lament and Hope in Psalm 130,” 5.

¹⁹ Ross, *A Commentary*, 714.

Vịnh gia thốt lên rằng Thiên Chúa tha thứ cho con người để chính Ngài được kính sợ. Động từ ‘אָרְרָא’ – ‘to be feared’ – ‘được kính sợ’. Động từ ‘sợ’ được chia ở một thể khá hiếm và xuất hiện duy nhất ở đây. Mục đích của việc ‘sợ’ ở đây là nhằm liên hệ với ‘sự tha thứ’. Vì được tha thứ, vịnh gia trở nên sợ Thiên Chúa. Cái sợ của vịnh gia là sợ thất trung, sợ tội lỗi từ đó mà trở nên trung tín và vâng lời Thiên Chúa là Đấng có quyền cả trên thân xác lẫn linh hồn.²⁰ Ở đây, ‘được kính sợ’ không mang nét nghĩa tiêu cực nhưng mang tính chất trang nghiêm, kính trọng Thiên Chúa.

Lời Chứng Của Vịnh Gia - Sự Trông Cậy Và Hy Vọng Vào Thiên Chúa (Tv 130, 5-6)

(5) Tôi đợi trông ĐỨC CHÚA, hồn tôi đợi trông, và nơi lời Người tôi hy vọng.

(6) Hồn tôi hướng về CHÚA TÊN, hơn những người canh gác hướng về buổi sáng, những người canh gác hướng về buổi sáng.

Người thốt ra câu Thánh Vịnh này đã được xác định nhưng đối tượng hướng đến của câu này là ai thì ngay tại câu số 5-6 chưa thể xác định. Nếu dựa vào câu 7-8 thì có thể phỏng đoán rằng vịnh gia đang muốn đưa ra lời chứng của chính bản thân về sự trông cậy và hy vọng vào Thiên Chúa. Tuy nhiên, cũng có thể hiểu rằng vịnh gia thốt ra những lời này nhưng đối tượng hướng đến có thể là chính bản thân ông với Thiên Chúa (câu 1-4) hoặc cũng có thể là cộng đoàn ông muốn hướng tới (câu 7-8).

Vịnh gia đang chờ đợi và hy vọng ở ‘lời Người’. Lời đó có thể là lời ban ơn tha thứ cho ông và cho cộng đoàn qua những lời tiên tri hay của tư tế trong nghi thức thanh tẩy hay nghi thức xin tha thứ tội lỗi nào đó.²¹

Ở đây, trong câu 5-6, từ ‘đợi’ mang nét nghĩa là sự chờ đợi một cách chủ động, một cách tự tin rằng đối tượng chờ đợi sẽ đến hay điều đang mong đợi chắc chắn sẽ đến.²² Đợi ở đây còn nghĩa là đợi chờ với cả tâm hồn. Tâm hồn chờ đợi đại diện cho cả chủ thể chờ đợi. Bởi lẽ, tâm hồn ở đây cũng chính là chủ thể. Sự chờ đợi ở đây không đơn giản chỉ là việc chờ cho thời gian trôi qua hay như chờ với cách thức ‘giết thời gian’ nhưng chờ ở đây là chờ với một niềm xác tín chắc chắn điều chờ đợi sẽ đến.²³ Thêm vào đó, sự chờ đợi ở đây là chờ đợi trong một sự không ngừng nghỉ, ăn không ngon ngủ không yên dù biết rằng điều chờ đợi nhất định sẽ đến. Điều này cho thấy rằng không phải vì chắc chắn Thiên Chúa sẽ đến cứu mà vịnh gia lại ỷ y và tự tin thái quá về sự tha thứ của Thiên Chúa.²⁴

Sự mong đợi và tin tưởng vào Thiên Chúa của vịnh gia được chuyển hoá thành hình ảnh người lính canh gác. Nghĩa là, từ một cảm xúc, một niềm xác tín, hay một quyết tâm được chuyển hoá thành một hình ảnh cụ thể, một biểu tượng dễ hình dung. Từ một thực tại vô hình, vịnh gia đã thể hiện ra qua một thực tại hữu hình.

Người lính canh mong đợi những tia nắng đầu tiên của bình minh, biểu tượng cho sự an lành và khởi đầu mới. Họ đứng gác trên những bức tường vững chãi, phải luôn sẵn sàng để phản ứng kịp thời trước mọi đe dọa từ kẻ địch, đảm bảo cơ hội chiến đấu và bảo vệ an toàn cho thành trì của mình.²⁵ Cho nên, họ phải thức và giữ cho bản thân luôn tỉnh táo. Màn đêm bịt

²⁰ Ibid., 714 -715.

²¹ Ibid., 715-716.

²² Martin, “Lament and Hope in Psalm 130,” 5 -6.

²³ Brueggemann và Bellinger, *Psalms*, 551-552.

²⁴ Ross, *A Commentary*, 715.

²⁵ “Calvary Chapel Ontario Channel – Psalm 130 – My soul waits for the Lord”, Youtube, truy cập ngày 04 tháng 06 năm 2022,

<https://www.youtube.com/watch?v=ZTGCn771BP0&t=50s>.

bùng lại càng làm cho họ thêm hoang mang và sợ hãi. Chính vì thế, họ mong những tia sáng đến. Lúc ấy, họ sẽ có thể nhìn rõ ràng hơn, nhìn xa hơn, và có thể là ca trực đêm của họ cũng sẽ kết thúc. Lúc đó họ sẽ thở nhẹ nhõm và bình an. Đối tượng chờ đợi của người lính gác trong Tv 130, 6 là hùng đông. Hùng đông là thực tại nằm ngoài tầm kiểm soát của con người. Hùng đông đến và đi, lặp lại mỗi ngày mặc kệ sự hiện hữu của con người. Sự chờ đợi hùng đông của những người lính canh ở đây cho thấy đó là một sự chờ đợi một đối tượng chắc chắn sẽ đến. Đối tượng ấy không bị chi phối bởi loài người. Ánh sáng chiếu toả từ đối tượng ấy không phụ thuộc vào hành động của người đón nhận nó. Cũng thế, trông cậy và hy vọng vào Chúa là điều của con người, còn tình thương và lòng nhân hậu là của Thiên Chúa ban chứ không phải do sự kêu cầu hay đền đáp công ơn của con người. Trước ân sủng của Thiên Chúa, con người không có công trạng chi.

Dường như hình ảnh người lính canh cụ thể hoá sự mong đợi và niềm hy vọng của vịnh gia vào Thiên Chúa. Ngoài ra, hình ảnh người lính canh còn được sánh ví như hình ảnh các tiên tri mong đợi Thiên Chúa, loan báo cho dân chúng, hướng dẫn và làm trung gian dẫn đường. Hình ảnh ấy phù hợp với bối cảnh 4 câu cuối của Tv 130.

Việc lặp lại tới hai lần hình ảnh người canh gác hướng về buổi sáng thể hiện lối hành văn của văn chương Do Thái. Đồng thời, việc lặp lại như thế cũng giúp thể hiện sự mong đợi và hy vọng mãnh liệt vào Thiên Chúa, rằng Ngài sẽ ban lời tha thứ và cứu độ.

Lời Thúc Giục – Hành Động Lan Toả Niềm Tin Tưởng Và Hy Vọng Vào Thiên Chúa (Tv 130, 7-8)

(7) Ít-ra-en hãy hy vọng vào ĐỨC CHÚA, vì nơi ĐỨC CHÚA là tình thương, và nơi Người, ơn cứu chuộc dồi dào.

(8) Chính Người sẽ cứu chuộc Ít-ra-en khỏi mọi lỗi lầm của họ.

Câu 7-8 xác quyết rằng dân Ít-ra-en đã phạm tội, tội đó không chỉ của một cá nhân nhưng là tội của toàn dân.

Cấu trúc của Thánh Vịnh ca thán thường khởi đi từ hành động ca thán sau đó chuyển đến hành động ca ngợi Thiên Chúa.²⁶ Tuy nhiên ở đây, Thánh Vịnh 130 khởi đi từ ca thán và chuyển đến hành động thúc giục. Vịnh gia khởi đi từ lời ca thán của cá nhân, qua trung gian là lời tuyên xưng của bản thân về ơn tha thứ và niềm hy vọng vào Thiên Chúa, để rồi cuối cùng là thúc giục cộng đoàn cũng tin tưởng và hy vọng vào Thiên Chúa.²⁷

Từ câu 1-6, vịnh gia sử dụng từ ĐỨC CHÚA – CHÚA TÊN. Thế nhưng, ở cặp câu 7-8 thì vịnh gia thay đổi cách dùng. ĐỨC CHÚA (7) – ĐỨC CHÚA (8). Qua đây cho thấy vịnh gia muốn nhấn mạnh hay nói cách khác là đẩy đỉnh điểm lên tới hạn từ ĐỨC CHÚA. Điểm này cũng khá thích hợp vì ‘ĐỨC CHÚA’ là tên Thiên Chúa của Ít-ra-en. Ở câu 7-8, đối tượng chính yếu và cụ thể là dân Ít-ra-en, thì việc dùng tên riêng của Thiên Chúa của Ít-ra-en thì lại càng thích hợp hơn.

Có hai lý do khiến vịnh gia thúc giục Ít-ra-en tin tưởng và hy vọng vào ĐỨC CHÚA. Thứ nhất, ‘vì nơi ĐỨC CHÚA là tình thương’ và ‘nơi Người, ơn cứu chuộc dồi dào’.

Lý do thứ nhất: ‘vì nơi ĐỨC CHÚA là tình thương’. Câu này sử dụng nghệ thuật văn chương nhằm nhấn mạnh vào ‘ĐỨC CHÚA’ chứ không phải nhấn mạnh vào ‘tình thương’. Theo nguyên ngữ Híp-ri: ‘רַחֵם’ - ‘tình thương’ bao gồm những nét nghĩa: yêu thương, nhân hậu, xót

²⁶ Brown, *The Oxford Handbook of the Psalms*, 115-116.

²⁷ “Psalm 130 Bible Commentary, Matthew Henry,” Christianity, truy cập ngày 06 tháng 6 năm 2022, <https://www.christianity.com/bible/commentary/matthew-henry-complete/psalm/130>.

thương, trung tín. Đây là những yếu tố khá nổi bật khi nói về ĐỨC CHÚA là Chúa của Ít-ra-en, nhất là trong sách Xuất Hành.²⁸ ‘vì nơi ĐỨC CHÚA là tình thương’: ý niệm này được thể hiện rõ trong Xh 34, 6: “ĐỨC CHÚA đi qua trước mặt ông và xướng: “ĐỨC CHÚA ! ĐỨC CHÚA ! Thiên Chúa nhân hậu và từ bi, hay nén giận, giàu nhân nghĩa và thành tín”.

Lý do thứ hai: ‘và nơi Người, ơn cứu chuộc dồi dào.’ Đây chưa hẳn là một câu thông thường, vì câu này thiếu động từ. Tuy nhiên, gọi đây là câu để dễ phân tích. Và lại, trong tiếng Do Thái, động từ ‘to be’ với nghĩa ‘thì, là’ cũng được hiểu ngầm, không cần viết ra. Chủ thể và đặc tính là một. Với cách đảo ‘và nơi Người’ ra phía trước, câu này nhằm nhấn mạnh vào chủ thể là ‘Người’ chứ không phải là đặc tính ‘ơn cứu chuộc’.²⁹ Qua đó, câu này làm nổi bật lên chủ thể là Thiên Chúa. Cách dịch của Nhóm Giờ Kinh Phụng Vụ đã giữ lại được trật tự câu từ trong tiếng Híp-ri mà vẫn truyền tải được ý nghĩa trọn vẹn trong tiếng Việt. Đồng thời, câu dịch tiếng Việt vẫn giữ được cấu trúc thiếu động từ như trong câu tiếng Híp-ri cũng thiếu động từ.

“Chính Người sẽ cứu chuộc Ít-ra-en”: câu này nhằm nhấn mạnh ‘chính Người’ chứ không phải một ai khác sẽ cứu chuộc Ít-ra-en. Động từ ‘cứu chuộc’ được chia ở thể tương lai và động từ này cũng được sử dụng để nói về việc Thiên Chúa cứu dân Ít-ra-en ra khỏi Ai Cập, ra khỏi lưu đày Ba-bi-lon.³⁰

Đến đây, chúng ta liên hệ với nhân vật vịnh gia và chất vấn về vai trò của vịnh gia trong việc thúc giục dân Ít-ra-en. Hẳn rằng vịnh gia phải có một vị thế nào đó mới làm được điều đó. Kirkpatrick và Eaton thì cho rằng vịnh gia phải là một người đứng đầu hay ít ra là có quyền thế trong một quốc gia. Còn Kraus thì lại phân vân cho rằng vịnh gia có thể là một cá nhân được ơn chữa lành và đã đứng lên làm chứng trong giờ cử hành nghi lễ nào đó của dân Ít-ra-en. Còn Allen thì cho rằng vịnh gia nói với tư cách cá nhân (câu 1-6) và với tư cách một người phát ngôn của cộng đoàn (câu 7-8)³¹. Riêng với Craig C. Broyles thì rất tự tin cho rằng vịnh gia nói với cả tư cách cá nhân (câu 1, 2, 5, 6) lẫn tư cách cộng đoàn (câu 7,8). Hơn nữa, ông còn cho rằng vịnh gia đang nói trong một buổi cử hành phụng vụ với vai trò người hướng dẫn cộng đoàn. Thậm chí, qua hình ảnh người lính canh gác mong đợi buổi sáng, có thể suy diễn rằng vịnh gia là một tư tế, đang cùng với cộng đoàn chờ đợi ánh hùng đồng xuất hiện để cử hành nghi thức thanh tẩy. Điều này cũng thể hiện vai trò trung gian như đã trình bày ở trên.³²

Vịnh gia với tư cách là người thúc giục, ông kêu gọi Ít-ra-en hãy hành động. Hành động ông thúc giục là ‘hy vọng’. Tuy nhiên, ‘hy vọng’ lại là thứ gì đó bị động, gần như là nằm ngoài tầm kiểm soát của chủ thể thực hiện hành động hy vọng. Điều này rất phù hợp với hình ảnh người lính canh hy vọng màn đêm sẽ trôi qua, những tia sáng của ngày mới sẽ lộ dần. Người lính canh gác cũng hy vọng và niềm hy vọng ấy rất lớn lao và đầy niềm xác tín. Vậy nên, vịnh gia cũng muốn truyền tải thông điệp đến cộng đoàn là hãy hy vọng, hãy tin tưởng vào Thiên Chúa. Ngài chắc chắn sẽ đến để cứu chuộc và giải thoát dân Ít-ra-en ra khỏi tội lỗi của họ.

“Chính Người sẽ cứu chuộc Ít-ra-en khỏi mọi lỗi lầm của họ”. Câu này được chia ở thể ‘quá khứ chưa hoàn thành’ (nghĩa là đã xảy ra trong quá khứ nhưng chưa hoàn thành) và hướng tới

²⁸ Martin, “Lament and Hope in Psalm 130,” 7.

²⁹ Ross, *A Commentary*, 717.

³⁰ Bible Hub, <https://biblehub.com/text/psalms/130-8.htm>, truy cập ngày 06 tháng 6 năm 2022.

³¹ Michael D. Goulder, *The Psalms of the Return (Book V, Psalms 107-150)* (Bath: Sheffield Academic Press, 1998), 84-85.

³² Ross, *A Commentary*, 716.

một tương lai hoàn thành.³³ Vậy có nghĩa là, những ơn tha thứ hay những ân huệ hiện tại (trong bối cảnh của vịnh gia) chưa phải là những ân huệ và ơn tha thứ cuối cùng mà đó chỉ là những điều tạm bợ hay những mắt xích nhỏ, những con đường nhỏ dẫn đến một tương lai. Mà ở đó, ân huệ và ơn tha thứ lần cuối cùng và cho hết thảy mọi người sẽ đến. Những hành động hy vọng và tin tưởng ở hiện tại là những chuẩn bị dọn đường cho một sự cứu chuộc vĩnh viễn. Vì thế, vịnh gia thúc giục Ít-ra-en hãy tiếp tục tin tưởng và hy vọng. Điều này khá là tương hợp với niềm hy vọng của Ít-ra-en đã đến trong Tân Ước. Đó là sự xuất hiện lần thứ hai của Đấng Mê-si-a.³⁴

Ứng Dụng Thánh Vịnh 130 Vào Đời Sống Của Người Ki-Tô Hữu

Chạy đến kêu cầu với Thiên Chúa trong những ‘chốn thăm sâu’. Cuộc sống của mỗi người đều sẽ trải qua những lúc khó khăn, những lúc vất vả, và thậm chí là tuyệt vọng. Thánh Vịnh 130 một lần nữa cho chúng ta cơ hội để nhắc nhở bản thân rằng chúng ta có quyền ca thán với Thiên Chúa. Chúa sẵn sàng nghe lời chúng ta ca thán. Thật vậy, chủ nghĩa cá nhân thái quá dẫn đến việc nhiều người tự trách cứ bản thân và quá khát khe với bản thân; đến mức họ cảm thấy bản thân không dám chạy đến với Chúa để xin Ngài tha thứ. Và họ cứ trượt dài ngày này sang tháng khác. Thánh Vịnh 130 là lời than van của vịnh gia và cũng là lời mà chúng ta cũng có thể kêu cầu lên Thiên Chúa.

Đừng để ma quỷ làm chúng ta nghi ngờ lòng thương xót và sự tha thứ của Thiên Chúa. Lời kêu van của vịnh gia trong Thánh Vịnh 130 làm nổi bật lên lòng nhân hậu và sự tha thứ của Thiên Chúa. Ngày nay có quá nhiều người vì cảm thấy bản thân mang quá nhiều tội lỗi và mặc cảm nên dẫn tới việc họ nghi ngờ chính cả lòng khoan dung đại lượng của Thiên Chúa. Ma quỷ sẽ lợi dụng để đẩy lên trong họ sự nghi ngờ về tình yêu mà Thiên Chúa dành cho mỗi người. Ma quỷ gieo vào lòng họ suy nghĩ rằng tội họ nặng thế thì liệu Thiên Chúa có tha thứ không? Liệu bản thân có đứng vững trước mặt Chúa không? Lời khẳng định của vịnh gia giúp củng cố rằng chúng ta hãy tin tưởng và hy vọng vào ơn tha thứ và tình yêu của Thiên Chúa. Nêu Chúa chấp tội, nào ai đứng vững? Thế nhưng “với Ngài là sự tha thứ” nên dù Ngài có biết tội lỗi của chúng ta nhưng sự tha thứ mà Ngài dành cho chúng ta là vô bờ bến. Nếu chúng không đứng vững trước mặt Ngài thì Ngài sẽ nâng đỡ và kèm cặp chúng ta. Vậy có chi chúng ta lại phải nghi ngờ nữa? Nhưng sự tha thứ của Ngài không phải chỉ để chúng ta hết tội mà còn giúp cải hoán chúng ta; bởi chính khi chúng ta quyết tâm sửa đổi lỗi lầm thì cũng là khi chúng ta ‘để Ngài được kính sợ’. Nhận thức được tội lỗi của bản thân là điều cần thiết nhưng nhận ra lòng yêu thương của Thiên Chúa thì lại càng cần thiết hơn.

Đừng nghĩ bản thân hoàn hảo và cũng đừng quá áp lực để tỏ ra hoàn hảo. “Nếu như Ngài giữ các lỗi lầm, lạy ĐỨC CHÚA, lạy CHÚA TÊN, ai sẽ đứng vững?” Lời của vịnh gia đã cho thấy rằng Thiên Chúa thông suốt và thấu hiểu hết mọi điều. Ngài biết được chúng ta như chúng ta là. Cho nên, nếu thực sự tin ở Chúa, chúng ta không cần phải giả vờ là bản thân đã yêu mến Chúa hết lòng, vì Chúa biết tất cả mọi điều cả khi chúng ta không cần phải nói ra. Chúa biết chúng ta sẽ luôn vẫn còn đó những lỗi lầm, những thiếu sót nên chúng ta chẳng tự vỗ ngực xưng là hoàn hảo. Chúng ta cũng không cần thiết phải tỏ ra hoàn hảo trong cuộc sống. Bởi chính khi tỏ ra hoàn hảo, chúng ta đặt áp lực cho chính bản thân và cho những người xung quanh. Mọi điều Chúa đều thấu suốt nên chúng ta hãy sống như chúng ta là và hướng đến một sự hoàn hảo trong mắt Chúa hơn là trong mắt người đời.

³³ Ibid., 717.

³⁴ Ibid., 717.

Hãy cảm tạ Chúa vì ơn tha thứ của Ngài dành cho chúng ta. Mỗi khi chúng ta đi xưng tội, chúng ta thường xưng thú tội với vị linh mục, sau đó làm việc đền tội, ăn năn sám hối dốc lòng chữa... Thế nhưng, có khi nào chúng ta đã dâng lời cảm tạ Thiên Chúa rằng “lạy Chúa, con cảm tạ Chúa vì đã tha thứ tội lỗi cho con”? Thật vậy, chúng ta thường chỉ xưng tội mà ít khi xác quyết rằng Chúa đã tha thứ những tội đó cho chúng ta. Và cũng ít khi chúng ta dâng lời tạ ơn Thiên Chúa vì đã tha tội cho chúng ta. Vậy, như một sự tin tưởng và hy vọng mà vịnh gia đặt để nơi ơn tha thứ của Thiên Chúa, chúng ta cũng hãy tin tưởng và xác quyết rằng Chúa đã tha những lỗi lầm của chúng ta và thực hành việc dâng lời cảm tạ Thiên Chúa sau mỗi lần lãnh nhận bí tích Hoà Giải.

Giúp người khác cũng tin tưởng và hy vọng vào Thiên Chúa rằng Chúa vẫn luôn yêu thương và sẵn sàng tha thứ cho họ. Sau khi đã nhận ra hoàn cảnh trong chốn ‘thẳm sâu’, vịnh gia đã chạy đến với Thiên Chúa, đến với ơn tha thứ của Ngài trong một niềm tin tưởng và hy vọng vào Thiên Chúa. Không chỉ dừng lại đó, vịnh gia đã dùng cả kinh nghiệm của bản thân để thúc giục cộng đoàn, thúc giục người khác cũng tin tưởng và hy vọng vào Thiên Chúa như cách mà vịnh gia đã làm. Vịnh gia muốn lan toả lòng tin tưởng và hy vọng vào Thiên Chúa cho mọi người. Đến lượt chúng ta, chúng ta trước hết hãy tin tưởng và hy vọng vào Thiên Chúa và sau đó là đem chính những cảm nghiệm của bản thân để cũng giúp người khác tin tưởng và hy vọng vào Thiên Chúa.

Tài liệu tham khảo

- Allen P. Ross, *A Commentary on the Psalms: volume 3 (90-150)* (MI: Kregel Publications, 2016), 711.
- Bible Hub, <https://biblehub.com/hebrew/241.htm>, accessed 3 May 2022.
- Bible Hub, <https://biblehub.com/text/psalms/130-8.htm>, truy cập ngày 06 tháng 6 năm 2022.
- Craig C. Broyles, *Psalms* (MI: Baker Publishing Group, 1999), 973, <https://it.vn1lib.org/book/2821661/9600ec>.
- Brown, *The Oxford Handbook of the Psalms*, 117
- Brown, *The Oxford Handbook of the Psalms*, 115-116.
- “Calvary Chapel Ontario Channel – Psalm 130 – My soul waits for the Lord”, Youtube, truy cập ngày 04 tháng 06 năm 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=ZTGCn77lBP0&t=50s>.
- Lee Roy Martin trong “Lament and Hope in Psalm 130” chia thành 7 phần nhưng có những tác giả khác chia thành 5 hoặc 6 phần.
- Martin, “Lament and Hope in Psalm 130,” 3.
- Michael D. Goulder, *The Psalms of the Return (Book V, Psalms 107-150)* (Bath: Sheffield Academic Press, 1998), 84-85.
- “*Psalm 130 Bible Commentary, Matthew Henry*,” Christianity, truy cập ngày 06 tháng 6 năm 2022, <https://www.christianity.com/bible/commentary/matthew-henry-complete/psalm/130>.
- “*Text Analysis – Hebrew - Psalm 130, 2*,” Bible Hub, truy cập ngày 01 tháng 6 năm 2022, Biblehub, <https://biblehub.com/text/psalms/130-2.htm>.

W. Brueggemann và W. H. Bellinger, *Psalms* (New York: Cambridge University Press, 2014), 551.

Lee Roy Martin, “Lament and Hope in Psalm 130,” *Pharos Journal of Theology*, no. 100 (2019): 2,

William P. Brown, *The Oxford Handbook of the Psalms* (New York: Oxford University Press, 2014), 115-116. Phần chia cấu trúc là của tác giả, còn phần áp dụng vào Tv 130 là của học viên.

Biodata

Micae Thân Trọng Hưng là tu sỹ Dòng M.F., Việt Nam, và là sinh viên Thần học năm 2 tại Học Viện thánh Giuse Dòng Tên, Việt Nam.

Michael Than Trong Hung is a brother of the M.F., Vietnam. He is also a secondyear student of Theology at Saint Joseph Jesuit Scholasticate, Vietnam.

Chiều Kích Ba Ngôi và Đặc Tính Chứng Tá của Việc Sống Đặc Sủng

The Trinitarian Dimension and the Testimonial Character of Living Charisms

Đaminh Lê Văn Luận, S.J.^{1*}

¹ Học Viện Thánh Giuse Dòng Tên, Việt Nam

* Email của tác giả liên hệ: vanluansj@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-0197-6710>

 <https://doi.org/10.54855/csl.24436>

© Copyright (c) 2024 Đaminh Lê Văn Luận, S.J.

Received: 26/06/2024

Revision: 17/09/2024

Accepted: 18/06/2024

Online: 27/09/2024

Tóm Lược

Giáo Hội ngày nay đang kêu gọi tất cả các thành phần sống tinh thần hiệp hành, cùng hiệp thông tham gia vào đời sống sứ vụ của Giáo Hội. Sự tham gia của các thành phần vào đời sống và sứ vụ của Giáo Hội gắn liền với việc sống các đặc sủng được trao ban. Bài viết chọn phân tích tiểu đoạn 1 Cr 12,4-7 dưới góc nhìn của đặc sủng theo thần học của thánh Phaolô. Đoạn 1 Cr 12,4-7 cho thấy việc sống đặc sủng không chỉ là hoa trái của Thần Khí, nhưng còn là cách để sống chiều kích Ba Ngôi trong Giáo Hội. Thêm nữa, sống đặc sủng được trao ban cũng là cách để người tín hữu, đặc biệt là giáo dân, làm chứng về Thần Khí giữa thế giới ngày nay. Ý nghĩa thần học rút ra từ 1 Cr 12,4-7 giúp tín hữu đón nhận và sống tròn đầy hơn các đặc sủng; qua đó, thực thi cách tích cực lời mời gọi sống hiệp hành của Giáo Hội.

Từ khóa: 1 Cr 12,4-11, đặc sủng, giáo dân, Ba Ngôi, chứng tá, Thần Khí

Abstract

Today, the Church is calling all members to live the spirit of synodality, in communion, participating in the life and mission of the Church. The participation of the members in the life and mission of the Church is closely linked to living the charisms that have been given. This article chooses to analyze the passage 1 Corinthians 12,4-7 from the perspective of charisms according to the theology of Saint Paul. The passage 1 Corinthians 12,4-7 shows that living charisms is not only a fruit of the Spirit, but also a way to live the Trinitarian dimension in the Church. Furthermore, living the given charisms is also a way for the faithful, especially the laity, to bear witness to the Spirit in today's world. The theological meaning drawn from 1 Corinthians 12,4-7 helps the faithful to embrace and live the charisms more fully; thereby actively fulfilling the Church's call to live synodality.

Keywords: 1 Corinthians 12,4-11, charism, laity, Trinity, witness, Holy Spirit

Dẫn Nhập

Giáo Hội ngày nay đang kêu gọi tất cả các thành phần sống tinh thần hiệp hành, cùng hiệp thông tham gia vào đời sống sứ vụ của Giáo Hội. Sự tham gia của các thành phần vào đời sống và sứ vụ của Giáo Hội gắn liền với việc sống các đặc sủng được trao ban. Bài viết chọn phân

tích tiêu đoạn 1 Cr 12,4-7 dưới góc nhìn của đặc sủng theo thần học của thánh Phaolô. Đoạn 1 Cr 12,4-7 cho thấy việc sống đặc sủng không chỉ là hoa trái của Thần Khí, nhưng còn là cách để sống chiều kích Ba Ngôi trong Giáo Hội. Thêm nữa, sống đặc sủng được trao ban cũng là cách để người tín hữu, đặc biệt là giáo dân, làm chứng về Thần Khí giữa thế giới ngày nay. Ý nghĩa thần học rút ra từ 1 Cr 12,4-7 giúp tín hữu đón nhận và sống tròn đầy hơn các đặc sủng; qua đó, thực thi cách tích cực lời mời gọi sống hiệp hành của Giáo Hội.

Bản Văn Và Thể Văn

Bối Cảnh Bản Văn

Trong thư thứ nhất gửi giáo đoàn Corintô, đoạn 1 Cr 12,4-11 thuộc phân đoạn nói đến đời sống cộng đoàn (11,2 – 14,4). Bên cạnh vấn đề trang phục của phụ nữ (11,2-16) và cách thực hiện bữa ăn agape (11,17-34), Phaolô bàn nhiều đến việc dùng đặc sủng để phục vụ cộng đoàn (12,1 – 14,40). Đoạn 1 Cr 12,4-11 diễn tả về chiều kích Ba Ngôi và đặc tính chứng tá cho Thần Khí của việc sống đặc sủng.

Bản Văn

Bản dịch

Bài viết đề nghị một bản dịch riêng, chính yếu dựa trên bản văn KPA¹, với một vài chú thích ở những từ khoá quan trọng. Các chú thích là những điểm cần lưu ý rút ra trong quá trình so sánh đối chiếu giữa bản KPA với bản văn tiếng Hy Lạp, các bản văn tiếng Anh NIV, ESV, NASB, và bản tiếng Việt của cha Nguyễn Thế Thuấn.

⁴Có nhiều đặc sủng (1) khác nhau, nhưng chỉ có một Thần Khí. ⁵Có nhiều sứ vụ (2) khác nhau, nhưng chỉ có một Chúa. ⁶Có nhiều hoạt động (3) khác nhau, nhưng vẫn chỉ có một Thiên Chúa làm mọi sự trong mọi người.

⁷Thần Khí tỏ mình ra (4) nơi mỗi người một cách, là vì ích chung. ⁸Người thì được Thần Khí ban cho ơn khôn ngoan, người thì được Thần Khí ban cho ơn hiểu biết. ⁹Kẻ thì được Thần Khí ban cho lòng tin; kẻ thì cũng được chính Thần Khí duy nhất ấy ban cho những đặc sủng chữa bệnh. ¹⁰Người thì được ơn làm phép lạ, người thì được ơn nói tiên tri; kẻ thì được ơn phân định thần khí; kẻ khác thì được ơn nói các thứ tiếng lạ; kẻ khác nữa lại được ơn giải thích các tiếng lạ. ¹¹Nhưng chính Thần Khí duy nhất ấy làm ra tất cả những điều đó và phân chia cho mỗi người mỗi cách, tùy theo ý của Người.

Chú thích về bản dịch

(1): đặc sủng χαρισμάτων. Thuật ngữ χαρισμάτων là thuộc cách số nhiều của danh từ χάρισμα. Trong tiếng Hy Lạp, χάρισμα mang nghĩa là “quà tặng (gift)” hay “ân sủng (grace)” mang tính nhưng không (free gift/ undeserved gift).² Bài viết chọn dịch thuật ngữ χάρισμα thành “đặc sủng” với ý nghĩa là một ân sủng nhưng không, khởi xuất từ Thần Khí để phục vụ cộng đoàn. Trong Tân Ước, từ gần nghĩa với χαρισμά là từ χάρις. Từ χάρις được dùng nhiều trong thư Phaolô (100/155 lần) và mang nghĩa là “ân sủng (grace)” nói chung.³ Χάρισμα là thuật ngữ đặc

¹ Bản văn KPA là bản văn 2011 của Nhóm Phiên Dịch Các Giờ Kinh Phụng Vụ. X. Nhóm Phiên Dịch Các Giờ Kinh Phụng Vụ (CGKPV), *Kinh Thánh, ấn bản 2011* (Hà Nội: Nxb. Tôn Giáo, 2011).

² James Strong, “5486. Charisma,” in *The Strong’s Exhaustive Concordance of the Bible*, accessed 2 May 2022, <https://biblehub.com/greek/5486.htm>.

³ H-H. Esser, “Gace, Spiritual Gift,” in *New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 1, ed. Colin Brown (USA: 1975), 118.

trung và xuất hiện nhiều trong thư của Phaolô (16/17 lần). Trong câu này, bản KPA và Nguyễn Thế Thuấn cũng dịch thuật ngữ *χαρισμάτων* thành “đặc sủng”. Đa phần các bản văn tiếng Anh (ESV, NASB, NIV) dịch thuật ngữ này thành “quà tặng” (gifts).

(2): sứ vụ *διακονιῶν*. Thuật ngữ *διακονιῶν* là thuộc cách số nhiều của danh từ *διακονία*. Trong tiếng Hy Lạp, *διακονία* mang nghĩa là “việc phục vụ (service)”, hay “sứ vụ (ministry)”.⁴ Bài viết chọn dịch thuật ngữ *διακονία* thành “sứ vụ” để hoà hợp với chủ đề đặc sủng do Thần Khí được nói đến trong đoạn này. Đặc sủng được trao ban khác nhau ứng với các sứ vụ khác nhau trong Giáo Hội. Tất cả các sứ vụ đều xuất phát từ một sứ mạng phục vụ duy nhất của Đức Kitô. Trong Tân Ước, nhóm từ *διακονέω* (động từ - phục vụ)/ *διακονία* (danh từ - việc phục vụ, sứ vụ)/ *διάκονος* (danh từ - người phục vụ) được áp dụng cho Đức Kitô (Mc 10,45) và những người đi theo Ngài. Nhóm từ nói đến việc phục vụ cũng xuất hiện nhiều trong các thư Phaolô (24/100 lần). Trong câu này, bản KPA, Nguyễn Thế Thuấn, ESV chọn dịch thuật ngữ *διακονιῶν* thành “việc phục vụ/ service”. Bản NASB và NIV dịch thuật ngữ này là “sứ vụ/ ministries”.

(3): hoạt động *ἐνεργημάτων*. Thuật ngữ *ἐνεργημάτων* là thuộc cách số nhiều của danh từ *ἐνεργημα*. Trong tiếng Hy Lạp, *ἐνεργημα* xuất phát từ động từ *ἐνεργέω*. Động từ này bao gồm hai thành tố: “đi vào” *ἐν* và “làm cho nó hoạt động” *εργον*.⁵ Trong Tân Ước, động từ *ἐνεργημα* thường có chủ từ là Thiên Chúa và gắn với các hành động quyền năng của Thiên Chúa (Mt 14,2; 1 Cr 12,11; Gl 2,8; 3,5; Ep 1,11; 1,20; Pl 2,13). Bài viết chọn dịch thuật ngữ *ἐνεργημάτων* thành “hoạt động” với ý nghĩa như là sự làm phát sinh hiệu quả của đặc sủng được lãnh nhận. “Hoạt động/ activities” cũng là cách dịch của bản KPA, ESV, NIV.

(4): tỏ mình ra *φανέρωσις*. Thuật ngữ *φανέρωσις* là danh từ xuất phát từ động từ *φανερόω*, mang nghĩa là “tỏ mình”, “vén mở”.⁶ Đây là động từ được dùng nhiều trong Tân Ước (49 lần), gắn liền với việc tỏ mình ra/ hiện ra của Chúa Giêsu sau khi Phục Sinh (Ga 21,1). Bài viết chọn dịch thuật ngữ *φανέρωσις* thành “tỏ mình ra” nhằm thể hiện sự mạc khải của Thần Khí về chính mình ngang qua các đặc sủng. “Tỏ mình ra/ manifestation” cũng là cách dịch của bản KPA, ESV, NASB, NIV.

Bố Cục Bản Văn

Dựa vào chủ đề đặc sủng, bản văn 1 Cr 12,4-11 có thể chia làm hai phần:

Phần 1 (cc. 4-6): nguồn gốc, mục đích và năng động của đặc sủng trong góc nhìn Ba Ngôi.

Phần 2 (cc. 7-11): Thần Khí tỏ mình qua đặc sủng.

Ý Nghĩa Thần Học Của Bản Văn

Sau lời giới thiệu về Thần Khí và các ân huệ thiêng liêng cần thiết cho đời sống cộng đoàn (1 Cr 12,1-3). Tiểu đoạn 1 Cr 12,4-11 diễn tả cụ thể hơn về đặc sủng với (1) chiều kích Ba Ngôi (cc. 4-6), và (2) sự tỏ mình của Thần Khí qua những đặc sủng khác nhau (cc. 7-11).

⁴ James Strong, “1248. Diakonia,” in *The Strong’s Exhaustive Concordance of the Bible*, accessed 2 May 2022, <https://biblehub.com/greek/1248.htm>.

⁵ James Strong, “1755. Energéma,” in *The Strong’s Exhaustive Concordance of the Bible*, accessed 2 May 2022, <https://biblehub.com/greek/1755.htm>.

⁶ James Strong, “5321. phanerósis,” in *The Strong’s Exhaustive Concordance of the Bible*, accessed 2 May 2022, <https://biblehub.com/greek/5321.htm>.

Nguồn Gốc, Mục Đích Và Năng Động Của Đặc Sủng Trong Góc Nhìn Ba Ngôi (cc. 4-6)

Điều đặc biệt trong tiểu đoạn này là công thức Ba Ngôi được Phaolô sử dụng và nối kết với các đặc tính của đặc sủng.⁷ Ngay ở ba câu đầu tiên của tiểu đoạn, Ba Ngôi được đề cập đến bằng các danh hiệu: Thần Khí, Chúa và Thiên Chúa. Trong đó, Thần Khí là nguồn gốc của đặc sủng; Chúa là nguồn gốc của sứ vụ; Thiên Chúa là Đấng làm cho đặc sủng hoạt động cách sống động. Trong Tân Ước, thuật ngữ Chúa Κύριος thường được áp dụng cho Đức Kitô,⁸ và thuật ngữ Thiên Chúa Θεός thường được dùng để chỉ về Thiên Chúa duy nhất được nói đến trong Cựu Ước⁹. Đặc sủng có nguồn gốc từ Thần Khí, có mục đích hướng đến sứ vụ của Đức Kitô, và phát sinh hiệu quả nhờ quyền năng của Thiên Chúa. Ba Ngôi được Phaolô gắn với đặc sủng. Trong cách diễn tả này, theo cách hiểu loại suy về mối tương quan phân biệt nhưng không tách biệt của Ba Ngôi, các khía cạnh khác nhau về nguồn gốc, mục đích và năng động của đặc sủng cũng là những khía cạnh phân biệt nhưng không tách biệt. Đặc sủng gắn liền với Ba Ngôi, Thần Khí được xem như nguồn gốc của đặc sủng nhưng nguồn gốc ấy luôn gắn kết với mục đích thực thi sứ vụ phục vụ của Đức Kitô và phát sinh hiệu quả nhờ hoạt động của Thiên Chúa. Việc nhìn đặc sủng trong mối liên hệ với Ba Ngôi cho thấy được sức năng động của đặc sủng.¹⁰ Thật vậy, đặc sủng luôn là một món quà sống động. Khi được Thần Khí trao ban, đặc sủng hướng đến việc phục vụ cộng đoàn và phát sinh hiệu quả nơi chính việc làm cụ thể của người lãnh nhận.

Về thuật ngữ, việc không dùng danh từ quen thuộc χάρις cho thấy được dụng ý diễn tả sự đặc biệt của đặc sủng so với các ân huệ khác. Từ χάρις được dùng đến 190 lần trong Cựu Ước và 155 lần trong Tân Ước¹¹ với ý nghĩa là ân sủng, quà tặng, phần thưởng. Ân huệ của Thiên Chúa ban cho con người cũng được diễn tả bằng từ χάρις (St 6,8; Xh 33,12; Cn 3,34; Mt 11,5; Lc 13,6-8;...). Tuy vậy, khi nói đến đặc sủng có nguồn gốc từ Thần Khí nhằm phục vụ cho lợi ích của cộng đoàn như trong đoạn 1 Cr 12,4-11, Phaolô dùng thuật ngữ χάρισμα.¹² Đây là thuật ngữ đặc trưng trong các thư Phaolô, chiếm đến 16 trên tổng số 17 lần xuất hiện của thuật ngữ này trong toàn bộ Thánh Kinh.

Thần Khí Tò Mình Qua Các Đặc Sủng (cc. 7-11)

Sau khi đề cập đến mối liên hệ với Ba Ngôi, đoạn văn nhấn mạnh đến tính chứng tá cho Thần Khí của đặc sủng. Thần Khí tỏ mình ra qua các đặc sủng (c. 7a). Nói khác đi, đặc sủng mang tính chứng tá về sự hiện diện của Thần Khí. Các đặc sủng tuy khác nhau nhưng đều có chung nguồn gốc Thần Khí, hướng đến việc phục vụ cho lợi ích chung của cộng đoàn, và giúp mọi người nhận ra sự hiện diện sống động của Thần Khí (c. 7b-11)

Ở câu 4, nguồn gốc của đặc sủng xuất phát từ Thần Khí: “có nhiều đặc sủng khác nhau, nhưng chỉ có một Thần Khí”. Ở câu 7a, mối liên hệ giữa đặc sủng và Thần Khí được diễn tả cách rõ

⁷ Việc Phaolô dùng công thức Ba Ngôi trong tiểu đoạn này cũng là quan điểm được nói đến bởi các bộ sách chú giải như *Ellicott's Commentary for English Readers*; *Matthew Henry's Concise Commentary*; *Jamieson-Fausset-Brown Bible Commentary*. X. Biblehub, “Commentaries on 1 Cr 12,4-6”, accessed 2 May 2022, https://biblehub.com/commentaries/1_corinthians/12-4.htm.

⁸ X. Giáo Lý Giáo Hội Công Giáo, số 446; Joseph H. Thayer, “κύριος,” in *The New Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament*, accessed 2 May 2022, <https://biblehub.com/greek/2962.htm>.

⁹ J. Schneider, “God,” in *New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 2, 73.

¹⁰ Raymond F. Collins, “First Corinthians,” in *The Paulist Biblical Commentary*, ed. José Enrique Aguilar Chiu et al. (New York: Paulist, 2018), 1326.

¹¹ H-H. Esser, “Gace, Spiritual Gift,” in *New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 1, 115-117.

¹² Heinrich August Wilhelm Meyer, “1 Corinthians 12:4,” in *Meyer's NT Commentary*, accessed 2 May 2022, https://biblehub.com/commentaries/1_corinthians/12-4.htm.

ràng hơn qua thuật ngữ tỏ mình φανερωσις/ φανερώω. Tỏ mình có nghĩa là mạc khải, làm lộ ra những gì đang được giấu kín. Động từ “tỏ mình” φανερώω này được dùng để diễn tả ánh sáng tỏ ra của ngọn đèn khi được đặt trên giá (Mc 4,22); hoặc việc cho người khác thấy được những điều nằm ngoài khả năng nhận biết của giác quan, tương tự như việc Chúa Giêsu tỏ mình ra cho các môn đệ sau khi Phục Sinh (Mc 16,14; Ga 21,1). Như vậy, qua các đặc sủng được trao ban cho mỗi người, Thần Khí tỏ mình ra cách cụ thể và sống động trong cộng đoàn Giáo Hội. Nguồn gốc Thần Khí của đặc sủng được khẳng định lại ở câu cuối cùng của đoạn văn này (c. 11): “có một Thần Khí duy nhất làm ra tất cả những điều đó (đặc sủng) và phân chia cho mỗi người mỗi cách khác nhau tùy theo ý định của Người.”

Tuy đặc sủng có một nguồn gốc Thần Khí, nhưng đặc sủng rất phong phú và đa dạng. Sau khi khẳng định về nguồn gốc Thần Khí ở câu 7. Bản văn liệt kê ra các đặc sủng khác nhau được trao ban: ơn khôn ngoan, ơn hiểu biết (c. 8), lòng tin, ơn chữa bệnh (c. 9), ơn làm phép lạ, ơn nói tiên tri, ơn phân định thần khí, ơn nói tiếng lạ, ơn giải thích tiếng lạ (c. 10). Ở đây, các đặc sủng được liệt kê không theo cấp bậc phẩm trật¹³, nhưng nhấn mạnh đến sự khác biệt và bình đẳng giữa các đặc sủng khác nhau. Thuật ngữ *cùng một Thần Khí* được nhắc lại đến 4 lần (c. 8, c. 9) khi liệt kê các đặc sủng, thể hiện sự thống nhất trong khác biệt giữa các đặc sủng khác nhau. Sự thống nhất trong khác biệt giữa các đặc sủng cũng làm chứng về sự hiện diện sống động của Thần Khí trong đời sống Giáo Hội và nơi mỗi con người.

Sống Đặc Sủng Trong Giáo Hội

Ý nghĩa thần học rút ra từ 1 Cr 12,4-11 giúp cho người tín hữu ý thức hơn về khía cạnh Ba Ngôi nơi đặc sủng được lãnh nhận. Sống đặc tính Ba Ngôi là sống tính năng động của đặc sủng. Ngoài ra, tính chứng tá trong việc sống đặc sủng cũng giúp cho người tín hữu, đặc biệt là giáo dân, làm chứng về Thần Khí không chỉ trong Giáo Hội nhưng còn ở môi trường sống hằng ngày của mình.

Sống Tính Năng Động Của Đặc Sủng

Khi nói đến đặc sủng, Giáo Lý Giáo Hội Công Giáo nhấn mạnh đến hai yếu tố quan trọng là Thần Khí và Giáo Hội. Thần Khí là Đấng trao ban đặc sủng, đặc sủng được dùng để xây dựng Giáo Hội và phục vụ cho sứ mạng của Giáo Hội.¹⁴ Dưới ánh sáng của đoạn văn 1 Cr 12,4-11, hai yếu tố ấy được thể hiện cách sống động và được phong phú hoá bởi chiều kích Ba Ngôi. Đặc sủng xuất phát từ Thần Khí, nhưng hướng đến việc phục vụ sứ vụ của Đức Kitô. Người lãnh nhận đặc sủng được Thiên Chúa (Chúa Cha) tác động để dần thân phục vụ bằng những việc làm cụ thể ứng với ân huệ được lãnh nhận từ Thần Khí. Như vậy, xét ở khía cạnh chủ thể trao ban đặc sủng, Ba Ngôi cùng là nguồn gốc và cùng hoạt động nơi đặc sủng. Xét ở khía cạnh đối tượng lãnh nhận đặc sủng, người tín hữu không chỉ thụ động đón nhận đặc sủng như lãnh nhận một kho báu rồi mưu cầu ích lợi cho bản thân, nhưng để đặc sủng hoạt động, phát sinh hiệu quả nơi mình và hướng đến các sứ vụ khác nhau trong Giáo Hội.

Giáo Hội ngày nay đang mời gọi mọi người sống tinh thần hiệp hành, thể hiện qua ba từ khoá: hiệp thông, tham gia, sứ vụ. Mọi thành phần trong Giáo Hội hiệp thông liên kết với nhau theo khuôn mẫu của sự hiệp thông Ba Ngôi. Họ cùng dần thân tham gia vào việc xây dựng Giáo Hội

¹³ Đoạn 1 Cr 12,27-30 được xem là đoạn đối xứng với 1 Cr 12,4-11 theo cấu trúc A-B-A'. Đoạn 1 Cr 12,27-30 có nhắc đến thứ bậc của các đặc sủng (thứ nhất là các Tông Đồ, thứ hai là các ngôn sứ, thứ ba là các thầy dạy). Tuy vậy, cách chung, các đặc sủng khác nhau đều có chung mục đích là phục vụ, giống như các chi thể khác nhau của cùng một thân thể đều đóng góp phần mình vào hoạt động của thân thể đó.

¹⁴ Vatican, *Giáo Lý Hội Thánh Công Giáo*, trans. Ủy Ban Giáo Lý Đức Tin (Hà Nội: NXB Tôn Giáo, 2012), số 799.

và rao giảng Tin Mừng ngang những sứ vụ khác nhau trong Giáo Hội.¹⁵ Xét như một lối sống của Giáo Hội, hiệp hành được thể hiện trong nhiều khía cạnh của đời sống Giáo Hội: mở lòng để lắng nghe tiếng Thần Khí nơi tha nhân, đồng trách nhiệm trong sứ vụ, đối thoại trong Giáo Hội và với xã hội, sống tinh thần phân định chung...¹⁶ Khi sống đặc sủng trong tinh thần hiệp hành, người tín hữu cũng được mời gọi để hiệp thông liên kết với nhau trong vì có chung nguồn gốc Thần Khí, cùng chủ động dấn thân vào đời sống Giáo Hội nhờ sức năng động của ơn Thiên Chúa, và hướng đến việc phục vụ các sứ vụ khác nhau trong Giáo Hội. Như vậy, sống chiều kích Ba Ngôi của đặc sủng cũng là cách sống tinh thần hiệp hành cách năng động và hiệu quả.

Làm Chứng Về Sự Hiện Diện Của Thần Khí Qua Việc Sống Đặc Sủng

Tuy là Ngôi Ba Thiên Chúa, Thần Khí là Đấng không trực tiếp nói về chính mình. “Ngài là Đấng mà thế gian không thể đón nhận, vì thế gian không thấy và cũng không biết Ngài” (Ga 14,17).¹⁷ Có lẽ vì điều này mà người ta hay gọi Thần Khí là vị Thiên Chúa bị lãng quên. Thực ra, Thần Khí, như là Ngôi Ba Thiên Chúa, cùng hoạt động với hai ngôi còn lại trong mọi công trình, và thể hiện mình rõ ràng nhất qua chính đời sống của Hội Thánh: nơi việc linh hứng Thánh Kinh, qua việc trợ lực trong Thánh Truyền, qua việc chuyển cầu trong đời sống cầu nguyện của Hội Thánh, và qua các đặc sủng và sứ vụ trong Hội Thánh.¹⁸ Đoạn văn 1 Cr 12,4-7 cũng khẳng định Thần Khí tỏ mình ra nơi mỗi người mỗi cách qua các đặc sủng (c. 7).

Như vậy, sống trong thời đại sau hết này, chính Giáo Hội có nhiệm vụ làm chứng về Thần Khí qua chính đời sống của mình. Nếu đời sống Phụng Vụ và cầu nguyện, xét như hoạt động nội tại (ad intra) của Hội Thánh, làm chứng về Thần Khí cho các tín hữu đã có đức tin; thì việc sống các đặc sủng sẽ là cách để làm chứng về Thần Khí cho toàn thế giới. Đặc biệt, người giáo dân ngày nay đang được mời gọi để thực thi sứ vụ bằng cách sống tinh thần Tin Mừng giữa trần thế trong môi trường gia đình và công việc hằng ngày của mình.¹⁹ Khi tích cực thực thi giữa đời và làm phát sinh hiệu quả các đặc sủng, cùng với Giáo Hội, giáo dân đang đóng vai trò làm chứng và giới thiệu về sự hiện diện sống động của Chúa Thánh Thần trong thế giới ngày nay.

Kết Luận

Đoạn 1 Cr 12,4-17 cho thấy được tính năng động của đặc sủng khi nhìn đặc sủng dưới góc nhìn của Ba Ngôi. Thật vậy, các thuật ngữ gắn liền với đặc sủng như χάρισμα (đặc sủng), διακονία (sứ vụ), ἐνεργημα (hoạt động) được đưa vào tiêu đoạn. Cùng với đó là vai trò của Thần Khí, Chúa Kitô và Thiên Chúa ứng với nguồn gốc, mục đích và năng động của đặc sủng. Đặc sủng không chỉ là ân sủng trao ban bởi Thần Khí, nhưng hướng đến sứ vụ phục vụ của Chúa Kitô và đòi buộc sự dấn thân nơi người lãnh nhận để thực thi sứ vụ cụ thể nhờ sức mạnh của chính Thiên Chúa. Thêm nữa, các đặc sủng còn là cách để Thần Khí bày tỏ φανερωσις chính mình. Trong ý nghĩa thần học đó, Giáo Hội với các thành phần khác nhau được mời gọi để sống đặc sủng cách năng động giữa thế giới, không chôn vùi nên bạc được trao nhưng làm phát sinh hiệu quả của đặc sủng để phục vụ tha nhân và xây dựng Giáo Hội. Việc tích cực sống đặc sủng còn là cách để người tín hữu, đặc biệt là giáo dân, làm chứng về sự hiện diện sống động của Thần Khí cho con người ngày hôm nay.

¹⁵ Synod of Bishops, *Vademecum for the Synod on Synodality* (Vatican: 2021), 1.4.

¹⁶ Synod of Bishops, *The Preparatory Document* (Vatican: 2021), 34-37.

¹⁷ Giáo Lý Giáo Hội Công Giáo, số 687.

¹⁸ Giáo Lý Giáo Hội Công Giáo, số 638.

¹⁹ Công đồng Vatican II, *Lumen Gentium*, số 31.

Tài liệu tham khảo

- Biblehub, “Commentaries on 1 Cr 12,4-6”, accessed 2 May 2022, https://biblehub.com/commentaries/1_corinthians/12-4.htm.
- Giáo Lý Giáo Hội Công Giáo, số 446; Joseph H. Thayer, “κύριος,” in *The New Thayer’s Greek-English Lexicon of the New Testament*, accessed 2 May 2022, <https://biblehub.com/greek/2962.htm>.
- J. Schneider, “God,” in *New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 2, 73.
- Raymond F. Collins, “First Corinthians,” in *The Paulist Biblical Commentary*, ed. José Enrique Aguilar Chiu et al. (New York: Paulist, 2018), 1326.
- H-H. Esser, “Gace, Spiritual Gift,” in *New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 1, 115-117.
- Heinrich August Wilhelm Meyer, “1 Corinthians 12:4,” in *Meyer’s NT Commentary*, accessed 2 May 2022, https://biblehub.com/commentaries/1_corinthians/12-4.htm.
- H-H. Esser, “Gace, Spiritual Gift,” in *New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 1, ed. Colin Brown (USA: 1975), 118.
- James Strong, “1248. Diakonia,” in *The Strong’s Exhaustive Concordance of the Bible*, accessed 2 May 2022, <https://biblehub.com/greek/1248.htm>.
- James Strong, “5486. Charisma,” in *The Strong’s Exhaustive Concordance of the Bible*, accessed 2 May 2022, <https://biblehub.com/greek/5486.htm>
- Sydnod of Bishops, *Vademecum for the Synod on Synodality* (Vatican: 2021), 1.4.
- Vatican, *Giáo Lý Hội Thánh Công Giáo*, trans. Ủy Ban Giáo Lý Đức Tin (Hà Nội: NXB Tôn Giáo, 2012), số 799

Biodata

Lê Văn Luận là tu sỹ Dòng Tên, Việt Nam, và là sinh viên Thần học năm 2 tại Học Viện thánh Giuse Dòng Tên, Việt Nam.

Le Van Luan is a Jesuit of the Society of Jesus, Vietnam. He is also a secondyear student of Theology at Saint Joseph Jesuit Scholasticate, Vietnam.

Phép Rửa cho Kẻ Chết đối với các Tín Hữu Côrintô

Baptism for the Dead according to the Believers of Corinth

Đoàn Văn Sinh, A.A.^{1*}

¹ Học Viện Thánh Giuse Dòng Tên, Việt Nam

* Email của tác giả liên hệ: jacquessinh.aavn@gmail.com

 <https://doi.org/10.54855/csl.24437>

® Copyright (c) 2024 Đoàn Văn Sinh, A.A.

Received: 26/06/2024

Revision: 17/09/2024

Accepted: 18/06/2024

Online: 27/09/2024

Tóm Lược

1 Cr 15 kết thúc bằng một tin vui cho toàn thể Kitô hữu đó là thân xác kẻ chết sẽ được sống lại. Nếu Đức Kitô đã chết và phục sinh thì đến lượt "các chi thể" của Ngài cũng được phục sinh do ân huệ của Chúa ban cho. Xác tín này hẳn khởi đi từ những khẳng định căn bản rằng nhờ phép rửa tội, tín hữu được nên giống Chúa Kitô. Tuy nhiên, câu 1 Cr 15,29 khiến ta không khỏi ngạc nhiên vì nó đề cập đến việc chịu phép rửa thế cho kẻ chết. Thánh Phaolô muốn nói gì về vấn đề này? Bài viết này là một cố gắng truy tìm về nguồn gốc của 1 Cr 15,29 nhằm tìm hiểu và đào sâu tư tưởng của Phaolô về sự phục sinh, về thân xác kẻ chết được sống lại. Bố cục bài viết, trước tiên là xác định bối cảnh bản văn 1 Cr 15,29. Sau đó, bằng kỹ thuật phê bình các bản dịch để thấy sự khác biệt giữa chúng so với bản văn Hy Lạp. Mục đích là xét xem có phải Phaolô đề cập việc "rửa tội thay cho kẻ chết" hay không. Cuối cùng là một vài nhận định riêng xoay quanh những chất vấn liên quan đến câu 1 Cr 15,29 và để hiểu tư tưởng của Phaolô muốn dạy người Kitô hữu đương thời.

Từ khóa: sự phục sinh, Đức Kitô, Tin Mừng, sự chết, đức tin, hy vọng

Abstract

1 Corinthians 15 concludes with good news for all Christians: the bodies of the dead will be resurrected. If Christ died and was resurrected, then His "members" will also be resurrected by God's grace. This conviction likely stems from the fundamental assertion that through baptism, believers are made to resemble Christ. However, 1 Corinthians 15:29 surprises us, as it mentions being baptized on behalf of the dead. What does Saint Paul mean by this? This article attempts to trace the origins of 1 Corinthians 15:29 in order to understand and explore Paul's thoughts on resurrection and the resurrection of the dead. The structure of the article first determines the context of the text in 1 Corinthians 15:29. Then, using translation criticism techniques, it examines the differences between various translations and the Greek text. The aim is to determine whether Paul was indeed referring to "baptism for the dead." Finally, the article offers some personal reflections on the questions surrounding 1 Corinthians 15:29 and on understanding Paul's teachings for contemporary Christians.

Keywords: Resurrection, Christ, Gospel, death, faith, hope

Dẫn Nhập

Chương 15 trong thư thứ nhất của thánh Phaolô gửi tín hữu Côrintô kết thúc bằng một tin vui cho toàn thể Kitô hữu đó là thân xác kẻ chết sẽ được sống lại. Xác tín này của thánh Phaolô khởi đi từ những khẳng định căn bản rằng qua phép rửa tội, tín hữu được nên giống Chúa Kitô. Vì thế, nếu Đức Kitô đã chết và phục sinh thì đến lượt “các chi thể” của Ngài cũng được phục sinh do ân huệ của Chúa ban cho. Giáo huấn về sự phục sinh được Phaolô khai triển trong nhiều thư khác, nhưng 1 Cr 15 được xem là mạch lạc nhất¹.

Tin mừng đó ra đời trong bối cảnh đặc biệt. Nó được đặt trong sự căng thẳng, chống đối lẫn phi báng của những người theo văn hóa Hy Lạp vốn khinh dể thân xác và cả những môn đạo mới với đức tin chưa đủ mạnh. Trong khi đó, niềm tin vào Đức Kitô phục sinh và sự sống lại của thân xác là trung tâm đời sống đức tin Kitô giáo. Chính vì lẽ đó, trước những khó khăn của cộng đoàn Côrintô phải đối diện, Phaolô đã viết thư này². Một mặt giáo huấn này vừa củng cố đức tin cho giáo hữu nhưng cũng đề trả lời cho các chất vấn của những người không tin. Tuy nhiên, người đọc sẽ không khỏi ngạc nhiên về lời của Phaolô rằng có người chịu phép rửa tội cho kẻ chết trong 1 Cr 15, 29.

Thánh Phaolô muốn nói gì về vấn đề này? Phải chăng trong thời của ngài, Kitô hữu sơ khai nói chung và người ở Côrintô nói riêng có tập tục hoặc quá đạo đức đến nỗi rửa tội thay cho kẻ chết? Phải chăng có người cho rằng trong Giáo hội từng thực hành việc rửa tội cho người chết? Liệu rằng một số bản dịch Kinh thánh và chú giải câu này ủng hộ cho lập trường trên? Nếu không, thực ra Phaolô ám chỉ điều gì khi viết câu này trong chuỗi suy tư về việc phục sinh thân xác?

Bài viết này là một cố gắng truy tìm về nguồn gốc của 1 Cr 15, 29 nhằm tìm hiểu và đào sâu tư tưởng của Phaolô. Cách tiếp cận của bài viết này theo phương pháp truy nguyên bản văn Hylạp³ đặt đối chiếu các bản dịch⁴. Mặc dù người ta không nên chỉ lấy duy nhất một câu Kinh thánh để hiểu toàn bộ Mạc Khải hoặc phi bác nó. Tuy nhiên, câu 1 Cr 15, 29 có thể là một “nút thắt” quan trọng để hiểu toàn bộ chương suy tư về việc thân xác con người sẽ sống lại. Như vậy, phương pháp *péricope* có thể hiệu quả khi muốn hiểu câu Kinh thánh này.

Mặc dù chỉ tìm hiểu, phân tích duy nhất 1 Cr 15, 29 nhưng sẽ không vô hiệu nếu đặt ngoài toàn thể suy tư của Phaolô trong chương 15. Do đó, trước hết, bài viết sẽ truy tìm bối cảnh bản văn (1) với những lưu ý về các khối bao quanh nó. Thứ đến, bằng việc phê bình bản văn (2), chúng tôi cố gắng so sánh, phê bình vài bản dịch để thấy sự khác biệt của chúng so với bản văn Hylạp. Mục đích của việc làm này nhằm tìm hiểu xem có phải Phaolô ủng hộ việc “rửa tội thay cho kẻ chết” như một số bản dịch không. Sau đó, bằng việc phân tích bản văn (3) chúng tôi muốn gợi ý xem đâu là nghĩa phù hợp nhất mà Phaolô muốn nói qua bản văn này. Sau cùng, qua các bước trên, người viết cho thấy câu 1 Cr 15, 29 đáng để suy tư phản tỉnh về đời sống đức tin và xác

¹ Về điều này, người viết đồng quan điểm với Lm. Phan Tấn Thành bởi vì giáo lý về sự phục sinh của Đức Kitô và con người được tìm thấy trong hầu hết các thư của Phaolô. Tuy nhiên, 1 Cr 15 bàn cách mạch lạc nhất (x. Phan Tấn Thành và Đinh Thị Sáng, *Cánh Chung Học* (Tp. HCM: Hv Đa Minh, 2014), 184).

² Côrintô là một thành phố lớn sự pha trộn của 2 nền văn hóa: Hylạp và Rôma. Sự giao thoa này nảy sinh những trào lưu tư tưởng về tôn giáo khác nhau. Cư dân của thành phố này phần đa là người nghèo và những nô lệ giữa những người giàu có và bóc lột. Cộng đoàn được lập bởi thánh Phaolô trong chuyến truyền giáo lần thứ 2 của ngài, từ cuối năm 50-52 (x. Cv 18,1-8). Khi viết thư 1 Côrintô, Phaolô nhận thấy các tín hữu ở đây sẽ có nguy cơ ảnh hưởng đến tinh thần sống đạo của họ do du nhập các lễ thói và lối sống vô luân của sự hỗn tạp văn hóa. X. Edward Adams và David G. Horrell, eds., *Christianity at Corinth: The Question for the Pauline Church*, 1st ed., (Louisville, Ky: Westminster John Knox Press, 2004), 82.

³ Bản văn được trích dẫn trong https://biblehub.com/text/1_corinthians/15-29.htm, accessed 2 April 2023.

⁴ Bản dịch tiếng Anh ESV, bản tiếng Pháp: *La Bible de Jérusalem*. Bản dịch tiếng Việt *Kinh Thánh Ấn Bản 2011* của Nhóm Phiên Dịch Các Giờ Kinh Phụng Vụ (NPD/CGKPV) và bản *Kinh Thánh Trọn Bộ* do Nguyễn Thế Thuấn dịch.

tín hơn về tín điều “xác kẻ chết sống lại” (4). Nhờ đó, người viết hy vọng làm sáng tỏ được phần nào những chất vấn xoay quanh 1 Cr 15, 29 và để hiểu được tư tưởng của Phaolô muốn dạy người Kitô hữu đương thời.

Bản Văn

Định Vị Và Bối Cảnh Của 1 Cr 15, 29

Bản văn chúng tôi đang nghiên cứu nằm trong chương 15, thuộc phần III của thư thứ nhất gửi tín hữu Côrintô⁵. Có sự khác nhau trong việc đặt tiêu đề của đề mục của chương này trong các bản dịch Kinh thánh cũng như một số nhà nghiên cứu⁶. Tuy nhiên, nhìn chung các đề mục ấy xoay quanh giáo lý về sự phục sinh của Đức Kitô và về vấn đề kẻ chết sống lại bao trùm toàn bộ chương 15. Thật vậy, trong chương này, trước hết thánh Phaolô triển khai những điểm nòng cốt về sự kiện phục sinh của Đức Kitô. Biện cố đó là nền tảng Tin Mừng mà ngài rao giảng. Kế đến, Phaolô trình bày những luận điểm cho thấy nhờ sự phục sinh của Đức Kitô mà các tín hữu cũng sẽ được sống lại. Điều thứ nhất là điểm tựa để loan báo và đảm bảo cho điều thứ hai⁷. Câu 1 Cr 15, 29 được đặt vào đoạn cuối của dãy các lý luận xoay quanh hai vấn đề vừa nêu và trước khi ngài khai triển *Cách Thức Kẻ Chết Sống Lại* và *Khải Hoàn Ca*⁸ kết thúc chương 15. Để nghiên cứu về đoạn văn có nhiều tranh luận⁹ này chúng ta nên hiểu bối cảnh ra đời của nó. Điều này cần được đọc trong tổng thể nội dung của chương 15 nhưng đồng thời cũng cần tìm những cứ liệu khác xoay quanh vấn đề này.

Chương 15 này có thể chia làm sáu tiểu đoạn¹⁰ dựa vào những lập luận của thánh Phaolô xoay quanh vấn đề liên quan giữa sự phục sinh của Đức Kitô và niềm tin thân xác con người sẽ sống lại. Dựa theo cách phân chia này thì câu 1 Cr 15, 29 nằm trong tiểu đoạn thứ tư.

Đoạn thứ nhất (câu 1-11) nhắc lại biến cố Phục sinh của Đức Kitô. Hai mục tiêu mà Phaolô nhắm tới: (1) nhắc lại điều căn bản đức tin của Giáo hội mà Phaolô gọi là Tin Mừng, đó là cuộc

⁵ Tác giả bài viết dựa theo cách phân chia các chương và từng phần nhỏ của chương theo NPD/CGKPV (x. NPD/CGKPV, *Dẫn Nhập Thư 1 và 2 Côrintô*, 2519. Bản dịch của Linh mục Nguyễn Thế Thuấn đặt chương 15 trong phần IV (x. *Kinh Thánh Trọn Bộ*, dịch bởi Nguyễn Thế Thuấn, (Hà Nội: Nxb. Tôn Giáo, 2007) 393). Trong khi bản dịch *La Bible de Jérusalem* không để đề mục theo số Lamã mà đánh số Ả-rập (x. *La Bible de Jérusalem*, dịch bởi R. De VAUX, P. BENOIT, D. BARRIOS, DEWAILLY, R. TOURNAY et M.E. BOISMARD (Paris: Cerf, Desclée De Brouwer, 1975), 1990).

⁶ Kẻ Chết Sống Lại (x. NPD/CGKPV, Loc.cit.), “Vấn Đề Kẻ Chết Sống Lại” (x. Nguyễn Thế Thuấn, Loc.cit.), “La Résurrection des Morts” (x. *La Bible de Jérusalem*, Loc.cit.). Linh mục Ngô Ngọc Khanh đặt tựa đề của phần III này là Niềm Hy Vọng Kitô Giáo (x. Ngô Ngọc Khanh, *Thư Phaolô Văn Chương và Nội Dung*, (Tp. HCM: Học viện Phanxicô, 2020), 115). Linh mục Vũ Phan Long nghĩ rằng nên để là Giáo Lý Về Sự Phục Sinh (x. Vũ Phan Long, *Tìm Hiểu Các Thư Phaolô*, tái bản lần thứ nhất, (Hà Nội: Nxb. Tôn Giáo, 2014), 130).

⁷ “La résurrection touche au fondement même de l’Évangile: comme le Christ esr ressuscité, les croyants ressusciteront; le premier de ces faits annonce et garantit le second” (x. Doyle KEE, *Baptiser pour Les Morts*, bản PDF ebook, truy cập ngày 24 tháng 5, 2022,

https://digitalcommons.acu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1552&context=horizons_chretiens.

⁸ Đây là đề mục do cho đoạn giữa chương 15 từ câu 35-53 theo bản dịch của NPD/CGKPV.

⁹ Doyle Kee nghĩ rằng có tới chừng 30 giải thích hoặc trình bày khác nhau về câu này. Đáng tiếc là ông không trưng dẫn các cứ liệu. Dấu sao điều đó cũng phần nào cho thấy có rất nhiều cách giải thích khác nhau về điều đang trình bày. (x. Doyle Kee, *Loc.cit.*).

¹⁰ Người viết đồng thuận với cách phân chia chương 15 này thành 6 tiểu đoạn dựa theo cách phân đoạn của linh mục Phan Tấn Thành (x. Phan Tấn Thành, *Ibid.*, 180-183). Maurice Carrez chia ra nhiều tiểu đoạn hơn nhưng trong đó cũng bao hàm các vấn đề như chúng tôi khảo sát (x. Maurice Carrez, “5^e partie, Christ Ressuscité Vainqueur de la Mort, trong *La Première Épître aux Corinthiens*”, *Cahiers Evangile* số 66 (Décembre 1988), tr. 43 (Paris: Cerf, 69^e année, 1988). Về cách phân đoạn này có thể đọc thêm bài *La Resurrection des Morts (15)* (x. Paul de Surgy et Maurice Carrez, *Les Épîtres de Paul, I Corinthiens, Commentaire Pastoral*, (Paris: Bayard, 1996), 117-133).

tử nạn và Phục sinh của Đức Kitô (câu 1-5); (2) Phaolô liệt kê những lần và những người Chúa Giêsu đã hiện ra với họ. Điều này cho thấy Phaolô muốn nhấn mạnh tính cách lịch sử của biến cố đó như là những chứng cứ để tín hữu có thể kiểm chứng (câu 6-11).

Đoạn thứ hai (câu 12-19) nói lên mối liên hệ giữa biến cố Phục sinh của Đức Kitô và sự phục sinh của kẻ chết. Mệnh đề quan trọng “nếu kẻ chết không sống lại thì Đức Kitô cũng không trỗi dậy” (câu 13) để nói rằng phủ nhận kẻ chết sống lại đồng nghĩa với sự Phục sinh của Đức Kitô là vô nghĩa.

Đoạn thứ ba (câu 20-29) khẳng định trung tâm của lập luận về sự sống lại của Đức Kitô và kẻ chết sống lại nhờ đến thẩm quyền của Kinh thánh. Đức Kitô là “trái đầu mùa” (câu 20), sự phục sinh của chúng ta sẽ xảy ra ở Parusia (câu 23) và lúc hoàn tất mọi sự (câu 24).

Đoạn thứ tư (câu 29-34) nói về những hệ luận đạo đức luân lý do niềm tin vào sự sống lại. Điểm đặc biệt chú ý là lập luận: nếu không có sự sống lại thì việc rửa tội là vô lý, ngay cả tin rằng có thể rửa tội thay cho kẻ chết (1); nếu không có sự sống lại thì việc hãm mình ép xác cũng vô nghĩa (2) và nếu không tin có sự sống lại, con người có nguy cơ sống như kẻ vô luân, ăn chơi sa đọa vì cho rằng chết là hết (3).

Đoạn thứ năm (câu 35-49) Phaolô muốn trả lời cho một câu hỏi khó khăn: Kẻ chết sẽ trỗi dậy thế nào? Trả lời cho vấn nạn thân xác trước và sau phục sinh có cùng một thể thức hay không. Để trả lời, thánh Phaolô phân biệt thân thể xác phàm “sinh hồn” với thân thể “thần khí”. Chính thân thể “thần khí” có mối liên hệ với thân thể Phục sinh của Đức Kitô bởi Thần Khí Chúa mới là niềm hy vọng về sự sống lại của thân xác.

Đoạn thứ sáu (câu 50-58) đối diện với vấn nạn khi Chúa đến, ngày cánh chung thì người sống có phải chết để được sống lại hay không? Thánh Phaolô trả lời rằng không phải tất cả sẽ chết mà tất cả cần được biến đổi (câu 51-52) và thân xác phục sinh sẽ bất tử (câu 53). Thánh Phaolô kết luận cho những gì đã triển khai trong chương này (câu 54-58) bằng *Khải Hoàn Ca*.

Thoáng đọc câu 1 Cr 15, 29, người đọc nghĩ rằng trong câu này chứa một câu hỏi tu từ kép xoay quanh hai đối tượng: người chịu phép rửa thay kẻ chết thì được ích lợi gì và việc làm đó có ý nghĩa gì không nếu không tin rằng kẻ chết được sống lại? Người ta cũng không khỏi thắc mắc rằng Phaolô đề cập đến tập tục nào và muốn ám chỉ điều gì¹¹. Khi viết 1 Cr 15, 29 có lẽ thánh Phaolô đang ám chỉ một thực hành đạo đức của giáo hữu Côrintô về việc chịu phép rửa thay cho kẻ những người đã chết¹². Một số bản dịch cho rằng đây là phong tục rửa tội cho người chết¹³. Vậy, đâu là những lập trường cho rằng 1 Cr 15, 29 xoay quanh vấn đề rửa tội thay thế hoặc thậm chí rửa tội cho người chết? Nếu các lập trường vừa nêu không khả thi hoặc không đủ thuyết phục thì đâu là lập trường thay thế? Trong phần *Phê Bình Bản Văn* chúng tôi hy vọng sẽ tìm ra lời giải đáp.

Phê Bình Bản Văn 1 Cr 15, 29

Trước hết, chúng tôi trưng dẫn bản văn Hylap, đặt nó trong thế so sánh với một số bản dịch. Sau đó, chúng tôi đưa ra vài điểm khác biệt để tìm hiểu xem nên dùng bản dịch nào thì 1 Cr 15,

¹¹ Chú thích o, trong *Kinh Thánh Ấn Bản 2011* dịch bởi NPD/CGKPV, *Ibid.*, 2548.

¹² Maurice Cattez, *Ibid.*, 51.

¹³ “Le baptême des morts. Dans 1 Co 15,29, Paul évoque une étrange pratique sans se proposer à son sujet: certains Corinthiens se font baptiser pour (à la place) des morts...” X. Pierre-Maurice Bogaert (chủ biên) “Le baptême des morts” trong *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, (Belgique: Brepols, 1987), 185.

Tác giả George T. Montague cũng cho thấy có những khó khăn trong dịch và chú giải câu này: “This verse has proved to be a very difficult one for the exegetes. Translations differ only slightly: *baptized for the dead* (NAB, NIV, JB), *baptized on behalf of the dead* (NJB, NRSV)”. X. George T. Montague, *First Corinthians*, (American: Baker Academic, 2011), 275.

29 có thể phù hợp với toàn bộ tiến trình của chương này và hợp với lý luận của Phaolô về điều đang bàn tới. Khi đặt so sánh giữa các bản dịch, chúng tôi chú ý sự khác biệt cụm từ “phép rửa thay cho người chết” hay “phép rửa cho người chết”.

Trước hết, chúng tôi nhận thấy bản *Interline English-Greek* (IEG) và bản *English Standard Version* (ESV) khác nhau khi dịch cụm từ ὑπὲρ τῶν νεκρῶν trong Hy ngữ. Khác biệt chủ yếu khi dịch giới từ Chúng được biểu thị dưới những đoạn gạch chân trong bảng so sánh sau¹⁴.

| Hy ngữ | IEG | ESV |
|--|--|--|
| Ἐπεὶ τί ποιήσουσιν οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν | Otherwise what will they do who are baptized <u>for the dead</u> ? If at all [the] dead not are raised, <u>are they baptized for them?</u> ” | “Otherwise, what do people mean by being baptized <u>on behalf of the dead</u> ? If the dead are not raised at all, why are <u>people baptized on their behalf</u> ? |

Tuy nhiên cụm từ ὑπὲρ τῶν νεκρῶν giữa bản dịch *Interline English-Greek* (IEG) và bản *King Jame Bible Version* (KJV) chúng giống nhau.

| Hy ngữ | IEG | KJV |
|--|---|--|
| Ἐπεὶ τί ποιήσουσιν οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν | “Otherwise what will they do who are baptized <u>for the dead</u> ? If at all [the] dead not are raised, <u>are they baptized for them?</u> ” | “Else what shall they do which are <u>baptized for the dead</u> , if the dead rise not at all? why are they then <u>baptized for the dead?</u> ” |

Điều này Goerge T. Montague đã nhận xét trong nghiên cứu của ông rằng có sự khác biệt giữa các bản dịch: *baptized for the dead* (NAB, NIV, JB), *baptized on behalf of the dead* (NJB, NRSV)¹⁵.

¹⁴ Các bản văn được trích trong đoạn phân tích này được lấy trong https://biblehub.com/interlinear/study/1_corinthians/15.htm, accessed 2 April 2022.

¹⁵ Xem trích dẫn số 13.

Cụm từ ὑπὲρ τῶν νεκρῶν trong bản dịch *La Bible de Jérusalem* (NJB)¹⁶ cũng tương tự như bản IEG và bản KJV.

| IEG | NJB | KJV |
|---|---|--|
| “Otherwise what will they do who are baptized <u>for the dead</u> ? If at all [the] dead not are raised, <u>are they baptized for them</u> ?” | “S’il en était autrement, que gagneraient ceux qui <u>se font baptiser pour les morts</u> ? Si les morts ne ressuscitent absolument pas, pourquoi donc <u>se fait-on baptiser pour eux</u> ?” | “Else what shall they do which are <u>baptized for the dead</u> , if the dead rise not at all? why are they then <u>baptized for the dead</u> ?” |

Khi chuyển ngữ qua Tiếng Việt, cụm từ ὑπὲρ τῶν νεκρῶν có sự khác biệt lớn giữa bản dịch của NPD/CGKPV và bản của cha Nguyễn Thế Thuấn ở 2 giới từ “*thế cho*” và “*vì*”. Ở đây, chúng tôi nhận thấy giới từ “*thế cho*” nhắm tới việc hoán đổi vị trí của chủ thể. Trong khi đó giới từ “*vì*” nhằm vào ý hướng thực thi một hành động bởi ước muốn cho chính chủ thể. Chúng ta xem đối chiếu hai bản dịch này với bản Hy ngữ.

| Hy ngữ | NPD/CGKPV | Lm. Nguyễn Thế Thuấn |
|--|---|--|
| Ἐπει τί ποιήσουσιν οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν | “Chẳng vậy, <u>những người chịu phép rửa thế cho kẻ chết</u> thì được gì? Nếu tuyệt nhiên kẻ chết không trỗi dậy, thì tại sao người ta lại <u>chịu phép rửa thế cho kẻ chết</u> ? ¹⁷ ” | “Chẳng vậy, <u>những người chịu thanh tẩy vì kẻ chết</u> , thì họ làm như thế thì được gì? Nếu tuyệt nhiên kẻ chết không sống lại, thì tại sao lại <u>chịu thanh tẩy vì kẻ chết</u> ?” |

Đọc những đoạn trên, chúng tôi nhận thấy có những khác biệt cơ bản khi dịch giới từ ὑπὲρ. Vấn đề trở nên phức tạp hơn khi giới từ này được đặt giữa οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν và βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν (Adj.). Tranh cãi có thể xảy ra khi đặt vấn đề rằng ở câu này thánh Phaolô ám chỉ điều gì? Phải chăng đó là một tập tục đang diễn ra ở Côrintô có những người đã chịu phép rửa thay cho những kẻ đã chết mà chưa kịp rửa tội. Đó là một dạng phép rửa thay thế. Hoặc giải pháp khác, Phaolô đang ám chỉ việc rửa tội như cho kẻ chết. Nghĩa là rửa tội trên chính xác chết. Cũng có thể có phương án thứ ba rằng, Phaolô chỉ ám chỉ việc rửa tội là chết đi cho con người cũ để mặc lấy con người mới như Đức Kitô phục sinh. Ngoài ra, người ta cũng

¹⁶ Ibid., 1992.

¹⁷ Kinh Thánh Trọn Bộ, 395.

có thể nghĩ đến một giải pháp khác cho rằng ở đoạn này thánh Phaolô chỉ muốn khai triển thần học về sự phục sinh chứ không ám chỉ tới một nghi lễ hay một tập tục mang tính địa phương.

Phân Tích Bản Văn 1 Cr 15, 29

Một Số Lập Trường Ủng Hộ Mô Hình Phép Rửa Thay Thế

Cụm từ οἱ βαπτίζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν tương ứng với *Baptism for the sake of the dead* trong 1 Cr 15, 29 là lần duy nhất trong Tân Ước sử dụng để tham chiếu cho vấn đề chịu phép rửa tội vì quyền lợi của người đã chết¹⁸. Nếu chúng ta chấp nhận lập trường cho rằng Phaolô có ý nói tới một phép rửa tội nhằm thay thế hay vì lợi ích của người đã chết bởi một người đang sống thì đâu là hệ luận? Phép rửa thay thế này chiếm một chỗ quan trọng đối với thần học Mặc Môn¹⁹ (Mormon Church). Joseph Smith tin rằng Đức Kitô có thể ban ơn cứu độ cho kẻ chết trong trường hợp chưa rửa tội. Tuy nhiên, để được cứu, người thân hoặc bạn bè của kẻ chết ấy nên chịu phép rửa thay cho họ²⁰. Đối với nhiều học giả, 1 Cr 15, 29 đề cập đến một dạng phép rửa gián tiếp như thế²¹. Với Arthur Carr thì đây là đoạn duy nhất trong Tân Ước đề cập đến một phép rửa thay cho người khác. Arthur Carr nói rằng Cộng đoàn Côrintô gồm những người Do Thái và những người biết kính sợ Thiên Chúa, những người này luôn trông đợi sự an ủi cho Israel, Những Kitô hữu này đã phát triển việc rửa tội gián tiếp (hoặc thay thế) cho những người thiện cảm với Giáo hội nhưng không có cơ hội trước khi chết. Đối với những người ủng hộ lập trường này thì Phaolô đã biện minh để công nhận phép rửa tội ấy có thể tồn tại và sẽ coi việc đó như là lý lẽ tốt để chống lại những kẻ vốn coi thường sự phục sinh. Mặt khác, những người theo lập trường này có thể nghĩ rửa tội thay cho người chết là vì phần rỗi cho chính kẻ chết lẫn cho người thay thế. Tuy nhiên, lấy gì đảm bảo rằng Phaolô ủng hộ việc rửa tội thay thế? Vậy, nếu đó không phải là điều ngài đề cập để ủng hộ việc rửa tội thay thế thì Phaolô nêu vấn đề này ở đây để làm gì? Phải chăng đó là một tập tục có tính cách mê tín mà Phaolô muốn bác bỏ?

Có vẻ như người ta khó có thể khẳng định đây là điều mà Phaolô muốn nói tới. Thật vậy, dường như thần học của Phaolô không triển khai một giáo thuyết nào về phép rửa tội thay thế. Nếu xét đoạn 1 Cr 15, 29, chúng ta có thể thấy nó nằm trong mạch văn từ câu 19, sau khi tạm gián đoạn trong khai triển về sự sống lại của Đức Kitô và sự cầm quyền cai trị của Ngài (20-28). Ἐπειὶ ở đầu câu này có thể hiểu rằng, nếu không có sự sống lại của những người đã chết thì ngay cả việc chịu phép rửa tội cho kẻ chết cũng chẳng mang lại lợi ích gì. Như vậy, giả như ở Côrintô đang có thói quen đạo đức đó thì cũng không nên cổ xúy nó nếu họ chỉ làm như một hình thức mà thiếu niềm tin tận căn.

¹⁸ Raymond F. Collins, *First Corinthians*, trong *Sacra Pagina*, vol. 7 do Daniel J. Harrington editor, (American: Collegeville, Minnesota, The Liturgical Press, 1999), 556.

¹⁹ Mormon Church trong tiếng Việt là Mặc Môn hoặc là Giáo hội Các Thánh Hữu Ngày Sau của Chúa Giêsu Kitô, viết tắt là *LDS Church* tin rằng Joseph Smith là vị ngôn sứ thời sau cùng. Họ thực hiện phép rửa cho người chết. X. Bernadette Rigal Cellard, *La Religion des Mormons* (Paris: Albin Michel, 2012), 26-34.

²⁰ Michel F. Hull, "Baptism on Account of the Dead (1 Cr 15:29), An Act of Faith in the Resurrection", *Society of Biblical Literature Academia Biblica*, No.22 (ISSN 1570-1980): 3-10. Vào thế kỷ thứ 2-3 A.D các nhóm thuộc phái Marcion và Montane thực hành việc rửa tội cho kẻ chết. Giáo phụ Hylap, Chrysostom nói về điều này như sau: "Khi có một người người chết, người ta giấu một người còn sống dưới quan tài của người chết và người đó tiếp xúc với thi hài người chết để hỏi kẻ chết có muốn rửa tội không. Nếu người chết không phản kháng thì người được giấu dưới quan tài sẽ nhân danh người chết để xin rửa tội. Người ta rửa tội cho kẻ sống ấy thay vì rửa kẻ chết" (x. Ngô Ngọc Khanh, *Ibid.*, 117).

²¹ Hans Conzelmann, *First Corinthians: A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, 1st edition by George W and S.J. MacRae, (Philadelphia: Fortress Press, 1988), 252. Đọc thêm Paul de Surgy et Maurice Carrez, *Ibid.*, 126. Và Raymond F. Collins, *Ibid.*, 557.

Một Số Lập Trường Chống Lại Phép Rửa Thay Thế

Để xem xét lập trường chống lại phép rửa tội thay thế trong đoạn 1 Cr 15, 29, nhiều người nghĩ rằng nên để tâm vào tầm quan trọng của phép rửa tội trong thần học Kitô giáo. Hơn nữa, xét số lần xuất hiện của cụm từ này, người ta thấy tần suất của nó là quá ít, dường như chỉ một lần duy nhất xuất hiện. Do đó, họ nghĩ rằng có thể hiểu đoạn Kinh Thánh này ngang qua việc đọc nó trong mối liên hệ với phép rửa tội bằng nước²².

Một số nhà chú giải như Maria Reader hoặc Joachim Jeremia chấp nhận lập trường này²³. Họ tập trung vào giới từ *ὕπερ*. Nó xuất hiện hai lần trong câu Kinh Thánh này. “*Ἐπει τί ποιήσουσιν οἱ βαπτίζομενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν*” (1 Cr 15, 29). Những người theo lập trường này cho rằng nên dịch giới từ này là “*for*” hay “*pour*” thay vì dịch là “*on-of*” hoặc là “*sur le compte de*”. Cũng theo đó, những người theo lập trường này cho rằng cộng đoàn Côrintô lúc bấy giờ phép rửa tội có thể là một sự thúc đẩy bởi sự khao khát cho những người thân yêu đã chết được sống lại. Tuy nhiên, theo Reaume thì người ta nên tập trung vào động từ *βαπτίζω* thay vì giới từ *ὕπερ*. Ông nghĩ rằng nên hiểu động từ này theo nghĩa đen của nó. Theo đó, ông chống lại việc đọc 1 Cr 15, 29 và hiểu theo nghĩa phép rửa thay thế. Như vậy, “*οἱ βαπτίζομενοι*” ám chỉ một phép rửa thực thụ đã được thực hiện ở cộng đoàn Côrintô. Nếu đó là điều Phaolô muốn nói thì chúng ta có thể liên hệ đến phép rửa trong nước. Vì đoạn này ám chỉ những kẻ đã được làm phép rửa tội như là đã chết²⁴.

Ở đây, phải chăng Phaolô ám chỉ rằng việc chìm mình vào nước tức là như đã chết đi cho tội lỗi và con người trong quá khứ để được phục sinh, trở nên một thụ tạo mới? Chúng tôi nghĩ nên xem xét bản văn Hylạp để may ra trả lời điều này.

Thứ nhất, *οἱ βαπτίζομενοι* đặt ở đoạn này mang tính chất hoàn cảnh, nó dường như không phi lôgic khi dùng để chỉ về một thực hành ở cộng đoàn Côrintô. *Οἱ βαπτίζομενοι* được dùng ở đây là phân từ, giống đực, số nhiều ở thể chỉ định. Nó là danh động từ, có giới từ xác định, ám chỉ “những người (hay những ai) đã chịu phép rửa”. Điều này liên hệ đến phần mở đầu của thư thứ nhất này (1 Cr 1, 2) nói về những người ở Côrintô đã được hiến thánh trong Đức Kitô. Tuy nhiên, cộng đoàn ở đó dường đã tin, giả định đã chịu phép rửa nhưng lại sống không đúng với giáo lý đã được dạy nên xảy ra những điều không xứng hợp. *Οἱ βαπτίζομενοι* được dùng ở đây dường như vang vọng những điều sẽ triển khai trong 15, 12 và phi bác những người nghĩ rằng họ khôn ngoan theo thế gian (1, 26) nên thánh Phaolô muốn cho thấy lý luận của họ là phi lôgic. Bởi vì, họ đã tin Đức Kitô phục sinh như lời các tông đồ giảng dạy nhưng lại phủ nhận thân xác sống lại và phi lý hơn khi thực hiện phép rửa thay cho kẻ chết.

Thứ đến, xét động từ *ποιήσουσιν* chúng tôi thấy nó được chia ở ngôi thứ 3 số nhiều ở thì tương lai chỉ hành động sẽ thực hiện. Nếu liên kết động từ này với động từ *βαπτίζω* thì nó sẽ là hành động sẽ thực hiện trong tương lai chỉ phép rửa tội sẽ được thực hiện.

Tiếp theo, xét cụm từ *ὕπερ τῶν νεκρῶν* chúng ta thấy giới từ *ὕπερ* theo sau mạo từ xác định genitive ở số nhiều, giống đực và danh từ *νεκρῶν* genitive số nhiều, giống đực. Có thể dịch là

²² Michel F. Hull, *Ibid.*, 21-23.

²³ “In contrast to Jerome Murphy-O’Connor, there are exegetes who believe that 15:29 has everything to do with ordinary baptism. Maria Raeder, Joachim Jeremias, and J. K. Howard are proponents of “baptism by example”. They focus on the most disputed word in 15:29: *ὕπερ*. Raeder, Jeremias, and Howard read *ὕπερ* in its final sense, i.e., “for the purpose of”. Each of them considers the baptism referred to in 15:29 to have been ordinary, wherein only the living receive baptism and only for their own sake.” (X. Michel F. Hull, *Ibid.*, 29).

²⁴ Murphy O’Connor nói rằng “to be baptized” is metaphor for “to be destroyed” (x. Raymond F. Collins, *Ibid.*, 557). Paul de Surgy cũng nghĩ rằng đoạn 1Cr 15, 29 không nên hiểu đó là một phép rửa thay thế nhưng nên hiểu đây là phép rửa ngâm mình trong nước đúng theo nghĩa đen của nó. Cũng theo đó, mỗi Kitô hữu khi chìm mình vào nước tức là họ đã chết đi để được phục sinh với Đức Kitô và trở nên một với Ngài. X. Paul de Surgy et Maurice Carrez, *Ibid.*, 126.

“vì những kẻ đã chết” hoặc “cho những kẻ đã chết”. Điều này ủng hộ lập trường rằng phép rửa không phải thay cho kẻ chết mà trực tiếp cho kẻ chết. Như thế, phép rửa gián tiếp hoặc phép rửa thay thế không có giá trị. Mặt khác τὼν νεκρῶν đối với Jean de Chrysostome còn mang dụng ý về cái chết của những người ở Côrintô khi không tin vào sự phục sinh. Hơn nữa ở đây xuất hiện tính từ chỉ định (ὅλων νεκροί) trong đó, ὅλων có thể dịch nghĩa là cái đã “hoàn toàn”. Tính từ đó đứng kê trước danh từ νεκρῶν cho thấy rằng cái chết hoàn toàn hữu hiệu.

Cuối cùng εἰ ὅλων νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται τί και βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν là mệnh đề ở thể phủ định được sử dụng để đối lại với mệnh đề trước đó ở thể khẳng định. Ở đầu mệnh đề phủ định chứa liên từ điều kiện (εἰ) tiếp đến là hai động từ bị động ở ngôi thứ ba số nhiều, thì hiện tại và cuối câu là giới từ theo sau nó là một đại từ ở dạng genitive số nhiều, giống đực. Mệnh đề phủ định này như chống lại mệnh đề khẳng định trước đó, trong cùng một câu văn. Ở đây, thánh Phaolô lật lại ý tưởng cho rằng có thể làm phép rửa tội cho kẻ chết hoặc thế cho kẻ chết nào có ích gì nếu như họ không tin vào sự sống lại đời sau. Chúng ta có thể diễn nghĩa khác rằng, cứ cho là có những người đã chịu phép rửa (hoặc thậm chí chịu phép rửa thay cho người chết) đi nữa thì cũng chẳng sinh ích lợi gì nếu không tin vào sự sống lại.

Tóm lại, người ta khó chấp nhận quan điểm rằng Phaolô ủng hộ thực hành phép rửa thay thế vì nó ngược với Tân Ước vì có chăng đó chỉ là những sáng kiến cá nhân. Chúng ta không có nhiều tài liệu chắc chắn để khẳng định rằng vào các thế kỷ ban đầu của Kitô giáo có duy trì việc rửa tội thế cho kẻ chết hoặc cho kẻ đã chết. Tuy nhiên, một số tài liệu cho thấy rằng thực hành đó đã không được thực hiện từ năm 393 và được xác quyết đó được lập lại năm 397 ở công đồng Carthage²⁵. Phép rửa trong Tân Ước là một cách thức quan trọng của tiến trình Kitô giáo để chứng thực rằng các Kitô hữu tham dự cách tích cực vào tác động cứu độ qua cái chết và Phục sinh của Đức Kitô²⁶. Thánh Phaolô đã xây dựng học thuyết về phép rửa tội khởi đi từ chính lời dạy của Chúa Giêsu trong Tân Ước (Mc 10, 38; Lc 12, 50) và việc thực hành trong Giáo hội (Rm 6, 3). Như vậy có thể nói rằng trong 1 Cr 15, 29, Phaolô không cổ xúy việc thực hành một phép rửa thay thế vì nó không mang tính phổ quát trong Giáo hội. Người ta cũng có thể dựa vào suy tư của Phaolô để ủng hộ lập luận rằng câu 1 Cr 15, 29 có ý nói về phép rửa cho người còn sống. Thứ nhất, đối với Phaolô, phép rửa được ban là tin và nhân danh Đức Kitô (1 Cr 1, 13) và khi chìm mình vào nước tượng trưng cho cái chết, mai táng và phục sinh của Ngài (Rm 6, 3; Col 2, 12). Người chịu phép rửa là chết cho tội lỗi và sống cho Thiên Chúa trong Đức Kitô (Rm 6, 11). Cái chết ở 1 Cr 15, 29 phải chăng mang ý hướng của thần học về Bí tích Rửa Tội hơn là nói về cái chết thể lý?

1 Cr 15, 29 Trả Lời Cho Những Bài Xích về Sự Phục Sinh

Trong chương 15 này, thánh Phaolô triển khai cách sâu rộng về sự sống lại đối với những kẻ chết. Đó là niềm hy vọng đích thật trong niềm tin của Kitô giáo được viện dẫn dựa trên Kerygma. Lập luận của Phaolô xoay quanh ba luận điểm chính yếu: Chúa Kitô đã sống lại (1 Cr 1, 1-11), việc không tin vào sự phục sinh là phi logic và phi chính thống (1 Cr 12-33) và cuối cùng, sự sống đó của Đức Kitô có ảnh hưởng lớn đến thân xác loài người sẽ sống lại (1 Cr 35-38). Sở dĩ thánh Phaolô phải dùng cả chương này để nói về vấn đề kẻ chết sống lại do có

²⁵ *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible, Ibid.*, 185. Trong luật số 4 của Thượng Hội Đồng Hippo, năm 393 tuyên bố: “Không được ban Thánh Thể cho các xác chết, cũng không ban phép rửa tội cho họ”. Bốn năm sau, 973, trong điều luật thứ 6 của Công đồng Carthage đã tuyên bố: “Hãy cẩn thận để sự thiếu hiểu biết của anh em không khiến cho họ tin rằng người đã chết có thể được làm phép rửa” (x. Trích dẫn số 9 trong bài *Baptême pour Les Morts*, đăng trên <https://fr.wikipedia.org/>).

²⁶ *Vocabulaire de Théologie Biblique*, 2eme édit, (Paris: Cerf, 1971), Việt ngữ: *Diễn Ngữ Thần Học Thánh Kinh III*, dịch bởi Phân Khoa Thần Học Giáo Hoàng Học Viện Thánh Piô X-Đà Lạt (Sài Gòn: Nxb. Nguyễn Bá Tòng, 12-1975), 261.

những tư tưởng đương thời cả trong và ngoài Kitô giáo không tin hoặc bài xích²⁷. Chính vì niềm tin vào sự phục sinh mà tính mạng của Phaolô bị đe dọa (Cv 23, 6) nhưng đó lại là niềm hy vọng lớn lao đối với một môn đệ Gamaliel phái Pharisiêu (Cv 24, 15). Tuy nhiên, 1 Cr 15, 29 trả lời như thế nào hay đem lại ích lợi gì trong việc bảo vệ niềm tin và thân xác phục sinh?

Qua những phân tích trong phần 3, gọi cho tôi những suy tư liên quan đến hiểu và sống Bí tích Rửa Tội cũng như xác tín về việc kẻ chết sẽ sống lại. Thật vậy, câu Kinh Thánh 1 Cr 15,29 mặc dù đặt trong bối cảnh chương nói về sự phục sinh của Đức Kitô và sự sống lại của kẻ chết nhưng nó đồng thời trả lời cho vấn nạn liên quan đến phép rửa. Nhiều học giả vẫn cho rằng Phaolô ám chỉ một tập tục rửa tội thay cho kẻ chết vì mưu cầu phần rỗi cho kẻ ấy. Tuy nhiên, một thực hành như vậy không còn phù hợp ngay trong thời đại của ngài cũng như trong thời đại chúng ta. Thậm chí, ngày nay không ít lần chúng ta vẫn được chất vấn rằng có thể làm phép rửa thế cho kẻ chết (hoặc thậm chí cho kẻ chết), rửa tội cho thai nhi trong bụng mẹ và ngay cả các con vật nuôi chăng?

Trước hết, chúng ta phải khẳng định rằng cử hành bí tích nói chung và bí tích Rửa tội nói riêng không phải là làm một phép thuật. Việc cử hành bí tích là việc mang chiều kích thần linh, Kitô học, cho và do Giáo hội và bí tích mang tính nhân học. Như thế, những gì vượt ra ngoài những đặc tính đó thì không thể thực hiện.

Thứ đến, nói về bí tích Rửa tội trong đoạn 1 Cr 15,29 có lẽ thánh Phaolô không nhắm tới một thần học về bí tích này cho bằng mối liên hệ của nó đối với đời sống Kitô hữu mà đỉnh cao là sự kết hợp mật thiết với Đức Kitô. Thật vậy, nếu một người đã chịu phép rửa, nghĩa là đã chết đi cho tội lỗi và con người cũ của mình thì sẽ sống nên giống với Chúa Kitô hơn hầu tránh xa những lỗi phạm luân lý mà các chương trước của thư này trình bày.

Cuối cùng, trong 1 Cr 15,29, nên hiểu câu của thánh Phaolô không phải ở nghĩa đen cho bằng hiểu nó trong tương quan với bí tích Rửa tội. Nếu việc chịu phép rửa là chết đi con người cũ của mình để được sự sống đời đời trong Chúa. Tuy nhiên, cuộc sống Kitô hữu không phải ai cũng ý thức đủ về điều này. Phải chăng có nhiều người đã chịu phép rửa nhưng vẫn sống như những người chưa có niềm tin? Phải chăng có một số người chịu phép rửa chỉ vì do hoàn cảnh ngoại tại (chỉ vì để lấy vợ, lấy chồng) hoặc thậm chí do ép buộc? Thánh Phaolô sẽ tiếp tục về thứ hai của câu này “nếu tuyệt nhiên kẻ chết không trỗi dậy...” nghĩa là những người đó không tin vào *Kerygma* mà các ngài rao giảng. Nếu người ta không tin vào sự phục sinh của Đức Kitô thì không thể tin thân xác loài người sẽ sống lại và do đó, họ có chịu phép rửa thì cũng không sinh ích gì vì nó chỉ là một thứ hình thức nhập đạo. Hoặc giả như nếu chúng ta theo đạo (đã chịu phép rửa) chỉ vì mưu cầu lợi ích ở đời này thì chưa đủ vì theo Phaolô đời sống mới phải hủy diệt tội lỗi và tham dự vào đời sống của Đức Kitô Phục sinh (Rm 7,4). Do đó, phép rửa có liên hệ mật thiết với sự phục sinh của Đức Kitô vì nếu Ngài không sống lại thì tội lỗi vẫn còn đó mà hậu quả của nó chính là sự tiêu vong (1 Cr 15, 18).

²⁷ Trong hành trình truyền giáo, thánh Phaolô gặp nhiều sự chống đối quanh giáo lý về sự phục sinh. Có lẽ ngài không gặp phải vấn đề từ phía phái Xa Đốc như Luca nói tới (Lc 20,27) và cũng chẳng phải từ phía những kẻ vô thần nhưng là từ phía các triết gia Hy Lạp khi chạm trán với họ tại Athènes (x. Cv 17,32). Đối với những người theo trường phái Platon thì linh hồn vốn ở thượng giới bị đọa đày trong thân xác của người phạm ở hạ giới. Vì thế, hồn mong được giải thoát khỏi “nhà tù thân xác” ấy để trở về cõi bất tử. Do đó, giáo lý về sự phục sinh thân xác không những khó hiểu mà còn phi lý. Vào thời của Phaolô một số Kitô hữu hiểu vấn đề phục sinh ở các cấp độ khác nhau. Thứ nhất, họ nghĩ rằng sự phục sinh đã diễn ra rồi, như trường hợp ông Hymênê và ông Philêto (2 Tm 2,18). Tuy nhiên, họ dường như chỉ nghĩ sự phục sinh theo nghĩa linh hồn bất tử. Thứ đến, có những người phủ nhận giáo lý phục sinh. Điều này có thể dựa trên lời nhận định của Phaolô nhiều lần rằng “không có chuyện kẻ chết sống lại” (cc. 12.13.15.16.29.32). Vấn nạn thứ ba được cho là Côrintô có những luồng tư tưởng thắc mắc xoay quanh chủ đề: thân xác sẽ sống lại như thế nào? Họ sống lại bởi thân xác nào? Dựa trên câu “Kẻ chết chỗi dậy như thế nào? Họ lấy thân thể nào để trở về?” (1 Cr 15,35). X. Phan Tấn Thành và Đinh Thị Sáng, *Ibid.*, 179-180.

Trở lại tranh luận trong 1 Cr 15,29 tôi nghĩ đến xác tín về thân xác sống lại trong ngày cánh chung. Thực ra câu văn không nói gì đến việc này nhưng nó được đặt trong bối cảnh Phaolô trình bày giáo huấn về sự phục sinh và thân xác con người cũng sẽ sống lại. Câu hỏi đặt ra là tại sao thánh Phaolô đưa vấn đề phép rửa vào đoạn này? Trong thời của ngài, triết thuyết về sự bất tử của linh hồn chiếm ưu thế. Tuy nhiên, thánh Phaolô nói về sự phục sinh không khởi đi từ nguyện vọng bất tử của linh hồn theo cái nhìn của triết học cho bằng quy Kitô. Giữa lúc người ta nghĩ rằng niềm tin thân xác phục sinh là điều gì quá kỳ lạ thì Phaolô khai triển nó. Thật vậy, chương 15 này nhấn mạnh đến sự không có mối tiếp nối giữa thân xác đời này với thân xác vinh hiển ở đời sau. Trong khi đó, giáo hữu Côrintô dường như sai lầm khi hiểu sự sống lại là cuộc hồi sinh. Sự sống lại của Chúa Kitô chính là chìa khóa để giải thích cho vấn đề thân xác con người sẽ sống lại và là niềm hy vọng vào chương trình cứu độ của Thiên Chúa cho con người. Vì sự sống lại của con người là nhận lấy vinh quang của Đức Kitô. Từ đó, chúng ta có thể mạnh dạn trả lời cho vấn nạn rằng thân xác con người phục sinh không mang tính cách thế tục như các niềm tin khác nhưng nó trở nên thiêng liêng như thân xác của Đức Kitô.

Kết Luận

Những luận điểm vừa khai triển trên đây cho thấy việc dịch câu 1 Cr 15,29 mang nghĩa một phép rửa thay thế không đủ thuyết phục. Dẫu rằng có những lý giải cho rằng Phaolô không ủng hộ cũng không phi bác tập tục đó cho bằng ý hướng nhắm đến đề cao sự Phục sinh của Đức Kitô và khát vọng được cứu độ của con người khiến giáo hữu Côrintô thực hành nó. Tuy nhiên, theo lập luận của Phaolô thì dẫu người ta có thực hành việc rửa tội thay cho kẻ chết mà không tin vào sự phục sinh thì thực hành đó cũng vô ích.

Việc chú giải dựa trên nghiên cứu thần học của Phaolô, kết hợp với Tân Ước về phép rửa tội cho phép chúng ta khẳng định rằng 1 Cr 15, 29 không có ý đề cao việc rửa tội thay thế. Đi sâu vào giáo lý về sự phục sinh mà Phaolô triển khai, chúng ta có thể đoán chắc rằng tin mừng mà ngài loan báo đó là trong Đức Kitô, người Kitô hữu không còn là tù nhân của sự chết. Phép rửa tội là cách thức diễn tả cuộc vượt qua của Kitô hữu tháp nhập vào cuộc Vượt Qua của Đức Kitô. Điều này gợi cho chúng ta thấy trong câu này ẩn ý của Phaolô là về bí tích Rửa Tội.

Sự Phục sinh của Đức Kitô công bố với thế giới rằng từ rày về sau quyền lực của sự chết không thể thống trị những người tin và chịu phép rửa nhân danh Thiên Chúa Ba Ngôi. Hơn nữa, người đã chịu phép rửa sống niềm hy vọng thân xác họ sẽ được phục sinh trong ngày Chúa quang lâm. Niềm hy vọng đó chắc chắn và có cơ sở vững chắc chứ không phải là thứ hảo huyền hoặc sai lầm vì chúng ta chiến thắng là nhờ Đức Giêsu Kitô (1 Cr 15,27).

Tài liệu Tham Khảo

Vocabulaire de Théologie Biblique, 2eme édit, (Paris: Cerf, 1971), Việt ngữ: *Điển Ngữ Thần Học Thánh Kinh III*, dịch bởi Phân Khoa Thần Học Giáo Hoàng Học Viện Thánh Piô X-Đà Lạt (Sài Gòn: Nxb. Nguyễn Bá Tòng, 12-1975), 261.

Raymond F. Collins, *Firt Corinthians*, trong *Sacra Pagina*, vol. 7 do Daniel J. Harrington editor, (American: Collegeville, Minnesota, The Liturgical Press, 1999), 556.

Mormon Church trong tiếng Việt là Mặc Môn hoặc là Giáo hội Các Thánh Hữu Ngày Sau của Chúa Giêsu Kitô, viết tắt là *LDS Church* tin rằng Joseph Smith là vị ngôn sứ thời sau

cùng. Họ thực hiện phép rửa cho người chết. X. Bernadette Rigal Cellard, *La Religion des Mormons* (Paris: Albin Michel, 2012), 26-34.

Michel F. Hull, "Baptism on Account of the Dead (1 Cr 15:29), An Act of Faith in the Resurrection", *Society of Bibliceal Literature Academia Biblica*, No.22 (ISSN 1570-1980): 3-10.

Hans Conzelmann, *First Corinthians: Acommentary on the First Epistle to the Corinthians*, 1st edition by George W and S.J. MacRae, (Philadelphia: Fortress Press, 1988), 252.

Biodata

Đoàn Văn Sinh là tu sỹ Dòng A.A., Việt Nam, và là sinh viên Thần học năm 3 tại Học Viện thánh Giuse Dòng Tên, Việt Nam.

Doan Van Sinh is a brother of A.A., Vietnam. He is also a secondyear student of Theology at Saint Joseph Jesuit Scholasticate, Vietnam.

Một Phương Pháp Mới Để Hiểu Kinh Thánh: Phân Tích Tu Từ

A New Method for Understanding the Bible: Rhetorical Analysis

Roland Meynet, S.J.¹

Chuyển ngữ: Võ Diễm Trinh, F.M.A.^{1*}

¹ Đại Học Giáo Hoàng Gregoriana, Roma

* Email của tác giả liên hệ: mdiemtrinhfma@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0001-1017-5192>

<https://doi.org/10.54855/csl.24438>

© Copyright (c) 2024 Roland Meynet, Võ Diễm Trinh

Received: 26/06/2024

Revision: 17/09/2024

Accepted: 27/09/2024

Online: 28/09/2024

Tóm lược

Cách đây ba mươi năm, Văn kiện “Việc giải thích Kinh Thánh trong Hội Thánh” (1993) của Ủy Ban Kinh Thánh Giáo Hoàng đã công bố một tổng quan về các phương pháp và lối tiếp cận được dùng trong khoa chú giải Kinh Thánh, trong đó có “tu từ học Sê-mít”. Bằng những ví dụ cụ thể, bài viết giới thiệu nền tảng, cách thức và ý nghĩa của lối phân tích tu từ vốn “bén rễ sâu trong văn hóa Sê-mít”.

Từ khóa: phân tích tu từ; tu từ học; văn hóa Sê-mít; chú giải Kinh Thánh

Abstract

Thirty years ago, the document "The Interpretation of the Bible in the Church" (1993) by the Pontifical Biblical Commission provided an overview of the methods and approaches used in biblical exegesis, including "Semitic rhetoric." Through specific examples, the article introduces the foundation, methodology, and significance of rhetorical analysis, which is "deeply rooted in Semitic culture."

Keywords: rhetorical analysis, rhetoric, Semitic culture, biblical exegesis

Giới thiệu

Tựa đề của bài viết vừa có nét đúng vừa có phần sai! Đúng là vì cho đến nay *phân tích tu từ*^(*) (hay *phân tích cấu trúc*¹) chỉ được áp dụng cách hệ thống đối với một số bản văn²; phần nhiều là với các bản văn ngắn, chẳng hạn các thánh vịnh, nhưng lại rất ít được dùng ở mức độ toàn quyển sách³. Phương pháp này mới vì trong vài năm gần đây có một sự phát triển đáng kể⁴. Kế đến, phương pháp vẫn đang ở bước đầu vì chỉ ít người có thể sử dụng cách thuần thục. Tuy nhiên, xem *phân tích tu từ* là một điều mới cũng không đúng, bởi lẽ phương pháp này đã bắt đầu từ giữa thế kỷ 18 với nghiên cứu *De sacra poesi hebraeorum* của R. Lowth (1753). Đáng kể hơn là với các nghiên cứu của J. Jebb và nhất là của T. Boys vào đầu thế kỷ 19; đây là hai tác giả quan trọng nhưng phần lớn các nhà chú giải lại ít biết đến⁵.

Một điểm khác trong tựa đề bài viết cần được làm rõ đó là: *phân tích tu từ* có thật sự là một *phương pháp chú giải*? Có lẽ sẽ chính xác hơn khi nói rằng đó là một trong những công đoạn của việc chú giải, nghĩa là một trong nhiều bước của việc chú giải, cùng với phê bình văn bản, nghiên cứu điển ngữ, phân tích ngữ pháp và cú pháp, tìm hiểu lịch sử bản văn, xác định thể loại văn chương .v.v. Một cách nào đó, điều này làm giảm bớt phạm vi của *phân tích tu từ*, nhưng mặt khác, lại thừa nhận nơi lối phân tích này một tầm quan trọng lớn hơn. Thật vậy, *phân tích tu từ* không phải là một phương pháp trong số những phương pháp khác để có thể được áp dụng hay bỏ qua; nhưng là một công đoạn không thể thiếu của việc nghiên cứu chú giải⁶.

Giống như tất cả các phương pháp chú giải khác, *phân tích tu từ* nhắm tới việc giúp hiểu bản văn. Để đạt được mục tiêu này, *phân tích tu từ* khởi đi từ xác tín rằng việc làm rõ *bố cục* của bản văn là điều quan trọng, hay nói đúng hơn là điều không thể thiếu. Đầu tiên chúng ta phải thiết lập giới hạn của bản văn; giống như các nhà ngôn ngữ học phải xác định giới hạn các câu trong *trích đoạn [corpus]* mà mình nghiên cứu. Thật vậy, ngoại trừ các thánh vịnh, trong các sách Kinh Thánh không có bất kỳ phân mục nào được biểu thị bằng tiêu đề hoặc hay dấu hiệu in ấn (chẳng hạn việc xuống dòng để đánh dấu các đoạn văn). Đây không phải là vấn đề mới: tất cả các nhà chú giải đều gặp khó khăn khi phải xác định phần đầu và phần cuối của các đơn

(*) Tên chính xác là “Phân tích Tu từ Thánh kinh Se-mít” (*Retorica Biblica e Semitica*, viết tắt RBS) để phân biệt với “phân tích tu từ Hy-La” (x. Văn kiện *Việc giải thích Kinh Thánh trong Hội Thánh*, I.B.1, của Ủy ban Kinh Thánh Giáo hoàng, 2004). Về tầm nhìn, tổ chức, sinh hoạt của Hiệp hội RBS, xin xem: <https://www.retoricabiblicaesemitica.org/>. Các ghi chú có dấu (*) là phần thêm vào cho bản dịch tiếng Việt.

¹ Với tên gọi này, phương pháp đã được nhiều tác giả sử dụng, chẳng hạn: J. RADERMAKERS, *Au fil de l’Evangile selon Saint Matthieu*, Heverlee-Louvain 1972 (bản tiếng Ý: *Lettura pastorale del Vangelo di Matteo*, Bologna 1974); CÙNG TÁC GIẢ, *La bonne nouvelle de Jesus selon saint Marc*, Bruxelles 1974 (bản tiếng Ý: *Lettura pastorale del Vangelo di Marco*, Bologna 1987³); P. BOSSUYT - J. RADERMAKERS, *Jesus, Parole de la grace selon saint Luc*, Bruxelles 1981; tk. thêm M. GIRARD, *Les Psaumes, analyse structurelle et interpretation*, vol. 1, Montreal - Paris 1984. Đây cũng là tựa đề bài viết mà tôi dành cho phương pháp này: *L’analyse rhetorique, une nouvelle methode pour comprendre la Bible: textes fondateurs et expose systematique*, Paris 1989 (bản tiếng Ý: *L’analisi retorica*, BiBi(B) 8, Brescia 1992).

² Tk. thư mục tổng hợp của B. Witek trên www.retoricabiblicaesemitica.org với các mục đề “Le nostre pubblicazioni, bibliografie, bibliografia generale”.

³ Xin đặc biệt giới thiệu thêm: A. VANHOYE, *La structure litteraire de l’Eptre aux Hebreux*, Paris 1973; R. MEYNET, *L’Evangile selon saint Luc*, RhBib 1 Paris 1988, I-II. (bản tiếng Ý: *Il vangelo secondo Luca*, ReBib 1, Roma 1994); P. BOVATI - R. MEYNET, *Il libro del profeta Amos*, ReBib 2, Roma 1995.

⁴Xem R. MEYNET, *L’Analyse rhetorique, une nouvelle methode pour comprendre la Bible: textes fondateurs et expose systematique*, Paris 1989; bản dịch tiếng Ý: *L’analisi retorica*, BiBi(B) 8, Brescia 1992; nhất là, CÙNG TÁC GIẢ, *Traité de rhetorique biblique*, RhSem 4, Paris 2007 (bản tiếng Ý: *Trattato di retorica biblica*, ReBib 11, 2008); xem thêm CÙNG TÁC GIẢ, *Leggere la Bibbia. Un’introduzione all’esegesi*, Collana biblica, Bologna 2004.

⁵ Tôi đã dành toàn bộ nửa phần đầu của quyển *L’analisi retorica* để trình bày quá trình hình thành và phát triển của phương pháp với các trích dẫn phong phú của các tác giả tiêu biểu.

⁶ Xem Ủy Ban Kinh Thánh Giáo Hoàng, Văn kiện *Việc giải thích Kinh Thánh trong Hội Thánh*, Città del Vaticano 1993, 38tt (Bản dịch tiếng Việt của Học viện Đa Minh 2004).

vị văn bản. Hai giới hạn duy nhất không cần tranh luận của một cuốn sách trong bộ Kinh Thánh là điểm đầu và cuối của sách; tuy nhiên sự phân chia này cần phải được thực hiện cả trong nội tại tác phẩm! Việc này phần lớn được thực hiện bằng thực nghiệm.

Khoa chú giải phê bình-lich sử giữ vị trí ưu việt suốt một thế kỷ qua chỉ giúp xem xét những đơn vị văn bản nhỏ, các “thể loại” văn chương (tường thuật về các phép lạ, huấn dụ, dụ ngôn...). Chúng ta thường quen với việc đọc những đơn vị văn bản nhỏ, tách biệt nhau. Bởi lẽ, theo khoa chú giải này, các Phúc Âm (và cả các sách Tiên tri) là những tuyển tập đơn giản, thường không đồng nhất, bao gồm các đơn vị văn bản nhỏ được lưu hành trong các cộng đồng tiên khởi, và rồi một ngày nào đó, một biên tập viên (một nhà sưu tập!) đã quyết định tổng hợp lại mà không có một bố cục thực sự. Ngược lại, *phân tích tu từ* cho rằng, ngay cả khi người ta có thể giả định rằng các tường thuật ngắn đã được lưu hành ngay từ đầu, thì các thánh sử vẫn là những tác giả thực thụ, các ngài đã sắp xếp các chất liệu thành những tác phẩm được nghiên cứu kỹ càng. *Phân tích tu từ* cũng cho rằng⁷ những tác phẩm này không tuân theo các quy tắc tu từ Hy -La mà tuân theo các quy luật cụ thể của tu từ Do Thái.

Có lẽ đã đủ với các nguyên tắc và những điều khái quát, các ví dụ sau đây sẽ minh chứng cho những điều trên. Chúng ta cùng khởi đi từ đầu, nghĩa là với đơn vị nhỏ nhất, tức một *turu* [segmento] *song ngữ* [bimembro], hay còn gọi *tích kép* [distico]^(**):

Trong **cung nô của con** **chẳng hề** CON TIN TƯỞNG
 và **chẳng phải** **gươm đao của con** **ĐÃ CỨU THOÁT CON** (Tv 44,7).

Chỉ riêng việc cùng một sự vật được diễn đạt hai lần, với hai hình thức khác nhau, «hướng cái nhìn của ta về một ý nghĩa ẩn chứa “giữa các dòng” [...]. Nghe những điều được nêu ra làm ta nghĩ tới một mối đe dọa khác với tất cả những gì mà nó được cụ thể hóa, nhưng lại không thể tách rời khỏi chúng»⁸. Khi đọc Thánh vịnh 44, độc giả sẽ thấy toàn bộ bài thơ gồm 28 *tích kép* (hoặc *turu song ngữ*) được khai triển nhịp nhàng từ đầu đến cuối như đôi chân bước đều. Theo R. Lowth, đây gọi là “tính song đối của các ngữ”, là đặc điểm nền tảng của toàn bộ thơ ca Do Thái; rộng hơn nữa, tính song đối là đặc điểm của tất cả nền văn chương Thánh kinh. Mọi thứ luôn được nói hai lần, vì sự thật không thể được bao gồm trong một tuyên bố duy nhất, nhưng có thể được đọc trong sự tương tác của hai tuyên bố mang tính bổ sung, hay trong sự đối lập của hai tuyên bố trái ngược.

Trong muôn ngàn trường hợp, ta có thể kể đến bản văn ngắn với cấu trúc song song như sau:

| | |
|--|---|
| <p>+ ³¹ NỮ HOÀNG PHƯƠNG NAM sẽ đứng lên trong ngày phán xét</p> <p>– cùng với những người của thể hệ này</p> <p>– và kết án họ;</p> <p>· ví bà đã đến từ tận cùng trái đất</p> <p>: để LÁNG NGHE</p> <p>= MÃ ĐÃY, CÓN HƠN</p> | <p>SỰ KHÔN NGOAN của Salomon.</p> <p>cả Salomon CÓ ĐÃY.</p> |
| <p>+ ³² CÁC NAM NHÂN THÀNH NINIVE sẽ chỗi dậy trong ngày phán xét</p> <p>– cùng với thể hệ này</p> <p>– và kết án nó;</p> <p>: ví DẪN ĐÃ SẴM HỒI trước LỜI RAO GIẢNG</p> <p>= MÃ ĐÃY, CÓN HƠN</p> | <p>của Giona.</p> <p>cả Giona CÓ ĐÃY.</p> |

Phần thứ hai của bản văn ngắn này (Lc 11,31-32) có vẻ giống như sự lặp lại đơn thuần của phần đầu tiên - điều thường được xem là “sự sao chép”, dư thừa, nếu không muốn nói là vô ích. Tuy nhiên, ngoài chức năng khẳng định mạnh mẽ (phép lặp là hình thức đầu tiên của tu từ học!), chúng ta không

⁷ X. R. MEYNET, «I presupposti dell’analisi retorica», *Leggere la Bibbia*, 123-137.

(**) Các thuật ngữ chuyên biệt của *phân tích tu từ* được sắp xếp theo một hệ thống chặt chẽ và đã được chuyển dịch sang nhiều ngôn ngữ, trong đó có tiếng Việt: <https://www.retoricabiblicaesemitica.org/la-retorica-biblica/terminologia/>.

⁸ P. BEAUCHAMP, «Lời dẫn nhập» trong R. MEYNET, *L’analisi retorica*, 10.

thể phủ nhận tính bổ sung được nhân gấp trong trường hợp này. Trước hết là sự bổ sung về giới tính, giữa một người nữ (“nữ hoàng”) và một nhóm “các nam nhân”. Kế đến là về địa lý, giữa phía Nam (“phương Nam”) và phía Bắc (“Ninivê”), đây là một cách để chỉ sự tổng thể (tất cả các dân ngoại sẽ kết án thể hệ này). Hơn nữa và trên hết là sự bổ sung về khía cạnh thời gian và tính cần thiết, giữa “lắng nghe” và “hoán cải”. Ngoài ra còn có sự bổ sung giữa “sự khôn ngoan” của nhà vua (“Salômon”) và “lời rao giảng” của ngôn sứ (“Giôna”), điều này nhằm cho thấy Đức Giêsu vừa là vương đế vừa là ngôn sứ. Sau cùng là sự bổ sung giữa chuyển động hướng tâm đưa nữ hoàng phương Nam «từ tận cùng trái đất» đến Israel và chuyển động ly tâm đưa Giôna từ Israel đến Ninivê. Với ví dụ này, ta có thể thấy rõ rằng, khi hai đơn vị văn chương có vẻ hoàn toàn giống nhau thì, trên hết, cần không quên chú tâm đến các điểm khác biệt, bởi lẽ chúng mang sứ điệp còn lớn hơn cả những điểm tương đồng.

Ví dụ sau (Lc 14,7-14) cũng cùng một thể loại nhưng trình bày một cấu trúc đồng tâm rất đẹp:

| | | | |
|----|---|---|--------------------------|
| 7 | Ngài nói | với các khách được mời một dụ ngôn, | |
| | | khi thấy họ chọn | NHỮNG CHỖ NHẤT, |
| | bằng cách nói | với họ: | |
| 8 | « KHI ANH ĐƯỢC MỜI | đến đám cưới bởi ai đó, | |
| | – đừng đặt anh | | VÀO CHỖ NHẤT, |
| | bởi lẽ chẳng may có ai khác được mời quan trọng hơn anh | | |
| | 9 | và người đã mời anh đến và ông | nói với anh: |
| | : “Xin nhường cho vị này | chỗ!”. | |
| | = Bây giờ anh phải với | XẤU HỔ ngồi vào | CHỖ CUỐI. |
| 10 | Nhưng KHI ANH ĐƯỢC MỜI, | | |
| | + hãy đi xuống | | CHỖ CUỐI, |
| | để rồi người đã mời anh sẽ đến | | |
| | : “Bạn ơi, đi lên | | nói với anh: |
| | = Bây giờ sẽ có cho anh | VINH DỰ trước mặt tất cả những người đồng bàn. | CAO HƠN!”. |
| 11 | Bởi lẽ ai | TÔN MINH LÊN | SẼ BỊ HẠ XUỐNG, |
| | – và ai | HẠ MINH XUỐNG | SẼ ĐƯỢC TÔN LÊN». |

Phân viết lại bản văn trên đây nhằm cho thấy câu 10 song song và đối lập với mọi điểm trong các câu 8-9; tuy nhiên, cũng có những thay đổi cần thiết để tránh sự song song cách máy móc.

Trong câu 10, ta nhận thấy sự đối lập của “đi xuống” - “đi lên”, cũng như từ “cao hơn” (thay vì từ “chỗ nhất” như ta nghĩ) để chuẩn bị cho cặp đối “được nâng lên” – “bị hạ xuống” ở câu 11. Hầu hết các ấn bản hiện tại của Kinh Thánh đều cho đây là một đoạn trọn vẹn. Thật vậy, đối với độc giả phương Tây là những người kế thừa nền văn hóa Hy – La, việc một dụ ngôn kết thúc bằng một bài học là điều bình thường, như trong truyện ngụ ngôn của Esopo hay La Fontaine. Câu 11 hoàn thành chức năng này một cách tuyệt vời. Tuy nhiên, đây không phải là cách sắp xếp của các văn bản Thánh Kinh. Thực ra, lời của Chúa Giêsu vẫn chưa kết thúc. Kết thúc ở câu 11 giống như cắt bỏ ngữ thứ hai của *turu* kế tiếp trong lời thánh vịnh sau:

*Nếu như Chúa chẳng xây nhà,
chỉ ổng công những người thợ xây (Tv 127,1).*

Rõ ràng là câu văn chưa kết thúc! Thật vậy, sau khi hướng đến các khách được mời trong các câu 7 đến 10, Đức Giêsu lại hướng đến “người mời”:

.¹² Và Ngài nói với người đã mời Ngài:

| | | |
|-------|--|---|
| • | « KHI anh làm một bữa ăn trưa hay ăn tối, | |
| - | đừng gọi CÁC BẠN BÈ, ANH EM, BÀ CON, LÁNG GIỀNG GIÀU CÓ, | |
| . | bởi lẽ, kéo họ cũng mời anh | <i>để đáp lại</i> |
| . | và anh đã được | <i>phản đáp lễ.</i> |
| ----- | | |
| • | ¹³ Nhưng KHI anh làm một bữa tiệc, | |
| - | hãy mời NHỮNG NGƯỜI NGHÈO, TÀN TẬT, QUÈ QUẠT, ĐUIMÙ; | |
| . | ¹⁴ và anh sẽ CÓ PHÚC | bởi lẽ họ không có gì để <i>trả lại anh.</i> |
| = | vậy anh sẽ được đáp lễ | vào SỰ SỐNG LẠI của những người công chính». |

Ở đây cũng có sự song song đáng ngạc nhiên giữa hai *cum* (12b-e; 13-14). Bốn từ liệt kê những người không được mời tương ứng với bốn từ kể ra những người nên được mời. Đáng lưu ý là sự thay đổi quan trọng ở phần thêm vào sau cùng “vào sự sống lại của những người công chính”.

Vì thế, đây là một dụ ngôn kép: một cách toàn diện, dụ ngôn hướng đến mọi người, cả người mời lẫn người được mời. Câu 11, “ai tôn mình lên sẽ bị hạ xuống, còn ai hạ mình xuống sẽ được tôn lên”, không chỉ là phần kết nửa đầu của dụ ngôn, mà còn là phần mở đầu cho nửa sau của dụ ngôn. Nếu mỗi một nửa của dụ ngôn có bố cục song song thì toàn bộ có cấu trúc đồng tâm. “Đạo lý”, hay câu tục ngữ tóm tắt toàn bộ, không nằm ở phần cuối như một kết luận mà là ở trung tâm; đây là tâm điểm, giống như viên đá trọng tâm ở đỉnh vòm. Như được biết, chỉ có bản dịch Tân Ước sang tiếng Do Thái hiện đại⁹ không tách rời những gì Luca đã nói kết, bản dịch này đặt tiêu đề cho toàn bộ đoạn Lc 14,7-14 là “Một bài học đạo lý dành cho người mời và những khách được mời”¹⁰.

⁹ *Ha-Berit ha-Hadasha*, Jerusalem 1991?

¹⁰ Sự đảo ngược giữa các hạn từ chắc chắn là để tạo sự chú ý nơi người đọc.

Phần viết lại tiếp theo sẽ trình bày toàn bộ đoạn văn được hình thành bởi dụ ngôn kép này¹¹.

| |
|---|
| <p>⁷ Ngài nói với những khách được mời một dụ ngôn, khi thấy họ chọn NHỮNG CHỖ NHẤT, bằng cách nói với họ:</p> |
| <p>⁸ «KHI anh được mời đến đám cưới bởi ai đó, – đừng đặt anh vào CHỖ NHẤT, : bởi lẽ chẳng may có ai đó quan trọng hơn anh : ⁹ và người đã mời anh đến nói với anh: “Xin nhường cho vị này chỗ!” = Bây giờ anh phải với XẤU HỔ ngồi vào CHỖ CUỐI.</p> <hr/> <p>¹⁰ Nhưng KHI anh được mời, + hãy đi xuống đến CHỖ CUỐI, : để rồi, sẽ đến : người đã mời anh nói với anh: “Bạn ơi, đi lên CAO HƠN.” = Bây giờ sẽ có cho anh VINH DỰ trước mặt tất cả những người đồng bàn.</p> |
| <p>¹¹ Bởi lẽ ai TÔN MINH LÊN SẼ BỊ HẠ XUỐNG, và ai HẠ MINH XUỐNG SẼ ĐƯỢC TÔN LÊN».</p> |
| <p>¹² Ngài nói với người đã mời Ngài:</p> |
| <p>:: «KHI anh làm một bữa ăn trưa hay ăn tối, – đừng gọi BẠN BÈ, ANH EM, BÀ CON, LÁNG GIẾNG GIÀU CỎ, : bởi lẽ, kéo họ mời anh để <i>đáp trả</i> : và anh có <i>phản đáp lễ</i>.</p> <hr/> <p>¹³ Nhưng KHI anh làm một bữa tiệc, + hãy mời NHỮNG NGƯỜI NGHÈO, TÀN TẬT, QUÈ QUẠT, ĐUIMÙ; = ¹⁴ và anh sẽ CÓ PHÚC bởi lẽ họ không có để <i>đáp lễ anh</i>. = vậy sẽ được <i>đáp trả</i> vào SỰ PHÚC SINH của những người công chính».</p> |

Bây giờ chúng ta cùng lấy một ví dụ khác. Đây chắc chắn là bản văn nổi tiếng nhất trong toàn bộ Tân Ước, bản văn mà các Kitô hữu đều thuộc lòng và đọc thường xuyên, đó là Kinh Lạy Cha (theo Thánh Máttêu). Mọi người đều biết lời nguyện này bao gồm bảy lời cầu xin: khi đọc theo hai bè xen kẽ, kinh này được chia thành hai phần không cân bằng, phần thứ nhất gồm ba lời cầu xin đầu tiên (đều có từ “Cha” – ngôi thứ hai số ít), phần thứ hai gồm bốn lời cầu cuối cùng (đều có từ “chúng con”):

- Lạy Cha chúng con là Đấng ở trên trời,
 - +xin hiển vinh danh **CỦA CHA**,
 - +xin trị đến nước **CỦA CHA**,
 - +xin thể hiện ý **CỦA CHA** như trên trời cũng như dưới đất
-
- =Xin ban cho **CHÚNG CON** hôm nay lương thực hàng ngày **CỦA CHÚNG CON**,
 - =xin tha cho **CHÚNG CON** những món nợ của chúng con như **CHÚNG CON** tha cho những kẻ mắc nợ **CỦA CHÚNG CON**,
 - =và xin đừng để **CHÚNG CON** vào cơn cám dỗ,
 - =nhưng cứu **CHÚNG CON** khỏi sự dữ.

Sách Giáo lý Giáo hội Công giáo cũng trình bày lời kinh này như thế (ss. 2803-2806). Chắc chắn, không sai khi lưu ý sự khác biệt giữa đại từ ngôi thứ hai số ít trong ba lời xin đầu tiên và các đại từ ngôi thứ nhất số nhiều trong bốn

¹¹ Cách viết này dựa trên các quy luật trong tập sách của tôi *Traité*, 283-344. Phần chú giải cho dụ ngôn có thể tìm trong R. MEYNET, *Il vangelo secondo Luca*, 2003, 564-567; CÙNG TÁC GIẢ, *Vedi questa donna? Saggio sulla comunicazione per mezzo delle parabole*, Fede e Comunicazione 9, Milano 2000, 113tt.

câu xin cuối. Tuy nhiên, đây chỉ là một đầu mối giúp xác định bố cục; còn có những điều khác cũng quan trọng không kém. Chỉ giới hạn vào một đầu mối duy nhất có nguy cơ lớn là bỏ sót bố cục thực sự của bản văn, và do đó, phần lớn ý nghĩa sẽ bị mất đi. Thật vậy, cũng cần lưu ý rằng ba lời cầu cuối liên quan đến việc giải thoát khỏi những điều xấu, “tội”, “cám dỗ”, “sự dữ” (hay “cái ác”); ngược lại, “bánh” của lời xin thứ tư không phải là điều xấu mà là điều tốt, giống như ba lời cầu xin đầu, tức “danh” (của Chúa), “nước” của Người, “ý muốn” của Người. Rõ ràng là, xét về hình thái của từ, lời cầu thứ tư được liên kết với ba lời cầu cuối (với từ “chúng con”), nhưng xét về ngữ nghĩa, nó được liên kết với ba lời cầu đầu (những điều tốt). Mặt khác, lời cầu thứ ba và thứ năm là những lời cầu duy nhất kết thúc bằng một phần triển khai, mà trong tiếng Hy Lạp đều bắt đầu bằng cùng một từ “như”: “như trên trời cũng như dưới đất” và “như chúng con tha cho những kẻ mắc nợ chúng con”. Hai lời cầu này tạo thành một bộ khung đẹp cho lời cầu thứ tư; xét về số thứ tự, đây được xem là lời cầu trọng tâm.

Hơn nữa, cần nói thêm rằng lời cầu thứ tư nổi bật hơn tất cả những lời cầu khác ở chỗ hai ngữ của nó hoàn toàn song song (theo bản dịch sát nghĩa):

BÁNH của chúng con *hàng ngày*
XIN BAN cho chúng con *mỗi ngày*

Ở đầu có hai từ chính (tức từ trực tiếp và động từ), tiếp theo là “của chúng con” và “cho chúng con”, sau đó là các từ đồng nghĩa “hàng ngày” và “mỗi ngày”.

Cuối cùng, nhưng không kém phần quan trọng, lời xin bánh hàng ngày là lời xin phù hợp nhất với tên của Đấng mà lời cầu nguyện hướng tới. Thật vậy, nếu cần đặt trước mỗi lời trong số ba lời cầu đầu và ba lời cầu cuối một danh thánh phù hợp, thì rõ ràng rằng có thể là “lạy Đức Vua của chúng con” cho lời cầu thứ hai (“xin trị đến nước của Người”), “lạy Thiên Chúa của chúng con” cho tất cả các lời cầu khác. Ngược lại, nói cách chính xác, chỉ có lời cầu ở giữa là cần danh của Cha. Thật vậy, theo kinh nghiệm chung của tất cả các trẻ nhỏ - ít là vào thời điểm đó - thì cha là người cung cấp bánh hàng ngày. Xét đến sự hội tụ của tất cả các dấu hiệu này, lời chia nhiệm phần không thích hợp bằng cấu trúc đồng tâm (xem sơ đồ sau). Như thế, chắc chắn sẽ có thể suy ngẫm sâu xa và hiệu quả hơn, nhất là tương quan giữa các lời cầu tương ứng, đối xứng nhau qua qua lời cầu ở trung tâm. Chẳng hạn, giữa “danh thánh” của Thiên Chúa ở đầu

và “sự Dữ” ở cuối, hay giữa “nước” của Thiên Chúa và “cám dỗ” (của “sự Dữ”) - trong Tin Mừng đây là hai thực tại mà người ta “vào” hoặc “không vào”¹². Ngoài ra, khi lưu ý đến tính song song của hai lời xin tạo khung cho lời cầu ở trung tâm, ta có thể xem “ý” của Thiên Chúa chủ yếu hệ tại điều gì¹³.

KINH LẠY CHA TRONG TIN MỪNG MẮTTÊU (Mt 6,9-13)

| | | | |
|--------------|---|-----------------------------|---|
| Lạy Cha | xin hiển vinh | DANH của Cha | 1 |
| | 19 xin trị đến | NƯỚC của Cha | 2 |
| Đấng | xin thể hiện | Ý của Cha | NHƯ trên trời cũng như dưới đất; 3 |
| | 11 BÁNH của chúng con hàng ngày XIN BAN cho chúng con hôm nay; | | 4 |
| ở trên trời, | 12 và tha cho chúng con | NHỮNG MÔN NỢ của chúng con, | NHƯ chúng con cũng tha những kẻ có nợ chúng con 5 |
| | 13 xin đừng để chúng con | VÀO CẢM DỠ | 6 |
| | nhưng cứu chúng con | khỏi SỰ DỮ. | 7 |

¹² « Ai không đón nhận Nước Thiên Chúa với tâm hồn một trẻ em, thì sẽ chẳng được vào» (Lc 18,17; cũng đc. với Lc 18,24-25 và 23,42).

¹³ Xin xem bài phân tích Kinh Lạy Cha của tôi: «La composizione del Padre Nostro», *CivCatt* (2004) III, 241-253; đây là bản dịch trọn vẹn của bài viết gốc, «La composition du Notre Père» (*Liturgie* 119 [2002] 158-191) có trên www.retoricabiblicaesemitica.org; *StRh*, s. 19, 14.06.05, được cập nhật ngày 18.11.2007.

Người đọc chắc đã nhận thấy hình thức của Kinh Lạy Cha giống hình dáng của cây đèn bảy nhánh một cách kỳ lạ¹⁴. Kiểu cấu trúc này không hề là một điều ngoại thường trong Kinh Thánh. Nếu một lượng lớn các văn bản có bố cục song song thì một lượng lớn hơn nữa có cấu trúc đồng tâm¹⁵, đặc biệt là các văn bản ở cấp độ quy mô hơn.

Như chúng ta sẽ thấy với ví dụ sau đây, *phân tích tu từ* là không thể thiếu để phân tích các văn bản ngắn, các trích đoạn (tức các đơn vị tối thiểu như tường thuật về một phép lạ, một dụ ngôn, một diễn từ ngắn), và nhất là để tìm ra giới hạn của chúng. Tuy nhiên, đóng góp lớn nhất của *phân tích tu từ* là đối với những cấp độ cao hơn, tức tổng hợp của các *đoạn* để tạo nên các *thiên* (hay *tiểu thiên*), hoặc tổng hợp của các *thiên* để tạo nên các *phần* (và *tiểu phần*), và cuối cùng là toàn bộ cuốn sách.

Không đi sâu phân tích chi tiết từng trích đoạn của Mc 10,35-52 và Mt 20,20-34, ta cũng có thể thấy mỗi tác giả Tin mừng đã sử dụng những phương thể khác nhau để biên soạn một cấu trúc nhìn chung khá giống nhau.

Mt 20,20-34

²⁰ Bây giờ, mẹ của những người **CON CỦA ÔNG ĐÊBÊĐÊ** đến với Ngài cùng với các con của bà, bà bái lạy để cầu xin Ngài. ²¹ Ngài hỏi bà:

«BÀ MUỐN ĐIỀU GÌ?»

Bà thưa: «Xin Ngài truyền cho **hai** con tôi đây **NGỒI** một đũa bên hữu và một đũa bên tả Thầy trong **NƯỚC** của Thầy». ²² Đáp lời, Đức Giêsu nói: «các người **KHÔNG BIẾT** điều mà các người xin. Các người có thể uống chén mà ta sắp uống không?». Họ đáp: «Thưa, chúng tôi có thể». ²³ Ngài nói với họ: «Chén của tôi các người sẽ uống, còn việc **NGỒI** bên hữu hay bên tả tôi thì ta không có quyền cho, nhưng chỉ cho những ai đã được Cha tôi chuẩn bị cho mà thôi».

²⁴ Nghe vậy **mười môn đệ kia bực tức với hai anh em đó.**

«CÁC CON BIẾT rằng

| | |
|--------------------------|----------------------|
| : những thủ lãnh các dân | dùng uy trên dân |
| : những người làm lớn | dùng quyền trên dân; |

²⁶ không được như thế giữa các con;
nhưng ai MUỐN làm lớn giữa các con, hãy là người phục vụ anh em.
²⁷ **và ai MUỐN làm đầu giữa các con, hãy là đầy tớ của anh em.**

²⁸ như **CON NGƯỜI** không đến

| | |
|--|------------------|
| : để được phục vụ | nhưng để phục vụ |
| : và trao ban mạng sống làm giá chuộc <i>muốn người</i> ». | |

²⁹ Khi họ ra khỏi Giêricô, một đám **khá đông** cùng đi với Ngài. ³⁰ Và kia có **hai NGƯỜI MÙ NGỒI** bên đường, nghe Đức Giêsu đi ngang qua, họ kêu lên: «Xin thương xót chúng tôi, lạy Ngài, **CON CỦA ĐÁVÍT!**!». ³¹ **Đám đông quát nạt họ** để họ im đi; nhưng họ càng kêu lớn rằng: «Xin thương xót chúng tôi, lạy Ngài, **CON CỦA ĐÁVÍT!**!».

³² Đức Giêsu dừng lại, gọi họ đến và bảo:

«ĐIỀU GÌ CÁC NGƯỜI MUỐN tôi làm cho các người?»

³³ Họ thưa: «lạy Ngài, xin cho cho mắt chúng tôi được mở ra!». ³⁴ Chạnh lòng thương, Đức Giêsu chạm vào mắt họ và tức thì họ lại nhìn thấy được và **ĐI THEO** Ngài.

Điều quan trọng là *đoạn* đầu tiên bắt đầu bằng câu hỏi “Các con muốn Thầy thực hiện cho các con điều gì?” (c. 36) sẽ được nhắc lại ở phần kết của *đoạn* cuối “Anh muốn tôi làm gì cho anh?” (c. 51). Hai câu hỏi gần như giống hệt nhau này tạo thành một lối “đóng khung”. Chúng có chức năng chỉ ra rằng toàn bộ văn bản là một đơn vị văn bản duy nhất và ba *đoạn* hợp thành đơn vị văn bản đó phải được đọc cùng nhau. Do đó, những nhân vật mà Chúa Giêsu có tương quan phải có điểm gì chung. Thật vậy, Giacôbê và Gioan muốn “ngồi” bên phải và bên trái của Đức Giêsu (c. 37), còn khi rời Giêricô, người mà Đức Giêsu gặp không những bị mù mà còn “ngồi bên đường” (c. 46). Chi tiết quan trọng này được chứng minh ở cuối *đoạn*, bởi lẽ, sau khi được chữa khỏi sự mù lòa, anh ta “bắt đầu theo Người

¹⁴ Chính bản văn mô tả hình dáng của cây đèn bảy nhánh (Xh 25,31-37; 37,17- 22) cũng là một ví dụ điển hình của cấu trúc đồng tâm (xin xem phân tích trong R. MEYNET, *Quelle est donc cette Parole? Analyse «rétorique» de l'Évangile de Lc 1-9 et 22-24*, Paris 1979: vol. A, 135-137; vol. B, planche 1; CÙNG TÁC GIẢ, «Au cœur du texte. Analyse rhétorique de l'aveugle de Jéricho selon Luc», *NRTh* 103 (1981) 696s.

¹⁵ Cả trong Tin Mừng thứ ba, dù rằng tác giả Luca thường được xem là thuộc nền văn hóa Hy Lạp chứ không phải văn hóa Do Thái; xin xem R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, 266-268.

trên *đường*” (c. 52). Đáp lại lời xin của hai môn đệ, Đức Giêsu nói: “Các con không biết điều mà các con xin” (= “các con không thấy”, như kinh nghiệm thông thường chứng tỏ và cũng rất có thể là một cách chơi chữ giữa các động từ trong tiếng Hy Lạp); và Ngài đã mở ra cho họ những điều kiện mà họ phải thực hiện để đạt được những gì họ yêu cầu là “uống chén” và “chịu phép rửa” của Cuộc Khô Nạn.

Ở trung tâm của toàn bộ là lời giảng dạy dành cho Nhóm Mười Hai (cc. 42-46a). Đức Giêsu bắt đầu từ những gì họ biết rõ (“Các con biết” ở câu 42, trái ngược với “Các con không biết” ở câu 38), tức là sự khôn ngoan của thế gian (c. 42) mà Ngài dùng sự khôn ngoan của mình để đối lại (câu 45). Cuối cùng, ở trung tâm (câu 43) có Luật mà họ sẽ phải tuân theo (điều này gọi lại câu “Vì ai tôn mình lên sẽ bị hạ xuống, còn ai hạ mình xuống sẽ được tôn lên” trong Lc 14,11). Từ ví dụ này, rõ ràng là không cần thiết phải cố đưa ra ý nghĩa “tâm linh” vào việc chữa người mù ở Giêricô, bởi đây chỉ là một sự chữa lành thể lý. Chính Tin Mừng đã chỉ ra điều đó: sự mù lòa của người mù ám chỉ sự mù quáng của Giacôbê và Gioan cũng như việc mười môn đệ khác “bất bình” đối với hai anh em này (c. 41), có lẽ vì mỗi người trong số họ đều muốn là ứng cử viên cho vị trí danh dự!

Mc 10,35-52

³⁵ ĐI ĐẾN với Ngài Giacômô và Gioan, những người con của ông Dêbêdê, họ nói với Ngài: «Thưa Thầy, chúng con muốn rằng Thầy thực hiện cho chúng con điều mà chúng con *sắp xin*». ³⁶ Ngài nói với họ:

«ĐIỀU GÌ CÁC CON MUỐN THẦY LÀM CHO CÁC CON?»

Họ thưa: ³⁷ «Xin ban cho chúng con được *NGỒI* một người bên hữu Thầy, một người bên tả Thầy trong vinh quang của Thầy». ³⁸ Đức Giêsu nói với họ: «**CÁC CON KHÔNG BIẾT** điều mà chúng con *xin*. Chúng con có thể uống chén Thầy sắp uống, hay chịu phép rửa Thầy sắp chịu không?». Họ đáp: «Chúng con có thể làm điều đó». ³⁹ Rồi Đức Giêsu nói: «Chén Thầy sắp uống, chúng con cũng sẽ uống, và phép rửa Thầy sắp chịu, chúng con cũng sẽ chịu. ⁴⁰ Nhưng việc *NGỒI* bên hữu hay bên tả Thầy thì Thầy không có quyền cho, điều đó chỉ dành cho những ai đã được chuẩn bị cho mà thôi».

⁴¹ Nghe điều này, *mười môn đệ kia bực tức* với Giacômô và Gioan.

⁴² Đức Giêsu gọi họ đến và bảo:

«CÁC CON BIẾT những người được xem là thủ lãnh các dân thì dùng uy mà thống trị dân, và những người làm lớn thì dùng quyền trên dân. ⁴³ Giữa các con thì không như vậy **nhưng ai MUỐN làm lớn giữa các con thì hãy làm người phục vụ anh em** ⁴⁴ và ai MUỐN làm đầu giữa các con thì hãy làm đầy tớ mọi người.

⁴⁵ Thật vậy, **Con Người** không đến để được phục vụ nhưng là để phục vụ và dâng hiến mạng sống làm giá chuộc muôn người».

⁴⁶ Rồi họ đi đến Giêricô.

Đang khi Ngài, các môn đệ và một đám người khá đông ĐI RA khỏi Giêricô, con ông Timêô, Bartimêô, *BỊ MÙ*, *NGỒI* bên đường, *xin* (bỏ thì). ⁴⁷ Vừa nghe có Giêsu người Nazaret, anh ta bắt đầu la lên rằng: «Lạy ông Giêsu, **Con vua Đavít**, xin thương xót tôi!». ⁴⁸ **Nhiều người quát nạt anh** để anh im đi, nhưng anh la lớn hơn: «Lạy **Con vua Đavít**, xin thương xót tôi!». ⁴⁹ Bấy giờ, Đức Giêsu dừng lại và bảo: «Gọi anh ta lại đây!». Họ gọi anh mù và bảo: «Có lên! **ĐỨNG ĐÂY**, Ngài gọi anh đây!». ⁵⁰ Anh liền vắt áo choàng, đứng bật dậy và đến với Đức Giêsu. ⁵¹ Vậy Đức Giêsu bảo:

«ĐIỀU GÌ ANH MUỐN TÔI LÀM CHO ANH?»

Người mù thưa với Ngài: «Thưa Thầy, xin cho con thấy lại được!». ⁵² Rồi Đức Giêsu nói với anh: «Hãy đi, lòng tin của anh đã cứu anh!». Lập tức, anh lại thấy được và **THEO NGÀI** trên đường.

Mátthêu cũng có cách dựng cảnh tương tự (Mt 20,20-34), nhưng ông dùng những phương tiện tu từ khác. Ngoài những điều đã được nhấn mạnh, Máccô đã dùng một trục để nối kết ba *đoạn* của cấu trúc (giống như cái trụ để giữ các mái lều với nhau). Thật vậy, Giacôbê và Gioan được gọi là “những người con của Dêbêdê” ở đầu đoạn thứ nhất (c. 35) và người mù được gọi là “con của Timêô” ở đầu đoạn thứ ba (c. 46) ¹⁶; đến lượt mình, chính Chúa Giêsu tự xưng là “Con Người” (c. 45: danh hiệu này chỉ Đấng sẽ chiến thắng, nhưng sau khi vượt qua cuộc

¹⁶ Trong các tác giả Nhất Lãm, Máccô là vị duy nhất đề cập đến tên của người mù thành Giêricô, có vẻ như ông phải làm như thế vì cần thiết cho cấu trúc văn chương của ông.

khổ nạn), và Ngài còn được người mù gọi là “Con vua Đavít” (cc. 47 và 48). Bản văn của Mt 20,20-34 cũng được giới hạn trong bộ khung là các lời cầu xin, tương tự như trong Máccô; điều này cho thấy tương quan giữa hai *đoạn* ngoài cùng, ở cả hai *đoạn* đều có động từ “ngồi”. Tuy nhiên, Máttêu không sử dụng cùng một trục như Máccô. Thật vậy, trong Tin Mừng thứ nhất, Đức Giêsu không chỉ chữa lành một người mù khi rời Giêricô, mà là hai người. Và các nhà chú giải từ lâu đã tự hỏi, Máccô hay Máttêu, ai là người thực sự tường thuật theo sự thật lịch sử.

Sở dĩ có sự khác biệt như vậy là do tính chất tu từ (cần nói thêm rằng Máttêu thích ghép đôi các nhân vật của ngài): trong khi Máccô nói về “các con ông Đêbêđê” thì Máttêu lại gọi họ từ lời của người mẹ “hai con trai của tôi” (Mt 20,21); kể đến, ở đầu *đoạn* trung tâm, không nói như trong Mc 10,41 rằng “mười người kia bất bình với Giacôbê và Gioan”, mà là “với hai anh em” (Mt 20,24); rồi sau đó là nói về “hai người mù” (Mt 20,30). Từ ví dụ này, chúng ta có thể thấy rõ sự hữu ích của *phân tích tu từ*, bởi lẽ nó mang lại phương tiện để đọc các văn bản cùng nhau, vì với rất nhiều phương tiện các bản văn này đã được viết để được đọc cùng nhau¹⁷.

Như chúng ta vừa thấy, Máccô và Máttêu đã lồng ghép câu chuyện của họ về người mù, hay hai người mù ở Giêricô vào một thước phim gồm ba *đoạn*; do đó, thật hiển nhiên khi hỏi Tin Mừng thứ ba đã làm như thế nào trong phần tương đương. Luca không thuật lại câu chuyện về các con của ông Đêbêđê; bù lại, ông kết hợp tường thuật về người mù ở Giêricô (18,35-43) với câu chuyện về Dakêu trong một *đoạn* riêng (19,1-10)¹⁸. Hai câu chuyện đều diễn ra ở Giêricô; Dakêu “tìm cách xem Chúa Giê-su là ai” nhưng không thể do tầm vóc thấp bé và theo nghĩa này, ông giống người mù; cuối cùng cả hai sẽ được “cứu”. Tuy nhiên, điểm quan trọng nhất là xác định giới hạn và bố cục của *thiên* mà trong đó Luca lồng ghép tường thuật về người mù. Phần trình bày sau đây chỉ cho thấy các chi tiết chính yếu. *Thiên* này gồm bảy *đoạn* (cũng là một hình thức của đèn bảy nhánh):

| | |
|--|----------|
| + Đ.Giêsu công bố số phận của Ngài cho các môn đệ - <i>họ chẳng hiểu</i> | 18,31-34 |
| = gần đến Giêricô, Con của Đavít cứu một người mù | 18,35-43 |
| = trong Giêricô, Đ.Giêsu cứu một người con của Abraham | 19,1-10 |
| DỰ NGÔN VỀ VỊ VUA VÀ NHỮNG NÉN BẠC | |
| = gần núi Ôliu, Đ.Giêsu cỡi lên lưng lừa con | 19,26-36 |
| = gần núi Ôliu, Đ. Giêsu được tung hô như vua | 19,37-40 |
| + Đ.Giêsu công bố số phận của Giêrusalem - <i>thành đã không hiểu</i> | 19,41-46 |

Rõ ràng ở đây không cần đi vào chi tiết¹⁹ nhưng chỉ cần lưu tâm đến một vài điểm đối xứng sắc nét. Người mù ở *đoạn* thứ hai gọi Đức Giêsu là “Con vua Đavít”, như các môn đệ ở *đoạn* áp chót tung hô Người: “Phúc thay Đức Vua, Đáng đến nhân danh Chúa” (chỉ Luca dùng tước hiệu “Vua”, trong dịp Lễ Lều). Ngoài ra, trong cả hai *đoạn* đều có những người muốn làm câm miệng người mù cũng như các môn đệ. Trong dụ ngôn trung tâm, những người đồng hương của người quý tộc nói: “Chúng tôi không muốn người này cai trị chúng tôi”, thì cùng một cung cách, như Đức Giêsu đã công bố ở *đoạn* đầu, Con Người (được định sẽ lãnh nhận vương quyền) sẽ bị chối bỏ và giết chết bởi đồng bào của mình. Về phần Dakêu, ông giống những người đầy tớ của nhà vua trong dụ ngôn trung tâm: ông ăn năn và “cho đi” của cải mình như những người đầy tớ tốt đã làm cho các nén bạc của họ sinh hoa trái. Các môn đệ trong *đoạn* thứ năm, giống như món quà gấp đôi của Dakêu, đã trải áo choàng của họ lên lừa con và trên đường đi của nhà vua. Vào cuối tường thuật, Giêrusalem sẽ phải chịu số phận tương tự như những kẻ thù của nhà vua trong ở phần kết của dụ ngôn trung tâm. Ví dụ này cho thấy rõ trung tâm của bố cục là chìa khóa để giải thích nó như thế nào. Nó không phải là *đoạn* quan trọng nhất như người ta thường

¹⁷ Để biết chi tiết hơn cách dựng cảnh của Máccô và Máttêu, xin xem R. MEYNET, *Una nuova introduzione ai vangeli sinottici*, ReBib 9, Bologna 2006, 116-138.

¹⁸ Xem R. MEYNET, *Una nuova introduzione ai vangeli sinottici*, 2006, 138-144.

¹⁹ Xem R. MEYNET, *Una nuova introduzione ai vangeli sinottici*, 282-315; CÙNG TÁC GIẢ, *Il vangelo secondo Luca*, 2003, 665-711.

nghe; bởi lẽ, chìa khóa của bảo tháp thì không “quan trọng” hơn những viên ngọc quý mà nó chứa đựng. Chiếc chìa khóa dùng để đóng nó lại (giống như một dụ ngôn vốn luôn bí ẩn, che giấu ý nghĩa) cũng cho phép mở nó ra mà không cần phải gõ ép bảo tháp hay bản văn.

Chúng ta sẽ kết thúc chuyến tham quan bằng cuộc viếng thăm một trong những di tích đẹp nhất của Tân Ước và có lẽ là của tất cả nền văn học: chương 15 nổi tiếng của Luca²⁰. Đây thường được gọi là “ba dụ ngôn về lòng thương xót”, tức là dụ ngôn con chiên lạc, dụ ngôn đồng quan bị mất và cuối cùng là dụ ngôn người con hoang đàng. Thực tế là, cho đến khi nào chúng ta coi bản văn này được tạo thành bởi ba dụ ngôn thì chúng ta không thể nắm bắt được một khía cạnh quan trọng trong luận lý của nó. Thật vậy, khi Chúa Giêsu nói với các luật sĩ và những người Phariseu chỉ trích Người ăn uống với những người thu thuế và tội lỗi, Người không kể cho họ hai dụ ngôn, mà là một dụ ngôn (15,3). Phải đợi đến phần đầu của dụ ngôn người con hoang đàng ta mới tìm ra câu mở đầu thứ hai: “Người nói” (15,11). Cần xem xét nghiêm túc tường

thuật của Luca và coi dụ ngôn con chiên và đồng quan bị mất và tìm lại được là một dụ ngôn duy nhất. Đó là một dụ ngôn kép, giống như dụ ngôn về hạt cải người đàn ông ném vào vườn và men mà người phụ nữ vùi trong ba đấu bột (Lc 13,18-21). Cũng vậy, dụ ngôn kép của Luca 15 đặt bối cảnh trước tiên là một người đàn ông, sau đó là một người phụ nữ. Ngay cả người đọc thiếu chú ý nhất cũng sẽ nhận thấy rằng hai nửa của dụ ngôn (cc. 4-10) hoàn toàn song song với nhau, như sơ đồ mô tả dưới đây sẽ làm nổi bật.

| | |
|---|---------------------------|
| + ¹ Tất cả NHỮNG NGƯỜI THU THUẾ và NHỮNG KẸ TỘI LỖI | đến gần để lắng nghe Ngài |
| : ² nhưng NHỮNG NGƯỜI PHARISÊU và CÁC LUẬT SĨ xâm xi | nói rằng: |
| + «Ông này, đón tiếp NHỮNG NGƯỜI TỘI LỖI và cùng họ | ăn uống». |
| : ³ Ngài nói VỚI HỌ | dụ ngôn này nói rằng: |

| | |
|--|---|
| ∴ ⁴ « NGƯỜI NÀO trong các ông có 100 con chiên | và bị lạc mất chỉ một trong số đó, |
| ∴ không để 99 con kia trong SA MẠC | và đi tìm con bị lạc |
| | cho đến khi tìm được nó? |
| ----- | |
| ⁵ Khi tìm được, | vác nó trên vai, vui mừng, |
| ⁶ khi về đến nhà, | gọi bạn bè và láng giềng |
| | và nói: |
| = Hãy vui với tôi, | vì tôi đã tìm được con chiên bị lạc của tôi. |
| ----- | |
| ∴ ⁷ Tôi nói cho các ông: | |
| = cũng thế sẽ có niềm vui | trên trời |
| | vì chỉ một người TỘI LỖI ăn năn, |

hơn là 99 **NGƯỜI CÔNG CHÍNH** không cần sự sám hối.

| | | |
|--|---|-----------------------|
| ∴ ⁸ HAY NGƯỜI ĐÀN BÀ NÀO | có mười đồng quan | nếu chỉ mất một quan, |
| ∴ không thấp đèn | và quét NHÀ | cho đến khi thấy nó? |
| ∴ tìm kiếm cẩn thận | | |
| ----- | | |
| ⁹ Khi tìm được, | gọi bạn bè và láng giềng, | |
| | và nói: | |
| = Hãy vui với tôi, | vì tôi đã tìm được đồng quan bị mất của tôi. | |
| ----- | | |
| ∴ ¹⁰ Cũng vậy, tôi nói cho các ông: | | |
| = sẽ đến niềm vui | trước các thiên thần của Thiên Chúa | |
| | vì chỉ một NGƯỜI TỘI LỖI ăn năn». | |

²⁰ Xem R. MEYNET, *Il vangelo secondo Luca*, 586-601; CUNG TÁC GIẢ, «La composition du fils prodigue revisitée (Lc 15)», trong R. MEYNET, *Études sur la traduction et l'interprétation de la Bible*, Sources/Cibles, École de traducteurs et d'interprètes de Beyrouth, Beyrouth 2006, 55-67.

Tuy nhiên, điểm khác biệt đầu tiên là phần cuối câu 5 và đầu câu 6 không có phần tương đương trong phần thứ hai của câu 9. Đúng là cảnh tìm lại đồng bạc kém ngoạn mục hơn cảnh tìm được con chiên lạc. Thật vậy, hình ảnh người chăn chiên thờ hồn hên, vác con chiên tìm thấy trên vai bằng cách giữ chặt đôi chân của nó đã truyền cảm hứng cho các họa sĩ và nhà điêu khắc nhiều hơn là hình ảnh người phụ nữ cầm đồng quan giữa ngón cái và ngón trỏ! Điểm khác biệt thứ hai là phần cuối câu 7 không được nhắc lại ở cuối phần thứ hai của dụ ngôn; đó là cách để giúp tập trung vào tổng thể, không phải vào những “tội nhân” ăn năn mà là vào “những người công chính không cần hoán cải”; từ “công chính” chỉ xuất hiện ở điểm này trong văn bản. Thực ra, chúng ta không được quên rằng đối tượng của dụ ngôn không phải là “những người thu thuế và tội lỗi” (c. 1), mà là “những người pharisêu và các luật sĩ” (c. 2a)!

Ngoài ra, vẫn có một sự khác biệt thường bị bỏ sót đối với độc giả. Đó là về nơi chốn của con chiên và đồng quan bị mất: chiên bị lạc “trong sa mạc” (c. 4), trong khi đồng quan bị mất trong “nhà” (c. 8); một ở xa, một ở gần. Nói cách khác, dù không rời khỏi nhà, không giống như con chiên bị lạc ở ngoài, nơi xa xăm, trong sa mạc, đồng quan vẫn bị mất. Và đây là điều này không phải là không liên quan đến dụ ngôn thứ hai, một dụ ngôn kép khác, vì đưa hai người con vào cùng bối cảnh. Thật vậy, người con thứ đã bị lạc “ở một xứ xa”, giống như con chiên; còn người anh cả, tuy chưa bao giờ rời khỏi nhà cha mình như đồng quan, anh cũng bị mất, anh cũng là một tội nhân; bởi lẽ, như những người pharisêu và các luật sĩ, anh chỉ trích người ăn uống với tội nhân. Từ ví dụ này, chúng ta thấy rằng, khi hai đơn vị bản văn có vẻ giống nhau ở mọi điểm, chúng ta phải tìm kiếm sự khác biệt, bởi vì rất có thể nó có ý nghĩa sâu xa. Ngược lại, khi hai đơn vị bản văn dường như không có điểm chung nào, chúng ta phải tìm kiếm sự tương đồng vì nó cho phép ta hiểu rõ hơn về mối tương quan giữa chúng. Về phần hai người con, họ có vẻ trái ngược nhau về mọi mặt nhưng lại giống nhau một cách kỳ lạ. Mặc dù đã ăn năn, nhưng người con thứ vẫn chưa hiểu được làm con nghĩa là gì, vì anh định kết thúc lời thú tội bằng những lời này: “Hãy xem con như một người làm công cho cha vậy” (15,19). Cha anh sẽ không cho anh thời gian để thốt ra lời báng bổ như vậy. Người con cả cũng không kém vì anh ta cũng tự coi mình là nô lệ: “Đây, con đã hầu hạ cha nhiều năm rồi...” (15,29). Trong khi người cha chuẩn bị sẵn con bê béo không chỉ cho người em mà cho cả anh thì anh vẫn dám nói: “Và cha chưa bao giờ cho con một con dê” (15,29)! Cũng vậy, người em đã nhận thấy khi mình lâm cảnh nghèo khổ “không ai cho” (15,16).

Kết luận

Từ lâu, ta vẫn nhận thấy rằng câu chuyện của hai người con chưa trọn vẹn. Thật vậy, ta không biết cuối cùng người con cả có chấp nhận lời mời của người cha và có vào cùng chia sẻ bữa tiệc hay không. Dụ ngôn còn mở, bởi vì như dụ ngôn đầu tiên, nó hướng tới những người tin rằng họ công chính, giống như người con cả (“con chưa bao giờ trái lệnh của cha”: 15,29). Những người này không chỉ từ chối kết giao với những ai mà họ vẫn xem là tội nhân (dù cho đã có sự hoán cải) mà còn chỉ trích Đức Giêsu dùng bữa với những người như thế (15,2). Kết mở này là dấu chỉ của lời đề nghị, của lời mời gọi mà Đức Giêsu muốn gửi đến họ, giống như người cha trong dụ ngôn.

Trong các hình ảnh biểu tượng, cảnh con chiên được tìm thấy luôn được mén chuộng hơn cảnh đồng quan được tìm thấy. Còn trong hầu hết các hình ảnh của dụ ngôn thứ hai, ta dễ thấy người cha đón người con thứ trong vòng tay; người con cả không xuất hiện, hoặc nếu có thì bị đẩy vào một góc khuất. Vậy mà trong hai đứa con, anh là nhân vật chính; là đối tượng chính của Đức Giêsu và thánh sử. Vậy tại sao anh ta lại bị loại bỏ một cách đầy ý thức như vậy, không chỉ trong ảnh tượng mà còn trong tâm trí của chúng ta? Không còn nghi ngờ gì nữa, bởi vì, một cách vô thức, người đọc thích đồng hóa mình với nhân vật nổi bật hơn, với một người từng là

tội nhân, chắc chắn rồi, nhưng đã trở lại! Tuy nhiên, chính là đối với ‘người Pharisêu’ trong mỗi chúng ta mà Đức Giêsu muốn hướng đến.

Sau một ví dụ như thế thì có cần thêm kết luận? Chắc chắn là không; chỉ xin nói thêm rằng, vẫn còn nhiều điều cần khám phá trong kho tàng Thánh Kinh và *phân tích tu từ* không phải là một chìa khóa mà ta có thể bỏ qua.

Tài liệu tham khảo

- A. Vanhoye, *La structure litteraire de l'Épître aux Hébreux*, Paris 1973; R. MEYNET, *L'Évangile selon saint Luc*, RhBib 1 Paris 1988, I-II. (bản tiếng Ý: *Il vangelo secondo Luca*, ReBib 1, Roma 1994)
- J. Radermakers, *Au fil de l'Évangile selon Saint Matthieu*, Heverlee-Louvain 1972 (bản tiếng Ý: *Lettura pastorale del Vangelo di Matteo*, Bologna 1974);
La bonne nouvelle de Jesus selon saint Marc, Bruxelles 1974 (bản tiếng Ý: *Lettura pastorale del Vangelo di Marco*, Bologna 1987³);
Leggere la Bibbia. Un'introduzione all'esegesi, Collana biblica, Bologna 2004.
- P. Bossuyt - J. Radermakers, *Jesus, Parole de la grace selon saint Luc*, Bruxelles 1981; tk. thêm M. GIRARD, *Les Psaumes, analyse structurelle et interpretation*, vol. 1, Montreal - Paris 1984.
- P. Bovati - R. Meynet, *Il libro del profeta Amos*, ReBib 2, Roma 1995.
- R. MEYNET, *L'Analyse rhétorique, une nouvelle méthode pour comprendre la Bible: textes fondateurs et exposé systématique*, Paris 1989
- R. MEYNET, «I presupposti dell'analisi retorica», *Leggere la Bibbia*, 123-137.
- R. MEYNET, *Una nuova introduzione ai vangeli sinottici*, ReBib 9, Bologna 2006, 116-138.
- R. MEYNET, *Una nuova introduzione ai vangeli sinottici*, 2006, 138-144.
- R. MEYNET, *Una nuova introduzione ai vangeli sinottici*, 282-315; CÙNG TÁC GIẢ, *Il vangelo secondo Luca*, 2003, 665-711.
- Ủy Ban Kinh Thánh Giáo Hoàng, Văn kiện *Việc giải thích Kinh Thánh trong Hội Thánh*, Città del Vaticano 1993, 38tt (Bản dịch tiếng Việt của Học viện Đa Minh 2004).

Biodata

GS. Roland Meynet, S.J., là cựu Giáo sư của Phân khoa Thần học Thánh Kinh tại Đại học Giáo Hoàng Gregoriana, Roma; người góp phần hệ thống và phổ biến phương pháp “phân tích tu từ” cho đến ngày nay. Bài tổng quan về phương pháp của tác giả đã được dịch ra tám thứ tiếng; phần chuyển ngữ dựa trên bản tiếng Ý năm 2004:

<https://www.retoricabiblicaesemitica.org/en/resources/an-article/>

Sơ Võ Diễm Trinh hiện đang là Nghiên cứu sinh ngành Thần Học Thánh Kinh tại Đại Học Giáo Hoàng Gregoriana, Roma

Sr. Vo Diem Trinh is a STD candidate in Biblical Theology at Pontifical Gregorian University, Rome.

Cấu Trúc Hiện Tượng Luận Husserl qua Khải Nghĩa của Derrida

The Structure of Husserl's Phenomenology through Derrida's Interpretation

Phạm Văn Chung, S.J.^{1*}

¹ Học Viện Thánh Giuse Dòng Tên, Việt Nam

* Email của tác giả liên hệ: josephchungsj@gmail.com

[doi: https://doi.org/10.54855/csl.24439](https://doi.org/10.54855/csl.24439)

© Copyright (c) 2024 Phạm Văn Chung

Received: 26/06/2024

Revision: 21/09/2024

Accepted: 27/09/2024

Online: 28/09/2024

Tóm lược

Bài viết nằm trong tiêu luận dài về giải cấu trúc của Derrida. Bằng cách đi sâu vào bản văn của Husserl, Derrida cho rằng hiện tượng học của Husserl mang tính cấu trúc. Để làm được điều này, Derrida đã đi vòng qua ngôn ngữ để hiểu Husserl. Chính trong ngôn ngữ mà hiện tượng luận Husserl bộc lộ những giới hạn hay mập mờ. Bài viết phác họa những phân tích của Derrida về hiện tượng luận Husserl như là nền tảng để Derrida “giải cấu”.

Từ khoá: Derrida, Husserl, Hiện tượng luận, hiện diện, hiện diện sống, tự-động-cảm-tác, phi hiện diện, ký hiệu, thụ hiệu, tác hiệu, chữ viết, lời nói

Abstract

The article is part of a lengthy essay on Derrida's deconstruction. By delving deeply into Husserl's text, Derrida argues that Husserl's phenomenology is structural in nature. To achieve this, Derrida circumvented language to understand Husserl. It is within language that Husserl's phenomenology reveals its limitations or ambiguities. The article outlines Derrida's analyses of Husserl's phenomenology as the foundation for Derrida's 'deconstruction'.

Keywords: Derrida, Husserl, Phenomenology, presence, living presence, auto-affection, non-presence, sign, signified, signifier, writing, speech

Dẫn Nhập

Dự án “Giải cấu trúc” của Derrida là một trong những tư tưởng đột phá và có tầm ảnh hưởng nhất của triết học *hậu hiện đại*. Thế nhưng, để hình thành nên bước ngoặt, Derrida đã phải đi một con đường dài từ những nghiên cứu về Hiện tượng học, Khải nghĩa luận và Ngôn ngữ học *thế kỷ XX*. Xác định hiện tượng học Husserl như là triết học đệ nhất, Derrida tham vọng cho thấy một địa vị thống trị như thế “tiềm ẩn” những nguy cơ của việc bị “giải” từ bên trong.

Để làm được điều đó, Derrida đã khải nghĩa “hiện diện” như là trung tâm của hiện tượng luận Husserl từ hệ quy chiếu *thời gian ngang qua ý hướng tính*. Từ nền tảng này mà Derrida tiếp cận đến vấn đề nguồn gốc của *ý nghĩa* như là mối bận tâm chung của hiện tượng học và ngôn ngữ học. Theo đó, ý nghĩa như là *nội dung của hiện diện* được trình bày cho tôi trong diễn ngôn. Việc truy tìm ý nghĩa thuần túy hay những tư tưởng rỗng đã đưa Derrida đến việc áp dụng ngôn

ngữ học để hiểu Hiện tượng luận Husserl. Chính trong ngôn ngữ học Derrida hiểu được những gì mà cấu trúc của hiện tượng học còn mơ hồ hay ảo tưởng. Việc chuyển đổi hệ hình từ hiện tượng luận qua ngôn ngữ học có được nhờ những nghiên cứu về mối tương quan tuyến tính giữa *thời gian và ngôn ngữ* của Ferdinand de Saussure. Chính nhờ việc phân tích bản văn, Derrida nhận ra hệ hình *cấu trúc luận* là một giả thiết sai lầm và thiếu nền tảng.

Bài viết là phần đầu của một tiểu luận dài về dự án giải cấu trúc của Derrida. Hy vọng, nghệ thuật khái nghĩa của Derrida về hiện tượng luận Husserl mang lại cho người đọc một tư duy mới mẻ và đột phá nhờ dám “giải” hay thậm chí “hủy” cấu trúc trung tâm, đồng nhất hay cấu trúc mà sự hiện diện là vượt trội. Từ đó, suy tư đến những gì bên lề và vắng mặt.

Hiện Diện Là Vấn Đề Trung Tâm Của Cấu Trúc Hiện Tượng Luận

Trước khi đi vào chi tiết hiện tượng luận Husserl, thiết nghĩ cần đặt câu hỏi, thế nào là cấu trúc? Cấu trúc hiểu theo nghĩa thông thường là những quy tắc nhất định trong hệ thống giúp hài hòa giữa các yếu tố trong hệ thống. Tính ăn khớp với nhau tiền giả định một trung tâm (centre) hay cội nguồn cố định đảm bảo cho cấu trúc được bền vững¹. Trong triết học truyền thống, Logos (Lời) là cội nguồn, tức Hữu xuất hiện cách cội nguồn nhất ngang qua Lời. Điều này được rút ra từ cách thức suy tư rằng bằng lập luận theo logic con người có thể đạt được trạng thái thông hiểu ngọn nguồn². Thế cách tư duy này là ngôn tâm luận (logocentrisme). Plato là đại diện cho phong cách tư duy cấu trúc. Bằng cách cho rằng ý niệm là thực trong khi sự các sự vật được trực quan chỉ là bản sao, Plato đã chia cấu trúc thực tại ra làm đôi và không bao giờ có thể hàn gắn được.

Derrida khái nghĩa hiện tượng luận Husserl với góc nhìn của một cấu trúc luận xét như triết học đệ nhất (philosophia protè)³. Mặc dù loại bỏ duy lịch sử⁴ và duy tâm lý⁵, hiện tượng luận được Derrida hiểu là ngôn tâm luận hay âm tâm luận (phonocentrisme). Theo đó, *Phenomeno-logy* (hiện tượng học) là sự xuất hiện (phinessthai) của lời (logos). Bằng cách chơi chữ, Derrida đảo lộn trật tự của hiện tượng luận khi cho ra đời tác phẩm *Lời nói và hiện tượng*. Từ “và” là khác biệt không thể khâu lại, không thể đồng nhất nhưng nó luôn hiện diện và làm rạn vỡ tương quan. Theo đó, Derrida không còn đặt ưu tiên cho vị trí của Lời nhưng tìm kiếm *điều kiện* cho Lời có nghĩa.

Nghĩa Của Hữu Thể Là Hiện Diện

Hữu (L'être) có đó và không thể hỏi tại sao.⁶ Trong *Hữu Thể và Thời Gian*, Heidegger triển khai luận đề rằng tư tưởng Tây Phương là lịch sử khắc khoải trở về với cội nguồn xét như cuộc

¹ Derrida, *Writing and Difference*, trans. Alan Bass (Chicago: University of Chicago, 1978), 278.

² Nghiên cứu về Hệ Ghi Ý của Frege nhận mạnh tới tính tiên nghiệm của logic học cung cấp cho chúng ta những quy tắc tiên nghiệm phổ quát trong ý thức để suy tư logic. Những quy tắc nền tảng mà Aristotle đưa ra được hoàn thiện bởi Frege với những ký hiệu logic.

³ Derrida, *La voix et le phénomène* (Paris: Presses Univeritaires de France, 1967), 4.

⁴ Duy lịch sử là hệ hình giả định chỉ duy có thể tìm kiếm chân lý ngang qua trở về tái hiện các biến cố lịch sử (Dilthey). Hệ hình khái nghĩa này loại bỏ giới hạn của con người trước lịch sử. Husserl nhắc lại một khái niệm quan trọng khi phê bình Dilthey: tái khởi động cội nguồn. Theo đó duy lịch sử chỉ là giấc mơ.

⁵ nỗ lực loại bỏ duy tâm lý được thể hiện rõ ở *Các nghiên cứu logic*. Trong đó, Husserl cho rằng chính logic thuần túy mới là nền tảng tư duy (reason). Logos ở đây đồng nghĩa với logic, những mô thức tiên nghiệm cho con người suy tư như trong dự án *Hệ ghi ý* của Frege.

⁶ Tri thức truyền thống được hiểu là tri thức tìm về nguyên nhân. Tôi biết điều này vì tôi biết cái nguyên nhân đứng sau nó. Nhưng sự truy hồi vĩnh cửu bị dừng lại bởi Hữu. Đây chính là cách tiếp cận của Aristotle và Plato. Sự định hình tư tưởng được giả định bởi một nguồn gốc (arche).

vật lộn trước sự quên lãng câu hỏi về Hữu. Sự kè cận tuyệt đối⁷ giữa *Da* và *Da-sein* bị lãng quên vì con người mãi mê tìm kiếm tri thức của hữu thể (beings) nhưng không thể đi tới cội nguồn Hữu (Being), mặc dù Hữu không thể được loại suy mà không có hữu thể (beings). *Khác biệt* hữu và hữu thể (entre l'être et l'étant) là cuộc chơi giữa *mở ra* và *che giấu* của Hữu và *Dasein*. Heidegger nhận ra quê hương bị quên lãng nhưng lại rất gần với *Dasein*. *Màu nhiệm* được đảm nhận trong chiều sâu của *Dasein* và mời gọi *Dasein* đáp lời tiếng gọi như trong những vần thơ của Holderlin : “Điều bạn tìm, nó rất gần, đã thực sự đến để gặp bạn”.⁸ Nhưng vì lẽ Hữu quá gần mà *Dasein* mãi chẳng thể nắm bắt ?

Trong lịch sử siêu hình học Tây Phương, duy khách thể và duy chủ thể là hai cách tiếp cận chính. Trong khi đặt đối tượng như đối thể, Plato xem Ý Niệm (Eidos) *hiện diện* chân thực trong thế giới vĩnh cửu, trong khi thực tại thường nghiệm chỉ là bản sao tạm thời. Hơn nữa, hiện diện của Ý niệm Thiện trở thành nền tảng và cùng đích cho con người. Ngược lại, Descartes quay ngược lại chủ thể tính với công thức “tôi tư duy, tôi tồn tại”. Nghĩa là hiện diện chắc chắn nhất là chính tôi, một hữu tư duy (a thinking being). Tuy nhiên, hoài nghi của Kant về “vật-tự-thân” chất vấn ngọn nguồn giới hạn của lý trí con người. Chúng ta có thể biết được sự vật tới mức độ nào? Từ đây, hiện tượng luận Husserl muốn loại bỏ sự phân ly chủ thể và khách thể bằng cách xây dựng phương pháp mô tả cuộc gặp gỡ giữa tôi và thế giới.

Với hiện tượng luận Husserl, Derrida cho rằng hiện tượng luận không còn đặt vấn đề về *Hữu-tự-mình* nhưng là *ý nghĩa* của Hữu. Hữu thể xuất hiện là hiện tượng *cho* tôi. Xây dựng triết học khởi đi từ ý thức (con-sciousness), Husserl quan tâm tới thể cách *uyên nguyên* xuất hiện cho ý thức của đối tượng và loại bỏ thái độ ngây thơ về tính độc lập của khách thể với chủ thể. Thế nên, châm ngôn của Husserl là “trở về với chính sự vật”. “Trở về” trở thành một lời kêu gọi “hoán cải”, vì chẳng con người đã “hoang đàng” trong một thế giới định kiến dày đặc và dư thừa.

Thật vậy, nhờ khái niệm *ý hướng tính*, Husserl giải thích sự trao ban của đối thể trong tương quan bất khả phân biệt với chủ thể, tức là đối thể xuất hiện ngang qua hành vi ý hướng của chủ thể; đồng thời, chủ thể không thể ý hướng mà không có đối thể. Thêm nữa, bằng phương pháp giảm trừ (réduction), Husserl cố gắng tìm kiếm điều kiện tiên nghiệm (a priori) của mọi kinh nghiệm ý thức. Để làm điều đó, Husserl bắt đầu hiện tượng luận khởi đi từ cấu trúc thời gian nội ý thức.

Với Derrida, hiện diện (présence) của đối tượng trước ý thức là hiện diện thường nghiệm, trải mình trong không gian thế giới (mondanité)⁹. Tự hiện diện của ý thức chính là đời sống siêu nghiệm (transcendentalité), và là hiện hữu thuần túy chủ thể (in-itself). Derrida gọi nơi chôn thống nhất hay phân ly của hai thể cách hiện hữu này là “cái không” (ce rien)¹⁰. *Cái không* vừa đảm bảo tính song đối (parallélisme), vừa giả thiết sự thống nhất. Thế nên, *cái không* là cái không thể *giảm trừ* tới; nhưng nếu không có nó, khác biệt không thể được nhận ra. Với Derrida, *cái không* chỉ có thể phơi mở nhờ phân tích sâu xa *hiện tại sống* (présent vivant), nơi chôn gặp

⁷ Con người rùng mình với câu hỏi về Hữu. Chính lúc con người khởi đi câu hỏi về hữu, con người nhận ra chính mình thật gần gũi và mong manh. Cấu trúc quan tâm khởi đi từ đây. Không phải là sự dửng dưng như thể mình hiện hữu mãi nhưng đứng trước chọn lựa để hiện hữu cho ý nghĩa.

⁸ Màu nhiệm trong phân tích của Heidegger trong *Yếu tính của chân lý* là kiểu nói về sự kè cận của Hữu với *Dasein*. Theo đó, *Dasein* gần gũi với *Da* nhưng không thể khám phá cho trọn vẹn mà vẫn luôn có gì đó ẩn giấu thôi thúc *Dasein* tìm kiếm trong chính mình (x. Heidegger, *Existence and being*, trans. Hull, Alan Crick (Chicago: Henry Regnery, 1949), 142-183).

⁹ Derrida, *La voix et le phénomène*, 12.

¹⁰ Ibid., 12.

gỡ giữa tôi và thế giới sống. Hiện tại sống là mô thức tối hậu (forme ultime)¹¹ cho mọi kinh nghiệm hiện tượng luận Husserl.

Cấu Trúc Hiện Tại Sống (Présent Vivant)

Tôi kinh nghiệm (Erfahrung), nghĩa là tôi gặp gỡ. Tôi tri giác thế giới nhưng tôi cũng có thể tri giác chính tôi (transzendente Erfahrung). Qua khái niệm kinh nghiệm sống (Erlebnis), Husserl diễn đạt biến cố tinh thần của cá nhân được trải nghiệm ở ngôi thứ nhất. Thêm vào đó, sự liên tục trong dòng chảy vô tận của bản ngã được ông gọi là hiện tại sống (lebendige Gegenwart); trong đó *lebendige* nói đến yếu tố “sống” hay “tiếp diễn” ngược lại với cái chết (nicht tot sein) và *Gegenwart* nói đến trạng thái hiện hữu theo thời gian¹². Nhưng làm thế nào để *phản tư* trên chính *lebendige Gegenwart* vì mỗi lần ta ý thức về hiện tại sống, ta cũng đang ở trong dòng chảy của thời tính. Hay nói cách khác, hiện hữu thời tính không thể có *nền tảng* cũng là thời tính¹³ vì nếu không tất cả kinh nghiệm sống trải chỉ là sự kiện ngẫu nhiên, một trạng thái bất tất, vu vơ.

Khó khăn đặt ra cho Husserl là tìm kiếm nền tảng *hữu thể* cho sự quy hồi vĩnh viễn bởi hành vi tự-thời tính hoá. Ông xem *thể cách hiện hữu* của bản ngã phải là khả thể cho hành vi phản tư liên tục cho hiện tại sống là *nội ý thức* (inneres Bewusstsein)¹⁴. Khi tôi phản tư về chính hiện tại sống của tôi, tôi ý thức như người đứng trên quan sát chính tôi. Theo đó, nội ý thức này hay dòng chảy tuyệt đối là bản ngã thực hiện chức năng tự-chạm-chính-mình (self-touching of the functioning Ego)¹⁵. Nhưng tự-chạm-chính-mình chỉ được hiểu từ việc tri giác chính mình qua ấn tượng ban sơ mà đối tượng cũng là chính mình. Từ đây, ta buộc phải trở về với cấu trúc nội thời gian của Husserl.

Theo Husserl, nền tảng cho hiện tại sống được đặt nền trên cấu trúc nội thời gian qua cấu trúc lưu giữ-ấn tượng ban sơ-mong chờ. Ba thời nhịp cùng xuất hiện trong cùng một khoảnh khắc, hiện tại (maintenant). Husserl lấy ví dụ rằng khi ta đang nghe một giai điệu, nốt nhạc hiện tại không chỉ xuất hiện cho tôi theo ấn tượng trực tiếp. Trong hiện tại, tôi còn tri nhận được nội dung quá khứ của những nốt trước trong giai điệu. Hơn thế, tôi còn mong chờ những nốt chưa đến của giai điệu. Hiện tại vì thế là tương lai của quá khứ.

Với khoảnh khắc *hiện tại*, khái niệm về hiện diện tự ý thức ban sơ luôn đề cập đến một nguồn-điểm (point-source), nơi từ đó đối tượng thời tính mang tính nội tại xuất hiện theo hình thức rơi tuột (modes d'écoulement)¹⁶. Nói cách ngắn gọn, thời tính luôn có một *trung tâm* không thể thay thế, đó là điểm chính xác (ponctualité) của một thời khắc thật như đuôi của sao chổi trong khi di chuyển¹⁷. Mỗi lần ta ý thức về đối tượng trong hiện tại bởi *tri giác*, dữ liệu đối tượng của thời nhịp mong chờ và lưu giữ xuất hiện như là đối tượng của ý hướng (noema) theo thể cách hiện diện hoá¹⁸, trong khi đối tượng theo thể cách ấn tượng ban đầu xuất hiện như là đối tượng

¹¹ Ibid., 4.

¹² Ý thức tồn tại theo thể cách ấy luôn trình bày chính mình cho chính mình trong trực quan (x. Dermot Moran & Joseph Cohen, *Husserl Dictionary* (Continuum International Publishing Group, 2012), 196).

¹³ D. Lohmar, I. Yamaguchi (eds.), *On Time - New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time* (London: Springer, 210), 253.

¹⁴ Ibid., 254.

¹⁵ Ibid., 259.

¹⁶ Derrida, *La voix et le phénomène*, 69.

¹⁷ Ibid., 69.

¹⁸ Thể cách hiện diện hóa được hiểu là khi tôi tri giác một đối tượng thì nội dung xuất hiện của nó không hoàn toàn là tôi tri giác trực tiếp nhưng gián tiếp. Tôi nhìn ngôi nhà nhưng tôi luôn hướng trọn vẹn ngôi nhà. Hay khi tôi nhìn một con chim bay, nó luôn xuất hiện cả quãng bay phía trước của nó.

của tri giác (perception), tức xuất hiện theo thể cách biểu trưng *trực tiếp*. Sự giao thoa giữa trao ban của đối tượng và hành vi ý hướng là nội dung hiện tại qua thể cách của ấn tượng ban sơ, nhưng *bối cảnh* hay *khung nền* của nó là nội dung ý hướng của thời nhịp mong chờ và lưu giữ.

Mô thức hiện tại (forme) được Derrida trích dẫn Husserl nhằm nhấn mạnh tính đồng nhất của chủ thể, cũng được Derrida gọi là “cùng lúc” (im selben Augenblick). Theo đó, hiện tại là *mô thức* di chuyển mang lấy dữ liệu¹⁹. Nhưng nếu đối tượng ý thức là chính chủ thể ý thức thì đâu là thể cách chủ thể trình diện cho chính nó? Kant giải quyết vấn đề bằng cách giả định thông giác²⁰ như là điều kiện cho tính thống nhất của kinh nghiệm²¹. Husserl không đồng tình với Kant và sử dụng khái niệm “longitudinal intentionality” (Längsintentionalität), được hiểu như: ý hướng tính tiền đối tượng, tiền phản tư và tiền thời tính, ý hướng không có đối tượng²². Nghĩa là không thể có một bản ngã vu vơ và bất tất nhưng kinh nghiệm chỉ đạt được nhờ *ý hướng* cho dù đối tượng chưa trình bày. Khái niệm này để giải thích tính không thể phân chia hay không trung gian của chủ thể tính tuyệt đối trong khi liên hệ với chính mình. Với Husserl, “hiện tại sống cấu tạo thời gian mà chính nó không là thời tính. Hiện tại sống là mô thức của hiện trình, trong đó, chủ thể trình diện với nó không qua *trung gian*”²³. Khái niệm tự-động-cảm-tác sẽ làm rõ hiện tại sống Husserl muốn trình bày.

Tự-Động-Cảm-Tác (Auto-Affection)

Tự-động-cảm-tác tựa như tính tự trị của bản ngã. Trong đó, chủ thể tiếp cận với chính mình như là kẻ duy nhất trong thế giới và *cái khác* không thể chọc thủng bản ngã. Khi tôi nghe chính mình nói trong nội tâm là lúc chính tôi chạm tới chính mình bởi chính mình. Hay khi tôi nhìn vào chính mình, tôi vừa là chủ thể vừa là khách thể. Kinh nghiệm như thế gọi là tự-động-cảm-tác. Theo Dieter Henrich và Michel Henry, “chủ thể được trao cho chính nó trong mức độ tiền phản tư, trong sự thống nhất trực tiếp của nội tại thuần túy vốn đi trước mỗi mô thức của khách thể hóa hay thời tính hóa”²⁴. Trong chính nó (in-itself) chính là thể cách hiện hữu tự mình. Tự-động-cảm-tác được Heidegger hiểu là hoạt động của thời gian. Đó là *tác động* của bản ngã bởi chính bản ngã.

Với Heidegger, tự-động-cảm-tác cho thấy rằng bản ngã có khả năng xây dựng biên giới (horizon) của tính *đồng nhất*, trong mức độ qua bản ngã nó thiết lập tới chính nó cái gì đó trong trật tự vĩnh cửu.²⁵ Tôi là tôi trước hết ngang qua việc tôi thiết định chính tôi trong chính tôi. Derrida xem tự-động-cảm-tác là trung tâm đời sống đơn độc của tôi, khi không có nó không thể giới nào xuất hiện cho tôi. Vì thế, tự-động-cảm-tác là thể cách hiện hữu có khả năng tách biệt khỏi không gian, bên ngoài, thế giới và cơ thể. Tóm lại, bằng cách khái nghĩa hiện tại ngang qua khởi phát và đón nhận của chủ thể bằng khái niệm tự-động-cảm-tác, Derrida trình bày về khả thể siêu vượt của bản ngã. Nghĩa là, bản ngã có khả năng siêu thoát khỏi sự vây quay của thế giới để hiện hữu “tự mình”. Nhưng liệu cấu trúc trực quan trong hành vi “tự-kinh-nghiệm-chính-mình” có tồn tại mà không có sự gián đoạn trong hành vi tự động-cảm-tác hay sự thông dự của thế giới?

¹⁹ Derrida, *La voix et le phénomène*, 70.

²⁰ Thông giác chính là tiền giả định về tính thống nhất của bản ngã trong khi kinh nghiệm. Có nghĩa rằng, trải qua dòng thời gian tôi kinh nghiệm nhiều sự kiện nhưng dựa trên một nền tảng không thay đổi. Kant gọi đó là thông giác.

²¹ Martin Hagglund, *Radical Altheism Derrida and the Time of Life* (Stanford: Stanford University Press, 2008), 58.

²² Ibid., 58.

²³ Ibid., 58.

²⁴ Ibid., 66.

²⁵ Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, trans. James S. Churchill (Bloomington: Indiana University Press, 1965), 193-201.

Để giải quyết câu hỏi này, Derrida tập trung vào vấn đề ý nghĩa trong diễn ngôn (a discourse) khi phân tích *Hiện tượng học* Husserl. *Ý nghĩa* của hữu thể là thể cách xuất hiện mang tính hiện tượng mà Derrida tập trung khai thác trong *Lời nói và hiện tượng*.

Nguồn Gốc Của Ý Nghĩa

Nếu nguồn gốc của thời gian được truy tìm qua tự hiện diện siêu nghiệm thì phân tích về *nguồn gốc của ý nghĩa* cho phép Derrida tiếp tục vấn đề cấu tạo (constitution) ý thể tính được triển khai trong *Giới thiệu nguồn gốc của hình học*. Làm thế nào ý nghĩa xuất hiện trong ý thức?

Ý Nghĩa Và Dấu Hiệu

Derrida định nghĩa *ý nghĩa* là cái (*veut dire*) chủ thể muốn nói (*vouloir-dire*) nhưng chỉ trong bối cảnh ngữ nghĩa²⁶, tức đối tượng ý hướng (intended Object) khởi đi từ ý hướng tính (at will). Derrida cho rằng tất cả đối tượng xuất hiện cho ý thức là ý nghĩa, tức *hiện tượng tính* của tất cả hiện tượng. Nghĩa (sense) trải rộng hơn đến tận miền tiền kinh nghiệm trong khi ý nghĩa (meaning) diễn đạt vùng ngôn ngữ, hay ngữ nghĩa²⁷. Trong đối thoại, mỗi câu mỗi từ được nói hay muốn nói đều có một nội dung hay một ý nghĩa. Vì thế, mỗi lần ta nghe, ta đều giả định người nói đang truyền tải một ý nghĩa nào đó.

Trung tâm học thuyết của Derrida là giả định về ý thể tính (l'idéalité) của ý nghĩa. *Ý thể tính* được hiểu theo nghĩa ý thể (Idea) của Kant²⁸, nghĩa là ý niệm điều hành, có khả năng lặp lại, đưa lý trí vươn lên nhưng tất yếu đi trước tất cả hành vi truy tìm bản chất mang tính thường nghiệm. Với hiện tượng luận, Derrida hiểu ý nghĩa là *noema* (tri kiện) tương tự ý thể tính (l'idéalité) hay đối tượng khả tri (de l'objet intelligible). Xét về mặt ý nghĩa, ý thể tính ý nghĩa là *ý nghĩa nền tảng* phải được giả thiết nhưng không bao giờ đạt tới. Trong bối cảnh của *Lời nói và Hiện tượng*, ý thể tính của ý nghĩa là *ý nghĩa lý tưởng* của hành vi ý hướng trong diễn ngôn, một thụ hiệu siêu nghiệm (transcendental signified). Vì thế, trong bất cứ diễn ngôn nào, ý thể tính cũng phải được lặp lại (répétée)²⁹ vì nếu không có nó, mục đích diễn ngôn không được diễn ra. Thế nên, ý thể tính không là thực (irreal) bên ngoài thế giới.

Quả thế, *ý nghĩa* trong diễn ngôn luôn xuất hiện dưới dạng của *dấu hiệu* (signe). Một dấu hiệu là cái đứng thay vị trí cho một cái gì đó (être-à-la-place-de), nghĩa là ngụ ý *vắng bóng* của đối tượng nó làm dấu hiệu cho³⁰. Theo Saussure, công thức cổ điển của dấu hiệu ngữ nghĩa bao gồm thụ hiệu (signifié) và tác hiệu (signifiant)³¹. Tác hiệu luôn được hiểu là chiếc áo bảo vệ thụ hiệu. Với Saussure, *tác hiệu* này là hình ảnh-âm thanh (sound-image)³². Công thức này cho phép hiểu khái niệm (thụ hiệu) theo trật tự ngược lại. Người nghe biết *điều* một người nói muốn

²⁶ Derrida, *La voix et le phénomène*, 18.

²⁷ Frege phân biệt giữa nghĩa và tham chiếu. Tham chiếu chính là đối tượng, trong khi nghĩa là thể cách tương quan giữa ý thức và đối tượng. Ví dụ như mệnh đề, có một con bò vàng. Thì sự xuất hiện của bò vàng là tham chiếu, còn ý nghĩa của mệnh đề cho tôi là nghĩa. Đối với Husserl, nghĩa (sense) là sự xuất hiện của đối tượng trước khi có hành vi ngữ nghĩa, tiền phạm trù, trong khi đó, ý nghĩa (meaning) là sự diễn đạt ý nghĩa trong vùng ý thức noema.

²⁸ Ý thể của Kant là *ý niệm điều hành* ý thức luôn vươn tới, mặc dù không bao giờ đạt được bằng con đường thường nghiệm.

²⁹ Derrida, *La voix et le phénomène*, 5.

³⁰ Ibid., 24.

³¹ Saussure, *Course in general linguistics* (New York: The philosophical Library, 1959), 67.

³² Ví dụ như từ "con trâu" được Saussure hiểu là một ấn tượng tâm lý trong trí óc và nghe được nhờ nội giác quan. Theo đó, không liên quan gì đến *chữ viết* "con trâu", càng không liên quan gì đến "con trâu" thực. Ngôn ngữ vì thế là hệ thống các dấu hiệu âm thanh.

nói, bởi người nghe có thể đi từ tác hiệu để nắm bắt thụ hiệu. Theo cách đó, dấu hiệu là thứ cấp so với tư duy thuần túy³³.

Khi khái nghĩa *Những nghiên cứu logic*, Derrida cho rằng Husserl phân chia hai loại dấu hiệu: dấu hiệu biểu nghĩa (d'expression) và dấu hiệu chỉ trở (d'indice) hay còn gọi dấu hiệu khả tri và dấu hiệu khả giác. Trong khi dấu hiệu khả tri là quá trình biểu nghĩa mang tính logic, thì dấu hiệu khả giác tham chiếu đến thế giới thường nghiệm bên ngoài.

Trong khi, quá trình biểu nghĩa trình bày ý nghĩa ý hướng. Biểu nghĩa là hành động ngoại tại hóa (l'ex-pression est extériorisation)³⁴, tức truyền tải một *nghĩa* ra bên ngoài từ bên trong. Cái bên ngoài không phải là thế giới hay tự nhiên nhưng là đối tượng lý tưởng và nằm *trong* ý thức. Do đó, biểu nghĩa đi ra khỏi chính nó trong vùng nghĩa nhưng vẫn nằm trong ý thức (dans la conscience). Vùng ý thức của biểu nghĩa được Husserl gọi là đời sống nội tâm đơn độc (vie solitaire de l'âme) hay vùng ý thức *noetic-noematic*³⁵.

Ngược lại, dấu hiệu chỉ trở không chỉ ra *ý nghĩa ý hướng* nhưng chỉ đến (points to) thực tại bên ngoài, thế giới thường nghiệm. Cách hoạt động dấu hiệu chỉ trở là thúc đẩy (motivation) cho “hữu tư duy”³⁶ từ trượt (passer) bằng tư tưởng từ cái này đến cái kia hay chuyển dịch *niềm tin* từ hiện hữu cái này đến hiện hữu cái khác. Ví như khi ta nhìn thấy lá cờ ta vội liên tưởng đến một hình ảnh của một đối tượng nào đó mà lá cờ đại diện. Nhấn mạnh tới văn phạm tiên nghiệm trong diễn ngôn, Husserl tắt yếu tập trung giảm trừ dấu hiệu chỉ trở.

Phân biệt cơ bản giữa chỉ trở và biểu nghĩa trong *Các nghiên cứu logic* cho thấy tính đan quyện bất khả *phân biệt* trong đối thoại. Khả thể của ý nghĩa lý tưởng không đạt được vì sự mờ đục trong thân xác (opaqueness) của người tham gia diễn ngôn. Nghĩa là khi ta đối thoại với một người ta không bao giờ đạt đến được ý nghĩa người đó thực sự muốn truyền đạt vì ta thông diễn người đó với cả những “biểu hiện bên ngoài” của cơ thể.

Vì thế, khả thể của ý nghĩa lý tưởng chỉ xuất hiện trong nội tâm đơn độc. Nhưng đâu là nguồn gốc của ý thể tính ý nghĩa xuất hiện trong nội tâm đơn độc ?

Ý Nghĩa Trong Nội Tâm Đơn Độc

Ý nghĩa trong nội tâm đơn độc (vie solitaire de l'âme) được mô tả như hành vi ngoại tại hóa tự nguyện (extériorisation)³⁷, nghĩa là *có ý hướng* trong cuộc gặp gỡ với đối tượng. Trong biểu nghĩa này, chủ thể khơi lên dấu hiệu nội tại trong chính nó chứ không phải bên ngoài thế giới. Husserl cho rằng chỉ có biểu nghĩa mới là dấu hiệu đích thực và loại bỏ dấu hiệu chỉ trở. Để làm như thế, Husserl phân biệt hai loại tham chiếu: *Hinzeigen* và *Anzeigen*. Tham chiếu *Hinzeigen* (trực chiếu) cho phép di chuyển từ biểu nghĩa đến nghĩa, từ tác hiệu đến thụ hiệu và không cần chỉ trở. Trực chiếu xảy ra mà không có bất cứ tồn tại nào (Dasein, Existenz). Trong khi đó, phép tham chiếu *Anzeigen* (ngoại chiếu) hướng đến thế giới bên ngoài³⁸. Với Derrida, *Hinzeigen* (trực chiếu) ngụ ý “phô ra” điều gì đó từ biểu nghĩa tới nghĩa (sense), từ tác hiệu đến thụ hiệu và nó không còn là chỉ trở nữa. Tóm lại, tồn tại một *tham chiếu* cho phép chủ thể đi từ tác hiệu đến thụ hiệu mà không qua trung gian của tồn tại bên ngoài thế giới. Vì thế, trong đời

³³ Tư duy thuần túy luôn là tư duy logic bởi những hình thức suy tư tiên nghiệm như các quy tắc trong tam đoạn luận.

³⁴ Derrida, *La voix et le phénomène*, 24.

³⁵ Ibid., 35.

³⁶ Một dấu hiệu chỉ là dấu hiệu khi được trình bày cho một hữu thể tư duy, nghĩa là một hữu thể có thể sử dụng dấu hiệu để suy nghĩ đến cái được dấu hiệu.

³⁷ Derrida, *La voix et le phénomène*, 35.

³⁸ Derrida, *La voix et le phénomène*, 45.

sống nội tâm, ngôn ngữ được dùng chỉ là những từ tưởng tượng (vorgestellt) chứ không phải từ thật (wirklich)³⁹.

Trong tưởng tượng, Husserl cho rằng, nhờ biểu trưng tưởng tượng của từ (Phantasievorstellung), chủ thể không còn cần tồn tại thực của từ đó. Husserl phân biệt tri giác và tưởng tượng trong độc thoại nội tâm và cho rằng, *tri giác* luôn tiên giả định tham chiếu giữa từ được tri giác và tri giác về từ. Ví dụ như khi nghe từ “học viện” trong tri giác thì luôn gọi đến hình ảnh thực của từ “học viện” bằng giác quan. Trong khi trong tưởng tượng từ “học viện” là một cảm nhận nội quan thuần túy mà không tham chiếu đến thế giới khả giác mà ý nghĩa riêng của nó chỉ được hiểu bởi chủ thể.

Ngược lại, tưởng tượng không cho phép tham chiếu đó mà đơn thuần *trung lập*. Theo Derrida, hiện tượng học làm cho Husserl thiết định dị biệt tuyệt đối giữa tri giác hay hiện trình nguyên thủy (Gegenwärtigung, Präsentation) với *hiện diện hóa* (Vergegenwärtigung)⁴⁰. Ý nghĩa xuất hiện trong tưởng tượng không là *bản sao* của thực tại như những học thuyết tâm lý cổ điển⁴¹. Husserl xác tín kinh nghiệm hiện tượng học không thực sự thuộc về thực tại (Realität), vì thế độc thoại mang cấu trúc *khác biệt*. Tóm lại, sự xuất hiện *ý nghĩa* trong nội tâm hiểu như là *tưởng tượng*. Nhưng nguồn gốc của *ý nghĩa* bằng tưởng tượng có phải là *trung lập* (*neutralisant*)? Nó sẽ trung lập nếu tồn tại trung gian theo kiểu niệm thức của Kant. Vậy nên, trung tâm của *Lời nói và hiện tượng* là phân tích hiện tượng *lời nói* (la voix) xét như *niệm thức*⁴² chuyển tải nghĩa.

Nguồn Gốc Của Ngôn Ngữ

Nếu *ý nghĩa* xuất hiện trong nội tâm thì việc truyền nghĩa cho *cộng đồng ngôn ngữ* (*linguistic community*)⁴³ phải tồn tại *trung gian* có thể bảo toàn nghĩa vì yêu cầu một *ý thể* tính phổ quát. Derrida tìm kiếm trung gian như thế khi đọc Husserl. Đây là bối cảnh để Derrida tiếp cận hiện tượng *lời nói*, trung tâm của *Lời nói và hiện tượng*.

Hiện Tượng Lời Nói (La Voix)

Derrida cho rằng, *lời nói* được hiểu là thân thể tinh thần (chair spirituelle), hay “*lời nói là ý thức*” (la voix est la conscience)⁴⁴. Theo đó, bản thể của *lời nói* thường được hiểu là *âm* theo hình thức của một giọng nói trong nội tâm. Điều này được hiểu từ trong quá trình suy luận, chủ thể dựa trên âm thanh nội tâm và tiến hành các bước lập luận logic. Theo Derrida, Husserl hiểu *lời nói* là niệm thức trung gian cho sự gặp gỡ giữa đối tượng và bản ngã. Nghĩa là, *lời nói xuất hiện* như đối tượng *lý tưởng* có trong *ý thức* có được nhờ hành vi *ý hướng* trong cuộc gặp với đối tượng. *Lời nói* vì thế là sự gán gũ tuyệt đối, đóng chặt chính mình và làm mình khác biệt với người khác. Trong *lời nói*, thụ hiểu và tác hiệu là *một* và vì thế nghĩa được giữ gìn.

Hơn nữa, trong lĩnh vực ngôn ngữ, *lời nói* phải được kết nối với âm thanh (phonè) để tạo nên từ để bảo tồn *ý nghĩa* trong cộng đồng. Bối cảnh của đoạn văn cho phép hiểu *lời nói* là dấu hiệu

³⁹ Ibid., 47.

⁴⁰ Ibid., 55.

⁴¹ Học thuyết này cho rằng, *ý nghĩa* xuất hiện trong tưởng tượng được sao chép cách nguyên vẹn và song đối khi đón nhận từ thực tại. Theo đó tác hiệu là hình ảnh của khái niệm.

⁴² Học thuyết về niệm thức của Kant rất quan trọng với Derrida. Niệm thức là tài năng đặc biệt của trí tưởng tượng giúp đảm bảo tính thống nhất của khái niệm và đối tượng trực quan. Trong *Phê Phán Lý Tính thuần túy*, Kant cho rằng niệm thức này là thời gian. Tuy nhiên, cách giải thích này vẫn tồn tại nhiều điều bí ẩn. Derrida cho rằng Husserl đã ngầm hiểu *biểu nghĩa* chính là niệm thức.

⁴³ Luận đề trong *Gợi thiệu nguồn gốc hình học* cho rằng việc truyền tải từ nội tâm đến cộng đồng thường nghiệm là tất yếu cho *ý thể* tính đi đến phổ quát. Giai đoạn này được thực hiện qua diễn ngôn bằng lời (parole).

⁴⁴ Derrida, *La voix et le phénomène*, 89.

biểu nghĩa đảm bảo gần gũi tuyệt đối (*proximité absolue*) với điều muốn nói. Sự gần gũi này có được nhờ vào việc hành vi nói-cho-chính-mình-nghe (*s'entendre parler*) là *cùng lúc* trong nội tâm⁴⁵. Quá trình này được Derrida đồng hóa với thực hành tự-động-cảm-tác, nghĩa là, lời nói là cái gần gũi tuyệt đối nhất và không cần đi vòng qua thế giới để kinh nghiệm nó. Tóm lại, tính vượt trội của lời nói ở chỗ nó đảm bảo thụ hiệu *hiện diện* (*immédiatement*) trực tiếp⁴⁶ trong hành vi biểu nghĩa, trong khi các hình thức trung gian khác trải mình (*exposed*) cho thế giới.

Như thế, lời nói là *dấu hiệu khả tri*, cũng là *ý nghĩa ý hướng* được tinh thần khơi lên. Derrida cho rằng khi nhấn mạnh tới dấu hiệu khả tri là lời nói thì Husserl đã đi tìm cấu trúc ngữ pháp logic tiên nghiệm (*grammaire pure logique*) cho phép đạt được mục đích diễn ngôn. Theo đó, tính logic là mô thức của *lời nói*. Cụ thể, trong quá trình *lập luận* thông thường trong ý thức, chủ thể sử dụng chính lời nói ý thức để suy luận logic và đưa ra kết luận theo chuỗi những logic thuần túy có sẵn. Derrida gọi lập trường này là duy hình thức (*formalism*). Nhưng duy hình thức bị thách thức bởi duy trực giác, tức học thuyết cho rằng trực quan mới là tự-bằng chứng (*self-evidence*) cho chân lý. Làm thế nào để *thâu gồm* những dữ liệu trực quan cho phán đoán logic nếu trung gian không trải mình trong thế giới? Câu hỏi này là *điểm tựa* để Derrida hướng tới phân tích về *chữ viết*, giai đoạn cuối cùng hình thành ý thể tính trong cộng đồng siêu nghiệm phổ quát.

Chữ Viết Ký Âm (Ecriture Phonétique)

Chữ viết là ý tưởng được *ngoại tại hóa* nơi không gian. Bản chất của chữ viết là họa hình (*graphic*) qua chủ thể. Thông thường, người viết dùng cơ thể để vẽ nên những họa đồ vào không gian để diễn đạt điều gì đó. Ngày nay, người ta dùng bàn tay, cử động cơ thể để nhấn vào bàn phím. Chữ viết ra đời như trung giới giữa suy tư và hiện thực ngang qua người viết. Truyền thống hiểu rằng nếu chữ viết mang lại thiết định đối tượng lý tưởng đến hoàn tất thì nó phải trải qua chữ viết ký âm (*écriture phonétique*)⁴⁷. Chữ viết ký âm luôn được truyền thống hiểu như là dấu hiệu của dấu hiệu âm, vì thế, luôn làm trôi dạt ý nghĩa. Nghĩa là mỗi lần ta ký hiệu lại âm nào đó, sự pha tạp luôn đi vào và ý nghĩa gốc bị mất mát.

Từ đó, Derrida cho rằng hình thức nhập thể của âm thanh vào chữ viết luôn có nguy cơ quên lãng và mất mát *nghĩa* ban đầu. Bởi chữ viết ký âm ngụ ý quá trình suy tư theo thời gian, từ tư tưởng đến việc phát ra lời nói và cuối cùng nghe và viết lại. Mô hình tư duy này được Derrida gọi là âm tâm luận (*phonocentrism*)⁴⁸, nghĩa là mô hình luôn muốn nắm bắt tư tưởng thuần túy vì giả định vào khả thể ghi nhớ và viết ra điều mình ghi nhớ như hành vi bảo tồn hiện diện.

Âm tâm luận xác minh chữ viết là “thân thể vốn diễn đạt điều gì đó chỉ trong mức độ chúng ta thực sự phát âm diễn đạt lời vốn gọi lên nó, nếu không gian của nó được thời tính hóa”⁴⁹. Tuy nhiên, chữ viết chứa đựng *mâu thuẫn*. Một mặt, hình thức không gian của nó cho phép nó *lưu khắc* cố định hơn yếu tố thất thường của âm thanh, hiểu như quá trình thời gian. Dĩ nhiên, chữ viết cũng bị trôi dạt theo dòng thời gian như trong trường hợp của *chữ Hán*. Chữ *giản thể* được thay thế vì sự đơn giản trong cách viết và vì thế dễ đạt được sự phổ quát. Mặt khác, chữ viết tha hóa hiện diện ý nghĩa nhờ bản chất *họa lại* điều người khác nói. Siêu hình học phương Tây

⁴⁵ Derrida, *La voix et le phénomène*, 89.

⁴⁶ Phân tích của Hegel về âm nhạc chính là một trong những gợi hứng quan trọng với Derrida. Với Hegel đối với những đối tượng thị giác khi chúng ta chiêm ngưỡng, sự vật nằm ngoài và di chuyển như thể độc lập với chủ thể. Trong khi đó khi nghe nhạc, chủ thể hòa với khách thể. Chính điều này đảm bảo một sự kề cận tuyệt đối giữa chủ và khách.

⁴⁷ Derrida, *La voix et le phénomène*, 90.

⁴⁸ Sự phân biệt giữa ngôn tâm luận và trung tâm luận ở chỗ *Logos* và *Phone*. Ngôn tâm luận tập trung hơn vào yếu tố Lời, còn âm tâm luận chú yếu trên bình diện ngữ nghĩa là âm.

⁴⁹ Derrida, *La voix et le phénomène*, 91.

đề cao lời (logos) vì họ hiểu *hiện diện* được quy định bởi tính chất *sống động* của thời gian, trong khi hình thức tĩnh tại trong không gian (lưu khắc của chữ viết) ẩn dụ tính bất động của *cái chết*.

Ngữ cảnh *Lời nói và hiện tượng* cho phép hiểu *chữ viết* là dấu hiệu chỉ trỏ, vốn không thể hiện được *ý nghĩa ý hướng* nhưng tham chiếu đến thế giới thường nghiệm. Theo đó, chữ viết trải mình trong không gian và khuếch tán sự khác biệt so với hiện diện gốc. Bởi thế, Derrida trích dẫn Aristotle: “ngôn ngữ nói là *biểu tượng* của kinh nghiệm tinh thần, từ viết ra là *biểu tượng* cho từ nói ra”⁵⁰. Viết vì thế là ghi khắc cách gián đoạn trung gian lời nói và *thêm vào* một cái gì đó làm cho lời nói được sống lại. Hành vi nhập thể khi chủ thể sử dụng chất liệu để in hằn ý tưởng và tạo thành những bản văn *sống*. Derrida thường ví dụ chữ viết như là kim tự tháp được xây dựng từ những tảng đá bảo tồn linh hồn người chết. Người chết được sống lại trong tâm thức con người vì sự bao bọc vĩnh cửu của kim tự tháp. Lịch sử của chữ viết vì thế được ghi nhận do mục đích tái tạo lại không gian sống của hành vi nói. Chữ viết vì thế là thứ cấp theo nghĩa lịch sử.

Tuy nhiên, câu hỏi về nguồn gốc của ngôn ngữ mà Derrida khảo sát không mang tính lịch sử nhưng là lý trí. Nguồn gốc chữ viết là do nhu cầu lặp lại những *ý thể tính* như các định lý hình học được ban tặng cho lý trí. Các ý thể tính vì tĩnh tại nên phù hợp hơn với dạng chữ viết. Thêm vào đó, nếu lịch sử tri thức ghi nhận sự hình thành tri thức dựa vào sự quan sát những khác biệt thì chữ viết thể hiện rõ hơn sự khác biệt so với lời nói. Trục giác này cho phép Derrida giải cấu trúc, nghĩa là cho thấy thứ bậc của lời nói trong ngôn tâm luận ẩn khuất một *trật tự* khác hay tồn tại một quy tắc đan kết lời nói và chữ viết cách mật thiết trong tất cả các ngôn ngữ.

Như thế, từ việc áp dụng mô hình ngôn ngữ vào hiện tượng luận Husserl, Derrida đã mã hóa *hiện diện* trong hiện tượng học tương ứng với hiện tượng “lời nói” trong ý thức. Thực ra, “lời nói” cũng chính là “ý thức” hay “tư tưởng thuần túy”. Trong khi, *phi hiện diện* được Derrida hiểu là chữ viết trong ngôn ngữ như là *cái chết*. Nghĩa là khía cạnh “vô thức” hay cái bên lẽ của “tư tưởng thuần túy”. Chữ viết là *bản sao* của lời nói. Chính một khái nghĩa như thế là bước đầu để Derrida thực hiện dự án giải cấu. Hiện tượng luận ngôn ngữ mà Derrida thực hiện sẽ tập trung vào mối tương quan không mang tính cấu trúc thống trị giữa “lời nói” và “chữ viết”. Giữa lời nói và chữ viết không hề có một trật tự trung tâm và bên lẽ nhưng là *tương hỗ*. Chính yếu tố “ở giữa” làm cho “lời nói” được không gian hóa bởi “chữ viết”, và “chữ viết” định hình cho lời nói được “phát âm”.

Tóm lại, bước đầu của hành vi giải cấu trúc hiện tượng luận Husserl là chuyển đổi hệ hình từ hiện tượng luận qua hiện tượng luận ngôn ngữ. Từ đây, Derrida thực hiện giải cấu trúc nhờ đi sâu tương quan bí ẩn giữa “lời nói” và “chữ viết”, giữa “cái sống” và “cái chết”, giữa “hiện diện” và “phi hiện diện”.

Kết Luận

Hiện tượng học Husserl là nền tảng cho những nghiên cứu hiện tượng học về sau. Nhưng dưới góc nhìn của Derrida, hiện tượng học Husserl mang tính cấu trúc và áp đặt hiện diện phụ thuộc vào kinh nghiệm tự-động-cảm-tác. Bằng cách chuyển đổi hệ hình qua ngôn ngữ học, Derrida nhìn thấy hiện tượng học hiện diện thực ra là ngôn tâm học, nghĩa là nhấn mạnh tới tính ưu tiên của “lời nói” trong diễn ngôn. Một tham vọng như thế loại bỏ “chữ viết”, vốn là điều kiện cho “lời nói” có nghĩa.

⁵⁰ Derrida, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Spivak (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1974), 11.

Điểm nổi bật trong khái nghĩa của Derrida trên Husserl là khả năng đi sâu vào ý thức và mã hóa tất “lời nói” ẩn chìm trong ý thức theo dòng thời gian. Đồng thời, nhận ra những quy tắc “chữ viết” đang ẩn chứa trong dòng chảy ý thức như là sự không gian hóa thời gian hay là sự *xen kẽ* của không gian vào thời gian. Mối tương quan đầy bí ẩn của “lời nói” và “chữ viết” nhằm trả lời câu hỏi quan trọng: Có sự *hiện diện sống* thuần túy được trình bày cho ý thức? Cần phải đóng ngoặc chính hành vi đóng ngoặc? Những câu hỏi này sẽ được giải đáp với những nghiên cứu sâu hơn về giải cấu trúc.

Bài viết có nhiều giới hạn. Thứ nhất, chiều sâu và chiều rộng trong những tác phẩm của Husserl và Derrida rất khó để hiểu thấu nếu không theo sát mạch tư tưởng của hai triết gia. Thứ đến, ngôn ngữ mà Derrida dùng chứa nhiều tham chiếu trong các cuộc tranh luận với những triết gia thế kỷ XX mà người viết không thể tiếp cận sâu xa. Tuy vậy, người viết hy vọng mỗi ưu tư về Derrida có thể cung cấp cho con người thời này những góc nhìn về dòng chảy tư tưởng hậu hiện đại. Qua đó, thanh tẩy chúng ta khỏi những định kiến “thời đại” để nhìn nhận chính bản chất bên trong mà “thời đại” đang cu rúc. Một thời đại được định hình bằng sự tôn trọng “khác biệt” và ưu tư những gì “vắng mặt”, “bên lề”.

Tài liệu tham khảo

Derrida, *Writing and Difference*, trans. Alan Bass (Chicago: University of Chicago, 1978), 278.

Derrida, *La voix et le phénomène* (Paris: Presses Universitaires de France, 1967), 4.

Derrida, *La voix et le phénomène*, 70.

Derrida, *of Grammatology*, trans. Gayatri Spivak (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1974), 11.

Martin Hagglund, *Radical Atheism Derrida and the Time of Life* (Stanford: Stanford University Press, 2008), 58.

Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, trans. James S. Churchill (Bloomington: Indiana University Press, 1965), 193-201.

Saussure, *Course in general linguistics* (New York: The philosophical Library, 1959), 67.

Biodata

Phạm Văn Chung là tu sỹ Dòng Tên, Việt Nam, và là sinh viên Thần học năm 3 tại Học Viện thánh Giuse Dòng Tên, Việt Nam.

Pham Van Chung is a brother of the Society of Jesus, Vietnam. He is also a third year student of Theology at Saint Joseph Jesuit Scholasticate, Vietnam.

Quan Niệm Về Thế Giới Sống Từ Edmund Husserl Đến Claude Romano

The Concept of the Lived World from Edmund Husserl to Claude Romano

Lê Bảo Lộc, S.J.^{1*}

¹ Học Viện Thánh Giuse Dòng Tên, Việt Nam

* Email của tác giả liên hệ: baolocsj@gmail.com

[doi: https://doi.org/10.54855/csl.244310](https://doi.org/10.54855/csl.244310)

© Copyright (c) 2024 Lê Bảo Lộc

Received: 26/06/2024

Revision: 21/09/2024

Accepted: 27/09/2024

Online: 28/09/2024

Tóm lược

Tương quan giữa thế giới và tâm thức con người đã được suy tưởng dưới nhiều lăng kính khác nhau. Ở trường phái hiện tượng luận, tương quan này được suy tưởng dựa trên lõi kiến tạo của *cái tôi thuần túy*. Chính vì thế, từ khi Husserl khởi xướng hiện tượng luận, người ta đã cho rằng *thế giới* phụ thuộc vào cấu trúc của ý thức con người. Tuy nhiên, hiện tượng luận đã vấp phải những vấn đề nghiêm trọng. Nếu *thế giới* chỉ phụ thuộc vào ý thức của một người nào đó thì *thế giới* được quan niệm đầy đủ như nó là hay chưa, bởi vì một người nào khác cũng ý thức về *thế giới* thì sao? Chắc hẳn, *thế giới* phải được “cộng thêm” vào “nhiều lần được ý thức nữa”. Dù cho Husserl về sau đã quan niệm lại *thế giới* ngang qua khái niệm *Lebenswelt* (thế giới sống) để trả lại tính uyên nguyên và tự trị cho *thế giới*, nhưng theo Claude Romano khái niệm này chưa thỏa đáng. Vì thế Romano đã tái quan niệm lại *thế giới* bằng lăng kính *vị toàn thể* với hy vọng làm cho *thế giới* được suy tưởng một cách đầy đủ bao nhiêu có thể, nhờ đó mà tương quan giữa *thế giới* và tâm thức con người mới hy vọng được xác định một cách thỏa đáng.

Từ khóa: thế giới sống (Lebenswelt), hiện tượng luận, thế giới, vị toàn thể

Abstract

The relationship between the world and human consciousness has been contemplated through many different lenses. In the phenomenological school, this relationship is considered based on the pure ego's construction. For this reason, ever since Husserl initiated phenomenology, it has been believed that the world depends on the structure of human consciousness. However, phenomenology has encountered significant problems. If the world is solely dependent on one person's consciousness, has the world been fully conceived as it truly is, since another person is also conscious of the world? Certainly, the world must be 'added' with 'many more instances of consciousness.' Even though Husserl later re-conceptualized the world through the notion of *Lebenswelt* (the lived world) to restore the world's original and autonomous nature, according to Claude Romano, this concept is still inadequate. Therefore, Romano re-conceptualized the world through a holistic lens, hoping to fully contemplate the world as much as possible, so that the relationship between the world and human consciousness might finally be adequately determined.

Keywords: the lived world (Lebenswelt), phenomenology, the world, holism

Dẫn Nhập

“Thế giới không muốn bị làm phiền bởi những quan điểm của ta”

Victor Cherbuliez¹

Một số quan điểm khác nhau về *thế giới* đã được các trường phái triết học và các trào lưu tư tưởng đề xướng. Chẳng hạn, truyền thống triết học Hy-lạp coi *thế giới* là một tổng thể vốn giả định một trật tự được sắp đặt bởi một nguyên lý chung nhất, một nguyên lý khả dĩ trong tâm nhận thức, mà nguyên lý này có thể được nhận thức. Theo chủ thuyết duy tự nhiên, *thế giới* là một thực tại đồng nhất được vận hành bởi các quy luật vật lý và chân lý bất biến của toán học. Riêng đối với trường phái hiện tượng luận, *thế giới* là một thực tại bao gồm những hiện tượng đã được thấu nhận “trong cái nhìn đầu tiên”. Dầu vậy, vì chưa được trả lời thỏa đáng, câu hỏi vẫn còn được lặp đi lặp lại: “*thế giới* đích thực là gì?”. Claude Romano do đó đã vận dụng tối đa nỗ lực giải đáp bằng cách vay mượn và nối dài lối nẻo của hiện tượng luận nhằm tránh tình trạng đóng khung *thế giới* trong những tiền giả định hay những quan niệm “hẹp hòi” của chủ thuyết duy tự nhiên. Thật ra, với khái niệm *thế giới sống* (*lebenswelt*), Husserl đã từng giải đáp, nhưng giải đáp của ông chưa triệt để. Nỗ lực của Romano là làm triệt để hóa quan niệm về *thế giới sống* sao cho nó được trả lại *tính uyên nguyên* (*primordialité*) và *tính tự trị* (*autonomie*) của nó. Có như thế, theo Romano, việc khảo sát con người với tư cách là “công dân của thế giới” mới hy vọng đạt thành quả, bởi lẽ nếu cái tổng thể không được tri giác đủ và chuẩn xác, thành phần của tổng thể hẳn nhiên sẽ bị hiểu một cách khuyết hụt, hoặc sai lệch.

Thế Giới Sống (Lebenswelt) Theo Husserl

Vấn Đề Nơi Bối Cảnh Của Cuộc Cách Mạng Khoa Học

Từ bấy lâu nay, dường như chẳng ai nghi ngờ gì về những điều họ nhìn thấy nơi hiện tượng “một ngày đường” của mặt trời. Vào sáng sớm, mặt trời ló rạng ở phía đông, đến giữa trưa nó ở thẳng trên đỉnh đầu, và khi chiều về nó chìm dần sau rặng núi phía tây. Người ta nhìn thấy tận mắt mặt trời di chuyển như thế mỗi ngày. Thế rồi, cuộc cách mạng khoa học đã khiến cho người ta không còn “tin vào mắt mình” với hiện tượng này nữa. Bằng những thực nghiệm biện minh cho thuyết nhật tâm của Nicolas Copernic (1473-1543), Galileo (1564-1642) đã chứng thực rằng trái đất xoay quanh mặt trời mới là chân lý. Đây thật sự là một thành quả rực rỡ. Thế nhưng, trong ánh sáng chói lọi ấy, chủ thuyết duy tự nhiên đã trở thành một trào lưu tư tưởng nổi trội và gây ra những hệ lụy nhất định trong quan niệm về *thế giới* và *con người*.

Thứ nhất, chủ thuyết duy tự nhiên quan niệm về thế giới như một thực tại bao trùm tất cả mọi sự bằng những quy luật của vật lý và các phép tính của toán học.² Tuy nhiên, đối với họ, thuật ngữ để dùng cho thực tại bao trùm ấy không phải là “thế giới”, nhưng là “tự nhiên” (*nature*). “Tự nhiên” trở thành “một khái niệm chưa từng có từ trước trong lịch sử văn hoá Tây phương”³, bởi vì nó không còn được gắn với lĩnh vực của các vật thể đặc thù vốn là những thực thể có tự nơi mình nguyên lý chuyển động và ngừng nghỉ. Cái gọi là “tự nhiên” trở thành một tổng thể của những hệ thống vật chất trong chuyển động liên kết với nhau của vật này so với vật kia vốn có thể được tri giác bằng quan sát và tính toán vì chúng luôn tuân theo quy luật nhân quả chặt

¹ “Le monde n'aime pas qu'on le dérange dans ses opinions” (Victor Cherbuliez, *Une gageure*, 1890).

² Cf. Claude Romano, *Les repères éblouissants: renouveler la phénoménologie* (Paris: Presses universitaires de France, 2019), 162-163.

³ Ibid., 162.

chẽ và có thể được lý giải bằng ngôn ngữ của toán học.⁴ Hơn nữa, khi nó vươn mình ra để trở thành “tổng-thể-tính” của vũ trụ, nó không để lại bất cứ điều gì ngoài nó, kể cả con người và các sinh vật sống; tất cả mọi sự đều là “đối tượng” để nó lý thuyết hoá, giả định và khảo cứu.

Vấn đề được đặt ra là, các quy luật toán học như “lưới trời” được “tự nhiên” dệt nên để chụp xuống mọi thứ cũng như được phổ quát hoá lên thành “khí cụ chân lý” như thế thử hỏi có thật sự thỏa đáng hay không? Husserl đã duyệt xét vấn đề và đã cho thấy rằng chủ thuyết duy tự nhiên của cuộc cách mạng khoa học chẳng qua chỉ “khái quát hoá tri thức và áp dụng tri thức khái quát ấy vào trong những trường hợp cá biệt”⁵ và rằng việc khái quát ấy là cả một sự thiếu sót nghiêm trọng. Việc khái quát ấy đã dẫn đến chỗ “cam chịu sự mập mờ, rút ra những kết luận sai lạc, đếm thiếu hoặc tính sót”⁶. Chính vì thế, Husserl đã chủ trương *đóng ngoặc* (époque) những khái niệm, những thành kiến hay những tiền giả định mà trước đó người ta gán cho sự vật để rồi ông cho rằng “quay về với chính những sự vật” (retour aux “choses mêmes”) mới chính là thái độ triết học đích thực. Đi vào chính những sự vật là mặc lấy “sự vắng mặt của những tiền giả định”⁷, hay nói cách khác là “tiếp nhận sự tỏ lộ của sự vật trong cái nhìn đầu tiên”. Từ đó, hiện tượng luận được sinh ra.

Thứ hai, khi được ôm trọn lấy bởi các quy luật toán học như thế, các tính chất kích thước, trọng lượng và chuyển động trở thành thực tại đích thực của vật chất hay vật thể, trong khi đó các hiện tượng luôn được đặt trong tình trạng nghi ngờ để chờ những chứng thực. Như thế, chỉ những gì có thể được tính toán bằng toán học mới được kể là chính yếu; còn điều gì thuộc lĩnh vực đối với ý thức như âm thanh, mùi vị hay cảm xúc đều là phụ tùy, bởi lẽ khi một vật thể hay một sinh vật bị thâm tóm thì tất cả những yếu tố phụ tùy đều biến mất. Tương tự như thế, con người cũng được xác định là thực tại đích thực ở một thân thể với các cơ quan hay các phần thân thể, còn những gì là nhân phẩm, ý chí, hay các đặc điểm cá nhân đều là những yếu tố phụ tùy.⁸ Từ đó, con người chỉ là một “đối tượng” như bao vật thể khác mà thôi.

Tuy nhiên, vấn đề ở đây là, khi giảm trừ con người thành “đối tượng” của những tính toán thể lý, thành “đối thể” cho nguyên lý khách quan hoá và cho quy luật nhân quả, chủ thuyết duy tự nhiên đã vô tình “trục xuất tinh thần con người ra khỏi vũ trụ vật chất”⁹. Chẳng còn vị từ tinh thần nào của con người tồn tại nữa. Thế giới chỉ là một tổng thể vật chất im lìm đến độ Blaise Pascal (1623-1662) phải thảng thốt: “sự thình lạng đời đời của những khoảng không gian vô tận làm tôi hãi hùng”¹⁰. Trong khi đó, chủ nghĩa duy tâm nhập cuộc để đối đầu với chủ thuyết duy tự nhiên bằng quan niệm về thế giới tinh thần, nhưng cũng gặp vấn đề y hệt như đối thủ của mình. Cả hai trường phái đối lập nhau này cùng làm một việc đó là đẩy thế giới hiện tượng vốn trình diện cho ta và được chúng ta chia sẻ vào trong một ảo tượng thuần túy và đơn giản

⁴ Ibid., 162.

⁵ Edmund Husserl, *Ý niệm hiện tượng học (năm bài giảng)*, trans. Bùi Văn Nam Sơn (Tp.HCM: Nhà Xuất Bản Trẻ, 2016), 20-21.

⁶ Ibid., 21.

⁷ Philippe Cabestan, *Introduction de la phénoménologie* (Paris: Ellipses Marketing, 2003), 12.

⁸ Cf. Samuel Enoch Stumpf, *Lịch sử triết học và các luận đề*, trans. Đỗ Văn Thuấn (Hà Nội: Nhà Xuất Bản Lao Động, 2004), 176-177.

⁹ Claude Romano, *Les repères éblouissants*, 163.

¹⁰ Ibid., 163.

bắt nguồn từ dự phóng bất hợp luật nhằm nhốt chặt tất cả những gì ta coi là mục đích và ý nghĩa vào chỉ một khái niệm duy nhất gọi là “tự nhiên tự thân”.¹¹

Tựu trung, thế giới hiện tượng “bị tách ra khỏi tính vững chãi của riêng nó, khỏi mọi chân lý, kể cả điều thuộc về nó vốn là điều thế-giới-cho-ta, nghĩa là phương thức xuất hiện của tự nhiên vật chất”¹². Chính vì thế, Husserl muốn đòi lại cho *thế giới* ấy những gì chủ thuyết duy tự nhiên và chủ nghĩa duy tâm đã loại bỏ khỏi nó. Nó phải là một “thế giới tiên khoa học trong đó cuộc sống của ta có chỗ, nó phải như một sự xuất hiện đơn sơ và thuần túy”¹³. Thế nên, ông đưa ra một khái niệm quan trọng như một nền tảng có tính triệt để và như một khung khái niệm cho triết học đích thực, khái niệm *thế giới sống* (Lebenswelt).

Thế Giới Sống Theo Husserl

Khái niệm thế giới sống được Husserl đưa ra khá muộn màng sau khi ông ghi nhận rằng những ý nghĩa trực khởi mà ý thức có được khi phóng hướng về đối tượng thật ra đều bắt nguồn từ lịch sử và xã hội. Rồi, liên-chủ-thể-tính chẳng phải là một cấu trúc đơn thuần có tính tiên nghiệm (a priori) của chủ-thể-tính, nhưng ngầm chứa một nguồn ảnh hưởng mang tính lịch sử và xã hội¹⁴. Đây là điều mà ông đã khẳng định một cách rõ ràng trong quyển II của tác phẩm *Idées* nói về giá trị của tính chất lịch sử và xã hội của thế giới con người.

Hay nói cách khác, thế giới mà ông muốn đòi lại tính tự trị (autonomie) hay tính uyên nguyên từ sự “trục xuất” của chủ thuyết duy tự nhiên và chủ nghĩa duy tâm tuy mệnh danh là *thế giới* mang tính tiên nghiệm và tiên khoa học, nhưng vẫn còn là một thế giới mang dấu ấn của lịch sử và xã hội con người. *Thế giới sống* trở thành một khái niệm mang ý nghĩa kép: đối với thế giới tự nhiên, *thế giới sống* mang lấy tính phổ quát và tiên nghiệm của một thế giới được trao tặng trước mọi biểu tượng của lý thuyết và mọi dự phóng thực tiễn; đối với thế giới xã hội, *thế giới sống* mặc lấy trên mình chiều kích lịch sử và cộng đồng vốn đã nhuần thấm trong văn hoá và phong tục.¹⁵

Một dạng thế giới sống là những gì phổ quát và tiên nghiệm, dạng khác vì vẫn mang dấu ấn của lịch sử và xã hội con người nên nó lại mặc lấy tính chủ quan và tương đối. Vậy, làm thế nào có thể chấp nhận một khái niệm có những chiều kích đối lập như vậy? Husserl đã giải quyết vấn nạn này bằng cách giải thích rằng *thế giới sống* là *thế giới sống* giữa những *thế giới sống* khác mang lấy những nội dung văn hoá đặc thù, có dấu ấn của chủ-thể-tính và có tính tương đối nhưng lại tự có một cấu trúc hình thức vốn làm cho mọi thế giới sống khả hữu. Cấu trúc hình thức này, đối với Husserl, có tính tiên nghiệm. Nhưng có điều ông đã không phát triển thêm nữa lập luận này.¹⁶

Đến đây, có thể thấy được rằng Husserl đã gắng sức lấy lại tính uyên nguyên tự trị cho *thế giới sống*. Thế nhưng, những vấn đề vẫn không ngừng được đặt ra cho khái niệm này. Romano đã chỉ ra điều đó trong tác phẩm *L'inachèvement d'être et temps et autres études d'histoire de la phénoménologie* (2013).

¹¹ Ibid., 166.

¹² Ibid., 166.

¹³ Claude Romano, *Les repères éblouissants*, 167.

¹⁴ Philippe Cabestan, Introduction de la phénoménologie, 32.

¹⁵ Ibid., 32.

¹⁶ Philippe Cabestan, Introduction de la phénoménologie, 33.

Vấn Đề Thế Giới Sống Của Husserl

Theo nhận định của Romano, ít có khái niệm nào làm dấy lên những tranh cãi như khái niệm *thế giới sống* của Husserl.¹⁷ Sở dĩ như thế là vì khái niệm này thiếu đi sự nhất quán nội tại và vẫn còn nằm trong dự phóng của một *cái tôi* siêu việt.

Husserl đã cố gắng đặt lại nền tảng nguyên sơ cho quan niệm về *thế giới*. *Thế giới* nguyên sơ (*thế giới sống*) phải là *thế giới* có trước những gì khoa học tuyên bố. Từ đó, *thế giới sống* phải được hiểu là một khái niệm đòi hỏi một sự đoạn tuyệt với tính khách quan và kiểu hợp thức hóa của những tuyên bố khoa học.¹⁸ Tuy nhiên, ở một khía cạnh khác, *thế giới sống* lại phải “thỏa mãn đòi hỏi về tính khách quan và tính khoa học vốn gắn chặt vào dự phóng của một khoa học siêu nghiệm của chủ thể tính có tính cơ cấu trong mức độ khoa học này trở thành nền tảng cho các khoa học khác”¹⁹. Tuy nhiên, ý nghĩa kép mà Husserl đặt đề cho *thế giới sống* lại mang lấy nguyên tắc không đồng nhất vốn gây ra sự nhập nhằng khi được sử dụng: *thế giới sống* là thực trong mức độ nó được trao tặng cho trực giác cảm xúc như khía cạnh của đời sống thực tế của ta, trong khi *thế giới sống* hiểu theo nghĩa tự nhiên, được lý tưởng hóa bởi khoa học lại là thực trong mức độ gắn với tính hợp thức hóa vĩnh cửu của những tuyên bố toán học và khả năng dự báo mang tính phổ quát của chúng.

Để giải quyết được vấn đề nan giải này, trong *Vérité et Méthode*, Gadamer cho rằng chỉ có một con đường duy nhất mà thôi, đó là phải tiếp cận *thế giới* dựa trên chiều kích xã hội và lịch sử. “Quan niệm về thế giới sống là một quan niệm về bản chất có tính lịch sử vốn không gắn với một vũ trụ của hữu thể, mà gắn với ‘thế giới đang hiện hữu’ [...] Thế giới sống nghĩa là một tổng thể mà trong đó ta đi vào đời sống lịch sử của mình.”²⁰ Cũng trên con đường này, Paul Ricœur cho rằng “thế giới sống không phải là thế giới mà Husserl thỉnh thoảng đã giảm trừ vào thế giới “im lìm” có “tính thủy thổ” (adamique)”²¹, nhưng thế giới sống phải là một thế giới không bao giờ được trao tặng, mà là phải luôn được tiền giả định.²² Và lối tiếp cận *thế giới sống* của hiện tượng luận cũng phải khởi đi hoàn toàn từ khả nghĩa luận với “hoàn cảnh ngôn ngữ nguồn cội của mọi kinh nghiệm nhân linh” và kể từ đó cũng là hoàn cảnh lịch sử.²³ Có như thế, hiện tượng luận mới có “lối vào thiên đường” của nó. Tuy nhiên, Romano lại cho rằng “lối suy tư sử tính” của hai triết gia này không đưa dẫn tới “vương quốc những điều hiển nhiên” (royaume d'évidences) cội nguồn vốn tiên vàn được tri giác đạt đến.²⁴ Đường như Romano tán đồng với cách quan niệm của Husserl về *thế giới sống* và muốn đẩy xa hơn nữa, tận căn hơn nữa (điều này sẽ được trình bày sau).

Mặt khác, do bị đóng chặt vào ý niệm về *cơ cấu* (constitution) của một *cái tôi* siêu việt, “hai thế giới” nơi ý nghĩa kép của *thế giới sống* bị tương đồng hóa bên trong tương quan của chúng dựa theo “dạng thức” (schème) của một “nền tảng”. Điều đó có nghĩa là, hai thế giới này cùng

¹⁷ Cf. Claude Romano, *L'inachèvement d'Être et temps et autres études d'histoire de la phénoménologie* (Argenteuil : Le Cercle Herméneutique, 2013), 66.

¹⁸ Ibid., 66.

¹⁹ Ibid., 66.

²⁰ Claude Romano, *L'inachèvement d'Être*, 49.

²¹ Ibid., 49.

²² Ricœur đã phê bình “thế giới sẵn có” vốn tuột thoát khỏi mọi tiền giả định mà Husserl quan niệm, bởi vì khi Husserl quan niệm một thế giới tách biệt khỏi ngôn ngữ và lịch sử như ông đã từng làm với khái niệm *Lebenswelt*, hiện tượng luận đã mất đi “thiên đường” của nó. Vì thế, Ricœur cho rằng nếu như hiện tượng luận muốn trung thành với *thế giới sống*, nó phải bỏ đi chính ý tưởng chủ đạo của nó và nó phải bắt đầu từ điểm khởi phát của khả nghĩa luận. (Cf. Claude Romano, *L'inachèvement d'Être*, 49).

²³ Cf. Claude Romano, *L'inachèvement d'Être*, 49-50.

²⁴ Ibid., 50.

chung chia tính-khách-quan được nhượng lại cho thế giới này từ thế giới kia. *Thế giới* tiên khoa học mang lấy cơ cấu hình thức để nhượng cho *thế giới* của khoa học cơ sở khách quan dưới dạng “nền tảng”.²⁵ Husserl quan niệm như thế không khác gì đang làm cho *cái tôi* siêu việt tạo ra một thứ “khách-quan-tính” có tính khoa học với khả năng bao trùm tuyệt đối hết như khái niệm *ting thần* của Hegel.

Khái niệm *thế giới sống* được sử dụng một cách nhập nhằng và được gắn chặt vào trong sự kiên cố của nền tảng triết học siêu nghiệm đã dẫn đến “một đường rạn nứt thật sự trên hiện tượng luận” và để lại một nhiệm vụ còn dang dở. *Thế giới* nguyên sơ hay mang tính cội nguồn và nền tảng còn là gì? Những lời thú nhận của Husserl cho thấy ông đã quay về con số không sau khi đã cố công tìm kiếm cái nguyên sơ ấy của *thế giới*.²⁶ Tuy nhiên, những đóng góp của ông có thể được xem là cơ sở hay những gợi hứng cho việc khảo cứu tính uyên nguyên của *thế giới*.

Thế Giới Sống Theo Quan Niệm Của Romano

Khi đối diện với *tám màn bí mật che khuất* (énigme) thế giới, Husserl đã khép kết mọi suy tưởng vào những thao tác kiến tạo của một *cái tôi* thuần túy. Làm như thế, dường như ông cố ý tránh né sự trao tặng của một thế giới vốn có *tính tự trị* (autonomie) riêng của nó để “xác định” *thế giới* dựa theo kinh nghiệm của “chủ thể ý thức”.²⁷ Vì không đồng tình với một phương thức xác định theo kiểu của Husserl, Romano đã đề nghị một lối tiếp cận mới cho vấn đề *thế giới*, một lối tiếp cận được gọi là lối tiếp cận theo hướng *vị toàn thể về kinh nghiệm* (holisme de l'expérience), nghĩa là tiếp cận vấn đề *thế giới* một cách tổng thể với hy vọng để cho *thế giới* chiếm giữ vị thế của chính nó.

Lối Tiếp Cận Vị Toàn Thể

Holisme (tiếng Hy-lạp: *to holo*) nghĩa là nhắm vào *cái toàn thể* (le tout). Quan niệm *vị toàn thể* là một quan niệm vốn được đặt nền trên câu châm ngôn sau đây: “toàn thể thì lớn hơn tổng số các thành phần của nó”. *Lối tiếp cận vị toàn thể* cũng áp dụng câu châm ngôn này cho kinh nghiệm xét như nó là và cho thế giới xét như là môi trường (le milieu) cho mọi kinh nghiệm. Kinh nghiệm phải được hiểu theo tính tổng thể của nó và thế giới cũng phải được hiểu theo tính tổng thể như vậy. Romano đã sử dụng khái niệm “sự gắn kết mang tính cấu trúc” (cohésion structurale)²⁸ để triển khai hai ý nghĩa của lối tiếp cận này.

Trước tiên, “một kinh nghiệm là một kinh nghiệm chỉ khi nào kinh nghiệm đó được tích hợp vào cái toàn thể của kinh nghiệm, cái toàn thể đó không đơn giản chỉ là tổng số hay tổng cộng các thành phần của nó”.²⁹ Để hiểu *cái toàn thể* muốn nói ở đây là gì, Romano đã khảo cứu

²⁵ Ibid., 66.

²⁶ Trong bản viết tay của mình, Husserl viết: “Tôi đã không biết chết đi là khó như thế. Cả đời tôi, tôi đã cố tránh đi mọi chuyện tầm phào. Và chính lúc bây giờ, tôi đã đến kỳ hạn cho hướng đi của mình, ý thức về nhiệm vụ của mình và sẵn sàng cáo giá nó, bây giờ là lúc mà với những gì ở hội nghị của Vienne và Prague[...] tôi đã đặt những nền tảng cho một sự khởi đầu bé nhỏ - vâng, tôi phải ngừng lại và để cho nhiệm vụ của tôi dang dở. Cuối cùng, chính lúc này, chính lúc giờ đây tôi là một người giới hạn, tôi biết rằng tôi phải đưa tất cả về con số không” (Claude Romano, *L'inachèvement d'Être*, 67).

²⁷ Trong buổi hội thảo của mình tại Göttingen, Husserl lặp đi lặp lại rằng: “nếu chúng ta xoá bỏ ý thức, thì chúng ta xoá bỏ thế giới” (Claude Romano, *L'aventure temporelle* (PUF, 2010), 95).

²⁸ *La cohésion structurale* “không phải là tính mạch lạc (cohérence) theo nghĩa luận lý. Tính mạch lạc được áp dụng cho các niềm tin hay cho các mệnh đề, còn ‘sự gắn kết mang tính cấu trúc’ thì được áp dụng cho các hiện tượng. Tính gắn kết này bao gồm toàn bộ các ‘tình trạng không biến dạng mang tính cấu trúc’ (invariances structurelles) (chẳng hạn, những đặc tính không gian và thời gian) vốn làm nền móng cho mọi biến đổi của các hiện tượng” (Claude Romano, *L'aventure temporelle*, 92).

²⁹ Claude Romano, *L'aventure temporelle*, 88.

những kinh nghiệm mở ra và đón nhận thế giới mà truyền thống thường gọi là *những tri giác* (perceptions)³⁰. Lối tiếp cận vị toàn thể về kinh nghiệm khẳng định rằng “*đặc tính là một tri giác*” (propriété d’être une perception) là một đặc tính tất yếu mang *tính toàn thể* (holistique).³¹ Vậy, kinh nghiệm được gọi là *kinh nghiệm tri giác* (l’expérience perceptive) nếu và chỉ nếu nó sáp nhập trọn vẹn một cách không gián đoạn vào cái toàn thể của kinh nghiệm ấy, nghĩa là nếu nó biểu hiện một sự gắn kết mang tính cấu trúc với hệ thống của *kinh nghiệm tri giác* trong tính tổng thể.³² Khi nói về *tri giác* thì đã phải giả định “*đôi thể*” của *tri giác*, tức là cái được tri giác (perçu), *cái toàn thể* được hiểu theo nghĩa là cái chứa đựng đặc tính gắn kết vốn nhờ đó mà *tri giác* và *cái được tri giác* được nối liền với nhau. Một cách cụ thể, sự gắn kết của cái tổng thể có nơi *thế giới* và nơi “*chủ thể*” tri giác làm cho *thế giới* được tri giác và những sự vật thuộc về *thế giới* được tri giác và làm cho *kinh nghiệm tri giác* thuộc về *thế giới*.³³

Thứ hai, lối tiếp cận này nhấn mạnh đến ý nghĩa vốn là đặc tính của một hệ thống do “*chủ thể*” được phủ bảm những năng lực thuộc nhiều cấp trật khác nhau và một kiểu môi trường nào đó cùng tạo lập nên.³⁴ “Ý nghĩa này không phải là sản phẩm của một *Sinngebung* (hành vi trao tặng ý nghĩa), vì lẽ đó, nó cũng chẳng phải là sản phẩm của một lối kiến tạo khách-thể-tính gồm nhiều tầng nối tiếp nhau giống như Husserl nghĩ, và cũng không phải là cái gì đó do dự phóng của một *Dasein* dàn dựng nên. Ý nghĩa này phải được hiểu trong tính toàn thể của nó, nghĩa là, nó phát sinh từ một hệ thống do thế giới và “*chủ thể*” thiết lập nên, vì thế mà nó mang đặc tính tương liên của một toàn thể bất khả phân chia thành các thành tố.”³⁵

Như vậy, bằng lối tiếp cận vị toàn thể này, vấn đề *thế giới* phải được nhìn dưới lăng kính “*đồng thuộc về nhau xét về mặt cơ cấu*” (co-appartenance structurelle) của “*chủ thể*” và thế giới mà “*chủ thể*” ấy dần thân vào. Sự “*đồng thuộc về nhau*” này được thể hiện một cách rõ ràng trong khẳng định của Romano: “*chúng ta ở trong thế giới trong mức độ chúng ta thuộc về thế giới, và chúng ta thuộc về thế giới trong mức độ chúng ta ở trong thế giới*”³⁶.

Vị Hiện Thực Hiện Tượng Luận - Mối Lối Tiếp Cận Vị Toàn Thể Về Thế Giới

Khái niệm *vị hiện thực* (réalisme) vốn cắm rễ sâu vào lý thuyết nhân quả của tri giác và đã tạo ra một sự phân đôi về mặt bản thể luận và về mặt tri thức luận: chủ nghĩa hiện thực cổ điển và chủ nghĩa duy tâm.³⁷ Romano đã “*rửa tội*” cho khái niệm *vị hiện thực* này để lấy lại *thế giới* trong tính thuần túy và ngây thơ của nó.³⁸ *Vị hiện thực* mới như thế cho ta một lối nẻo đi giữa lần ranh phân đôi này, để rồi tiệm cận đến chân lý được chứa đựng trong “*tám màn bí mật*” của

³⁰ Cf. Claude Romano, *L’aventure temporelle*, 91.

³¹ Ibid., 91.

³² Ibid., 91-92.

³³ Ibid., 110-111.

³⁴ Ibid., 115-116.

³⁵ Ibid., 115-116.

³⁶ Claude Romano, *Au Coeur de la raison, La Phénoménologie* (Paris: Gallimard, 2010), 943-944.

³⁷ “Theo định nghĩa ý nhị của Crispin Wright, *thuyết vị hiện thực* là sự ‘kết hợp’ giữa một luận điểm khiếm tốn và một luận điểm tự phụ: luận điểm khiếm tốn cho rằng thế giới tồn tại độc lập với tâm trí của chúng ta, và cũng có nghĩa là độc lập với niềm tin của chúng ta về nó cũng như về các lược đồ khái niệm mà ta huy động để suy nghĩ về nó; luận điểm tự phụ là thế giới này tồn tại độc lập với chúng ta, tuy nhiên chúng ta có thể biết nó”, (Claude Romano, *Les Repères Éblouissants*, 99-100).

³⁸ Trong chương III của tác phẩm *Les Repères Éblouissants: Renouveler la phénoménologie* (trang 98-116), Romano đã phê bình chủ nghĩa khách quan (objectivisme) vốn là giả định ẩn ngầm của chủ nghĩa hiện thực của khoa học tự nhiên và chủ nghĩa duy tâm để đưa ra một quan niệm mới về *lebenswelt* khác so với *lebenswelt* của Husserl. *Lebenswelt* mới này phải là một thế giới “*ngây thơ*” và là một “*cơ sở nền tảng*” đích thực mà trên đó mọi hiện thực được bày tỏ cho tri giác con người. Như thế, chủ nghĩa hiện thực về thế giới sống trở thành một lối nẻo giữa lần ranh của một *chủ thuyết hiện thực vị tuyệt đối* (réalisme absolutiste) và chủ nghĩa duy tâm.

thế giới. Đề phác họa cho lăng kính mới này, vấn đề *tri giác* (perception) được bàn đến, qua đó cho thấy cách thức tâm thức của con người tương quan với *thế giới* nguyên nguyên vốn tách biệt với mọi suy tưởng của nó, một thế giới không ngừng trao cho con người những “hiện thực” có tính toàn thể và đích thực.

Thứ nhất, đối với Romano, *tri giác* phải được tách biệt khỏi tương quan “nhân quả - biểu trưng” (causalité - représentation). Nếu như tri giác là trật tự các biểu trưng hoặc mang bản chất nhân quả, liệu rằng nó có thể đảm bảo một sự đầy đủ hay một sự tương ứng giữa biểu trưng và thực tại? Quan niệm về *tri giác* như thế sẽ là cơ hội để chủ nghĩa hoài nghi nhảy vào chất vấn, bởi vì một biểu trưng như thế là mù mờ và sẽ bị méo mó khi bối cảnh hay hình thái của sự vật thay đổi (ví dụ: quả táo dưới ánh nắng và cũng quả táo ấy ở trong nhà sẽ có những màu khác nhau). Vì thế, theo lối nói của Merleau-Ponty, “tri giác là một sự nắm bắt thế giới một cách trực tiếp và ngang qua cơ thể (prise directe et corporelle)”, hay theo khẳng định của Heidegger, “khả năng tiếp cận nguyên nguyên của ta đối với thế giới thuộc về cấp trật của sự vén mở (dévoilement) và không phải là cấp trật của sự biểu trưng”. Từ đó, Romano cho rằng “tương quan nguyên nguyên của ta với thế giới thuộc về cấp trật tri giác”³⁹, *tri giác* này cũng được coi là “sự tỏ lộ” (manifestation) “đích thân” (en personne) của sự vật, nghĩa là nó đảm bảo được “tính đầy đủ” cho sự tỏ lộ của chính thực tại nơi sự vật. Như vậy, *tri giác* là tri giác trực tiếp sự tỏ bày đích thân của thế giới, chứ không qua bất kỳ trung gian nào.

Thứ hai, *tri giác* phải được quan niệm khác hẳn với *ảo giác* (hallucination), bởi vì “tri giác là sự tỏ lộ của chính sự vật”⁴⁰, trong khi “ảo giác lại là việc hình dung cái không có”⁴¹. Để phân biệt một cách rõ ràng hơn *tri giác* và *ảo giác*, cần phải hiểu một cách rành mạch và tận căn hai nét nghĩa của thuật ngữ “apparaitre” (xuất hiện): ở nghĩa thứ nhất, thuật ngữ này nói về sự “xuất hiện đích thân” (apparition en personne), nghĩa là sự trình diện của một sự vật (tất yếu đang hiện hữu); ở nghĩa thứ hai, nó nói đến một điều nào đó chỉ thuần túy là vẻ bề ngoài (pure apparence) chứ không hề có sự vật nào được trao tặng kèm theo. Theo đó, tri giác là một *leibhaftige Gegenwärtigung*⁴², nghĩa là một cuộc xuất hiện đích thân của sự vật chắc chắn đang hiện hữu, còn *ảo giác* thì lại được lặp vô một *dáng vẻ thuần túy* chứ không hề mang theo sự vật được trao tặng.

Cuối cùng, một đặc điểm quan trọng nhất của *tri giác* đó là “tri giác có tính toàn thể”. Đặc điểm này cung ứng một luận cứ chắc chắn để bác bỏ lập luận về ảo giác của chủ nghĩa hoài nghi. Thật ra, “*tri giác* là một hiện tượng không chỉ mang tính tổng thể, mà còn mang tính tổng thể một cách tận căn”⁴³. *Tri giác* được gọi là *tri giác* khi và chỉ khi nó được gắn kết không ngừng vào cấu trúc của một hệ thống *tri giác*; “sự gắn kết này là tập hợp các quy luật tiên nghiệm bất biến”. Như vậy, *tri giác* là một sự tỏ lộ của thực tại sự vật đồng nghĩa với một sự tỏ lộ một cách nào đó có tính ẩn tàng của cái tổng thể chứa đựng nó. Do thuộc về một hệ thống những kinh

³⁹ Claude Romano, *Les Repères Éblouissants*, 123.

⁴⁰ Ibid., 128.

⁴¹ Ibid., 126.

⁴² Romano cho rằng tương chừng như Husserl với khái niệm *leibhaftige Gegenwärtigung*, và Merleau-ponty với khẳng định rằng: “tri giác và cái được tri giác nhất thiết phải có cùng một phương thức hiện sinh, vì người ta không thể tách khỏi tri giác ý thức mà nó có hay đúng hơn là để đạt tới bản thân sự vật,” đã đi đúng hướng trong việc phân biệt *tri giác* và *ảo giác*, nhưng họ lại không trung thành với những khám phá của mình khi áp dụng khái niệm *Abschattung* (phác thảo hay hồ sơ), về cơ bản vốn chỉ là một sự thay thế cho “hiện tượng” của các nhà hiện tượng học hoặc dữ liệu cảm giác của các nhà duy nghiệm. Trên thực tế, đặc điểm của một *Abschattung* là trở thành một phần tử trung tính so với sự phân biệt tri giác/ảo ảnh, và do đó, một phần tử chung cho cả hai, vì khi *Abschattungen* được liên kết với nhau theo cách đồng nhất, chúng sẽ phát sinh đến một tri giác chân thực, trong khi ngay khi chúng xung đột với nhau, đối tượng “bùng nổ” và tự bộc lộ là ảo ảnh, (Cf. Claude Romano, *Les Repères Éblouissants*, 127-128).

⁴³ Claude Romano, *L'aventure temporelle*, 110.

nghiệm thuộc *tri giác*, do việc mở ra với *thế giới* vốn là bản chất của nó, do mãi mãi gắn kết với *thế giới* như thế, *tri giác* luôn khác biệt với *ảo giác* vốn không tồn tại ở tầm mức phổ quát (không có ảo giác tổng thể, chỉ có thể có một ảo giác cụ thể).⁴⁴

Như vậy, khi đưa ra quan niệm *tri giác* trong cái nhìn mới về thuyết *vị hiện thực*, Romano đã đề nghị một cái nhìn “đầy đủ” hơn về tương quan giữa tâm thức con người và *thế giới sống*. Nhờ *tri giác*, con người tiếp nhận một cách trực tiếp những điều được tỏ lộ của *thế giới sống* vốn mang tính nguyên nguyên và tự trị. Nhờ cùng với *thế giới sống* mang tính “đồng thuộc về” và mang tính tổng thể, “chủ thể” *tri giác* mới có thể *tri giác* được thực tại một cách trực tiếp. Lối tiếp cận tổng thể mang tính hiện thực này dẫn đến một sự thừa nhận về “một mối tương quan nền tảng của tinh thần nhập thể và thế giới”⁴⁵.

Thế Giới Sống

Vì là một “đối tượng” có tính tổng thể của *tri giác*, và vì là một cái gì đó nguyên nguyên và tự trị vốn vượt lên trên mọi tiền giả định hay xác định của một *cái tôi* thuần túy hay sự kiến tạo nơi cấu trúc của *Dasein*, hay sự giảm trừ của khoa học tự nhiên, nên *thế giới sống* là một thế giới như nó là và có tính bao quát. Một cách chi tiết, tính bao quát này hệ tại ở ba đặc điểm sau: (1) *thế giới sống* nguyên nguyên và tự trị, nên bất khả giảm trừ; (2) *thế giới sống* có tính gắn kết về mặt cấu trúc, nên “đồng thuộc về” với con người; (3) Vì có tính cội nguồn, nên *thế giới sống* cũng là *thế giới biến cố*⁴⁶.

(1) Vũ trụ của khoa học thực nghiệm hay của vật lý đã khách quan hoá “tự nhiên”, qua đó giảm trừ khái niệm thế giới vào sự xác định của các quy luật toán học, dĩ nhiên thế giới này đối với Romano còn quá “nghèo nàn”. Khá hơn một chút, *Thế giới sống* tưởng chừng như là một khái niệm cho thấy “sự hoán cải” của Husserl để trở thành “tín đồ” của cái gọi là *uyên nguyên* (primordial), tuy nhiên ông vẫn cứ khẳng khẳng trong lối nhìn siêu nghiệm của mình về thế giới, tức là thế giới mang tính chủ quan của một *cái tôi* thuần túy. Heidegger với *thế giới khả hữu* của *Dasein* cũng có thể được xem là một thế giới tiệm cận với thế giới đích thực. Tuy nhiên, theo như nhận xét của Romano, vị triết gia này vẫn còn nấn ná trong lối suy tư siêu nghiệm khi *thế giới khả hữu* cũng chỉ thuộc về cấu trúc của *Dasein*, nghĩa là “thế giới có đó chỉ khi *Dasein* hiện hữu và chỉ chừng nào *Dasein* còn hiện hữu”⁴⁷. Đến lượt mình, Romano khẳng định rằng phải nhìn thế giới trong chính thuật ngữ *Lebenswelt* của Husserl, một thế giới chứa “đựng sự đan quyện (entrelacement) giữa một sự bộc bạch (expression) hẳn là ‘khách quan’, thế giới, và một sự bộc bạch hẳn là ‘chủ quan’, cuộc sống”⁴⁸. Do tính đan xen này, *thế giới sống* không thể bị giảm trừ vào một thái cực nào, nó có tính nguyên nguyên của nó bởi vì nó là một cái gì đó mang tính bao quát vốn vượt thoát khỏi mọi nắm bắt mang tính “chủ quan”.

(2) Khi đối diện với một “vực thăm ý nghĩa” giữa thế giới thể lý và ý thức con người. Husserl đã lấp đầy nó bằng những hoạt động thiết định của một *cái tôi* thuần túy. Trong khi đó

⁴⁴ Cf. Claude Romano, *Les Repères Éblouissants*, 132.

⁴⁵ Ibid., 135.

⁴⁶ “*Biến cố*” là một khái niệm đặc trưng trong triết học của Romano. Có thể tóm tắt khái niệm này như sau: thứ nhất “*biến cố*” xét theo nghĩa sự kiện vốn là *biến cố* không gắn vào một tại thế nào và trở thành một cái gì đó chung cho vô vàn tại thế (ví dụ: *biến cố* người thân của tôi mất là một sự kiện mà bạn bè tôi biết, hàng xóm tôi biết, cả nhà tôi ai cũng biết); thứ hai, “*biến cố*” đúng nghĩa là “*biến cố*” luôn gắn vào một tại thế duy nhất, “*biến cố*” xảy ra như thể là được gửi đến cho một cá nhân vốn làm thay đổi tận căn cá nhân ấy và mở ra một thế giới khả thể mới cho cá nhân ấy (ví dụ: *biến cố* bà của tôi mất, đối với tôi là một sự mất mát lớn, khiến tôi vô cùng đau buồn bởi vì từ đây cuộc sống tôi sẽ vắng bóng bà, tôi sẽ nhớ thương bà, thế giới của tôi từ đây là thế giới không có bà). (Cf. Claude Romano, *L'événement et Le Monde* (Paris: Puf, 2021), 36-39). Như thế, *thế giới biến cố* là một thế giới nền tảng hơn và có tính bao quát hơn “thế giới khả thể” của Heidegger.

⁴⁷ Claude Romano, *L'aventure temporelle*, 97.

⁴⁸ Claude Romano, *Au Coeur de la raison, La Phénoménologie*, 943.

Heidegger đã gán cho vực thăm ấy bằng những ý nghĩa đã được dàn dựng sẵn cho những dự phóng của *Dasein*. Còn đối với Romano, ý nghĩa phải thuộc về một hệ thống cấu trúc vốn được thiết lập bởi thế giới và con người với những khả năng thực hành vốn thuộc về thế giới ấy. Thế nên, ông mới cho rằng “thế giới là một toàn thể gắn kết chặt chẽ bao gồm những cái khả hữu vốn tự trao tặng chính mình cho chúng ta dưới ánh sáng của nhiều thể loại năng lực khác nhau ở nơi chúng ta”⁴⁹. Có thể nói rằng, *thế giới giống* của Romano có tính bao quát hơn *thế giới khả hữu* của Heidegger, bởi vì nó là một thế giới bao gồm những khả thể được trao tặng một cách tự do cho con người và những khả năng đảm nhận những khả thể đó nơi con người, và cũng chỉ bởi vì trong tính tổng thể, *thế giới* và con người “cùng thuộc về nhau”.

(3) Không những có tính bao quát do chứa đựng những khả hữu và năng lực đảm nhận những khả hữu của “chủ thể”, *thế giới sống* còn chứa đựng những *biến cố* vốn làm biến đổi tận căn “chủ thể” là làm thay đổi hoàn toàn những khả thể vốn có của hiện-hữu-mở-ra. Những *biến cố* tuy vượt thoát khỏi mọi nắm bắt của con người nhưng chúng luôn được trao tặng cho con người một cách bất ngờ, đặc biệt là *biến cố* cội nguồn nhất, *biến cố sinh hạ*. *Thế giới sống* một đấng là cái gì đó mà con người thuộc về do con người được đặt vào hiện hữu trong nó khởi đi từ *biến cố sinh hạ* này (trước khi là một “chủ thể” con người là một “thuộc hạ” của thế giới trong *biến cố sinh hạ*), đấng khác *thế giới sống* luôn được trao tặng cho con người một cách nhưng không và biến đổi con người một cách bất ngờ qua các *biến cố*. Tóm lại, *thế giới sống* và con người thuộc về nhau trong một tổng thể năng động của cuộc hiện hữu vốn đầy những bất ngờ và bí ẩn, cuộc hiện hữu này là một cuộc phiêu lưu không đoán định trước được, mà trong đó con người là một *phiêu-nhân* (advenant)⁵⁰.

Đến đây một khung lý thuyết được hình thành: một *thân thể* (corps) trong *thế giới sống*, trong *thế giới biến cố*. Với lối tiếp cận *vị toàn thể* và *vị hiện thực* đã được quan niệm lại, *thân thể* sẽ được khảo cứu như một thành phần gắn kết với tổng thể (*thế giới*). Dù cho *thân thể* đã được quan niệm bởi Husserl, nhưng những người kế vị ông cũng như các triết gia hiện tượng luận sau này lại lãng quên việc phải khảo sát lại tính chính hợp của nó trong hệ thống hiện tượng luận đương thời. Vì như đã thấy, quan niệm về cái tổng thể (*thế giới*) của Husserl đã gặp những giới hạn nhất định, dẫn đến thành phần (*thân thể*) hẳn nhiên cũng gặp những vấn đề không thể tránh khỏi. Hiện tượng luận nhất thiết phải khảo sát lại quan niệm về *thân thể* nếu như muốn có một triển vọng cho mình giống như Merleau-Ponty đã thừa nhận “chính nơi ta mà ta tìm thấy tính thống nhất của hiện tượng luận và ý nghĩa đích thực của nó”⁵¹.

Từ Tư-Thân (Le Corps-Propre) Đến Tượng Thân (Le Corps Phenomenal)

Việc khảo cứu lại khái niệm *thân thể* (le corps), cụ thể là *tư-thân* (le corps-propre), ngay từ những buổi đầu hiện tượng luận được khai sinh là một việc cần thiết để thấy được rằng trong hệ thống quan điểm của mình, Husserl có cho khái niệm này một tầm quan trọng nào hay không, và những sự kế thừa khái niệm này có gặp những vấn nạn nào hay không. Dựa trên việc khảo cứu lại như thế, Romano đã đề nghị phải quay lại để mài dũa “viên ngọc” đã bị chôn vùi sâu trong lòng đất đá mà làm cho nó ánh ngời lên hy vọng về một nẻo đường mới cho hiện tượng luận.⁵²

⁴⁹ Claude Romano, *L'aventure temporelle*, 118.

⁵⁰ *Advenant* là một thuật ngữ luôn được giải thích với chiều kích của *biến cố*, có thể được dịch là “*phiêu-nhân*”. *Phiêu-nhân* được thoát thai từ *biến cố sinh hạ* vốn là *biến cố* khởi đầu hiện hữu và mở ra một cuộc phiêu lưu cho con người trong thế giới của *biến cố*. (Cf. Claude Romano, *L'événement Et Le Monde*, 274-275).

⁵¹ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie De La Perception* (Paris: Gallimard, 2015), II.

⁵² Theo như nghiên cứu của Romano, các nhà hiện tượng luận truyền thống đã không còn quan tâm hay đặt vấn đề về khái niệm *le corps propre* (tiếng Đức: Leib), họ coi *le corps propre* là đương nhiên để rồi chỉ chăm chú tìm cách tạo ra những

Tư-Thân Theo Husserl Va Những Vấn Đề Nan Giải

Ngay từ những buổi đầu của hành trình hiện tượng luận, Husserl đã quan niệm về thân thể (le corps) một cách rõ ràng. Le corps gồm hai khái niệm vừa đối lập nhau nhưng lại bổ túc cho nhau: tư thân (la chair hay le corps propre/Leib) và đối thân (le corps-objet/Körper).⁵³ Hai khái niệm này đối lập nhau bởi vì tư thân là thân thể của ta trong mức độ nó trình diện với ta bằng một cách thức riêng trong một kinh nghiệm nổi bật, trong khi đối thân lại là thân thể thể lý (có trọng lực, quãng tính...) vốn là đối tượng của khoa học đặc thù. Chúng bổ túc cho nhau là vì để tri giác được tư thân của chính mình thì cần đến cảm giác đụng chạm (le toucher) trên đối thân.⁵⁴ Với quan niệm như thế về thân thể, Husserl đã gặp những vấn đề nan giải.

Vấn đề thứ nhất, Husserl khẳng định rằng “sự phân biệt giữa *tư thân* và *đối thân* phải được thực hiện ở tầm mức của *thế giới sống*”⁵⁵ (trong *Ideen...I*, Husserl cho rằng, về mặt hiện tượng luận, ta có thể được trao tặng cho chính ta như những *đối thân* trong *chính thế giới sống*)⁵⁶. Tuy nhiên, định nghĩa của ông về *đối thân* lại mang tầm mức của một sự giảm trừ vào tính khách quan của khoa học tự nhiên. Để có được khái niệm về *đối thân*, Husserl đã dùng đến những “mô tả có tính khoa học” (descriptions scientifiques); và để có được khái niệm *tư thân*, ông sử dụng những “mô tả có tính thường nhật” (descriptions ordinaires). Theo lẽ thường, những “mô tả có tính khoa học” phải dựa trên những “mô tả thường nhật” vì cái nhỏ phải phụ thuộc vào cái bao quát hơn, nhưng nếu ngược lại thì không đúng. Vì vậy, khi Husserl xem *đối thân* ở một tầm mức ngang hàng với *tư thân* như thế, ông vô tình vấp phải “sự bất tương xứng” (asymétrie). Nếu có thể phân biệt được *tư thân* và *đối thân* trong thế giới sống, thì hẳn là *đối thân* phải được quan niệm lại một cách nào đó để có thể có được một sự chính hợp với tầm mức bao quát như vậy.

Vấn đề thứ hai, để trả lời cho câu hỏi làm sao ta có thể cảm thấy *tư thân* của tôi là của tôi chứ không phải của một ai khác, Husserl đã giải thích đặc điểm cảm nhận này qua hiện tượng của tính “tự động tương tác” (autocontact) và qua kinh nghiệm đặc thù của giác quan mà Merleau-Ponty đã quan niệm lại thành “tính hồi quy xúc cảm” (la réversibilité du sentir).⁵⁷ Hai đặc tính “tự động tương tác” và “tính hồi quy xúc cảm” hoạt động như sau: khi dùng bàn tay trái chạm vào cánh tay phải của mình, cảm xúc đụng chạm (touchant) của bàn tay trái nhận thấy *thân thể* này (le corps objet) như thể là của tôi, nghĩa là như *tư thân* của tôi; rồi, như một sự phản chiếu của cái gương, cánh tay phải cũng có cảm xúc của sự đụng chạm ấy và nhận thấy *tư thân* của tôi, cảm xúc này được Husserl cho là ở tầm mức của một “dữ liệu thô” (hylétique). Mặt khác, *tư thân* mà Husserl quan niệm chỉ là một “cái nền thô” (soubassement hylétique) của một ý thức vốn không gắn vào bất kỳ một thân thể nào. Khi quan niệm như thế, việc cảm thấy *tư thân* là của mình qua một “sự chuyển hồi xúc cảm” (touchant-touché) là một việc gán ghép có tính trừu tượng của Husserl hay không?

Romano đã có những nhận xét về vấn đề *tư thân* của Husserl. Thứ nhất, *thân thể* được tri giác từ bên ngoài qua sự đụng chạm trong tương quan “chủ-đối-thể” theo kiểu miêu tả của Husserl chẳng thể nào cho thấy một cách xác thực về *tư thân* của tôi. Chẳng qua *đối thân* nơi tôi chỉ là

lỗi tiếp cận có tính khoa học thực chứng hơn, trong khi khái niệm này chưa đảm bảo tính chính hợp của nó trong dòng chảy của hiện tượng luận. (Cf. Claude Romano, *Les Repères Éblouissants*, 161).

⁵³ Cf. Claude Romano, *Les Repères Éblouissants: Renouveler la phénoménologie* (Paris: Presses universitaires de France, 2019), 172.

⁵⁴ Ibid., 217.

⁵⁵ Cf. Claude Romano, *Les Repères Éblouissants*, 218.

⁵⁶ Ibid., 218.

⁵⁷ Ibid., 176.

một thân thể bình thường như bao thân thể khác mà thôi.⁵⁸ Cánh tay phải của tôi vốn là đối thể của bàn tay trái, vậy mà giờ đây lại trở thành *tư thân* hết như Người Đẹp ngủ trong rừng bỗng tỉnh giấc sau một giấc ngủ dài dưới nụ hôn của Hoàng Tử. Với cách diễn đạt như thế, Husserl đã cho thấy một lối suy tư đậm tính siêu nghiệm, mà “dưới khía cạnh siêu nghiệm, tôi có một thân thể nhưng tôi không phải là thân thể của tôi”⁵⁹. Thứ hai, khi quan niệm của Husserl về sự tri giác ngoại tại nơi *thân thể* như thế, người ta có thể ngầm hiểu rằng *thân thể* của ta được cấu thành như một “đối thể đặc thù” (sui generis) và do đó chức năng tri thức phải được gắn vào từ bên ngoài. Thật ra, đối với việc kinh nghiệm *thân thể* như là “của ta” ngay từ đầu phải là một kinh nghiệm trực tiếp không qua một trung gian hay ngã rẽ mang tính khách quan nào.⁶⁰

Đến đây có thể thấy, hiện tượng luận đã mặc nhiên một khái niệm đã có vấn đề ngay từ lúc nó được thoát thai. Nếu như những người sau Husserl “ngó lơ” không đặt lại vấn đề về khái niệm *tư thân* này, thì hẳn nhiên những nền tảng cho lối tiếp cận thực chứng mà họ cố gắng theo đuổi nhằm khảo cứu *thân thể* sẽ bị đổ vỡ. Một sự thiếu sót lớn nếu như khái niệm *tư thân* không được đặt lại, để rồi *thân thể* chỉ được hiểu như một *đối thân*, mà *đối thân* này cũng vẫn là một đối thể của việc cân đo đong đếm chính xác của khoa học thực nghiệm. Hiện tượng luận như thế thiết tưởng là “thiếu” dù vẫn mang danh là “quay về với chính những sự vật”.

Vấn Đề Về Huyết Nhục (*La Chair*)

Hiện tượng luận truyền thống có những hạn chế nhất định trong việc quan niệm *thân thể* (le corps). Cụ thể là, trường phái này đã mặc nhiên một *tư thân* vốn còn thiếu sót khi được quan niệm. Merleau-Ponty và Jean-Luc Marion đã đưa ra quan niệm riêng về *tư thân*⁶¹ này. Do đó, Romano đã không đồng thuận với họ.

Đối Romano, Merleau-Ponty có lý lẽ cho riêng mình về những đặc tính của *huyết nhục*⁶² hay về thế giới quan, những điều mà ông phê bình vị triết gia này là về vấn đề tri giác *huyết nhục* của *thân thể*. Cụ thể, Romano không đồng tình với Merleau-Ponty về việc *huyết nhục* được tri giác hoàn toàn nhờ vào “sự hồi quy” (réversibilité) của xúc cảm ngang qua *cái chạm vào* (le toucher), bởi vì tri giác như thế là chưa thuần túy. *Cái chạm vào* ấy được thực hiện qua việc đụng chạm của bàn tay này trên bàn tay kia của thân thể vốn là những biểu hiện ở bên ngoài. Tri giác như thế về *huyết nhục* vẫn còn là cái gì đó lệ thuộc vào tính-ngoại-tại giống hệt như

⁵⁸ Cf. Claude Romano, *Les Repères Éblouissants*, 178.

⁵⁹ Ibid., 178.

⁶⁰ Ibid., 179-180.

⁶¹ Trong phần này, *tư thân* sẽ được hiểu là *huyết nhục* (la chair) trong quan niệm của Merleau-Ponty và Jean-Luc Marion (1946 -).

⁶² Khởi đi từ việc phủ nhận lối suy tư siêu nghiệm của Husserl, Merleau-Ponty đã đề nghị một kiểu siêu nghiệm mới - “siêu vượt sống động” (transcendance active), một sự mở ra với thế giới, (Cf. Philippe Cabestan, *Introduction de la phénoménologie*, 101). Nếu như Husserl nghĩa rằng “siêu vượt mang tính nội tại” (transcendance immanente) của ông như thế là một “siêu nghiệm sống động” (active ở đây được hiểu là một Sinngebung - hành vi trao tặng ý nghĩa sống động của ý hướng tính), thì đối với Merleau-Ponty sự sống động này thể hiện ở chỗ tri giác (perception) là một “sự mở ra với một hoàn cảnh bất chộp lấy tôi, ở chỗ tri giác như thế là một “sự đồng bộ hoá” (synchronisation), một “sự lồng ghép” (accouplement), một “khế ước uyên nguyên” (contrat primordial) của kiến giả (voyant) và cái hữu hình (visible)”, (Philippe Cabestan, *Introduction de la phénoménologie*, 104). Từ đó, Merleau-Ponty cho rằng “hiện tượng cội nguồn của việc mở ra với thế giới có thể được lý giải như mối tương quan kỳ lạ giữa huyết nhục của kiến giả - huyết nhục của tôi, và huyết nhục của cái hữu hình (của thế giới) giống như một “sự bao bọc lẫn nhau” (enveloppement réciproque), hay như một sự “xen quện nhau” (entrelacs), hoặc như một sự “đan kết vào nhau” (chiasme), (Philippe Cabestan, *Introduction de la phénoménologie*, 105-106). Như thế, nếu như nhìn bằng lối nhìn vị toàn thể thì huyết nhục có một sự đan trải vốn chộp lấy mọi thứ trong thế giới.

Husserl đã quan niệm.⁶³ Romano cho rằng chẳng qua Merleau-Ponty đã bước vào “đầu chân còn để lại” của Husserl mà thôi.

Về quan niệm *huyết nhục*⁶⁴ của Jean-Luc Marion, Romano không hề đá động gì tới có lẽ là vì khái niệm này đã bị thiêng liêng hoá. Hơn nữa, *huyết nhục* là một trong bốn quan niệm chính để Marion nói đến *hiện tượng bão hoà* (le phénomène saturé) vốn là để nói về sự mặc khải mà nhiệm nhập thể của Đức Ki-tô,⁶⁵ chính vì thế, quan niệm về *huyết nhục* này chủ yếu là hướng đến thần học mặc khải.

Với những nỗ lực suy tư về *huyết nhục* của hai triết gia này, hiện tượng luận tưởng chừng như có thêm những “vùng đất” để hy vọng gieo vào đó những “hạt giống” suy tưởng mới nhằm có thể nương theo được thể giới hiện tượng vốn đầy “bí ẩn”. Tuy nhiên, đối với Romano, việc suy tưởng khái niệm quan trọng như *huyết nhục* (*tu thân*) lại được thực hiện theo lối nhìn có chút gì đó mang tính xác định, cục bộ của triết học siêu nghiệm và mang tính thần học của hai triết gia trên, thì vẫn chưa hoàn toàn mang đến niềm hy vọng nào hơn cho hiện tượng luận. Chính vì thế, bằng lối tiếp cận *vị toàn thể* và *vị hiện thực*, Romano đã đưa ra quan niệm mới về *thân thể*, qua đó hy vọng đặt *thân thể* đúng tầm mức của nó. Bởi vì, theo như ông nói, hiện tượng luận nhất quyết phải khảo cứu *thân thể* như nó là nếu muốn mở rộng chân trời suy tưởng cho chính mình.⁶⁶

Kết luận

Thế giới dưới nỗ lực của Romano trở lại tình trạng nguyên sơ vốn vượt thoát khỏi mọi quy chụp của *cái tôi thuần túy* trong quan niệm của hiện tượng luận truyền thống. Hơn nữa, *thế giới* được ông quan niệm là *thế giới sống*, nghĩa là thế giới được đặt trong tương quan “cùng thuộc về nhau” với con người. *Thế giới sống* và con người tạo nên muôn vàn ý nghĩa được đặt để ở khía cạnh “trao tặng”, bởi vì dưới tác động của *biến cố* mà thế giới sống trao cho con người muôn vàn khả thể mới của những ý nghĩa xuất hiện cho con người; lúc này, *thế giới sống* không ngừng là một thế giới đầy ý nghĩa. Khi *thế giới* đã trở thành một thế giới bao la với muôn vàn ý nghĩa được trao tặng và không ngừng trao tặng, thì *thân thể*/con người vốn thuộc về nó cũng đã trở nên “rất bao la”. Làm sao khoa học có thể nói hết về con người! Làm sao lối suy tưởng mang tính xác định có thể xác định nổi con người! *Thân thể*/con người thấy đó, nhưng sao quá mênh mông! Quả thật, với quan niệm có tính tổng thể của mình về một sự gắn kết bất khả tách rời của *thế giới sống* và *thân thể*/con người, Romano đề nghị lối suy tưởng mở về *thân thể*/con người, nghĩa là khi ta suy tưởng về con người, ta có thể nói về con người nhưng không bao giờ ta nắm bắt hết về con người. Thiết tưởng Romano đã ngầm quan niệm rằng con người là một huyền nhiệm.

⁶³ Cf. Claude Romano, *Les Repères Éblouissants*, 176-177.

⁶⁴ *Huyết nhục* có tính thiêng liêng hoá: nó làm cho mọi thân thể trong thế giới trở nên hữu hình, nếu không có nó mọi thân thể sẽ vẫn còn trong tối tăm và vô thị bởi vì “huyết nhục mới đem tôi ra ánh sáng” (Ma chair m’ouvre la seule bouche d’ombre), (Jean-Luc Marion, *De Surcroît*, 2001, 87-88).

⁶⁵ Cf. Vincent Citot and Pierre Godo, “Entretien Avec Jean-Luc Marion,” *Le Philosophoire* 11, no. 1 (2000): 5.

⁶⁶ Ở những chương sau của tác phẩm *Les Repères Éblouissants : renouveler la Phénoménologie*, Romano đã triển khai khái niệm *tượng thân* (le corps phénoménal) để nói về *thân thể* trong *thế giới sống*.

Tài liệu tham khảo

- “Le monde n'aime pas qu'on le dérange dans ses opinions” (Victor Cherbuliez, *Une gageure*, 1890).
- Cf. Claude Romano, *Les repères éblouissants: renouveler la phénoménologie* (Paris: Presses universitaires de France, 2019), 162-163.
- Edmund Husserl, *Ý niệm hiện tượng học (năm bài giảng)*, trans. Bùi Văn Nam Sơn (Tp.HCM: Nhà Xuất Bản Trẻ, 2016), 20-21.
- Philippe Cabestan, *Introduction de la phénoménologie* (Paris: Ellipses Marketing, 2003), 12.
- Cf. Samuel Enoch Stumpf, *Lịch sử triết học và các luận đề*, trans. Đỗ Văn Thuấn (Hà Nội: Nhà Xuất Bản Lao Động, 2004), 176-177.
- Claude Romano, *Les repères éblouissants*, 163.
- Cf. Claude Romano, *Les Repères Éblouissants: Renouveler la phénoménologie* (Paris: Presses universitaires de France, 2019), 172.
- Cf. Claude Romano, *Les Repères Éblouissants*, 218.

Biodata

Lê Bảo Lộc là tu sỹ Dòng Tên, Việt Nam, và là sinh viên Thần học năm 3 tại Học Viện thánh Giuse Dòng Tên, Việt Nam.

Le Bao Loc is a brother of the Society of Jesus, Vietnam. He is also a third year student of Theology at Saint Joseph Jesuit Scholasticate, Vietnam.

Những Khái Niệm Căn Bản Giúp Hiểu Hơn Về Đạo Trung Dung Của Nho Gia – Một Triết Lý Sống Dẫn Đến Cùng Đích Nhân Sinh

Basic Concepts for Better Understanding Confucian Doctrine of the Mean – A Philosophy of Life Leading to the Ultimate Human Purpose.

Trịnh Thái Sơn, S.J. ^{1*}

¹ Học Viện Thánh Giuse Dòng Tên, Việt Nam

* Email của tác giả liên hệ: don.thaison@gmail.com

[doi:https://doi.org/10.54855/csl.244311](https://doi.org/10.54855/csl.244311)

© Copyright (c) 2024 Trịnh Thái Sơn

Received: 31/07/2024

Revision: 17/09/2024

Accepted: 27/09/2024

Online: 28/09/2024

Tóm lược

Tu thân và truy cầu cái Thiện là đích nhắm của triết lý Trung Hoa. Do đó, triết lý Trung Hoa quan tâm đến cách thức làm thế nào để sống hạnh phúc và sống tốt vượt trên mọi quan tâm về phương pháp luận. Đồng thời, những tư tưởng của Đông phương thường được diễn tả bằng những châm ngôn, ẩn ngữ và ngụ ngôn ngắn gọn, nhưng lại rất sâu sắc và đùng chạm mạnh đến con người. Một trong những bậc thầy lớn ảnh hưởng đến nền triết lý Trung Hoa là Khổng Tử, ông đã ảnh hưởng nhiều đến việc hình thành tư tưởng về đạo Trung Dung, nhằm chỉ ra con đường hướng con người đến cùng đích nhân sinh là sự Thiện Tối Cao. Bài viết này tập trung tìm hiểu các khái niệm Thiên 天, Đạo 道, Nhân 仁, Thành 誠, và Thánh Nhân 聖人. Những khái niệm dẫu rất căn bản nhưng vô cùng quan trọng để hiểu hơn Trung Dung – con đường dẫn đến sự Thiện.

Từ khóa: Đối Thoại Liên Tôn, Chăm Sóc Ngôi Nhà Chung, Tình Bằng Hữu, Giáo Hội

Abstract

Self-cultivation and the pursuit of Goodness are the goals of Chinese philosophy. Therefore, Chinese philosophy is concerned with how to live happily and live well, transcending concerns about methodology. At the same time, Eastern thoughts are often expressed in brief sayings, aphorisms, and parables, but they are profound and strongly resonate with people. One of the great masters who influenced Chinese philosophy was Confucius, who had a significant impact on the formation of the concept of the Doctrine of the Mean, which points the way for people to reach the ultimate purpose of life – the Supreme Good. This article focuses on exploring the concepts of Heaven (天), the Way (道), Benevolence (仁), Sincerity (誠), and the Sage (聖人). These concepts, although very basic, are incredibly important for better understanding the Doctrine of the Mean – the path leading to Goodness.

Keywords: Interfaith Dialogue, Care for Our Common Home, Friendship, Church

Dẫn Nhập

Tư tưởng Nho gia về cùng đích nhân sinh có thể được hiểu ngắn gọn rằng: con người vốn được ban cho bản tính Thiện, tuy nhiên trong kiếp nhân sinh, con người phải đối diện với nhiều thử thách và đổi thay vốn ảnh hưởng đến tính Thiện ấy. Do vậy, mục đích của kiếp nhân sinh chính là làm sao được phát huy tối đa tính Thiện nơi mình, khi đó sẽ đạt đến sự hợp nhất với Thiên. Khổng Tử đã “khám phá” ra đạo Trung Dung, sau đó được cháu nội là Khổng Cấp tổng hợp lại và diễn giải thêm qua tác phẩm cùng tên “Trung Dung,” nhằm chỉ ra con đường hướng con người đến cùng đích nhân sinh là sự Thiện Tối Cao.

Bài viết này sẽ khám phá tư tưởng Nho gia về *Thiên* 天, *Đạo* 道, *Nhân* 仁, *Thành* 誠, *Thánh Nhân* 聖人, những khái niệm đầu rất căn bản nhưng vô cùng quan trọng và liên hệ trực tiếp đến đạo Trung Dung. Khi con người đạt đến đích của đạo Trung Dung, là khi con người trở nên thánh nhân 聖人, đạt chữ Thành 誠, sống đức Nhân 仁 cách trọn vẹn, luôn nương theo Đạo 道 và hợp nhất với Thiên 天.

Thiên 天 và Đạo 道

Thiên 天

Quan niệm về Thiên trước Khổng Tử

Từ thời cổ đại Trung Quốc, Thiên được quan niệm là luôn có liên hệ với con người, hơn nữa lấy con người làm trung tâm và lấy hình tượng đỉnh đầu con người chỉ sự thờ Thiên, nên không bao giờ Thiên và con người rời nhau. Thời ấy, Thiên chỉ là vũ trụ và bầu trời thăm thẳm, chứ không phải là siêu tự nhiên. Đến thời Hạ, Thương và Chu mới bắt đầu hàm ý nhân cách thần của Thiên, vốn có công năng chi phối biến đổi trong bầu trời và khống chế vương quyền nhân sự trên mặt đất.¹ Như thế, có thể hiểu Thiên theo hai nghĩa, đó là (1) bầu trời hay vũ trụ tự nhiên, và (2) một Đấng có thẩm quyền trên con người và vạn vật. Dựa trên đó, đến thời các Nho Gia cũng hấp thụ những cốt yếu về nghĩa của Thiên. Đa phần đều xem Thiên là một loại vận mệnh và định mệnh của tính tất nhiên ngoại tại. Đồng thời, con người có khả năng thuận theo tính tất nhiên ấy của Thiên.² Bên cạnh đó, Thiên trong khái niệm Trung Hoa cũng hay được hiểu như là Thượng Đế và là một khái niệm tối cao.³ Tóm lại, Thiên là một khái niệm cốt của triết lý Trung Hoa, có thể được hiểu theo hai nghĩa chính: (1) thực tại vô hạn khách quan (bầu trời, vũ trụ) và (2) Thượng Đế - khái niệm tối cao. Với niềm tin tôn giáo cổ đại, Thiên có ý chí⁴ và là chủ tể của vũ trụ.⁵ Phần tiếp theo, bài viết đào sâu quan niệm về Thiên của Khổng Tử.

Quan niệm về Thiên của Khổng Tử

Ngay những chữ đầu trong Trung Dung đã nhắc đến Thiên và Đạo: “Thiên mệnh chi vị tính, suất tính chi vị Đạo, tu Đạo chi vị giáo.” Dù không diễn giải dài dòng về Thiên, nhưng chắc chắn Khổng Tử ý thức Thiên là một thực tại siêu việt, cao cả vô cùng, tốt lành tốt bậc vốn phú ban cho con người sự thiện ngay từ khi ra đời. Đồng thời, Thiên cũng là đích điểm mà con người hằng khao khát vươn tới để hợp nhất trong kiếp sống làm người của mình. Khổng Tử tin rằng chính Thiên ban phận sự cho con người, chẳng hạn ban cho vua Nghiêu làm vua để giảng dạy cho học trò, và chăm sóc cho dân (*Luận Ngữ* XX, 1). Thêm vào đó, mọi vận hành của vũ

¹ Sầm Hiền An & other, *Thiên*, trans. Nguyễn Duy Hinh (HCM: NXB Khoa học Xã hội, 2003), 19.

² Ibid.

³ Zhang Dainian, *Key Concepts in Chinese Philosophy*, trans. Edmund Ryden (USA: Yale University Press, 2002), 3.

⁴ Đến nay, việc nhìn nhận Thiên có ý chí hay không có ý chí vẫn nằm trong vòng tranh luận của hai hướng trái chiều.

⁵ Zhang Dainian, *Op.cit.*, 4.

trụ được Thiên thiết lập cách tốt đẹp và sự vận hành ấy được gọi là Đạo. Nếu con người sống hài hòa theo Thiên Ý, ắt sẽ đạt đến hạnh phúc an vui. Nhìn chung, cách hiểu của Khổng Tử về Thiên cũng được truyền thông nuôi dưỡng, vì không khác là mấy so với quan niệm về Thiên trước thời ông. Ông vừa quan niệm Thiên là tự nhiên khách quan lại cũng thừa nhận thần tính của Thiên khi nói đến Thiên mệnh.

Vì Thiên siêu việt và cao cả vô cùng, vượt trên những giác quan thông thường của con người, nên Khổng Tử cũng chẳng dám bàn gì về Thiên, nhưng ông vẫn tin Thiên ở rất gần và ở ngay trong con người. Ông nhận định: “Qui thần chi vi đức, kỳ thịnh hỹ hồ! Thị chi nhi phát kiến, thính chi nhi phát văn; thể vật nhi bất khả di... phù vi chi hiển”, nghĩa là những linh lực siêu nhiên tạo nên sức mạnh thật là sung mãn vậy thay! Nhìn mà không thấy, lóng tai mà không nghe; lóng trong vạn vật mà chẳng bỏ sót... ôi kín ẩn mà vẫn hiển hiện (*Trung Dung*⁶, chương XIV). Cảm thức của ông thật gần gũi với Thiên, và với những linh lực siêu nhiên vốn thuộc về Thiên.

“Quân tử úy thiên mệnh: người quân tử sợ mệnh Trời” (*Luận Ngữ*, XVI). Ông có thái độ kính sợ Thiên, cùng sự nhìn nhận quy luật của Thiên và tác giả của muôn loài.⁷ Ở một điểm khác, Khổng Tử cũng nói: “bất oán Thiên, bất vu nhân, hạ học nhi thượng đạt. Tri ngã giả, kỳ thiên hồ: không oán Trời, chẳng trách người, học được chút tri thức thường ngày, từ đó hiểu sâu sắc đạo lý lớn. Biết ta, chỉ có Trời thôi vậy.” (*Luận Ngữ* XIV, 35). Qua đó, ông thấy mình có trách nhiệm thờ Thiên và theo đạo của Thiên mà ăn ở ngay chính, có bổn phận học hành để mong hiểu được ý Thiên; từ đó, ông dạy dỗ các môn đệ sống với thái độ thờ và tôn kính Thiên qua việc học và sống đạo *Trung Dung*. Tất cả điều ấy thể hiện rằng Khổng Tử đã nhận biết và tin vào một vị Thượng Đế Tối Cao (Thiên), hay nói cách khác, ông là một người “hữu thần”. Đó là cơ sở để ông nói về đạo đức và cách riêng bàn về đạo *Trung Dung*. Những khái niệm Đạo, Nhân, Thành và Thánh nhân, vốn được nhắc đến trong tác phẩm *Trung Dung*, có tương quan mật thiết với Thiên và phần nào phác họa lên những phẩm tính của Thiên.

Đạo 道

Đạo có nhiều tầng nghĩa:⁸(1) đường; (2) cái lẽ nhất định ai cũng phải noi theo; phương pháp, phương hướng; (3) chân lý; (4) tư tưởng, học thuyết. Tu thân dĩ đạo, tu đạo dĩ nhân: nghĩa là sửa mình cốt ở Đạo, sửa Đạo cốt ở lòng Nhân (chương XX). Trong trường hợp này, có thể hiểu rằng Đạo là chân lý, là sự thật vốn được ban sẵn cho con người. Quân tử tuân Đạo nhi hành, nghĩa là bậc quân tử nương theo Đạo chánh mà đi (chương XI). Để sửa mình, thì cốt yếu người đó phải tuân theo chân lý và sự thật, điều này rõ nét ở lòng nhân (giúp con người trở nên ngay chính, đầy tình yêu thương). Nguyễn Đăng Thục nhận định về Đạo: Đạo có hai phương diện thống nhất là Đạo Trời và Đạo Người, khởi điểm và chung quy về chữ Thành: “Thành giả, thiên chi đạo dã. Thành chi giả nhân chi Đạo dã: Thành thật là Đạo trời vậy. Làm cho nên thật là Đạo Người.”⁹ Như thế dung mạo của Đạo trong đời sống của con người được tỏ lộ khi đặt trên nền tảng là sự thành thật. Nếu con người không sống chân thành với lòng mình, thì việc sống Đạo là bất khả thi, do đó không thể thăng tiến trên con đường *Trung Dung*.

“Thiên địa chi đạo bác dã, hậu dã, cao dã, minh dã, du dã, cửu dã: Đạo của Trời đất thật là rộng rãi, dày dặn, cao cả, sáng láng, xa tắp, bền lâu” (chương XXVI). Theo lẽ đó, Đạo là sự tỏ ra của

⁶ Tất cả những câu trích trong tác phẩm *Trung Dung* của bài viết này, được lấy theo bản dịch của Lý Minh Tuấn, *Tứ Thư Bình Giải* (Tp.HCM: Công ty văn hóa Hương Trang, 2010)

⁷ Thierry Meynard SJ., *The Jesuit Reading of Confucius* (Boston: Brill, 2015), 62.

⁸ “道,” *Từ điển Hán Nôm*, accessed November 30, 2022,

<https://hvdic.thivien.net/whv/%E9%81%93>.

⁹ Nguyễn Đăng Thục, *Lịch sử Triết học Đông Phương* (Hà Nội: NXB Hồng Đức, 2017), 205.

Thiên, Đạo đến với và bao lấy con người, Đạo vô cùng cao quý, mệnh mệnh và vững bền, khiến con người thấy mình thật bé nhỏ, và cần phải luôn nương theo mà sống. Quả vậy, Đạo chính là chân lý.

“Đạo bất viễn nhân. Nhân chi vi đạo nhi viễn nhân, bất khả dĩ vi đạo.” Nghĩa là Đạo chẳng xa người. Người nào lập ra Đạo mà rời xa người, chẳng thể làm nên Đạo (chương XIII). Câu này cho thấy Đạo là một đặc tính khiến cho con người thực là người và mang phẩm giá cao quý. Đồng thời, Đạo nơi mỗi con người đều giống nhau và đó chính là điều nối kết con người lại với nhau nên một. Con người cần luôn giữ tính thiêng liêng ấy trong lòng, bằng cách nương theo Đạo mà sống và luôn quý trọng người thân cận mình vì họ cũng có tính thiêng liêng của Đạo nơi mình.

Theo Nguyễn Văn Thọ, có đến ba thứ Đạo, dựa theo thuyết Tam Tài của Nho Giáo: Địa Đạo, Nhân Đạo và Thiên Đạo. Chính Thiên Đạo là điều mà ông cho là Trung Dung.

Trước hết, vì có xác nên con người cần phải khai thác ngoại cảnh, để nuôi dưỡng, chăm sóc xác thân cho được no ấm, khỏe mạnh. Đó là Địa đạo, hay Vật đạo. Thứ đến, vì có tâm hồn, nên con người cần phải ăn ở cho xứng đáng, đối đãi với nhau cho hân hoi, để khỏi hổ thẹn với danh hiệu con người. Đó là Nhân đạo. Sau hết vì con người có Thiên tính, có Thần, nên con người phải sống siêu việt trên bình diện tâm hồn, sống trên bình diện siêu linh, thần thánh hóa mình, để sống phối hợp với Thượng đế ngay từ khi còn ở gian trần này. Đó là Thiên đạo. Người xưa cũng còn gọi đạo ấy là Trung đạo, là đạo Trung Dung, là Chân đạo hay Đại đạo. Thiên đạo thực ra không dạy ta van vái một thần minh nào, dù là siêu việt đến đâu, mà chính là khuyên nhủ, nhắc nhở chúng ta nên nhớ rằng chính mình đã có bản thể thần minh, vì thế nên cần phải trở thành thần thánh.¹⁰

Như vậy, Đạo có thể hiểu chính là dung mạo của Thiên, và Đạo vốn được ban cho con người và ở trong thâm tâm con người. Chính Đạo làm cho con người mang bản tính thiện của Thiên và khao khát vươn đến hoàn thiện bản thân, tức nên thánh nhân. Đạo vô cùng quan trọng và gần với Trung đến nỗi Zhu Shi nhận định rằng: “Đạo là nguồn mạch quan trọng của nguyên lý siêu phàm, vốn cũng gọi là Trung.”¹¹ Từ đây có thể hiểu rõ hơn rằng đạo Trung Dung là đạo của Thiên và là điều giúp con người đạt đến cảnh giới phối Thiên (hợp nhất với Thiên).

Nhân 仁

Để tiến tới đạo Trung Dung, phải bước vào đức Nhân.¹² Do vậy, phần này tìm hiểu về đức Nhân theo tư tưởng của Khổng Tử để có cơ may hiểu hơn phần nào về đạo Trung Dung. Khổng Tử định nghĩa Nhân nghĩa là lòng yêu thương con người. Chữ Nhân 仁 được kết hợp bởi bộ nhân đứng 亻 và bộ nhị 二. Có thể hiểu, chính đức Nhân là cốt lõi để con người là con người, và khiến con người khác với những con vật khác. Bộ nhị trong chữ nhân cho thấy con người luôn cần có nhau để trở nên là con người hơn, đồng thời nêu lên tính liên đới và tính xã hội của con người. Quả thực, con người luôn cần có người khác để có thể tồn tại, phát triển và trở nên chính mình hơn, chứ con người không thể sống một mình và cũng không thể trở nên con người thực sự nếu không có tha nhân.

¹⁰ Nguyễn Văn Thọ, *Con đường huyền nhiệm Trung Dung*, bài thuyết trình tại CQPTGL. <https://nhantu.net/TonGiao/ConduongHuyennhiemTrungdung.htm> accessed February 6, 2023.

¹¹ Cf. Chunqing Li, *Zhong and Zhongyong in Confucian Classics*, trans. Yuan Zhu (Beijing: Foreign Language Teaching and Research Publishing, 2020), 14.

¹² Lý Minh Tuấn, *Tứ Thư Bình Giải*, Op.cit., 1245.

Nhân là chuẩn tắc đạo đức cao nhất của Khổng Tử. Đức Nhân gồm tóm những nhân đức khác, nên nó được xem là Đức cao nhất.¹³ Trong khi “Trung Dung chỉ vi đức dã, kỳ chí hỹ hồ: Trung Dung là cái đạo đức cao cả nhất.” Do đó, việc bàn đến Đức Nhân là không thể thiếu khi nhắc đến Trung Dung. Khi sống trong đức Nhân, lòng con người sẽ an vui, tâm hồn thanh thản, trí khôn sáng suốt, hiểu rõ sự lý trời đất.¹⁴

Đức Nhân (humanity) là đức cao nhất, nhờ đó con người có thể cùng nhau sống thành xã hội. Nhân tóm lại là yêu mọi người.¹⁵ Chính đức Nhân giúp con người có khả năng sống căn tính xã hội của mình một cách hài hòa. Nhận định này, Wing-Tsit Chan cũng đồng tình khi khẳng định rằng đức Nhân sẽ vô nghĩa nếu không đặt trong mối liên hệ giữa các mối tương quan của con người với nhau.¹⁶ “Nhân giả nhân dã”, nghĩa là có lòng nhân mới là con người đích thực (chương XX). Lòng nhân khởi đi từ việc thân yêu những người thân của mình: thân thân vi đại. Từ đó, lòng nhân mở rộng ra để có thể yêu đồng bào và cả nhân loại.

“Trí giả nhạo thủy; nhân giả nhạo sơn; trí giả động; nhân giả tĩnh; trí giả lạc; nhân giả thọ¹⁷: Người trí thích nước; người nhân thích núi; người trí thì hiếu động, người nhân thì yên tĩnh; người trí vui thích, người nhân sống lâu” (chương XXI). Quan điểm về đức Nhân của Khổng Tử rất cao đẹp và có giá trị, nó luôn song hành và cần sự hỗ trợ của Trí. Mặt khác, ý tưởng trên cũng cho thấy người có đức Nhân là người ưa thích sống bình lặng, có một tâm hồn an yên và vững vàng như núi. Họ có khả năng làm chủ bản thân mình và hướng đến một cuộc sống vĩnh hằng.

Cần hiểu rằng, Khổng Tử có phân biệt giữa bậc thánh và bậc nhân – hay còn gọi là bậc quân tử. Bậc thánh là bậc cao nhất, là người giúp ích được cho cả nhân quần 人羣,¹⁸ còn bậc nhân hay bậc quân tử là người mong ước được trở nên thánh nhân, nhờ vậy mà biết lấy cách đối đãi với mình mà đối đãi với người khác¹⁹: “kỷ sở bất dục, vật thi ư nhân” (Nhân Uyên, số 2). Tóm lại, nhân nghĩa là yêu người và là nền tảng để trở nên thánh nhân. Nhờ nhân mà hiểu được rằng mọi người có tính liên đới và trách nhiệm với nhau: “tứ hải chi nội, giai huynh đệ dã” (Nhân Uyên, số 5); đồng thời thấy được sứ mạng của thánh nhân cũng chính là giúp ích cho tha nhân – giúp đạt đến Chí Thiện.

“Quân tử tố kỳ vị nhi hành; bất nguyện hồ kỳ ngoại: người quân tử hành động ở trong địa vị hiện tại của mình; không mong ước gì ở ngoài, vì thấy tự lòng mình đã no đủ” (chương XIV). Người quân tử có đức Nhân, nghĩa là luôn dành tình yêu hướng về tha nhân, nhưng họ biết hành động trong địa vị của mình và tự thấy nơi lòng mình đã no đủ. Điều này rất khác với tâm thế của một kẻ đứng núi này trông núi nọ hay cứ tìm niềm vui ở bên ngoài. Trái tim của người quân tử hướng về tha nhân, nhưng tự nơi nó đã có sự no đầy và thư thái an bình. Điều đó cho thấy người quân tử có một nội tâm rất cao quý và vững vàng, có một không gian riêng nơi cõi lòng của mình; đó là nguồn vui thánh thiện cũng như là sức sống cho người quân tử. Đồng thời, người quân tử cũng là người có trách nhiệm rất cao với chính mình khi ý thức và kiểm điểm chính mình thường xuyên: “Xạ hữu tự hồ quân tử, thất chư chính học, phản cầu chư kỳ thân:

¹³ Trương Văn Lập, *Đạo*, trans. by Hồ Châu (HCM: NXB Khoa Học Xã Hội, 1998), 60-61.

¹⁴ Lý Minh Tuấn, *Op.cit.*, 1245.

¹⁵ Max Kaltenmark, *Triết học Trung Hoa* (Hà Nội: NXB Thế Giới, 1999), 16.

¹⁶ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, 4th printing (New Jersey: Princeton University Press, 1973), 104.

¹⁷ Nguyên văn: 知者樂水, 仁者樂山; 知者動, 仁者靜; 知者樂, 仁者壽

¹⁸ Nhân quần nghĩa là: đoàn người, chỉ chung loài người. “人羣,” từ điển Hán Nôm, accessed March 27, 2023, <https://hvdic.thivien.net/hv/nh%C3%A2n%20qu%E1%BA%A7n>.

¹⁹ Nguyễn Hiến Lê, *Đại cương Triết học Trung Quốc*, phần II (TP.HCM: NXB. Thanh Niên, 2004), 367.

bản cung giống như người quân tử, chẳng trúng đích thì quay lại tìm nguyên nhân ở ngay mình” (chương XIV).

Hình Ảnh Thánh Nhân 聖人 – Con Người Đạt Đến Chí Thành 至誠

Thánh Nhân 聖人 – Bạc Chí Thành 至誠

Thánh nhân 聖人 nghĩa là người có đức hạnh cao và thông hiểu sự lí.²⁰ Theo nghĩa chiết tự, chữ thánh 聖 bao gồm bộ nhĩ 耳, bộ khẩu 口 và bộ vương 王, qua đó có thể khám phá ‘thánh’ nghĩa là người có khả năng nghe 耳 tiếng nói 口 của Đấng cai quản 王 và Đấng vượt trên mọi loài, Đấng ấy chính là Thượng Đế hay là Thiên. Đồng thời, người này có khả năng để nói lại 口, truyền lại những lời của Thiên 王 cho thế nhân. Tóm lại, có thể hiểu thánh nhân nghĩa là người có khả năng lắng nghe và hiểu ý định cũng như tiếng nói của Thiên, nghĩa là hợp nhất với Thiên, từ đó tỏ ra sự tốt lành vốn ảnh hưởng tích cực đến con người.

“Thành giả, thiên chi đạo dã; thành chi giả, nhân chi đạo dã. Thành giả, bất miễn nhi trúng, bất tư nhi đắc, thung dung trung đạo: thánh nhân dã.²¹ chân thành là đạo của trời; trở nên chân thành là đạo của người. Có chân thành, không cố gắng mà vẫn trúng, không suy nghĩ mà vẫn được, thông thả thư thái trong Đạo Trung: đó là thánh nhân vậy” (chương XX). Cheng 誠 thường được dịch là chân thành (sincerity) hoặc là hội nhất (integrity). Theo đó, hội nhất ở đây nghĩa là một “tiên trình sáng tạo”, sáng tạo để cái nhiều trở nên cái một.²² Trong bối cảnh đạo Trung Dung, có thể hiểu rằng, Thành là một tiến trình để con người đạt đến thánh nhân, là việc biến “cái mình” còn đang phân mảnh trở nên “cái mình” hoàn thiện và hội nhất.

Chỉ có thánh nhân mới thủ đắc được Đạo của Trời, tức là cái chân thành không cần cố gắng và suy nghĩ. Còn hầu hết con người đang phải tu tập hằng ngày cách kiên trì gian lao để hy vọng đạt đến được chữ Thành. Chân thành hay toàn thiện là Đức của Thiên và cũng là Đức của thánh nhân, mà chân thành là một thực tại vốn có nơi Thiên và nơi thánh nhân bẩm sinh.²³ Như thế, nơi thánh nhân có sự hiện diện tràn đầy của Thiên: “Chí thánh như thần” (chương XXIV). Lúc ấy, người đạt đến Chí Thành có sự hiểu biết và năng lực như thần linh, không còn bị gò bó lệ thuộc trong không gian và thời gian như người thường nữa.²⁴

Điều đáng lưu ý, thánh nhân không những thành tựu nơi mình, nhưng còn tác thành cho mọi vật nữa. “Thành giả, phi tự thành kỷ nhi dĩ dã, sở dĩ thành vật dã: chân thành, không phải tự mình thành tựu lấy mình mà thôi, lại cốt là phải tác thành cho mọi vật nữa” (chương XXV). Thật vậy, tiến trình con người đạt đến chân thành có sự trợ giúp và gợi hứng từ thánh nhân, tức những vị đã thành tựu nơi mình; đồng thời, con người có trách nhiệm cùng giúp nhau đạt đến sự thành tựu, chứ không hẳn là đi một mình. Nhưng tất cả những trợ lực bên ngoài chỉ là sự chỉ dẫn và trợ giúp, điều chính yếu và mang tính quyết định vẫn là ở cá nhân tự thực hành đạo lý. “Thành giả, tự thành dã; nhi đạo, tự đạo dã. Thành giả, vật chi chung thủy. Bất thành vô vật. Thị cố quân tử thành chi vi quý: chân thành là tự mình thành tựu; còn đạo lý là tự mình đi trong đạo lý vậy” (chương XV).

²⁰ “聖人,” từ điển Hán Nôm, accessed January 31, 2023, <https://hvdic.thivien.net/whv/%E8%81%96>.

²¹ Nguyên văn: 誠者天之道也誠之者人之道也誠者不勉而中不思而得從容中道聖人也

²² David L. Hall and Roger T. Ames, *Focusing the Familiar a Translation and Philosophical Interpretation of the Zhongyong* (USA: University of Hawai'i Press, 2001), 24.

²³ Lý Minh Tuấn, *Trung Dung thuyết minh* (2001), chương XXV.

²⁴ Ibid., chương XXVI.

Chân thành là khởi đầu và cùng đích của mọi vật. Không có chân thành không có vật nào hết. Vậy nên bậc quân tử quý trọng sự chân thành nơi con người và nơi vạn vật (chương XXV). Từ đó, có thể thấy, Thành là một nhân đức vô cùng quan trọng vốn ảnh hưởng đến mọi người và mọi thứ khác. Quả thực, nếu một người không nhìn nhận mọi thứ trên nền tảng lòng chân thật thì mọi thứ chỉ là hư ảo.

“Thành tựu cho mình gọi là Nhân, còn thành tựu cho mọi vật gọi là Trí” (chương XXV). Như thế, đức Thành còn bao hàm cả đức Nhân và đức Trí. Trong khi đức Nhân là cốt lõi của một con người, đức Trí là nền tảng trong việc tương tác với tha nhân. Chữ Thành vừa giúp nhìn vào chiều sâu của con người (Nhân), vừa thể hiện sự liên đới của con người với những người khác trong xã hội và thế giới (Trí).

Chỉ có người có được đức “Thành” tối cao trong thiên hạ mới có thể thể hiện được hết cái bản tính thiên phú của mình. Thể hiện được hết bản tính của mình thì phát huy được hết bản tính của người. Phát huy được hết bản tính của người mới phát huy được hết bản tính của vật. Phát huy được hết bản tính của vật thì có thể giúp cho sự hóa dục của Trời Đất. Giúp cho sự hóa dục của Trời Đất mới có thể cùng với Trời Đất đứng sánh làm ba vậy (Chương XXII).²⁵

Chữ Thành diễn tả con người có tính liên đới và ảnh hưởng rất mạnh mẽ với nhau. Không chỉ sự liên đới con người với nhau, nhưng còn sự hiệp nhất của con người với Thiên và Địa, có thể ngầm hiểu trong tương quan với thực thể thiêng liêng cao cả và với toàn thể thụ tạo.

Trung Dung đề ra ba phương pháp chính yếu để giúp con người tiến tới hoàn thiện hay đạt đến chữ Thành (chương XX): Trí - mở mang trí tuệ để có thể hiểu biết thấu đáo và sáng suốt phân định; Nhân - yêu thương con người bằng hành động và làm những điều lành; và Dũng - cố gắng phát triển năng lực tinh thần để làm chủ bản thân cũng như vượt qua những khó khăn thử thách. Qua đó, có thể thấy rõ, Khổng Tử thực sự là một triết gia, đã dựa vào lý trí con người (Trí) để khai phá và phát triển đời sống đạo đức (Nhân). Không lạ lắm khi Khổng Tử đã đề ra con đường học vấn rất chỉnh chu ngay từ thời bắt đầu có nhận thức đúng đắn. Mục tiêu cao nhất của việc học, với Khổng Tử, là để làm người, để sống đạo đức và để hòa hợp với Thiên. Ngay từ chương đầu tiên trong quyển Luận Ngữ, ông đã đề cập ngay đến việc học này: “Học nhi thời tập chi, bất diệc duyệt hồ?”²⁶ Câu này có nghĩa việc học đem lại cho ông niềm vui thỏa trong lòng và góp phần đạt đến ý nghĩa đời người. Một khi ông đã học điều gì, ông dành toàn bộ tâm trí và con người mình để tìm hiểu rành mạch bối cảnh và đi sâu vào từng chi tiết, đọc giả sẽ hiểu rõ hơn tinh thần khám phá của ông qua câu chuyện ông theo thầy Sư Tương Tử học đàn. Quả thực, ông là một gương sáng cho những ai nghiên cứu hay học hỏi một điều gì trong cuộc sống. Thêm vào đó, Khổng Tử còn nói đến thái độ khi học, dĩ nhiên học để hiểu biết, nhưng đó chưa bằng học vì yêu thích, và cao nhất là học với niềm vui hoan hỷ: Tri chi giả bất như hiếu chi giả, hiếu chi giả bất như lạc chi giả (*Luận Ngữ* VI, 20).

Cụ thể hơn, Khổng Tử còn chỉ ra phương pháp học tập qua năm từ khóa: học rộng, hỏi kỹ, nghĩ cẩn thận, phân tích sáng tỏ và làm hết lòng (*Trung Dung*, XX). Chính nhà triết học khai sinh ra giáo dục thực nghiệm John Dewey đã áp dụng năm bước này của Khổng Tử để hình thành phương pháp giáo dục trẻ em.²⁷ John Dewey cũng đã đưa ra một nhận định: “giáo dục chính là

²⁵ Nguyên văn: 唯天下至誠為能盡其性能盡其性則能盡人之性能盡人之性則能盡物之性能盡物之性則可以贊天地之化育可以贊天地之化育則可以與天地參矣 - Duy thiên hạ chí thành vi năng tận kỳ tính. Năng tận kỳ tính, tắc năng tận nhân chi tính. Năng tận nhân chi tính, tắc năng tận vật chi tính. Năng tận vật chi tính, tắc khả dĩ tán thiên địa chi hóa dục. Khả dĩ tán thiên địa chi hóa dục, tắc khả dĩ dữ thiên địa tham hỹ.

²⁶ Khổng Tử, *Luận Ngữ*, chương I [lấy theo bản của Dương Bá Tuấn, *Luận ngữ chú giải*, trans. Ngô Trần Trung Nghĩa (Hà Nội: NXB Văn Học, 2019).

²⁷ Wing-Tsit Chan, *Op.cit.*, 107.

cuộc sống, chứ không phải là để chuẩn bị cho cuộc sống.” Xét ra, John Dewey cũng giống Khổng Tử ở chỗ đề cao việc học và đều xem đó là một phần của cuộc sống con người; nhất là việc học nhắm đến thực hành, tức là chính cách sống của con người. Khổng Tử vận dụng tất cả trí khôn và trái tim của mình để học và dùng việc học để giúp mình thành tựu; đồng thời giúp cho người khác cũng thành tựu (đạt đến chữ Thành).

Đối với Khổng Tử, một người đạt đến tình trạng thánh nhân, cũng hiểu rằng người ấy đã hoàn thiện bản thân mình đồng thời có tác động giúp mọi vật đạt đến thành tựu của chúng. Có thể nhìn lại những đặc nét chính yếu của bậc thánh nhân: đó là người ham học hỏi, có phân định tốt (Trí); là người yêu mến và phục vụ tha nhân (Nhân) và là người biết làm chủ mình, biết hổ thẹn với những điều thấp hèn và có ý hướng vươn lên những điều cao quý (Dũng). Đặc biệt, thánh nhân được hiểu là người đã hòa hợp với Thiên, vì chính sự Thiện nơi Thiên được tỏ lộ cách tràn đầy nơi thánh nhân. Đích đến của đời sống con người chính là đạt đến tình trạng ấy: Chí Thành – Chí Thiện – Thánh Nhân. Tất cả đều là một: hợp nhất với Thiên (phối Thiên).

Cảm Hóa Tha Nhân

Bậc thánh nhân cảm hóa tha nhân

Xét cho cùng, sự Thiện đích thực chỉ có thể tỏ lộ ra trong tương quan với tha nhân và trong đối xử của con người với nhau.²⁸ Dĩ nhiên, sự Thiện có giá trị tự thân (không lệ thuộc vào sự tồn tại của con người), nhưng khi tỏ lộ nơi con người, sự Thiện cần những mối tương quan con người với nhau để có thể được con người nhận thấy, qua những suy tư, hành động, cách hành xử hay những lời nói với nhau. Sự Thiện có sức lan tỏa, thể hiện ở chỗ khi một người đạt đến mức quân tử hay thánh nhân, sự hiện diện của người ấy có sức chất vấn và truyền cảm hứng đến những người bên cạnh, khiến mọi người cùng muốn đạt đến sự Thiện.

“Thị cô quân tử độc cung, nhi thiên hạ bình: bậc quân tử gắng sức giữ mình một cách cung kính thành thật, tự nhiên khắp cả thiên hạ đều được thái bình” (chương XXXIII). Điều đó thể hiện rõ một điều, con người có sự liên đới và ảnh hưởng tác động lên nhau. Nếu có một người sống thành thật, nương theo điều thiện, ắt sẽ ảnh hưởng cách tích cực đến những người xung quanh, thậm chí là “khắp cả thiên hạ được thái bình.” Điều này đã được chứng minh rất nhiều nơi những thánh nhân trong dòng lịch sử. Chẳng hạn, Têrêsa thành Calcutta, vốn là một tu sĩ dành cả đời và trọn trái tim để săn sóc những người nô lệ, những người không chốn tựa nương và bị bỏ rơi. Nhờ đó, bà đã mang lại an ủi cho biết bao mảnh đời bấp bênh, đồng thời, bà tạo sức cuốn hút và cảm hóa biết bao con người nhiệt thành khác bước theo lối sống phục vụ của bà. Quả thực, việc làm điều thiện có sức truyền cảm hứng đến bao con người mọi nơi mọi thời.

Một người thực hiện điều xấu, rất dễ lan truyền những điều xấu ấy cho người khác; ngược lại, một người thực hành điều thiện, cũng có sức lan tỏa đến người xung quanh. Do đó, con người luôn có sự liên đới và trách nhiệm với nhau, nhất là có khả năng giúp nhau đạt đến sự Thiện đích thực.

Cảm hóa bằng cách nào?

Trong đạo lý của Khổng Giáo, sự chân thành và tu dưỡng tri thức nơi bản thân mình là điều cần có trước khi lan tỏa đến hay cảm hóa người khác.²⁹ Khổng Giáo luôn đề cao khía cạnh tu dưỡng cá nhân và lan tỏa đến tha nhân, chúng như là hai mặt luôn song hành cùng nhau và tương quan

²⁸ Cf. Daniel K. Gardner, *Confucianism: A Very Short Introduction* (New York: Oxford University Press, 2014), 22.

²⁹ Panos Eliopoulos, “Education and the doctrine of the Mean in Aristotle and in Confucius,” *Проблеми Освиту В Історії Філософії* 37, no.3 (2014), 250.

biện chứng với nhau. Tu dưỡng bản thân mà không tiếp cận với ai hay không cần đến ai khác, thì quả là một điều bất khả thi; và ngược lại, cảm hóa người khác trong khi mình không có nét chân thành và nhân đức nào, thì cũng là một việc không thể.

Khổng Tử nói: “Bất hiển duy đức, bách tính kỳ hình chi... Thanh sắc chi ư dĩ hóa dân, mạc giả: ta nhớ Đức sáng, không cần lớn tiếng không cần dung mạo... Nếu dùng tiếng nói và dung mạo mà cảm hóa dân, ấy là điều ngọn vậ” (chương XXXIII). Như thế, việc cảm hóa người khác không nằm ở dung mạo và tiếng nói, nhưng ở cái Đức 德, đó mới là gốc con người. Quả thực, con người có trách nhiệm sống tốt để cảm hóa nhau, nhưng trước hết cần có cái Đức nội tại, nghĩa là phải có một đời sống đạo hạnh và đức độ, không dính bén danh, lợi, thú, quyền; rồi từ đó, người đó mới có thể cảm hóa những người bên cạnh.

Cái Đức là gì? Đạo là căn cứ của Đức. Đức là thực tiễn của đạo. Đạo và Đức gắn bó mật thiết với nhau “chí vu đạo, cứ vu đức,” nghĩa là cái chí ở như đạo, chỗ dựa ở như đức.³⁰ Như thế, người có cái Đức nội tại phải là người nương theo Đạo có sẵn trong mình mà sống. Người có Đức phải tỏ ra bằng hành động thực tiễn chân chính của mình: “vi chính dĩ đức,” nghĩa là lấy đức để thực thi chính sự.³¹ Đó cũng là mục đích cao quý của Đạo Đức, gắn liền với sự chân chính, tỏ ra nơi hành động và tác động đến tha nhân cũng như vạn vật. Theo từ điển Hán Nôm, Đức 德 nghĩa là phẩm chất tốt đẹp, quy phạm mà con người phải tuân theo. Nó cũng đồng nghĩa với chữ Thiện.³² Tóm lại, con người đạt đến chữ Thành, có thể cảm hóa những người khác bằng chính cái Đức nội tại của mình, thể hiện qua lối sống, lối nhìn nhận và cách hành xử của mình. Mọi suy nghĩ, lời nói và hành vi của bậc thánh nhân, sẽ luôn có sức mời gọi nơi tha nhân một sự hướng lên điều cao thượng và hoàn thiện, bởi bậc thánh nhân đang mang sức mạnh nội tại của Thiên, đó là sự Thiện Tột Bậc.

Chung quy lại, chính nhờ cái Thiện vốn có nơi con người và Chí Thiện – điều Thiện cao cả mà con người mong đạt đến, mới thực sự trở thành động lực sống và ý nghĩa cao cả cho đời sống con người. Những nỗ lực khám phá tư tưởng Nho giáo qua các khái niệm căn bản nhưng quan trọng và liên hệ đến Đạo Trung Dung ngang qua bài viết này, dù còn nhiều hạn chế, hy vọng góp phần một cái nhìn mở, gợi hứng một triết lý sống từ thời cổ đại nhưng luôn mới mẻ giúp con người khám phá và đạt đến những điều cao quý và thiện hảo, vốn là ý nghĩa và giá trị của đời người.

Tài liệu tham khảo

Sâm Hiền An & other, *Thiên*, trans. Nguyễn Duy Hinh (HCM: NXB Khoa học Xã hội, 2003), 19.

Zhang Dainian, *Key Concepts in Chinese Philosophy*, trans. Edmund Ryden (USA: Yale

Zhang Dainian, *Op.cit.*, 4

Nguyễn Văn Thọ, *Con đường huyền nhiệm Trung Dung*, bài thuyết trình tại CQPTGL. <https://nhantu.net/TonGiao/ConduongHuyennhiemTrungdung.htm> accessed February 6, 2023.

Cf. Chunqing Li, *Zhong and Zhongyong in Confucian Classics*, trans. Yuan Zhu (Beijing: Foreign Language Teaching and Research Publishing, 2020), 14.

³⁰ Trương Lập Văn, *Op.cit.*, 62.

³¹ Trương Lập Văn, *Op.cit.*, 61.

³² “德,” *Từ điển Hán Nôm*, accessed February 1, 2023, <https://hvdic.thivien.net/hv/%C4%91%E1%BB%A9c>.

Lý Minh Tuấn, *Từ Thư Bình Giải*, Op.cit., 1245.

“聖人,” từ điển *Hán Nôm*, accessed January 31, 2023,

<https://hvdic.thivien.net/whv/%E8%81%96>.

Nguyễn văn: 誠者天之道也誠之者人之道也誠者不勉而中不思而得從容中道聖人也

David L. Hall and Roger T. Ames, *Focusing the Familiar a Translation and Philosophical Interpretation of the Zhongyong* (USA: University of Hawai‘i Press, 2001), 24.

Lý Minh Tuấn, *Trung Dung thuyết minh* (2001), chương XXV.

Biodata

Trịnh Thái Sơn là tu sỹ Dòng Tên, Việt Nam, và là sinh viên Triết 3 tại Học Viện thánh Giuse Dòng Tên, Việt Nam.

Trinh Thai Son is a Jesuit of the Society of Jesus, Vietnam. He is also a third year student of Philosophy at Saint Joseph Jesuit Scholasticate, Vietnam.

Vai Trò của Kinh Mân Côi và Việc Thực Hành của các Em Nghĩa 3, Giáo Xứ Chợ Quán, Niên Khóa 2023-2024

The Role of the Rosary and Its Practices of Children - Grade 3, Cho Quan Parish, School Year 2023-2024

Matta Nguyễn Thị Vân Anh, IHM^{1*}

¹ Học Viện Công Giáo, Việt Nam

* Email của tác giả liên hệ: mattadangvan@gmail.com

 <https://orcid.org/0009-0001-3506-2952>

 <https://doi.org/10.54855/csl.244312>

© Copyright (c) 2024 Matta Nguyễn Thị Vân Anh

Received: 17/07/2024

Revision: 17/09/2024

Accepted: 26/09/2024

Online: 28/09/2024

Tóm tắt

Nghiên cứu này nhằm khảo sát thói quen và cảm nhận của học sinh lớp Nghĩa 3 thuộc Họ đạo Chợ Quán về việc đọc kinh Mân Côi trong niên khóa 2023-2024. Mẫu nghiên cứu bao gồm các học sinh tham gia đọc kinh thường xuyên, đặc biệt vào Chúa Nhật và các tháng 5, 10 – thời điểm kính Đức Mẹ và nghỉ hè. Kết quả cho thấy, đa số các em cảm nhận được sự bình an và thanh thản sau khi đọc kinh, với ý hướng cầu nguyện chủ yếu cho gia đình. Tuy nhiên, nhiều em vẫn chưa hiểu rõ mục đích chính của kinh Mân Côi, khi việc đọc kinh cần hướng về Thiên Chúa qua Mẹ Maria. Nghiên cứu đề xuất tăng cường giáo dục ý nghĩa kinh Mân Côi và khuyến khích các em đọc kinh thường xuyên trong mọi hoàn cảnh để tạo sự gắn kết thiêng liêng bền vững với Chúa.

Từ khóa: Đọc Kinh Mân Côi, Thiếu nhi, Kính Đức Mẹ, Cầu nguyện, gắn kết thiêng liêng

Abstract

This study aims to examine the habits and perceptions of Nghia 3 students from Chợ Quán Parish regarding the recitation of the Rosary during the 2023-2024 academic year. The sample includes students who regularly participate in Rosary prayers, particularly on Sundays and during May and October – months dedicated to honoring the Virgin Mary and the summer break. The results show that most students experience peace and tranquility after praying, with the primary intention being prayers for their families. However, many students still do not fully understand the main purpose of the Rosary, which should be directed toward God through Mary. The study suggests strengthening education on the meaning of the Rosary and encouraging students to pray regularly in various situations to foster a deeper spiritual connection with God.

Keynotes: Reading Rosary, Children, Respect our Lady, prayers, spiritual connection

DẪN NHẬP

Lý do chọn đề tài

Lòng sùng kính Mẹ Maria vốn là một nét đẹp đặc trưng trong đời sống tâm linh của người Kitô hữu. Các Kitô hữu thường xuyên chạy đến với Mẹ để cầu nguyện, tìm sự nâng đỡ, ủi an. Có nhiều cá nhân cũng như các hội đoàn, hiệp hội và dòng tu đã chọn sống theo linh đạo của Mẹ, nhờ Mẹ che chở, dẫn dắt...

Các tín hữu sùng kính và chạy đến với Mẹ không phải vì Mẹ quyền năng hơn Thiên Chúa nhưng là để “nhờ Mẹ mà đến với Chúa- *Ad Jesum per Mariam*” vì Mẹ là Mẹ Thiên Chúa, là mẫu gương thánh thiện tuyệt vời và là trung gian giữa Chúa Giêsu- Con yêu dấu của Mẹ với nhân loại. Chính Mẹ sẽ cầu thay nguyện giúp cho họ trước mặt Thiên Chúa.

Lòng sùng kính Mẹ Maria của người Kitô hữu không chỉ thể hiện trong các cử hành phụng vụ về Đức Mẹ¹ hay trong các hình thức đạo đức bình dân² nhưng còn được thể hiện cách cụ thể qua các kinh nguyện như: Kinh Lạy Nữ Vương, Kinh Hầy Nhớ, Kinh Trông Cây, Kinh Lạy Nữ Vương; Kinh Truyền Tin, Kinh Nữ Vương Thiên Đàng..., và nhất là qua lời kinh quen thuộc là kinh Kính Mừng và chuỗi Mân Côi. Thật thế, việc đọc kinh Kính Mừng và lần chuỗi Mân Côi từ lâu đã trở thành một phần trong đời sống tâm linh của người Kitô hữu vì đây không chỉ là một hình thức tôn vinh Mẹ Maria mà còn suy gẫm các biến cố chính trong cuộc đời Chúa Giêsu qua đôi mắt và con tim của Mẹ.³

Ý thức được vai trò của kinh Mân Côi trong đời sống người tín hữu nói chung cũng như với các em Giáo lý lớp Nghĩa 3, giáo xứ Chợ Quán nói riêng, người viết quyết định thực hiện việc khảo sát với đề tài: “Vai Trò Của Kinh Mân Côi Và Việc Thực Hành Đối Với Các Em Nghĩa 3, Giáo Xứ Chợ Quán, Niên Khóa 2023-2024”

Mục đích nghiên cứu

Là người trực tiếp chịu trách nhiệm dạy giáo lý cho các em Nghĩa 3 trong năm học 2023-2024 và là người yêu mến việc lần chuỗi Mân Côi, người viết thực hiện đề tài này với mong muốn tìm hiểu về mức độ hiểu biết, thực hành và cảm nghiệm của các em ở độ tuổi thanh thiếu niên mà cụ thể là các em giáo lý lớp Nghĩa 3- giáo xứ Chợ Quán về việc đọc kinh Mân Côi để có thể đánh giá đúng thực trạng và đưa ra những gợi ý thực hành thiết thực hơn.

Câu hỏi nghiên cứu

Với các mục đích trên, bảng khảo sát được thiết kế xoay quanh ba câu hỏi chính như sau:

1. Khi đọc kinh Mân Côi, các em thiếu nhi nghĩ mình đang cầu nguyện với ai?
2. Các em thiếu nhi thực hành việc đọc kinh Mân Côi như thế nào?
3. Cảm nhận của các em thiếu nhi sau khi đọc kinh Mân Côi?

¹ Các ngày lễ kính Đức Mẹ như: lễ Mẹ Thiên Chúa (01/01), lễ Đức Mẹ dâng Chúa Giêsu trong đền thánh (02/02), lễ Đức Mẹ Lộ Đức (14/02), lễ Đức Mẹ Fatima (13/05), lễ Đức Mẹ Thăm Viếng (31/05), lễ Đức Mẹ Hồn Xác Lên Trời (15/08), lễ sinh nhật của Đức Maria (08/09), lễ Đức Maria vô nhiễm nguyên tội (08/12) ...

² Các hình thức đạo đức bình dân tôn kính Đức Mẹ như: tôn kính ảnh tượng Đức Mẹ, kiệu Đức Mẹ, dâng hoa cho Mẹ, mặc áo Đức Mẹ, hành hương kính Đức Mẹ, tham gia các hội nhóm kính Đức Mẹ...

³ x. Phan Tấn Thành, *Đời Sống Tâm Linh VII- Cầu Nguyện Kitô Giáo: Lịch Sử & Thần Học* (Phương Đông, 2015), 293. & Phan Tấn Thành, “Có Bao Nhiêu Cách Đọc Kinh Chuỗi Mân Côi?”, *Trung Tâm Học Vấn Đa Minh*, Ngày 24 tháng Chín, 2018, truy cập ngày 29 tháng Năm, 2024, <https://catechesis.net/co-bao-nhieu-cach-doc-kinh-chuoi-man-coi/>

Cơ Sở Lý Luận

Lịch sử hình thành kinh Kính Mừng và kinh Mân Côi

Kinh Mân Côi bắt nguồn từ kinh Kính Mừng và trải qua một lịch sử lâu dài. Quả thế, từ lời truyền tin của sứ thần Gabriel: “Mừng vui lên, hỡi Đấng đầy ân sủng, Đức Chúa ở cùng bà”⁴ và lời của bà Elisabeth: “Em được chúc phúc hơn mọi người phụ nữ, và người con em đang cưu mang cũng được chúc phúc”⁵ mà phần đầu của kinh Kính Mừng được hình thành.⁶ Đến giữa thế kỷ thứ XII tên “Giêsu” được thêm vào phần này.⁷ Phần thứ hai của kinh được thêm vào ở khoảng thế kỷ XIV⁸ với hình thức đơn giản đầu tiên là lời khấn nài “*Sancta Maria, ora pro nobis*- Thánh Maria, cầu cho chúng tôi;” dần dần, người ta thêm vào một số ý cầu nguyện nữa nhưng bản chất và yếu tính vẫn dựa vào Kinh Thánh.⁹ Đến thế kỷ XVI, khi Đức Piô V thực hiện những quyết định của công đồng Trentô (năm 1568) về việc cải tổ phụng vụ và sách lễ Roma thì cũng chính thức ấn định hình thức của kinh Kính Mừng trong toàn thể Hội Thánh.¹⁰ Như thế, kinh Kính Mừng đã trải qua hơn mười lăm thế kỷ mới đạt được hình thức và nội dung như chúng ta đang sử dụng hiện nay; riêng bản dịch Việt ngữ, theo học giả Nguyễn Cung Thông, nó đã trải qua đến ba thế kỷ mới có được bản văn như chúng ta đang dùng hiện nay.¹¹

Mỗi khi đọc kinh Kính Mừng, các tín hữu ít đọc riêng một kinh nhưng thường là ba kinh, hoặc đọc xen vào trong kinh Truyền Tin, và phổ biến nhất là đọc trong Chuỗi Mân Côi.¹² Chuỗi Mân Côi bắt nguồn từ thói quen đọc 150 kinh Kính mừng kính Đức Mẹ- còn gọi là bộ thánh vịnh kính Đức Mẹ¹³ của các đan sĩ Xitô Ái Nhĩ Lan vào thế kỷ XI- XII sau khi đã đọc 150 kinh Lạy Cha để thay thế 150 Thánh Vịnh (vì họ không biết đọc các giờ kinh thần vụ bằng Latinh nên được phép thay thế bằng 150 kinh Lạy Cha)¹⁴ và dùng những sợi dây thắt nút để đếm các kinh.¹⁵ Theo thời gian, người ta gộp kinh Lạy Cha và kinh Kính Mừng lại, nghĩa là đọc một kinh Lạy Cha, 50 kinh Kính Mừng và vẫn giữ các hình thức của kinh phụng vụ, gồm: giáo đầu, cử chỉ, vinh tụng ca và đọc vào buổi sáng, trưa, chiều hết 150 kinh Kính Mừng. Cuối thế kỷ XIV, mỗi

⁴ Lc 1,28.

⁵ Lc 1,42.

⁶ Cả hai đều phát xuất từ Tin Mừng Luca nhưng vào thế kỷ thứ V, hai lời này mới được kết hợp với nhau. [x. Phan Tấn Thành, *Đời Sống Tâm Linh VII- Cầu Nguyện Kitô Giáo: Lịch Sử & Thần Học*, 287]

⁷ x. Phan Tấn Thành, “Kinh Kính Mừng - Kinh Mân Côi - Nguồn gốc và lịch sử phát triển,” *Sách Công Giáo*, ngày 3 tháng Mười, 2021, truy cập ngày 30 tháng Năm, 2024, <https://sachcong giao.vn/bai-viet/kinh-man-coi-kinh-kinh-mung-nguon-goc-va-lich-su-phat-trien>

⁸ x. Phan Tấn Thành, *Đời Sống Tâm Linh VII- Cầu Nguyện Kitô Giáo: Lịch Sử & Thần Học*, 288.

⁹ x. John Trigilio, Kenneth D. Brighenti, *The Catholicism Answer Book- The 300 Most Frequently Asked Questions*, (Naperville, Illinois: Sourcebooks, Inc., 2007), 246.

¹⁰ x. Phan Tấn Thành. *Magnificat Thánh Mẫu Học*, 249 & Phan Tấn Thành, *Đời Sống Tâm Linh VII- Cầu Nguyện Kitô Giáo: Lịch Sử & Thần Học*, 288.

¹¹ x. Nguyễn Cung Thông, “Tiếng Việt Từ Thời Lm De Rhodes – Các Khuynh Hướng Dịch Tiếng Nước Ngoài Ra Tiếng Việt: Trường Hợp Bản Kinh Kính Mừng” (Phần 26), *Nghiên Cứu Lịch Sử*, ngày 4 Tháng Một, 2021, truy cập ngày 5 tháng 6, 2024, https://nghienculichsu.com/2021/01/04/tieng-viet-tu-thoi-lm-de-rhodes-cac-khuynh-huong-dich-tieng-nuoc-ngoai-ra-tieng-viet-truong-hop-ban-kinh-kinh-mung-phan-26/#_ftnref1

¹² x. Phan Tấn Thành, *Đời Sống Tâm Linh VII- Cầu Nguyện Kitô Giáo: Lịch Sử & Thần Học*, 289.

¹³ Lúc này kinh Kính Mừng mới chỉ có phần đầu mà thôi.

¹⁴ x. Peter M.J. Stravinskis, *Lời Kinh Cổ Xưa, Thế Giới Hiện Đại: Cuốn Sách về Đức Maria* (Tôn Giáo, 2010), 175-176.

¹⁵ x. Phan Tấn Thành, *Đời Sống Tâm Linh VII- Cầu Nguyện Kitô Giáo: Lịch Sử & Thần Học*, 290.

50 kinh Kính Mừng này lại được các tu sĩ dòng Brunô chia làm năm chục, với năm kinh Lạy Cha đứng đầu mỗi chục.¹⁶

Vào thế kỷ XV, cha Alain de la Roche đã phân chia 150 kinh Kính Mừng làm ba phần và thêm vào phần suy ngắm các mầu nhiệm về cuộc đời Chúa Giêsu là Nhập thể, Tử nạn và Vinh quang của Người; sau mỗi kinh Kính Mừng lại thêm một ý tưởng để suy niệm về cuộc đời Chúa Giêsu.¹⁷ Năm 1521, cha Alberto da Castello đã làm đơn giản hóa bằng cách chia ba mầu nhiệm lớn thành 15 mầu nhiệm nhỏ.¹⁸ Năm 1569, với sắc chỉ *Consueverunt Romani Pontifices*, đức thánh cha Pio V đã chuẩn hóa về nội dung và hình thức Kinh Mân Côi với 15 mầu nhiệm, mỗi mầu nhiệm gồm 1 Kinh Lạy Cha, 10 Kinh Kính Mừng¹⁹ và 1 Kinh Sáng Danh.²⁰ Như thế, từ nền tảng Kinh Thánh, trải qua mười sáu thế kỷ, kinh Kính Mừng và chuỗi Mân Côi được hình thành với trọng tâm chuyển từ Đức Maria sang Chúa Giêsu. Khi đọc kinh Mân Côi chính là lúc các Kitô hữu cùng với Mẹ suy gẫm và sống các mầu nhiệm cuộc đời Chúa Giêsu.

Huấn quyền về kinh Mân Côi

Kinh Mân Côi đã được hình thành trong một khoảng thời gian tương đối dài trong lịch sử Giáo Hội và có một vị trí ưu việt trong đời sống người Kitô hữu, vì thế có rất nhiều tài liệu huấn quyền trước và sau công đồng Vaticano II bàn về lời kinh này.²¹ Tuy nhiên, trong giới hạn, bài viết chỉ nêu ra ba tài liệu huấn quyền tiêu biểu sau công đồng Vaticano II, đó là: tông huấn *Marialis Cultus* (1974) của đức thánh cha Phaolô VI, Sách Giáo Lý của Hội Thánh Công Giáo (1992), tông thư *Rosarium Virginis Mariae* (2002) của đức giáo hoàng Gioan Phaolô II.

Thứ nhất là tông huấn *Marialis Cultus* của đức thánh cha Phaolô VI (ban hành ngày 02/02/1974): Trong tông huấn này, Đức thánh cha Phaolô VI đã khẳng định rằng kinh Mân Côi là tóm lược của toàn Tin Mừng, là kinh nguyện Phúc Âm.²² Tông huấn còn khẳng định rằng việc đọc kinh Mân Côi là một phương thức cầu nguyện rất được khuyến khích trong các giờ cầu nguyện chung của gia đình vì nó đơn giản và dễ thực hành.²³

Thứ hai là Sách Giáo Lý của Hội Thánh Công Giáo: Sách này có nhiều số nói về kinh Mân Côi. Cụ thể, số 971 của sách giáo lý lấy lại lời khẳng định của đức thánh cha Phaolô VI trong tông huấn *Marialis Cultus* rằng kinh Mân Côi chính là “bản tóm lược toàn bộ Tin Mừng.” Tiếp đến, số 2673 của sách Giáo Lý khẳng định rằng mọi lời cầu nguyện của chúng ta đều hướng về Thiên Chúa Ba Ngôi, nhưng chúng ta có thể hiệp thông với Đức Maria- Thánh Mẫu của Thiên Chúa²⁴ để dâng lời ngợi khen và cầu khẩn lên Thiên Chúa, điều này được thể hiện rõ nét qua kinh Kính Mừng. Thật thế, nơi kinh Kính Mừng, chúng ta thấy rõ hai động thái của cầu nguyện là: (1) ngợi khen Chúa vì những điều Người làm cho Mẹ và qua Mẹ cho tất cả nhân loại; (2) dâng lên

¹⁶ x. Peter M.J. Stravinskis, *Lời Kinh Cổ Xưa, Thế Giới Hiện Đại: Cuốn Sách về Đức Maria*, 176.

¹⁷ x. Phan Tấn Thành, *Đời Sống Tâm Linh VII- Cầu Nguyện Kitô Giáo: Lịch Sử & Thần Học*, 291.

¹⁸ x. Phan Tấn Thành, *Đời Sống Tâm Linh VII- Cầu Nguyện Kitô Giáo: Lịch Sử & Thần Học*, 292.

¹⁹ Kinh Kính Mừng lúc này cũng được chuẩn nhận với hai phần như hiện nay.

²⁰ x. Phan Tấn Thành, “Có Bao Nhiêu Cách Đọc Kinh Chuỗi Mân Côi?”

²¹ Có đến hơn 100 Tông Thư, Tông Sắc, Thông Điệp, Tài liệu nói về Kinh Mân Côi, trong đó có 38 Tông Thư, Tông Sắc, Thông điệp được cho là quan trọng hơn cả. [x. Trần Khắc Khoan, “Học Thuyết Kinh Mân Côi (The Teaching of the Holy Rosary),” *Trung Tâm Học Vấn Đa Minh*, ngày 23, tháng Chín, 2018, truy cập ngày 6 tháng Sáu, 2024, <https://catechesis.net/hoc-thuyet-kinh-man-voi-the-teaching-of-the-holy-rosary/>

²² x. Đức giáo hoàng Phaolô VI, *Tông huấn Marialis Cultus*, số 42, 46.

²³ x. Đức giáo hoàng Phaolô VI, *Tông huấn Marialis Cultus*, số 54.

²⁴ x. *Giáo lý của Hội Thánh Công Giáo*, Ủy Ban Giáo Lý Đức Tin trực thuộc Hội đồng Giám Mục Việt Nam chuyển dịch (Hà Nội: Tôn Giáo, 2016), số 2673.

Mẹ những lời cầu khẩn và ca ngợi.²⁵ Trong phần thứ nhất của kinh Kính Mừng, chúng ta lặp lại lời chào của thiên thần Gabriel và của bà Elisabeth như một lời tôn vinh Chúa vì những điều Người đã làm cho Mẹ, và qua Mẹ Người làm cho nhân loại. Với phần thứ hai, chúng ta nhìn nhận mình là kẻ tội lỗi và xin Mẹ chuyển cầu cho chúng ta lúc này và trong giờ chết như Mẹ đã hiện diện với Đức Giêsu trong những giờ phút cuối cùng của Người trên thập giá. Chính vì những đặc điểm này mà ở thời Trung Cổ bên Tây phương, việc cầu nguyện bằng kinh Mân Côi nổi lên như một phương thức bình dân thay thế cho Giờ Kinh phụng vụ.²⁶

Thứ ba là tông thư *Rosarium Virginis Mariae* (ban hành ngày 16/10/2002) của đức giáo hoàng Gioan Phaolô II: Không dừng ở việc lặp lại nội dung các văn kiện trước đó và của sách Giáo Lý Hội Thánh Công Giáo, tông thư này đã mở ra hướng mới trong đạo lý và trong việc thực hành đọc kinh Mân Côi. Cụ thể, tông thư nhấn mạnh chiều kích chiêm ngưỡng các mầu nhiệm cuộc đời Chúa Giêsu, khuyến khích nối kết việc lần chuỗi Mân Côi với suy ngắm Lời Chúa. Với tông thư này, đức thánh cha đã thêm vào mầu nhiệm *Năm Sự Sáng*, suy niệm về những sự kiện chính trong cuộc đời công khai Chúa Giêsu, gồm: Chúa Giêsu chịu phép rửa tại sông Giođan- làm phép lạ tại tiệc cưới Cana- rao giảng Nước Thiên Chúa- biến hình trên Núi Tabor- lập Bí tích Thánh Thể.²⁷ Trong tông thư này, đức giáo hoàng cũng khuyến khích sự linh hoạt trong cách lần chuỗi Mân Côi, nhất là cầu nguyện bằng kinh Mân Côi theo hình thức *Lectio divina* với bốn bước: Lắng nghe Lời Chúa- Thỉnh lặng- Cầu nguyện (1 kinh Lạy Cha, 10 kinh Kính Mừng)- Chiêm ngắm (kinh Sáng Danh).²⁸ Như thế, nếu được đọc một cách có ý thức thì chính kinh Mân Côi sẽ làm khơi nên nơi người tín hữu sự tuôn trào tình yêu Thiên Chúa vì tuy lặp đi lặp lại các nội dung giống nhau nhưng người đọc vẫn cảm thấy mới mẻ trong cảm xúc mỗi khi đọc lời kinh này.²⁹

Như thế, ý thức được vai trò đặc biệt của kinh Mân Côi trong đời sống người tín hữu, các tài liệu huấn quyền đã không ngừng cổ vũ việc đọc Kinh Mân Côi như là phương thế cầu nguyện và kết hợp với Chúa trong đời sống thường ngày của người Kitô hữu. Những điều huấn quyền hướng dẫn, cổ vũ và mong đợi cho các Kitô hữu thì cũng được áp dụng cho cả các em Giáo lý lớp Nghĩa 3 của giáo xứ Chợ Quán.

Phương Pháp Nghiên Cứu

Bối cảnh và mẫu nghiên cứu

Nghiên cứu này được thực hiện vào cuối tháng 5 năm 2024 tại giáo xứ Chợ Quán- tổng giáo phận tp. Hồ Chí Minh. Số mẫu nghiên cứu cho đề tài này là 20 em lớp Nghĩa 3 của giáo xứ³⁰ với độ tuổi từ 14 đến 19, đã học xong *Giáo lý Bao Đòng 4* của Chương Trình Trình Thăng Tiến Thiếu Nhi Thánh Thể, Cấp III, Ngành Nghĩa của tổng giáo phận và được tuyên hứa Bao Đòng- Rước Lễ Trọng Thể vào ngày 2 tháng 6 năm 2024.³¹

²⁵ x. *Giáo lý của Hội Thánh Công Giáo*, Ủy Ban Giáo Lý Đức Tin trực thuộc Hội đồng Giám Mục Việt Nam chuyển dịch, số 2675- 2676.

²⁶ *Giáo lý của Hội Thánh Công Giáo*, Ủy Ban Giáo Lý Đức Tin trực thuộc Hội đồng Giám Mục Việt Nam chuyển dịch, số 2678.

²⁷ x. Đức giáo hoàng Gioan Phaolô II, *Tông Thư Kinh Mân Côi (Rosarium Virginis Mariae)*, số 19, 21.

²⁸ x. Đức giáo hoàng Gioan Phaolô II, *Tông Thư Kinh Mân Côi (Rosarium Virginis Mariae)*, số 26-38.

²⁹ x. Đức giáo hoàng Gioan Phaolô II, *Tông Thư Kinh Mân Côi (Rosarium Virginis Mariae)*, số 26.

³⁰ Một số em ở xa khu vực của họ đạo Chợ Quán như quận 7, quận 8, quận 9 nhưng vẫn tham gia sinh hoạt và học giáo lý tại họ đạo Chợ Quán (quận 5).

³¹ Trình độ học vấn ngoài đời của các em này là từ lớp 8 đến đại học năm I.

Thiết kế nghiên cứu

Để thực hiện đề tài này, người viết chọn phương pháp nghiên cứu định lượng, cụ thể là thiết kế bảng hỏi trên Google Biểu mẫu và gửi đường link cho các em trả lời trực tuyến để thu thập thông tin, sau đó phân tích, tổng hợp và đánh giá thông tin thu thập được.

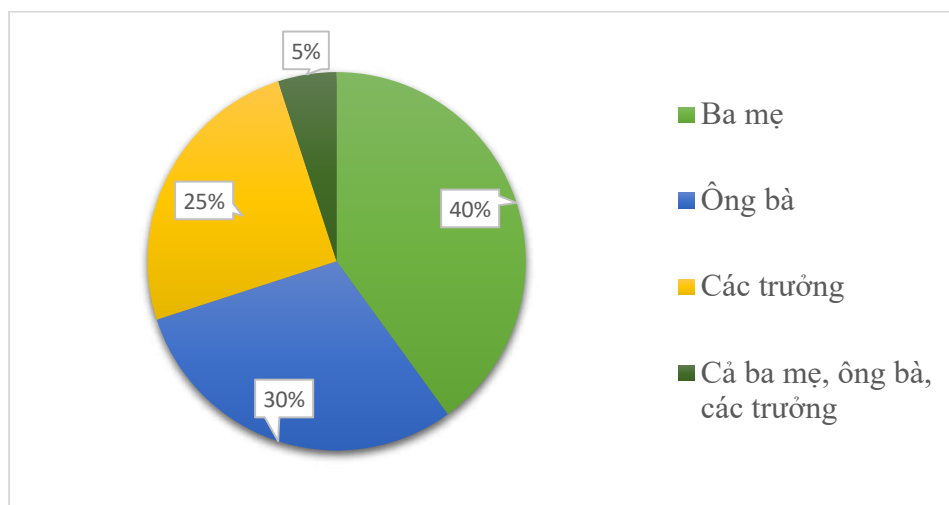
Trong bảng hỏi trực tuyến này, ngoài các câu hỏi thu thập thông tin cơ bản về email, năm sinh, trình độ học vấn, thì có 13 câu hỏi chính xoay quanh mức độ hiểu biết, thực hành và cảm nghiệm của các em về việc đọc kinh Mân Côi. Các câu hỏi này có hình thức trả lời đa dạng để thu thập thông tin như: chọn một trong số các đáp án (luôn có đáp án là “mục khác” để các em bổ sung ý trả lời khác với những đáp án sẵn có), câu hỏi dạng lưới, câu hỏi mở để điền câu trả lời ngắn hoặc dài.

Tiến trình thu thập dữ liệu

Sau khi hoàn thành bảng hỏi kèm lời giới thiệu, người nghiên cứu gửi đường link vào group messenger của lớp Nghĩa 3 để mỗi em trả lời. Link khảo sát được gửi đi ngày 29/5/2024 và em cuối cùng hoàn thành ngày 3/6/2024. Cả 20 em của lớp Nghĩa 3 đều tham gia cuộc khảo sát này và các bảng gửi về đều hợp lệ.

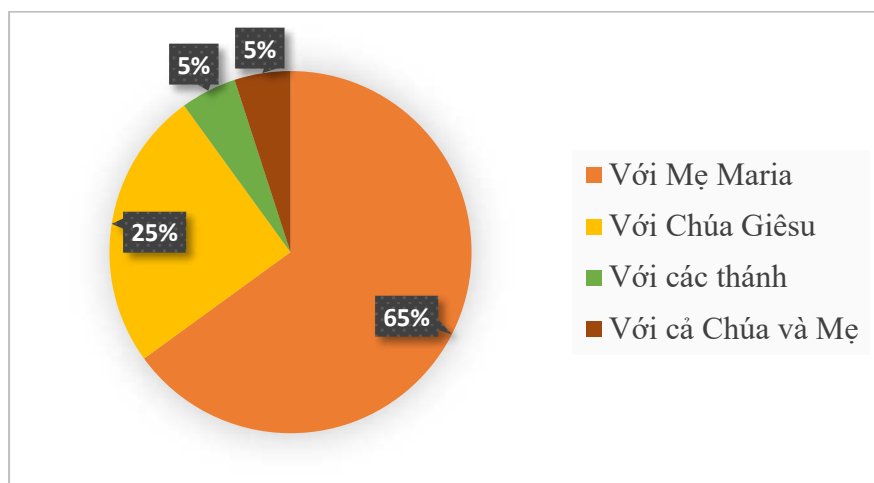
Kết Quả Khảo Sát Và Đánh Giá

Câu 1. Ai là người dạy em đọc kinh Kính Mừng hay lần chuỗi Mân Côi?



Số các em được ba mẹ và ông bà dạy đọc kinh Kính Mừng và kinh Mân Côi là 14 trên 20 em, chiếm 70%, cho thấy đa số các em lĩnh hội lời kinh này từ môi trường gia đình, từ lòng đạo đức của ba mẹ và ông bà, trong đó ba mẹ vẫn đóng vai trò quan trọng (chiếm con số cao nhất là 40%) trong việc truyền lại cho các em lòng yêu mến Chúa và Đức Mẹ qua lời kinh này. Bên cạnh 40% các em lĩnh hội và thuộc lời kinh này từ ba mẹ, 30% lĩnh hội từ ông bà, thì có 25% các em đã lĩnh hội từ các trường, xếp vị trí thứ ba; điều này cho thấy sau gia đình, các trường cũng là những người có vai trò quan trọng trong việc giáo dục đức tin, hun đúc lòng yêu mến Chúa cũng như Đức Mẹ cho các em. Như thế, chính từ hai môi trường quan trọng là gia đình và nhà thờ mà các em được nuôi dưỡng và lớn lên trong tình yêu mến Chúa và Mẹ Maria, cũng vì thế mà 5% còn lại đã thuộc lời kinh này không phải từ nguồn xa lạ nào khác nhưng là từ cả hai môi trường trên.

Câu 2. Khi đọc kinh Mân Côi, em nghĩ mình đang cầu nguyện với ai?

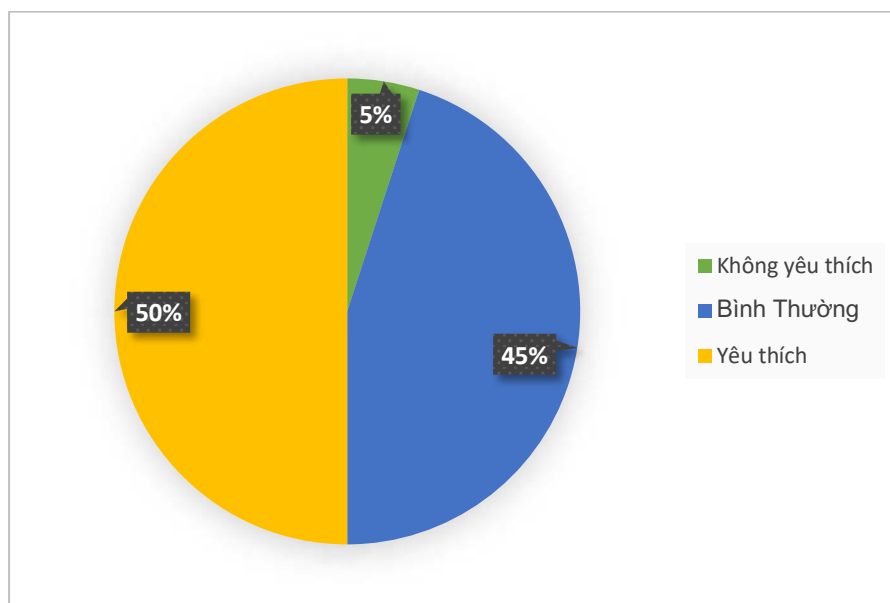


65% các em cho rằng khi đọc kinh Mân Côi là các em đang cầu nguyện với Đức Mẹ, 25% cho rằng cầu nguyện với Chúa Giêsu, chỉ có 5% cho rằng cầu nguyện với cả Chúa và Mẹ. Các con số này cho thấy mức độ hiểu biết của các em về ý nghĩa của việc lần chuỗi Mân Côi còn hạn chế. Như đã tìm hiểu ở trên, việc đọc kinh Mân Côi không chỉ là một hình thức tôn vinh Mẹ Maria mà còn là cách thức để chúng ta nhờ Mẹ mà đến với Chúa- *Ad Jesum per Mariam*; cùng với Mẹ suy gẫm các mầu nhiệm cuộc đời của Chúa Giêsu. Như vậy, điểm đến hay đối tượng cầu nguyện của chúng ta khi đọc kinh Mân Côi phải là Thiên Chúa, là Chúa Giêsu chứ không dừng lại nơi Mẹ Maria: cần phải nhấn mạnh điều này cho các em.

Câu 3. Vì sao em đọc kinh Mân Côi?

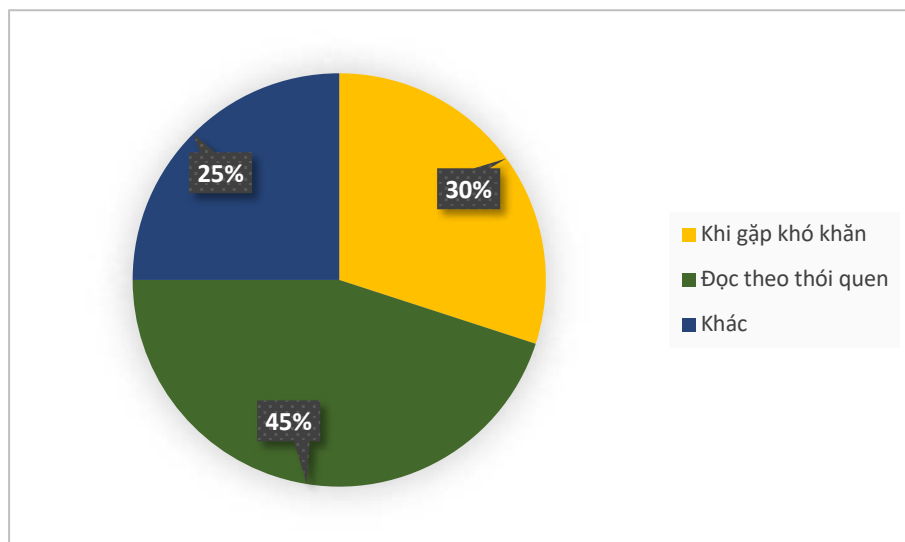
Đây là một câu hỏi mở với nhiều ý trả lời khác nhau. Một số em nói rằng mình đọc kinh Mân Côi là để cầu nguyện, nói chuyện, chia sẻ tâm sự với Mẹ Maria, nhất là “những lúc yếu lòng cần Mẹ giúp đỡ.” Có em lại muốn dùng lời kinh đó “để cầu nguyện với Mẹ Maria và với Chúa về một ngày học tập và làm việc.” Có em ý thức rằng khi đọc kinh Mân Côi, “em không chỉ cầu nguyện với Chúa nhưng còn với Mẹ Maria và Mẹ sẽ lắng nghe, chờ che và cầu bầu cho em.” Có em lại cảm nghiệm được rằng khi đọc kinh Mân Côi “em cảm thấy mình được nói lên những mong muốn mà bản thân không thể chia sẻ với những người xung quanh.” Có em lại đọc vì “muốn được gần với Chúa và Mẹ Maria hơn, cùng với đó là tôn vinh Mẹ, suy ngẫm về các giai đoạn cuộc đời của Chúa Giêsu qua năm sự Vui, Thương, Mừng, Sáng và cầu nguyện cùng Chúa và Đức Mẹ.” Có em đọc để thấy thoải mái hơn và như là cách để cầu nguyện với Chúa trước khi ngủ. Có em lại đọc vì cảm thấy bản thân được thánh hóa mỗi khi đọc kinh xong. Có em lại đọc kinh Mân Côi để cầu nguyện cho gia đình, cho các linh hồn. Có em đọc kinh “vì nghĩ mình cần cầu nguyện với Mẹ.” Có em lại đọc kinh đơn giản “vì mọi người đều đọc.” Như thế, các em đọc kinh Mân Côi với nhiều lý do và tâm tình khác nhau, nhìn chung đều mang tính tích cực, riêng một em đọc nhưng chưa có ý hướng rõ ràng mà thôi.

Câu 4. Em có yêu thích việc lần chuỗi Mân Côi không?



50% các em trong lớp yêu thích việc lần chuỗi Mân Côi cho thấy thực hành này vẫn chiếm một vị trí đặc biệt trong lòng các em ở độ tuổi thanh thiếu niên. 45% còn lại thì cảm nhận ở mức bình thường, nghĩa là không có sự yêu mến đặc biệt nào trong việc lần chuỗi Mân Côi, có lẽ vì các em dành thời gian và tâm trí cho nhiều điều đang chi phối như học tập, bạn bè, những xáo trộn của tuổi mới lớn... và nhất là đời sống đức tin của các em chưa thật sâu sắc. Vì điều này, chúng ta cũng không ngạc nhiên khi thấy có 5% trả lời không yêu thích việc lần chuỗi Mân Côi.

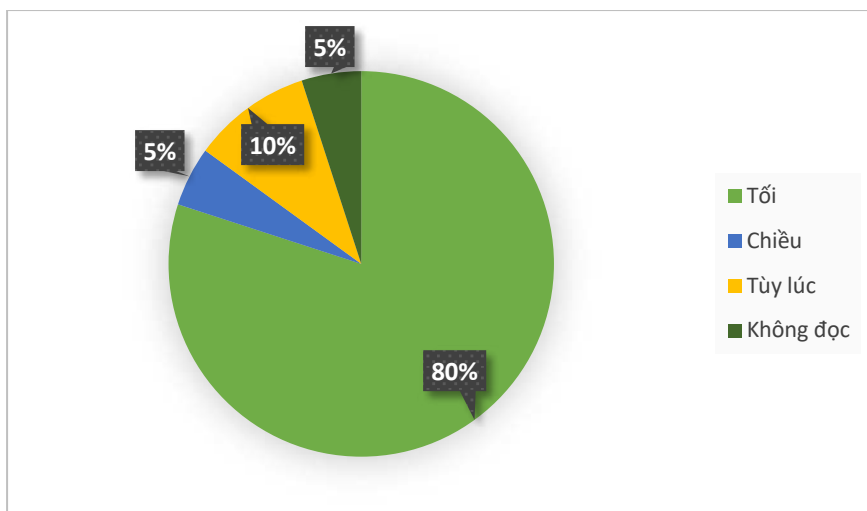
Câu 5. Em thường đọc kinh Mân Côi khi nào?



Với câu hỏi “Em thường đọc kinh Mân Côi khi nào?”, người khảo sát đưa ra các chọn lựa là: khi vui, khi buồn, khi gặp khó khăn, đọc theo thói quen và chọn lựa khác vì dự tính rằng các em sẽ có nhiều câu trả lời khác nữa. Và quả như thế, 25% các em có câu trả lời với các thời điểm phong phú: đọc khi buồn, khi gặp khó khăn, đọc theo thói quen, đọc trước khi ngủ, đọc mỗi khi có dịp và tất cả các trường hợp trên. 45% các em trả lời là đọc theo thói quen, chiếm số phần trăm cao nhất. Để hình thành thói quen thì các em phải trải qua quá trình tập luyện; và có thể nói rằng gia đình và nhà thờ là hai môi trường chính giúp các em hình thành thói quen này. 30% các em thường đọc kinh Mân Côi khi gặp khó khăn cho thấy lời kinh này cũng là

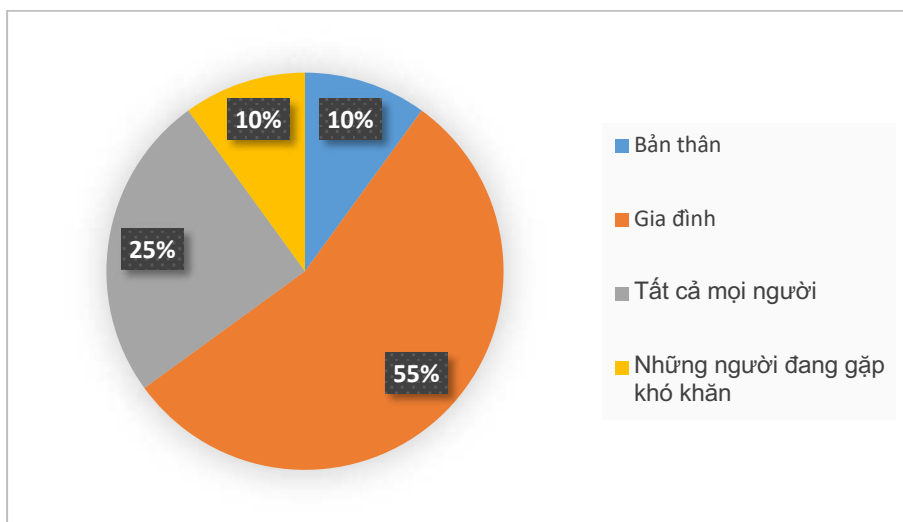
phương thế để các em bám víu và cầu nguyện trong những lúc gian nan, khốn khó. Không có em nào trả lời là đọc kinh Mân Côi khi vui, cho thấy tâm tình tạ ơn bằng việc đọc kinh Mân Côi khi có niềm vui vẫn chưa được hình thành nơi các em.

Câu 6. Em thường đọc kinh Mân Côi lúc nào trong ngày?



Có đến 80% số em thường đọc kinh Mân Côi vào buổi tối, đây là điều dễ hiểu vì các lý do sau đây: Thứ nhất, việc đọc kinh Mân Côi vào buổi tối là một truyền thống lâu đời đối với người Kitô hữu, dịp để các thành viên trong gia đình sum vầy, gắn kết và cùng nhau cầu nguyện. Thứ hai, buổi tối thường là thời điểm yên tĩnh sau một ngày dài bận rộn, tạo điều kiện thuận lợi cho việc tập trung tâm trí để cầu nguyện và suy ngẫm sâu hơn về lời kinh Mân Côi. Thứ ba, việc đọc kinh Mân Côi vào buổi tối như một lời cầu nguyện kết thúc ngày sống, đồng thời khiến tâm hồn thanh thản, bình an chìm vào giấc ngủ. Bên cạnh các em thường đọc kinh Mân Côi vào buổi tối thì có 15% các em đọc vào buổi chiều hay tùy lúc chứng tỏ các em vẫn có sự linh hoạt trong giờ đọc kinh Mân Côi chứ không nhất thiết là đọc vào buổi tối.

Câu 7. Khi đọc kinh Mân Côi, em có ý cầu nguyện cho ai?



Đa số các em đọc kinh Mân Côi với ý thức cầu nguyện cho gia đình, số lượng này chiếm 55%. 25% các em đã mở rộng phạm vi cầu nguyện ra ngoài môi trường gia đình bằng việc hướng đến những người khác nữa, và nhất là có 10% đã biết ý thức dùng lời kinh Mân Côi để cầu nguyện cho những người đang gặp khó khăn.

Câu 8. Em thuộc các màu nhiệm nào của kinh Mân Côi?

| | Năm sự Vui | Năm sự Thương | Năm sự Sáng | Năm sự Mừng |
|---------------|------------|---------------|-------------|-------------|
| Ngắm thứ nhất | 11 | 4 | 1 | 2 |
| Ngắm thứ hai | 7 | 1 | 1 | 2 |
| Ngắm thứ ba | 7 | 2 | 1 | 1 |
| Ngắm thứ tư | 7 | 2 | 0 | 2 |
| Ngắm thứ năm | 7 | 1 | 0 | 2 |

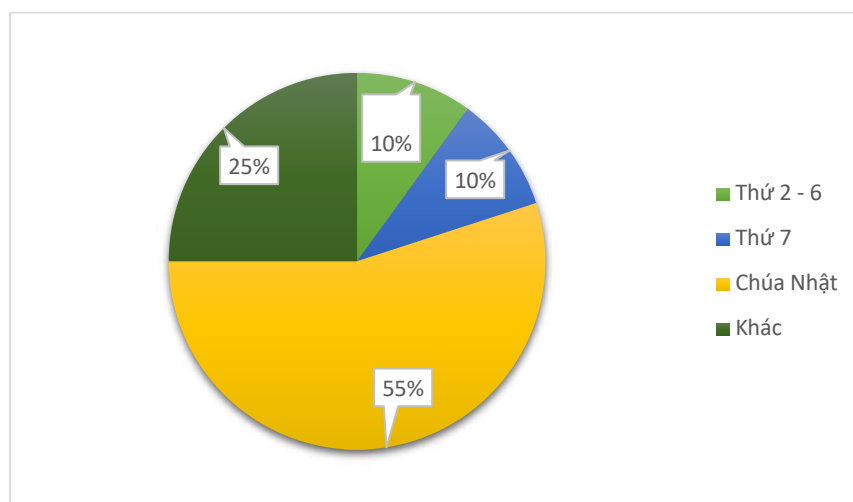
* Ghi chú: Các con số chính là số lượng các em thuộc ngắm này.

Câu hỏi này được thiết kế ở dạng lưới, cho phép các em có thể chọn nhiều mục nhưng cũng có thể không chọn mục nào theo đúng thực tế của các em. Các phiếu nhận về cho thấy có 11 em thuộc ít nhất một màu nhiệm, chiếm 55% (các em này có thể thuộc trọn cả năm ngắm của một hay nhiều màu nhiệm hoặc chỉ một ngắm mà thôi) và có 9 em không thuộc bất kì ngắm nào cả, chiếm 45%. Số các em không thuộc bất kỳ ngắm nào lên đến gần nửa lớp (45%), cho thấy các em chưa thường xuyên đọc các màu nhiệm Mân Côi theo ngày hoặc gặp khó khăn trong việc ghi nhớ các ngắm của bốn màu nhiệm vì chúng dễ lẫn lộn với nhau.

Còn với các em thuộc ít nhất một màu nhiệm thì đa số thuộc màu nhiệm năm sự Vui (số các em thuộc dao động từ 7 đến 11), có thể vì đây là màu nhiệm đầu tiên trong bốn màu nhiệm nên được các em thường xuyên đọc và nhớ hơn cả, nhưng cũng có thể màu nhiệm này đề cập đến Đức Mẹ nhiều hơn nên được các em thường đọc hơn. Bên cạnh đó, các em lại ít thuộc màu nhiệm năm sự Sáng (các ngắm từ thứ nhất đến thứ ba có em còn thuộc, nhưng đến ngắm thứ tư và năm thì không có em nào thuộc cả), có thể vì đây là một màu nhiệm mới được thêm vào sau này (năm 2002) nên những người lớn như ông bà, cha mẹ của các em ít thuộc hơn, và do đó các em cũng ít được nghe, được dạy nên ít thuộc.

Tuy nhiên, dù thuộc ít hay nhiều ngắm trong bốn màu nhiệm của kinh Mân Côi thì mục đích của các em vẫn là nhờ lời kinh Mân Côi mà kết nối với Mẹ và với Chúa, lời kinh này giúp nuôi dưỡng đời sống thiêng liêng của các em.

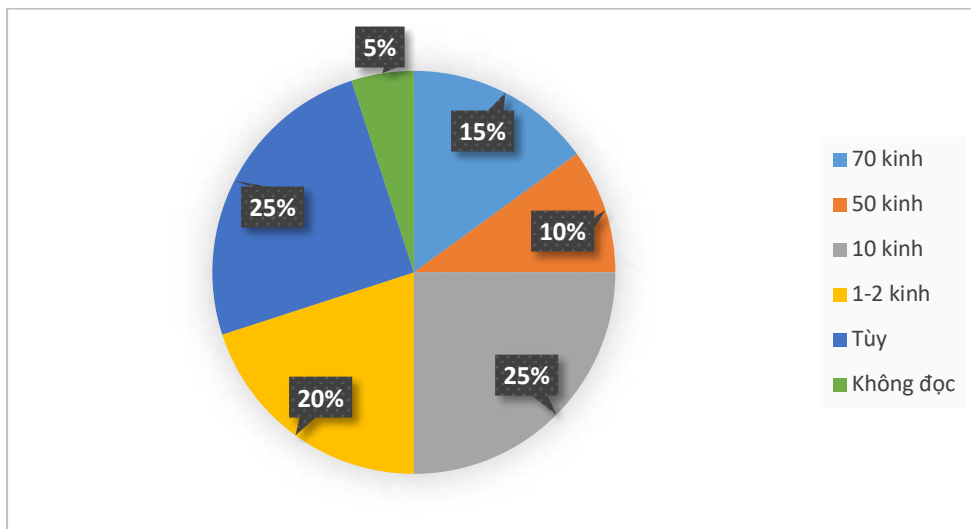
Câu 9. Trong tuần, ngày nào em đọc kinh Mân Côi nhiều nhất?



Biểu đồ cho thấy câu trả lời chiếm đại đa số là vào ngày Chúa Nhật (55%), điều này có thể giải thích với các lý do: Thứ nhất, Chúa Nhật là ngày các Kitô hữu quy tụ để cử hành phụng tự và làm các việc đạo đức, trong đó có lần chuỗi Mân Côi. Thứ hai, Chúa Nhật là ngày nghỉ nên có nhiều thời gian dành cho việc cầu nguyện hơn. Thứ ba, đọc kinh Mân Côi vào Chúa Nhật là

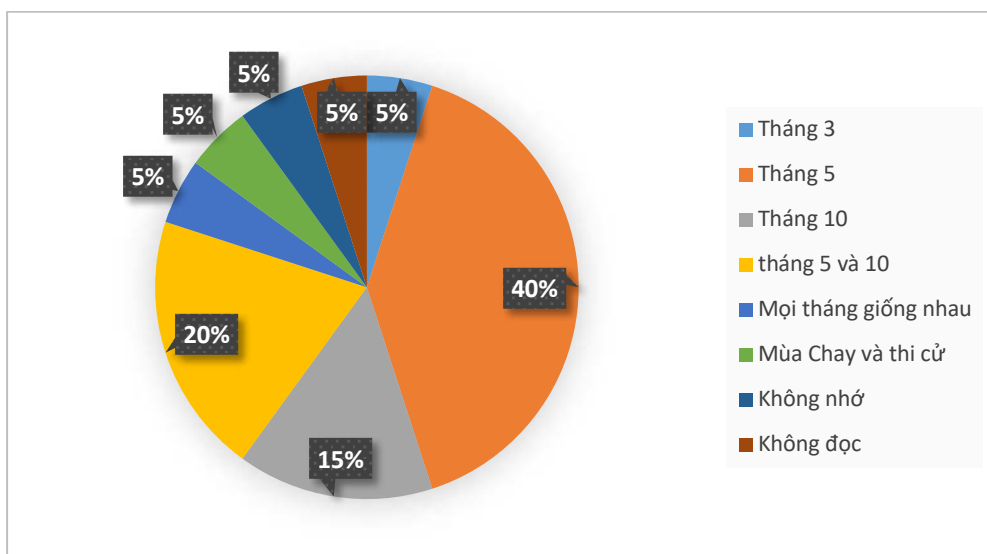
một truyền thống lâu đời của người Kitô hữu. Vì những lý do này mà chúng ta không ngạc nhiên khi đa số các em thường đọc kinh Mân Côi nhiều nhất trong ngày Chúa Nhật. 20% tiếp theo bao gồm 10% các em đọc nhiều nhất ở trong tuần (thứ hai đến thứ sáu), 10% các em đọc nhiều nhất vào cuối tuần là thứ bảy cho thấy các em đọc vào các khoảng thời gian này ít hơn hẳn so với ngày Chúa Nhật. 25% còn lại là các em đọc kinh Mân Côi nhiều hay ít tùy theo hoàn cảnh chứ không cố định, điều này cũng có nghĩa là các em cũng có thể có đọc hoặc không đọc.

Câu 10. Mỗi tuần, em đọc khoảng bao nhiêu kinh Mân Côi- Kính Mừng?



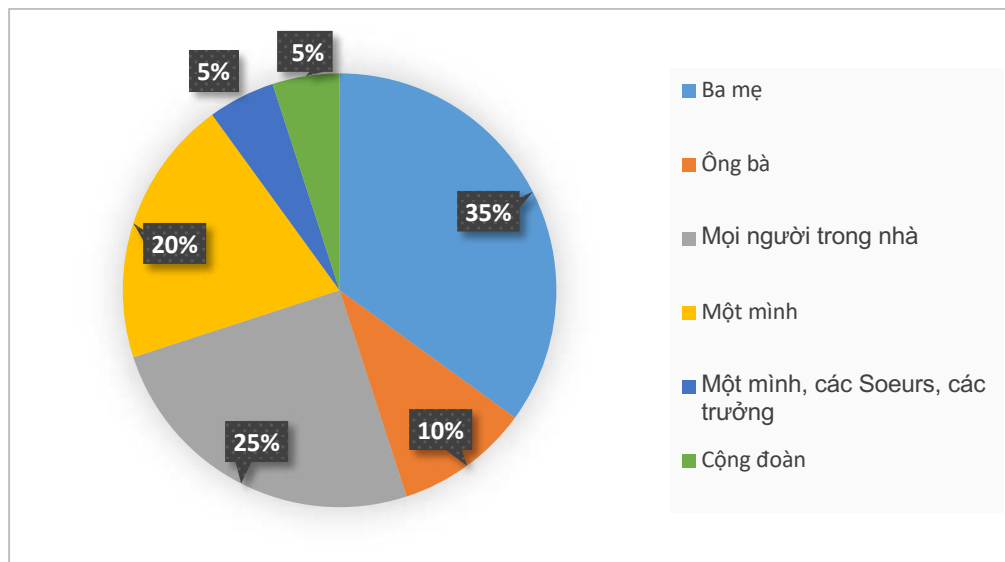
Số lượng kinh Mân Côi- Kính Mừng nhiều nhất mà các em đọc trong một tuần là 70 kinh và có 15% các em thực hiện được điều này, nghĩa là các em này thường đọc mười kinh mỗi ngày. Ngoài ra có 10% các em đọc 50 kinh mỗi tuần và 25% các em đọc 10 kinh mỗi tuần. Số các em chỉ đọc từ một đến hai kinh mỗi tuần chiếm đến 25%, nghĩa là một phần tư lớp, ngoài ra có 5% không đọc kinh Mân Côi. 25% còn lại đọc nhiều hay ít tùy tuần với số lượng không xác định. Nếu chọn bình quân mỗi tuần 7 kinh, nghĩa là mỗi ngày đọc một kinh thì có đến 30% các em không thực hiện được điều này và 25% thì tùy hoàn cảnh; điều này cũng đồng nghĩa là hơn nửa lớp có ngày không đọc một kinh Kính Mừng nào cả.

Câu 11. Trong một năm, tháng nào em đọc kinh Mân Côi nhiều nhất?



40% các em thường đọc kinh Mân Côi nhiều vào tháng 5, 15% đọc nhiều vào tháng 10 và 20% đọc nhiều vào cả tháng 5 và 10. Như thế, trong hai tháng kính Đức Mẹ thì các em thường đọc kinh Mân Côi nhiều vào tháng 5 hơn là tháng 10 có thể vì tháng 5 các em đã bắt đầu nghỉ hè, có nhiều thời gian cho việc đạo đức hơn.

Câu 12. Em thường đọc kinh Mân Côi chung với ai?



Số các em thường đọc kinh với ba mẹ chiếm tỉ lệ đông nhất với con số là 35%, xếp ở vị trí thứ hai là với mọi người trong nhà với 25% và với ông bà là 10%. Như thế, có tổng cộng 70% các em thường đọc kinh chung với những người thân trong gia đình, con số này là một tín hiệu tích cực cho thấy vai trò của gia đình trong việc truyền dạy và nuôi dưỡng đức tin cho các em, giúp các em hình thành thói quen cầu nguyện và cũng tạo sự gắn kết với các thành viên khác trong gia đình; và trong môi trường gia đình này, ba mẹ vẫn là những người đầu tiên đồng hành với các em trong đời sống thiêng liêng.

Có 20% các em đọc kinh Mân Côi một mình, điều này có thể do gia đình không có giờ kinh chung, hoặc do em đi học không đọc chung giờ với gia đình, hoặc có lí do nào khác nữa. Tuy nhiên, nó cũng cho thấy sự tự giác và kiên trì trong việc thực hành đức tin và phần nào thể hiện sự trưởng thành trong đời sống đức tin của các em. Các em này không còn phụ thuộc vào sự hướng dẫn hay nhắc nhở của cha mẹ hay người lớn nữa. Chính việc đọc kinh Mân Côi một mình cũng giúp các em phát triển mối tương quan cá vị với Thiên Chúa và vun đắp lòng yêu mến Đức Mẹ.

Câu 13. Cảm nhận của em sau khi đọc kinh Mân Côi?

Cùng với câu 3, đây cũng là một câu hỏi mở cho phép các em nêu lên cảm nhận riêng của mình. Các phản hồi của các em đa số đều mang tính tích cực. Cụ thể, nhiều em cảm thấy thanh thản, thoải mái, thư giãn, hạnh phúc, bình an, nhẹ nhõm, nhẹ lòng, ngủ ngon hơn sau khi đọc kinh... Có em chia sẻ: “sau khi đọc kinh Mân Côi, trong lòng em cảm thấy nhẹ nhàng và vui sướng, mỗi khi không ngủ được mà em đọc kinh Mân Côi thì em ngủ rất ngon và an lành!” Có em nói rằng “kinh Mân Côi giúp em gần với Mẹ Maria và với Chúa hơn;” em khác lại chia sẻ “khi đọc kinh Mân Côi giống như em đang cầu nguyện và Mẹ Maria đang ở bên cạnh;” em khác nói “cảm thấy được Mẹ Maria và Chúa Giêsu chở che, tâm trạng vui và bình an hơn” hoặc “cảm thấy nhớ về Chúa Giêsu.” Riêng một em cảm thấy bình thường sau khi đọc kinh này.

Kết Luận Và Khuyến Nghị

Khảo sát trên đây cho thấy đa số các em lớp Nghĩa 3 của Họ đạo Chợ Quán, niên khóa 2023-2024 đều yêu thích việc đọc kinh Mân Côi, chứng tỏ các em vẫn có một cảm thức đức tin sâu xa và muốn thể hiện điều đó qua lời kinh Mân Côi. Trong tuần, các em thường đọc nhiều kinh Mân Côi vào Chúa Nhật là điều dễ hiểu vì đây là ngày các Kitô hữu dành riêng để thờ phượng Thiên Chúa đồng thời cũng là ngày các em được nghỉ học ở trường nên có nhiều thời gian hơn cho các việc thiêng liêng. Còn trong năm, tháng các em đọc kinh này nhiều hơn cả là hai tháng kính Đức Mẹ là tháng 5 và 10, trong đó tháng 5 nhiều hơn vì đây là tháng các em bắt đầu nghỉ hè và giáo xứ có tổ chức đọc kinh Mân Côi theo giáo khu nên các em có dịp và được khuyến khích đọc kinh Mân Côi nhiều hơn so với các tháng khác.

Mặc dù các em có nhiều tâm tình và ý hướng khi đọc kinh này nhưng ý hướng cầu nguyện cho gia đình vẫn chiếm vị trí ưu tiên vì gia đình là nơi các em gắn bó nhất và có nhiều ưu tư hơn cả. Cảm nghiệm của các em sau khi đọc kinh rất phong phú và đều mang tính tích cực như cảm thấy thanh thản, thoải mái, bình an và hạnh phúc hơn sau khi đọc lời kinh này. Đọc kinh Mân Côi đã trở thành thói quen và được nhiều em thực hiện vào buổi tối chung với những thành viên khác trong gia đình; như thế, gia đình vẫn có vai trò quan trọng trong việc nuôi dưỡng lòng đạo đức và hình thành thói quen đọc kinh Mân Côi cho các em. Trong thời đại mà người ta đang phàm tục hóa các giá trị thiêng liêng thì việc gia đình dành thời gian để đọc kinh Mân Côi chung với nhau thật đáng trân trọng biết bao!

Tuy nhiên, khảo sát cũng cho thấy nhiều em có thói quen đọc kinh Mân Côi nhưng lại chưa thực sự hiểu biết về đối tượng hướng đến của lời kinh này, cần giúp các em hiểu thấu đáo hơn để mỗi lời kinh các em đọc thực sự có ý nghĩa và đem lại lợi ích thiêng liêng cho các em hơn. Cụ thể, cần cho các em hiểu và ý thức rằng điểm đến hay đối tượng cầu nguyện của các em khi đọc kinh Mân Côi phải là Thiên Chúa chứ không dừng lại nơi Mẹ Maria vì chúng ta nhờ Mẹ mà đến với Chúa- *Ad Jesum per Mariam*.” Khi đọc kinh Mân Côi là các em đang cùng với Mẹ suy ngẫm các mầu nhiệm cuộc đời Chúa Giêsu và áp dụng vào cuộc sống hiện tại của các em; vì thế, các em cũng cần thuộc các mầu nhiệm của kinh Mân Côi hoặc ít ra khi đọc kinh Mân Côi các em biết suy ngẫm về những gì Chúa Giêsu đã trải qua khi còn ở dưới thế hoặc suy niệm về tình yêu thương mà Chúa đã dành cho chính các em trong giây phút này.

Ngoài ra, các em cảm thấy được bình an, được nâng đỡ cùng với nhiều cảm nghiệm tích cực khác sau khi đọc kinh Mân Côi nhưng nhiều em lại chưa đọc kinh Mân Côi mỗi ngày, con số này dao động từ 30 đến 55%, vì thế cần khuyến khích các em đọc kinh Mân Côi thường xuyên hơn nữa. Các em có thể đọc mọi lúc, mọi nơi như trên đường đi học, trước khi làm bài kiểm tra, trước khi đi chơi, khi về đến nhà... chứ không cần chờ đến tối, đến giờ kinh chung hay giờ ngủ mới đọc. Có thể các em không có thời gian để đọc một lần nhiều kinh Mân Côi nhưng chỉ cần các em biết ý thức đọc một kinh mỗi khi nhớ đến Chúa và mẹ là đủ. Chính điều này sẽ giúp các em có thói quen dùng lời Kinh Mân Côi để nhờ Mẹ, cùng Mẹ và qua Mẹ mà đến với Chúa trong mọi công việc, mọi biến cố vui buồn của các em; ý thức dùng kinh Mân Côi để suy niệm và kết hợp với Chúa trong mọi việc mình làm như huấn quyền mà nhất là tông thư về kinh Mân Côi *Rosarium Virginis Mariae* (2002) của đức giáo hoàng Gioan Phaolô II đã cổ vũ và mong đợi. Chính khi đọc kinh Mân Côi cách có ý thức thì cho dù có lặp đi lặp lại một lời kinh duy nhất thì tình yêu đối với Thiên Chúa và cảm giác luôn mới mẻ đối với lời kinh này vẫn sẽ luôn dâng trào trong các em.

Tài Liệu Tham Khảo

Sách

- Kinh Thánh ấn bản 2011*. Bản dịch của Nhóm Phiên Dịch Các Giờ Kinh Phụng Vụ. Hà Nội: Tôn Giáo, 2019.
- Giáo lý của Hội Thánh Công Giáo*. Ủy Ban Giáo Lý Đức Tin trực thuộc Hội đồng Giám Mục Việt Nam chuyển dịch. Hà Nội: Tôn Giáo, 2016.
- Đức giáo hoàng Phaolô VI. *Tông huấn Marialis Cultus*. 1974.
- Đức giáo hoàng Gioan Phaolô II. *Tông Thư Rosarium Virginis Mariae (Kinh Mân Côi)*. 2002.
- Phan Tấn Thành. *Đời Sống Tâm Linh VII- Cầu Nguyện Kitô Giáo: Lịch Sử & Thần Học*. Phương Đông, 2015.
- Phan Tấn Thành. *Magnificat Thánh Mẫu Học*. Học viện Đa Minh, 2010.
- Stravinskias, Peter M.J. *Lời Kinh Cổ Xưa, Thế Giới Hiện Đại: Cuốn Sách về Đức Maria*. Tôn Giáo, 2010.
- Trigilio, John., Kenneth D. Brighenti. *The Catholicism Answer Book- The 300 Most Frequently Asked Question*. Naperville, Illinois: Sourcebooks, Inc.

Trang web

- Trần Khắc Khoan. “Học Thuyết Kinh Mân Côi (The Teaching of the Holy Rosary).” *Trung Tâm Học Vấn Đa Minh*. Ngày 23, tháng Chín, 2018. Truy cập ngày 6 tháng Sáu, 2024. <https://catechesis.net/hoc-thuyet-kinh-man-coi-the-teaching-of-the-holy-rosary/>
- Phan Tấn Thành. “Kinh Mân Côi Với Dòng Đaminh.” *Trung Tâm Học Vấn Đa Minh*. Ngày 24 tháng Chín, 2018, truy cập ngày 29 tháng Năm, 2024. <https://catechesis.net/kinh-man-coi-voi-dong-daminh/#ftnref3>
- Phan Tấn Thành. “Kinh Kính Mừng - Kinh Mân Côi - Nguồn gốc và lịch sử phát triển.” *Sách Công Giáo*. Ngày 3 tháng Mười, 2021. Truy cập ngày 30 tháng Năm, 2024. <https://sachconggiao.vn/bai-viet/kinh-man-coi-kinh-kinh-mung-nguon-goc-va-lich-su-phat-trien>
- Phan Tấn Thành. “Có Bao Nhiêu Cách Đọc Kinh Chuỗi Mân Côi?”. *Trung Tâm Học Vấn Đa Minh*. Ngày 24 tháng Chín, 2018. Truy cập ngày 29 tháng Năm, 2024. <https://catechesis.net/co-bao-nhieu-cach-doc-kinh-chuoi-man-coi/>
- Nguyễn Cung Thông. “Tiếng Việt Từ Thời Lm De Rhodes – Các Khuynh Hướng Dịch Tiếng Nước Ngoài Ra Tiếng Việt: Trường Hợp Bản Kinh Kính Mừng” (Phần 26). *Nghiên Cứu Lịch Sử*. Ngày 4 Tháng Một, 2021. Truy cập ngày 5 tháng 6, 2024. https://nghiencuulichsu.com/2021/01/04/tieng-viet-tu-thoi-lm-de-rhodes-cac-khuynh-huong-dich-tieng-nuoc-ngoai-ra-tieng-viet-truong-hop-ban-kinh-kinh-mung-phan-26/#_ftnref1

Biodata

Sor Matta Nguyễn Thị Vân Anh là tu sĩ Dòng Khiết Tâm Đức Mẹ Nha Trang, Việt Nam, và là học viên Cao Học lớp STL8 tại Học Viện Công Giáo Việt Nam.

Sister Matta Nguyễn Thị Vân Anh is a religious sister of the Congregation of the Immaculate Heart of Mary in Nha Trang, Vietnam, and a graduate student in the STL8 program at the Catholic Institute of Vietnam.

Multicultural Education in Xavier Learning Community, Chiang Rai Province, Thailand

Joseph Nguyen Phu Cuong, S.J.^{1*}

¹ Chiang Mai University, Thailand

* Corresponding author's email: cuong_nguyen@cmu.ac.th

 <https://orcid.org/0009-0001-9322-1202>

 <https://doi.org/10.54855/csl.244313>

© Copyright (c) 2024 Nguyen Phu Cuong

Received: 15/09/2024

Revision: 12/10/2024

Accepted: 15/10/2024

Online: 16/10/2024

Abstract

The purpose of multicultural education is not only to preserve cultural traditions among multiethnic students but also to foster critical thinking and reflection on their newly acquired knowledge and on the events occurring around them. While many countries have already focused on the different needs of their student population integrating multicultural education, Thailand's implementation has been limited, particularly at the preschool and secondary levels in some public schools. This research addresses this gap by focusing on a higher education institution in northern Thailand, Xavier Learning Community (XLC), which caters to students from various religions and ethnic backgrounds. The study aims to understand how XLC implements multicultural education to foster an inclusive learning environment. Employing qualitative research methods, such as participant and non-participant observation, interviews with 25 participants (including Jesuit priests, teachers, lecturers, and students), and document analysis, the research examines the curriculum and activities at XLC that promote multicultural education, critical thinking, and reflection. The research findings indicate that XLC embodies the principles of multicultural education by providing equal educational opportunities, preparing students for a diverse society, and promoting awareness of social justice. XLC's approach effectively integrates students' cultural backgrounds into the curriculum, creating an inclusive and supportive learning environment. Notably, critical thinking and reflection courses empower students to address social issues in Thailand. This study provides insights into the effective implementation of multicultural education in higher education settings, emphasizing its potential to establish inclusive and equitable learning environments.

Keywords: critical thinking, ethnicity, reflection, Thailand

Introduction

Thailand is ethnically diverse, encompassing many autochthonous ethnic communities, such as Akha, Hmong, Lue, Karen, Lahu, Shan, and numerous others. These ethnic communities are geographically scattered from the rural jungle forests of the North of the Kingdom to the shores of the Andaman Sea in the deep South. These indigenous people number approximately thirty and hail originally from beyond the North of the Kingdom (Morton, 2016; Leepreecha & Sakboon, 2021). They also differ dramatically in their cultural, linguistic, and religious belief systems as well as their acquired knowledge of survival skills (Vaddhanaphuti et al., 2022).

CITATION | Nguyen, P. C. (2024). Multicultural Education in Xavier Learning Community, Chiang Rai Province, Thailand. *Catholic Science & Life*, 4(3), 137–147. DOI: <https://doi.org/10.54855/csl.244313>

Ethnic communities in Thailand often live in rural, hard-to-reach areas, limiting their access to education and essential services (UNICEF, 2019). In 2005, the Thai government introduced free education for all children in the country, including non-nationals and disadvantaged groups (Arphattananon, 2018). Although this policy aimed to be inclusive, it was only partially implemented across some schools. Many children in remote areas still struggle to attain education, which affects their job opportunities. Those who attain higher education often lose touch with their indigenous knowledge, making it difficult to reconnect with their communities (Buadaeng & Leepreecha, 2009).

Diversity among ethnic minority groups in Thailand, including differences in languages, religions, traditions, and lifestyles, has created challenges in teaching and learning. Since the early 20th century, Thailand has utilized education to promote nation-building and cultural assimilation (Key, 2008, as cited in Arphattananon, 2018; Leepreecha & Sakboon, 2021). The Ministry of Education designs the curriculum, which often disregards the history and culture of the ethnic Hill Tribe peoples. Consequently, “textbooks and curricula produced and distributed in Bangkok seldom mention ethnic minorities, unless in ways that characterize highland ethnic minority people as problematic” (Leepreecha & Meixi, 2019, p. 15).

The 1997 national constitution called for local involvement in education, and in 2000, the Ministry of Education introduced a policy allowing local people to teach for 30% of school hours. However, in practice, teachers in rural schools devote little attention to actually imparting any ethnological cultural education to their children, nor do they seek any assistance from local elders or experts in the field (Leepreecha & Sakboon, 2021). The constitution also permits ‘alternative education’ for local and private sectors, such as home schools and community-centered schools. Mowakhi Primary School in Chiang Mai province, for example, “the school curriculum emphasizes learning both Thai and Pgazk’Nyau systems of knowledge¹ It is essential to prepare their children for civic and economic participation in Thai society and village life” (Leepreecha & Meixi, 2019, p. 20). Recently, the Ministry of Education has attempted to improve the quality of education for ethnic and migrant students, allowing schools to create rules that reflect their students’ diverse cultures (Arphattananon, 2018).

In addition to private, non-governmental organizations and community-based schools, religious institutions have also played essential roles in promoting education based on diverse ancestral backgrounds. In 2008, the Jesuits² began envisioning their own educational institution emphasizing quality education for the poor and disadvantaged young people in Thailand and neighboring countries, with a particular focus on ethnic communities (XLC, 2018). The Xavier Learning Community specifically addresses this gap by prioritizing the educational needs of autochthonous students, whom the Thai government has overlooked.

¹ The Mowakhi school collaborates with local leaders, parents, and teachers within the village to develop educational materials and design course content for their children (IMPECT 2012 as cited in Leepreecha & meixi, 2019).

² Jesuit is a member of the Society of Jesus (S.J.), a Roman Catholic order of priests and brothers founded by St. Ignatius of Loyola. Their apostolate includes educational, missionary, and charitable works; with 16,000-plus priests, brothers, scholastics, and novices worldwide, we are the largest male religious order in the Catholic Church. They are pastors, teachers, and chaplains. They are also doctors, lawyers, and astronomers, among many other roles in the Church and society. In our varied ministries, we care for the whole person: body, mind, and soul. And especially in their education ministries, they seek to nurture “men and women for others.” (<https://www.jesuits.org/about-us/the-jesuits/> accessed 13/07/2022)

In some countries, state education for ethnic groups is used as a tool to assimilate ethnic youth into the dominant culture of the nation. This practice is observed in countries like the US, China, and Thailand (Dawson, 2012; Haibo, 2007; Buadeng & Leepreecha, 2009). Moreover, approaches to multicultural education differ across regions. Taiwan, for example, has adopted multicultural policies aimed at integrating 16 indigenous groups into the school system (Nesterova, 2019). In Southeast Asia, countries like Malaysia, Thailand, and Indonesia have gradually implemented multicultural education, particularly with respect to religious life (Ilyasin & Tohet, 2020). In Thailand, previous studies have shown a colorful picture of issues related to multicultural education. These studies have addressed topics such as the policy framework for multicultural education, multicultural literature for multicultural education in the English language, the implementation of multicultural education through social studies lessons, and the Thai community curriculum as a model for multicultural education (Tangkijaroenkun et al., 2022; Arphattananon, 2018; Arphattananon, 2020).

However, no study related to multicultural education in a Catholic community with diverse ethnic student groups has ever been conducted. To bridge this gap, I have selected Xavier Learning Community in Chiang Rai Province as the focal point of my study. XLC is a Catholic institution that offers tertiary education to young individuals from various ethnic communities, predominantly hailing from remote areas in Thailand.

This research, therefore, aims to investigate how XLC integrates multicultural education to cultivate an inclusive learning environment. Banks and Banks (2015) identify four key approaches to incorporating multicultural content into the curriculum: the contribution, additive, transformation, and social action approaches. The contribution approach allows teachers to include content about holidays and festivities of various ethnic and cultural groups in the curriculum. The additive approach involves adding content related to the cultures, concepts, and themes of different ethnic and cultural groups to the curriculum without altering the structure, purposes, and characteristics of the instruction. The transformative approach challenges the fundamental assumptions and paradigms of the curriculum. It aims to educate students about concepts, events, issues, and people from diverse cultural backgrounds. The social action approach, the final approach, encompasses all elements of the transformation approach but adds components that require students to make decisions and take action in relation to the concepts, issues, or problems that they have studied through the organization of activities or projects (Banks & Banks, 2015). This research will explore which of these approaches XLC employs to create an inclusive educational experience for its diverse student body.

Multicultural Education in Xavier Learning Community

In this section, an outline of the method for obtaining data is offered. Additionally, the study's findings encompass educational opportunities, curriculum, and activities both inside and outside the classroom of XLC. Furthermore, the study addressed and debated some previous research.

Methods

In this study, a qualitative method of data collection was utilized to collect all data in this research project. Qualitative methods include Archival Research, Participant Observation, and Semi-structured interviews (Robson & McCartan, 2016). The research focuses on XLC, which was established in July 2017. XLC is located at 219, Moo 8, Tha Khao Plueak, Mae Chan District, in the Chiang Rai Province of Northern Thailand, near the Mekong River where many

ethnic communities reside. XLC is sanctioned as an institute of learning under the Jesuit Foundation for Education (JFE) in Thailand.

The school's first director was Father Pichet Saengthien (2017 – 2022), and the current director is Father Vinai Boonlue. There are eighteen members of the teaching staff – seven of whom are Jesuit priests, one Jesuit seminarian, ten full-time lay teachers, and eleven volunteer teachers from varying countries. Additionally, thirteen employees and/or volunteer workers dedicate their time to the community in positions other than teaching. Those who volunteer in teaching positions on an annual basis arrive from the Philippines, Australia, the US, Singapore, Myanmar, and other countries. The student body at XLC, which typically consists of around eighty-three students, represents a wide range of ethnic groups, including Karen, Akha, Thai, Hmong, Lahu, Leesu, Thai Lue, and Thai Yai.³ Many of these students come from economically marginalized, remote, and high mountainous regions of Northern Thailand and neighboring countries. They live together in dormitories on campus. They also practice a variety of religions, such as Catholicism, Buddhism, and Protestantism. XLC provides these students with a four-year education comparable to a university-level experience.

XLC was selected as the research site because it is an institution that includes students from diverse ethnic, cultural, and religious backgrounds. Additionally, XLC provides a learning environment for students over and above the basic high school level and can be of enormous benefit over the lifetime of the individuals in attendance and their local communities. Moreover, XLC is a private Catholic institution. The selection of XLC as a research site in no way indicates that problems or deficiencies in multicultural education occur only in XLC. However, because of limitations on resources, capacity, and time, only XLC can be examined.

The study used qualitative methods for data collection. Semi-structured interviews with 25 participants, including Jesuit priests, teachers, lecturers, and students, were conducted. During interviews, with permission from the interviewees, the conversations were recorded with the intention of transcribing them verbatim. In addition to interviews, activities conducted by the culturally diverse ethnic class at XLC were observed. Furthermore, time devoted to communal activities outside the confines of the classroom, such as field trips, sports programs, informal meetings, and participation in agricultural pursuits, was enormously beneficial to this study. Finally, field notes were used to document information gathered from interviews and observations during the data collection.

Results and Discussion

XLC's Multicultural Education for Marginalized Ethnic Youth

The Jesuit mission in Thailand has prioritized youth education and development through teaching roles, student guidance, and social activities since 1954⁴. In 2013, recognizing the necessity for a dedicated educational institution, the Thai Jesuits made the decision to establish an institute of higher education. As a result, in 2017, XLC, an educational institution, was

³ This information was calculated based on data I collected in 2023.

⁴ Jesuits' return to Thailand in 1954, marking their continued educational efforts in the country. They established dormitories, served as spiritual advisors, and initiated social outreach programs such as the Xavier Camp. The narrative also highlights the challenges faced by ethnic minorities in northern Thailand, particularly their lack of recognition and limited access to education, healthcare, and other essential services. To address these disparities, the Jesuits founded the Xavier Learning Community in 2017 in Chiang Rai Province.

established to provide educational opportunities for young people. Reflection on multicultural education, results of interviews, and observations demonstrate that the purpose of building XLC was for the benefit of poor and marginalized people, especially ethnic people who live in remote areas. XLC provides these people with an opportunity to obtain higher education. This is indistinguishable from the concept Banks and Banks (2015) define: “Multicultural education is also a reform movement that is trying to change the schools and other educational institutions so that students from all social-class, gender, racial, language, and cultural groups will have equal opportunities to learn” (p. 3).

This study distinguishes itself from previous research by highlighting XLC’s unique approach. Unlike most universities and colleges, which are public educational institutions where students must pay tuition fees, except those who receive scholarships, XLC provides all instruction, extracurricular activities, accommodations, and meals at no cost. Additionally, XLC fosters an environment where students can preserve and share their cultural heritage while engaging in cultural exchange programs with international institutions.

Secondly, the administrators and teaching staff at XLC have attempted to create an environment in which students can preserve, take pride in, and share their cultural inheritances with those from different ethnic groups. Over and above providing a domain in which students not only take pride in their cultural inheritances, but share those with their peers, XLC also networks with universities, colleges, and Jesuit schools in other countries, providing connections through which these undergraduates may participate in cultural exchange programs enabling them to interact with and experience cultural differences on a much broader playing field. In contrast to this study, the majority of academics mentioned in the introduction conducted research projects of schools within Thailand, the US, China, and other countries that intended their systems of education to be employed as a means with which to assimilate young people into the dominant culture of those countries (Dawson, 2012; Haibo, 2007; Buadeng & Leepreecha, 2009). This situation is prevalent throughout Thailand, wherever the Ministry of Education permits schools to establish rules and regulations aligned with their students’ diverse cultures. A closer examination of school practices in these instances reveals that what appears to be an embrace of cultural diversity is often merely a guise for assimilation (Arphattananon, 2018).

Moreover, the majority of previous studies were related to public schools or universities, while this study focused exclusively on a fledgling Jesuit Catholic institution.

Curriculum and Activities

XLC has endeavored to create a culture-based program for students from different ethnic groups. Researchers and teachers, with the help of students, investigated and collected data on ethnic cultures to create appropriate programs, and lesson plans were carefully evaluated. This program includes several subjects related to the traditional culture and beliefs of ethnic students, such as Thai study, intercultural communication, and social and cultural studies in the ASEAN community. Moreover, in class, the teachers encourage ethnic students to share their traditions and cultural habits through essays to promote effective cross-cultural communication. Furthermore, they also provided lesson plans in which the students were asked to research the individual cultures in which they matured and report back to the class.

Beyond formal classroom hours, extracurricular activities are organized to explore the culture of various ethnic groups by visiting cultural preservation centers or by living in and spending time in villages of differing ethnicities. In addition, XLC invites indigenous elders and students’ parents to the campus to share their knowledge and experiences with the students. XLC students, along with some students from Jesuit schools in the Asia Pacific, have the chance to

meet and exchange cultural experiences at XLC and during field trips to various places in Chiang Rai province. Moreover, an excellent opportunity to exchange cultures is presented on what is termed “Culture Night.” Annually, at the beginning of December, the Cultural Night program is organized on the XLC campus in front of the classroom building. The program is organized by the Student Council Members, with 2-3 students from each class responsible for organizing this event. Upon inquiry about the purpose of this program, Boon, a teacher, replied: “The primary purpose of the cultural night is to celebrate the rich diversity of students’ backgrounds by showcasing various traditions, customs, foods, and performances. It provides a meaningful opportunity for students to learn about different cultures and respect these differences” (Boon, personal communication, July 4, 2024). Furthermore, it also helps “students appreciate their own culture and others” (Michael, personal communication, July 4, 2024). As a result, ethnic students also become excited because this contributes to a better understanding of the traditional culture inherited from their ancestors and adds a degree of pride to their own ethnic identity.

When compared with some authors who research and apply multicultural education to the curriculum of some schools (Nesterova, 2019; Arphattananon, 2018), the findings above are different from previous studies because most previous studies have presented curriculum for ethnically diverse students in primary, secondary and high school, but have not mentioned cultures-based curriculum for higher education. After all, these programs are primarily aimed at ethnically diverse students in public schools. This research, however, focused on the curriculum at XLC - a Jesuit Catholic Institution where the culture of ethnic students is incorporated into lessons and activities are created for students to learn and interact with other ethnic students outside of the classroom.

Critical Thinking and Reflection Courses

A particular point in the findings section is that in addition to content and activities related to culture, XLC provides students with two additional courses of study: critical thinking and reflection courses. Students at XLC are ethnic young people from remote areas, and some do not even possess identity cards that would provide recognition of citizenship. Therefore, these subjects help students arrive at better and more informed decisions through theories of philosophy, along with practices in group discussions and field trips where theory can be converted into practice. This concurs with the thinking of Arphattananon (2020) assertion that educational strategies should address unequal power structures in society (p. 55), which can help students recognize stereotypes and structural inequalities. Arphattananon also highlights that multicultural education in Thailand often adopts a liberal approach rather than radical or critical forms (Naowarat, 2018, as cited in Arphattananon, 2020; Arphattananon, 2018). Arphattananon, therefore, advocates for integrating critical thinking, reflection, and empathy into multicultural education to better prepare students for understanding and respecting diverse cultures. Furthermore, Tangkitjaroenkun et al. (2022) assert that literature in multicultural education can enhance students’ empathy, become socially and culturally enlightened, and seek a more harmonious society.

However, XLC’s approach is different from Arphattananon’s (2020) methods. While her research emphasizes role-playing, cooperative learning, and social action skills to address power imbalances (p. 55), XLC focuses on introducing students to some philosophical ideas for further analysis. According to Lipman et al. (2010), philosophy offers students a structure to engage in critical and profound thinking about intricate matters. At XLC, instruction includes group discussions with discussion questions, field trips, and reflection activities, offering

students opportunities to connect theoretical insights with practical experiences and fostering a deeper understanding of their cultural and social contexts.

In brief, the study of XLC highlights its unique approach to multicultural education within a Jesuit Catholic institution. By offering free education and incorporating both classroom and extracurricular activities, XLC fosters cultural pride, cross-cultural communication, and a deep understanding of diverse ethnic traditions. Moreover, critical thinking and reflection courses further enhance XLC's innovative approach, empowering students to critically engage with societal structures and their own cultural identities and courses of study.

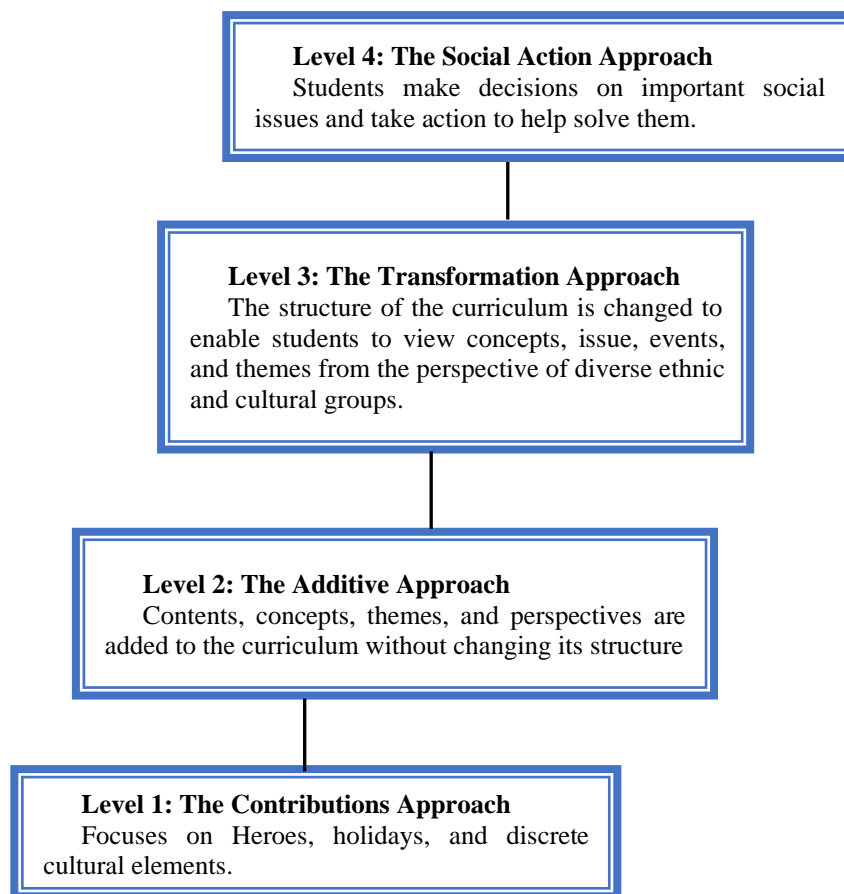
Conclusion

Thailand's rich ethnic diversity poses both challenges and opportunities in education. While policies have aimed at inclusivity, many ethnic minorities still struggle to access quality education that reflects their cultural heritage. Institutions like Xavier Learning Community demonstrate the potential of multicultural education to address these challenges. By integrating diverse cultural perspectives into its curriculum, XLC offers a model for inclusive education that respects and empowers students from various ethnic backgrounds.

XLC, established by the Jesuit mission in Thailand, offers a unique educational model that provides free education, accommodations, and meals to marginalized and ethnic communities. It inserts the culture of ethnic students into its curriculum and creates activities such as cultural exchange and events like Culture Night. Moreover, the curriculum emphasizes critical thinking and reflection courses, which help students become critical thinkers and reflective individuals. Students are able to demonstrate mature thinking, the ability to consider multiple perspectives and respect for other ethnic identities. XLC is a Catholic institution that reflects multicultural education in Thailand, offering an inclusive and empowering learning environment that respects and celebrates cultural diversity.

An investigation of Banks and Banks's theory (2015) revealed that young people should be encouraged to become people capable of social action through instruction on understanding issues and concepts from multiple perspectives. In this way, students will gain experience in analyzing, reviewing, and synthesizing problems (Banks & Banks, 2015).

Figure 1: Bank's Four Levels of Integration of Ethnic Content



(Source: Draw by the author)

When analyzing the curriculum data and activities at XLC, the focus was fixed on the following: XLC facilitates students in becoming ‘agents of change’ by offering courses on Reflection (Ruankool, 2022). This implies that XLC not only encourages students to develop critical thinking skills but also helps them reflect in deeper and more profound ways on their experiences. According to Ash and Clayton (2009), without reflection, experience alone can lead to perpetuating stereotypes, providing oversimplified solutions to intricate problems, and making inaccurate generalizations based on limited data. As a result, students enrolled in courses on reflection can gain a correct and better understanding of concepts, social issues, and problems. Finally, students will take specific and appropriate actions for the social context in which they have lived and will live. Based on this analysis above, incorporation of the concept of reflection between levels three and four of Banks and Banks’ Four Levels of Integration in their Ethnic Content model should be accomplished. An exploration of what reflection means according to the Jesuit educational tradition, how it can benefit students, and how it aligns with Banks and Banks’s model is in order:

First, a definition of ‘reflection’ is offered. “In the original Latin, the term reflection (reflecto) means literally ‘to bend back’; it is linked, in sound and in concept, to respectus, which means ‘to look back.’ The process of reflection demands that our students look back on their experiences with the goal of shedding light on them to understand them better” (Nowacek & Mountin, 2012, p.136). In addition, according to the International Center for Jesuit Education (1993), “Reflection is a thoughtful reconsideration of some subject matter, experience, idea, purpose or spontaneous reaction, in order to grasp its significance more fully” (p. 16).

Therefore, reflection is a process of reviewing, looking back, or reflecting on experiences, ideas, and concepts.

The practice of reflection is best performed immediately following a class, field trip, or activity. Teachers can establish quiet times for students to reflect. They can suggest questions for students to consider, such as: How did the experience make you feel? What did it mean to you? How does it help you? What did you learn from it? The teacher can also propose other questions that are relevant to the context. It is important to note that these questions are just suggestions, and students are not required to answer all of them. According to Ruankool (2023), the crucial factor is that these questions “encourage them to think beyond one-way learning, where the teacher simply imparts knowledge, and to gain a new understanding” (p.6). At the end, students can share what they reflected on during the silent time. Sharing should take place in an atmosphere of respect, with active listening and no judgment or comments. Through the sharing session, students can share their reflections and be exposed to different perspectives from their classmates. This practice can become a habit for students. As a result, students can reflect not only on what they learned in class but also outside school and after graduation.

Therefore, incorporating reflection into Banks and Banks's Four Levels of Integration of Ethnic Content model can help students achieve a deeper understanding of issues, events, and concepts. As a result, students will be able to reflect more profoundly on the many challenges. They will inevitably face in their lives.

Finally, “reflection is vital because it enables students in this learning community to develop their independent and critical thinking, including the issues of social justice” (Ruankool, 2022, p.8). Hopefully, this idea can inspire other schools to implement this subject into the curriculum.

Acknowledgment

This paper is a part of the author’s Master Thesis, Multicultural Education in The Xavier Learning Community, Chiang Rai Province, under the supervision of Assoc. Prof. Dr Prasit Leepreecha. I would like to express my deepest gratitude to my supervisor for his guidance and support. I am truly grateful to the Jesuit priests and brothers, teachers, staff, volunteers, and students at Xavier Learning Community for their warm welcome, support, kindness, generosity, and experiences. Special thanks also go to the Society of Jesus in Thailand. They furnished the opportunity to pursue my Master of Arts at Chiang Mai University.

References

- Arphattananon, T. (2018). Multicultural Education in Thailand. *Intercultural Education*, 29 (2), pp. 149 – 162. <https://doi.org/10.1080/14675986.2018.1430020>
- Arphattananon, T. (2020). Breaking the Mold of Liberal Multicultural Education in Thailand through Social Studies Lessons. *The Clearing House: A Journal of Educational Strategies, Issues and Ideas*, 94 (2), pp. 53-62. <https://doi.org/10.1080/00098655.2020.1860873>
- Ash, S.L., & Clayton, P. H. (2009). Generating, deepening, and documenting learning: The power of critical reflection in applied learning. *Journal of Applied Learning in Higher Education*, 1(1), pp. 25–48.
- Banks, J. A., & Banks, C. A. M., (Eds.). (2015). *Multicultural Education: Issues and Perspectives*, 9th ed. United States of America: John Wiley & Sons, Inc.

- Buadaeng, K., & Leepreecha, P. (2009). Modern education systems and impact on ethnic minorities. In Baron-Gutty Audrey and Supat Chupradit (Eds.), *Education, Economy and Identity: Ten Years of Educational Reform in Thailand* (pp. 37–53). Bangkok: IRASEC.
- Dawson, A. S. (2012). Histories and Memories of the Indian Boarding Schools in Mexico, Canada, and the United States. *Latin American Perspectives*, 39(5), pp.80–99. <https://doi.org/10.1177/0094582X12447274>
- Haibo, Y. (2007). Identity and Schooling among the Naxi. *Asian Ethnicity*, 8(3), pp. 235–244. <https://doi.org/10.1080/14631360701594984>
- Ilyasin, M., & Tohet, M. (2020). Multicultural Education In A Religious Life: Developing Harmony Among Religions In Southeast Asia. In *Proceedings of the International Conference on Industrial Engineering and Operations Management*, 3791-3801.
- International Center for Jesuit Education. (1993). *Ignatian Pedagogy: A practical Approach*. Retrieved May 12, 2023, from https://www.sjweb.info/documents/education/pedagogy_en.pdf
- Leepreecha, P., & Meixi. (2019). Indigenous Educational Movements in Thailand. In McKinley, E., Smith, L. (Eds). *Handbook of Indigenous Education* (pp. 695–724). Springer, Singapore. https://doi.org/10.1007/978-981-10-3899-0_55
- Leepreecha, P., & Sakboon, M. (2021). การศึกษาเพื่อความเป็นไทยกับกลุ่มชนพื้นเมืองในภาคเหนือ [Education for Being Thai-ness among Indigenous People in the North] *Thammasat Journal*, 40(2), pp. 68–97.
- Lipman, M., Sharp, A. M., & Oscanyan, F. S. (2010). *Philosophy in the classroom*. West Caldwell, NY: Universal Diversified Service.
- Morton, M.F. (2016). *The Indigenous Peoples' Movement in Thailand Expands*. ISEAS-Yusof Ishak Institute.
- Nesterova, Y. (2019). Multiculturalism and multicultural education approaches to Indigenous people's education in Taiwan. *Multicultural Education Review*, 11(4), pp. 253–270. <https://doi.org/10.1080/2005615X.2019.1686561>.
- Nowacek, R. S., & Mountin, S. M. (2012). Reflection in action: A signature Ignatian pedagogy for the 21st century. In *Exploring More Signature Pedagogies* (pp. 129–142). Routledge.
- Robson, C., & McCartan, K. (2016). *Real World Research* (4th ed.). India, Wiley Global Education.
- Ruankool, N. (2022). A ‘learning community’ as a social justice model for Catholic education in Thailand. *International Studies in Catholic Education*, 14(2), 183–196. <https://doi.org/10.1080/19422539.2022.2104555>
- Ruankool, N. (2023). COVID-19 and religious education reimaged: discovering a reflective space through Hannah Arendt’s concept of thinking. *British Journal of Religious Education*, 46(3), 236–244. <https://doi.org/10.1080/01416200.2023.2233055>
- Tangkijaroenkun, T., Naowarat, N., & Jatuporn, O. (2022). Multicultural Literature for Multicultural Education: Idealism, Reality and Practicality in a Thai Tertiary Education Context. *LEARN Journal: Language Education and Acquisition Research Network*, 15(1), 548-564.
- UNICEF Thailand. (2019). *Education knows no border: A collection of good practices and lessons learned on migrant education in Thailand*. Bangkok: UNICEF Thailand. Retrieved October 15, 2022, from <https://www.unicef.org/thailand/reports/education-knows-no-border>

Vaddhanaphuti, C., Sithikriengkrai, M., & Hinterberger, C. T. (2022). *Imagining Ethnic Communities: Resource Conflicts and Development in Thailand*. Chiang Mai: Center for Ethnic Study and Development (CESD), Faculty of Social Sciences, Chiang Mai University.

Xavier Learning Community (XLC). (2018). *Growing in Community, Sharing with society*.

Biodata

Nguyen Phu Cuong is a Jesuit of the Society of Jesus in Vietnam and a missionary of the Society of Jesus in the Thai Region. He is also a first-year student of Theology at Loyola School of Theology in the Philippines.

Khoa Học Công Giáo và Đời Sống Catholic Science & Life

ISSN: 2771-1412

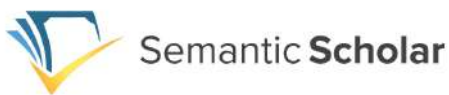
Tập 4, số 3 (2024): Magis 3
Vol. 4 No. 3 (2024): Magis 3

Publisher: ICTE Press

Address: International Association of TESOL & Education
5243 Birch Falls Ln, Sugar Land, Texas, USA, 77479

 <https://doi.org/10.54855/10.54855/csl.2443>

 <https://orcid.org/0000-0003-1876-8299>



KHOA HỌC CÔNG GIÁO VÀ ĐỜI SỐNG Catholic Science & Life

ISSN: 2771-1412

ICTE Press
International Association of TESOL & Education
5243 Birch Falls Ln, Sugar Land, Texas, USA, 77479
khoa hoc cong giao@gmail.com
<https://khoa hoc cong giao.org> | <https://i-cte.org/press>

