



Thần học Kitô Giáo

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
<https://khoahocconggiao.org>

Khoa Học Công Giáo và Đời Sống
Catholic Science & Life

ISSN: 2771-1412

 <https://doi.org/10.54855/10.54855/csl.2554>
 <https://orcid.org/0000-0003-1876-8299>



Indexed

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



SEMANTIC SCHOLAR

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) 2025 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
Email: ho.pvp@hocvienconggiao.edu.vn or khoahocconggiao@gmail.com



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, Director of the Saint Joseph Jesuit Scholasticate, 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](#))

Dr. Ania Lian, Charles Darwin University, Australia ([Orcid](#)) ([Scopus ID](#))



Khoa Học Công Giáo và Đời Sống
Catholic Science & Life
ISSN: 2771-1412

Tập 5 Số 4 (2025): Thần học Kitô Giáo
Vol. 5 No. 4 (2025): Theology of Christianity

 <https://doi.org/10.54855/csl.2554>

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

Articles

Pages

1. Đức Tin Kitô Giáo - Các Chiều Kích và Đặc Tính Quy Kitô
DOI: <https://doi.org/10.54855/csl.25541>
Lm. Fx. Nguyễn Hai Tính, S.J. 1-10
2. Đức Kitô – Chuẩn Mực của Giáo Hội
DOI: <https://doi.org/10.54855/csl.25542>
Lm. Fx. Nguyễn Hai Tính, S.J. 11-20
3. Hướng Đến Một Thần Học Quân Bình Về Thập Giá
DOI: <https://doi.org/10.54855/csl.25543>
Lm. Fx. Nguyễn Hai Tính, S.J. 21-31
4. Phác Thảo Hướng Đi cho một Bàn luận Thần học về Lòng Thương Xót
DOI: <https://doi.org/10.54855/csl.25544>
Lm. Fx. Nguyễn Hai Tính, S.J. 32-38
5. Khái niệm Công Bình trong Thần học Khái quát, Vấn nạn và Suy tư
DOI: <https://doi.org/10.54855/csl.25545>
Lm. Fx. Nguyễn Hai Tính, S.J. 39-46
6. Giáo Hội Dẫn Thân vào Đời Sống Xã Hội - Nền tảng thần học theo H.U. Balthasar và hệ luận mục vụ
DOI: <https://doi.org/10.54855/csl.25546>
Lm. Fx. Nguyễn Hai Tính, S.J. 47-54
7. Hiệp Nhất qua Khoảng Cách, Yêu Thương trong Khác Biệt –Phác thảo nền tảng thần học cho khái niệm hoà giải, dựa trên suy tư của H.U. Balthasar
DOI: <https://doi.org/10.54855/csl.25547>
Lm. Fx. Nguyễn Hai Tính, S.J. 55-64
8. Một Giáo Hội Mỏng Giòn, Vượt Qua và Hiệp Hành – Bức Tranh Thần học về Giáo Hội ở Châu Á hậu Covid
DOI: <https://doi.org/10.54855/csl.25548>
Lm. Fx. Nguyễn Hai Tính, S.J. 65-72



Khoa Học Công Giáo và Đời Sống
Catholic Science & Life
ISSN: 2771-1412

Tập 5 Số 4 (2025): Thần học Kitô Giáo
Vol. 5 No. 4 (2025): Theology of Christianity

 <https://doi.org/10.54855/csl.2554>

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

<i>Articles</i>	<i>Pages</i>
9. Cùng Thuộc Về Một Gia Đình Dân Chúa – Ôn Gọi Thánh Hiến Hiệp Hành Với Phẩm Trật Giáo Hội DOI: https://doi.org/10.54855/csl.25549 Lm. Fx. Nguyễn Hai Tính, S.J.	73-79
10. Ba Ngôi và Sự Tham Dự –Nền tảng thần học của việc tham gia vào đời sống và sứ vụ Giáo Hội DOI: https://doi.org/10.54855/csl.255410 Lm. Fx. Nguyễn Hai Tính, S.J.	80-87
11. Understanding and communicating Christological truths: potentials and problems in the context of modern Viet Nam DOI: https://doi.org/10.54855/csl.255411 Fr. Fx. Nguyen Hai Tinh, S.J.	88-92
12. Ôn Toàn Xá và Văn Hoá Việt Nam DOI: https://doi.org/10.54855/csl.255412 Lm. Fx. Nguyễn Hai Tính, S.J.	93-100
13. Ngôn Ngữ Biểu Trưng Trong Giáo Lý: Sách Giáo Lý của Cha Girolamo Maiorica và Sáng Kiến Hội Nhập Văn Hoá DOI: https://doi.org/10.54855/csl.255413 Lm. Fx. Nguyễn Hai Tính, S.J.	101-127
14. Quan niệm về Ý Chúa và tự do con người trong phân định thiêng liêng DOI: https://doi.org/10.54855/csl.255414 Lm. Fx. Nguyễn Hai Tính, S.J.	128-132
15. Một Số Câu Hỏi Về Việc Dùng Các Cụm Từ “Đức Giêsu”, “Đức Maria” DOI: https://doi.org/10.54855/csl.255415 Lm. Fx. Nguyễn Hai Tính, S.J.	133-139



Lời Nói Đầu

Kính thưa quý độc giả,

Tập 5, Số 4 (2025) của Tạp chí Khoa học Công Giáo và Đời sống với chủ đề “Thần học Kitô Giáo” giới thiệu đến bạn đọc một cụm bài viết chuyên sâu, góp phần đào sâu nền tảng thần học và định hướng mục vụ cho Giáo Hội trong bối cảnh xã hội nhiều biến chuyển. Các bài viết triển khai những chủ đề trọng yếu như đức tin quy Kitô, Đức Kitô như chuẩn mực của đời sống Giáo Hội, một thần học Thập Giá quân bình, cũng như các vấn đề mang tính thời sự và thực hành gồm lòng thương xót, công bình, dẫn thân xã hội, và hòa giải. Điểm nổi bật của số này là mạch tư tưởng nhất quán: đặt đời sống Kitô hữu và sứ mạng Giáo Hội trong tương quan với mẫu nhiệm Đức Kitô, đồng thời gợi mở những cách thể phân định để sống Tin Mừng giữa cuộc sống hôm nay.

Trên nền tảng ấy, các bài viết đầu số mời gọi độc giả trở về với “trọng tâm” của thần học: đức tin không chỉ là tri thức hay cảm xúc tôn giáo, nhưng là chọn lựa hiện sinh quy hướng về Đức Kitô—Đấng vừa là nội dung vừa là chuẩn mực cho đời sống Hội Thánh. Khi nhìn Đức Kitô như “norm” của Giáo Hội, độc giả được dẫn vào một cách hiểu trưởng thành: Giáo Hội không tự quy chiếu vào mình, nhưng luôn được đo lường bởi Tin Mừng, bởi Nhập Thể và Thập Giá—nơi Thiên Chúa bước vào lịch sử để cứu độ, và nơi tình yêu đạt tới tột đỉnh. Mạch suy tư này trở thành “xương sống” giúp liên kết các đề tài khác nhau trong số báo: từ thần học Thập Giá, lòng thương xót, công bình, cho đến hòa giải và dẫn thân xã hội.

Trong đó, cụm bài về Thập Giá và các hệ luận thần học mở ra một định hướng quân bình và chữa lành: Thập Giá không bị giản lược thành biểu tượng đau khổ hay định mệnh u tối, nhưng được đọc trong ánh sáng Phục Sinh và tình yêu Ba Ngôi. Từ Thập Giá, suy tư về lòng thương xót và công bình được đặt lại đúng “trật tự Tin Mừng”: công bình không đối lập với lòng thương xót; trái lại, công bình của Thiên Chúa vừa vạch trần tội lỗi vừa mở lối hoán cải, để con người được phục hồi trong tương quan đúng đắn với Thiên Chúa, với tha nhân và với thế giới. Những bài viết này đặc biệt có ý nghĩa trong bối cảnh xã hội dễ bị phân cực, nơi các tiêu chuẩn công bình thường bị kéo về phía ý thức hệ hoặc cảm tính, và lòng thương xót đôi khi bị hiểu như dung thứ hay thỏa hiệp.

Từ nền tảng đó, các bài viết về Giáo Hội dẫn thân xã hội và hòa giải đưa độc giả sang bình diện mục vụ–hiện sinh: làm thế nào để Giáo Hội hiện diện giữa đời sống cụ thể mà không đánh mất căn tính Tin Mừng; làm thế nào để xây dựng hiệp nhất trong khác biệt, chữa lành các đổ vỡ cá nhân và cộng đoàn, và góp phần tái lập niềm tin trong xã hội. Điểm đáng chú ý là cách tiếp cận không dừng ở khẩu hiệu “dẫn thân”, nhưng nhấn mạnh đến phân định, đến chiều kích nội tâm và đời sống thiêng liêng như nguồn lực cho hành động. Nhờ vậy, dẫn thân được hiểu như một việc “đi ra” bắt nguồn từ cầu nguyện, chứ không phải một phản ứng vội vàng trước biến động thời cuộc.

Một mảng quan trọng khác của số báo là hiệp hành—được triển khai qua nhiều lăng kính: từ bức tranh về Giáo Hội Châu Á hậu Covid, đến tương quan giữa đời sống thánh hiến với phẩm trật, và nền tảng Ba Ngôi cho “sự tham dự” của Dân Chúa. Ở đây, hiệp hành không chỉ là cơ chế tổ chức hay phương pháp quản trị, nhưng là một linh đạo của hiệp thông và sứ vụ: biết lắng nghe, biết cùng đi, biết cùng phân định—trong khi vẫn tôn trọng sự khác biệt các đặc sủng và vai trò. Đặc biệt, suy tư về Ý Chúa và tự do con người giúp người đọc thoát khỏi kiểu đạo đức lo âu (sợ chọn sai), để bước vào một quan niệm trưởng thành hơn: phân định là cộng tác với Thiên Chúa trong tự do, để “hình thành” ơn gọi trong hiện tại.

Bên cạnh đó, số báo còn mở rộng chiều kích hội nhập văn hoá và ngôn ngữ thần học trong bối cảnh Việt Nam: từ vấn đề truyền thông các chân lý Kitô học trong môi trường chịu ảnh hưởng Phật giáo, tín ngưỡng dân gian, và nỗ lực khoa học–duy vật, đến việc giải thích Ôn Toàn Xá qua kinh nghiệm văn hoá Việt, và khảo sát ngôn ngữ biểu trưng trong sách giáo lý chữ Nôm của cha Girolamo Maiorica. Các bài viết này cho thấy thần học không phải là ngôn ngữ xa lạ, nhưng có thể trở nên “dễ hiểu mà không giản lược,” vừa trung thành với đức tin của Hội Thánh, vừa chạm tới đời sống và kinh nghiệm của người Việt hôm nay.

Tập 5, Số 4 (2025) trân trọng ghi nhận đóng góp học thuật của GS. TS. Lm. Fx Nguyễn Hai Tính, SJ — Giám đốc Học viện Thánh Giuse Dòng Tên Việt Nam — tác giả của toàn bộ các bài viết trong số này. Ban Biên tập xin chân thành cảm ơn tác giả đã quảng đại chia sẻ công trình nghiên cứu và suy tư, qua đó làm phong phú thêm đối thoại giữa thần học và đời sống, cũng như nâng cao giá trị học thuật của tạp chí.

Ước mong số báo này không chỉ cung cấp tri thức thần học, nhưng còn khơi dậy nơi độc giả một thao thức thiêng liêng: biết đặt câu hỏi, biết đọc lại đời sống trong ánh sáng Đức Kitô, và biết can đảm bước đi trên hành trình hiệp hành của Giáo Hội—với lòng tin, hy vọng và tình yêu.

Cho Vinh Danh Chúa Hơn!

Tổng Biên Tập



Giuse PGS. TS. Phạm Vũ Phi Hồ
Tạp chí Khoa Học Công Giáo và Đời Sống

Đức Tin Kitô Giáo - Các Chiều Kích và Đặc Tính Quy Kitô

Christian Faith: Dimensions and Its Christocentric Characteristics

Lm. Fx. Nguyễn Hai Tính, S.J.^{1*}¹Học Viện Thánh Giuse Dòng Tên, Vietnam*Email tác giả liên hệ: nguyenhaitinh@gmail.com*  <https://orcid.org/0000-0003-4102-8619>*  <https://doi.org/10.54855/csl.25541>

® Copyright (c) 2025 Nguyễn Hai Tính

Received: 25/09/2025

Revision: 14/12/2025

Accepted: 16/12/2025

Online: 16/12/2025

ABSTRACT**Keywords:** Christian faith; Knowing–feeling–living; Revelation; Incarnation; Cross

The article examines Christian faith in relation to Christ as its foundation and point of reference. Through three dimensions—“knowing–feeling–living”—the author argues that faith is not merely knowledge or emotion but a holistic act: (1) an affective trust that “believes in” God; (2) a rational reception of the objective content of Revelation; and (3) practical action, where concrete decisions allow faith to mature. Using the analogy of “receiving a gift,” faith is presented as an interpersonal relationship between God and the human person. In a Christ-centered perspective, the Incarnation makes believing and loving possible; Christ determines both the content of faith and how it is expressed; and the Cross shapes the disciple’s witness in a secularizing context.

TÓM LƯỢC**Từ khoá:** Đức tin Kitô giáo; Biết–cảm–sống; Mạc Khải; Nhập Thể; Thập Giá

Bài viết này về đức tin Kitô giáo trong tương quan với Đức Kitô, nền tảng và điểm quy chiếu của đức tin. Qua ba chiều kích “biết–cảm–sống”, tác giả cho thấy đức tin không chỉ là tri thức hay cảm xúc, nhưng là hành vi toàn diện: (1) tâm cảm phó thác “tin vào” Thiên Chúa; (2) lý trí đón nhận nội dung khách quan của Mạc Khải; (3) thực hành, nơi các quyết định cụ thể làm cho đức tin trưởng thành. Dựa trên loại suy “nhận quà”, đức tin là tương quan liên vị giữa Thiên Chúa và con người. Ở bình diện quy Kitô, mẫu nhiệm Nhập Thể làm cho việc tin yêu trở nên khả dĩ; Đức Kitô quy định nội dung và cách diễn tả đức tin; và Thập Giá định hình lối sống chứng tá của môn đệ trong bối cảnh trần tục hóa.

Giới thiệu

Bài viết này thể hiện mong muốn đáp lại lời Đức Giáo Hoàng Bênêđêttô mời gọi các tín hữu gia tăng “suy tư về chính hành vi đức tin” (*Porta Fidei*, 9). Có nhiều vấn đề cần phải đào sâu

để hiểu hơn về đức tin như: đức tin là ân sủng nhưng đồng thời cũng là hành vi nhân linh, đức tin là chắc chắn nhưng cũng gắn liền với “đêm tối”, tính cá vị và tính cộng đoàn của đức tin, diễn tả đức tin bằng ngôn ngữ và bằng hành động, v.v... Với đề tài được đưa ra là nói về đức tin Kitô giáo trong tương quan với Đức Kitô – *Đấng là nền tảng và điểm quy chiếu của đức tin* đó – người viết bài này chỉ xin trình bày ba chiều kích liên hệ tới lý trí, tâm cảm và thực hành (nói tắt và nôm na là biết, cảm, sống) của đức tin và cho thấy Đức Kitô là nguyên lý của đức tin Kitô giáo thể nào trong ba chiều kích đó.

Việc chọn trình bày ba chiều kích trên của đức tin phát xuất từ thực tế là đa số tín hữu Việt Nam gặp khó khăn trong việc xác định thể nào là đức tin đích thực. Phải chăng việc ta học thuộc các kinh, nắm vững các giáo lý là dấu chỉ cho thấy đức tin của ta đã mạnh mẽ rồi? Phải chăng ta có thể yên tâm về đức tin của mình khi ta đạt dào cảm xúc yêu mến Chúa hay có thể khóc vì nhận ra tình yêu của Ngài? Hoặc ngược lại, phải chăng việc giữ đạo quan trọng là ở cái tâm, chỉ cần có cái tâm ngay thẳng, bác ái là đủ, việc đi nhà thờ, đọc kinh, học giáo lý chỉ là hình thức bên ngoài, thậm chí là còn có ảnh hưởng xấu là làm cho người ta “chấp nê” mà quên đi cái cốt lõi?

Việc chưa hiểu rằng đức tin bao gồm cả ba chiều kích biết, cảm, sống còn được thể hiện qua khoảng cách thường thấy giữa việc tin và sống theo những gì mình tin. Tại sao có người đi nhà thờ thường xuyên, đọc thuộc nhiều kinh mà về nhà lại là hung thần của gia đình và của hàng xóm? Tại sao trong kỳ tĩnh tâm, tôi cảm thấy đạt dào lòng yêu mến Chúa và quyết tâm cách rất xác tín mà sau kỳ tĩnh tâm tôi mắc lại các thói xấu và không thể kiểm soát những cảm xúc tiêu cực như tham lam, ganh ghét, nóng giận của mình? Nên chăng tôi chỉ cố gắng sống công bình, bác ái, dấn thân vào các hoạt động xã hội là đủ, mà không cần hoặc lơ là việc đi lễ, đọc kinh và học giáo lý?

Bài viết sẽ cố gắng trả lời các vấn nạn đó bằng cách chỉ ra, trong phần I, rằng đức tin không chỉ là hoạt động của lý trí (theo kiểu “tôi tin là ngày mai trời mưa”) hay của tâm cảm (theo kiểu “tôi thấy rất tin tưởng anh”), mà bao gồm cả hai, cùng với chiều kích thực hành.

Trong phần II, bài viết sẽ trình bày Đức Kitô cung cấp nét độc đáo cho đức tin Kitô giáo như thế nào trong ba chiều kích nói trên.

I. Ba chiều kích của đức tin Kitô giáo

Thông thường, chúng ta hay quan niệm rằng đức tin là tin một điều gì đó, tức giới hạn đức tin vào hoạt động của tâm trí mà thôi. Quan niệm này không sai, nhưng chưa đủ, và vì thế có thể gây ra một số lệch lạc trong việc sống đạo. Nếu đức tin chỉ là tin một điều gì đó thì trẻ em hoặc người tân tòng có đức tin, chỉ cần dạy họ thuộc kinh hoặc biết các chân lý đức tin là đủ. Thông truyền đức tin dưới dạng kiến thức dẫn đến tình trạng là tín hữu biết các điều Giáo Hội dạy nhưng chưa hẳn là yêu mến những giá trị của chúng. Họ xem những điều dạy đó chủ yếu như là luật lệ và cố gắng tuân giữ, nhưng cảm thấy như gánh nặng. Thực hành tôn giáo vì thế được gói gọn trong việc chu toàn nghĩa vụ cách sáo rỗng và vụ hình thức.

Để hiểu đức tin là gì, ta cần đặt đức tin trong tương quan với Mặc Khải. Vì đức tin là hành vi đón nhận Mặc Khải, nên ta chỉ hiểu đức tin là gì nếu ta có quan niệm đúng đắn về bản chất của Mặc Khải. Công đồng Vatican II nói về Mặc Khải như sau:

Do lòng nhân lành và khôn ngoan, Thiên Chúa đã muốn mặc khải chính mình và tỏ cho biết mầu nhiệm của ý muốn Ngài (x. Ep 1,9);... Vậy qua việc mặc khải này, Thiên Chúa vô hình (x. Cl 1,15; 1 Tm 1,17), do tình thương chan hòa của Ngài, đã ngỏ lời với loài

người như với bạn hữu (x. Xh 33,11; Ga 15,14-15) và liên lạc với họ (x. Br 3,38) để mời gọi họ và chấp nhận cho họ đi vào cuộc sống của chính Ngài¹.

Như vậy, Mặc Khải trước hết và trên hết là việc Thiên Chúa đi bước trước đến với con người, ngõ lời và *trao ban chính Minh* để thiết lập tương quan bằng hữu với họ; cùng với món quà “Tự Thân” đó là các *chân lý* diễn tả ý muốn cứu độ của Ngài.

Công đồng cũng nói về đức tin như sau:

Phải bày tỏ “sự vâng phục bằng đức tin” (Rm 16,26; x. Rm 1,5; 2 Cr 10,5-6) đối với Thiên Chúa, Đấng mặc khải. Nhờ sự vâng phục đó, con người tự do ký thác mình trọn vẹn cho Thiên Chúa bằng cách “dâng lên Thiên Chúa, Đấng mặc khải, sự quy phục trọn vẹn của lý trí và ý chí” [5], và bằng cách tự ý ưng thuận mặc khải Ngài đã ban².

Vậy đức tin trước hết là *phó thác bản thân mình* cho Thiên Chúa và sau đó là *tự do chấp nhận* những điều Ngài truyền dạy.

Một cách nôm na, có thể mô tả Mặc Khải như hành vi và tiến trình Thiên Chúa “tặng quà” cho con người và đức tin là hành vi và tiến trình con người “nhận quà” từ Thiên Chúa³. Khi phân tích hiện tượng trao tặng và nhận quà, chúng ta thấy rằng hiện tượng này luôn hàm chứa một tương quan liên vị. Một vật chỉ là quà tặng khi ở trong một mối tương quan liên vị giữa người tặng và người nhận⁴. Người tặng quà, qua món quà, mà thường thì có ý nghĩa biểu trưng lớn hơn chức năng hữu dụng, trước hết muốn diễn tả tâm hồn mình và khao khát muốn thiết lập tương quan yêu thương với người được tặng. Nói cách khác, món quà biểu trưng cho việc người tặng quà muốn trao ban chính tâm hồn mình. Tuy nhiên, món quà cũng đóng vai trò quan trọng vì là một sự diễn tả không thể thiếu của tấm lòng người tặng. Không ai có tấm lòng ưu ái với người khác mà không tự nhiên bộc lộ ra hay tìm những cách thể khác nhau để diễn tả tấm lòng đó⁵.

Người nhận quà cũng vậy, khi quyết định nhận món quà là đã quyết định nhận tấm lòng của người tặng và do đó cũng đã mở lòng mình ra, chấp nhận thiết lập tương quan với họ, tức chấp nhận cho họ đi vào cuộc đời mình. Như vậy, người nhận quà cũng thực sự đã mở ra và cho đi – cho đi chính tâm hồn mình. Người không muốn cho đi không thể nhận quà. Tương tự như đối với người tặng, món quà cũng rất quan trọng đối với người nhận. Người nhận chỉ thực sự đón nhận tấm lòng người tặng nếu chấp nhận đón lấy món quà. Khi họ chấp nhận tương quan với người tặng thì họ cũng chấp nhận món quà người ấy tặng. Món quà trở nên biểu tượng thiết yếu của tương quan giữa họ với nhau⁶.

¹ *Hiến Chế Tín Lý về Mặc Khải của Thiên Chúa*, 1.

² *Sđđ*, 5.

³ Đây là ý tưởng của Stephen B. Bevans trong cuốn *An Introduction to Theology in Global Perspective*, New York 2009, xin xem đặc biệt từ trang 23 tới trang 32.

⁴ Cũng vật đó, dù được gói gém cẩn thận và đẹp mắt, nhưng khi được trưng trên kệ để bán thì chưa được gọi là quà tặng, mà vẫn chỉ là hàng hóa. Nó chỉ trở thành quà tặng khi có ai đó trao nó cho một người khác như một món quà.

⁵ Ví dụ, không ai yêu thật sự mà chỉ để ở trong lòng, mà không có những biểu hiện như ánh mắt, sự ân cần, một bó hoa, v.v...

⁶ Ví dụ, không ai chấp nhận lễ hỏi mà từ chối trầu cau.

Để có một cái nhìn loại suy về đức tin như hành vi “nhận quà”, chúng ta tóm kết lại các đặc tính của tiến trình nhận quà như một hiện tượng nhân sinh: người nhận quà, khi nhận món quà (2), phải mở lòng mình ra để đón nhận tấm lòng của người tặng (1); sau khi nhận quà, người đó được biến đổi nên khác (3), vì cuộc đời họ không như xưa nữa mà đã có sự hiện diện của và tương quan ở cấp độ mới với một nhân vị mới.

Ta cũng có thể tìm thấy ba đặc tính trên nơi hành vi đức tin của Kitô hữu (các đặc tính được đánh số 1,2 và 3 lần lượt tương ứng với chiều kích tâm cảm, lý trí và thực hành của đức tin). Trở lại đối chiếu với định nghĩa của công đồng Vatican II về Mặc Khải và về đức tin, ta có thể nói rằng đức tin trước hết là mở lòng mình ra đón nhận quà tặng là chính Thiên Chúa trao ban chính Mình, tức sẵn lòng đi vào trong tương quan mà Thiên Chúa thiết lập và mời gọi con người có với Ngài. Một cách loại suy, có thể nói, như trong trường hợp quà tặng, chỉ có đức tin khi có *tương quan liên vị* giữa Thiên Chúa và con người⁷. Việc mở lòng, chấp nhận đi vào trong tương quan liên vị với Thiên Chúa như thế mang *đồng thời* ba chiều kích tương ứng với ba đặc tính nêu trên của việc nhận quà.

1. Chiều kích tâm cảm

Đặc điểm dễ thấy nhất của tương quan liên vị là có một mối thân tình giữa những người liên quan, họ mở lòng, đón nhận và tin tưởng nhau. Đức tin, trong bối cảnh tương quan liên vị giữa Thiên Chúa và con người, cũng mang đặc tính này. Tín hữu cảm nghiệm thấy được Thiên Chúa ngỏ lời mời gọi thương yêu và tin tưởng và vì thế đáp lại bằng *tâm tình phó thác yêu thương*.

Đức tin trong chiều kích này có thể được diễn tả bằng hai chữ “tin vào”. Như trong tương quan giữa người với người, khi tin vào ai, chúng ta cảm thấy an toàn khi ở bên họ, đức tin trong chiều kích này làm cho con người “tìm đến nương ẩn” bên Thiên Chúa (Tv 7,1; 31,1), giao phó bản thân “trong vòng tay Ngài” (x. Lc 23,46; Lời cầu nguyện của Charles de Foucauld).

Đây là lý do truyền thống gọi đức tin là nhân đức đối thần. Vì chỉ có Thiên Chúa mới có thể là đối tượng của đức tin trong chiều kích này, mới đáng là Đấng để ta tin vào và đặt để đời mình trong tay Ngài mà chắc chắn không bị thất vọng. Kinh Tin Kính đã diễn tả điều này khi dùng động từ “tin vào” (*credo in*) cho các tín khoản liên quan tới từng Ngôi trong Ba Ngôi Thiên Chúa, không như các tín khoản khác vốn dùng động từ “tin có” (*credo*) hoặc “tuyên xưng” (*confiteor*), “trông chờ” (*expecto*).

2. Chiều kích lý trí

Nhưng việc phó thác bản thân cho Thiên Chúa hàm chứa việc *biết Thiên Chúa* là Đấng thế nào (yêu thương, đáng tin, v.v...) và xác nhận Ngài là Chủ Tể của vạn vật và của đời mình. Không ai có thể đặt niềm tin tưởng vào Đấng mà họ không biết. Vì thế, đức tin luôn mang

⁷ Như vậy, một cách chính yếu, đức tin không phải là một “kho” mà tín hữu có thể lấy và tích trữ cho mình, mà không cần phải có tương quan cá vị với Thiên Chúa. Nói cách cụ thể, việc học thuộc các chân lý trong kho tàng đức tin mà chưa có tương quan với Chúa trong đời sống thiêng liêng thì chưa được coi là dấu chỉ của đức tin đích thực.

Ở đây cũng cần phải nói thêm rằng tương quan liên vị giữa Thiên Chúa và con người – vốn chỉ có Thiên Chúa đi trước và tạo điều kiện khả dĩ cho con người đáp lại – không hoàn toàn giống như tương quan liên vị giữa người với người, vốn mang tính hai chiều. Theo Karl Rahner, Thiên Chúa đến với con người, tự trao ban Chính Mình không chỉ như một món quà, mà còn như một điều kiện cần thiết để làm cho việc con người đón nhận món quà đó có thể xảy ra (X. *Foundations of Christian Faith*, London 1978, 128).

chiều kích lý trí. Khi tin, chúng ta luôn chấp nhận một điều gì đó khách quan – một sự kiện hoặc một ý nghĩa – là đúng.

Hơn nữa, cũng như khi tin tưởng ai thì ta cũng tin những điều họ nói là đúng, việc phó thác bản thân cho Thiên Chúa luôn hàm chứa và đi đôi với việc chân nhận những điều Ngài truyền dạy là *chân lý*. Đức tin không chỉ là cảm xúc mơ hồ không có hoặc không thể được diễn tả bằng một nội dung khách quan. Đức tin cũng không chỉ là chuyện riêng tư, bên trong tâm hồn mỗi người mà, vì có nội dung khách quan, cần được “tuyên xưng, cử hành, sống và cầu nguyện” (*Porta Fidei*, 9).

Chính vì điều này mà các giáo phụ nói về “kho tàng đức tin” hay “quy luật đức tin”⁸. Kho tàng hay quy luật này được tìm thấy trong Thánh Kinh, trong giáo lý và đời sống của Giáo Hội, có thể được lưu truyền, công bố, giảng dạy và học hỏi. Cũng như món quà là biểu tượng thiết yếu của tương quan giữa người tặng và người nhận, kho tàng đức tin được lưu truyền và diễn tả bằng ngôn ngữ, cử hành và các hình thức tổ chức trong đời sống Giáo Hội đóng vai trò không thể thiếu trong tiến trình đức tin. Kho tàng này chứa đựng những “món quà” thiết yếu cho mỗi tương quan giữa Thiên Chúa với con người. Con người không thật sự đón nhận Thiên Chúa, không thật sự tin tưởng và phó thác bản thân cho Ngài nếu không đón nhận những “món quà” khách quan này.

3. Chiều kích thực hành

Cuối cùng, đức tin đích thực luôn có và phải có chiều kích thực hành. Đức tin không chỉ là hoạt động của tâm trí hay rung cảm của tâm hồn, mà là hành vi nhân linh liên hệ tới toàn bộ con người. Liên quan tới chiều kích này, chúng ta thường hiểu cách đúng đắn rằng đức tin đích thực phải dẫn tới việc sống đức tin đó cách cụ thể trong đời sống. Nhưng ở đây chúng ta cũng cần phải xác định xa hơn rằng chính hành động cụ thể góp phần vào việc *hình thành và củng cố* đức tin, bằng cách cộng tác với ơn Chúa, chứ không chỉ là hệ quả của đức tin.

Karl Rahner có thể giúp ta hiểu hơn điều này khi ông nói về ý chí. Khi ta thực hiện điều ta muốn thì ý chí được diễn tả chính nó và trở thành xác định. Vậy điều ta thực hiện đó không chỉ là kết quả của ý muốn mà còn là nguyên nhân sinh ra ý muốn đó. Bởi vì ý muốn đó sẽ không tồn tại cách nghiêm túc và bất khả thu hồi nếu nó không được thực hiện⁹. Nói cách khác, ta chưa thật sự muốn một điều gì đó nếu chưa thực hiện điều đó.

Tương tự, hành vi đức tin chỉ thực sự xác định và chín muồi khi được thực hành trong cuộc sống. Các tri thức học được về đạo, các tâm tình sốt mến chỉ đạt được độ chín muồi khi chúng được kéo dài và diễn tả trong cuộc sống. Nói cách khác, chúng ta chỉ thực sự biết Chúa và chỉ thực sự yêu Ngài khi sống theo lời Ngài dạy. Như vậy, hành vi đức tin diễn ra không chỉ khi ta đọc kinh hoặc cầu nguyện sốt sắng, mà cả khi ta thực hành những quyết định cụ thể. Việc cố gắng giữ mình khỏi lỗi phạm một điều Chúa dạy là sự kéo dài tâm tình của giờ cầu nguyện trước đó và có giá trị tương đương như một lời cầu nguyện.

Tóm lại, nếu hiểu hành vi đức tin bao gồm đồng thời cả ba chiều kích biết, cảm, sống thì ta sẽ hiểu tại sao học thuộc giáo lý mà thiếu tâm tình yêu mến Chúa (chiều kích 1) thì cũng chưa phải là có đức tin đích thực. Tương tự, đạt dào cảm xúc yêu mến mà chưa thực hiện điều Chúa dạy (chiều kích 3) thì cũng chưa thực sự yêu mến Chúa trong đức tin, mà chỉ mới yêu

⁸ Thánh Irêne, chẳng hạn, đề cập đến các khái niệm này trong cuốn *Adversus Haereses* III, ii & iv.

⁹ X. K. Rahner & K.H. Weger, *Our Christian Faith*, London 1980, 116.

Chúa với cảm xúc nhân loại chóng qua. Và cuối cùng, việc có cảm xúc dạt dào hoặc thực hành đúng đắn lời Chúa dạy không miễn cho ta khỏi phải học hỏi các chân lý đức tin và tham gia vào đời sống Giáo Hội (chiều kích 2), mà ngược lại, luôn giả định, đi đôi và dẫn đến điều đó¹⁰.

II. Đức Kitô – căn tính độc đáo của đức tin Kitô giáo

Những điều nói ở trên liên quan đến hành vi con người đáp lại lời mời gọi yêu thương của Thiên Chúa là những đặc tính chung của nhiều hình thức đức tin kể cả ngoài Kitô giáo, nên chưa nói gì về tính độc đáo của đức tin Kitô giáo.

Chúng ta chỉ có thể nhìn rõ căn tính độc đáo của đức tin Kitô giáo và nhờ thế hiểu hơn về đức tin đó nếu nhìn vào Đức Kitô. Trong phần này chúng ta sẽ tìm hiểu Đức Kitô cung cấp căn tính cho đức tin Kitô giáo như thế nào bằng việc khảo sát vai trò độc đáo của Ngài liên quan tới ba chiều kích nói trên của đức tin.

1. Chiều kích tâm cảm – Đức Kitô làm cho đức tin khả dĩ xảy ra

Trong hành vi đức tin, cũng như các tín hữu của các hình thức đức tin khác, Kitô hữu yêu mến phó thác bản thân mình cho Thiên Chúa; nhưng khác với quan điểm và tâm tình của họ, Kitô hữu tin thác vào một Thiên Chúa hiện thân nơi Đức Kitô. Thiên Chúa của Kitô giáo không chỉ là một thực tại siêu việt, huyền bí và nội tại trong cõi sâu thẳm của lòng người nhưng còn làm người trong lịch sử, nơi Đức Kitô Giêsu thành Nagiaret. Vì thế, đức tin Kitô giáo, trong chiều kích tâm cảm, không chỉ là phó thác thân phận thụ tạo giới hạn của mình cho Đấng Toàn Năng Siêu Việt ở ngoài thế giới này, mà còn là chấp nhận đi vào trong tương quan cá vị, là yêu mến và phó thác bản thân cho Đức Kitô – một *Đấng đã sống trong lịch sử nhân loại*, đã chết và đang sống trong vinh quang Phục Sinh.

Điều này nói lên căn tính độc đáo của đức tin Kitô giáo, vì Đức Kitô, tuy là một Ngôi Vị Thiên Chúa, có thể tương quan với con người trong mức độ nhân loại. Ngài đến với chúng ta trong tư cách là Thiên Chúa nhưng cũng là một con người. Ngài yêu chúng ta bằng tình yêu Thiên Chúa nhưng với một trái tim nhân loại và Ngài cũng có thể là *đối tượng của tình cảm nhân bản* của chúng ta, cũng như của những tiếp cận trên bình diện lịch sử của chúng ta.

Hệ quả là, đức tin Kitô giáo, trong chiều kích tâm cảm, tự bản chất hàm chứa một mối căng thẳng và liên hệ biện chứng giữa tình yêu Thiên Chúa và tình yêu nhân loại. Thiên Chúa đã làm người để có thể yêu chúng ta bằng một trái tim nhân loại, nên đã làm cho tình yêu nhân loại của chúng ta có khả năng *hướng tới* Thiên Chúa và *tham gia* vào tính chất thần linh của tình yêu của Ngài. Điều này thật sự khả dĩ và đã xảy ra nơi Đức Kitô. Trong nhân tính của mình, Ngài đã yêu mến Cha bằng trái tim nhân loại, và vì thế, đã thăng hoa tình yêu đó, làm cho nó tham dự vào mối Hiệp Thông thần linh giữa Ba Ngôi.

Vì thế, khi yêu mến Đức Kitô trong đức tin, chúng ta không yêu Ngài như yêu một Siêu Ngã, nhưng cũng không đơn thuần như một người khác. Tình yêu nhân loại của chúng ta dành cho Ngài, trong đức tin, đã được nâng lên một tầm cấp khác, có khả năng trở thành “đối tác”, đáp lại Tình Yêu đi bước trước của Thiên Chúa. Điều này giải thích khả thể của đức tin nói chung và của đức tin Kitô giáo nói riêng. Mẫu nhiệm Thiên Chúa làm người nơi Đức Kitô đã cung

¹⁰ John A. Hardon cho rằng việc học giáo lý là nền tảng cho việc sống chứng tá đức tin cách anh hùng (X. “The Deposit of Faith and the Catechism” trên trang Web *The Real Presence Association*. http://www.therealpresence.org/archives/Catechism/Catechism_008.htm truy cập ngày 29.05.2012).

cấp câu trả lời cụ thể dứt khoát cho câu hỏi “Thiên Chúa là Đấng Siêu Việt trong khi con người là thụ tạo giới hạn, làm sao mà con người có thể trở thành ‘đối tác’ của Thiên Chúa trong hành vi đức tin được?”

2. Chiều kích lý trí – Đức Kitô quy định nội dung và hình thức diễn tả đức tin

Trong chiều kích lý trí, đức tin Kitô giáo nhận biết Thiên Chúa là ai và chấp nhận những điều Ngài dạy bảo, nhưng tất cả những điều đó phải có nội dung như Đức Kitô đã mặc khải bằng lời dạy và lối sống của Ngài. Mà nội dung của lời dạy và lối sống của Đức Kitô thì có thể được xác định khá rõ ràng và cụ thể: Ngài hiện thực hoá và rao giảng về Nước Trời, Ngài tương quan với Thiên Chúa như Cha của Ngài, Ngài sống một cuộc sống vị tha mà tột đỉnh là cái chết trên thập tự giá. Như vậy, *nội dung* đức tin Kitô giáo không bắt nguồn từ một hệ thống suy lý nào, cũng không được rút ra từ một nguyên lý phổ quát nào, nhưng bị quy định, một cách “vô đoán”, bởi chính lời dạy và lối sống *đặc thù* của Đức Kitô¹¹.

Nội dung đặc thù này của đức tin Kitô giáo luôn cần phải được diễn tả trong tuyên xưng, cử hành và cầu nguyện, và chính Đức Kitô cũng cung cấp tiêu chuẩn cho việc diễn tả này. Mọi khẳng định cũng như tuyên bố thần học, mọi cử hành phụng vụ và cả các hình thức cầu nguyện đều lấy Đức Kitô làm trung tâm và bị quy định bởi lời dạy và lối sống của Ngài.

Để thấy rõ Đức Kitô quy định các *hình thức diễn tả* đức tin Kitô giáo thế nào, chúng ta chỉ cần xét vấn đề về vai trò của ngôn ngữ trong kinh nghiệm đức tin. Theo Gadamer, ngôn ngữ là trung gian của kinh nghiệm và là phương tiện để chúng ta hiểu thế giới¹². Vậy kinh nghiệm đức tin luôn phải mang chiều kích ngôn ngữ. Hay nói cách khác, chúng ta luôn cần tới ngôn ngữ để có thể có kinh nghiệm đức tin đích thực, đó là chưa đề cập đến việc phải diễn tả và truyền thông kinh nghiệm đó cho người khác. Vấn đề đặt ra là chúng ta dùng thứ ngôn ngữ nào trong kinh nghiệm của đức tin. Chính ở đây mà chúng ta thấy vai trò thiết yếu của Đức Kitô – Đấng là Ngôi Lời – đối với kinh nghiệm đức tin Kitô giáo.

Ngôn ngữ con người mang tính lịch sử và bị ảnh hưởng – kể cả theo nghĩa xấu, tức bị nhuốm bẩn, trở nên hàm hồ, thô tục – bởi não trạng văn hoá và các cảnh huống xã hội. Vì thế, nếu kinh nghiệm đức tin được tiếp cận và diễn tả qua trung gian một thứ ngôn ngữ hàm hồ, mang nặng ảnh hưởng của tội thì chính kinh nghiệm đức tin cũng bị bóp méo và tha hoá. Ngôn ngữ con người có thể là biểu hiện của cái tôi đầy tham vọng bá chủ và ước muốn vận dụng, điều khiển những cái khác ngoài mình. Chính Đức Kitô – Lời đích thực – sẽ cung cấp cho kinh nghiệm đức tin một ngôn ngữ tinh tuyền, phù hợp và xứng đáng với kinh nghiệm đó. Ngài là Ngôn Ngữ của Thiên Chúa đã “hoá ra không” (Pl 2,7) để “trở nên người phàm và cư ngụ giữa chúng ta” (Ga 1,14). Ngài là hiện thân cho ngôn ngữ của tương quan liên vị, yêu thương và cho đi.

¹¹ Một ví dụ điển hình là nội dung giáo lý về Thiên Chúa Ba Ngôi. Trong khi các triết gia Hy Lạp cho rằng Thiên Chúa phải là Đấng duy nhất, vì, một cách suy lý, tự khái niệm Thiên Chúa cho thấy Ngài phải là Đấng duy nhất, nếu không ta sẽ có một khái niệm tự mâu thuẫn nội tại. Á Đông thì dựa vào kinh nghiệm khá phổ quát rằng mọi vật đều được sinh ra từ hai vật khác mang tính âm dương bổ túc cho nhau, nên rút ra kết luận rằng hai Nguyên Lý Âm Dương là nguồn gốc của vũ trụ và mọi loài. Trong khi đó, giáo lý về Thiên Chúa Ba Ngôi chẳng khớp với nguyên tắc suy lý nào, cũng chẳng phù hợp với kinh nghiệm phổ quát nào, mà có vẻ “vô đoán”. Tại sao Thiên Chúa lại là Ba Ngôi mà không phải là bốn hay năm ngôi? Tính chất “vô đoán” này phát xuất từ chính kinh nghiệm và lời dạy của Đức Kitô về Thiên Chúa. Nói cách đơn giản, chúng ta tin Thiên Chúa là duy nhất và là Ba Ngôi trước hết là vì *chính Đức Kitô đã kinh nghiệm, đã dạy* như thế và làm cho ta *có kinh nghiệm đó* về Thiên Chúa. Suy tư và diễn giải thần học có thể cho thấy kinh nghiệm này phù hợp với cấu trúc của thực tại hay của lịch sử, nhưng luôn phải khởi đi từ kinh nghiệm này.

¹² X. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, New York 1975, 432.

3. Chiều kích thực hành – Đức Kitô chịu đóng đinh là lý tưởng cốt lõi của đời sống đức tin

Đức tin Kitô giáo nhất thiết phải được diễn tả, không chỉ trong thần học, tuyên xưng, cử hành và cầu nguyện mà còn trong cuộc sống. Vậy đâu là những đặc tính của lối sống Kitô hữu? Có sự khác biệt thiết yếu nào giữa Kitô hữu và tín hữu các đạo khác không? Phải chăng Kitô hữu cũng giống các tín hữu theo các niềm tin khác trong việc “ăn ngay ở lành” mà thôi?

Chúng ta phải khẳng định rằng lối sống của con người có sự khác biệt tùy thuộc vào việc họ tin hay không tin vào Đức Kitô. Và chúng ta chỉ thấy được sự khác biệt đó khi ý thức về tầm quan trọng của Đức Kitô đối với đức tin Kitô giáo.

Trước hết, lối sống Kitô hữu được rập khuôn theo lối sống đặc thù của Đức Kitô, Đấng đã sống trong lịch sử này. Ngài không chỉ luôn sống vì người khác – như bao vị thánh nhân khác trong lịch sử loài người – nhưng còn luôn *vâng phục Ý Cha*. Toàn bộ cuộc sống, mọi ý nghĩa và hành vi của Ngài được nuôi sống và thúc đẩy chỉ bởi một động lực duy nhất là Thánh Ý của Thiên Chúa mà Ngài tương quan như Cha. Chính vì vâng phục Cha mà Ngài sống xả thân vì người khác và vì nhân loại nói chung. Tình yêu thương đồng loại của Đức Kitô có nguồn gốc và động lực thần linh, bắt nguồn và tham dự vào Tình Yêu vĩnh cửu giữa Cha với Ngài.

Chính vì thế mà lối sống Kitô hữu, vốn cũng được đóng ấn bằng tình yêu thương nhân loại, mang một nét rất độc đáo, vì có *nguồn gốc và động lực thần linh*: chúng ta yêu thương người khác là bởi vì chúng ta yêu mến Đức Kitô và vì họ là hình ảnh của Ngài (Mt 25, 31-46). Tình yêu thương phải mang đặc nét này thì mới được gọi là tình yêu thương Kitô giáo. Câu hỏi được đặt ra là, khi yêu thương người khác vì Đức Kitô như vậy thì ta có yêu thương họ thật sự vì lợi ích của chính họ không hay chỉ dùng họ như bình phong để yêu mến Đức Kitô? Câu trả lời đã được gợi ý trong phần nói về vai trò của Đức Kitô đối với đức tin Kitô giáo trong chiều kích tâm cảm. Tình yêu thương Kitô giáo không mâu thuẫn, bóp méo hay lạm dụng tình yêu thương nhân loại, mà ngược lại, làm cho nó đích thực hơn, và hơn nữa, nâng nó lên một cấp độ mới hoàn hảo và có giá trị hơn gấp bội. Làm sao ta biết ta yêu thương một người cách hoàn toàn tự do, vô vị kỷ và mang lại lợi ích cho họ¹³? Chính tình yêu đối với Đức Kitô sẽ làm cho tình yêu đồng loại của chúng ta tinh tuyền hơn, thoát khỏi những toan tính của cái tôi quy kỷ và tội lỗi. Tình yêu đối với Đức Kitô cũng bảo đảm rằng khi yêu đồng loại, chúng ta làm điều tốt cho họ và dẫn đưa họ tới hạnh phúc. Vì tình yêu trong đức tin đối với Đức Kitô là tình yêu đã được ân sủng Thiên Chúa nâng lên, được tham dự vào mối Hiệp Thông tràn đầy hạnh phúc, niềm vui và bình an giữa Ba Ngôi Thiên Chúa (x. 1Ga 1,3).

Thứ đến, cũng chính động lực vâng phục Thánh Ý Cha đã mặc cho lối sống của Đức Kitô một hình thức độc nhất vô nhị. Lối sống vì người khác của Ngài không thể được xếp vào bất cứ phân loại nào mà người thời nay có kinh nghiệm. Ngài đã không chữa lành người ta như một bác sĩ, đã không giúp đỡ người nghèo như một nhà làm công tác xã hội, đã không cải hoá xã hội như một nhà cách mạng, đã không chết một cái chết già bình thường, nhưng chết trẻ cách tức tưởi như một tội nhân. Vì vâng phục Cha mà Ngài không chỉ sống vì người khác cách chung chung, nhưng thể hiện lối sống đó bằng những hình thức đặc thù của sự “hoá ra không” (kenosis – x. Pl 2,7) của Mầu Nhiệm Làm Người: nghèo khó, khiêm hạ, khiết tịnh và đặc biệt là cái chết nhục nhã trên thập tự giá.

¹³ Kinh nghiệm nhân sinh cho ta thấy động lực của tình yêu rất phức tạp. Chúng ta rất nhiều khi yêu thương người khác không phải vì họ, mà vì sắc đẹp, tiền tài,... và phổ thông nhất là vì chính mình.

Xét về việc tình yêu có nhất thiết mang lại lợi ích cho người được yêu, các bậc cha mẹ cũng có kinh nghiệm là không phải cứ yêu thương mà chiều chuộng con thì sẽ có lợi cho sự giáo dục của con. Bậc cha mẹ phải biết lựa chọn cách thức yêu thương thì mới có thể mang lại lợi ích cho con cái được.

Mầu nhiệm “hoá ra không” mà đỉnh cao là cái chết trên *Thập Giá làm nên căn tính* độc đáo của lối sống Đức Kitô cũng như lối sống Kitô hữu. Kitô hữu không đơn thuần chỉ là những người “ăn ngay ở lành”, mà là những chứng nhân có lối sống được đánh dấu bởi Thập Giá. Làm chứng tá, ngay cả bằng cái chết tử vì đạo (martyr – chứng tá) là tiêu chuẩn không thể thiếu của đời sống đức tin Kitô giáo¹⁴. Hơn bao giờ hết, trong thời đại trần tục hoá và đa nguyên tôn giáo này chúng ta cần phải ý thức sâu xa hơn đặc nét này của đời sống đức tin Kitô giáo. Kitô hữu khi tìm cách hoà nhập vào xã hội họ đang sống, có nguy cơ bị “hoà tan” đến nỗi hạt muối đức tin của họ không còn mặn nữa (x. Mt 5,13) nếu họ quên đi dấu ấn của Thập Giá trên cuộc sống mình. Chỉ khi ý thức mình là những môn đệ đi theo bước chân của Đức Kitô vác thập giá và chịu đóng đinh thì Kitô hữu mới có đủ động lực và can đảm chịu dèm pha, chịu gạt ra lề để sống sự khác biệt của lối sống Kitô giáo. Chỉ khi đó Kitô hữu mới xác định chắc chắn được căn tính của mình để có thể đi vào cuộc đối thoại đích thực, chân thành và bình đẳng với các tín hữu của các tôn giáo khác.

Cuối cùng, phải nói rằng, lối sống của Đức Kitô độc đáo không chủ yếu ở hình thức, mà do chính Ngôi Vị Ngài. Không phải cái chết trên Thập Giá làm cho lối sống Đức Kitô trở nên độc đáo, mà ngược lại, chính Ngài – với tư cách là Con Thiên Chúa – làm cho cái chết trên Thập Giá mang đặc tính độc nhất vô nhị – là biến cố qua đó Thiên Chúa cứu độ con người. Như vậy, đời sống Kitô hữu có giá trị, trước hết không phải là vì mang những hình thức giống với lối sống của Đức Kitô, mà là vì được *Đức Kitô bảo đảm* cho có giá trị độc đáo. Kitô hữu là chi thể của Nhiệm Thể Đức Kitô, nên cuộc sống của họ là cuộc sống của Nhiệm Thể, được Đức Kitô đảm nhận, thánh hóa và làm cho có giá trị cứu độ.

Kết luận

Có nhiều cách để tìm hiểu và nhận ra vai trò thiết yếu của Đức Kitô đối với đức tin Kitô giáo. Chúng ta đã làm điều đó bằng cách phân tích ba chiều kích tâm cảm, lý trí và thực hành của đức tin Kitô giáo. Lựa chọn này phát xuất từ mong muốn giải đáp những vấn nạn và hiện trạng thực tế của đời sống Kitô hữu Việt Nam liên quan tới đức tin, cầu nguyện và thực hành đức tin.

Hiểu thấu đáo về ba chiều kích của đức tin sẽ giúp Kitô hữu sống đức tin cách hội nhất và toàn diện hơn. Họ được mời gọi tiếp cận với Chúa cách cá vị hơn, tham gia tích cực và toàn diện hơn vào đời sống và các hoạt động học hỏi, cầu nguyện, phụng tự của Giáo Hội, và cuối cùng là nối dài tâm tình đức tin ra cuộc sống hằng ngày, với xác tín của một môn đệ làm chứng tá cho Đức Kitô chịu đóng đinh.

Tìm hiểu vai trò thiết yếu của Đức Kitô đối với đức tin, Kitô hữu nhận ra căn tính độc đáo của mình cả trong tâm tình tôn giáo, lẫn trong tuyên xưng cũng như cử hành tôn giáo để từ đó có xác tín và can đảm thể hiện lối sống độc đáo của đức tin Kitô giáo trong thực tế xã hội đa tôn giáo và đang ngày càng bị ảnh hưởng bởi trào lưu trần tục hoá.

¹⁴ Đây là tư tưởng của Hans Urs von Balthasar, được Eamon Conway đề cập đến trong cuốn *The anonymous Christian – a relativised Christianity?* Frankfurt am Main 1993, 68.

Tài liệu tham khảo

K. Rahner & K.H. Weger, *Our Christian Faith*, London 1980, 116.

John A. Hardon, “The Deposit of Faith and the Catechism” trên trang Web *The Real Presence Association*. http://www.therealpresence.org/archives/Catechism/Catechism_008.htm truy cập ngày 29.05.2012).

Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, New York 1975, 432.

Biodata

Lm. Phanxicô Xaviê Nguyễn Hai Tính, S.J, Linh mục và là Giám đốc Học Viện Thánh Giuse Dòng Tên Việt Nam, chịu chức linh mục năm 2007, có bằng tiến sĩ thần học - Tín Lý (STD) do trường Đại học Giáo hoàng Gregoriana cấp năm 2009. Hiện tại cha đang dạy các môn học thần học tín lý ở Học viện Thánh Giuse Dòng Tên Việt Nam, Học viện Công giáo Việt Nam, Đại chủng viện Thánh Giuse Sài Gòn, Đại chủng viện Thánh Giuse Hà Nội và một số nơi khác.

Fr. Francis Xavier Nguyen Hai Tinh, S.J., Director of the Saint Joseph Jesuit Scholasticate in Vietnam, is a Jesuit priest who was ordained in 2007. He holds a Doctorate in Theology (Dogmatic Theology, S.T.D.) awarded by the Pontifical Gregorian University in 2009. He currently teaches courses in dogmatic theology at the Saint Joseph Jesuit Scholasticate (Society of Jesus in Vietnam), the Vietnam Catholic Institute, the Saint Joseph Major Seminary of Saigon, the Saint Joseph Major Seminary of Hanoi, and other institutes.

Đức Kitô – Chuẩn Mực của Giáo Hội

Christ: The Norm of the Church

Lm. Fx. Nguyễn Hai Tính, S.J.^{1*}

¹Học Viện Thánh Giuse Dòng Tên, Vietnam

*Email tác giả liên hệ: nguyenhaitinh@gmail.com

*  <https://orcid.org/0000-0003-4102-8619>

 <https://doi.org/10.54855/csl.25542>

® Copyright (c) 2025 Nguyễn Hai Tính

Received: 25/09/2025

Revision: 23/10/2025

Accepted: 11/11/2025

Online: 16/12/2025

ABSTRACT

Keywords: Christ; Norm of the Church; Mystery–Communion–Evangelization; 2010 Pastoral Letter; Discernment of spirits

This article proposes a theological reading of the 2010 Post–People of God Congress Pastoral Letter, centered on the thesis that Christ is the Church’s very reason for existence and the norm that enlightens and corrects every dimension of the Vietnamese Church. Christ, as “the mirror,” enables the Church to recognize its identity and avoid distortions driven by self-interest. Accordingly, the Church truly lives as God’s People and the Temple of the Holy Spirit only by referring back to Christ—especially through listening to the Word in the liturgy and discerning the “spirits.” On the level of communion, the Son reveals Trinitarian communion and calls for an interior attitude of love as the basis for cooperation. Finally, evangelization flows from being sent as Christ was sent; the Gospel is first and foremost Christ himself and the Kingdom of God.

TÓM LƯỢC

Từ khoá: Đức Kitô; Chuẩn mực Giáo Hội; Mầu nhiệm–Hiệp thông–Loan báo Tin Mừng; Thư Chung HĐDC 2010; Phân định thần khí

Bài viết gợi ý đọc Thư Chung Hậu Đại Hội Dân Chúa 2010 theo thần học với luận đề: Đức Kitô là lý do hiện hữu và chuẩn mực soi sáng, điều chỉnh mọi chiều kích của Giáo Hội Việt Nam. Đức Kitô như “tấm gương” giúp Giáo Hội nhận ra căn tính và tránh lệch lạc do quy kỷ. Từ đó, Giáo Hội thực sự là Dân Thiên Chúa và Đền Thờ Thánh Thần khi quy chiếu về Đức Kitô, khi lắng nghe Lời Chúa trong phụng vụ và phân định các “thần khí”. Ở bình diện hiệp thông, Ngôi Con mạc khải hiệp thông Ba Ngôi và đòi hỏi thái độ nội tâm yêu thương làm nền cho cộng tác. Sau cùng, sứ vụ loan báo Tin Mừng phát xuất từ việc được sai đi như Đức Kitô; Tin Mừng trước hết là chính Người và Nước Trời.

Giới thiệu

Giáo Hội Công Giáo tại Việt Nam đang trong giai đoạn “triển khai định hướng và nội dung *Thư Chung Hậu Đại Hội Dân Chúa 2010* vào trong đời sống cụ thể” của mình¹. Từng giáo phận, giáo xứ và mọi tín hữu đang được mời gọi học hỏi, thảo luận để tìm hiểu và sống theo những hướng dẫn của *Thư Chung* này. Có thể tìm hiểu và khai triển *Thư Chung* này từ nhiều quan điểm khác nhau: thần học tín lý, mục vụ, đối thoại liên tôn, giáo dục, thăng tiến xã hội, v.v... Bài viết này xin đóng góp vào tiến trình học hỏi và suy tư chung của toàn Giáo Hội tại Việt Nam với những suy tư đơn sơ và thực tế về *Thư Chung* theo quan điểm thần học.

Về mặt thần học, *Thư Chung* được xây dựng trên bộ khung là suy tư về Giáo Hội, xoay quanh ba chủ đề Mầu Nhiệm, Hiệp Thông và Loan Báo Tin Mừng. Tuy không phải là một khảo cứu có hệ thống và đầy đủ về Giáo Hội, *Thư Chung* đã cố gắng dung hợp các chiều kích và đặc điểm thần học khác nhau của Giáo Hội vào ba chủ đề trên. Không nhấn mạnh mọi chiều kích với cùng một cường độ như nhau, *Thư Chung* chọn nêu lên những đặc tính thiết yếu của Giáo Hội, cần lưu tâm đặc biệt trong hoàn cảnh Việt Nam hôm nay, để rút ra những hệ lụy cần thiết cho lối sống đạo và đời của Kitô hữu tại Việt Nam.

Bản chất của bài viết này không phải là suy tư về Giáo Hội, mà là suy tư về Đức Kitô. Tuy nhiên, vì nhắm mục đích là giúp tìm hiểu *Thư Chung* – vốn mang đặc tính Giáo Hội học, như nói ở trên – bài viết cần chỉ ra mối tương quan giữa Đức Kitô và Giáo Hội. Mối tương quan này được xác định trong luận đề sau: Đức Kitô là *lý do tồn tại, là tiêu chuẩn soi sáng và điều chỉnh* của mọi chiều kích và đặc tính của Giáo Hội.

Vì thế, cấu trúc bài viết sẽ gồm bốn phần. Phần 1 xác định Đức Kitô là “thước đo” định hình Giáo Hội; đây là một diễn giải cách tổng quát luận đề chính của bài viết. Ba phần còn lại triển khai luận đề đó cách cụ thể dựa vào cấu trúc của *Thư Chung*, nói về nền tảng Kitô học của căn tính mầu nhiệm của Giáo Hội, của sự Hiệp Thông trong Giáo Hội và của sứ mạng Loan Báo Tin Mừng.

Đây không phải là một bài nghiên cứu chuyên khảo về *Thư Chung* với những phân tích kỹ lưỡng và có hệ thống hay những dẫn chứng chi ly để làm rõ lý thuyết hậu cảnh hay sự năng động ở đằng sau những dòng chữ của *Thư Chung*. Bài viết sẽ chỉ đề cập tới và khai triển một vài điểm nhất định được nêu trong *Thư Chung* như những hệ luận của việc giải thích và làm nổi bật luận đề nêu trên. Bài viết nhắm tới đối tượng độc giả là mọi tín hữu Việt Nam, những người thao thức với sự trưởng thành đức tin và với những định hướng chung của Giáo Hội tại Việt Nam.

1. Đức Kitô là “thước đo” định hình Giáo Hội

Về mặt lịch sử tôn giáo, có thể nói không thể có Giáo Hội nếu không có Đức Kitô. Giáo Hội tuy được chuẩn bị trong suốt chiều dài lịch sử cứu độ, nhưng chỉ bắt đầu hình thành với một nhóm môn đệ đi theo Đức Giêsu Kitô cách đây hơn 2000 năm. Họ đã sống với Ngài, nghe Ngài rao giảng, chứng kiến Ngài chữa bệnh trong suốt thời gian khoảng 3 năm. Sau đó, họ đã chứng kiến Ngài chết và kinh nghiệm Ngài phục sinh. Như vậy, tuy được chuẩn bị và ra đời trong bối cảnh một tôn giáo độc thần (Do thái giáo), tin thờ một Thiên Chúa siêu việt, Giáo Hội được hình thành với những xác tín và tuyên xưng về một Đấng – Đức Giêsu Kitô – đã

¹ HĐGMVN, *Thư Chung 10.2011*, số 3. *Thư Chung Hậu Đại Hội Dân Chúa 2010* được Hội Đồng Giám Mục Việt Nam chính thức công bố ngày 01.05.2011. Từ đây xin viết tắt là *Thư Chung*.

chết nhưng đang sống, vừa là người thật vừa là Thiên Chúa thật, vừa thuộc lịch sử vừa vượt trên lịch sử..

Về mặt thần học, đứng trước câu hỏi “Giáo Hội là gì?”, không có yếu tố nào – như, dạy người ta ăn ngay ở lành, hay ngay cả thờ phượng một Thiên Chúa duy nhất, vốn chung cho các tôn giáo độc thần khác – có thể nói lên đặc tính độc đáo, phân biệt Giáo Hội với các hội đoàn hay giáo hội khác, trừ yếu tố liên hệ với Đức Kitô. Bất kỳ định nghĩa nào về Giáo Hội cũng phải bao gồm mối liên hệ độc nhất vô nhị giữa Đức Kitô và Giáo Hội – Hiến Thê và Nhiệm Thê của Ngài (x. Ep 5,22-33).

Vậy chúng ta chỉ có thể thực sự hiểu căn tính và sứ mệnh của Giáo Hội nếu chúng ta biết Đức Kitô là ai. Giáo Hội cần phải trở về với Đức Kitô để hiểu chính mình hơn. Để nhận ra căn tính và sứ vụ thích hợp của mình, Giáo Hội không chỉ cần “soi gương”, tức nhìn vào mình hay nhìn tới những nhu cầu của xã hội quanh mình để xét mình, mà quan trọng hơn cả là cần nhìn vào “Tám Gương” duy nhất là chính Đức Kitô.

Nhu cầu khách quan phải trở về với Đức Kitô có hai chức năng: *soi sáng* và *điều chỉnh* những gì Giáo Hội hiểu về mình.

Đức Kitô *soi sáng* cho Giáo Hội là vì không phải lúc nào Giáo Hội cũng hiểu rõ ràng căn tính và sứ mệnh của mình. Là Nhiệm Thê của Đức Kitô – Đấng là Mẫu Nhiệm (x. Ep 1,9; Col 1,26-27)² – Giáo Hội cũng chia sẻ căn tính mẫu nhiệm của Người. Vì thế, căn tính của Giáo Hội không thể được tìm ra từ những suy luận duy lý. Giáo Hội chỉ có thể hiểu về mình bằng một kiểu “tri thức” đặc biệt, không dừng lại ở những dữ kiện duy khách quan, nhưng có khả năng lấy mẫu nhiệm làm đối tượng tiếp cận của mình. Trở về với Đức Kitô – Đấng mà ta chỉ có thể hiểu bằng đức tin – là điều kiện có được “tri thức” đó. Đấng là Đường, là Chân Lý sẽ soi sáng cho ta biết sự thật về căn tính và sứ mệnh có tính mẫu nhiệm của Giáo Hội.

Giáo Hội cũng không thể hiểu về mình một lần cho tất cả. Là một thực thể sống động, Nhiệm Thê của Đức Kitô – Đấng đang sống trong vinh quang Phục Sinh – Giáo Hội chia sẻ căn tính sống động của Người. Vì thế, trên cuộc lữ hành trần thế, Giáo Hội luôn cần phải liên tục tái nhận diện chính mình, để trung thành với căn tính bất biến nhưng sống động của mình hơn, trong từng hoàn cảnh và giai đoạn lịch sử đặc thù. Chỉ có Đức Kitô – Đấng “vẫn là một, hôm qua cũng như hôm nay, và như vậy mãi đến muôn đời” (Dt 13,8) – mới có thể soi sáng cho tiến trình tái nhận diện này.

Trở về với Đức Kitô sẽ *điều chỉnh* những gì chúng ta hiểu về Giáo Hội là vì, như những tội nhân ích kỷ, chúng ta có thể hiểu sai về Giáo Hội. Nỗ lực tìm hiểu Giáo Hội của chúng ta có thể bị thúc đẩy bởi nhiều động lực ô tạp, trong đó có những động lực qui kỷ và tư lợi, có khi tiềm tàng và sâu kín, rất khó nhận ra. Vì thế, bức tranh chúng ta vẽ về Giáo Hội có thể bị méo lệch. Thay vì nhận diện khuôn mặt đích thực của Giáo Hội Chúa Kitô, chúng ta có thể sẽ vô tình hay cố ý ra sức tạo hình ảnh một giáo hội theo ý riêng mình, phục vụ những kế hoạch trần thế của mình. Chính Đức Kitô là tiêu chuẩn điều chỉnh giúp ta nhận ra lệch lạc của mình và tìm ra hướng đi đúng đắn hơn. Chính Người cung cấp cho ta một tiêu chuẩn mẫu khách quan để giải phóng Giáo Hội khỏi bị vận dụng bởi những ý chí tư lợi chủ quan.

Cho tới đây, chúng ta đang cố gắng làm nổi bật đặc tính “qui Kitô” của Giáo Hội. Nhấn mạnh tầm quan trọng của Đức Kitô đối với căn tính và sứ mệnh của Giáo Hội như thế không có nghĩa là chối bỏ chiều kích Ba Ngôi của Giáo Hội. Đức Kitô không bao giờ có thể được xem

² Nếu lưu ý rằng từ *mysterion* trong tiếng Hy Lạp được dịch sang tiếng Latinh là *sacramentum* thì ta sẽ dễ hiểu tại sao nhiều thần học gia, trong đó có Edward Schillebeeckx, dựa trên Thánh Kinh mà gọi Đức Kitô là “Bí Tích Nguyên Khởi”. X. E. Schillebeeckx OP, *Christ the Sacrament of the Encounter with God*, New York 1960, tr. 14-15.

như tách rời khỏi mối tương quan mật thiết vĩnh cửu giữa Ba Ngôi Thiên Chúa. Đơn giản là vì Người là Ngôi Lời, một trong Ba Ngôi, mà Ngôi Lời thì tồn tại và chỉ tồn tại trong tương quan với Cha và Thần Khí. Không thể có Đức Kitô nào khác ngoài Đức Kitô là Con của Cha và là Đấng ban Thần Khí. Cho nên, có thể nói, chúng ta không thể biết căn tính và sứ mệnh đích thực của Giáo Hội nếu chúng ta không biết về Chúa Ba Ngôi như được mặc khải nơi Đức Kitô. Chính vì thế, Giáo Hội không chỉ được gọi là Nhiệm Thể Đức Kitô, mà còn được gọi là Dân Thiên Chúa (có ý qui chiếu về Cha, Đấng – bằng sức mạnh của Thần Khí và đặc biệt là nơi Đức Kitô – tuyển chọn, kêu gọi và qui tụ Dân Ngài trong dòng lịch sử), và Đền Thờ Chúa Thánh Thần³.

Gần đây, thần học về Giáo Hội nhận ra tầm quan trọng của chiều kích Ba Ngôi trong suy tư về Giáo Hội, đặc biệt là vai trò của Thần Khí đối với căn tính và sứ mệnh của Giáo Hội. Giáo Hội Đông Phương cũng hay chỉ trích tính “duy Kitô” của thần học Tây Phương về Giáo Hội. Thế nhưng, chính các thần học gia Đông Phương cũng không hề chối đặc tính “qui Kitô” của Giáo Hội⁴. Giáo Hội là công trình của cả Ba Ngôi Thiên Chúa, nhưng có tương quan độc nhất vô nhị và không thể thay thế chỉ với Đức Kitô mà thôi. Giáo Hội chỉ có thể là Nhiệm Thể Đức Kitô, chứ không thể là Nhiệm Thể của Cha hay của Thần Khí. Chỉ có Đức Kitô, Ngôi Lời Thiên Chúa, chứ không phải Cha hay Thần Khí, mới có thể là Đầu của Giáo Hội. Nếu thần học phải nhấn mạnh tới vai trò của Thần Khí như Đấng làm sống động Giáo Hội thì thần học cũng không thể bỏ qua vai trò là Đầu của Đức Kitô. Thần Khí sẽ không bao giờ dẫn ta tới việc xây dựng một giáo hội không đặt nền tảng trên chính Ngôi vị Đức Kitô.

2. Căn tính của Đức Kitô qui định căn tính của Giáo Hội

Với quan niệm rằng, để dẫn thân trọn vẹn vào xã hội Việt Nam hôm nay, Giáo Hội tại Việt Nam cần trở về nguồn của mình để biết mình là ai và hiện hữu để làm gì⁵, *Thư Chung* đã dành chương II để nói về căn tính của Giáo Hội. *Thư Chung* đã khẳng định căn tính này là một Mầu Nhiệm vì được xác định dựa trên nền tảng là chính Thiên Chúa Ba Ngôi.

Tuy nhiên, ta có thể nói cụ thể hơn: Giáo Hội là một Mầu Nhiệm vì là Thân Thể của Đấng vốn là Mầu Nhiệm đệ nhất. Hay nói cách khác, khi trở về nguồn của mình là chính Thiên Chúa để xác định căn tính của mình, Giáo Hội không thể đi qua con đường nào khác ngoài Đức Kitô. Bất kỳ cách thế nào khác cũng đều có thể dẫn Giáo Hội đi sai lối, không thể về tới được chính nguồn cội của mình và đánh mất căn tính mình. Như thế, Giáo Hội không thể là Dân Thiên Chúa hay Đền Thờ Chúa Thánh Thần cách đích thực mà không qui chiếu về Đức Kitô.

a. Giáo Hội là Dân Thiên Chúa, nhưng Giáo Hội không đồng hoá với bất kỳ dân nào coi mình là dân Thiên Chúa mà không tin thờ Đức Kitô. Ngay cả với dân Do thái, là “chị cả”⁶ của mình trong đức tin, Giáo Hội cũng không hoàn toàn đồng hoá với họ. Giáo Hội là Dân được Thiên Chúa kêu gọi và triệu tập, nhưng không qua ai khác ngoài Đức Kitô.

Điều này dẫn tới một số hệ luận cụ thể như sau: Lời Chúa kêu gọi và nói với Giáo Hội phải là Lời Chúa nơi Đức Kitô, Đấng là Lời duy nhất và vĩnh cửu của Thiên Chúa. Việc đọc và lắng

³ X. *Hiến Chế Tín Lý về Giáo Hội*, số 9, 17; *Sách Giáo Lý Hội Thánh Công Giáo*, số 781-810.

⁴ Điển hình, độc giả có thể tham khảo một quan điểm của tác giả thuộc Giáo Hội Chính Thống về vấn đề này tại trang web <http://www.oodegr.com/english/dogmatiki1/F2d.htm>.

⁵ Ban Tổ Chức Năm Thánh, *Giáo Hội tại Việt Nam – Tài liệu học hỏi trong Năm Thánh*, Trung Tâm Mục Vụ Tgp. Tp. HCM, tr. 30.

⁶ Đức Giáo Hoàng Gioan Phaolô II, trong cuộc thăm viếng Đại Hội Đường Do Thái ở Rôma ngày 13 tháng 04 năm 1986, đã gọi những người Do Thái là “những người anh lớn của chúng tôi”.

nghe Lời Chúa (x. *Thư Chung*, số 11) phải được thực hiện trong Đức Kitô và vì thế trong Giáo Hội, Thân Thể của Người. Ý thức về đặc tính qui Kitô của Lời Chúa như thế sẽ giúp chúng ta tránh nguy cơ duy cá nhân và duy chủ quan trong việc đọc Thánh Kinh.

Việc đọc Thánh Kinh tại gia hoặc theo nhóm không thể được xem là thay thế hoặc trỗi vượt hơn Phụng vụ, nơi mà Lời Chúa được cử hành cách chính thức và hoàn hảo cùng với Đức Kitô và Giáo Hội của Người. Chính vì thế mà Đức Giáo Hoàng Benedictô đã nói việc chia sẻ Lời Chúa tại gia phải là sự chuẩn bị, tháp tùng và đào sâu cho cử hành Lời Chúa trong Phụng vụ (x. *Verbum Domini*, số 86). Chính nơi Phụng vụ mà Lời Chúa diễn ra cách sống động khi Đức Kitô, hiện diện như Đấng phán và như Lời được phán mặt đối mặt với cộng đoàn đức tin. Cũng chính nơi Phụng vụ mà Giáo hội là Giáo hội cách đúng nghĩa nhất vì đang được Lời qui tụ, đang lắng nghe và tung hô đáp trả Lời cách sống động.

Hơn nữa, việc chú ý tới đặc tính qui Kitô của Lời Chúa cũng giúp soi sáng cách chúng ta đọc và hiểu Thánh Kinh. Việc đọc Thánh Kinh không được phép dừng lại ở mức độ của việc đọc một tác phẩm lịch sử hay văn học, cho dù là một tác phẩm cổ điển và quý giá. Nếu Thánh Kinh là Lời được viết ra dưới hình thức ngôn ngữ con người, là mặc khải về Đấng duy nhất là Ngôi Lời Thiên Chúa thì việc đọc Thánh Kinh phải làm sao dẫn ta tới việc chiêm ngắm Đấng ấy. Chúng ta sẽ không thể hiểu các câu chữ, các câu chuyện trong Thánh Kinh, hoặc hiểu sai, nếu chúng ta không hình dung ra và hướng tâm về Đức Kitô ở bên trong và đằng sau các câu chữ và câu chuyện đó. Chính “Hình Dáng Đức Kitô” phản phát trong Thánh Kinh là trung tâm nối kết và làm cho câu chữ của Thánh Kinh có ý nghĩa⁷. Không phải việc tra cứu để thỏa chí tò mò về Thánh Kinh như một tác phẩm văn chương mà chính việc đọc Thánh Kinh với thái độ tin kính và thờ lạy Đấng là Ngôi Lời mới giúp ta hiểu được và đón nhận Thánh Kinh như Lời Chúa sống động nói với con người.

Thư Chung nhắc tới “các hình thức sống Lời Chúa qua những việc đạo đức truyền thống như Đàng Thánh Giá, Kinh Truyền Tin, Kinh Mân Côi, Kinh cầu nguyện sớm tối, v.v...” như những hình thức cần “được trân trọng và bảo tồn cũng như đổi mới và phát huy” (*Thư Chung*, số 11). Đặc tính qui Kitô của Lời Chúa cũng giúp soi sáng việc làm sao để đổi mới và phát huy các hình thức sống đạo truyền thống này. Điểm then chốt nằm ở thái độ và tâm tình khi thực hành các hình thức sống đạo đó: nếu hướng tâm về Đức Kitô, chiêm ngắm Người với lòng yêu mến thì chúng ta đưa vào trong những hình thức đó một cái hồn sống động và đầy ý nghĩa. Lời Chúa sẽ thấm nhuần tâm, trí và đời sống chúng ta ngang qua những hình thức mang tính chiêm niệm này khi chúng ta để cho Đức Kitô lấp đầy tâm trí mình. Vấn đề có thể được đặt ra là: chúng ta lấy đâu ra hình ảnh Đức Kitô để mà chiêm ngắm? Câu trả lời cho vấn đề này nói lên mối tương quan mật thiết giữa các việc đạo đức kể trên với Lời Chúa trong Thánh Kinh: chúng ta có được hình ảnh Đức Kitô rõ nét nhất trong Thánh Kinh, “bởi vì tất cả Thánh Kinh đều nói về Đức Kitô”⁸. Được nuôi dưỡng bằng tinh thần và hình ảnh Đức Kitô trong Thánh Kinh, các việc đạo đức sẽ tránh được nguy cơ trở thành những thực hành mang tính phù phép hoặc mang tính cưỡng chế về mặt tâm lý.

b. Giáo Hội là Đền Thờ Chúa Thánh Thần, nhưng Chúa Thánh Thần luôn là Thần Khí của Đức Kitô Phục sinh.

Gần đây trong Giáo Hội nở rộ các phong trào Thánh Linh, như dấu chứng cho sự hiện diện và hoạt động đặc lực của Chúa Thánh Thần trong cộng đoàn đức tin. Quả thật, vai trò của Chúa

⁷ Tư tưởng này của tác giả Hans Urs von Balthasar được John O'Donnell trình bày lại trong cuốn *Introducción a la Teología Dogmática*, Estella 2003, tr. 87. X. *Sách Giáo Lý Hội Thánh Công Giáo*, số 101-104, 134.

⁸ Hugh of St. Victor, *De arca Noe* 2,8 như được trích lại trong *Sách Giáo Lý Hội Thánh Công Giáo*, số 134.

Thánh Thần rất quan trọng đối với đời sống đức tin của Kitô hữu. Lời Chúa có thật sự sống động và có hiệu năng, cộng đoàn phụng vụ có thật sự là Giáo Hội cách đúng nghĩa, chúng ta có đọc và hiểu Thánh Kinh, có chiêm ngắm được Đức Kitô hay không, tất cả tùy thuộc vào quyền năng tác động của Chúa Thánh Thần.

Tuy nhiên, nếu như mỗi người chúng ta đều ít nhiều có kinh nghiệm về sức năng động của Chúa Thánh Thần, thì chúng ta cũng ý thức được sự khó khăn khi phải phân biệt đâu là sự thúc đẩy đích thực của Chúa Thánh Thần, đâu là những động lực của thế gian, ma quỷ, xác thịt. Thư thứ nhất của thánh Gioan nói có nhiều thần khí và chúng ta cần phải “cân nhắc các thần khí xem có phải bởi Thiên Chúa hay không” (1Ga 4,1), chỉ “Thần Khí nào tuyên xưng Đức Kitô là Đấng đã đến và trở nên người phạm” thì mới bởi Thiên Chúa mà đến (1Ga 4,2). Như vậy, có một mối liên hệ mật thiết giữa Thần Khí, tức Chúa Thánh Thần, và Đức Kitô; và mối liên hệ này là một tiêu chuẩn quan trọng để nhận định xem đâu là hoạt động đích thực của Chúa Thánh Thần. *Thư Chung* đã đề cập tới mối liên hệ này khi nói rằng trong Đền Thờ của Chúa Thánh Thần thì chính Đức Kitô là Tư Tế dâng hiến chính mình làm Hy Tế dâng lên Thiên Chúa (x. *Thư Chung* 13). *Thư Chung* cũng cho rằng việc nội tâm hoá (tức chú ý hơn tới vai trò của Chúa Thánh Thần) các chương trình huấn luyện và mục vụ gắn liền với việc noi gương khiêm nhường và phục vụ của Đức Kitô (x. *Thư Chung*, số 13). Quả thật, chính Đức Kitô – Đấng đầy tràn Thần Khí, và luôn tự do trên mọi lề luật, cơ chế cứng nhắc, hình thức bên ngoài hay xu thế đám đông (x. Lc 4; Mt 5, 21-48; 9, 14-17; Mc 12,13-17) – mới có thể cho ta thấy thế nào là sống nội tâm và tự do theo Thần Khí.

3. Ngôi Vị Đức Kitô là nguyên mẫu cho mỗi Hiệp Thông Giáo Hội

Để nhấn mạnh khía cạnh linh thiêng của Giáo Hội, vốn có thể bị lu mờ do sự quan tâm thái quá tới khía cạnh thể chế, *Thư Chung* đã chọn trình bày ở chương III một trong số nhiều hình ảnh về Giáo Hội: Giáo Hội như một mối Hiệp Thông đặc biệt, bắt nguồn từ sự Hiệp Thông giữa Ba Ngôi Thiên Chúa.

Hiệp Thông ở đây không chỉ có nghĩa là đoàn kết, đại đồng, bình đẳng, cho dù đây là những kết quả cụ thể của Hiệp Thông. Không phải là Giáo Hội chỉ cần hiệp thông khi các thể chế trong Giáo Hội làm cho người ta cảm thấy quá cứng nhắc, ngột ngạt và khao khát một sự vận hành mang tính tham gia nhiều hơn; hoặc khi nhu cầu mở ra với quốc tế đòi hỏi ta phải đoàn kết với những người khác; hoặc khi bốn phận làm chứng tá đòi chúng ta phải liên kết, hoà đồng và bình đẳng với nhau. Các thể chế đều hoàn toàn có thể đáp ứng các nhu cầu đó. Vì thế, Hiệp Thông không phải là một “phản đề” của thể chế, cũng không phải là một “liều thuốc” được kê toa chống lại “căn bệnh” thể chế. *Hiệp Thông là bản chất của Giáo Hội*; và chính thể chế là đòi hỏi của Hiệp Thông và là phương cách để hiện thực hoá và thăng tiến Hiệp Thông.

Để hiểu điều này, như *Thư Chung* gợi ý, chúng ta cần phải trở về với nguồn mạch của mối Hiệp Thông Giáo Hội, đó chính là mối Hiệp Thông giữa Ba Ngôi Thiên Chúa (x. *Thư Chung*, số 20). Tuy nhiên, ta cũng có thể nói rằng, chúng ta có thể hiểu hơn Hiệp Thông là bản chất của Giáo Hội thế nào khi trở về với chính Ngôi Vị của Đức Kitô. Chính Đức Kitô là Đấng đã mặc khải cho ta biết Thiên Chúa là một mối Hiệp Thông giữa Ba Ngôi; và cũng chính Ngài cung cấp cho ta *nội dung* và *ý nghĩa* đích thực của mối Hiệp Thông đó. Câu nói rằng “cần phải xây dựng mối Hiệp Thông trong Giáo Hội theo khuôn mẫu của mối Hiệp Thông Ba Ngôi” sẽ trở nên một công thức sáo rỗng nếu chúng ta không biết được nội dung của mối Hiệp Thông đó đích thực là gì. Trở về với Đức Kitô, chúng ta sẽ tránh được nguy cơ suy diễn áp đặt lên Ba Ngôi một kiểu hiệp thông theo mẫu của mối tương quan giữa chúng ta với nhau.

Theo giáo lý truyền thống của Giáo Hội, Ngôi Vị Đức Kitô là chính Ngôi Con. Mà như kinh nghiệm nhân sinh cho ta thấy, một người chỉ là con trong tương quan với cha mình, và một người chỉ là cha khi có con. Tương tự như thế, một cách loại suy, *Ngôi Con được gọi là Ngôi Con vì chỉ hiện hữu và luôn hiện hữu trong tương quan với Ngôi Cha và Ngôi Thánh Thần*. Theo định nghĩa, căn tính của Ngôi Con được xác định là Con của Ngôi Cha và là Đấng cùng với Ngôi Cha ban Ngôi Thánh Thần. Như vậy, bản chất của Ngôi Con, tức của Đức Kitô, là hiệp thông với Cha và Thánh Thần; và khi nói về Đức Kitô là đã hàm ý nói về cả Ba Ngôi trong mỗi Hiệp Thông vĩnh cửu.

Từ đây, chúng ta dễ hiểu tại sao “bản chất của Giáo Hội là Hiệp Thông” và hiểu rõ hơn ý nghĩa của mệnh đề đó. Hiệp Thông không phải là một tình trạng hay phẩm tính mà Giáo Hội có thể đạt được sau khi hiện hữu. Mà ngược lại, *Giáo Hội chỉ thực sự hiện hữu khi là một mối Hiệp Thông*. Và đây không phải là bất cứ sự hiệp thông nào như là kết quả của nỗ lực thuần túy con người, nhưng là mối Hiệp Thông được thông truyền từ chính Ba Ngôi Thiên Chúa, nơi Đức Kitô. Bồn phân của Kitô hữu là cộng tác với Thiên Chúa để nuôi dưỡng, phát huy và cụ thể hoá mối Hiệp Thông có nguồn gốc thần linh này. Chúng ta sẽ không thể làm được điều này nếu không kết hợp với Đức Kitô là Đầu, Đấng thông chuyển sức sống hiệp thông thần linh từ Thiên Chúa cho Giáo Hội.

Như vậy, việc xây dựng Hiệp Thông phải bắt đầu từ việc tiếp nhận và thông truyền sức sống này, chứ không phải từ việc cố gắng thể hiện cách gượng ép những dấu chỉ của nó. Những biểu hiện như tuân phục, chia sẻ, tham gia là diễn tả đi sau tinh thần hiệp thông. Như người ta có thể ở cạnh bên nhau về thể lý mà không hề hiện diện với nhau trong tâm hồn thể nào, thì những biểu hiện đoàn kết bên ngoài cũng có thể sáo rỗng và vô bổ như thế nếu không phát xuất từ và được nuôi dưỡng bởi tinh thần hiệp thông. Vậy Hiệp Thông cần phải được xây dựng bắt đầu từ *thái độ nội tâm*, theo mẫu gương của Đức Kitô, Đấng luôn yêu thương và quan tâm tha thiết tới Cha – “luơng thực của Thầy là ý Cha” (Ga 4,34). Thái độ nội tâm chính là động lực và là cái hồn cho những biểu hiện bên ngoài của Hiệp Thông. Chính tình yêu đích thực qui định cách chúng ta vâng phục, góp ý hay phê bình nhau. Nếu phê bình không phát xuất từ tình yêu gây hại thể nào cho cộng đoàn thì sự vâng phục không xây dựng trên hiệp thông cũng sáo rỗng và tai hại như vậy.

Điều này giúp ta hiểu tại sao Giáo Hội không chỉ là mối Hiệp Thông giữa những người còn đang sống – vốn có thể có những biểu hiện đoàn kết bên ngoài với nhau – mà còn giữa những người đang sống và các thánh cùng với tất cả những người quá cố – những người mà ta chỉ có thể liên hệ với họ trong tâm hồn qua cầu nguyện. *Cầu nguyện* – tiếp xúc với sức sống hiệp thông thần linh của Thiên Chúa – là chìa khoá xây dựng mối Hiệp Thông Giáo Hội. Đây là lý do mà *Thư Chung* khẳng định: “Không kết hợp với Thiên Chúa thì không thể nói đến hiệp thông trong Giáo Hội được” (*Thư Chung*, số 20). Chúng ta có thể và chỉ có thể kết hợp với Thiên Chúa nơi Đức Kitô. Chỉ Thần Khí của Đấng Phục Sinh – Đấng đã “xin đừng theo ý Con, mà xin theo ý Cha” (Mc 14,36) và đã hiến mạng sống vì chúng ta – mới làm cho ta có thái độ nội tâm yêu thương đích thực để có thể hiện thực hoá mối Hiệp Thông Giáo Hội.

4. Đức Kitô là nguồn gốc của sứ vụ loan báo Tin Mừng

Với xác tín rằng Hiệp Thông và sứ vụ loan báo Tin Mừng liên kết mật thiết với nhau như hai mặt của một đồng tiền⁹, *Thư Chung* dành chương IV để nói về sứ vụ loan báo Tin Mừng như

⁹ X. Ban Tổ Chức Năm Thánh, *Giáo Hội tại Việt Nam – Tài liệu học hỏi trong Năm Thánh*, Trung Tâm Mục Vụ Tgp. Tp. HCM, tr. 123-125.

là “lý do hiện hữu của Giáo Hội” (*Thư Chung*, số 31). Giáo Hội cảm thấy cần phải loan báo Tin Mừng không phải do nhu cầu ngoại tại là hiện trạng còn rất nhiều anh chị em đồng bào của chúng ta chưa biết đến Đức Kitô; cũng không phải do nhu cầu nội tại là Giáo Hội cần phải có việc để làm, hay cần mở rộng phạm vi và tầm ảnh hưởng của mình. Loan báo Tin Mừng không phải là một trong những việc mà Giáo Hội có thể hay phải *làm*, nhưng là một chiều kích làm nên chính điều mà Giáo Hội *là*. Giáo Hội không thật sự là Giáo Hội của Đức Kitô nếu không loan báo Tin Mừng.

Chúng ta có thể hiểu điều này bằng cách liên hệ tới Đức Kitô. Chính Người cho ta câu trả lời về *lý do* và *nội dung* của việc loan báo Tin Mừng.

Vì là Con, nên căn tính Đức Kitô được định nghĩa như là Đấng phát xuất từ Cha, cũng có nghĩa là Đấng được Cha sai đi. Người sinh ra ở trần gian là để rao giảng Tin Mừng – “vì Thầy ra đi cốt để làm việc đó” (Mc 1,38). Cũng thế, Giáo Hội – Thân Thể của Đức Kitô – cũng được sinh ra là để ra đi rao giảng Tin Mừng. Chính vì thế mà bản chất ơn gọi của những người đi theo và ở với Người cũng là để được sai đi rao giảng (Mc 3,14). Như vậy, cũng như Hiệp Thông hay chính Giáo Hội có nguồn gốc thần linh thì sứ vụ loan báo Tin Mừng cũng có nguồn gốc thần linh: “Như Cha đã sai Thầy, thì Thầy cũng sai anh em” (Ga 20,21).

Đứng trước câu hỏi “Tại sao phải loan báo Tin Mừng?”, câu trả lời không nằm ở phía trước, hay ở tương lai, nhưng ở quá khứ, hay nơi cội nguồn hiện hữu của Giáo Hội. Giáo Hội loan báo Tin Mừng, trên hết, không phải là để đạt được điều gì cả mà là vì Giáo Hội đã được thiết lập cốt nhằm việc loan báo Tin Mừng. Giáo Hội không có chọn lựa nào khác ngoài việc phải loan báo Tin Mừng. Như thế, đứng trước một trường hợp cụ thể, câu hỏi đặt ra cho Giáo Hội không phải là “nên nói hay không nên nói?” hoặc “nói thì có lợi gì?”, nếu thực sự việc “nói” ở đây là “nói Tin Mừng của Đức Kitô”. Trong nhiều trường hợp, việc quyết định nói hay không tùy thuộc vào câu trả lời của một câu hỏi khác: “Điều ta định nói có thật sự là Tin Mừng của Đức Kitô hay là cái gì khác?”. Đây chính là vấn đề đặt ra liên quan tới nội dung của việc loan báo Tin Mừng.

Giáo Hội nhất thiết phải loan báo Tin Mừng, thế nhưng Tin Mừng đó là gì? Làm thế nào để xác định Tin Mừng đó và biết được điều ta đang loan báo thực sự là Tin Mừng? Đây là vấn nạn đặt ra cho Giáo Hội ở mọi thời đại và đặc biệt là cho Giáo Hội tại Việt Nam trong thời điểm hiện tại. Một lần nữa, nếu trở về với Đức Kitô như là khuôn mẫu và tiêu chuẩn cho căn tính và sứ mạng của Giáo Hội thì chúng ta sẽ tìm được chìa khoá giải quyết vấn nạn đó. Những dòng dưới đây không nhằm trình bày cách hệ thống thần học về loan báo Tin Mừng, cũng không có tham vọng giải quyết được những vấn nạn cụ thể của việc loan báo Tin Mừng hiện nay, nhưng chỉ xin nhắc lại đường hướng tổng quát của công cuộc đó, đặt nền tảng trên Đức Kitô.

Tin Mừng là gì nếu không phải là chính Đức Kitô và điều Người loan báo – Nước Trời. Thế nhưng, Nước Trời cũng là một thực tại gắn liền với Đức Kitô. Nước Trời “không phải là một đối tượng, một không gian quyền lực như vương quốc trần gian: đó là một con người”¹⁰. Nói cách khác, Nước Trời được hiện thân và hiện thực hoá nơi Đức Giêsu Kitô. Chính Người là Nước Trời.

Vậy Tin Mừng trước hết phải là Tin Mừng về Đức Kitô và vì thế, là Mẫu Nhiệm. Để xác định nội dung của lời loan báo, Giáo Hội không có cách nào khác là phải luôn kết hợp với Đức Kitô. Giáo Hội luôn phải tìm ra nội dung cụ thể của Lời loan báo, tùy vào từng hoàn cảnh cụ thể và dưới sự hướng dẫn của Thánh Thần. Và chính Đức Kitô, như là Mẫu Nhiệm qui chiếu cho nội dung Lời loan báo, là động lực và nguyên lý thôi thúc, để Giáo Hội không bao giờ an

¹⁰ Joseph Ratzinger, *Đức Giêsu thành Nazareth*, bản dịch của Nguyễn Văn Trinh, Vĩnh Hội 2007, tr. 73.

toàn tự tại, mà không ngừng sáng tạo và khai phá trên con đường loan báo Tin Mừng. Chính Người là tiêu chuẩn giúp Giáo Hội nhận định nên nói gì và có những hoạt động nào. Cũng chính Người sẽ nhuộm màu đặc trưng cho các hoạt động xã hội và văn hoá của Giáo Hội, vốn xem ra không khác biệt lắm so với những hoạt động của mọi người thiện chí khác trong xã hội.

Kết luận

Bài viết gợi ý một cách đọc và hiểu *Thư Chung* bằng cách xoáy vào một điểm rất quan trọng nhưng quá quen thuộc đến nỗi có thể được xem là “dư thừa” trong thần học về Giáo Hội: *tính qui Kitô của Giáo Hội*. Bài viết đã cho thấy việc nhấn mạnh đặc tính này của Giáo Hội *giúp đỡ và điều chỉnh* cách chúng ta đọc và hiểu *Thư Chung* như thế nào, với những hệ luận cụ thể mang tính thời sự cho Giáo Hội tại Việt Nam ngày nay.

Vì “xoáy” vào một điểm mà không thể phát triển luận đề cách hệ thống nên bài viết có thể tạo cảm giác “một chiều” và có thể bị phê bình là ít chú trọng tới chiều kích Ba Ngôi của Giáo Hội. Người viết chỉ xin nhắc lại là việc nhấn mạnh vai trò trung tâm và nền tảng của Đức Kitô đối với Giáo Hội không hề mâu thuẫn hay đồng nghĩa với việc xem nhẹ vai trò của Cha và Thánh Thần đối với Giáo Hội. Một bài viết đầy đủ và có hệ thống hơn mang đặc tính của một Kitô học Ba Ngôi sẽ có thể cho thấy điều đó.

Tài liệu Tham Khảo

HDGMVN, *Thư Chung 10.2011*, số 3. *Thư Chung Hậu Đại Hội Dân Chúa 2010* được Hội Đồng Giám Mục Việt Nam chính thức công bố ngày 01.05.2011. Từ đây xin viết tắt là *Thư Chung*.

Hiến Chế Tín Lý về Giáo Hội, số 9, 17; *Sách Giáo Lý Hội Thánh Công Giáo*, số 781-810.

Ban Tổ Chức Năm Thánh, *Giáo Hội tại Việt Nam – Tài liệu học hỏi trong Năm Thánh*, Trung Tâm Mục Vụ Tgp. Tp. HCM, tr. 30.

Đức Giáo Hoàng Gioan Phaolô II, trong cuộc thăm viếng Đại Hội Đường Do Thái ở Rôma ngày 13 tháng 04 năm 1986, đã gọi những người Do Thái là “những người anh lớn của chúng tôi”.

E. Schillebeeckx OP, *Christ the Sacrament of the Encounter with God*, New York 1960, tr. 14-15.

Ban Tổ Chức Năm Thánh, *Giáo Hội tại Việt Nam – Tài liệu học hỏi trong Năm Thánh*, Trung Tâm Mục Vụ Tgp. Tp. HCM, tr. 123-125.

Joseph Ratzinger, *Đức Giêsu thành Nazareth*, bản dịch của Nguyễn Văn Trinh, Vĩnh Hội 2007, tr. 73.

Biodata

Lm. Phanxicô Xaviê Nguyễn Hai Tính, S.J, Linh mục và là Giám đốc Học Viện Thánh Giuse Dòng Tên Việt Nam, chịu chức linh mục năm 2007, có bằng tiến sĩ thần học - Tín Lý (STD) do trường Đại học Giáo hoàng Gregoriana cấp năm 2009. Hiện tại cha đang dạy các môn học thần học tín lý ở Học viện Thánh Giuse Dòng Tên Việt Nam, Học viện Công giáo Việt Nam,

Đại chủng viện Thánh Giuse Sài Gòn, Đại chủng viện Thánh Giuse Hà Nội và một số nơi khác.

Fr. Francis Xavier Nguyen Hai Tinh, S.J., Director of the Saint Joseph Jesuit Scholasticate in Vietnam, is a Jesuit priest who was ordained in 2007. He holds a Doctorate in Theology (Dogmatic Theology, S.T.D.) awarded by the Pontifical Gregorian University in 2009. He currently teaches courses in dogmatic theology at the Saint Joseph Jesuit Scholasticate (Society of Jesus in Vietnam), the Vietnam Catholic Institute, the Saint Joseph Major Seminary of Saigon, the Saint Joseph Major Seminary of Hanoi, and other institutes.

Hướng Đến Một Thần Học Quân Bình Về Thập Giá

Toward a Balanced Theology of the Cross

Lm. Fx. Nguyễn Hai Tính, S.J.^{1*}

¹Học Viện Thánh Giuse Dòng Tên, Vietnam

*Email tác giả liên hệ: nguyenhaitinh@gmail.com

*  <https://orcid.org/0000-0003-4102-8619>

 <https://doi.org/10.54855/csl.25543>

® Copyright (c) 2025 Nguyễn Hai Tính

Received: 11/09/2025

Revision: 14/12/2025

Accepted: 16/12/2025

Online: 16/12/2025

ABSTRACT

Keywords: Theology of the Cross; Theological method; “Top-down–bottom-up” soteriology; Trinitarian dimension; “Short-circuit” in interpretation

The article aims to develop a balanced theology of the Cross, emphasizing a sound interpretive method rather than an exhaustive account of soteriological content. In response to modern critiques that the Cross fosters defeatism or even legitimizes violence, the author argues for rediscovering its meaning through dialogue with contemporary human experience. Five guiding principles are outlined: (1) grounding reflection in Scripture while remaining attentive to the present context; (2) articulating both “top-down” and “bottom-up” soteriological categories with Christ’s mediating role at the center; (3) interpreting the Cross within a relationship that is both continuous and “discontinuous” with the Incarnation, Jesus’ life and mission, and the Resurrection; (4) attending to the Trinitarian dimension of the Cross; and (5) clearly distinguishing the responsibilities of God, Jesus, and human beings to avoid a “short-circuit” in explanation.

TÓM LƯỢC

Từ khoá: Thần học Thập Giá; Phương pháp thần học; Cứu độ “từ trên xuống–từ dưới lên”; Chiều kích Ba Ngôi; “Đoản mạch” trong giải thích

Bài viết hướng đến một thần học quân bình về Thập Giá, nhấn mạnh phương pháp đọc–hiểu hơn là triển khai toàn bộ nội dung. Trước các phê phán cho rằng Thập Giá nuôi dưỡng yếm thế hoặc bạo lực, tác giả kêu gọi tái khám phá ý nghĩa Thập Giá trong đối thoại với kinh nghiệm nhân sinh. Bài viết phác thảo năm nguyên tắc: (1) đặt nền trên Thánh Kinh và bối cảnh hiện tại; (2) diễn tả các phạm trù cứu độ “từ trên xuống” và “từ dưới lên” với vai trò trung gian của Đức Kitô; (3) hiểu Thập Giá trong tương quan vừa liên tục vừa “bất liên tục” với Nhập Thể, đời sống–sứ vụ và Phục Sinh; (4) lưu ý chiều kích Ba Ngôi; (5) phân định trách nhiệm của Thiên Chúa, Đức Giêsu và con người để tránh “đoản mạch” trong giải thích.

Dẫn nhập

Biểu tượng Thập giá luôn được coi là bộ mặt của Kitô giáo. Biểu tượng đó hiện diện ở mọi nơi chốn và hành vi phụng tự Kitô giáo. Nguyên do là vì, trong đức tin và giáo huấn Kitô giáo, biến cố Thập giá chiếm một chỗ hết sức đặc biệt. Biến cố này là nguồn khơi mào đức tin của các môn đệ đầu tiên của Chúa Giêsu. Sau khi đã từng đặt dấu hỏi nghiệt ngã cho niềm hy vọng của họ (x. Lc 24,13-27), biến cố này đã làm nở hoa trong họ một đức tin “không muốn biết đến chuyện gì khác ngoài Đức Giêsu Kitô, mà là Đức Giêsu Kitô chịu đóng đinh vào Thập giá” (1Cr 2,2). Là biến cố bao gồm cuộc thương khó, cái chết và sự Phục sinh của Đức Giêsu Kitô, nó đã và đang là yếu tố căn bản và thiết yếu của lời rao giảng của Kitô giáo ngay từ lúc khởi đầu (x. 1Cr 15,3-4). Không chỉ là dữ kiện của lịch sử, biến cố này đã trở thành dữ kiện của đức tin Kitô giáo.

Tuy nhiên, thật không dễ để hiểu ra ý nghĩa của Thập giá. Đối với nhiều người thời nay, Thập giá Đức Kitô là một điều đáng xấu hổ và việc Kitô hữu tôn kính Thập giá là một hiện tượng tôn giáo tiêu cực, thể hiện cũng như nuôi dưỡng tâm lý yếm thế và ấu trĩ. Một số người cho rằng phụng tự Kitô giáo liên quan đến Thập giá khuyến khích tâm lý khổ dâm nơi những người bị áp bức, làm kiệt quệ ý chí đấu tranh nhằm thay đổi cuộc sống của họ. Một số người khác thì lại cho rằng đây là một cơ chế xả nén của tâm lý bị ám ảnh bởi tội ác giết cha xảy ra ở thời đầu của lịch sử nhân loại. Ngay cả trong Giáo Hội, nhiều người không hiểu tại sao Đức Kitô phải chết thì loài người mới được cứu độ hoặc tại sao chúng ta phải tiếp tục chiêm ngắm Đức Kitô đau khổ và chịu chết trong khi Người đã sống lại trong vinh quang. Nhiều Kitô hữu cho rằng Thập giá đơn thuần là hậu quả của sự tàn ác của con người và vì thế vô nghĩa hoặc chỉ mang lại sự tàn khốc. Vì thế, rao giảng về Thập giá không tương hợp với đức tin vào một Thiên Chúa giàu lòng nhân hậu từ bi. Một số Kitô hữu khác thì cho rằng việc giải thích Thập giá như là hy lễ xá tội chỉ giúp duy trì não trạng hướng về bạo lực, vì lối giải thích như thế trình bày hình ảnh một Thiên Chúa giận dữ, luôn sẵn sàng trả thù khi bị xúc phạm.

Những vấn nạn trên cho thấy nhu cầu cần phải khảo sát và tái khám phá ý nghĩa của Thập giá Đức Kitô. Thần học về Thập giá, tuy đã được các tác giả lớn trình bày, vẫn cần phải được trau dồi và làm cho thiết thực hơn. Bài viết này có mục đích đóng góp một phần nhỏ bé vào tiến trình suy tư về ý nghĩa Thập giá. Tuy nhiên, vì giới hạn của bài viết, người viết chỉ xin đề cập đến vấn đề về phương pháp hơn là về nội dung của thần học Thập giá. Vì thế, bài viết không đi vào khảo sát trực tiếp hay trình bày một luận giải về ý nghĩa Thập giá, nhưng chỉ phác thảo một số nguyên tắc chung và căn bản cho một bản luận thần học đầy đủ, quân bình về Thập giá.

1. Có nền tảng Thánh kinh và phù hợp với bối cảnh hiện tại

Như mọi bản luận thần học khác, thần học Thập giá cần phải thiết lập sự cân bằng giữa hai cực: dữ kiện đức tin và dữ kiện của kinh nghiệm nhân sinh hiện tại.

Tác giả Jared Wicks gọi hai hoạt động căn bản của phương pháp thần học là “chú tâm lắng nghe” và “tích cực nghiên cứu, diễn tả ý nghĩa của điều đã nghe”¹. Hoạt động thứ nhất có đối tượng là Lời Thánh kinh, được lưu truyền trong Truyền thống Kitô giáo và được Huấn quyền chính thức của Giáo hội dạy. Hoạt động thứ hai – làm sáng tỏ và diễn giải ý nghĩa của Lời – được thực hiện trong đời sống đức tin cá nhân và cộng đoàn. Thần học gia Bernard Lonergan

¹ X. J. WICKS, *Introduzione al Metodo Teologico* (Casale Monferrato, 1994), 37-40.

cũng cho rằng các hoạt động thần học xảy ra qua hai giai đoạn căn bản: lắng nghe Lời (gặp gỡ quá khứ) và làm chứng cho Lời (hướng về tương lai)². Tác giả John O'Donnell cũng nói điều tương tự khi nói về tính chất lưỡng cực của thần học tín lý. Quy chiếu về Anselmo và Tillich, tác giả khẳng định rằng, vì con người sống trong thời gian nên đức tin được chứng thực trong Thánh kinh cần phải được suy đi nghĩ lại trong mọi cảnh huống mới của cuộc sống. Đức tin vốn là cuộc gặp gỡ với quá khứ, với biến cố Đức Kitô, như Thánh kinh chứng thực, cần phải được làm cho sống lại trong thời hiện tại, để đáp ứng với những vấn đề của văn hóa hiện hành³.

Vì thế, mối tương tác giữa dữ kiện khách quan của đức tin và dữ kiện của kinh nghiệm nhân sinh hiện tại là điều không thể thiếu trong bất kỳ bàn luận có ý nghĩa nào về thần học. Có lẽ cũng cần nói thêm rằng hai giai đoạn của suy tư thần học không chỉ diễn ra kế tiếp nhau, nhưng đan xen lẫn nhau tạo thành một năng động duy nhất. Không ai có thể nghe được Lời ở ngoài bối cảnh hiện sinh của mình. Lời khách quan luôn được tiếp nhận bởi những con người vốn có chủ thể tính bị điều kiện hóa bởi những bối cảnh văn hóa xã hội⁴. Điều này có nghĩa là, dữ kiện của kinh nghiệm hiện sinh chuẩn bị đất nền cho hạt giống Lời được gieo và lớn lên. Đồng thời, dữ kiện khách quan của Lời soi sáng, mang lại ý nghĩa và biến đổi kinh nghiệm nhân sinh. Một mặt, ta chỉ thực sự lắng nghe Lời khi ý thức hoàn cảnh hiện tại của mình và tìm cách khám phá, phát ngôn và áp dụng Lời vào hoàn cảnh đó. Mặt khác, chỉ khi lắng nghe Lời thì ta mới có cơ hội hiểu hơn hoàn cảnh của mình.

Khi áp dụng cho thần học Thập giá, nguyên tắc này thúc đẩy một sự khảo sát ở bề sâu các dữ kiện đức tin về Thập giá, trong bối cảnh của kinh nghiệm hiện sinh. Một mặt, Thập giá liên quan đến một nhân vật lịch sử cụ thể – Đức Giêsu Kitô – mà đời sống, lời nói và hành động của Người được ghi lại trong Thánh kinh – cách trung thành và với đức tin. Thế nên, cần thiết phải nghiên cứu Thánh kinh để tìm ý nghĩa của Thập giá. Mặt khác, Thập giá cũng liên quan chặt chẽ tới đời sống và giọng tiếng mời gọi hiện sinh của con người, nên thần học Thập giá cũng cần khảo sát dấu ấn hay hình bóng của Thập giá trong đời sống và kinh nghiệm con người.

Việc khảo sát các dữ kiện đức tin bao gồm việc trở về với Chúa Giêsu lịch sử, như được chứng thực, cảm nghiệm và nhận ra bởi con mắt đức tin. Ủy ban Thần học Quốc tế khẳng định sự cần thiết này của cả đức tin lẫn nghiên cứu lịch sử: bởi vì Đức Giêsu Kitô không phải là một huyền thoại hay một khái niệm trừu tượng, chính đức tin Kitô giáo đòi phải nghiên cứu lịch sử về Người, mặc dù nghiên cứu đó luôn gặp rất nhiều khó khăn⁵.

2. Diễn tả đầy đủ các phạm trù cứu độ học “từ trên xuống” và “từ dưới lên”

Bởi vì ý nghĩa của Thập giá không thể tách rời khỏi Đấng đã được treo trên đó, một bàn luận thần học đầy đủ về Thập giá cần phải mang những đặc tính của một thần học quân bình về on

² X. B. LONERGAN, *Method in Theology* (London, 1971), 133.

³ X. J. O'DONNELL, *Introduzione alla Teologia Dogmatica*, dịch giả G. Bell, G. Occhipinti (Casale Monferrato, 1993), 9-15.

⁴ X. K. RAHNER, *Hearer of the Word: Laying the Foundation for a Philosophy of Religion*, dịch giả J. Donceel (New York, 1994).

⁵ X. ITC, *Select Questions on Christology*, 185-186.

cứu độ. Theo tác giả Bernard Sesboüé, thần học về cứu độ phải để ý đến sự đa dạng nhưng thống nhất trong một toàn bộ hữu cơ của những diễn tả khác nhau về ơn cứu độ trong Tân ước cũng như trong truyền thống Giáo hội. Những lựa chọn một chiều sẽ làm cho cấu trúc đa dạng của cứu độ học mất cân bằng và, vì thế, sẽ tạo ra những nguy cơ cho toàn thể cứu độ học⁶. Khảo sát từ ngữ về cứu độ trong Tân ước và truyền thống, tác giả phân biệt hai nhóm khái niệm về cứu độ: trong nhóm “từ trên xuống”, các khái niệm diễn tả việc Thiên Chúa đóng vai trò chủ động, con người thụ động; trong nhóm “từ dưới lên”, các khái niệm diễn tả việc con người chủ động thực hiện điều gì đó hướng về và cho Thiên Chúa⁷. Hai nhóm khái niệm đó diễn tả tầm quan trọng của Đức Kitô như là trung gian của ơn cứu độ. Chính nơi Đức Giêsu Kitô, Ngôi Lời làm người, mà Thiên Chúa đã đến cứu độ con người cách vô điều kiện, nhưng cũng chính nơi Đức Kitô mà Thiên Chúa làm cho con người có khả năng trở về với Ngài trong tình yêu và sự vâng phục⁸. Tác giả liệt kê các khái niệm cứu độ học theo hai nhóm như sau: nhóm “từ trên xuống” bao gồm các khái niệm mặc khải, cứu chuộc, giải thoát, thần hóa và công chính hóa; nhóm “từ dưới lên” bao gồm các khái niệm hy tế (Sacrificio), xá tội (Expiatio), đền bù thỏa đáng (Satisfactio) và thay thế (Substitutio); cuối cùng là hòa giải – khái niệm trung gian, tổng hợp cả hai năng động từ trên xuống và từ dưới lên⁹.

Việc tác giả B. Sesboüé hệ thống hóa các khái niệm cứu độ học thành hai nhóm, với trung tâm là sự trung gian của Đức Giêsu Kitô, là một cách diễn tả hữu hiệu sự phong phú về mặt ý nghĩa của biến cố Đức Kitô cũng như các khái niệm qua đó Giáo hội tìm cách hiểu và diễn tả sự phong phú đó.

Các khái niệm “từ trên xuống” diễn tả những cách thức khác nhau của việc Thiên Chúa đi bước trước trong chương trình cứu độ. Con người không thể tự cứu mình; ơn cứu độ đích thực chỉ có thể đến từ Thiên Chúa, Đấng siêu vượt mọi giới hạn và vấn đề của thế giới. Tuy nhiên, ơn cứu độ đích thực không đến với con người như một thực tại bên ngoài xa lạ. Vì là ơn cứu độ con người, nên ơn đó huy động toàn bộ các điều kiện của con người, bao gồm sự nỗ lực đáp ứng của con người. Các khái niệm “từ dưới lên” diễn tả điều này bằng nhiều cách khác nhau. Đây không đơn thuần là suy tư lý thuyết về bản chất của ơn cứu độ, nhưng được mặc khải và chứng thực cách cụ thể trong đời sống, lời nói và hành động của chính Đức Giêsu Kitô. Nơi Người, toàn bộ lịch sử của khát vọng và kinh nghiệm của con người về ơn cứu độ được kết tinh. Chính nơi Người mà ta nhận ra ơn cứu độ của Thiên Chúa đang hoạt động và diễn ra trong thế giới này cũng như trong chính đời sống ta. Cũng nơi Người mà ta được mời gọi và làm cho có khả năng đáp ứng với ân sủng tự trao ban chính Mình của Thiên Chúa bằng việc dâng hiến chính mình.

Áp dụng cho thần học Thập giá, những suy tư trên đưa ta trở về với sự kiện Thập giá không chỉ là một biến cố lịch sử bình thường. Đó là một biến cố siêu nhiên, đột nhập vào trong lịch sử của thế giới, để biến đổi thế giới cách tận căn và vĩnh viễn. Tuy nhiên, Thập giá cũng không chỉ liên quan tới một mình Thiên Chúa xét như Ngài là cách tự thân, nhưng là Thiên Chúa đến với tôi cách cá vị. Mỗi tương quan liên vị giữa Thiên Chúa và con người này không thể mang tính chân thực và có ý nghĩa nếu không có sự đáp ứng cá vị của con người. Việc

⁶ X. B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ L'unique Médiateur. Essai sur la Rédemption et la Salut. I. Problématique et Relecture Doctrinale* (Paris, 1988), 107.

⁷ X. B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ*, 50-51.

⁸ X. B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ*, 51.

⁹ X. B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ*, 107-111.

Thiên Chúa đến với con người không chỉ diễn ra cách thuần túy trừu tượng trong ý thức siêu nghiệm của con người, nhưng còn diễn ra cách cụ thể nơi Đức Giêsu Kitô. Đây chính là vai trò trung gian của Đức Kitô trong mối tương quan giữa Thiên Chúa và con người. Vì thế, hai năng động cứu độ học, với trung tâm là sự trung gian của Đức Kitô, phát xuất từ chính bản chất của Thập giá.

Vì lý do này mà bàn luận về Thập giá cần phải đề ý đến hai năng động “từ trên xuống” và “từ dưới lên” của cứu độ học. Thập giá không thể tách rời khỏi Đức Kitô. Vì thế, việc chúng ta có nêu bật được vai trò trung gian của Đức Kitô hay không lệ thuộc rất lớn vào việc chúng ta có thể hiện và thống nhất các khái niệm cứu độ học trong biến cố Thập giá hay không.

Một cách cụ thể, thần học Thập giá phải cho thấy các khái niệm cứu độ học đề cập ở trên được thể hiện nơi biến cố Thập giá thế nào. Cả hai năng động “từ trên xuống” và “từ dưới lên” đều thiết yếu trong bất kỳ giải thích nào về ý nghĩa Thập giá¹⁰.

3. Trình bày biến cố Thập giá như là sự tiếp nối liên tục nhưng cũng là một sự thay đổi đột ngột so với các biến cố màu nhiệm khác của Đức Kitô

Một trong những chân lý thiết yếu của cứu độ học là toàn bộ biến cố Đức Kitô – bao gồm biến cố Làm Người, đời sống, sứ vụ công khai, cuộc thương khó, cái chết và sự Phục sinh của Đức Kitô – đều mang tính cứu độ. Chúng ta không thể hiểu thấu ý nghĩa của Thập giá nếu không nhìn biến cố đó trong bối cảnh của cuộc Làm Người, đời sống, sứ vụ và sự Phục sinh của Chúa Giêsu. Như Hans Urs von Balthasar nói, có một sự liên tục giữa biến cố Làm Người và biến cố Thập giá: biến cố Làm Người hướng về Thập giá. Nếu Thiên Chúa chọn cứu con người từ bên trong, qua biến cố Làm Người, thì Ngài cũng muốn cứu họ bằng cách trải qua kinh nghiệm về cái chết của họ. Vì với cái chết, con người nhận được định hướng dứt khoát cho hiện hữu của mình, nên công trình cứu độ của Đức Kitô chỉ đạt được sự hoàn thành ngang qua “vực thẳm của cái chết”. Bằng cách chọn mang lấy bản tính con người trong tình trạng sa ngã, Thiên Chúa đã chọn hệ quả của nó: tính mỏng giòn dễ chết và kinh nghiệm cái chết. Hành trình mà Thiên Chúa hạ mình xuống, mang lấy bản tính loài người thì còn dài hơn rất nhiều hành trình từ máng cỏ tới Thập giá. Vì thế, cuộc Làm Người là nền tảng cho khả thể của biến cố Thập giá. Việc Thiên Chúa trở thành xác phàm hàm chứa và làm cho việc Ngài bị đóng đinh trên Thập giá có thể xảy ra¹¹. Điều đó có nghĩa là dấu ấn, bóng dáng Thập giá đã hiện diện trong biến cố Làm Người rồi. Ý nghĩa của Thập giá đã có nơi biến cố Thiên Chúa hóa ra không (kenosis) để cho chúng ta được sống và sống dồi dào.

Hơn nữa, sự liên tục này giữa Làm Người và Thập giá cũng được chứng thực nơi cuộc đời của Chúa Giêsu lịch sử. Thập giá là hệ quả tự nhiên của việc Người dấn thân cho Nước Thiên Chúa đang đến, của một đời sống trung thành hiến thân cho việc rao giảng lòng từ bi và sự tha thứ của Thiên Chúa. Chúa Giêsu bị ghen tức và kết án tử trên Thập giá vì Người đã trung thành với kế hoạch của Thiên Chúa, sống trung thành đến cùng sứ mạng Thiên Chúa đã giao cho Người. Nếu được nhìn cách tách biệt khỏi cuộc đời và sứ vụ của Chúa Giêsu, Thập giá sẽ

¹⁰ Điển hình là chúng ta cần phải làm sáng tỏ Thập giá là mặc khải tình yêu của Thiên Chúa thế nào, chứ không chỉ nhấn mạnh khía cạnh hy tế hoặc xá tội của Thập giá như cách hiểu phổ thông lâu nay.

¹¹ X. H.U. BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, dịch giả Aidan Nichols (Edinburgh, 1990), 12-23.

bị tước mất nền tảng lịch sử đích thực của ý nghĩa cũng như giá trị của mình và sẽ chỉ còn là một tai nạn, chẳng ăn nhập gì với cuộc đời và sứ mạng của Chúa Giêsu. Như thế, Thập giá sẽ có nguy cơ trở thành một biểu tượng phổ quát hay một ý niệm không có nền tảng lịch sử cụ thể, nói về tương quan giữa Thiên Chúa với con người mà không có vai trò trung gian của Chúa Giêsu.

Mặt khác, Thập giá cũng không thể được hiểu cách tách biệt khỏi sự Phục sinh. Trong suốt và sau cuộc thương khó cũng như cái chết của Chúa Giêsu, các môn đệ bị phân tán, mỗi người trốn chạy trốn chết. Tất cả đều sợ hãi và thất vọng. Hai môn đệ trên đường Emmau chẳng thể hiểu biến cố vừa xảy ra. Đứng dưới chân Thập giá, Mary Magdalena, Gioan và nhiều người khác thấy hoảng loạn vì nỗi đau khổ và mất mát quá lớn. Chỉ với kinh nghiệm Phục sinh mà họ nhận ra ý nghĩa của cuộc thương khó và cái chết của Chúa Giêsu. Được biến đổi bởi kinh nghiệm Phục sinh, họ có thể đọc ra chiến thắng và vinh quang của Thiên Chúa trong những “mật mã” khó hiểu của Thập giá, vốn có dáng vẻ của một sự thất bại thê lương. Không có Phục sinh, Thập giá sẽ là một sự thất bại vô nghĩa, hay cùng lắm là một ký ức đau thương. Vì thế, Phục sinh là nền tảng bảo đảm cho sự hiệu quả cánh chung của Thập giá ngang qua mọi thời đại.

Ý nghĩa của Thập giá, vốn đã có trong cuộc Làm người, trong đời sống và sứ vụ của Chúa Giêsu, sẽ được khai tròn đầy trong cuộc Phục sinh. Ba mối tương quan này của Thập giá với những mẫu nhiệm khác của Đức Kitô cần phải được xem xét cùng và đồng thời với nhau. Không mối tương quan nào có thể được phép thiếu trong việc khảo sát ý nghĩa của Thập giá. Mẫu nhiệm Làm người là nền tảng siêu việt, đời sống và sứ vụ của Chúa Giêsu là nền tảng lịch sử và Phục sinh là nền tảng cánh chung hữu hiệu của Thập giá. Một số thần học gia chấp nhận Thập giá có mối tương quan liên tục với cuộc đời Chúa Giêsu, nhưng không có mối tương quan liên tục với biến cố Làm người¹². Đối với họ, Con Thiên Chúa làm người không phải để bị sát hại và đóng đinh vào Thập giá. Họ có ý tốt là muốn bảo vệ tính chất từ bi tốt lành của kế hoạch của Thiên Chúa và muốn làm nổi bật tính chất xã hội chính trị của sứ vụ của Chúa Giêsu, cũng như sự tàn khốc của biến cố Thập giá. Tuy nhiên, quan điểm này sẽ dẫn đến nguy cơ “trần tục hóa” hoặc “chính trị hóa” Thập giá, mà không thấy ý nghĩa sâu xa, khởi nguồn từ nền tảng siêu việt của Thập giá. Thập giá có thể được xem như là một phán quyết lịch sử xét xử sự dữ, nhưng không được xem như là việc Thiên Chúa tự hóa mình ra không, một biến cố vốn có nguồn gốc từ vĩnh cửu và sẽ giải trừ sự dữ cách hiệu quả và dứt khoát vĩnh viễn. Quan điểm này cũng dẫn đến nguy cơ giảm nhẹ vai trò tối thượng của Thiên Chúa và kế hoạch của Ngài trong những biến cố lịch sử. Thập giá dường như chỉ là một tai nạn không được Thiên Chúa dự liệu trước, một phát sinh làm thay đổi hướng đi của kế hoạch cứu độ của Thiên Chúa.

Chúng ta đã nhấn mạnh sự liên tục giữa Thập giá và các biến cố Làm người, đời sống của Chúa Giêsu và Phục sinh. Tuy nhiên, cũng cần làm nổi bật sự kiện là Thập giá là một bước ngoặt, một sự đột phá trong nhiệm cục cứu độ. Nói rõ hơn, Thập giá là sự can thiệp đặc biệt của Thiên Chúa, “đột nhập” vào trong lịch sử nhân loại. Cần phải nhấn mạnh một “sự bất liên tục trong liên tục” giữa Thập giá và biến cố Làm người, đời sống và sự Phục sinh của Chúa Giêsu. Thập giá, với cái chết thảm khốc của Chúa Giêsu, không hề là một sự liên tục êm xuôi,

¹² Ví dụ, L.S. Cahill viết trong bài «The Atonement Paradigm: Does it still have explanatory value?», *Theological Studies* 68 (2007), ở trang 421 rằng: «I fully support the thesis that Christ was put to death on the Cross as the result of the way he lived in unity with God and humanity, not because the suffering death was the major point of the Incarnation».

hay là một biến chuyển mang tính nội tại so với cuộc Làm người hay với cuộc đời Chúa Giêsu. Về mặt thần học, việc Thiên Chúa tự hóa ra không trong biến cố Làm người đúng là đặt nền tảng cho khả thể của Thập giá, nhưng việc tự hủy đó không nhất thiết phải dẫn đến cái chết bị nguyên rửa trên hai thanh gỗ. Về mặt chính trị, cách thức mà Chúa Giêsu thi hành sứ vụ có thể lôi kéo sự thù nghịch và chống đối, nhưng điều này cũng không nhất thiết phải dẫn đến việc kết liễu cuộc đời Người cách tàn nhẫn¹³. Không hề có một logic nhất thiết nội tại nào mà lý trí con người có thể rút ra từ biến cố Làm người hay cuộc đời Chúa Giêsu để đi đến kết luận là phải có Thập giá. Chỉ có một lý do, đó là “sự cần thiết mang tính thần linh” (*dei* trong tiếng Hy Lạp) của kế hoạch của Thiên Chúa, điều mà Chúa Giêsu đã loan báo trước cho các môn đệ. Đây chính là sự can thiệp của Thiên Chúa vào trong lịch sử nhân loại.

Rất dễ để nhận ra một sự bất liên tục tương tự như thế giữa Thập giá và sự Phục sinh. Không ai có thể tiên liệu hoặc tưởng tượng sự Phục sinh như là một kết quả tự nhiên, tất yếu của Thập giá. Nếu lý trí con người có thể suy ra sự Phục sinh như là kết quả chắc chắn và tự nhiên của Thập giá thì cuộc thương khó và cái chết của Chúa Giêsu sẽ bị mất đi tính nghiêm túc lịch sử và thần học của mình, mà chỉ là một màn diễn kịch hay một giai đoạn chuyển tiếp tạm thời mà không tự mình có ý nghĩa gì cả. Chúa Giêsu sẽ được xem như là “giả vờ” đau khổ và “làm bộ” chết. Việc Người tự hiến sẽ mất hết giá trị. Vì thế, chúng ta cần phải khẳng định sự Phục sinh là một cuộc can thiệp bất ngờ của Thiên Chúa, vượt trên một suy lý tự nhiên. Phục sinh thay đổi lịch sử cách tận căn, làm cho nó từ chết thành sống, từ tội lỗi thành ơn cứu độ.

Sự bất liên tục, ngắt quãng giữa Thập giá và cuộc Làm người cũng như sứ vụ của Chúa Giêsu có nghĩa là Thập giá không chỉ nhận được ý nghĩa từ các biến cố trên, nhưng còn làm cho chúng có ý nghĩa. Ý nghĩa thực sự tròn đầy của cuộc Làm người như là một sự tự hủy chỉ có thể được tìm thấy trong biến cố Thập giá, nơi mà chúng ta có thể thấy rõ ràng và sắc nét sự tự hủy của Thiên Chúa, đang diễn ra nơi Chúa Giêsu đau khổ và hấp hối. Thập giá cũng trao ý nghĩa cho đời sống phục vụ của Chúa Giêsu, cho thấy đó không chỉ là một đời sống anh hùng thuần túy nhân bản, nhưng còn là chính Thiên Chúa đang hiện diện và hoạt động để thiết lập Nước Ngài trong thế giới. Thập giá cho thấy rõ Chúa Giêsu, Đấng đến không để được phục vụ mà để phục vụ (x. Mc 10,45), cung cấp loại hình phục vụ nào cho nhân loại. Người phục vụ bằng cách cho đi chính mạng sống mình; việc phục vụ đó không đơn thuần là *cho đi*, mà còn *cứu* nhân loại, một lần cho tất cả, khỏi thảm kịch vô phương cứu chữa.

Nếu Thập giá đón nhận ý nghĩa từ cuộc Phục sinh, thì kinh nghiệm Thập giá cũng đã chứa đựng, hàm ẩn và tiên báo kinh nghiệm Phục sinh. Thánh Phêrô đã nhận được ân sủng hoán cải và tha thứ trong cuộc thương khó rồi (x. Mc 14,72). Trong Phúc Âm Gioan, giờ của Thập giá cũng chính là giờ của vinh quang, của cuộc khải hoàn của tình yêu Thiên Chúa. Kinh nghiệm của các môn đệ về sự Phục sinh được sinh ra từ kinh nghiệm của họ về tình yêu Thiên Chúa, sự liên đới, tha thứ được thể hiện nơi Chúa Giêsu trong suốt cuộc đời Người và đặc biệt là nơi cái chết trên Thập giá. Sẽ không có Phục sinh nếu không có Thập giá. Đức Kitô phục sinh luôn được nhận ra như là Chúa Giêsu đã bị đóng đinh.

Quan tâm đến sự liên tục và bất liên tục giữa Thập giá và đời sống, sứ vụ và sự Phục sinh của Chúa Giêsu là một việc tối quan trọng trong thần học Thập giá. Điều đó sẽ giúp ta trân trọng

¹³ Một trong những bằng chứng là các môn đệ của Chúa Giêsu, những người theo sát Người và kinh nghiệm rõ nhất sự thù nghịch và chống đối, nhưng không hề tiên liệu rằng Người sẽ bị bắt, bị tra tấn và giết chết trên Thập giá, ngay cả khi đã được Người báo trước ba lần (x. Mc 8,31; 9,31; 10,33; v.v.)

Thập giá như là một phần hữu cơ trong toàn bộ biến cố Đức Kitô, đồng thời cũng nhận ra Thập giá như là sự can thiệp đột xuất của Thiên Chúa vào trong lịch sử nhân loại.

4. Để ý đến chiều kích Ba ngôi của Thập giá

Liên quan đến Thập giá, câu hỏi thường được đặt ra là hình ảnh Thiên Chúa: Thiên Chúa gì mà sai Con mình đi chết trên Thập giá? Liệu Thiên Chúa có tàn nhẫn quá không khi hiến tế Con mình trong khi Ngài ngự an toàn trên trời? Những câu hỏi này đụng chạm tới vấn đề về tính bất biến của Thiên Chúa. Tại sao Thiên Chúa mà có thể chết? Chúng ta cần phải khẳng định sự bất biến của Thiên Chúa như là một tín điều, nếu chúng ta muốn giữ sự phân biệt giữa Thiên Chúa, Đấng hiện luôn tròn đầy và các loài thụ tạo vốn cần và luôn thay đổi¹⁴. Tuy nhiên, nếu đau khổ và cái chết của Chúa Giêsu trên Thập giá không có ảnh hưởng gì tới Thiên Chúa thì đâu là sự liên đới của Thiên Chúa với con người?

Những câu hỏi này chỉ có thể được trả lời nếu ta để ý đến tính chất Ba ngôi của Thập giá. Thập giá không chỉ liên quan đến Ngôi Con, mà với cả ba Ngôi Thiên Chúa. Đúng là chính Ngôi Con mới là Đấng làm người và chết trên Thập giá, nhưng chính Ngôi Cha, Đấng trao ban chính Con mình cho nhân loại, mới là nguồn gốc của hy tế Thập giá. Và chính Ngôi Thánh Thần là hiện thân của sự trao ban chính mình qua lại giữa Cha và Con. Vì vậy, thật là sai khi tưởng tượng Thiên Chúa, trong tư cách là Ngôi Cha, an nhiên tự tại trên trời trong khi Chúa Giêsu đang đau khổ trên Thập giá.

Liệu việc Thiên Chúa tự hiến trên Thập giá có hàm ý một sự thay đổi trong hữu thể nội tại của Ngài, và vì thế ảnh hưởng đến sự bất biến của Ngài chăng? Để vừa nhấn mạnh việc cả Ba Ngôi Thiên Chúa đều can dự vào biến cố Thập giá, vừa bảo toàn được sự bất biến của Thiên Chúa, Thần học gia H.U. Balthasar đề nghị một cách hiểu về sự tự hủy liên quan đến bản tính Thiên Chúa. Đối với tác giả, Thập giá là sự hiện thực hóa tột đỉnh của sự tự hủy của Thiên Chúa. Sự tự hủy không chỉ là một hành vi mà nằm sâu trong bản tính của Thiên Chúa. Từ đời đời, Thiên Chúa là Cha, Con và Thánh Thần, luôn trao ban chính mình cho nhau, tạo khoảng trống cho nhau. Con tự do trao ban chính mình đến nỗi không khư khư giữ lấy thần tính và tự ý vâng phục với sự vâng phục của một nô lệ. Cha cũng luôn tự ý trao ban chính mình đến nỗi không khư khư giữ lấy Con cho mình, mà “trao nộp” Con cho nhân loại (*tradere*: Ga 19,11; Rm 4,25; 8,32, *dare*: Ga 3,16; 6,32, v.v.). Còn Thánh Thần thì luôn được mô tả như là “Quả Tặng” của cả Cha và Con¹⁵.

Chúng ta có thể khai triển tư tưởng của tác giả Balthasar như sau. Sự trao ban chính mình cho nhau giữa Ba Ngôi, vốn khác nhau nhưng đồng thời rất đối hiệp nhất, làm cho có thể xảy ra việc Thiên Chúa tạo dựng thế giới mà không phải do Ngài cần đến thế giới hay phải thôi không là Thiên Chúa nữa. Khi trao ban chính mình trong việc tạo dựng, Ngài không đánh mất yếu tính của Ngài, bởi vì cách nội tại, Ngài đã là và luôn là một sự tự trao ban chính mình. Chân lý này cũng áp dụng cho mức độ lớn hơn của việc tự hủy, xảy ra nơi biến cố Làm người: “trở nên giống nô lệ” không phải là điều gì kỳ lạ, ngoại lai đối với Thiên Chúa, bởi vì trong đời sống thần linh, Con đã và vẫn luôn vâng phục Cha; đó là bản tính của Con. Biến cố Làm người chỉ là một sự hiện thực hóa trong không gian và thời gian điều mà Con luôn là từ muôn

¹⁴ X. K. RAHNER, *Foundations of Christian Faith: an Introduction to the Idea of Christianity*, dịch giả W.V. Dych (London, 1984), 219.

¹⁵ X. H.U. BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 28.

thuở. Thiên Chúa không cần phải làm người mới trở nên Thiên Chúa “hơn” hay Thiên Chúa “thật”, bởi vì Ngài đã là và luôn là từ muôn thuở điều đang xảy ra trong biến cố Làm người.

Điều tương tự cũng đúng trong trường hợp Thập giá. Thực ra, đối với tác giả Balthasar, việc Con Thiên Chúa hạ mình xuống làm người là một sự khiêm hạ lớn hơn nhiều việc Ngài đi đến Thập giá trong tư cách là con người. Việc Ngài đi xuống mang cô đã hàm chứa việc Ngài sẽ đi đến Thập giá¹⁶. Tất cả những điều này có thể xảy ra là bởi vì đời sống thần linh có đặc tính tự hủy: Thiên Chúa là tình yêu tuyệt đỉnh, Ngài thể hiện mình rõ nhất trong việc cúi xuống phục vụ loài thụ tạo Ngài đã dựng nên. Chính trong sự khiêm hạ của hình dáng nô lệ, của thân hình bị tra tấn tàn tạ trên Thập giá mà Ngài cho chúng ta thấy rõ nhất Ngài là ai. Vì thế, Làm người và Thập giá không chỉ là điều Ngài làm cho loài thụ tạo (cứu họ), mà trước hết đó còn là những biến cố qua đó Ngài mặc khải yếu tính sâu xa nhất của Ngài.

Với cách hiểu về khái niệm tự hủy như thế, tác giả Balthasar đã có thể trả lời cho câu hỏi về sự bất biến của Thiên Chúa, đồng thời đặt toàn bộ biến cố Thập giá trên nền tảng của đời sống Ba Ngôi nội tại. Tuy nhiên, chúng ta cũng cần lưu ý rằng, tác giả nói tự hủy *thể hiện* sâu xa nhất Thiên Chúa là ai, chứ không nói tự hủy *là* bản tính nội tại của Thiên Chúa, như thể khái niệm tự hủy có thể định nghĩa Thiên Chúa, hoặc như thể yếu tính của Thiên Chúa có thể được định nghĩa và giảm trừ thành một tiến trình tự hủy mang tính tự nhiên và logic. Đối với tác giả, Thiên Chúa ở đằng sau và vượt trên sự tự hủy: Ngài cung cấp nền tảng cho khả thể của chính sự tự hủy, và Ngài có thể làm cho việc tự thể hiện mình ra bên ngoài có thể xảy ra¹⁷. Đây là điểm phân biệt Balthasar với các đồ đệ của Hegel, những người giải thích việc Thiên Chúa dần thân vào thế giới bằng cách cho rằng chính thay đổi và tiến hóa là yếu tính của Thiên Chúa¹⁸.

5. Cho thấy vai trò của cả Thiên Chúa lẫn con người trong biến cố Thập giá

Một trong những lý do cho việc khó hiểu biến cố Thập giá là quên rằng có ba vai chính trong biến cố này: Thiên Chúa, Chúa Giêsu và con người. Điều này được mặc khải và khẳng định trong các trình thuật thương khó trong các sách Phúc âm. Các trình thuật này đều có chung xác quyết thần học, được mặc khải qua lời và thái độ của Chúa Giêsu trước cái chết, rằng điều đang xảy ra không nằm ngoài kế hoạch của Thiên Chúa và của Chúa Giêsu. Đặc biệt, trong Phúc âm Gioan, ta thấy Thiên Chúa và Chúa Giêsu hoàn toàn làm chủ tình hình. Tuy nhiên, các trình thuật này cũng trình bày những cảnh huống lịch sử cụ thể trong đó xảy ra đủ mọi cái xấu xa của con người: ác ý, tàn bạo, hèn nhát, phản bội, giả hình, lừa dối, v.v. Sự kiện có cả ba vai chính hoạt động tích cực trong biến cố Thập giá đã được phản ánh trong suy niệm của thánh Augustin về những nghĩa khác nhau của từ *tradidit* trong tiếng Latinh. Cùng một từ này được Thánh Kinh dùng để chỉ việc Cha trao ban Con cho nhân loại, Con trao nộp chính mình

¹⁶ X. H.U. BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 23.

¹⁷ X. H.U. BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 29.

¹⁸ Ví dụ, chúng ta có thể thấy điều này trong khái niệm của Jürgen Moltmann về yếu tính của Thiên Chúa, vốn bao gồm và hàm chứa đau khổ và sự dữ như là phần dẽ của mình. X. Helen F. Bergin, “The Death of Jesus and its impact on God – Jürgen Moltmann and Edward Schillebeeckx”, *Irish Theological Quarterly* 52 (1986) 193-211.

cho nhân loại và Giuđa trao nộp Thầy mình cho quân dữ. Điều khác nhau giữa những sự trao ban và trao nộp này là Cha và Con làm vì tình yêu, còn Giuđa thì làm vì bội bạc¹⁹.

Việc quên sót ba vai chính này và không nhìn ra vai trò riêng của họ tạo ra điều mà tác giả Bernard Sesboué gọi là “đoản mạch” trong thần học về ơn cứu độ²⁰. Dùng các khái niệm liên quan đến điện, tác giả gọi cực dương là tình yêu từ bi của Cha (Đấng trao ban Con cho nhân loại) cùng với tình yêu và sự vâng phục vô điều kiện của Con (Đấng hiến tế chính mình vì lợi ích của nhân loại). Cực âm là tội lỗi nhân loại, điều sản sinh ra mọi thứ xấu xa; là mớ bong bong gồm tội và hệ quả của tội. Do tội mà con người sống xa Thiên Chúa, từ chối tình yêu và công lý của Ngài, và bị bạo lực thống trị, phá hủy tình liên đới giữa họ.

Cứu độ là điều xảy ra khi hai cực này tiếp xúc với nhau. Chính kế hoạch hòa giải của Thiên Chúa, được thực hiện ngang qua đời sống, cái chết và sự Phục sinh của Đức Kitô, là điều được thấy rõ nét trong biến cố Thập giá. Chính trên Thập giá mà tội và cái chết, vốn dường như đang chiến thắng, đã nhường chỗ cho sự chiến thắng quyết định của tình yêu và sự sống, cho sự giải thoát và hoán cải của con người. Vì thế, Thập giá là nơi xảy ra và gặp gỡ của những thái cực đối lập. Đó là nơi mà một cuộc hành hình man rợ, đối nghịch với tin mừng cứu độ, đã trở nên diễn tả tận cùng của một tình yêu mạnh hơn sự chết. Tuy nhiên, để có thể cảm nhận đúng đắn sự gặp gỡ này, chúng ta cần phải tôn trọng những vai đối lập và trách nhiệm riêng của họ. Hiện tượng “đoản mạch” xảy ra khi ta nhầm lẫn các vai đối lập và gán cho họ những trách nhiệm thuộc về bên kia. Đó có thể là việc gán sự tàn bạo cho kế hoạch cứu độ của Thiên Chúa và gán giá trị cứu độ cho hành vi tội ác của con người tội lỗi, tức hành vi thảm sát Chúa Giêsu trên Thập giá. Như thế, ta đã nhầm lẫn gán cho Thiên Chúa trách nhiệm của con người tội lỗi, và quên rằng hành vi thảm sát một người tự nó không có ý nghĩa cứu độ. Đó sẽ là thảm họa cho việc đi tìm ý nghĩa của Thập giá. Để hiểu đúng hơn vai trò của ba vai chính, ta cần phải tránh hiện tượng “đoản mạch” này.

Kết luận

Trên đây là phác thảo và luận giải về một số đặc tính cần thiết cho một thần học Thập giá quân bình. Những điều trên không phải là đã bao hàm đầy đủ và toàn bộ những điều kiện cần thiết cho một bản luận về Thập giá, nhưng có lẽ cũng đủ để giúp định hướng cho cuộc thảo luận nghiêm túc về ý nghĩa của Thập giá. Thập giá tự bản chất là một dữ kiện đức tin đầy nghịch lý, nhưng không phải là không có cái lý riêng của mình, vì Thập giá cũng là một dữ kiện nhân sinh, thuộc về kinh nghiệm của những chủ thể có lý trí. Những cặp phạm trù hay đặc tính nghịch lý nhưng đi chung với nhau, như được liệt kê ở trên, không phải là những “phát minh” kỳ cục nhằm làm cho các chân lý đức tin liên quan đến Thập giá mang vẻ siêu việt và mù mờ, nhưng là mô tả hay diễn tả của những dữ kiện được trao ban cho Kitô hữu trong kinh nghiệm đức tin và trong kinh nghiệm nhân sinh của họ. Và kinh nghiệm của con người là thế! Luôn chứa đầy những nghịch lý nhưng cũng căng đầy ý nghĩa.

Tài liệu tham khảo

- J. WICKS, *Introduzione al Metodo Teologico* (Casale Monferrato, 1994), 37-40.
B. LONERGAN, *Method in Theology* (London, 1971), 133.

¹⁹ X. B. SESBOUÉ, *Jésus-Christ*, 63.

²⁰ X. B. SESBOUÉ, *Jésus-Christ*, 62-64.

- J. O'DONNELL, *Introduzione alla Teologia Dogmatica*, dịch giả G. Bell, G. Occhipinti (Casale Monferrato, 1993), 9-15.
- K. RAHNER, *Hearer of the Word: Laying the Foundation for a Philosophy of Religion*, dịch giả J. Donceel (New York, 1994).
- ITC, *Select Questions on Christology*, 185-186.
- B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ L'unique Médiateur. Essai sur la Rédemption et la Salut. I. Problématique et Relecture Doctrinale* (Paris, 1988), 107.
- B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ*, 50-51.
- B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ*, 107-111.
- H.U. BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, dịch giả Aidan Nichols (Edinburgh, 1990), 12-23.
- K. RAHNER, *Foundations of Christian Faith: an Introduction to the Idea of Christianity*, dịch giả W.V. Dych (London, 1984), 219.
- H.U. BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 28.

Biodata

Lm. Phanxicô Xaviê Nguyễn Hai Tính, S.J, Linh mục và là Giám đốc Học Viện Thánh Giuse Dòng Tên Việt Nam, chịu chức linh mục năm 2007, có bằng tiến sĩ thần học - Tín Lý (STD) do trường Đại học Giáo hoàng Gregoriana cấp năm 2009. Hiện tại cha đang dạy các môn học thần học tín lý ở Học viện Thánh Giuse Dòng Tên Việt Nam, Học viện Công giáo Việt Nam, Đại chủng viện Thánh Giuse Sài Gòn, Đại chủng viện Thánh Giuse Hà Nội và một số nơi khác.

Fr. Francis Xavier Nguyen Hai Tinh, S.J., Director of the Saint Joseph Jesuit Scholasticate in Vietnam, is a Jesuit priest who was ordained in 2007. He holds a Doctorate in Theology (Dogmatic Theology, S.T.D.) awarded by the Pontifical Gregorian University in 2009. He currently teaches courses in dogmatic theology at the Saint Joseph Jesuit Scholasticate (Society of Jesus in Vietnam), the Vietnam Catholic Institute, the Saint Joseph Major Seminary of Saigon, the Saint Joseph Major Seminary of Hanoi, and other institutes.

Phác Thảo Hướng Đi cho một Bàn luận Thần học về Lòng Thương Xót

Sketching a Way for a Theological Discussion of Mercy

Lm. Fx. Nguyễn Hai Tính, S.J.^{1*}

¹Học Viện Thánh Giuse Dòng Tên, Vietnam

*Email tác giả liên hệ: nguyenhaitinh@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-4102-8619>

 <https://doi.org/10.54855/csl.25544>

® Copyright (c) 2025 Nguyễn Hai Tính

Received: 10/09/2025

Revision: 14/12/2025

Accepted: 16/12/2025

Online: 16/12/2025

ABSTRACT

Keywords: Mercy; Theological method; Scripture and human experience; Contemporary relevance and the Cross

In response to Cardinal Walter Kasper’s claim that recent theology has not given due weight to mercy, the article sketches directions for a theological inquiry into mercy in the Vietnamese context. It recalls the classical method with two phases—*auditus fidei* (identifying the data of faith) and *intellectus fidei* (reflective understanding)—and narrows the discussion to two practical *loci theologici*: Scripture and human experience, guided by *Dei Filius*. The first task is to clarify the meaning of “mercy” through the unified witness of the whole Bible, avoiding confusion with pity, empathy, forgiveness, or love. From there, the article proposes further lines for developing mercy’s theological and practical significance, stressing its contemporary urgency amid suffering, violence, and indifference, with the Cross of Christ as a decisive model.

TÓM LƯỢC

Từ khoá: Lòng thương xót; Phương pháp thần học; Thánh Kinh và kinh nghiệm nhân sinh; Tính thời sự và Thập Giá

Trước nhận định của Hồng y Walter Kasper rằng thần học gần đây chưa chú trọng đúng mức đến lòng thương xót, bài viết phác thảo hướng đi cho một khảo luận thần học về đề tài này trong bối cảnh Việt Nam. Tác giả nhắc lại phương pháp kinh điển gồm hai thì: truy nguyên (*auditus fidei*) và suy tư phản tỉnh (*intellectus fidei*), đồng thời giới hạn khảo sát vào hai “nguồn” thiết thực là Thánh Kinh và kinh nghiệm nhân sinh, theo định hướng *Dei Filius*. Trọng tâm trước hết là xác định nội hàm “lòng thương xót” dựa trên toàn bộ Thánh Kinh để tránh lẫn với thương hại, đồng cảm, tha thứ hay tình yêu. Từ đó, bài viết gợi mở các hướng triển khai vai trò thần học và thực hành của lòng thương xót, nhấn mạnh tính “thời sự” trước đau thương, bạo lực và vô cảm, với mẫu mực nơi Thập giá Đức Kitô.

Dẫn nhập

Đức Hồng Y Walter Kasper cho rằng các giáo trình thần học gần đây của Giáo Hội, vốn chịu nhiều ảnh hưởng từ truyền thống thần học Tân Kinh Viện, chưa chú trọng đủ đến tầm quan trọng của khái niệm *lòng thương xót* trong những bàn luận thần học liên quan đến Thiên Chúa, Giáo Hội và con người¹. Ở Việt Nam, dù phong trào đọc kinh tôn sùng Lòng Chúa Thương Xót đã trở nên rất phổ biến trong các giáo xứ và các gia đình, dường như vẫn còn hiếm những bài viết mang tính thần học về *lòng thương xót*. Để góp phần vào việc thúc tiến một thần học viết về *lòng thương xót*, bài viết này xin phác thảo một số nét chấm phá về các lãnh vực cũng như các vấn đề mà một khảo luận thần học như thế cần quan tâm và có thể triển khai.

Theo phương pháp kinh điển của thần học mà ngày nay vẫn còn được sử dụng cách phổ biến, bất kỳ thao tác thần học nào cũng bao gồm hai “thì”: truy nguyên (*auditus fidei* – xác định đâu là các dữ kiện đức tin) và suy tư phản tỉnh (*intellectus fidei* – tìm hiểu ý nghĩa của các dữ kiện đức tin)². Trong “thì” truy nguyên, thần học thường khảo sát và tìm dữ liệu từ các “nguồn” (*loci theologici*) như là Thánh Kinh, các giáo phụ, Huấn Quyền (bao gồm giáo huấn của các công đồng, các Đức Giáo Hoàng và của Tòa Thánh), các nhà thần học, Triết học, lịch sử, kinh nghiệm nhân sinh, v.v. Trong “thì” suy tư phản tỉnh, thần học thường đi theo định hướng của hiến chế *Dei Filius* của công đồng Vatican I (đó là tìm hiểu các dữ kiện đức tin dựa vào a/ sự tương tự loại suy giữa các dữ kiện đó và các dữ kiện của tri thức tự nhiên; b/ sự nối kết giữa các mầu nhiệm đức tin với nhau; c/ sự nối kết giữa dữ kiện đức tin với mục đích tối hậu của con người).

Bài viết này chỉ xin đề cập đến hai trong các *loci theologici* có mối liên hệ cụ thể và thiết thực với đề tài *lòng thương xót* (đó là Thánh Kinh và kinh nghiệm nhân sinh); bài viết cũng chỉ đề cập đến hai trong ba cách thức mà *Dei Filius* đề ra cho việc tìm hiểu các dữ kiện đức tin (xem các mục a/ và b/ ở trên³).

Xác định nội hàm của khái niệm dựa trên Thánh Kinh

Để chính xác và tập trung, một bàn luận thần học về *lòng thương xót* trước hết cần phải xác định ý nghĩa (nội hàm) của khái niệm này. Nếu không có việc xác định này, rất nhiều khả năng sẽ xảy ra sự lẫn lộn giữa *lòng thương xót* và các khái niệm khác như “lòng thương hại”, “đồng cảm”, “tha thứ” và ngay cả “tình yêu”. Nếu không có sự phân biệt ngay từ đầu, bàn luận thần học có thể đi chệch hướng hay lan man và cuối cùng người viết sẽ phải tự hỏi mình đang bàn về điều gì hoặc đâu tính độc đáo và khác biệt của bàn luận này so với các bàn luận khác về sự đồng cảm, tha thứ, tình yêu, v.v.

Để tránh sự lẫn lộn nói trên, điểm đặc biệt quan trọng cần chú ý là ý nghĩa của khái niệm *lòng thương xót* không thể và không nên được xác định chỉ dựa trên các từ điển ngôn ngữ thông thường, mà phải dựa trên các bản văn Thánh Kinh, không như những bản văn rời rạc, mà trong thể thống nhất và toàn bộ. *Lòng thương xót* trong tiếng Việt là từ được dùng để dịch từ

¹ X. W. Kasper, *Mercy: The Essence of the Gospel and the Key to Christian Life*, trans. William Madges (New York: Paulist Press, 2014), xv. 9-10.

² X. Stephen B. Bevans, *An Introduction to Theology in Global Perspective* (New York: Maryknoll, 2009), 137-156.

³ Trong bài viết này, sự loại suy đề cập trong mục a/ được diễn tả cách khác, như là sự loại suy giữa mầu nhiệm đức tin và kinh nghiệm cuộc sống hiện tại. Sự loại suy này được thể hiện qua việc cho thấy sự thiết thực hay tính “thời sự” của mầu nhiệm đức tin.

misericordia trong tiếng Latinh. Tuy nhiên, chúng ta không nên xác định ý nghĩa của khái niệm *lòng thương xót* mà chỉ dựa trên việc phân tích từ ngữ tiếng Việt hay tiếng Latinh, vốn có khả năng dẫn đến những suy luận chủ quan, xa vời, không cần thiết và ít mang tính thần học⁴.

Mặt khác, việc xác định ý nghĩa của khái niệm *lòng thương xót* dựa trên Thánh Kinh cũng không đơn giản: Thánh Kinh không dùng duy nhất một từ để chỉ *lòng thương xót*, mà dùng nhiều từ – thường được dịch chung là *thương xót* hay *lòng thương xót* – để chỉ thái độ của Thiên Chúa và tương quan của Ngài với con người. Vậy việc xác định ý nghĩa của *lòng thương xót* bao hàm việc khảo sát ý nghĩa của các từ Hipri như *hesed*, *rachamin* và các từ Hy Lạp như *eleos*, *splagkna*, v.v., vốn được dịch sang tiếng Latinh bằng các từ có cùng gốc với *misericordia*.

Ý nghĩa của các từ Hipri và Hy Lạp trên chỉ có thể được xác định khi các từ này được xem xét trong toàn bộ văn cảnh của chúng. Một số câu hỏi có thể trợ giúp việc xác định ý nghĩa của chúng: Đây là nguyên nghĩa trong tiếng bản địa của các từ này? Hàm ý của chúng là gì? Thánh Kinh dùng những từ này trong trường hợp hay tình huống nào (để nói về cách Thiên Chúa đối xử với con người? hay lời con người cầu xin Thiên Chúa? hay mệnh lệnh Thiên Chúa dành cho con người? v.v)? Cho những đối tượng nào? Đây là nguyên nhân, bối cảnh, mục đích và hệ quả của các tình huống đó? v.v.

Có lẽ chỉ những nghiên cứu chuyên sâu về chú giải và thần học Thánh Kinh mới có thể trình bày một bản luận thấu đáo về các vấn đề trên. Tuy nhiên, một số nét chấm phá cũng đã được xác định, được chấp nhận rộng rãi và có thể được kiểm chứng bằng một khảo sát nhanh lướt qua các bản văn Thánh Kinh: những từ được dịch ra là *thương xót* thường được dùng trong bối cảnh con người tội lỗi, nghèo nàn hay cùng khổ cần được Thiên Chúa đoái thương; một số từ chỉ “ruột gan” theo nghĩa đen, nói lên cường độ của sự rung động cảm xúc cũng như của nỗi đau.

Hơn nữa, vẫn có thể có những bản văn không dùng những từ ngữ đó, mà có nội dung thể hiện nội hàm của “lòng thương xót” (không như một từ ngữ, nhưng như một khái niệm mà ý nghĩa

⁴ Ví dụ: một người có thể dựa vào phân tích từ nguyên La tinh: *misericordia* = *misereri* (đồng cảm/thương hại) + *cors* (trái tim) hoặc *misericordia* = *miser* (bất hạnh, đáng thương) + *cors* (trái tim) mà suy ra rằng ý nghĩa của *misericordia* là “yêu thương bằng con tim đồng cảm” hay “yêu thương với con tim tan nát”, hay “yêu thương những người bất hạnh”, v.v. Hoặc một người có thể phân tích từ này trong tiếng Việt: *lòng thương xót* = *tấm lòng* + *thương yêu* + *đau xót* mà suy ra rằng ý nghĩa của khái niệm đó là “yêu thương với con tim biết đau”, v.v. Những suy diễn này không hẳn là vô ích cho việc hiểu ý nghĩa của *lòng thương xót* hay *misericordia*, nhưng cần được đặt trên nền tảng vững chắc của những thực tại trong Thánh Kinh (liên quan đến Thiên Chúa và thái độ, tương quan của Ngài với con người) mà từ này được dùng để diễn tả. X. W. Kasper, *Mercy*, 50: “Thus, the decisive statement concerning God’s gracious and merciful essence is not a speculative statement or the result of a mystical experience. Rather, it is a statement of faith on the basis of the historical self-revelation of God. In and through history, God reveals his essence, which has been hidden from human beings. We can speak of it only by way of a narrative, and not in a speculative way”.

của nó chưa thực sự định hình hoàn toàn)⁵. Vậy thần học cũng cần phải khảo sát cả những bản văn đó nữa để hiểu hơn về lòng thương xót. Độc giả sẽ thắc mắc, dường như có một vòng luẩn quẩn ở đây: một mặt ta phải đi tìm ngữ nghĩa của lòng thương xót; mặt khác ta phải xác định bản văn có nói về lòng thương xót không trước khi khảo sát kỹ nó để tìm hiểu về chính lòng thương xót. Thực ra, đây không phải là một vòng luẩn quẩn, thể hiện sự bế tắc về mặt phương pháp, nếu chúng ta nhớ rằng không nên đi tìm ý nghĩa của lòng thương xót trong những khái niệm chính xác rời rạc, mà như một “trường ý nghĩa”. Trường ý nghĩa của lòng thương xót sẽ không được xác định cách dứt khoát và trong một động thái tức thời, nhưng được định hình từ từ (ngày càng rõ hơn nhưng không bao giờ được xác định cách chính xác và cứng nhắc) trong tiến trình của vòng tròn thông diễn (trong trường hợp này là sự tương tác không ngừng giữa từ ngữ và bản văn cũng như với toàn bộ Thánh Kinh).

Kinh nghiệm nhân sinh

Một trong những cách để hiểu dữ kiện Thánh Kinh cách sống động và thiết thực, đó là trở về với một trong những “nguồn” quan trọng của thần học – kinh nghiệm nhân sinh. Dữ kiện của Thánh Kinh thực chất không xa lạ với kinh nghiệm của con người, tuy nhiều lúc cũng thách thức và mời gọi con người vượt ra khỏi chính mình để kinh nghiệm thực tại cách chân thực hơn. Để hiểu hơn thực tại mà khái niệm *lòng thương xót* diễn tả, ta cần đọc các dữ kiện Thánh Kinh trong mối liên hệ với chính kinh nghiệm của ta liên quan tới các dữ kiện đó.

Dựa vào những nét chấm phá kể trên về dữ kiện Thánh Kinh, chúng ta có thể dễ dàng nhận ra rằng thực tại của *lòng thương xót* như Thánh Kinh ghi lại (cho dù là mô tả Thiên Chúa hay nói lên nhu cầu của con người) có lẽ là một trong những thực tại được phản ánh thường xuyên và rõ nét nhất trong kinh nghiệm của chúng ta về Thiên Chúa và về chính mình.

Vì thế, một bàn luận thần học về *lòng thương xót* rất cần phải khảo sát xem đây là một dữ kiện của kinh nghiệm nhân sinh thế nào, xảy ra trong trường hợp nào. Một số vấn đề có thể được khảo sát và khai triển: *Lòng thương xót* có là nhu cầu của con người nói riêng và của xã hội loài người nói chung? Đây là vai trò của *lòng thương xót* đối với hiện hữu, cũng như với đời sống cá nhân và xã hội của con người? (con người có thực sự là người, xã hội có tồn tại không nếu thiếu *lòng thương xót*? con người có thể sống thiếu *lòng thương xót* chăng? v.v.) Đây là mối tương quan giữa *lòng thương xót* và công lý? (*lòng thương xót* có đối nghịch hay làm giảm thiểu công lý chăng?) Đây là nguyên nhân của việc thiếu vắng *lòng thương xót* trong đời sống con người hiện nay? v.v.

Vấn đề có thể được đặt một cách khác, theo ngôn ngữ triết học: Có thể phát triển một hiện tượng luận hiện sinh về *lòng thương xót* thế nào?⁶ Trong hiện tượng luận đó, *lòng thương xót* có thể được mô tả với những đặc tính gì? v.v.

⁵ X. W. Kasper, *Mercy*, 44: “The meaning that the Bible’s testimony ascribes to God’s mercy does not emerge solely from how the word is used. The meaning of mercy can be ascertained only from the entirety of the biblical history of salvation”.

⁶ Một số gợi ý ban đầu cho một hiện tượng luận như thế: *Lòng thương xót* là một dạng tình yêu đặc thù, gắn liền với thực trạng của hiện hữu con người. Nó không nhất thiết phải thuộc về bản chất con người, nhưng thực tế, tương tự như kinh nghiệm đau khổ, vì một lý do nào đó mà lý trí không hoàn toàn giải mã được, nó đã gắn chặt với hiện hữu chân thực của con người. Nó dường như đã trở thành “phản xạ có điều kiện” hay “phản ứng tự vệ” của hiện hữu chân thực trước thực trạng đau khổ.

Các dữ kiện của kinh nghiệm nhân sinh liên quan đến *lòng thương xót* không chỉ được tìm thấy qua những khảo sát xã hội hay tâm lý, nhưng còn qua văn chương và những suy tư mang tính triết học Đông Tây kim cổ. Các nhà văn hay các triết gia không hẳn là dùng khái niệm *lòng thương xót*, nhưng rất có thể họ suy tư và bàn luận về những thực tại của kinh nghiệm nhân sinh rất gần với thực tại của *lòng thương xót*.

Vai trò thần học

Để tìm hiểu ý nghĩa của *lòng thương xót*, thì ngoài việc khảo sát các “nguồn” thần học, chúng ta còn có thể suy tư phản tỉnh bằng cách liên hệ *lòng thương xót* với các mẫu nhiệm khác của đức tin. Ý nghĩa của *lòng thương xót* có thể được sáng tỏ khi được đặt trong mối tương quan với hiểu biết của ta về các mẫu nhiệm liên quan tới Thiên Chúa, Đức Kitô, con người và thế giới. Nói cách khác, ta có thể hiểu hơn ý nghĩa và vai trò thần học của *lòng thương xót* khi tìm hiểu xem khái niệm này góp phần soi sáng các chủ đề thần học hay giải đáp các khúc mắc thần học thế nào. Một số vấn đề đã được và vẫn còn được khai triển:

- Liên quan đến Thiên Chúa: Liệu *lòng thương xót* có thuộc về yếu tính của Thiên Chúa? Hay là thuộc tính của Ngài? Tầm quan trọng của thuộc tính này so với các thuộc tính khác của Thiên Chúa? *Lòng thương xót* giúp ta hiểu hơn mối tương quan giữa Ba Ngôi và giữa Thiên Chúa với thế giới thế nào? v.v.

- Liên quan đến Đức Kitô: *Lòng thương xót* giúp ta hiểu gì về căn tính và sứ mạng của Đức Kitô Giêsu? Các mẫu nhiệm Làm Người và cứu độ có thể được diễn giải dưới lăng kính của *lòng thương xót* thế nào? Những khúc mắc liên quan tới xi-căng-đan Thập giá có thể được giải đáp dựa vào khái niệm *lòng thương xót* thế nào?⁷ v.v.

- Liên quan đến Giáo Hội: *Lòng thương xót* soi sáng gì thêm cho hiểu biết của chúng ta về nguồn gốc, bản chất và sứ mạng của Giáo Hội? Có thể hiểu Giáo Hội ra đời như là kết quả của *lòng thương xót* của Thiên Chúa đối với loài người và thế giới chăng? Sự căng thẳng nội tại của *lòng thương xót* (thể hiện ở nhiều dạng thức khác nhau, trong trường hợp này có thể là sự căng thẳng giữa tình yêu và bất xứng/phản bội, giữa ân sủng và tội lỗi) giúp ta hiểu gì hơn về sự căng thẳng mang tính cánh chung của bốn đặc tính của Giáo Hội (đơn nhất, thánh thiện, công giáo, tông truyền)? Nếu Giáo Hội tồn tại là do *lòng thương xót* thì đâu là bản chất và ý nghĩa của phẩm trật Giáo Hội? *Lòng thương xót* sẽ mặc ý nghĩa gì mới cho việc rao giảng Phúc Âm và sứ mạng truyền giáo của Giáo Hội? v.v.

- Liên quan đến con người: *Lòng thương xót* có liên hệ gì với “hình ảnh của Thiên Chúa” vốn là khái niệm mà các giáo phụ dùng để định nghĩa con người theo Thánh Kinh? *Lòng thương*

Điều này dẫn đến hệ quả về mặt xã hội: lòng thương xót, trong thực trạng hiện tại của hiện sinh, trở nên chất keo kết dính, làm cho xã hội thực sự trở thành cộng đoàn của những nhân vị.

Tương tự, tính thiết yếu của lòng thương xót đối với hiện sinh con người cũng bao hàm những cách hiểu mới về mối tương quan giữa con người với thế giới và về những hiện tượng nhân sinh khác (ví dụ như lao động, lối sống, v.v.).

⁷ Một số gợi ý ban đầu: Khúc mắc liên quan tới Thập giá thường là tại sao Thiên Chúa cứ phải cứu con người ngang qua biến cố đau thương và tàn khốc như thế? Liệu như thế Thiên Chúa có tàn nhẫn quá không? Nếu thần học cho thấy được rằng lòng thương xót là đối trọng của đau khổ (nhìn từ phía con người, trong hiện hữu chân thực của mình) và là dạng thức hiện tại của tình yêu vĩnh cửu và vô biên của Thiên Chúa đối với con người trong hiện thực tội lỗi của họ (nhìn từ phía Thiên Chúa), thì vấn nạn về Thập giá sẽ được làm sáng tỏ hơn. Theo đó, Thập giá không còn là biểu tượng của tự tàn nhẫn mà là của tình yêu trong dạng thức đặc thù của nó (lòng thương xót) khi đối diện với sự tàn khốc khôn xiết của tội lỗi con người.

xót có giúp ta hiểu hơn thế nào là tội không? *Lòng thương xót* góp phần giải thích nguyên nhân mục đích của chương trình cứu độ và bản chất ơn cứu độ thế nào? *Lòng thương xót* giúp ta hiểu hơn cùng đích của con người và của thế giới thế nào và ngược lại? v.v.

- Liên quan đến thế giới: *Lòng thương xót* giúp ta hiểu gì về nguyên nhân, mục đích và bản chất của công trình sáng tạo? về giá trị và cứu cánh của các loài thụ tạo? v.v.

Ngoài các vấn đề liên quan đến *giáo lý đúng đắn (orthodoxy)*, ý nghĩa và vai trò thần học của *lòng thương xót* còn được làm sáng tỏ bằng cách tìm hiểu trên phương diện *hành động đúng đắn (orthopraxy)*. Nói cách khác, chúng ta có thể tìm hiểu xem khái niệm này cổ võ hay thúc đẩy một lối sống hay hành vi tôn giáo nào trong đạo đức luân lý, phụng vụ, kỷ luật Giáo Hội, v.v. Một số vấn đề có thể được xem xét và khai triển: Liệu *lòng thương xót* có thể đóng vai trò là chìa khóa (hermeneutical key) để hiểu các giá trị luân lý và năng động của kỷ luật của Giáo Hội chăng? *Lòng thương xót* có thể là tiêu chuẩn cho việc phân định luân lý cũng như những phán quyết mang tính kỷ luật trong đời sống Kitô hữu chăng? *Lòng thương xót* có thể góp phần giải tỏa các vấn nạn đương thời trong luân lý và kỷ luật Giáo Hội thế nào? v.v.

Tính “thời sự”

Một yếu tố trong bàn luận thần học, tuy có thể không đóng vai trò hàng đầu trong việc tìm ra chân lý, nhưng chắc chắn đóng vai trò quan trọng cho việc tạo ý thức về ý nghĩa của đề tài đang được bàn luận, đó là tính “thời sự” của đề tài. Trong trường hợp bàn luận thần học về *lòng thương xót*, việc nêu lên tính “thời sự” của đề tài này, ngoài việc làm cho bàn luận hấp dẫn hơn, còn giúp ta hiểu hơn ý nghĩa thực tiễn của *lòng thương xót* trong đời sống hằng ngày.

Quả như Đức Hồng Y Walter Kasper quan niệm, *lòng thương xót* là một đề tài rất thích hợp để bàn luận trong bối cảnh thế giới ngày nay đang chịu nhiều đau thương và đổ vỡ⁸. Những vấn đề toàn cầu nhưng cũng rất thực tiễn đối với hoàn cảnh xã hội ở Việt Nam như sự dừng đứng trước nỗi đau hay tai nạn của người khác, bạo lực tàn khốc (chiến tranh, giết người cách dã man, v.v), chia rẽ hận thù (giữa các quốc gia, khối kinh tế hay ý thức hệ, gia đình, v.v), phá hủy môi trường, v.v. đang đặt con người trước những bế tắc khủng khiếp. *Lòng thương xót* có lẽ sẽ cung cấp cho chúng ta cơ hội tìm ra giải pháp cho những bế tắc đó. Trước những biểu hiện của văn hóa sự chết, dẫn loài người đến tình trạng diệt vong, có lẽ chỉ có *lòng thương xót*, mà hình mẫu được tìm thấy nơi Thập giá Đức Kitô, mới là giải pháp cho sự tồn tại của nhân loại.

Kết luận

Trên đây là một số phác thảo và gợi ý, vừa mang tính phương pháp luận vừa cung cấp một số chất liệu căn bản, cho một bàn luận có tính thần học về *lòng thương xót*. Nếu được xây nền vững chắc, khái niệm *lòng thương xót* sẽ cung cấp những khả thể mới cho suy tư thần học liên quan đến nhiều đề tài khác nhau về Thiên Chúa, con người và thế giới. Những khúc mắc thần học cũng có thể được làm sáng tỏ hơn dưới ánh sáng của khái niệm *lòng thương xót* (X. chú thích 6 & 7).

⁸ X. W. Kasper, *Mercy*, 1-15.

Tài liệu tham khảo

W. Kasper, *Mercy: The Essence of the Gospel and the Key to Christian Life*, trans. William Madges (New York: Paulist Press, 2014), xv. 9-10.

Stephen B. Bevans, *An Introduction to Theology in Global Perspective* (New York: Maryknoll, 2009), 137-156.

Tài liệu đọc thêm:

JP II, Dives in Misericordia,

Francis, Vultus Misericordiae,

W. Kasper, *Mercy: the Essence of the Gospel and the Key to Christian Life*,

Thomas Aquinas, ST I, q. 21, a. 3-4,; ST II.II, q. 30, a. 4,

Yves Congar “La miséricorde. Attribut souverain de Dieu” (*La vie spirituelle*, 106, 1962, 380–95).

Biodata

Lm. Phanxicô Xaviê Nguyễn Hai Tính, S.J., Linh mục và là Giám đốc Học Viện Thánh Giuse Dòng Tên Việt Nam, chịu chức linh mục năm 2007, có bằng tiến sĩ thần học - Tín Lý (STD) do trường Đại học Giáo hoàng Gregoriana cấp năm 2009. Hiện tại cha đang dạy các môn học thần học tín lý ở Học viện Thánh Giuse Dòng Tên Việt Nam, Học viện Công giáo Việt Nam, Đại chủng viện Thánh Giuse Sài Gòn, Đại chủng viện Thánh Giuse Hà Nội và một số nơi khác.

Fr. Francis Xavier Nguyen Hai Tinh, S.J., Director of the Saint Joseph Jesuit Scholasticate in Vietnam, is a Jesuit priest who was ordained in 2007. He holds a Doctorate in Theology (Dogmatic Theology, S.T.D.) awarded by the Pontifical Gregorian University in 2009. He currently teaches courses in dogmatic theology at the Saint Joseph Jesuit Scholasticate (Society of Jesus in Vietnam), the Vietnam Catholic Institute, the Saint Joseph Major Seminary of Saigon, the Saint Joseph Major Seminary of Hanoi, and other institutes.

Khái niệm Công Bình trong Thần học: Khái quát, Vấn nạn và Suy tư

The Concept of Justice in Theology: An Overview, Key Questions, and Reflections

Lm. Fx. Nguyễn Hai Tính, S.J.^{1*}

¹Học Viện Thánh Giuse Dòng Tên, Vietnam

*Email tác giả liên hệ: nguyenhaitinh@gmail.com

*  <https://orcid.org/0000-0003-4102-8619>

 <https://doi.org/10.54855/csl.25545>

® Copyright (c) 2025 Nguyễn Hai Tính

Received: 12/09/2025

Revision: 23/11/2025

Accepted: 16/12/2025

Online: 16/12/2025

ABSTRACT

Keywords: Justice; Christian moral theology; God's justice/righteousness; Mercy; The Cross

The article outlines the concept of justice in theology within the Vietnamese context. On the moral level, justice in human relationships is discussed in terms of commutative, distributive, and social justice, grounded in human dignity and the concrete reality of the Covenant. On the biblical–doctrinal level, “God’s justice” is both saving love and righteous judgment; therefore, mercy does not oppose justice but brings it to fulfillment. Addressing questions about punishment and judgment, the author proposes reading salvation history through legal categories as a “dramatic trial” that reaches its climax in Christ’s Cross and Resurrection. Finally, the article relates these theological insights to current shortcomings of justice in social life and calls the Church to work for justice in the spirit of the Cross.

TÓM LƯỢC

Từ khoá: Công bình; Luân lý Kitô giáo; Công bình của Thiên Chúa; Lòng thương xót; Thập Giá

Bài viết phác họa khái niệm công bình trong thần học trong bối cảnh Việt Nam. Ở bình diện luân lý, công bình giữa người với người được trình bày qua giao hoán, phân phối và xã hội, đặt trên nền phẩm giá con người và Giao Ước cụ thể. Ở bình diện Thánh Kinh–tín lý, “công bình của Thiên Chúa” vừa là tình yêu cứu độ vừa là sự công thẳng xét xử; vì thế lòng thương xót làm tròn đầy công bình. Từ vấn nạn về hình phạt và phán xét, tác giả đề nghị đọc lịch sử cứu độ bằng các phạm trù pháp lý như một “tán kịch” đạt đỉnh nơi Thập Giá và Phục Sinh của Đức Kitô. Sau cùng, bài viết nêu một số bất cập công bình trong đời sống xã hội và mời gọi Giáo Hội dẫn thân theo tinh thần Thập Giá.

Dẫn nhập

Công bình là một đề tài ít sôi nổi nhưng khá rộng trong thần học. Tuỳ vào lãnh vực và bối cảnh, mà các bàn luận thần học có thể đi theo nhiều hướng khác nhau khi nói về công bình, từ luân

lý cá nhân, luân lý xã hội đến phẩm tính của Thiên Chúa. Bài viết ngắn này sẽ đề cập khái quát đến các hướng khai triển đó, sau đó đề cập đến một vấn nạn có liên quan đến mối tương quan giữa sự công bình của Thiên Chúa và lòng thương xót của Ngài. Cuối cùng bài viết kết thúc bằng một số suy nghĩ có tính thời sự và mục vụ về việc thực thi công bình trong đời sống hiện tại của Giáo hội và xã hội Việt Nam.

Khái quát về khái niệm công bình trong thần học

Khi nói về công bình, thường các từ điển thần học phân biệt hai lãnh vực khác nhau: a) sự công bình giữa người với người thuộc lãnh vực của thần học luân lý; b) sự công bình nơi Thiên Chúa thuộc lãnh vực của thần học Tín lý và gần đây là của thần học Thánh Kinh.

a) Khi bàn về sự công bình của con người, thần học luân lý truyền thống thường vẫn sử dụng định nghĩa (“công bình là trao cho mỗi người điều thuộc về họ, hay điều họ đáng được hưởng”) và sự phân biệt trong Triết học giữa các hình thức khác nhau của công bình (giao hoán, phân phối, v.v.). Tuy nhiên, luân lý Kitô giáo đặt những diễn tả triết học đó trên nền tảng của đức tin, làm cho chúng có lý do và động lực thần học: Kitô giáo cho rằng con người cần đối xử công bình với nhau vì xác tín rằng con người là đáng giá đối với Thiên Chúa, được Ngài yêu thương nâng niu cách cá vị, được đi vào tương quan Giao Ước với Ngài và được Ngài cứu thoát khỏi tội lỗi và sự chết. Lối sống và hành xử công bình đơn giản là lối sống phù hợp với Giao Ước, là biểu hiện của sự tôn trọng phẩm giá cao quý ấy của con người, cũng như là biểu hiện của lòng biết ơn trước ân sủng vô biên ấy. Như thế, nguyên lý và động lực quan trọng của đời sống công bằng trong xã hội là lòng biết ơn trước ân sủng vô biên là được Thiên Chúa yêu thương cứu độ. Có một sự đan quện mật thiết và hài hoà giữa công bình và yêu thương, vốn phát xuất ngay từ trong phẩm tính của Thiên Chúa, nay được thể hiện và nối dài ra trong đời sống xã hội của con người.

Luân lý Kitô giáo cũng phân biệt những cách thức hành xử công bình như là những phương thế có tính cơ chế thể hiện sự tôn trọng và lòng biết ơn đó. Những cách thức này thường được gọi là ba loại hay ba hình thức của công bình: giao hoán, phân phối và xã hội¹.

Công bình giao hoán đòi hỏi việc điều hoà mối tương quan giữa các cá nhân hay các nhóm với nhau. Một số ví dụ điển hình trong lãnh vực kinh tế, thương mại (phản ánh tương quan chủ-chủ, hay chủ-thợ; bảo đảm sự cân bằng hợp lý trong hoạt động mua bán hay trao đổi hàng hoá): luật chống độc quyền, chống phá giá giữa các công ty, luật chống đầu cơ, nâng giá sản phẩm, luật bảo vệ người tiêu dùng, bảo vệ quyền công nhân, v.v.

Công bình phân phối đòi hỏi việc phân phối các tài nguyên xã hội cho cân bằng hợp lý, vừa phải bình đẳng nhưng cũng vừa phải xét những khác biệt giữa người với người (Ví dụ: trong bữa cơm gia đình, sự bình đẳng không có nghĩa là già trẻ lớn bé ai cũng được ăn hay phải ăn cùng số lượng chén cơm và thức ăn giống y chang nhau). Việc phân phối tài nguyên hợp lý đòi hỏi những tính toán rất phức tạp dựa trên nhiều mặt: sự đóng góp, giá trị hay sự xứng đáng và nhu cầu của từng người đối với xã hội.

Công bình xã hội là khái niệm mới nổi lên (khoảng năm 1931) trong học thuyết xã hội của Giáo hội, khi Giáo hội bắt chú ý đến các tính toán số học dựa trên đóng góp, giá trị và nhu cầu của từng người, nhưng nhấn mạnh nhiều hơn đến nhu cầu và quyền tư hữu của công nhân. Khái niệm này đòi hỏi sự nhìn nhận rằng xã hội và cá nhân có bốn phận qua lại lẫn nhau: cá nhân có

¹ Phần này dựa trên bài viết của tác giả Todd D. Whitmore, “Justice”, trong Richard P. McBrien (ed.), *Encyclopedia of Catholicism* (New York: HarperCollins, 1995), 726-727.

bổn phận đóng góp cho xã hội bằng cách tham gia vào đời sống xã hội; và xã hội có bổn phận thiết chế sao cho cá nhân có thể tham dự vào đời sống xã hội tích cực nhất.

b) Khi bàn về sự công bình nơi Thiên Chúa, thần học tìm cách giải trình, dựa vào các dữ kiện của Thánh Kinh, Thiên Chúa công bình có nghĩa là gì. Ý nghĩa phong phú của sự công bình của Thiên Chúa được thể hiện qua việc nhiều từ được dùng để dịch những nghĩa khác nhau của cùng một gốc từ trong ngôn ngữ của Thánh Kinh (*sedeq/sedaqa* theo tiếng Hipri và *dikaiaosune* theo tiếng Hy Lạp). Trong tiếng Việt, các từ “sự công minh”, “sự chính trực”, “sự công bình”, “công lý”, “sự công chính”, v.v.² đều là dịch từ gốc từ ấy, và vì thế, chỉ là những biến thể khác nhau của sự công bình của Thiên Chúa. Tuy nhiên, sự công bình của Thiên Chúa có thể nói là bao gồm **hai khía cạnh chính: yêu thương và công thẳng**. Thiên Chúa công bình hay công chính khi Ngài yêu thương cứu độ con người tới cùng như đã hứa trong Giao Ước, cũng như khi Ngài xét xử để thưởng kẻ lành phạt kẻ dữ³. Như vậy, khi xét mối tương quan giữa sự công bình của Thiên Chúa với lòng thương xót của Ngài – vốn là một đề tài lớn và phổ biến trong thần học – chúng ta có thể nói rằng lòng thương xót là một nghĩa được bao hàm trong trường ý nghĩa của sự công bình. Sự công bình của Thiên Chúa không chỉ không mâu thuẫn mà còn giả định lòng thương xót của Ngài.

Khi nói về **khía cạnh yêu thương cứu độ** của sự công bình của Thiên Chúa, các tác giả D.M. Crossan và T.G. Weinandy⁴ cho rằng sẽ không phù hợp với Thánh Kinh nếu chúng ta nghĩ rằng Thiên Chúa công bình theo nghĩa thông thường của công lý toà án (với những cơ chế của hình phạt, đền bù, bồi thường, v.v.) hay của sự công bình trong tương quan giữa người với người trong xã hội (công bình phân phối, công bình giao hoán, v.v.).

Cả Cựu Ước lẫn Tân Ước đều dùng từ *sedeq* hay *dikaiaosune* song song và như đồng nghĩa với từ ngữ diễn tả sự trung thành của Thiên Chúa trong giao ước và trong việc cứu độ (X. Tv 97; Tv 98,2-3; Đnl 32,4; Rm 1,17; 3,5. 21-22.25-26; 10,3).

Albert Descamps cũng cho rằng trong Thánh Kinh, sự công bình của Thiên Chúa là biểu hiện của lòng thương xót của Ngài cũng như sự thủy chung của Ngài trong việc cứu độ con người⁵.

Tuy nhiên, khi bàn đến **khía cạnh công thẳng** của sự công bình của Thiên Chúa, vấn nạn đặt ra là chúng ta cần hiểu thế nào về một Thiên Chúa công thẳng. Liệu Ngài có phạt chăng? Hình phạt có ý nghĩa gì trong chương trình cứu độ của một Thiên Chúa yêu thương đến cùng và vô điều kiện? Vấn nạn này dẫn ta đến phần thứ hai của bài viết.

² Một số ví dụ theo bản dịch của nhóm CGKPV: Tv 7,18 (công minh chính trực); 65, 6 (công minh); 85, 11-12.14 (công lý); 97, 2.6 (chính trực).11.12 (công chính); 98, 2.9 (công chính). Ngoài ra: Tv 4,2 (đèn trời soi xét); 51, 21 (luật truyền); 52, 5 (sự thật). Về ý nghĩa của các từ tiếng Việt: “Công bình” nói lên việc đối xử bình đẳng, không thiên vị giữa người với người; “công minh” nói lên tính rõ ràng, sáng suốt không thiên tư thiên vị, đặc biệt trong phán quyết; “chính trực” nói lên thái độ và cách hành xử ngay thẳng, đúng đắn, trung thực; “công lý” nói lên sự rõ ràng, công thẳng giữa thưởng và phạt, phù hợp với đạo lý và lợi ích chung; “công chính”, theo ngôn ngữ Công giáo, nói lên tính thánh thiện và cứu độ của sự công bình của Thiên Chúa, vượt trên sự tính toán của công lý nhân loại. Độc giả có thể xem thêm Nguyễn Như Ý (ed.), *Đại từ điển Tiếng Việt* (Hà Nội: NXB Văn Hoá - Thông Tin, 1998), 454-456.

³ X. N.T. Wright, “Righteousness”, trong David F. Wright, Sinclair B. Ferguson, J.I. Packer (eds.), *New Dictionary of Theology* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1988), 590-592; Albert Descamps, “Justice”, trong Xavier Léon-Dufour et al. (eds.), *Vocabulaire de Théologie Biblique* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1970²), 636-645.

⁴ X. “Justice of God. In the Bible”, trong Berard L. Marthaler et al. (eds.), *New Catholic Encyclopedia*, vol.8 (Detroit: Gale & Catholic University of America, 2003²), 70-71.

⁵ *Sdd*, 643-645.

Vấn nạn về sự công bằng của Thiên Chúa

Trong Năm Thánh vừa qua, chúng ta đã nói và viết nhiều về Lòng Thương Xót của Thiên Chúa. Một trong những điều cần nhận mạnh là Lòng Thương Xót của Thiên Chúa không đối nghịch nhưng luôn giả định và hàm chứa sự Công Bình của Ngài. Thiếu ý thức về điều đó sẽ dẫn đến việc hiểu sai về Lòng Thương Xót, đặc biệt trong mối tương quan với tội và tội nhân, làm nảy sinh những vấn nạn như: Liệu khi nói về Thiên Chúa như Đấng hay xót thương tội nhân chúng ta có đang cổ vũ cho một thái độ ỷ lại và lạm dụng sự tha thứ (mà chúng ta cho rằng) quá dễ dãi của Ngài chăng? Liệu có cần phải quan niệm hay rao giảng về phán xét hay hình phạt chăng?

Hiểu thiên lệch như thế về Lòng Thương Xót không chỉ gây những vấn nạn nhất thời về mặt luân lý và mục vụ, mà còn đặt ra những vấn đề thần học mang tính lâu dài hơn liên quan đến những chân lý khác của đức tin Kitô giáo. Chẳng hạn, người ta sẽ không còn thấy ý nghĩa thần học của Thập giá nữa, bởi khó có thể hiểu được sự tàn khốc đó lại là kế hoạch của một Thiên Chúa “hay mũi lòng” và khó có thể “dẫn mình” trước những đau khổ của con người. Nếu Thiên Chúa hay xót thương (theo cách cảm tính và “ủy mị” như thế) thì sao Ngài không “tha bổng” hoặc cứu con người cách nào đó mà không nhất thiết phải để cho Đức Kitô chịu như thế. Mà nếu Thập giá không phải là một phần trong nhiệm cục cứu độ hay trong kế hoạch Thiên Chúa cứu độ thì biến cố đó thuần túy chỉ là hậu quả do con người tội lỗi gây nên, một tai nạn cho Đức Kitô, và vì thế, chẳng có giá trị cứu độ. Tương tự, tín điều Giáo Hội công bố về thực tại và sự vĩnh cửu của Hoà Ngục⁶ cũng không thể hiểu được nếu nơi Thiên Chúa chỉ có lòng xót thương mà không có công bình.

Hồng Y thần học gia Hans Urs von Balthasar đã nêu bật chiều kích công bình của tình yêu Thiên Chúa khi cho rằng lịch sử cứu độ và lịch sử mặc khải là (và có thể được kể lại như là) một tấn kịch trong đó diễn ra phiên xử án giữa Thiên Chúa và con người. Ngôn ngữ và hình ảnh toà án trong thần học bàn về sự cứu độ thường được cho là khởi đầu với thánh Anselmo và đã lỗi thời, nếu không muốn nói là sai lạc vì khách quan hoá thái quá thực tại cứu độ và giảm nhẹ vai trò của chủ thể tính trong tương quan với thực tại đó. Tuy nhiên, cùng với học giả Thánh Kinh Markus Barth (khi ông phân tích chiều kích pháp lý của khái niệm Công Chính Hoá của thánh Phaolô), thần học gia Balthasar cho rằng:

Khi các biến cố ân sủng diễn ra, rõ ràng chúng mang một cấu tố có tính pháp lý. Điều này phù hợp với bản tính thần linh của Thiên Chúa và trách nhiệm của con người, vốn được xem là xứng đáng đi vào Giao Ước với Thiên Chúa. Cấu tố pháp lý chiếm một vị trí vững chắc và hợp lệ trong tấn kịch thần linh và diễn tả thần học của tấn kịch đó. Không một thần học nào phải bị dán nhãn là không phù hợp với Thánh Kinh hay kém tính thiêng liêng chỉ vì thần học đó sử dụng các phạm trù pháp lý.⁷

Đây chính là luật của ân sủng được ghi dấu trong Giao Ước giữa Thiên Chúa và con người: khi con người tội lỗi vi phạm lề luật thì họ kéo con thịnh nộ của Thiên Chúa xuống như là phán quyết trên họ. Học giả Markus Barth cho rằng “con giận của Thiên Chúa là sức nóng của tình yêu của Ngài”⁸. Trong lịch sử cứu độ, sự phán xét của Thiên Chúa luôn bao hàm hai mặt tiêu

⁶ X. GLHTCG 1035 và chú thích 632.

⁷ Phỏng dịch từ Hans Urs von Balthasar, *Theo-drama. Theological Dramatic Theory. II: Dramatis Personae: Man in God*; dịch giả Graham Harrison (San Francisco: Ignatius Press, 1990), 152.

⁸ Markus Barth, *Justification*, dịch giả A.M. Woodruff III (Oregon: Wipf and Stock, 2006), 25.

diệt và thiết lập, chúc dữ và chúc lành; cái này theo sau cái kia; cái trước xảy ra để dẫn đến cái sau⁹.

Thần học gia Balthasar thì cho rằng Thiên Chúa đưa ra phiên toà xử án chống lại dân đã được tuyển chọn mà bất trung. Sự phán xét này luôn được các ngôn sứ loan báo và diễn ra cách đỉnh điểm nơi cuộc đời, cái chết và sự phục sinh của Đức Kitô Giêsu. Tương tự, cũng với hình ảnh toà án, Markus Barth cho rằng, theo thánh Phaolô và dựa trên các ngôn sứ, chương trình cứu độ (cụ thể là công chính hoá) có thể được diễn tả như một tấn kịch gồm năm màn¹⁰: (1) Thiên Chúa phán xét và trút cơn thịnh nộ mà không con người nào thoát được (mà nếu thế thì Thiên Chúa sẽ thất bại trong công trình sáng tạo của Ngài; Ngài tạo nên con người để bị diệt vong sao?); (2) nên Thiên Chúa đã gửi Con của Ngài xuống như luật sư bào chữa cho con người tội lỗi; Ngài (với tư cách là Con của Thiên Chúa và đại diện của loài người) đã chịu sự công bình của luật giao ước trong tình yêu và vâng phục; như thế phiên toà xử án bây giờ được mang vào trong chính Thiên Chúa, diễn ra giữa Ngài và chính Ngài; (3) Đức Kitô phục sinh, chuyển lạ lòng không ai có thể ngờ tới đã diễn ra, đưa phiên xử sang một bước ngoặt mới; Ngài hoàn thành việc bào chữa cho tội nhân; (4) Thần Khí được ban xuống, cho con người tham gia vào đời sống của Con Thiên Chúa, hiện tại hoá biến cố phiên toà (đã xảy ra nơi Đức Kitô) nơi cuộc đời chính mình; (5) ơn cứu độ tỏ tường sẽ được thể hiện trong ngày phán xét cuối cùng.

Như vậy, cả hai tác giả đều cho rằng lịch sử cứu độ thể hiện điều mà thánh Tôma Aquina đã suy tư rất chí lý: “Vì thế, rõ ràng là lòng thương xót không phá vỡ sự công bình, nhưng theo một nghĩa nào đó, là sự tròn đầy của công bình”¹¹. Tình yêu cứu độ của Thiên Chúa không xoá bỏ hay miễn trừ phán xét và luận phạt cho con người. Tuy nhiên, sự luận phạt này lại được thực hiện trong bối cảnh và với cách thức của lòng thương xót: chính Thiên Chúa đã mang lấy sự phán xét và luận phạt để thực hiện và đưa con người vào trong tiến trình của sự tha thứ và giải thoát.

Một số suy nghĩ và liên hệ thực tế

Hoạt động của Giáo hội cho công bình

Việc xem công bình như là một chủ đề lớn trong thần học luân lý, cũng như việc phổ biến học thuyết xã hội gần đây cho thấy Giáo hội, trong khi hướng về Nước Trời, không hề lơ là mà rất mực quan tâm và hết sức dấn thân vào việc xây dựng thế giới hiện tại cho tốt đẹp hơn. Cộng đoàn của những người được Thiên Chúa yêu thương cứu độ không chỉ có tương quan với Đấng Siêu Việt, mà còn với anh chị em đồng loại. Giao ước giữa Thiên Chúa và con người được thể hiện và kéo dài trong mối tương quan giữa người với người.

Tuy nhiên, việc dấn thân này mang một nét rất đặc thù, bởi phát xuất từ một động lực có tính thần linh. Hiểu được động lực thần học của công bình xã hội sẽ giúp chúng ta hiểu được lý do và các cách thức mà Giáo hội tham gia xây dựng một đời sống xã hội công bình hơn. Việc tham gia này không nhằm tạo áp lực cho các đảng phái chính trị hay nhà cầm quyền, cũng không nhằm tạo ảnh hưởng qua việc tìm cách định hướng đời sống xã hội theo ý mình, nhưng chỉ có một động lực duy nhất là lệnh truyền và gương mẫu của Thiên Chúa, Đấng đã làm đủ mọi cách để yêu thương và cứu độ con người với tư cách là những nhân vị, để họ sống và sống dồi dào. Cách thức mà Giáo hội đấu tranh cho công bình cũng vì thế mà mang một dấu ấn đặc thù: vì tình yêu và với sự tôn trọng chứ không vì hận thù hay ghen tương như thường diễn ra trong

⁹ X. *sđd*, 18.

¹⁰ X. *sđd*.

¹¹ *Summa Theologiae* I, q.21, a.3.

các cuộc đấu tranh giai cấp hay đấu tranh giữa các nhóm lợi ích. Sự công bình mà Giáo hội nhắm đến cũng không phải là sự “cào bằng” máy móc và vô nhân, nhưng gắn liền với phẩm giá, lợi ích và nhu cầu của từng cá nhân. Sự công bình này cũng không chỉ mang khía cạnh vật chất và còn có khía cạnh văn hoá, tinh thần nữa, tức những giá trị làm nên đời sống toàn bộ của con người.

Các vi phạm về công bình trong xã hội Việt Nam hiện tại

Khi xét hoàn cảnh xã hội thực tế ở Việt Nam ngày nay, chúng ta không thể không thấy những bất cập rất rõ nét liên quan đến những hình thức của công bình.

Trong đời sống hàng ngày, công bình giao hoán chưa thực sự đi vào ý thức trách nhiệm của người dân. Điển hình, hiện tại, ở Việt Nam, ý thức về sự công bình trong mua bán rất yếu, hoặc không có một cơ chế trợ giúp cho ý thức này: thường hay diễn ra tình trạng “ép giá” mua rẻ, bán “cắt cổ”, nhồi hay trộn tạp chất vào hàng hoá để tăng cân, dùng hoá chất độc hại để hàng hoá được tươi đẹp, thi hành dịch vụ qua loa, chăm sóc khách hàng kém, v.v. Những hành vi này không quan tâm đến việc cung ứng hàng hoá sao cho phù hợp với số tiền mà người mua bỏ ra, cũng là chính công lao mồ hôi nước mắt của họ.

Công bình phân phối trong xã hội Việt Nam hiện nay cũng chưa được thực thi thoả đáng. Xã hội đã cố gắng áp dụng một số cơ chế mà bất kỳ xã hội hiện đại nào cũng phải có như trợ cấp thất nghiệp, bảo hiểm y tế xã hội, chính sách trợ giúp người thu nhập thấp, v.v. Tuy nhiên, khoảng cách giàu nghèo rõ rệt, không chỉ giữa các tầng lớp người dân (lái buôn – người sản xuất; thương gia – nông dân, công nhân) mà còn giữa các khu vực (thành thị – nông thôn), cho thấy sự phân phối các tài nguyên xã hội chưa thực sự công bằng và hợp lý. Tình trạng tham nhũng tràn lan và sâu rộng ở mọi cấp độ dẫn đến việc đầu tư lãng phí, làm thất thoát quỹ chung là những biểu hiện của việc vi phạm nghiêm trọng công bình phân phối.

Công bình xã hội bị vi phạm bởi những quy định pháp lý ngăn cản một số công dân và tổ chức tham gia vào việc xây dựng đời sống xã hội: chỉ những Đảng viên cộng sản mới được lãnh đạo, các tôn giáo không được tham gia vào các hoạt động an sinh xã hội như giáo dục và y tế, v.v. Những điều như thế dẫn đến thói quen nơi người dân chỉ lo mưu sinh và làm giàu cho cá nhân và gia đình, chứ không nghĩ đến việc tích cực tham gia vào xây dựng đời sống chung. Có nhiều câu chuyện trên báo hay trên các mạng xã hội kể rằng ông Tây đi gom rác, làm sạch những bức tường trong khu phố hay đứng ra cản một chiếc xe đi vào phố đi bộ, v.v. trong khi người địa phương đứng đưng như không phải việc của mình. Đó là những minh chứng đơn sơ cho thấy hệ lụy nghiêm trọng trên tâm thức và thói quen người dân, làm tan rã sự cô kết của đời sống chung, một khi công bình xã hội bị vi phạm.

Thập giá – điểm hội tụ của công bình và tình yêu

Suy tư cũng như cách đọc hiểu Thánh Kinh của hai tác giả Markus Barth và Hans Urs von Balthasar nêu bật Thập giá (luôn được nhìn cùng với Phục sinh như hai mặt của một biến cố) như lời giải thích và bằng chứng cho sự đan quyện diệu kỳ giữa tình yêu thương cứu độ của Thiên Chúa và sự công bằng của Ngài.

Theo cả hai tác giả, trong khi chương trình cứu độ của Thiên Chúa bao hàm cách thiết yếu chiều kích phán xét và luận phạt, chiều kích này được kết tinh và đạt đỉnh điểm nơi biến cố Thập giá và Phục sinh của Đức Kitô – Đấng là Con Thiên Chúa. Nhìn lên Thập giá, chúng ta thấy được sự phán xét và luận phạt trên tội lỗi nhân loại, điều mà Đức Kitô – Đấng vô tội đã mang lấy trên mình. Nhưng nhìn lên Thập giá, chúng ta cũng thấy được tình yêu hiến thân của Thiên

Chúa và Đức Kitô dành cho nhân loại. Sự công bằng của Thiên Chúa vẫn được thực thi, nhưng là thực thi giữa các tương quan nội tại (Ba Ngôi) trong chính Hữu Thể của Thiên Chúa và để mang lại kết quả là ơn cứu độ cho con người. Phán xét và luận phạt là để cứu độ: đây là điều mà chỉ Thiên Chúa làm được và chỉ có thể diễn ra nơi Thập giá của Đức Kitô mà thôi.

Lời giải đáp cho vấn nạn về mối tương quan giữa sự công bình và lòng thương xót của Thiên Chúa không nằm trong những lập luận logic, mà chỉ có thể được tìm thấy nơi Thập giá của Đức Kitô. Chính nơi đây, chúng ta gặp được Thiên Chúa đến với con người như là một Thiên Chúa công bình, đồng thời cũng như là một Thiên Chúa thương xót.

Chính vì thế mà hoạt động của Giáo hội cho công bình của thế giới luôn là một hoạt động dưới bóng Thập giá và theo cách thức của Thập giá.

Công bình và thương xót trong đời sống Giáo hội

Trong Tổng hội 36 của Dòng Tên diễn ra vào tháng 10.2016, có một khoảnh khắc đáng nhớ, đó là buổi trình bày “ngoại khoa” (ngoài giờ chính thức làm việc của Tổng hội, vào giờ cơm trưa) của cha Giám tỉnh vùng Cận Đông, chia sẻ về hoàn cảnh hiện tại của người dân và các tu sĩ Dòng Tên trong “vùng nóng” nơi chiến tranh đang diễn ra, đặc biệt là ở Syria. Cuộc nói chuyện đã gây xúc động nơi các thánh giả tình nguyện và đã có hiệu ứng ngay trong các kỳ họp chính khoá của Tổng hội. Từ một đề nghị bột phát rằng Tổng hội có thể gửi một bức thư gọi cho các tu sĩ Dòng Tên đang sống và làm việc trong vùng chiến tranh, Tổng hội đã biểu quyết đồng ý thành lập một uỷ ban soạn bức thư.

Sau khi uỷ ban hoàn thành việc phác thảo bản văn, một cuộc họp khoáng đại diễn ra xoay quanh nội dung bức thư đó. Bầu khí diễn ra rất sôi nổi, tập trung và sâu lắng. Đây là một dữ kiện đáng chú ý, đặc biệt khi so sánh với vài cuộc họp khoáng đại, mà nhiều đại biểu cho rằng thiếu sự sâu lắng trong bầu khí và thiếu tập trung trong nội dung thảo luận. Tại sao một đề tài không được dự liệu trước, cũng như không có trong các thỉnh nguyện thư, lại trở thành một đề tài mang ý nghĩa lớn mà cuộc thảo luận về nó là một khoảnh khắc điển hình cho tinh thần và cách thức tiến hành Tổng hội thành công nhất?

Có lẽ bởi vì đây là một khoảnh khắc đã đụng chạm đến con tim hay chỗ sâu nhất của tâm hồn các đại biểu Tổng hội 36 nói riêng và của toàn Dòng Tên thời nay nói chung, một khoảnh khắc của kinh nghiệm Thập giá trong thế giới ngày nay. Đây là một đề tài vừa phản ánh tôn chỉ của Tổng hội 32: “Phục vụ đức tin và thăng tiến công bình”, vừa đụng chạm đến nỗi đau của nhân loại ngày nay: chiến tranh và bạo lực. Phục vụ công bình vẫn còn đó, nhưng trong bức thư này, điều đó được thực hiện bằng ngôn ngữ của con tim. Tổng hội thể hiện ước vọng chống lại chiến tranh, bạo lực và bất công qua việc diễn tả sự đồng cảm, chia sẻ nỗi đau con người và lời cầu nguyện. Cách thực thi công bình độc đáo này, được gợi hứng bởi Chúa Thánh Thần qua những rung động của con tim của các đại biểu Tổng hội 36, có lẽ là cách thức phù hợp cho thời đại ngày nay, khi Dòng Tên và Giáo hội nói chung đang cảm thấy mình ngày càng nhỏ bé trước những vấn nạn lớn lao của thế giới.

Một bằng chứng nữa cho sự đan quện hài hoà và không thể thiếu giữa công bình và tình thương.

Kết luận

Chủ đề là về công bình, nhưng thực chất bài viết xoay quanh điểm nhấn vào sự kết hợp, thậm chí là đồng nhất giữa công bình và lòng thương xót. Quả đúng như thần học Kinh Viện đã

khẳng định: không có sự phân biệt nơi Thiên Chúa, nơi Ngài mọi phẩm tính là như nhau và là chính Ngài. Nơi Thiên Chúa, lòng thương xót là công bình và ngược lại. Chỉ có một Thiên Chúa duy nhất, Đấng vừa yêu thương vừa công thẳng.

Đây chính là nguồn gốc và nguyên lý cho công bình cũng như các hình thức của nó trong xã hội loài người. Ý thức điều này, Giáo hội dẫn thân cho công bình trong xã hội, nhưng luôn với con mắt nhìn sâu vào trong tim sau khi đã ngược cao lên Đấng chịu treo trên Thập giá vì công bình và vì yêu thương.

Tài liệu tham khảo

Todd D. Whitmore, "Justice", trong Richard P. McBrien (ed.), *Encyclopedia of Catholicism* (New York: HarperCollins, 1995), 726-727.

Nguyễn Như Ý (ed.), *Đại từ điển Tiếng Việt* (Hà Nội: NXB Văn Hoá - Thông Tin, 1998), 454-456.

X. N.T. Wright, "Righteousness", trong David F. Wright, Sinclair B. Ferguson, J.I. Packer (eds.), *New Dictionary of Theology* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1988), 590-592; Albert Descamps, "Justice", trong Xavier Léon-Dufour et al. (eds.), *Vocabulaire de Théologie Biblique* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1970²), 636-645.

X. "Justice of God. In the Bible", trong Berard L. Marthaler et al. (eds.), *New Catholic Encyclopedia*, vol.8 (Detroit: Gale & Catholic University of America, 2003²), 70-71.

Hans Urs von Balthasar, *Theo-drama. Theological Dramtic Theory. II: Dramatis Personae: Man in God*; dịch giả Graham Harrison (San Francisco: Ignatius Press, 1990), 152.

Markus Barth, *Justification*, dịch giả A.M. Woodruff III (Oregon: Wipf and Stock, 2006), 25.

Biodata

Lm. Phanxicô Xaviê Nguyễn Hai Tính, S.J, Linh mục và là Giám đốc Học Viện Thánh Giuse Dòng Tên Việt Nam, chịu chức linh mục năm 2007, có bằng tiến sĩ thần học - Tín Lý (STD) do trường Đại học Giáo hoàng Gregoriana cấp năm 2009. Hiện tại cha đang dạy các môn học thần học tín lý ở Học viện Thánh Giuse Dòng Tên Việt Nam, Học viện Công giáo Việt Nam, Đại chủng viện Thánh Giuse Sài Gòn, Đại chủng viện Thánh Giuse Hà Nội và một số nơi khác.

Fr. Francis Xavier Nguyen Hai Tinh, S.J., Director of the Saint Joseph Jesuit Scholasticate in Vietnam, is a Jesuit priest who was ordained in 2007. He holds a Doctorate in Theology (Dogmatic Theology, S.T.D.) awarded by the Pontifical Gregorian University in 2009. He currently teaches courses in dogmatic theology at the Saint Joseph Jesuit Scholasticate (Society of Jesus in Vietnam), the Vietnam Catholic Institute, the Saint Joseph Major Seminary of Saigon, the Saint Joseph Major Seminary of Hanoi, and other institutes.

Giáo Hội Dẫn Thân vào Đời Sống Xã Hội - Nền tảng thần học theo H.U. Balthasar và hệ luận mục vụ

The Church’s Social Engagement: A Theological Foundation according to H. U. Balthasar and Its Pastoral Implications

Lm. Fx. Nguyễn Hai Tính, S.J.^{1*}

¹Học Viện Thánh Giuse Dòng Tên, Vietnam
*Email tác giả liên hệ: nguyenhaitinh@gmail.com
 <https://orcid.org/0000-0003-4102-8619>
 <https://doi.org/10.54855/csl.25546>

® Copyright (c) 2025 Nguyễn Hai Tính

Received: 12/09/2025 Revision: 10/12/2025 Accepted: 14/12/2025 Online: 16/12/2025

ABSTRACT

Keywords: Social engagement; Salvation “theo-drama”; Church and world; Spiritual discernment

The article presents a solid theological foundation for the Church’s social engagement, drawing on Hans Urs von Balthasar’s view of salvation history as a “drama” involving God, the human person, and Christ. Starting from Jesus’ saying “render to Caesar...,” the author highlights a paradoxical balance: the Church belongs to God yet remains present within the world—neither withdrawing from it nor dissolving into it. The imagery of heaven and earth illuminates this relationship: God is transcendent, yet chooses to be near and to act through mediation. Therefore, the Church’s motivation for engagement arises from God’s saving plan rather than calculations of power. Such engagement aims at humanity’s “true progress,” centered primarily on the spiritual dimension that strives toward Truth–Goodness–Beauty, and is carried out through spiritual discernment and a life of prayer.

TÓM LƯỢC

Từ khoá: Dẫn thân xã hội; “Tán kịch” cứu độ; Giáo Hội và thế giới; Phân định thiêng liêng

Bài viết trình bày nền tảng thần học vững cho việc Giáo Hội dẫn thân vào đời sống xã hội, dựa trên cách Hans Urs von Balthasar nhìn lịch sử cứu độ như một “tán kịch” giữa Thiên Chúa, con người và Đức Kitô. Từ lời Đức Giêsu “trả cho Xê-da...”, tác giả nhấn mạnh quân bình nghịch lý: Giáo Hội thuộc về Thiên Chúa nhưng hiện diện giữa trần gian, không rút lui cũng không hòa tan. Hình ảnh trời–đất soi sáng tương quan ấy: Thiên Chúa siêu việt nhưng ở gần và hành động qua trung gian. Vì vậy, động lực dẫn thân phát xuất từ chương trình cứu độ, không từ tính toán quyền lực. Dẫn thân hướng đến “tiến bộ đích thực” của nhân loại, chủ yếu ở chiều kích tinh thần vươn lên Chân–Thiện–Mỹ, được thực hiện bằng phân định và đời sống cầu nguyện.

Dẫn nhập

Trong Phúc Âm theo thánh Matthêu, khi bị người Do Thái chất vấn đề gài bẫy Người, Chúa Giêsu đã trả lời như sau: “Trả cho Caesar cái gì thuộc về Caesar, trả cho Thiên Chúa cái gì thuộc về Thiên Chúa” (Mt 22,21). Câu nói này có hàm nghĩa rất lớn và mang tính định hướng khi áp dụng vào mối tương quan giữa Giáo Hội và xã hội dân sự. Nhưng câu này có ý nghĩa gì? Một cách trực tiếp, nó gây bối rối và nêu vấn đề về việc Kitô hữu có nên phục tùng quyền bính dân sự hay không, và tới mức độ nào. Liệu Chúa Giêsu có khuyến khích các môn đệ phải phục tùng quyền bính dân sự của Caesar? Hay Ngài nói họ có thể phản kháng Caesar, thực hiện việc “bất tuân dân sự”, vì phải phục tùng Thiên Chúa?

Hơn nữa, một cách gián tiếp, câu nói trên còn đặt ra vấn đề về khả thể và mức độ dấn thân của Kitô hữu vào trong xã hội dân sự. Câu nói này thực chất có thể được hiểu và diễn giải theo cả hai hướng, tạo ra một sự quân bình vốn là nguyên lý của thái độ và mối tương quan của Giáo Hội với xã hội dân sự. Nhưng trong thực tế cuộc sống, nguyên lý quân bình này lại là một điểm cân bằng mong manh khó nhận ra và khó đạt được đối với nhiều Kitô hữu. Họ có thể bị phân vân giữa hai quan điểm sau.

Một mặt, họ có thể nghĩ rằng Giáo Hội là hình ảnh của Nước Trời, vốn không thuộc thế giới này (x. Ga 18,36) nhưng lại mở rộng đón nhận tất cả mọi người (x. Lc 14,15-24), nên Giáo Hội không nên can dự vào đời sống dân sự, một việc vốn rất dễ bị chi phối bởi các động lực chính trị hay lợi ích phe nhóm. Khi can dự vào đời sống xã hội, Giáo Hội rất dễ bị xem là có động cơ chính trị, đứng về một phe, một đảng phái hay thế lực chính trị nào đó, và vì thế bị các nhóm dân khác coi là thù địch hay loại trừ. Điều này đánh mất tính phổ quát, công giáo và cánh chung của Giáo Hội.

Mặt khác, họ cũng có thể nghĩ rằng đức tin phải được thể hiện trong cuộc sống, mà Kitô hữu không chỉ sống trong nhà thờ, họ còn sống trong mọi môi trường xã hội dân sự như bao người khác. Đức tin không chỉ là thái độ của tâm trí, mà còn phải được thực thi bằng hành động trong toàn bộ đời sống Kitô hữu (x. Gc 2,14-26), trong đó có đời sống công cộng và dân sự. Thờ phượng Thiên Chúa nhất thiết phải bao hàm và đi đôi với việc yêu thương và phục vụ anh chị em đồng loại. Như vậy, Giáo Hội không thể tách mình hay khoanh tay đứng nhìn khi xã hội dân sự lâm nguy, gặp khó khăn hay cần giúp đỡ, mà cần phải tham dự, can thiệp và nâng đỡ xã hội dân sự về mọi mặt, đặc biệt là trong việc định hướng đạo đức cho người dân và cho những thiết chế của xã hội.

Cả hai quan điểm đều có phần đúng và có nền tảng trong Thánh Kinh cũng như trong giáo huấn của Giáo Hội. Cụ thể, trong Thánh Kinh, chúng ta nhận thấy điều đó nơi chính gương sống của Chúa Giêsu, vốn đã thể hiện điểm cân bằng tinh tế, bao hàm những mặt tích cực của cả hai quan niệm nêu trên. Một mặt, Ngài đã tích cực tham gia vào đời sống cộng đồng, cả ở chiều kích xã hội lẫn tôn giáo. Ngài không chỉ thờ phượng Thiên Chúa trong hội đường hay Đền Thờ; Ngài không chỉ cầu nguyện riêng tư với Chúa Cha; Ngài thực thi Ý Cha qua việc gặp gỡ, tiếp xúc và đối thoại với con người. Ngài quan tâm tới việc ăn uống của họ (x. Mc 8,1-10), việc họ cưới vợ gả chồng (x. Mc 10,1-12) và bệnh tật của họ (x. Mc 1,32-34). Ngài phát biểu những điều liên quan tới vua Hêrôđê và giới lãnh đạo tôn giáo (x. Mc 8,15; 12,38-40; Lc 13,32). Mặt khác, khi được tôn làm vua, Ngài đã từ chối và trốn đi (x. Ga 6, 15); Ngài không thuộc về hay ủng hộ một phe phái chính trị hay tôn giáo nào. Như thế, qua cách hành xử và lối sống của Ngài, chúng ta thấy Ngài chính là hiện thân của Nước Trời vốn không thuộc thế giới này mà lại đi vào và nảy mầm trong thế giới này. Lối sống đó của Chúa Giêsu trở nên kim chỉ nam cho Giáo Hội và từng cá nhân Kitô hữu trong việc dấn thân xã hội.

Đâu là ý nghĩa thần học của cách hành xử đó của Chúa Giêsu? Trong bài viết này, chúng ta, dựa vào cách diễn tả của thần học gia Hans Urs von Balthasar, cùng tìm hiểu nền tảng thần học rút ra từ lối sống của Chúa Giêsu, làm nguyên lý cho việc phân định, thái độ và cách thức Kitô hữu dẫn thân vào xã hội.

Để phân định đúng đắn cách thức dẫn thân của Giáo hội vào xã hội, chúng ta cần hiểu đúng bản chất của Giáo hội như Nước Thiên Chúa giữa trần gian; rồi từ đó hiểu đúng mối tương quan của Giáo hội với thế giới; chúng ta cũng cần tìm hiểu quan niệm của Giáo Hội về thế nào là sự tiến bộ đích thực của thế giới. Nhưng trước khi đi vào tìm hiểu những điều đó, chúng ta cùng lắng nghe thần học gia Balthasar¹ nói gì về mối tương quan giữa Thiên Chúa và con người, cũng như về mối tương quan giữa trời và đất, là hai hình ảnh mà Thánh Kinh dùng khi nói về tương quan giữa Thiên Chúa và con người.

Phạm trù “tấn kịch”

Trước hết, để hiểu hơn mối tương quan của Giáo Hội với thế giới, chúng ta thử tham khảo cách thần học gia Balthasar hiểu mối tương quan giữa Thiên Chúa và con người. Đối với ông, mối tương quan đó là một thực tại phong phú, phức tạp, mà chỉ khái niệm “tấn kịch” mới có thể diễn tả cách khá chân thực. Chính Thánh Kinh cũng đã trình bày chương trình cứu độ như một tấn kịch, tức có sự tương tác qua lại giữa các “vai” hay “hành viên” hay “tác viên”, đó chính là Thiên Chúa, con người, và trung gian giữa hai “vai” đó – Đức Kitô Giêsu. Nếu không quan niệm thực tại cứu độ như một tấn kịch, và các vai đều có những vai trò tác động cũng như đón nhận, thì chúng ta sẽ rơi vào những khúc mắc thần học và quan niệm sai về vai trò của Thiên Chúa cũng như của con người: chẳng hạn như, hoặc chúng ta sẽ gán cho Thiên Chúa mọi trách nhiệm trên những gì diễn ra trong lịch sử, bao gồm cả tội lỗi con người; hoặc chúng ta sẽ không thể trình bày đúng đắn và đầy đủ Ngài là chủ tể của lịch sử thế nào. Phạm trù tấn kịch giúp chúng ta vừa có thể quan niệm Thiên Chúa là chủ tể, tác giả duy nhất của thế giới và lịch sử vừa có thể quan niệm đúng đắn về sự tự do và vai trò của con người².

Thực vậy, chính phạm trù tấn kịch mới lột tả được hết tính phức tạp và ý nghĩa năng động, sâu xa của mối tương quan giữa Thiên Chúa với con người. Một mối tương quan không có kịch tính là một mối tương quan không có gì để kể lại, và vì thế có thể nói là nhạt nhòa, vô nghĩa. Mối tương quan giữa Thiên Chúa và con người thì ngược lại, có rất nhiều điều đáng để nói về. Đó là mối tương quan không êm xuôi, bình lặng, nhưng được đánh dấu bởi những mong chờ bị thất vọng, những lấy ân báo oán, v.v. từ phía Thiên Chúa và bởi những vong ân bội nghĩa, những lấy oán báo ân, v.v. từ phía con người. Đó có thể nói là một mối tương quan đầy kịch tính.

Trong phạm trù tấn kịch, chúng ta có các khái niệm như sân khấu, kịch bản, vai hay hành viên/tác viên. Chỉ riêng khi nói về sân khấu của tấn kịch cứu độ, vốn diễn ra trong trời đất này, mối tương quan mang kịch tính giữa trời và đất cũng có thể soi sáng cho ta hiểu về mối tương quan giữa Giáo hội và thế giới.

¹ Ở đây, chúng tôi không có ý trình bày một khảo luận đầy đủ hay toàn bộ về tư tưởng của tác giả liên quan đến những vấn đề trên, mà chỉ nại đến một số trình bày của tác giả ở một số bản văn nhất định, để từ đó rút ra những suy tư về chủ đề của bài viết.

² Đây là quảng diễn của điều tác giả nói trong *Theo-drama: Theological Dramatic Theory, Vol I: Prologomena*, trans. Graham Harrison (San Francisco: Ignatius Press, 1988), 48-50. Quý độc giả cũng có thể xem các trang 25-48, trong đó tác giả nói các vấn đề khác của thần học cũng được thấu tóm và giải đáp bằng phạm trù “tấn kịch” thế nào.

Tương quan kịch tính giữa trời và đất³

Trời và đất, hai hình ảnh được dùng trong Thánh Kinh, có một mối tương quan bao hàm những mặt nghịch lý. Một mặt, trời và đất cùng thuộc về một trật tự sáng tạo, là công trình thụ tạo do Thiên Chúa dựng nên (x. St 1–2). Khác với quan niệm thần hoá trời trong các tôn giáo khác, Thánh Kinh cho rằng trời vẫn bao gồm các vật thụ tạo, dưới quyền Thiên Chúa, Đấng siêu vượt trên cả trời lẫn đất (x. Tv 113,6; 148,13). Mặt khác, trời cũng được quan niệm như là ngai của Thiên Chúa, nơi Ngài ngự trị (x. Tv 115,16) và từ đó ban phúc lành cho đất và con người cư ngụ trên đó (x. Tv 78,23tt; 105,40), cũng như phán xét hay trừng phạt họ (x. Tv 14,2; St 19,24). Như vậy, một mặt, trời thuộc cùng một trật tự, bình diện với đất; mặt khác, trời cũng trở vượt hơn đất và là trung gian qua đó, Thiên Chúa ban phúc lành cho đất.

Còn có một nghịch lý khác trong mối tương quan này: một mặt, đất phải trông chờ và đón nhận mọi phúc lộc từ trời (x. Ep 1,3); mặt khác, đất cũng nỗ lực để trở sinh hoa trái. Đất được ban cho khả năng cưu mang và sinh hoa trái (x. St 1; Is 61,11), đến nỗi mà phúc lộc cũng có thể được coi là nở ra từ đất và trời lệ thuộc cách nào đó vào đất trong tiến trình làm cho hoa trái trở sinh. Chính trời đã tự hoá ra không, tự gắn mình lệ thuộc vào đất. Nhưng đây không phải là dấu hiệu của sự giới hạn của trời, mà là một sự tự huỷ thuộc về bản chất của trời và chính là cách thức qua đó trời tuôn đổ phúc lộc xuống cho đất.

Từ những suy tư trên của thần học gia Balthasar, chúng ta có thể rút ra một số hệ luận về cách Thiên Chúa tương tác với thế giới trong đó có con người: 1) Ngài tuy siêu việt, nhưng đã chọn ở gần và tương tác với thế giới loài người qua trung gian; trung gian này vừa thuộc cùng một bình diện với thế giới vừa trở vượt vì là nơi Thiên Chúa chọn ngự trị. 2) Ngài là tác giả duy nhất của mọi phúc lộc mà thế giới có được; tuy nhiên, Ngài cũng chờ đợi nơi thế giới một sự “tự lập” hay “tự lực cánh sinh” nhất định, để qua đó, Ngài làm cho những phúc lộc đó sinh hoa trái.

Chúng ta cũng có thể nói thêm rằng mối tương quan bao hàm những mặt nghịch lý này giữa trời và đất được kết tinh và thể hiện cách rõ nét nơi một nhân vật, Đấng vừa thuộc về trời, vừa thuộc về đất; Đấng từ trời xuống, nhưng rong ruổi trên đất. Ngài sống trên mặt đất này nhưng ý thức và luôn hướng về nguồn gốc của mình nơi trời cao. Ngài giống như chúng ta mọi đàng, nhưng đồng thời Ngài cũng trở vượt hơn mọi người gấp bội và là Trung Gian duy nhất giữa Thiên Chúa và loài người. Ngài là kết quả của sự giao thoa giữa trời và đất: là hiện thân của hoa trái mỹ mãn của trái đất này, được sinh ra bởi một người phụ nữ – con cháu Adam – như bao người trên mặt đất, nhưng cũng là phúc lộc có một không hai do Thiên Chúa từ trời ban xuống.

Bản chất của Giáo hội trong tương quan với thế giới

Diễn giải như trên về mối tương quan kịch tính giữa trời và đất, vốn là sân khấu của mối tương quan kịch tính giữa Thiên Chúa và thế giới, soi sáng cho ta thấy bản chất của Giáo hội cũng như của mối tương quan giữa Giáo hội và thế giới. Vì là hiện thân của Nước Trời hay Nước Thiên Chúa giữa trần gian này, nên Giáo hội chính là nơi mà chương trình cứu độ của Thiên Chúa bắt đầu và diễn ra giữa thế giới này. Nói cách khác, Giáo hội chính là sân khấu diễn ra mối tương quan kịch tính giữa Thiên Chúa và con người. Chính trong lòng Giáo hội mà tấn kịch cứu độ được diễn ra, nơi đó Thiên Chúa luôn đi tìm và cứu độ con người qua mầu nhiệm Thập giá của Đức Kitô, mặc dù bị họ chối từ và phản bội.

³ X. Hans Urs von Balthasar, *Theo-drama: Theological Dramatic Theory, Vol II: The Dramatis Personae: Man in God*, trans. Graham Harrison (San Francisco: Ignatius Press, 1990), 173-188.

Nhưng mặt khác, Giáo hội cũng là “trời”, vốn thuộc cùng bình diện thụ tạo như “đất” là thế giới này, nhưng được Thiên Chúa chọn làm nơi Ngài ngự, và vì thế mà trở vượt và tách biệt khỏi thế giới, đồng thời trở nên trung gian qua đó mà Thiên Chúa ban ơn giáng phúc cho thế giới.

Là Thân Mình của Đức Kitô – Đấng kết tinh nơi mình mối tương quan giữa trời và đất – Giáo hội cũng mang những nét nghịch lý của mối tương quan kịch tính đó. Giáo hội thuộc về Thiên Chúa (vì là Dân của Thiên Chúa, Thân Mình của Đức Kitô và Đền Thờ Chúa Thánh Thần), nhưng cũng đang rong ruổi giữa thế giới. Giáo hội sống giữa thế giới, phải dấn mình vào thế giới, nhưng luôn ý thức và hướng về nguồn gốc của mình nơi Trời cao. Giáo hội là công trình của Thiên Chúa, là phúc lộc của Ngài ban cho trần gian, nhưng cũng bao gồm những con người đầy giới hạn và tội lỗi mà nỗ lực đáp lời của họ luôn được Thiên Chúa chờ đợi để nhờ đó Ngài có thể giáng phúc cho trần gian.

Như vậy, sự tương tác của Thiên Chúa với thế giới diễn ra ngay bên trong Giáo hội, và nối dài ra trong mối tương quan giữa Giáo hội và thế giới. Vì thế, đặc tính của mối tương quan giữa Giáo hội và thế giới bị quy định bởi chính cách thức mà Thiên Chúa tương tác với thế giới. Nói cách khác, cách thức dấn thân bao hàm những mặt nghịch lý mà Giáo hội thực hiện khi đi vào thế giới phải đến từ chính Thiên Chúa, từ cách thức mà Ngài tương tác với thế giới, chứ không phải do tính toán hay sự cân trọng mang tính chính trị hay xã hội thuần túy. Sứ mạng của Giáo hội chỉ đơn thuần là sự nối dài và xuất phát từ bản chất của Giáo hội như là nơi Thiên Chúa hoạt động giữa trần gian. Sứ mạng đó mang nét tinh tế của một sự cân bằng mong manh là bởi vì chính bản chất của Giáo hội bao hàm một sự nghịch lý nơi mình trong tương quan với thế giới.

Sự tiến bộ đích thực của thế giới

Thần học gia Balthasar phân biệt giữa phát triển và tiến bộ. Phát triển là sự triển nở của cái có sẵn, mang tính cách nhân rộng về lượng chứ không phải làm xuất hiện cái mới về chất, vốn là đặc tính của sự tiến bộ. Việc phát minh ra máy tính là điển hình của sự tiến bộ; việc sản xuất nhiều máy tính để nó trở nên phổ biến, đó là ví dụ của sự phát triển.

Tác giả cho rằng thế giới nếu có tiến bộ thì cũng không phải do sự nhân rộng về của cải vật chất hay của sự làm chủ trên thiên nhiên bằng khoa học kỹ thuật, vốn là hiện tượng của sự phát triển, mà là do những đột phá của tinh thần⁴. Nói cách khác, vì là thế giới của con người và chỉ có thể được thúc tiến bởi con người, vốn là tinh thần nội thể, thế giới tiến bộ chỉ do tinh thần chứ không do vật chất. Khoa học kỹ thuật có thể giúp con người làm chủ thiên nhiên và tạo ra nhiều của cải nhưng không hẳn làm cho con người tiến bộ, mà trái lại, có thể làm cạn kiệt tài nguyên và biến thế giới thành nơi chứa những bộ máy chứ không còn là thế giới của những chủ thể tự do và ý thức. Đó chính là ngày tàn của con người như là tinh thần nội thể và của thế giới như là hệ sinh thái hay cơ thể sống động vậy.

Thật vậy, ta có thể nói, sự tiến bộ có thể mang lại và đi đôi với sự phát triển, nhưng sự phát triển chưa hẳn là dấu hiệu của sự tiến bộ. Một dân tộc văn minh có thể sẽ xây dựng và phát triển đất nước họ cách vững bền, nhưng việc ồ ạt xây dựng những cơ sở hạ tầng vĩ đại chưa hẳn là dấu chỉ cho sự tiến bộ của một cộng đồng dân cư, nhất là khi việc xây dựng đó phá vỡ môi trường sống cân bằng và lành mạnh, cả về mặt sinh thái lẫn xã hội.

⁴ X. *Theo-drama: Theological Dramatic Theory, Vol IV: The Action*, trans. Graham Harrison (San Francisco: Ignatius Press, 1994), 87-94.

Sở dĩ ta có thể nói rằng tiến bộ là kết quả của hoạt động của tinh thần, đó là vì tự bản chất, tinh thần luôn ở trong năng động vươn lên mãi, hướng tới Chân Thiện Mỹ. Năng động này luôn thúc đẩy tinh thần vượt lên trên chính mình, và vì thế phát sinh cái mới; đó chính là nguyên lý của sự tiến bộ. Như vậy, nếu quan niệm Chân Thiện Mỹ là những khái niệm siêu nghiệm, vượt lên trên mọi kinh nghiệm cụ thể của tinh thần, thì ta cũng có thể nói thêm rằng, sự tiến bộ thực sự, điều mà tinh thần nhắm đến cách tận cùng, nằm ở chiều dọc, chứ không phải chiều ngang của hành trình của tinh thần. Nói cách khác, đích nhắm thật sự của sự tiến bộ không thể được tìm thấy trong hành trình lịch sử (chiều ngang), mà chỉ ở thế giới của Siêu Việt mà thôi, nơi tinh thần đang hướng tới theo chiều dọc. Trong lịch sử, tinh thần có thể sẽ luôn tiến triển, nhưng vẫn chỉ là tiệm cận chứ không bao giờ đạt được chính Chân Thiện Mỹ, điều mà nó hướng tới. Hay nói cách khác, sự tiến triển trong lịch sử thực chất là dấu chỉ của sự tiến bộ của tinh thần hướng về Siêu Việt. Chính Siêu Việt là nguyên lý, động lực và cứu cánh cho sự tiến triển của tinh thần trong chiều dài lịch sử.

Giáo hội dẫn thân vào thế giới

Từ những suy tư và hệ luận thần học nêu trên, trong phần này chúng ta sẽ rút ra những kết luận cụ thể về động lực và cách thức của việc Giáo hội dẫn thân vào thế giới trần thế.

Động lực của việc dẫn thân

Từ sau công đồng Vatican II, có một sự đồng thuận cách chung trong quan điểm cho rằng Giáo hội cần và phải dẫn thân vào thế giới, cụ thể là vào xã hội dân sự. Tuy nhiên, không phải lúc nào cũng có sự rõ ràng trong quan niệm về lý do hay mục đích của việc dẫn thân đó. Giáo hội dẫn thân vì mình hay vì thế giới? Để tạo ảnh hưởng về chính trị và xã hội hay để góp phần làm cho thế giới này tốt đẹp hơn? Tất cả những mục đích được đề cập trong các câu hỏi nêu trên đều không chính xác: những điều thuộc về thứ nhất của từng câu hỏi thì hoàn toàn sai lạc, những điều thuộc về thứ hai thì cũng chưa rõ ràng chắc chắn. Thế nào là vì thế giới? Thế nào là làm cho thế giới tốt đẹp hơn? Đây là tiêu chuẩn xác định hay đo lường sự tốt đẹp đó?

Những suy tư ở các phần trên cho chúng ta thấy được nền tảng thần học của việc Giáo hội dẫn thân vào thế giới trần thế: Chỉ Thiên Chúa, chứ không phải bản thân Giáo hội hay thế giới, mới là nguyên lý, lý do và động lực cho việc dẫn thân của Giáo hội. Giáo hội dẫn thân không vì lý do gì khác hơn là thực hiện và tiếp diễn chương trình cứu độ của Thiên Chúa, như là một tấn kịch của sự tương tác giữa Ngài với con người. Như vậy, việc dẫn thân là đương nhiên, vì nó thuộc về chương trình cứu độ của Thiên Chúa và thuộc về bản chất của Giáo hội, nơi mà từ đó và qua đó, Thiên Chúa bắt đầu chương trình cứu độ thế giới.

Giáo hội dẫn thân không vì một tính toán cho riêng mình, cũng không phải chỉ theo đòi hỏi của thế giới, mà đơn giản là để phúc lộc của Thiên Chúa được trở sinh hoa trái, theo đúng bản chất của phúc lộc ấy (x. Is 55,10-11).

Hơn nữa, vì là công trình của Thiên Chúa, Giáo hội phải tương tác với thế giới theo cách thức mà Thiên Chúa tương tác với con người trong tấn kịch cứu độ, một thực tại phong phú bao hàm những mặt nghịch lý. Vì bản chất Giáo hội là tùy thuộc về thế giới nhưng đã được tách ra khỏi thế giới, tùy thuộc về Thiên Chúa mà vẫn được gieo vào trong thế giới, nên sứ mạng của Giáo hội đối với thế giới cũng mang những nét nghịch lý như vậy. Cách thức đặc thù của sứ mạng này có thể được tóm gọn trong những điểm cụ thể sau:

Hiện thân của Nước Trời giữa trần gian

Vì Thiên Chúa đã chọn đi vào và ở giữa trần gian, vì Nước Trời phải được hiện thực hoá ở đây trong thế giới này, Giáo hội sẽ không rút mình một cách tiêu cực ra khỏi thế giới. Cụ thể,

Giáo hội không cho phép mình vô cảm trước những khắc khoải, mong đợi, lo âu và hy vọng của con người thời đại. Giáo hội không cho phép mình nhát đảm hay viện cớ để thoái lui, mà phải cùng đồng hành và cổ vũ con người thời đại trong hành trình đi tìm và đấu tranh cho Chân Thiên Mỹ.

Như Thiên Chúa luôn kiên nhẫn đợi chờ thế giới đáp lời và trở sinh hoa trái, Giáo hội cũng sẽ tôn trọng và tin tưởng để con người thời đại, trong tự do và ý thức, nhận ra, đón nhận và hiện thực hoá ân sủng tốt lành mà Thiên Chúa dành cho mình. Giáo hội sẽ tôn trọng quy chế tự lập của các định chế xã hội hay văn hoá của con người trong khi vẫn đồng hành, hướng dẫn và định hướng các quy chế đó theo đúng tinh thần của Đức Kitô. Trong khi dẫn thân, Giáo hội sẽ học hỏi và sử dụng những tri thức và phương tiện trần thế hữu ích về khoa học, chính trị, xã hội, kinh tế, tâm lý, v.v. để mang lại lợi ích thiết thực và bền vững cho con người.

Trong khi đồng hành với thế giới, Giáo hội chắc chắn sẽ gặp phải những hiểu lầm, nghi kỵ, chống đối. Vì Thiên Chúa chọn dẫn thân với con người trong mối tương quan kịch tính, Giáo hội cũng không cho phép mình thất vọng nản chí, nhưng phải là biểu hiện của lòng thương xót vô bờ bến của Thiên Chúa, luôn chấp nhận yêu thương, chờ đợi và đi tìm con người, dù bị từ chối và phản bội.

Gần bùn mà chẳng hôi tanh mùi bùn

Giáo hội dẫn thân một cách thiết thực, vào những vấn đề cụ thể của thế giới và xã hội loài người, nhưng sẽ không bao giờ được trở thành hay vận hành như một đảng phái hay thế lực trong số những đảng phái hay thế lực trần thế khác. Cũng vậy, Giáo hội quan tâm đến con người và nhu cầu của họ, nhưng không chỉ thuần túy cậy dựa vào những phương tiện và công cụ trần thế trong khi tìm cách thoả đáp cách sâu xa và thiết thực những nhu cầu đó. Giáo hội sẽ nại đến các phương thế thiêng liêng và cuối cùng là đến chính Thiên Chúa như là giải pháp tối hậu cho các vấn đề của con người hôm nay. Cầu nguyện và phượng tự là những phương cách không thể thiếu trong quá trình dẫn thân của Giáo hội. Vì dẫn thân xã hội thực chất là việc của Thiên Chúa làm ngang qua Giáo hội, việc đó chỉ được thi hành các đúng đắn khi Giáo hội rút hứng khởi và nguồn lực dẫn thân của mình từ Thiên Chúa, bằng việc tiếp xúc với Ngài trong cầu nguyện và qua các bí tích.

Chúng ta sẽ càng nhận thấy tầm quan trọng của cầu nguyện và phượng tự hơn khi xét một trong những vấn nạn phổ biến hiện nay: đứng trước một hiện trạng xã hội tiêu cực, làm sao Giáo hội biết có cần lên tiếng hay can dự hay không, lúc nào và với cách thức nào? Đối với trường hợp nào thì Giáo hội nên can thiệp, trường hợp nào thì không nên? Đây là những câu hỏi không thể có câu trả lời đại trà cách máy móc, mà liên quan đến khả năng phân định, là khả năng nhận biết và thực thi Ý Chúa muốn trong từng trường hợp cụ thể. Khả năng này chỉ có thể có được qua cầu nguyện và các phương cách luyện tập tu đức để nhạy bén với sự hiện diện và hoạt động của Thiên Chúa.

Vì sự tiến bộ đích thực của nhân loại và thế giới

Việc dẫn thân của Giáo hội không chỉ mang tính cổ vũ, khích lệ hay nêu gương nhưng phải mang lại lợi ích đích thực và sự tiến bộ thực chất cho nhân loại, vốn là ý nghĩa căn bản của ơn cứu độ Thiên Chúa ban cho họ nơi Đức Kitô. Như đã nói trên, sự tiến bộ đích thực có được là do năng động của tinh thần vươn lên tới Chân Thiện Mỹ. Sự tiến bộ này chắc chắn bao hàm chiều kích thể lý và những gì liên quan về mặt kinh tế, xã hội, tâm lý, và một số phương diện

khác, nhưng chủ yếu hệ tại ở chiều kích tinh thần, vốn chính là mối tương quan của con người với Thiên Chúa.

Giáo hội dân thân chính yếu không phải là để làm gia tăng của cải vật chất cho thế giới, cũng không chỉ là để con người có môi trường sống tốt hơn về mọi mặt, mà là để đưa con người đến với Thiên Chúa, Đấng vẫn đang đi tìm và chờ đợi họ đáp lời. Chỉ như thế, nhân loại mới thực sự tiến bộ và, cùng với họ, thế giới mới thực sự tiến bộ mà không bị khai thác đến độ cạn kiệt.

Kết luận

Nền tảng thần học rút ra từ lối sống của Chúa Giêsu cho thấy Giáo hội đương nhiên và nhất thiết cần phải dân thân vào trong đời sống và các hoạt động của xã hội, vì đây là điều thiết yếu thuộc về bản chất của Giáo hội như là nơi Thiên Chúa chọn tại trần gian để hiện diện và hoạt động cứu độ con người. Mặt khác, Giáo hội cũng ý thức *căn tính* đặc thù của mình, và cùng với điều ấy là *cách thức* dân thân đặc thù của mình, theo gương mẫu của chính cách thức mà Thiên Chúa, qua Đức Kitô, tương tác với con người.

Những quyết định liên quan đến những tình huống cụ thể sẽ được thực hiện bằng thái độ và phương thế phân định thiêng liêng, cá nhân cũng như tập thể, để tìm ra, trong cầu nguyện và qua việc lãnh nhận các ân sủng bí tích, đâu là Ý Chúa muốn chúng ta thực hiện ở đây và lúc này.

Tài liệu tham khảo

Theo-drama: Theological Dramatic Theory, Vol I: Prologomena, trans. Graham Harrison (San Francisco: Ignatius Press, 1988), 48-50.

Hans Urs von Balthasar, *Theo-drama: Theological Dramatic Theory, Vol II: The Dramatis Personae: Man in God*, trans. Graham Harrison (San Francisco: Ignatius Press, 1990), 173-188.

Theo-drama: Theological Dramatic Theory, Vol IV: The Action, trans. Graham Harrison (San Francisco: Ignatius Press, 1994), 87-94.

Biodata

Lm. Phanxicô Xaviê Nguyễn Hai Tính, S.J, Linh mục và là Giám đốc Học Viện Thánh Giuse Dòng Tên Việt Nam, chịu chức linh mục năm 2007, có bằng tiến sĩ thần học - Tín Lý (STD) do trường Đại học Giáo hoàng Gregoriana cấp năm 2009. Hiện tại cha đang dạy các môn học thần học tín lý ở Học viện Thánh Giuse Dòng Tên Việt Nam, Học viện Công giáo Việt Nam, Đại chủng viện Thánh Giuse Sài Gòn, Đại chủng viện Thánh Giuse Hà Nội và một số nơi khác.

Fr. Francis Xavier Nguyen Hai Tinh, S.J., Director of the Saint Joseph Jesuit Scholasticate in Vietnam, is a Jesuit priest who was ordained in 2007. He holds a Doctorate in Theology (Dogmatic Theology, S.T.D.) awarded by the Pontifical Gregorian University in 2009. He currently teaches courses in dogmatic theology at the Saint Joseph Jesuit Scholasticate (Society of Jesus in Vietnam), the Vietnam Catholic Institute, the Saint Joseph Major Seminary of Saigon, the Saint Joseph Major Seminary of Hanoi, and other institutes.

Hiệp Nhất qua Khoảng Cách, Yêu Thương trong Khác Biệt – Phác thảo nền tảng thần học cho khái niệm hoà giải, dựa trên suy tư của H.U. Balthasar

Unity Across Distance, Love in Difference: Sketching a Theological Foundation for Reconciliation Based on the Thought of H. U. Balthasar

Lm. Fx. Nguyễn Hai Tính, S.J.^{1*}

¹Học Viện Thánh Giuse Dòng Tên, Vietnam

*Email tác giả liên hệ: nguyenhaitinh@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-4102-8619>

 <https://doi.org/10.54855/csl.25547>

® Copyright (c) 2025 Nguyễn Hai Tính

Received: 15/09/2025

Revision: 03/12/2025

Accepted: 16/12/2025

Online: 16/12/2025

ABSTRACT

Keywords:

Reconciliation; Trinity; Truth–justice–forgiveness–conversion

The article outlines a theological foundation for reconciliation, drawing on Hans Urs von Balthasar's thought. It recalls that classical theology often framed reconciliation primarily in a “vertical” sense—between humanity and God through the Cross and Resurrection—while more recent approaches expand toward a “horizontal” social dimension, highlighting truth, justice, forgiveness, and conversion as values that both liberate and heal. The distinctive feature of reconciliation lies in the tension between unity and distance: reconciliation becomes necessary when parties who fundamentally belong together have experienced a rupture. The foundation is traced to the Trinity: kenosis, the total giving-and-receiving between the Father and the Son, and the Holy Spirit as the bond that bridges the distance. Accordingly, pastoral reconciliation should be grounded in faith and prayer, while also respecting difference so that unity can be rebuilt.

TÓM LƯỢC

Từ khoá: Hoà giải; Ba Ngôi; Chân lý–công bình–tha thứ–hoán cải

Bài viết phác thảo nền tảng thần học về hoà giải, dựa trên suy tư của Hans Urs von Balthasar. Tác giả nhắc rằng thần học cổ điển nói đến hoà giải “chiều dọc” giữa con người và Thiên Chúa qua Thập Giá–Phục Sinh; còn tiếp cận mở rộng sang “chiều ngang” xã hội, nhấn mạnh chân lý, công bình, tha thứ và hoán cải như những giá trị vừa giải phóng vừa chữa lành. Nét đặc thù của hoà giải là căng thẳng giữa hiệp nhất và khoảng cách: chỉ cần hoà giải khi các chủ thể vốn thuộc về nhau nhưng đang đổ vỡ. Nền tảng được quy về Ba Ngôi: kenosis, trao ban–đón nhận giữa Cha và Con, và Thần Khí như cầu nối. Vì vậy, mục vụ hoà giải cần đặt trên đức tin, cầu nguyện và tôn trọng khác biệt để xây dựng hiệp nhất.

Đôi nét về lịch sử của thần học hoà giải

Các tổng hội gần đây của Dòng Tên đã xác định hoà giải là sứ vụ quan trọng của Dòng trong thời đại này. Điều này có lẽ dễ hiểu khi chúng ta ý thức tình trạng phân cực thái quá, nhiều khi trong thế đối kháng và loại trừ khốc liệt, giữa các thế lực khác nhau, cả về chính trị (vd: giữa Mỹ và Nga, Iran, Trung Quốc), văn hoá (vd: giữa văn hoá Tây phương đang khẳng định vị thế toàn cầu và các văn hoá bản địa), địa lý (vd: giữa Đông và Tây; thế giới Tây Âu và thế giới Ả-rập), chủng tộc, tôn giáo (và vô tôn giáo) lẫn lịch sử.

Như vậy, khi nói về hoà giải ngày nay, ta thường nghĩ ngay đến tương quan giữa người với người. Tuy nhiên, trong phần lớn lịch sử của mình, thần học Kitô giáo đã bàn về hoà giải trong mối tương quan của con người với Thiên Chúa, qua trung gian Đức Kitô, mà cụ thể là tìm hiểu xem cái chết và sự Phục sinh của Đức Kitô đã hoà giải con người với Thiên Chúa như thế nào. Chính vì thế mà thần học về hoà giải thường hay bàn về các khái niệm như đền tội, đền bù thoả đáng, xá tội, v.v, các khái niệm nói lên chiều kích thiêng liêng, cá vị của cứu độ học. Nói cách khác, thần học về hoà giải trước giờ nhấn mạnh đến “chiều dọc” hơn là “chiều ngang” của sự hoà giải.

Mãi tới thế kỷ XIX, một số thần học gia, nổi bật là Albert Ritschl (1822-1889) và Walter Rauschenbusch (1861-1918), mới gợi ý mở rộng thần học hoà giải theo hướng luân lý và tác động xã hội¹. Họ cho rằng thần học cần phải quan tâm đến các vấn đề xã hội, rằng tín điều và luân lý phải đi đôi với nhau; theo đó, thần học về hoà giải cần vượt qua việc chỉ nhấn mạnh đến chiều kích thiêng liêng và cá vị mà cần bao hàm cả chiều kích luân lý và xã hội của ơn cứu độ nữa. Từ sau Vatican II, “chiều ngang”, tức chiều kích xã hội và luân lý của hoà giải ngày càng được nhiều người bàn luận rộng rãi hơn². Cho tới nay, nhiều tác giả cũng đã bàn về điều này, và một thần học hoà giải mang tính xã hội đã dần được định hình với những nét chấm phá căn bản. Ở đây chúng tôi xin trình bày sơ lược một số nét căn bản đó trước khi đi vào phần chính của bài viết (khảo sát nền tảng thần học của một đặc tính của khái niệm hoà giải).

Các nhà thần học gần đây đã ít nhiều thống nhất với nhau về một số nét chính yếu của thần học về hoà giải; theo đó, **hoà giải nhất thiết phải có chiều kích thần linh** và chiều kích xã hội³. Theo họ, hoà giải trước hết phải là công trình của Thiên Chúa, Đấng đi bước trước, hoà giải con người với chính Ngài và qua đó, hoà giải họ với nhau, qua trung gian Đức Kitô. Chính **mầu nhiệm Thập giá và phục sinh của Đức Kitô** thánh hoá và cung cấp ý nghĩa cho những đau khổ của những con người cần hoà giải. Mọi nỗ lực hoà giải giữa người và người đều phải phát xuất từ và được thúc đẩy bởi xác tín thần học này. Kế đến, cũng nhất thiết không kém, hoà giải với Thiên Chúa bao hàm và dẫn đến hoà giải với anh chị em đồng loại.

Sau đó, các nhà thần học tìm cách xác định nội hàm của khái niệm hoà giải bằng các câu hỏi thế nào là hoà giải giữa người với người; một mối tương quan cần có những đặc tính gì thì được coi là đạt được tình trạng hoà giải, v.v. Một cách tương đối, họ đã thống nhất được là **hoà giải bao hàm các khái niệm như chân lý, công bình, tha thứ và hoán cải**⁴. Tức là, để có hoà giải, nhất thiết những người liên quan phải thao thức đi tìm chân lý và thừa nhận chân lý về chính

¹ X. Leah Elizabeth Robinson, *The Influence of Social Context on a Theology of Reconciliation: Cases Studies in Northern Ireland*, PhD. Thesis (Edinburgh: University of Edinburgh, 2011), 31-32.

² Có thể kể tên một số tác giả, phần lớn không phải công giáo, viết về hoà giải theo hướng này: Joseph Liechty, Miroslav Volf, Colin Gunton, John Webster, Alan Torrance, Robert Schreiter, Cecelia Clegg, John W. De Gruchy, John Paul Lederach, Gregor Baum, Leah E. Robinson, v.v.

³ X. Leah E. Robinson, *Ibid.*, 42ff. X. Robert J. Schreiter, “Peacemaking: Five Principles of a Practical Theology of Reconciliation”, <https://thevalueofsparrows.com/2014/09/15/peacemaking-five-principles-of-a-practical-theology-of-reconciliation-by-robert-j-schreiter/>, truy cập ngày 18.09.2019.

⁴ X. Leah E. Robinson, *Ibid.*, 47ff.

minh cũng như về người khác; ví dụ, họ cần nhận ra những đau khổ họ đã gây ra cho người khác và ý thức cũng như chấp nhận sai lỗi của mình. Thứ đến, hoà giải giả thiết phải có sự công bình, tức là những ai làm lỗi thì phải bị phạt hoặc đền, người bị hại cần được bù đắp, v.v. Sau đó, trước khi có hoà giải giả thiết phải có sự tha thứ lẫn nhau, giữa người gây hại và người bị hại. Cuối cùng, những người liên quan phải hoán cải, thay đổi cách nhìn, cách nghĩ, cách cảm nghiệm thì mới có được kinh nghiệm mới của sự hoà giải.

Một số tác giả muốn thay hai khái niệm cuối bằng những khái niệm *lòng thương xót* và *hoà bình*. Nhưng tựu trung, họ đều nhất trí rằng những giá trị làm nên hoà giải có thể được chia thành hai phạm trù: giải phóng và chữa lành. Hai giá trị đầu (chân lý và công bình) diễn tả chiều kích giải phóng của hoà giải, giải thoát con người khỏi đau khổ do bất công gây ra; hai giá trị sau (tha thứ và hoán cải; hoặc lòng thương xót và hoà bình) diễn tả chiều kích chữa lành của hoà giải, hàn gắn những vết thương của những người liên quan. Các thần học gia cho rằng, cần phải có giải phóng thì mới có chữa lành, và ngược lại, dù với mức độ nặng nhẹ khác nhau tùy bối cảnh.

Cuối cùng, thần học **hoà giải mang chiều kích cánh chung**, tức là hoà giải chỉ thực sự thành tựu khi Thiên Chúa trở nên mọi sự ở trong mọi người và mọi loài (1Cr 15,28)⁵. Điều này có nghĩa rằng chúng ta cần nỗ lực không ngừng trong việc hoà giải mà không thất vọng vì những thất bại hay đang dở trong kết quả đạt được. Dấn thân vào các hoạt động hoà giải với niềm hy vọng, Kitô hữu xác tín thành quả viên mãn cuối cùng của hoà giải chỉ có thể do Thiên Chúa mang lại, vào lúc Ngài muốn.

Tóm lại, thần học hoà giải ngày nay, ở chiều kích xã hội và luân lý, mang một số nét căn bản như sau (những dòng chữ in đậm ở trên): hoà giải có đặc tính thần học, tức đến từ Thiên Chúa, ngang qua cuộc khổ nạn, cái chết và sự phục sinh của Đức Kitô; hoà giải bao hàm các giá trị của giải phóng và chữa lành như chân lý, công bình, tha thứ và hoán cải; hoà giải có đặc tính cánh chung, và vì thế khơi gợi hy vọng cũng như là kết quả của hy vọng.

Vấn nạn

Sau khi đã tìm hiểu sơ lược lịch sử của các bàn luận thần học về sự hoà giải, cũng như những nét chính yếu của một bàn luận như thế ngày nay, chúng ta cùng đi vào phần chính của bài viết này. Trong những bài viết ở các số gần đây của HTTH (từ số 49 đến số 52), chúng tôi bận tâm đến việc đặt nền cho những bàn luận thần học về các chủ đề khác nhau⁶, và như chúng tôi đã

⁵ X. Robert J. Schreiter, *Ibid.*

⁶ Chúng tôi nhận thấy một khó khăn của những bàn luận thần học về các chủ đề mới (như thần học di dân, thần học môi sinh, thần học về lòng thương xót, thần học về dấn thân xã hội, thần học về công bình, thần học về hoà giải, thần học về sự đột quy, v.v.), làm cho những bàn luận đó có thể lúc đầu sôi nổi nhưng sau đó không thể được tiếp tục khai triển và đào sâu; đó là vấn đề về phương pháp luận, mà quan trọng nhất đó là vấn đề đặt nền để các bàn luận đó có thể tiến xa, sâu rộng hơn, hầu có thể hình thành một “mảng” hanh “lãnh vực” thần học. Trong các số HTTH 49,50,51, chúng tôi đã thể hiện hướng đi đó, một cách rất nhỏ bé và khiêm tốn, bằng cách cố gắng định hướng, xác định những nét căn bản của một bàn luận thần học về Thập giá, về lòng thương xót và về công bình; ở số HTTH 52, chúng tôi đã thể hiện cùng một hướng đi, cũng một cách rất nhỏ bé, nhưng bằng hình thức khác: cố gắng xây dựng nền tảng thần học, dựa trên một tác giả nổi tiếng là Hans Urs von Balthasar, cho những luận đề của thần học về sự dấn thân xã hội. Việc xây dựng nền tảng thần học này được tiến hành bằng cách vận dụng các phạm trù độc đáo của Balthasar (vốn không dùng các phạm trù triết học, nhưng khởi đi từ các hình ảnh của Thánh Kinh) để đặt nền và củng cố cho các luận đề thần học (trong trường hợp bàn về việc dấn thân xã hội thì không có gì mới, nhưng được soi sáng cách rõ ràng và chắc chắn hơn). Việc làm này có hiệu ứng kép: vừa góp phần xây dựng nền tảng thần học cho những luận đề thần học về các chủ đề khác nhau, vừa góp phần khai triển, áp dụng các tư tưởng của Balthasar, vốn có tiềm năng khai phá đường như vô tận. Đây không chỉ là một cách giới thiệu tác giả Balthasar cho độc giả Việt Nam, mà còn từng bước “mở khoá” các suy

có dịp đề cập ở bài viết về lòng thương xót, rất cần thiết phải xác định khái niệm khi bắt đầu một bàn luận thần học về khái niệm đó⁷. Trong cùng một hướng đi như thế, ở bài viết này, chúng tôi cũng cố gắng phác thảo sơ lược nền tảng thần học cho chính khái niệm hoà giải, dựa vào các suy tư thần học của Hans Urs von Balthasar.

Như trên đã nói, Dòng Tên chọn hoà giải như sứ mạng quan trọng để hàn gắn những xung đột và chia rẽ trong thế giới ngày nay. Vấn nạn đặt ra là tại sao chúng ta lại nói về hoà giải, chứ không phải các khái niệm tích cực khác như yêu thương, hiệp nhất, đoàn kết, tha thứ, v.v., như là liều thuốc chữa tình trạng tiêu cực của chia rẽ, đối kháng và loại trừ? Phải chăng chỉ có hoà giải mới làm được điều mà yêu thương, hay hiệp nhất, hay đoàn kết, hay tha thứ, v.v. không thể làm? Chắc hẳn, hoà giải không phải là khái niệm mang tính loại trừ (các khái niệm khác liệt kê ở trên), nhưng đặt câu hỏi như thế giúp ta nhận ra tính đặc thù của khái niệm hoà giải.

Nét đặc thù của khái niệm hoà giải

Từ nguyên trong ngôn ngữ Latinh (*re-conciliare*) của từ *hoà giải*⁸ bao gồm tiếp đầu ngữ *re* (có nghĩa “tái”, “lại”) và động từ *conciliare* (có nghĩa “đến với nhau”, “tụ họp nhau”). Như vậy, *reconciliare* nói lên việc tái thiết lập sự hiệp nhất của các đối tượng đang tách rời nhau. Mà tái thiết lập hàm ý rằng trước khi tách rời nhau, các đối tượng đó đã từng hiệp nhất với nhau. Nói cách khác, ngay trong từ nguyên của mình, *hoà giải* đã nói lên sự căng thẳng giữa hiệp nhất và khoảng cách; hoà giải hàm ý rằng các đối tượng của nó, vốn hiện đang xa cách nhau, nhưng về cơ bản, hay tự thâm sâu, là thuộc về nhau. Hoà giải chỉ xảy ra giữa các đối tượng đang xa cách nhau, nhưng đã từng hiệp nhất với nhau; hoặc nói cách cường điệu hơn, ta chỉ nói về hoà giải khi nói về các đối tượng mà về mặt nguyên tắc (*de iure*) hoặc do bản chất là hiệp nhất với nhau, nhưng thực tế (*de facto*) lại đang xa cách nhau.

Trong ngôn ngữ thường ngày cũng vậy, ta chỉ áp dụng hoà giải cho những đối tượng đã từng hay tự bản chất là thân thiết với nhau nhưng hiện đang đổ vỡ tương quan; chứ trong trường hợp nổi kết hay tụ họp các đối tượng tự bản chất hoàn toàn xa lạ với nhau, thì ta sẽ dùng khái niệm kết hợp, đoàn kết, hay các khái niệm tương tự.

Điều này rất quan trọng đối với luận đề của bài viết này rằng hoà giải là *năng động* bao hàm mối tương quan và sự căng thẳng giữa *hiệp nhất và khoảng cách, giữa yêu thương và tôn trọng sự khác biệt*; năng động này hiện diện ngay ở nền tảng thần học của hoà giải (nơi chính bản

tư của Balthasar qua việc áp dụng các suy tư ấy vào các chủ đề khác nhau. Những phạm trù và tư tưởng được vận dụng từ Balthasar không liên hệ trực tiếp tới các chủ đề đang bàn, tuy nhiên, khi được áp dụng, chúng đã cho thấy có mối liên hệ kỳ diệu thế nào tới những chủ đề đó. Bài viết này cũng thể hiện một hướng đi tương tự: vận dụng các phạm trù, tư tưởng của Balthasar vào việc đặt nền thần học cho khái niệm hoà giải.

⁷ Có thể nói, đây là một phần rất quan trọng và thiết yếu cho bất kỳ bàn luận thần học nào, đó là xác định và làm rõ khái niệm. Để có một bàn luận thần học về đề tài hoà giải (và các đề tài tương tự, như lòng thương xót, công bình, mà HTTH từng bàn ở các số trước), vấn đề đầu tiên được đặt ra là ta hiểu thế nào là hoà giải. Như chúng tôi đã nói liên quan đến khái niệm lòng thương xót (x. HTTH 50, tr.95), nếu không xác định rõ khái niệm, sẽ có nguy cơ mỗi người, mỗi bài viết sẽ bàn về một nội hàm khác nhau (tình trạng “ông nói gà bà nói vịt”) chứ không cùng nhau bàn luận để hiểu sâu hơn một đề tài nhất quán. Đề mang danh là bàn về hoà giải, nhưng có thể một tác giả lại bàn về tha thứ, tác giả khác bàn về yêu thương, người khác lại bàn về hiệp nhất, v.v.

⁸ Từ nguyên Hán Việt của từ này bao gồm *hoà* (和, có nghĩa “cùng nhau”, “trộn lẫn với nhau”) và *giải* (解, có nghĩa “cởi gỡ”, “thông suốt”, “giải toả”). Có thể nói, từ nguyên của *hoà giải* trong gốc Hán Việt có nghĩa là cởi gỡ, giải toả những vướng mắc để làm cho các đối tượng liên quan có thể kết hợp, vận hành nhịp nhàng với nhau. Dịch *reconciliare* là *hoà giải* cũng khá chính xác, tuy nhiên, nghĩa này mới lộ tả được phần *conciliare* mà chưa lộ tả được tiếp đầu ngữ *re* trong gốc Latinh.

chất nội tại của Thiên Chúa Ba Ngôi) và cần phải hiện diện trong mọi hoạt động mục vụ đặt hoà giải làm trọng tâm.

Nền tảng của hoà giải nơi Ba Ngôi Thiên Chúa

Như trên đã nói, nét chính yếu đầu tiên của thần học về hoà giải là xác định hoà giải có chiều kích thần linh; tức là, hoà giải bắt nguồn từ hành động đi bước trước của Thiên Chúa, hoà giải con người với Ngài qua Đức Kitô. Đọc thần học của tác giả Balthasar về bản chất tự huỷ của Ba Ngôi Thiên Chúa, chúng ta thấy còn có thể đẩy xa hơn chiều kích thần linh này: thực tại gốc của hoà giải nằm ngay trong bản chất của Thiên Chúa, là nguồn cho hành động đi bước trước của Ngài hoà giải con người với chính Ngài. Chính nơi bản chất Thiên Chúa chứa đựng sự nghịch lý của hoà giải; điều này giải thích cho lựa chọn và cách thức mà Thiên Chúa hoà giải con người với Ngài qua cái chết của Đức Kitô trên Thập giá. Chúng ta thử tìm hiểu quan niệm của Balthasar về bản chất nội tại của Thiên Chúa như là sự tự huỷ, để thấy rằng nét đặc thù của khái niệm hoà giải (đề cập ở trên) được tìm thấy ngay trong bản chất nội tại ấy.

Khi suy tư về mối tương quan giữa Ba Ngôi, Balthasar cho rằng Cha sinh ra Con có nghĩa là Cha trút tất cả những gì Mình là cho Con, để Con là tất cả những gì Cha là (mà giáo lý truyền thống gọi là đồng bản thể, cùng một tính một phép như Cha, và công đồng Nicea gọi là đồng bản thể với Cha). Như thế, trong hành vi sinh ra Con, vốn là bản chất của Ngôi Cha, Cha yêu Con đến độ trao hết tất cả cho Con và như thế, tự làm cho Mình ra “trống rỗng” (kenosis), không còn sở hữu chính Mình nữa, mà bây giờ hoàn toàn và chỉ hiện hữu nơi Con. Đây chính là nguồn gốc của mọi biến cố tự huỷ của Thiên Chúa nơi nhiệm vụ cứu độ⁹.

Tương tự, Con, với tình yêu khôn tả, đón nhận tình yêu của Cha và tất cả những gì Cha là bằng cách tạo “khoảng trống” để tình yêu của Cha được đổ đầy¹⁰. Trong quá trình được nhiệm sinh này, vốn là bản chất của Ngôi Con, Con cũng hoá ra không (kenosis) để đón nhận tất cả những gì Cha trao ban (là chính Cha) bằng lời tạ ơn (eucharistia), đến nỗi Con hoàn toàn lệ thuộc vào Cha, không bao giờ hiện hữu cho riêng mình, nhưng chỉ hiện hữu như là hình ảnh hoàn hảo của Cha mà thôi. Con luôn thể hiện “lời nói Vâng vĩnh cửu đối với sự trao ban thần tính đồng bản thể... Đây là một lời nói Vâng đối với sự tự huỷ nguyên khởi của Cha; ở đây có sự kết hợp giữa quyền năng và sự bất lực”¹¹. Quả thế, trong khi trao ban tất cả chính Mình cho Con, Cha thể hiện quyền năng tối thượng vô biên của mình (chỉ có Thiên Chúa mới có thể làm điều đó) bằng cách hoá ra “bất lực” và “lệ thuộc” (vì từ “bây giờ” thần tính của Cha chỉ có thể được thể hiện qua Con; bây giờ “định mệnh” của Cha hoàn toàn lệ thuộc vào Con). Tương tự, khi đón nhận tất cả từ Cha, cách không dè xèn hay tính toán, Con thể hiện sự “bất lực” thụ động để rồi sở hữu quyền năng tối thượng như Cha. Từ “bây giờ”, Con chỉ có thể là Thiên Chúa (quyền năng) trong tư cách Đấng được sinh ra và trao ban, không là và không có điều gì tự Mình hay cho riêng Mình (bất lực, lệ thuộc).

Như vậy, hoạt động Cha nhiệm sinh ra Con vừa thể hiện quyền năng vô biên (qua sự trao ban và sinh ra Con) vừa thể hiện sự “bất lực” tự huỷ (qua việc chỗi từ giữ thần tính cho riêng mình); vừa cho thấy sự hiệp nhất mật thiết (đồng bản thể) vừa cho thấy khoảng cách vô tận (của kenosis; Con thực sự là Đấng tuyệt đối khác Cha, như vậy mới có sự trao ban và tạ ơn) giữa Cha và Con. Thần Khí chính là sự trao ban và đón nhận trọn vẹn trong sự hiệp nhất và tự huỷ

⁹ X. *Theo-drama: Theological Dramatic Theory, Vol IV: The Action*, trans. Graham Harrison (San Francisco: Ignatius Press, 1994), 323, 331. Từ đây trở đi, cuốn sách này sẽ được tham chiếu như là *Theo-drama IV*.

¹⁰ X. *Theo-drama IV*, 324.

¹¹ *Theo-drama IV*, 326.

này giữa Cha và Con, là cái “Chúng Ta” của Hai Ngôi vị kia. Ngài chính là sự tự huỷ, là khoảng trống giữa Cha và Con, khoảng trống có khả năng phát sinh và trao ban nơi Cha, khoảng trống có khả năng đón nhận trọn vẹn trong sự vâng phục và tạ ơn nơi Con. Đồng thời, vì là Tinh Thần chung của Cha và Con, Thần Khí cũng là sự bắc cầu, nối kết giữa hai bờ khoảng trống đó¹².

Như vậy, tự trong bản chất nội tại, trước khi trao ban chính Mình cho thế giới thụ tạo, Ba Ngôi đã là vừa là sự Hiệp Nhất trọn hảo vừa là sự Tự Huỷ tận căn, là việc tạo khoảng trống để trao ban và đón nhận lẫn nhau giữa các Ngôi Vị thần linh. Bản chất nội tại này chính là điều kiện khả thể của nhiệm cục cứu độ và được thể hiện kéo dài trong nhiệm cục đó, đặc biệt nơi biến cố Thập giá của Đức Kitô¹³. “Điều kiện khả thể” có nghĩa là chính vì bản chất nội tại nơi Thiên Chúa là tự huỷ mà Thập giá mới có thể xảy ra và chỉ có thể xảy ra chính yếu là vì lý do đó. “Thể hiện kéo dài” tức là tất cả những gì diễn ra nơi Thập giá đều là một cách thức thể hiện và sự kéo dài ra trong lịch sử của điều vẫn diễn ra bên trong Thiên Chúa từ vĩnh cửu, giữa các Ngôi vị thần linh, khi mối tương quan trao ban và đón nhận đó gặp phải sự chống đối của tội lỗi con người¹⁴. Nói cách khác, Thiên Chúa là tác nhân chính của biến cố Thập giá¹⁵. Chính vì Cha là Đấng tạo khoảng trống khi sinh ra Con, mà Cha có thể trao ban Con của mình cho thế giới và nhân loại tội lỗi, vốn có khả năng huỷ diệt Con Thiên Chúa làm người. Cái chết của Chúa Giêsu trên Thập giá chỉ có thể xảy ra là vì từ vĩnh cửu Cha đã luôn trao ban chính Mình nơi Con và nay trong lịch sử, qua Con, trao ban chính Mình cho thế gian; Thập giá có thể xảy ra cũng là vì từ vĩnh cửu Con luôn đón nhận tất cả từ Cha và nay, trong lịch sử, đón nhận sự trao ban của Cha cho thế gian qua Thập giá; sự nhiệm sinh trong vĩnh cửu được “phiên dịch” thành sự vâng phục trong tư cách làm người trong lịch sử¹⁶.

Điều này cũng có nghĩa là sự hiệp nhất trọn hảo và khoảng cách vô tận trong bản chất nội tại của Thiên Chúa được thể hiện cách rõ nét nhất nơi biến cố Thập giá (vốn bao hàm mâu nhiệm Phục sinh) của Đức Kitô. Khoảng cách của sự tự huỷ nội tại được thể hiện rõ nét khi Cha “bỏ rơi” con trong Giờ của Thập giá (x. Mc 15,34).

Các điều kiện khả dĩ để Chúa Giêsu có thể bị Cha bỏ rơi đã nằm ngay trong nội tại Ba Ngôi, trong khoảng cách/sự phân biệt tuyệt đối giữa các Ngôi Vị, Đấng trao ban Thần Tính và Đấng đón nhận Thần Tính ấy. Và trong khi khoảng cách hay sự phân biệt giữa hai Ngôi Vị đó được khẳng định cách vĩnh cửu và được duy trì (“để mở ngõ”) bởi Ngôi Vị thứ ba phát xuất từ họ, khoảng cách đó được vượt qua trong Thần Tính vốn là quả tặng tuyệt đối mà họ có chung với nhau¹⁷.

Hơn nữa, vì tự do của con người đặt nền trên và thông phần vào tự do tự huỷ của Thiên Chúa, mà con người thực thi tự do này cả trong lời nói Vâng lẫn trong lời nói Không với Thiên Chúa, thế nên tội lỗi, hay lời nói Không của nhân loại chỉ có thể xảy ra là vì nó được đặt nền trên và bắt nguồn từ sự phân biệt này giữa các Ngôi Vị thần linh. Vì lẽ đó, tội lỗi và hậu quả của nó chỉ

¹² X. *Theo-drama IV*, 324, 333.

¹³ X. *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics, Vol. VII: Theology: The New Covenant*, trans. Brian McNeil C.R.V., ed. John Riches (Edinburgh: T&T Clark, 1989), 213-214. Từ đây trở đi, cuốn sách này sẽ được tham chiếu như là *The Glory of the Lord VII*.

¹⁴ X. *Theo-drama IV*, 328.

¹⁵ X. *Theo-drama IV*, 334.

¹⁶ X. *The Glory of the Lord VII*, 213-214.

¹⁷ *Theo-drama IV*, 333: “if Jesus can be forsaken by the Father, the conditions for this “forsaking” must lie within the Trinity, in the absolute distance/distinction between the Hypostasis who surrenders the Godhead and the Hypostasis who receives it. And while the distance/distinction between these two is eternally confirmed and maintained (“kept open”) by the Hypostasis who proceeds from them, it is transcended in the Godhead that is the absolute gift they have in common”.

có thể được giải quyết bên trong Thiên Chúa¹⁸. Con có thể mang lấy tội lỗi nhân loại là do vị thế của Ngài bên trong Thiên Chúa, như là Đấng khác biệt tuyệt đối với Cha; và Ngài có thể tẩy trừ tội lỗi đó cũng như hậu quả của nó qua sự kết hợp mật thiết với Cha trong vâng phục là nhờ sự nối kết của Thần Khí chung giữa Ngài với Cha.

Trên đây là một số điểm trong suy tư thần học của tác giả Balthasar mà chúng tôi nhận thấy có thể làm nền tảng cho luận đề bài viết là hoà giải thực chất là *năng động bao hàm sự tương tác giữa hiệp nhất và khoảng cách, giữa yêu thương và tôn trọng sự khác biệt*. Rõ ràng, theo như Balthasar mô tả, bản chất của Thiên Chúa là như thế, là sự hiệp nhất mật thiết đồng thời là khoảng cách vô tận giữa các Ngôi Vị thần linh, là Tình Yêu giữa các Ngôi Vị khác biệt nhau cách tuyệt đối. Vì thế, Thiên Chúa có thể được mô tả như là sự Hoà Giải vĩnh cửu. Đây chính là nền tảng cho một bản luận thần học về hoà giải theo chiều ngang, vì thế, dưới đây chúng ta cùng tìm hiểu hàm ý của những suy tư này đối với sứ mạng hoà giải mà chúng ta ao ước dần thân ngày nay.

Hoạt động mục vụ hoà giải

Với suy tư thần học này về bản chất của Ba Ngôi như là nền tảng và điều kiện khả dĩ cho mẫu nhiệm Thập giá, chúng ta hiểu rõ hơn tại sao các nhà thần học ngày nay khẳng định hoà giải trước hết phải có đặc tính thần linh, tức là hành vi đi bước trước của Thiên Chúa, hoà giải con người với chính Ngài, qua mẫu nhiệm Thập giá của Đức Kitô. Thế nhưng, theo Balthasar, việc Thiên Chúa hoà giải con người với Ngài lại chỉ có thể xảy ra là vì tự bên trong bản chất nội tại của Thiên Chúa, năng động của hoà giải đã hiện hữu và xảy ra từ vĩnh cửu. Đó là năng động của sự hiệp nhất trọn vẹn tuyệt đối (đồng bản thể) và khoảng cách vô tận (kenosis), của sự toàn năng tuyệt đối và sự bất lực vốn mạnh mẽ hơn mọi thế lực trần gian, của sự tràn đầy Thần tính và sự “phi thần” vốn là hệ quả của sự trao đi cách trọn vẹn Thần Tính.

Như vậy, ta có thể nói, theo Balthasar, tình trạng xung khắc giữa người với người vốn mang tính tội lỗi và là nguyên do làm cho Giáo hội nghe rõ hơn lời mời gọi dần thân cho sứ mạng hoà giải ngày nay thực ra chỉ có thể xảy ra là vì bên trong Thiên Chúa đã có khoảng cách và sự “phi thần” vốn không mâu thuẫn với Tình Yêu thần linh và Thần Tính. Mặt khác, nhờ có sự “bác cầu” của Thần Khí ngang qua khoảng cách giữa các Ngôi Vị thần linh, nhờ bản chất Thiên Chúa được thể hiện rõ hơn ngang qua sự trao ban đến nỗi trở nên “phi thần” mà tình trạng tội lỗi của thù hận, xung khắc của con người (chính là sự vô thần, đi ngược lại với bản chất Thiên Chúa vậy) được vượt qua và chữa lành. Nói cách khác, hoà giải chỉ có thể xảy ra nhờ vào quyền năng Thiên Chúa, Đấng luôn là sự Hoà Giải vĩnh cửu và vì thế luôn hoà giải mọi vật với chính Mình và qua đó làm cho họ hoà giải với nhau.

Những kinh nghiệm cay đắng của các tác nhân hoà giải xã hội về giới hạn và sự bất lực của các nỗ lực thuần túy mang tính tâm lý, xã hội, kinh tế, chính trị là bằng chứng hùng hồn cho đặc tính thần linh này của sứ mạng hoà giải¹⁹. Điều này có nghĩa là trong bất kỳ sứ vụ hoà giải nào, bằng bất cứ phương pháp nào, Kitô hữu cũng cần bắt đầu, xuyên suốt và kết thúc tiến trình hoà giải bằng thái độ và phương thế của đức tin và cầu nguyện. Các bên chủ thể hay đối tượng của hoà giải cần phải đi vào năng động của Ba Ngôi Thiên Chúa và của Thập giá Đức Kitô, tức

¹⁸ X. *Theo-drama IV*, 333: “Since the world cannot have any other *locus* but within the distinction between the Hypostases (there is nothing outside God: *Theo-drama II*, 260ff), the problems associated with it – its sinful alienation from God – can only be solved at this *locus*”.

¹⁹ X. Robert J. Schreiter, *Ibid.*

năng động của sự trao ban và đón nhận trọn vẹn, của sự hiệp nhất giữa các khoảng cách và ngay khi có các khoảng cách, của sự yêu thương giữa các khác biệt và bất chấp các khác biệt.

Một cách cụ thể, trước hết, các thành viên của tiến trình hoà giải cần ý thức rằng sự hoà giải giữa họ với nhau đã được Thiên Chúa thực hiện rồi, nơi chính Ngài, ngang qua cái chết và sự phục sinh của Đức Kitô; đồng thời họ cần dần thân đi vào thực tại đó. Thiên Chúa đã muốn và đã đi bước trước, khởi động tiến trình hoà giải họ với nhau bằng cách hoà giải họ với chính Ngài rồi. Họ có thể cảm nếm phần nào ý muốn và hoạt động thần linh đó qua những khao khát, dù là mỏng manh và thoáng qua, được hoà giải với nhau, hay chí ít là những khao khát thoát khỏi nỗi khổ đau của xung đột bất hoà. Năng động hoà giải đã được Thiên Chúa khởi động rồi, việc họ cần làm là bước ra khỏi sự giam hãm của thù hận, khởi năng động cũ của xung đột và gieo mình vào trong năng động mới của lời Thiên Chúa mời gọi họ hãy tha thứ và hoà giải.

Nếu như bản chất Thiên Chúa là sự Hoà Giải vĩnh cửu, tức đồng thời vừa là sự hiệp nhất vừa bao hàm khoảng cách vô tận giữa các Ngôi Vị, thì bản chất của con người cũng vậy, vì họ vốn là kết quả của năng động Hoà Giải nơi Thiên Chúa được diễn tả ra trong sáng tạo. Như thế, làm hoà với Thiên Chúa đồng nghĩa với việc con người trở về với cội nguồn, nền tảng của hoà giải và của chính hiện hữu mình, hay nói cách khác, là làm hoà với chính mình. Làm hoà với Thiên Chúa qua việc sám hối, hoán cải, cử hành bí tích giao hoà, v.v. thực chất là đưa con người về với nền tảng gốc của chính mình, nền tảng mà họ có chung với mọi thực tại, điều mà họ thực chất là, trước khi bị tha hoá hay bị tách rời khỏi thực tại do những thù hận, xung đột hay những biểu hiện khác của tội lỗi. Xung khắc với người khác thực ra chỉ là biểu hiện của sự tha hoá hay xung khắc nền tảng hơn với thực tại toàn thể, mà ngôn ngữ Kitô giáo gọi là tách lìa khỏi Thiên Chúa. Vì thế, làm hoà với Thiên Chúa, Đấng tỏ mình là sự Hoà Giải vĩnh cửu nơi Thập giá Đức Kitô, là bước đầu tiên và then chốt của mọi tiến trình hoà giải mang đặc tính Kitô giáo. Chỉ khi để Thiên Chúa giải thoát họ khỏi thế lực của tội và sự dữ, con người mới có thể bắt mình thoát khỏi những xung năng mù quáng giam hãm họ trong sự thù hận và ngăn cản họ đi những bước đi cụ thể để làm hoà với nhau.

Thứ đến, các bên của tiến trình hoà giải cần ý thức và cố vỡ sự hiệp nhất nền tảng nối kết họ với nhau, vốn căn bản hơn bất kỳ những dị biệt hay xung đột nào đang hiện hữu giữa họ. Khi xung đột xảy ra, ta thường hay nghĩ ngay đến những dị biệt, những bất bình đẳng giữa các bên liên quan. Tuy nhiên, thần học về Thiên Chúa Ba Ngôi như là sự Hoà Giải vĩnh cửu gợi ý rằng, ta nên nghĩ về các bên xung đột, tự bản chất, là có cùng nguồn gốc và thuộc về nhau. Họ không phải là những kẻ thù đang cần được hoặc phải xích lại gần nhau vì những lý do thứ yếu ngoại tại (hoàn cảnh, luật pháp, mong đợi của những người khác, v.v.), mà thực ra đã là và luôn là “anh chị em” với nhau. Họ luôn tồn tại vì nhau, nhờ nhau và cho nhau; hiện hữu của họ luôn có một nền tảng chung; việc họ cần phải xích lại gần nhau là một nhu cầu nội tại, gần như thuộc về bản chất của sự hiện hữu của họ.

Thực tế cho thấy các xung đột khốc liệt nhất thường xảy ra giữa những người hay nhóm người có chung một nguồn gốc hay chia sẻ cùng một môi trường sống (gia đình, hàng xóm, các công ty chia sẻ chung một thị phần, các quốc gia láng giềng hay cùng một ý thức hệ, v.v.). Nhưng ngay cả khi không tìm được nguồn gốc chung cụ thể đi nữa, thì tất cả chúng ta đều cần ý thức về nền tảng nhân chủng học và nhân tính của mình. Chúng ta đều là người, đều phát xuất từ những nguồn gốc nhân chủng học như nhau, đều chia sẻ chung một môi trường sống trên quả địa cầu này và trong vũ trụ này, đều có lý trí và ý chí, đều có những quyền lợi và nghĩa vụ chung với tư cách là người và cuối cùng, đều là con cái Thiên Chúa.

Ý thức về và sống nền tảng chung này không nhất thiết phải là kết quả của một nỗ lực gượng ép; tự trong thâm tâm mỗi người, các thành viên của tiến trình hoà giải ít nhiều đã ý thức về nền tảng chung này giữa họ với nhau, cũng như đang thực tế hiện hữu dựa trên nền tảng chung

này. Có thể nói, chính trong khi xung đột với nhau mà họ đã, ít nhất là cách mặc nhiên, ý thức về nền tảng chung giữa họ với nhau. Nhiều khi đó chính là căn nguyên hay lý do của xung đột: chính vì biết mình chia sẻ chung một nguồn gốc hay môi trường sống mà họ mới nảy ra xung đột, mâu thuẫn và thù hận lẫn nhau. Tuy nhiên, một khi đã sám hối và làm hoà với Thiên Chúa, họ có thể được tự do khỏi xung năng thù hận phi lý và tự mâu thuẫn này; lúc đó, sự nhắc nhở về và một lối sống cổ võ nền tảng chung giữa họ sẽ đóng vai trò tích cực trong việc cổ võ tình thương và sự tha thứ giữa họ với nhau.

Hệ luận mục vụ cuối cùng của suy tư thần học về bản chất Thiên Chúa như là sự Hoà Giải vĩnh cửu là: các bên thành viên của tiến trình hoà giải cần ý thức và cổ võ duy trì sự khác biệt giữa họ. Trong nhiều trường hợp, xung đột xảy ra là do, ngay từ đầu, các bên đã không chấp nhận hoặc tôn trọng sự khác biệt của nhau. Mặt khác, một tiến trình hoà giải mà kết quả là sự “cào bằng” mọi khác biệt, làm cho các bên liên quan trở nên đồng nhất với nhau về mọi mặt, trong mọi quyền lợi và nghĩa vụ, thì sự hoà giải nếu đạt được cũng sẽ không chân thực và không thể tồn tại lâu dài được. Lý tưởng hoá tiến trình hoà giải cách trừu tượng, cho rằng hoà giải phải dựa trên sự san bằng quyền lợi cho mọi thành viên, dễ đưa tới thất bại và thất vọng. Vì thế, như Ba Ngôi Thiên Chúa hiệp nhất giữa các khác biệt và hoà giải con người với Ngài qua năng động đó nơi Thập giá, sự hiệp nhất chân thực giữa các thành viên không xoá bỏ mà trái lại còn giả định và đòi hỏi cần phải có sự khác biệt giữa họ. Tôn trọng và cổ võ duy trì sự khác biệt chính đáng giữa các bên là bước then chốt tiếp theo trong tiến trình hoà giải.

Kết luận

Dường như có một nghịch lý thường xảy ra trong kinh nghiệm cuộc sống của chúng ta: ai cũng mong muốn sự hoà giải nhưng không phải lúc nào cũng có thể biến ước mong đó thành hiện thực. Rất nhiều khi sự hoà giải, vốn là đối tượng đương nhiên của khát vọng con người, lại trở nên một thứ “xa xỉ phẩm” trong thực tế cuộc sống của họ. Phải chăng nghịch lý đó tồn tại là vì tự bản chất của hoà giải là một sự căng thẳng, hay nói đúng hơn, nghịch lý đó là một phần của thực tại mà bản chất là một sự căng thẳng được diễn tả bằng khái niệm hoà giải? Ta có thể nói rằng toàn bộ thực tại luôn ở trong một môi căng thẳng giữa hiệp nhất và khoảng cách, rằng toàn bộ thực tại là một tiến trình hoà giải tự thân, luôn luôn tiếp diễn? Suy tư thần học của Balthasar về bản chất nội tại của Thiên Chúa Ba Ngôi dường như trả lời cách xác định cho các câu hỏi đó và gợi lên cho chúng ta những suy nghĩ nhức nhối về sự giới hạn cũng như tính liên li, thường hằng của sứ vụ hoà giải mà ta chọn thực thi ngày nay.

Tài liệu tham khảo

Leah Elizabeth Robinson, *The Influence of Social Context on a Theology of Reconciliation: Cases Studies in Northern Ireland*, PhD. Thesis (Edinburgh: University of Edinburgh, 2011), 31-32.

Leah E. Robinson, *Ibid.*, 42ff. X. Robert J. Schreiter, “Peacemaking: Five Principles of a Practical Theology of Reconciliation”, <https://thevalueofsparrows.com/2014/09/15/peacemaking-five-principles-of-a-practical-theology-of-reconciliation-by-robert-j-schreiter/>, truy cập ngày 18.09.2019.

Theo-drama: Theological Dramatic Theory, Vol IV: The Action, trans. Graham Harrison (San Francisco: Ignatius Press, 1994), 323, 331.

The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics, Vol. VII: Theology: The New Covenant, trans. Brian McNeil C.R.V., ed. John Riches (Edinburgh: T&T Clark, 1989), 213-214.

Biodata

Lm. Phanxicô Xaviê Nguyễn Hai Tính, S.J, Linh mục và là Giám đốc Học Viện Thánh Giuse Dòng Tên Việt Nam, chịu chức linh mục năm 2007, có bằng tiến sĩ thần học - Tín Lý (STD) do trường Đại học Giáo hoàng Gregoriana cấp năm 2009. Hiện tại cha đang dạy các môn học thần học tín lý ở Học viện Thánh Giuse Dòng Tên Việt Nam, Học viện Công giáo Việt Nam, Đại chủng viện Thánh Giuse Sài Gòn, Đại chủng viện Thánh Giuse Hà Nội và một số nơi khác.

Fr. Francis Xavier Nguyen Hai Tinh, S.J., Director of the Saint Joseph Jesuit Scholasticate in Vietnam, is a Jesuit priest who was ordained in 2007. He holds a Doctorate in Theology (Dogmatic Theology, S.T.D.) awarded by the Pontifical Gregorian University in 2009. He currently teaches courses in dogmatic theology at the Saint Joseph Jesuit Scholasticate (Society of Jesus in Vietnam), the Vietnam Catholic Institute, the Saint Joseph Major Seminary of Saigon, the Saint Joseph Major Seminary of Hanoi, and other institutes.

Một Giáo Hội Mỏng Giòn, Vượt Qua và Hiệp Hành – Bức Tranh Thần học về Giáo Hội ở Châu Á hậu Covid

A Fragile Church, the Paschal Journey, and Synodality: A Theological Portrait of the Church in Asia After COVID-19

Lm. Fx. Nguyễn Hai Tính, S.J.^{1*}

¹Học Viện Thánh Giuse Dòng Tên, Vietnam

*Email tác giả liên hệ: nguyenhaitinh@gmail.com

*  <https://orcid.org/0000-0003-4102-8619>

 <https://doi.org/10.54855/csl.25548>

® Copyright (c) 2025 Nguyễn Hai Tính

Received: 30/09/2025

Revision: 03/12/2025

Accepted: 18/12/2025

Online: 19/12/2025

ABSTRACT

Keywords: Asian Church; COVID-19; bodily fragility; Paschal mystery; synodality

This article offers a theological portrait of the post-COVID-19 Church in Asia, grounded in the Church's shared experience of accompanying Asian peoples through the pandemic. Drawing on Hebrews 10:5 and the saving meaning of Christ's "body" as a fragile, vulnerable human existence, the author proposes three key lenses for interpreting the Church after the pandemic: (1) bodily fragility, highlighting the Church's visible-institutional dimension, its solidarity with the poor, and its moral responsibility that calls for repentance and conversion; (2) a Paschal journey from suffering to healing, emphasizing renewal so the Church can respond to changing human needs and mediate holistic healing; and (3) synodality as a fruit of the Spirit, marked by presence, outward orientation, and missionary urgency—especially in pastoral care for families and youth, interreligious openness, and ecological commitment.

TÓM LƯỢC

Từ khoá: Giáo Hội Châu Á; Covid-19; thân thể mỏng giòn; misterium Vượt Qua; hiệp hành

Bài viết phác hoạ một bức tranh thần học về Giáo Hội tại Châu Á hậu Covid-19, xuất phát từ trải nghiệm chung của Giáo Hội như "người đồng hành" với các dân tộc trong biến cố đại dịch. Dựa trên hình ảnh Đức Kitô "nhận lấy một thân thể" (Hr 10,5) và ý nghĩa cứu độ của "thân thể" mỏng giòn, tác giả đề xuất ba nét chính để đọc thực tại Giáo Hội hậu đại dịch: (1) thân thể mỏng giòn, cho thấy Giáo Hội vừa hữu hình-thể chế, vừa gắn bó với người nghèo và mang chiều kích luân lý cần hoán cải; (2) hành trình Vượt Qua từ đau khổ đến chữa lành, nhấn mạnh canh tân để đáp ứng nhu cầu con người và mang lại chữa lành toàn diện; (3) hiệp hành như hoa trái Thần Khí, thúc đẩy hiện diện, hướng tha và tính cấp bách trong sứ vụ, đặc biệt với gia đình, người trẻ, đối thoại liên tôn và chăm sóc thiên nhiên.

CITATION | Nguyễn Hai Tính. 2025. "Một Giáo Hội Mỏng Giòn, Vượt Qua và Hiệp Hành – Bức Tranh Thần học về Giáo Hội ở Châu Á hậu Covid". *Khoa Học Công Giáo và Đời Sống*, 5(4): 65–72. DOI: <https://doi.org/10.54855/csl.25548>

Dẫn nhập

"Chúa...đã tạo cho con một thân thể" (Hr 10,5)

Đại dịch Covid-19 đã để lại một số hậu chứng trên cá nhân và xã hội chúng ta, chắc hẳn Giáo hội ở Châu Á cũng không phải ngoại lệ. Trong bài này, chúng ta cùng nhìn vào thực trạng Giáo hội hậu covid, nhưng từ quan điểm thần học. Nói cách khác, chúng ta thử trả lời câu hỏi đầu là những ảnh hưởng của đại dịch trên Giáo Hội, xét trong tương quan với Thiên Chúa, cụ thể là với Đức Kitô và Thần Khí, cũng như xét trong tương quan với nhân loại như là con cái Thiên Chúa.

Trong khi tìm cách vẽ bức tranh về Giáo Hội Á Châu hậu đại dịch covid-19, chúng ta nhìn Giáo Hội bằng con mắt của người trong cuộc và của những người đã cùng trải qua cơn đại dịch với mọi con dân Châu Á. Như thế, chúng ta sẽ mô tả Giáo Hội như "người đồng hành" cùng với các dân tộc Á Châu trong hành trình lịch sử đương đại.

Với tâm thế đó, chúng ta có thể khám phá một chân dung Giáo Hội Á Châu theo mẫu hình Đức Kitô, Đấng nhận lấy "một thân thể", tức là hiện hữu nhân sinh, trong mầu nhiệm Làm Người (x. Hr 10,5). Chân dung này không chỉ giúp chúng ta biết mình là ai và đang ở đâu trong lịch sử, mà còn mời gọi chúng ta hoán cải để thể hiện chân dung ấy cách chân thực hơn. Quả thế, thư gởi tín hữu Hipri mô tả Đức Kitô, khi làm người, đã ý thức "thân thể", hay hiện hữu nhân sinh của mình do Thiên Chúa ban tặng là phương thế hay cách thức Ngài hoàn thành Ý muốn của Thiên Chúa. Bằng cách đón nhận hiện hữu nhân sinh, Đức Kitô trở nên một trong chúng ta và đồng hành với chúng ta trong lịch sử thế giới. Bằng cách đối lập "thân thể" này với các hy tế của Lễ Luật, thư Hipri nhấn mạnh giá trị cứu độ của "thân thể" này, mà Đức Kitô dâng hiến cách vâng phục như hy tế dâng lên Thiên Chúa (x. Hr 10,4-10)¹. Như thế, theo thư Hipri, Đức Kitô hoàn thành Ý muốn Thiên Chúa và cứu độ chúng ta bằng cách làm người, tức mang lấy một "thân thể", vốn có thể dâng lên làm hy tế vâng phục. Nói cách khác, Ngài mang lấy một "thân thể" mỏng giòn, "phơi nhiễm" trước đau khổ và sự chết; đỉnh cao của sự "mỏng giòn" ấy được thể hiện trên Thập giá. Dựa trên ý nghĩa của "thân thể" Đức Kitô, như là một hiện hữu mỏng giòn, như là sự chuẩn bị cho mầu nhiệm Vượt Qua, và như phương thế để Thiên Chúa đồng hành với nhân loại trong lịch sử, chúng ta có thể trình bày chân dung Giáo Hội hậu đại dịch bằng ba nét chính sau: thân thể tính mỏng giòn, sự vượt qua và tính hiệp hành.

1. Thân thể tính mỏng giòn – một Giáo Hội của mầu nhiệm Làm Người

Như Đức Kitô có một "thân thể", Giáo Hội với tư cách là Nhiệm Thể Đức Kitô trên trần gian, cũng mang nét *thân thể tính*, mỏng giòn trước các thay đổi của lịch sử, của khổ đau, cái chết và ngay cả tội lỗi. *Thân thể tính* này được biểu lộ rõ nét trong suốt đại dịch covid-19. Đại dịch covid-19 nhắc nhở toàn nhân loại về tính mỏng giòn của mình, nó cũng phơi bày rõ nét *thân thể tính* của Giáo Hội. *Thân thể tính* của Giáo Hội có thể mang nhiều ý nghĩa, nhưng ở đây chúng ta có thể kể ra ba nghĩa thể chế, con người và luân lý. Về mặt thể chế, *thân thể tính* ám chỉ tới các yếu tố hữu hình của Giáo Hội (x. *Lumen Gentium*, 8) vốn bị ảnh hưởng nặng nề bởi đại dịch. Về mặt con người, *thân thể tính* có thể chỉ về người nghèo, vốn là những người bị ảnh hưởng nặng nề nhất bởi đại dịch². Chúng ta thường nghĩ về "người nghèo" như đám đông

¹ X. Albert Vanhoye, *L' Epistola agli Ebri – "Un Sacerdote Diverso"*, trans. Carlo Valentino (Bologna: Centro Editoriale Dehoniano, EDB, 2010), 25-27, 220-221; Raymond Brown, Joseph Fitzmyer and Roland Murphy, eds., *The New Jerome Biblical Commentary* (New Jersey: Prentice Hall, 1990), 938.

² "Người nghèo" ở đây bao gồm tất cả những ai đã qua đời trong cơn đại dịch, những ai mất người thân mà không thể nhìn thấy họ lần cuối, những trẻ em mồ côi, những người mất việc, những người đói khổ vì đại dịch, v.v.

không rõ khuôn mặt, đại dịch nhắc nhở chúng ta không nghĩ về họ như những con số thống kê, nhưng như những con người thật, có mặt có tên như Lazaro (x. Lc 16,20). Cuối cùng, về mặt luân lý, *thân thể tính* chỉ về việc Giáo Hội ôm ấp những tội nhân như chúng ta, những người đã góp phần làm cho đại dịch thành "nhân tai" và trầm trọng hơn. Quả thế, đại dịch covid-19 không chỉ là thiên tai mà còn là kết quả của việc chúng ta bóc lột thiên nhiên thái quá; đại dịch cũng trở nên trầm trọng hơn do lòng tham, sự sợ hãi, sự vô tâm, tâm thế cá nhân chủ nghĩa và cơ hội chủ nghĩa của chúng ta.

Do đó, có thể nói rằng chân dung Giáo Hội Á Châu hậu đại dịch nổi rõ nét vẽ của đau khổ³, vốn vừa là hậu quả của tội vừa là cơ hội của ân sủng. Đại dịch đã để lại vết thương sâu xa trên thân xác, tâm trí và tinh thần người dân Châu Á, mà không phải lúc nào vết thương đó cũng được nhận ra. Cùng đau khổ với mọi người dân Châu Á, Giáo Hội sống *thân thể tính* của mình, ít nhất theo ba cách sau:

Giáo Hội tại Châu Á ý thức rằng với tư cách là một thực thể tại thế, Giáo Hội cũng "phơi nhiễm" trước những biến động lịch sử, rằng các yếu tố hữu hình của Giáo Hội có thể bị tác động và phải thay đổi tùy vào hoàn cảnh lịch sử, để đáp ứng nhu cầu con người, vốn luôn biến đổi theo thời gian. Các dân tộc Á Châu, vốn đặt nặng lối sống cộng đồng, đã bị ảnh hưởng rất nhiều từ đại dịch khi mà các sinh hoạt cộng đồng xã hội bị ngưng trệ.

Giáo Hội tại Châu Á cũng ý thức rằng, trong cung lòng mình hay liên hệ với mình, người nghèo của Thiên Chúa là những người bị ảnh hưởng nhiều nhất bởi đại dịch. Chính họ, những người nghèo đau khổ là thân thể đích thực của Đức Kitô (x. Mt 25) và là đại diện chân thực nhất của Giáo Hội, vì họ thuộc về cốt lõi của căn tính và hiện hữu của Giáo Hội. Hiện diện ở Châu Á, lục địa có nhiều người nghèo nhất, Giáo Hội cảm nhận nỗi đau của người nghèo như nỗi đau của chính mình và ý thức rõ nét hơn mình là Giáo Hội của những người nghèo thế nào.

Giáo Hội cũng ý thức rằng tội lỗi của con cái mình góp phần làm cho đại dịch trở nên trầm trọng hơn. Đại dịch đã không chỉ biến chúng ta thành nạn nhân mà còn phơi bày tội lỗi xấu xa của chúng ta, trong tư cách cá nhân và tập thể. Hiện diện ở Châu Á, với nhiều quốc gia mang tiếng vì nạn tham nhũng và bóc lột người nghèo, ngay cả khi đại dịch đang diễn ra, thành viên Giáo Hội cần tự nhắc nhở rằng mình là tội nhân cần được tha thứ, sám hối và hoán cải. Với tư cách là thừa tác viên của Giáo Hội, chính chúng ta đã không chỉ ngăn cản mà còn đẩy anh chị em chúng ta xa khỏi vòng tay yêu thương tha thứ của Mẹ Giáo Hội. Trong tâm trí chúng ta, trong những quy chuẩn và cấu trúc xã hội chúng ta luôn tồn tại một loại "virus" của ích kỷ, dừng dưng và bóc lột, mà covid-19 chỉ là chất xúc tác làm cho nó mạnh hơn⁴. Vì thế, Giáo Hội tại Châu Á hậu đại dịch, dựa vào lòng thương xót vô biên của Thiên Chúa không chỉ sám hối mà còn hoán cải bằng cách thực hiện những phương cách ngăn chặn để những "đại dịch" về đạo đức như thế không xảy ra nữa.

³ Châu Á thiệt hại với gần 200 triệu người phát hiện bị nhiễm và khoảng 1,5 triệu người chết vì covid-19 (x. <https://www.worldometers.info/coronavirus/>, truy cập ngày 23.09.2022), cùng với các hậu quả nghiêm trọng khác liên quan đến gia đình, công việc, kinh tế, cuộc sống của người dân. Về phần Giáo Hội, các hiện tượng như nhà thờ bị đóng cửa, mọi hoạt động phụng vụ và mục vụ bị ngưng, cộng đoàn bị phân tán vì đại dịch, v.v. đã để lại những hậu quả còn tồn đọng lâu dài, với mức độ khác nhau tùy vào nơi chốn và văn hoá (x. FABC-OTC, *The Body of Christ in the Pandemic: Theological Reflection from Asian Perspectives I*, Part 1, B; tài liệu có thể được tải về từ <https://fabc.org/document/fabc-papers-168/> và <https://fabc.org/document/fabc-papers-169/>).

⁴ X. FABC-OTC, *The Body of Christ in the Pandemic*, Part 2, A, II, 1; C, II. Chúng ta có thể nghĩ tới gần 2000 chuyến bay mang danh là "giải cứu" nhưng thực chất là bóc lột đồng bào, các hợp đồng mờ ám trong việc mua sắm thiết bị y tế xảy ra ngay trong đại dịch, v.v.

Tóm lại, Giáo Hội tại Châu Á hậu đại dịch sống màu nhiệm Làm Người bằng cách ý thức và thừa nhận *thân thể tính* của mình, vốn mỏng giòn trước đau khổ và các biến động lịch sử. Sống thân thể tính này và cùng đau khổ với nhân loại, Giáo Hội sống căn tính đích thực của mình không chỉ như là thực tại đến từ Thiên Chúa mà còn là Giáo Hội hiện hữu trong thế giới và cho thế giới (x. *Gaudium et Spes*, 1).

2. Vượt qua từ đau khổ tới chữa lành – một Giáo Hội của màu nhiệm Vượt Qua

Công cuộc Làm Người của Đức Kitô liên hệ chặt chẽ và hướng về màu nhiệm Vượt Qua như là đỉnh điểm và sự hoàn thành của mình⁵. Tương tự, *thân thể tính* mỏng giòn của Giáo Hội Á Châu chỉ có ý nghĩa và giá trị đích thực khi được nhìn trong ánh sáng màu nhiệm Thập Giá và sự Phục Sinh của Đức Kitô (x. *Giáo Lý Hội Thánh Công Giáo*, 618). Giáo Hội trải qua đại dịch không chỉ như một trong số những tai hoạ của lịch sử mà còn như một trải nghiệm cụ thể của màu nhiệm Vượt Qua.

Đức Kitô, với "thân thể" của mình, đã có thể mang lấy tội lỗi, bệnh tật của nhân loại và chữa lành họ (x. 1Pr 2,24). Cũng thế, *thân thể tính* mỏng giòn là cơ hội và phương thế để Giáo Hội sống màu nhiệm Vượt Qua của Đầu của mình. Quả thế, các trải nghiệm chúng ta có trong đại dịch mang những đầy đủ những nét của kinh nghiệm Thập Giá và Phục Sinh của Đức Kitô. Thực tế, rất nhiều người, đặc biệt là những người nghèo khổ, đã sống màu nhiệm ấy cách anh hùng trong suốt đại dịch⁶. Giáo Hội hậu đại dịch vẫn mang và cần duy trì dấu ấn không phai nhòa của Màu nhiệm Vượt Qua ấy.

Như người *tôi tớ đau khổ*, âm thầm mang lấy tội của người khác mà không mở lời than trách (x. Is 52,13–53,12), nhiều người, ngay cả những tội nhân như chúng ta, đã chịu đau khổ cách vô cớ mà không lên tiếng than trách bất kỳ ai khác. Đây vẫn còn là hoàn cảnh hiện tại khi mà cuộc chiến vô cớ ở Ukraina đang diễn ra. Bao người dân vô tội trên toàn thế giới vẫn đang âm thầm chịu đựng những khó khăn và đau khổ do cuộc chiến gây ra, chỉ vì tham vọng ích kỷ của một số ít người. Những đau khổ bất công vô cớ này sẽ vô nghĩa và vô ích nếu không được trải nghiệm dưới ánh sáng của Thập giá Đức Kitô. Chính ở đây chúng ta thấy vai trò của Giáo Hội đối với thế giới: Giáo Hội hiện hữu để cùng trải qua những thăng trầm, cùng đau khổ với thế giới, nhưng cũng để chiếu ánh sáng ý nghĩa vào những trải nghiệm đen tối của thế giới đau khổ. Giáo Hội là và nên là Giáo Hội của màu nhiệm Vượt Qua. Chỉ Đức Kitô, Đấng âm thầm chịu những đau khổ vô cớ và bất công, nhưng với tình yêu dành cho Chúa Cha và toàn nhân loại, chỉ Ngài mới có thể mang lại cho chúng ta ánh sáng của ý nghĩa, của hy vọng và của sự sống. Nhìn lên Đức Kitô trên Thập giá, Giáo Hội hậu đại dịch không chỉ ý thức những đau khổ và tội lỗi của con cái mình, nhưng còn đảm nhận *thân thể tính* mỏng giòn của mình cách vâng phục và với tình yêu. Cái "nhìn" này, vốn là thái độ đức tin nội tâm, là bước đầu tiên quan trọng hướng tới chữa lành và cứu độ (x. Ga 3,14-15; Ds 21,8-9), trước khi chúng ta bàn về các phân tích và kế hoạch mang tính khoa học, xã hội hay mục vụ. Việc nhấn mạnh màu nhiệm Vượt Qua rất phù hợp với người dân Châu Á, nhiều người trong số họ rất sùng kính các cử hành Tuần Thánh và linh đạo Thập Giá⁷. Hơn nữa, nhiều người, nếu không muốn nói là đa số người dân

⁵ Hans Urs von Balthasar, *Mysterium Paschale: The Mystery of Easter*, trans. Aidan Nichols, O.P. (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Co., 1993), 11-48.

⁶ X. FABC-OTC, *The Body of Christ in the Pandemic*, Part 2, A, II, 2.

⁷ Ví dụ, ở Philippines và Việt Nam, không kể những thực hành cực đoan mang tính mê tín, đối với nhiều người qua nhiều thế kỷ, các cử hành trong Tuần Thánh là xương sống của năm phụng vụ. Đời sống thiêng liêng của nhiều người vốn nguội lạnh suốt năm phụng vụ, bỗng trở nên sống động trong Mùa Chay và Tuần Thánh, với những cử hành mang đậm nét văn hoá riêng hoặc đã bắt rễ sâu xa vào văn hoá họ qua nhiều thế kỷ.

Châu Á đang sống màu nhiệm Vượt Qua trong suốt lịch sử bị bách hại hay đàn áp của họ, trong quá khứ cũng như hiện tại. Tinh thần của màu nhiệm Vượt Qua đã ở trong xương máu họ.

Tuy nhiên, đại dịch không chỉ gọi lên đau khổ và tội lỗi, mà còn là khoảnh khắc của ân sủng; nó đưa ra những cơ hội chứ không chỉ thách thức; nó đã gây tổn thương cho chúng ta nhưng cũng làm chúng ta mạnh mẽ hơn cả về mặt thể lý, xã hội, luân lý và đức tin. Thực tại Phục Sinh đã được thể hiện trong suốt đại dịch và sau đó. Đức Kitô Phục Sinh và Thần Khí của Ngài hoạt động mạnh mẽ nơi những người hy sinh ích lợi cá nhân để phục vụ người khác, nơi những sáng tạo, liên đới và biến đổi trong nhiều khía cạnh của đời sống cá nhân và xã hội⁸. Giáo Hội hậu đại dịch đã vượt qua đại dịch dưới cờ của Đấng Phục Sinh và vẫn cần giữ Tinh Thần Phục Sinh của Ngài sống động trong đời sống và hoạt động của mình. Một cách thực tiễn, điều này có nghĩa canh tân phụng vụ, hoạt động mục vụ, tổ chức và các yếu tố hữu hình khác của Giáo Hội, sao cho Giáo Hội luôn có thể đáp ứng các nhu cầu luôn thay đổi của con người. Sống tinh thần Phục Sinh cũng có nghĩa quan tâm hơn tới người nghèo, không chỉ loan báo Tin Mừng cho họ bằng lời nói mà còn hỗ trợ thực tế để họ có đời sống tốt đẹp hơn. Cuối cùng, sống tinh thần Phục Sinh còn có nghĩa bức gột tội lỗi nơi con cái của Giáo Hội, bằng cách thay đổi lòng (metanoia) và thay đổi lối sống, chống lại tinh thần và lối sống thế gian.

Đức Kitô Phục Sinh, khi hiện ra với các môn đệ, dù vẫn mang những vết thương của Thập giá, mang đến cho họ bình an, hiệp nhất, tha thứ, chữa lành, v.v. (x. Ga 20,24-29). Ngài mang đến ơn cứu độ dưới nhiều dạng thức khác nhau, tương ứng với nhu cầu đa dạng của những con người khác nhau. Tương tự, Giáo Hội hậu đại dịch, dù vẫn mang nơi mình những hậu quả của đại dịch, luôn khao khát mang đến cho con người sự chữa lành toàn diện phát xuất từ Thiên Chúa nơi Đức Kitô và Thần Khí của Ngài. Sự chữa lành toàn diện này bao gồm mọi chiều kích thiêng liêng, luân lý, xã hội, thể lý và vũ trụ.

Tóm lại, sống trong đại dịch, Giáo Hội tại Châu Á sống màu nhiệm Thập Giá của Đức Kitô; vượt qua đại dịch, cả theo nghĩa đen và nghĩa thiêng liêng, Giáo Hội được chữa lành và trở nên sống động hơn nhờ Thần Khí của Đấng Phục Sinh. Giáo Hội tại Châu Á hậu đại dịch có thể tiếp tục sống màu nhiệm Vượt Qua bằng cái nhìn đức tin hướng lên Thập Giá, đảm nhận những đau khổ bằng Tinh Thần vâng phục và yêu thương mà Đức Kitô dành cho Thiên Chúa và nhân loại. Giáo Hội tiếp tục để Tinh Thần này làm cho mình sống động bằng nỗ lực liên tục canh tân chính mình nhằm mang lại sự chữa lành toàn diện cho nhân loại.

3. Hiệp hành – một Giáo Hội của màu nhiệm Hiện Xuống

Đại dịch cho thấy chúng ta liên hệ với nhau thế nào, cả về thể lý, tâm lý lẫn xã hội và lịch sử, rằng không ai có thể được cứu đến khi tất cả được cứu. Từ đại dịch, nhân loại đã học bài học liên đới và đã có nhiều nghĩa cử cao đẹp ở mọi cấp độ cá nhân, cộng đoàn, quốc gia và quốc tế⁹. Giáo Hội hậu đại dịch có thể tham gia và đồng hành với nhiều người thiện chí trong nỗ lực liên đới này, và hiệp hành là phương thức thức thời để làm việc này.

Với "thân thể" mình, Đức Kitô hiện diện giữa chúng ta, nhưng sự hiện diện thể lý của Ngài dẫn chúng ta đến một thể thức hiện diện khác của Ngài, mang tính thiêng liêng, vốn đạt đỉnh cao nơi sự Phục Sinh và việc trao ban Thần Khí của Đấng Phục Sinh. Điều này diễn ra rõ nét trong ngày Lễ Ngũ Tuần, khi Thần Khí hiện xuống trên các môn đệ Đức Kitô. Đây cũng là kinh nghiệm của chúng ta ngày nay về sự hiện diện của Ngài. Chúng ta có thể xem xét ba đặc tính

⁸ Điều này được mô tả chi tiết hơn trong tài liệu FABC-OTC, *The Body of Christ in the Pandemic*.

⁹ Những nghĩa cử cao đẹp như chăm sóc người bệnh trong gia đình, làng xóm, phân phát thức ăn, bình oxy, v.v. ở cấp độ địa phương và quyên tặng vaccine, thuốc men, v.v. ở cấp độ quốc gia và quốc tế.

của màu nhiệm Hiện Xuống, có thể áp dụng cho tiến trình hiệp hành mà Giáo Hội đang tiến hành: *hiện diện, hướng tha và thúc bách*.

Trước hết, đặc tính *hiện diện*: Khi đón nhận Thần Khí của Đấng Phục Sinh vào ngày Lễ Ngũ Tuần, các tông đồ không còn giam hãm mình trong sợ hãi nữa. Cảm nhận thế giới là nhà, họ lao ra khỏi phòng kín và lao vào thế giới để gặp gỡ con người thuộc các văn hoá khác nhau, nói với họ về Tin Mừng theo cách mà họ hiểu được (x. Cv 2,1-11). Hiệp hành không chỉ là lên kế hoạch và làm việc chung với nhau, không chỉ là chia sẻ cái "có" và cái "làm" của nhau, mà trước hết là tham dự vào cái "là" của nhau. Hiệp hành trước hết đến từ việc thương ngoạn sự hiện diện của nhau cách tự nhiên, với niềm vui và tình yêu, từ việc lắng nghe nhau cách sâu xa và thấu cảm, từ việc đồng hành với nhau trong niềm vui nỗi buồn của cuộc sống, v.v. Như thế, hiệp hành chỉ về cái "là" của màu nhiệm Giáo Hội, chứ không chỉ nói lên điều Giáo Hội phải "làm"; hiệp hành thuộc về chính bản chất của Giáo Hội chứ không chỉ là đặc nét trong cách Giáo Hội quản trị và thi hành sứ vụ. Các trải nghiệm trong đại dịch đã dạy và chuẩn bị chúng ta cho một sự hiệp hành chặt chẽ hơn với toàn nhân loại, Giáo Hội hậu đại dịch được mời gọi tiếp tục tinh thần đó.

Thứ hai, đặc tính *hướng tha*: Có thể nói rằng, các môn đệ Đức Kitô đón nhận Thần Khí không chỉ khi đang tụ họp trong nhà (x. Cv 2,2-4), mà còn trong khi họ gặp gỡ con người và rao giảng Tin Mừng cho họ (x. Cv 2,5tt). Tương tự, tinh thần hiệp hành mời gọi chúng ta hướng về người khác, hiện diện, đồng hành và rao giảng Tin Mừng cho họ. Khi nói về "người khác", ba "đối tác" có thể được nhấn mạnh trong tiến trình hiệp hành của Giáo Hội tại Châu Á. Trước tiên, hiệp hành cần được tiến hành từ cấp độ căn bản nhất là gia đình, vốn có thể được gọi là "Giáo Hội tại gia" (LG 11); nói cách khác, Giáo Hội cần hiệp hành ngay ở cấp độ tại gia của mình. Các gia đình đã trải qua đại dịch với những mất mát và hồi sinh riêng của mình¹⁰. Một trong những nét thiết yếu của Giáo Hội tại gia là khả năng hình thành một mái ấm, một cộng đoàn những ngôi vị yêu thương, đối thoại với nhau (x. *Familiaris Consortio*, 18), chứ không chỉ là nơi trú ngụ của những cá nhân. Tiến trình hiệp hành mời gọi Giáo Hội hậu đại dịch đặc biệt chú trọng mục vụ chăm sóc gia đình. Cùng với đó là mục vụ giới trẻ, những người mà tương lai của họ là một tình trạng "bình thường mới" vốn không thể bình thường lại như xưa. Xét rằng Châu Á là lục địa đông người trẻ và rằng tinh thần đặt nặng các giá trị gia đình của người Châu Á đang bị thách đố mạnh mẽ bởi chủ nghĩa toàn cầu hoá, hiệp hành ở cấp độ gia đình và người trẻ có thể là một trong những điểm nhấn của Giáo Hội tại Châu Á hậu đại dịch.

Thứ đến, Giáo Hội cũng có thể sống tinh thần hiệp hành với những người ngoài biên giới hữu hình của mình, những người thuộc tôn giáo khác, những người thiện chí, v.v. Với "thân thể" mình, Đức Kitô đã tham dự vào lịch sử và các điều kiện nhân sinh khác của chúng ta. Theo nhiều nghĩa, Ngài dựa vào chúng ta và lịch sử chúng ta để hoàn thành hiện hữu và sứ mạng mình. Mang lấy hiện hữu nhân sinh, Đức Kitô suy nghĩ và làm việc theo cách chúng ta suy nghĩ và làm việc; Ngài học cách vâng phục Cha, tức là thực hiện cái "là" của mình như là Con Thiên Chúa, bằng cách chịu đau khổ nơi "thân thể" Ngài (x. Hr 5,8). Tương tự, Giáo Hội tại Châu Á có thể trở nên chính mình bằng cách học vâng phục trong những biến động của lịch sử nhân loại. Như Đức Kitô, Giáo Hội dựa vào con người để hoàn thành hiện hữu và sứ mạng mình. Xét rằng người Công Giáo chỉ là thiểu số nhỏ ở Châu Á, dạng thức hiệp hành này càng trở nên cấp bách và cần thiết hơn lúc nào hết đối với Giáo Hội hậu đại dịch.

Cuối cùng, hiệp hành cũng có thể áp dụng cho mối tương quan của chúng ta với vũ trụ và thiên nhiên. Dù tác động trên mọi khía cạnh đời sống con người, đại dịch covid-19 được cảm nhận trước hết như là cuộc tấn công vào thân xác chúng ta, vốn là một phần của "một toàn thể, mà

¹⁰ X. FABC-OTC, *The Body of Christ in the Pandemic*, Part 2, A, II & III.

toàn thể đó cấu thành sự hiệp nhất của toàn bộ vũ trụ vật chất"¹¹. Nói cách khác, thân xác là cách thức chúng ta sống mỗi tương quan thuộc về vũ trụ và thiên nhiên. Tấn công vào thân xác chúng ta, đại dịch cho thấy sự xung khắc giữa chúng ta và thiên nhiên; nó dạy chúng ta bài học cay đắng rằng phá huỷ thiên nhiên là phá huỷ chính mình. Hiện diện với thiên nhiên, thưởng ngoạn sự hiện hữu của nó, lắng nghe "tiếng rên siết và quằn quại" của nó (x. Rm 8,22), đồng hành với nó trong những thay đổi và tiến hoá của nó, v.v. đó chỉ là một vài trong nhiều cách thức chúng ta có thể làm để hiện thực hoá hiệp hành với thiên nhiên. Đã từ lâu chúng ta được mời gọi quan niệm việc "làm chủ thiên nhiên" (x. St 1,26.28) không như mỗi tương quan một chiều, sử dụng thiên nhiên nữa, mà như cùng "nhảy múa" với thiên nhiên theo nhịp điệu của Ba Ngôi¹². Xét rằng người dân Châu Á có mối tương quan rất đặc thù với thiên nhiên – vừa chìm đắm trong thiên nhiên vừa phá hoại thiên nhiên tàn bạo – Giáo Hội tại Châu Á hậu đại dịch được mời gọi chú trọng cấp độ này của tiến trình hiệp hành.

Đặc tính thứ ba của hiệp hành, *thúc bách*: Trong biến cố Hiện Xuống, chúng ta nhận thấy trong tâm trí các môn đệ Đức Kitô có một cảm thức thúc bách, tương tự như điều thánh Phaolô diễn tả sau này (x. 2Cr 5,14). Sau khi nhận Thần Khí, họ tức khắc bắt đầu nói các thứ tiếng mà Thần Khí làm cho họ có thể nói (x. Cv 2,4); các hoạt động truyền giáo của họ sau này cũng cho thấy cảm thức thúc bách đó. Tương tự, tiến trình hiệp hành không hề là một cuộc tụ họp vui chơi của những người thích tận hưởng những thú vui hời hợt, nhưng hiệp hành gợi lên một cảm thức cấp bách nơi chúng ta. Người ta hay mô tả tình hình hậu đại dịch như là "bình thường mới", bởi lẽ cuộc sống trong tình huống "khẩn cấp" rất dễ gây căng thẳng và chỉ có thể tiếp diễn trong một tình huống "bình thường". Ấu cũng là lẽ thường tình, chúng ta có khuynh hướng muốn cuộc sống trở lại bình thường. Tuy nhiên, đại dịch cũng cảnh báo chúng ta về tình huống "khẩn cấp" về nhiều mặt của nhân loại, để chúng ta không tự mãn phớt lờ các vấn đề và cho rằng mọi thứ vẫn diễn tiến bình thường. Tin Mừng cũng mời gọi chúng ta tránh lối sống ý y, tự mãn hay hưởng thụ như thể thế giới đang trong trạng thái bình thường (x. Lc 12,16-20) mà cần phải sống như trong tình huống cấp bách, vì thế giới này đang qua đi và Đức Kitô sắp đến rồi (x. 1Cr 7,29-31). Tính *thúc bách* của Tin Mừng mời gọi chúng ta xác quyết sâu xa về căn tính Kitô hữu, sẵn sàng tìm mọi cách dấn thân, sẵn sàng chịu cực khổ để loan truyền chân lý và giá trị Phúc Âm, cũng như sẵn sàng hy sinh thân mình cho Thiên Chúa và cho anh chị em đồng loại, v.v. Châu Á, lục địa đông dân nhưng với tỉ lệ Kitô hữu nhỏ bé, gợi lên trong chúng ta cảm thức cấp bách đó của Tin Mừng; chúng ta không được phép mãn nguyện, ý y với những thành quả trong những giáo xứ nhỏ bé của mình; đồng lúa của Chúa vẫn bao la rộng lớn và chín vàng, cần nhiều thợ gặt. Châu Á cũng là vùng đất của nhiều vị tử đạo, trong quá khứ cũng như hiện tại; người dân Châu Á, không chỉ hiền lành và tìm kiếm sự hài hoà, mà còn kiên định, dấn thân và sẵn sàng hy sinh. Phúc Âm đã đến với Châu Á qua các thừa sai ngoại quốc cũng như bản địa, những người sống cảm thức thúc bách của Tin Mừng. Ngày nay, Kitô hữu Á Châu vẫn cần để Tin Mừng thúc bách chúng ta giữ cho ngọn lửa đức tin và loan truyền ơn cứu độ cho chính đồng bào mình và những người khác.

Kết luận

Tóm lại, *thân thể tính* là cách thức thời để Giáo Hội sống hiệp hành, vốn là hoa trái của Thần Khí và thuộc về bản chất Giáo Hội. Giáo Hội tại Châu Á hậu đại dịch được mời gọi đồng hành cách đặc biệt với các gia đình, với người trẻ; Giáo Hội cũng cần tiếp tục mở ra với mọi người thuộc mọi văn hoá, tôn giáo khác, và ngay cả với thiên nhiên.

¹¹ Karl Rahner, "Death" in *Encyclopedia of Theology – The Concise Sacramentum Mundi*, ed. K. Rahner (New York: Burns & Oates, 1975), 330: "the totality which constitutes the unity of the material universe".

¹² Cf. FABC-OTC, *The Body of Christ in the Pandemic*, Part 3, C.

Kết luận, bắt đầu bằng hình ảnh "thân thể" mà Đức Kitô nhận lãnh từ Thiên Chúa khi làm người, chúng ta đã khám phá một hình ảnh về Giáo Hội tại Châu Á liên kết chặt chẽ với các mầu nhiệm của Đức Kitô và Thần Khí. *Thân thể tính* của Giáo Hội là phương thể quan trọng để Giáo Hội sống mầu nhiệm Làm Người, Vượt Qua và Hiện Xuống, cùng đi với nhân loại trên con đường hướng về Thiên Chúa, Đấng là nguồn và cùng đích mọi sự.

Tài liệu tham khảo

- Albert Vanhoye, *L' Epistola agli Ebrei – "Un Sacerdote Diverso"*, trans. Carlo Valentino (Bologna: Centro Editoriale Dehoniano, EDB, 2010), 25-27, 220-221.
- FABC-OTC, *The Body of Christ in the Pandemic: Theological Reflection from Asian Perspectives I*, Part 1, B; tài liệu có thể được tải về từ <https://fabc.org/document/fabc-papers-168/> và <https://fabc.org/document/fabc-papers-169/>
- FABC-OTC, *The Body of Christ in the Pandemic*, Part 2, A, II, 1; C, II.
- Hans Urs von Balthasar, *Mysterium Paschale: The Mystery of Easter*, trans. Aidan Nichols, O.P. (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Co., 1993), 11-48.
- Karl Rahner, "Death" in *Encyclopedia of Theology – The Concise Sacramentum Mundi*, ed. K. Rahner (New York: Burns & Oates, 1975), 330.
- Raymond Brown, Joseph Fitzmyer and Roland Murphy, eds., *The New Jerome Biblical Commentary* (New Jersey: Prentice Hall, 1990), 938.

Biodata

Lm. Phanxicô Xaviê Nguyễn Hai Tính, S.J, Linh mục và là Giám đốc Học Viện Thánh Giuse Dòng Tên Việt Nam, chịu chức linh mục năm 2007, có bằng tiến sĩ thần học - Tín Lý (STD) do trường Đại học Giáo hoàng Gregoriana cấp năm 2009. Hiện tại cha đang dạy các môn học thần học tín lý ở Học viện Thánh Giuse Dòng Tên Việt Nam, Học viện Công giáo Việt Nam, Đại chủng viện Thánh Giuse Sài Gòn, Đại chủng viện Thánh Giuse Hà Nội và một số nơi khác.

Fr. Francis Xavier Nguyen Hai Tinh, S.J., Director of the Saint Joseph Jesuit Scholasticate in Vietnam, is a Jesuit priest who was ordained in 2007. He holds a Doctorate in Theology (Dogmatic Theology, S.T.D.) awarded by the Pontifical Gregorian University in 2009. He currently teaches courses in dogmatic theology at the Saint Joseph Jesuit Scholasticate (Society of Jesus in Vietnam), the Vietnam Catholic Institute, the Saint Joseph Major Seminary of Saigon, the Saint Joseph Major Seminary of Hanoi, and other institutes.

Cùng Thuộc Về Một Gia Đình Dân Chúa – Ôn Gọi Thánh Hiến Hiệp Hành Với Phẩm Trật Giáo Hội

Belonging to One People of God: Consecrated Vocations in Synodal Communion with the Church's Hierarchy

Lm. Fx. Nguyễn Hai Tính, S.J.^{1*}

¹Học Viện Thánh Giuse Dòng Tên, Vietnam

*Email tác giả liên hệ: nguyenhaitinh@gmail.com

*  <https://orcid.org/0000-0003-4102-8619>

 <https://doi.org/10.54855/csl.25549>

® Copyright (c) 2025 Nguyễn Hai Tính

Received: 30/09/2025

Revision: 03/12/2025

Accepted: 19/12/2025

Online: 19/12/2025

ABSTRACT

Keywords: consecrated life; hierarchy; religious–diocesan relations; synodality; Church in Vietnam

This article addresses common misunderstandings in Vietnam about “religious” and “diocesan” vocations that can lead consecrated life to be treated as foreign or secondary within the local Church. On the theological basis of the Church as one yet diverse Body, it argues that hierarchy and consecrated life are two essential, complementary dimensions of the same ecclesial mystery. Drawing on *Christus Dominus* (1965) and *Mutuae Relationes* (1978), the paper highlights their shared mission of proclaiming the Gospel and calls both clergy and religious to live synodality through communion, mission, and participation. It also stresses mutual responsibility in formation. In this framework, religious superiors and diocesan bishops are invited to discern together beyond a “permission” logic, so that diverse apostolates serve the unity of the diocesan family as the Church in Vietnam advances on the synodal path.

TÓM LƯỢC

Từ khóa: đời sống thánh hiến; phẩm trật; dòng–triều; hiệp hành; Giáo Hội Việt Nam

Bài viết tháo gỡ những ngộ nhận tại Việt Nam về “dòng” và “triều”, khiến đời sống thánh hiến đôi khi bị xem như ngoại lai hoặc thứ yếu trong Giáo Hội địa phương. Trên nền tảng Giáo Hội như một Nhiệm Thể duy nhất nhưng đa dạng, tác giả cho thấy phẩm trật và đời tu là hai chiều kích thiết yếu, bổ túc nhau trong cùng một mầu nhiệm Giáo Hội. Dựa vào *Christus Dominus* (1965) và *Mutuae Relationes* (1978), bài viết nhấn mạnh sứ mạng chung loan báo Tin Mừng và kêu gọi sống hiệp hành bằng hiệp thông, sứ mạng, tham gia. Từ đó, tác giả đề xuất vài hướng mục vụ để tôn trọng đặc sủng, tăng đối thoại, và phối hợp dòng–triều trong bối cảnh Giáo Hội Việt Nam đang tiến trình hiệp hành. Bài viết nhấn mạnh trách nhiệm hỗ tương trong huấn luyện.

CITATION | Nguyễn Hai Tính. 2025. “Cùng Thuộc Về Một Gia Đình Dân Chúa – Ôn Gọi Thánh Hiến Hiệp Hành Với Phẩm Trật Giáo Hội”. *Khoa Học Công Giáo và Đời Sống*, 5(4): 73-79. DOI: <https://doi.org/10.54855/csl.25549>

Dẫn nhập

Tuy đời sống thánh hiến, theo nghĩa là lối sống tuân theo các lời khuyên Phúc Âm, đã có ngay từ đầu lịch sử Kitô giáo, nhiều giáo dân Việt Nam vẫn chưa hiểu rõ thế nào là "dòng" hay "triều", tại sao trong "đời tu trì" của Giáo Hội lại có sự khác biệt dòng-triều¹, v.v. Điều này đôi khi dẫn đến hệ luận xem đời sống thánh hiến là ngoại lai, không chính thức thuộc về cơ cấu tổ chức của Giáo hội địa phương, hoặc như là hình thức tu trì "bậc hai", thứ cấp so với "tu triều".

Bài viết ngắn gọn này mong muốn giải đáp vấn nạn trên, bằng cách trình bày và diễn giải một số điểm của huấn quyền Giáo Hội về mối tương quan giữa các dòng tu và giáo phận, được cụ thể hoá qua mối tương quan giữa các tu sĩ và bề trên dòng tu với Đức giám mục, các linh mục triều và toàn giáo phận. Bài viết sẽ bắt đầu với nền tảng thần học, nhấn mạnh tính duy nhất của Giáo Hội, rằng các ơn gọi thánh hiến tuy đa dạng và có nét đặc thù riêng, vẫn là một phần thiết yếu, thuộc về Giáo Hội địa phương và hoàn vũ. Tuy có nhiều hình thức tông đồ khác nhau, họ cũng có chung một sứ mạng với toàn Giáo Hội là rao giảng Tin Mừng. Từ đó, bài viết sẽ rút ra các hệ luận cụ thể về cách hành xử hiệp hành giữa dòng và triều, đặc biệt trong bối cảnh Giáo Hội tại Việt Nam. Hai tài liệu huấn quyền được sử dụng là sắc lệnh *Christus Dominus* (CD) do Đức Giáo Hoàng (ĐGH) Phaolo VI ban hành ngày 28.10.1965 và hướng dẫn *Mutuae Relationes* (MR) do Bộ giám mục kết hợp với Bộ dòng tu & tu hội đời ban hành ngày 14.05.1978.

1. Giáo Hội là một Nhiệm Thể, duy nhất và đa dạng

Sự hiện hữu và tính đa dạng của đời sống thánh hiến có nền tảng nơi chính bản chất của Giáo Hội như là Nhiệm Thể Đức Kitô (x. Rm 12,5; 1Cr 12,13) và Đền Thờ của Chúa Thánh Thần (x. Ep 2,19-22). Là Nhiệm Thể Đức Kitô, Giáo Hội là một thực thể duy nhất, nhưng đương nhiên bao gồm nhiều chi thể đa dạng. Như vậy, giống như nơi một thân thể bình thường, không chỉ tính duy nhất, mà tính đa dạng cũng thuộc về bản chất của Giáo Hội. Tương tự, được làm cho sống động bởi Chúa Thánh Thần, Giáo Hội cũng được Ngài gọi hứng và thúc đẩy để sản sinh nhiều ơn gọi đa dạng khác nhau, trong đó có ơn gọi đời sống thánh hiến (x. MR 2).

Vì thế, đời sống thánh hiến và các hình thức đa dạng của nó trong lịch sử, không phải là các sáng kiến của con người, hay chỉ đơn thuần là các thích ứng của Giáo Hội cho phù hợp với hoàn cảnh và đòi hỏi của các thời đại, nhưng thuộc về bản chất của Giáo Hội, do chính Thiên Chúa mời gọi nơi Đức Kitô và qua sự gọi hứng của Chúa Thánh Thần. Với bản chất là sống theo các lời khuyên Phúc Âm (nghèo khó, vâng phục, khiết tịnh), đề cao cầu nguyện và làm việc tông đồ, đặt mọi sự làm của chung và sống tình bác ái, v.v. đời sống thánh hiến nằm ở trung tâm của Giáo Hội, như là biểu hiện và dấu chỉ của sự thánh thiện của toàn Giáo Hội, được thể hiện trong đời sống thường ngày, giữa lòng thế giới. Tài liệu MR cho rằng các tu sĩ là giới trung gian giữa giáo sĩ và giáo dân, ơn gọi của họ phát xuất từ cả hai giới đó và họ đóng vai trò như một ân huệ đặc biệt mà Chúa Thánh Thần ban cho Giáo Hội; việc tận hiến mình cho Thiên Chúa qua các lời khấn hứa, trong tình yêu và sự phục vụ làm cho họ thuộc về màu nhiệm Giáo Hội một cách đặc biệt (x. MR 10). Vì là một nét thuộc bản chất Giáo Hội và là sáng kiến đến từ Thiên Chúa, nên đời sống thánh hiến cần được "ôm ấp", cổ vũ và chăm sóc trong lòng Giáo

¹ Chúng tôi dùng hai từ phổ thông ở đây: "dòng" chỉ về các hình thức ơn gọi thánh hiến (bao gồm các dòng tu, hội dòng, tu hội đời, hiệp hội/tu đoàn tông đồ, v.v.), "triều" chỉ về các linh mục (nhập tịch vào) giáo phận mà không thuộc một dòng tu, hội dòng, hiệp hội tông đồ, tu hội đời, v.v. nào. Tuy theo Giáo Luật, các linh mục triều không phải là "tu sĩ", nhưng đối với người Việt Nam, cả các linh mục triều lẫn các tu sĩ đều được xem là những người "đi tu" (vì không lập gia đình), nên có thể được gọi chung là những người sống "đời tu trì" ("tu" có nghĩa là "sửa", nên trong tiếng Việt, người "đi tu" có nghĩa rất rộng, có thể bao gồm cả giáo dân "tu tại gia").

Hội, chứ không chỉ được "tạm chấp nhận" hay "cho phép" tồn tại trong Giáo Hội và càng không thể bị "xua trừ" hay "cấm cản".

Mối tương quan giữa đời sống thánh hiến và phẩm trật của Giáo Hội được tài liệu *Mutuae Relationes* (số 3) ví như là mối tương quan giữa hai chiều kích vô hình và hữu hình của bí tích². Quả thế, nếu Giáo Hội là Bí Tích (của Đức Kitô), thì chiều kích hữu hình tương ứng với phẩm trật của Giáo Hội, chiều kích vô hình được thể hiện nơi đời sống thánh hiến, với những đặc sủng đại diện cho đời sống thiêng liêng của toàn Giáo Hội. Nếu chỉ có chiều kích hữu hình hoặc vô hình, thì một thực tại không còn là bí tích nữa; tương tự, có thể nói Giáo Hội sẽ không còn là Giáo Hội nữa nếu chỉ có phẩm trật mà không có đời sống thánh hiến, và ngược lại. Như hai chiều kích hữu hình và vô hình đều thiết yếu và thuộc về cùng một thực thể bí tích, phẩm trật và đời sống thánh hiến đều thiết yếu, không thể bị triệt tiêu và cùng nhau làm nên một thực tại duy nhất là Giáo Hội.

Tài liệu MR (số 5-6) còn có một cách nữa để nói lên tính hiệp nhất và sự phân biệt giữa đời sống thánh hiến và phẩm trật, đó là mối tương quan giữa Đức Kitô và Chúa Thánh Thần. Đức Kitô là Đầu của Nhiệm Thể Ngài là Giáo Hội, còn Chúa Thánh Thần đóng vai trò như là Linh Hồn của Nhiệm Thể ấy (x. LG 7). Để thân thể có thể tồn tại, cả đầu (yếu tố hữu hình) lẫn linh hồn (yếu tố vô hình) đều thiết yếu; tuy đó là hai thực tại khác nhau, nhưng cùng làm nên một thực tại sống động là thân thể. Cũng thế, Đức Kitô và Chúa Thánh Thần, tuy là hai Vị khác nhau, nhưng cùng đóng vai trò thiết yếu, làm cho Giáo Hội tồn tại cách sống động như là Nhiệm Thể Đức Kitô, chứ không chỉ là tập hợp những con người mà thôi. Mà, Đức Kitô được thể hiện rõ nét nơi phẩm trật Giáo Hội, nơi những người đại diện và hoạt động nhân danh Ngài; còn Chúa Thánh Thần trao ban những ân sủng phong phú vô biên của Ngài nơi các đặc sủng đa dạng của đời sống thánh hiến. Như thế, như Đức Kitô và Chúa Thánh Thần làm nên Nhiệm Thể thế nào, phẩm trật và đời sống thánh hiến, tuy khác nhau, nhưng bổ túc cho nhau và cùng nhau làm cho Giáo Hội tồn tại và sống động thế ấy.

Vì thế, tài liệu (số 34) cho rằng thật sai lầm khi coi phẩm trật và đời sống thánh hiến (gọi nôm na là triều và dòng) như hai cấu trúc hay hai thực thể độc lập hay đối kháng nhau, mà nên coi cả hai như hai chiều kích của cùng một thực tại phong phú của Giáo Hội (x. LG 8). Quả thế, như thể chế và đặc sủng là hai chiều kích của Giáo Hội, phẩm trật và đời sống thánh hiến không thể tồn tại mà không có nhau, và Giáo Hội không thể thiếu bất cứ điều nào trong hai điều đó.

Áp dụng những điều nói trên cho Giáo Hội địa phương (giáo phận), chúng ta thấy rằng các dòng tu (và hội dòng, tu hội đời, hiệp hội/tu đoàn tông đồ, v.v. từ đây trở đi, xin nói ngắn gọn là "dòng tu") hiện diện trong giáo phận đều thuộc về và là một phần thiết yếu của giáo phận. Các linh mục triều và các tu sĩ, dưới sự dẫn dắt của giám mục giáo phận như người cha chung, cùng nhau làm nên hai chiều kích hữu hình và vô hình, thể chế và thiêng liêng của gia đình giáo phận, cùng tham gia vào đời sống giáo phận và cùng đóng góp vào sứ mạng rao giảng Tin Mừng của toàn giáo phận. Đời sống của giáo phận sẽ khập khiễng phần nào nếu chỉ có các linh mục triều mà không có tu sĩ (x. *Vita Consecrata* 48); ngược lại, các tu sĩ không thể tồn tại và hoạt động bên ngoài hoặc không liên quan gì đến phẩm trật của Giáo Hội địa phương. Các tu sĩ, dù là dòng giáo hoàng hay dòng miền trừ, cũng là con cái của giáo phận, vì họ thuộc về Giáo Hội hoàn vũ nơi giáo phận này. Đức giám mục giáo phận không chỉ là cha, chăm sóc cho các linh mục triều, mà còn là cha của các tu sĩ (và giáo dân) nữa.

² Vốn được sách bốn định nghĩa là "dấu chỉ bên ngoài [*hữu hình*] chuyển thông ơn thánh bên trong [*vô hình*]".

2. Chung một sứ mạng rao giảng Tin Mừng

Nền tảng thần học nói trên về sự khác biệt, tính thiết yếu và tương quan hỗ tương giữa phẩm trật và đời sống thánh hiến cũng dẫn đến tính đa dạng và hiệp nhất trong sứ mạng của cả hai trong Giáo Hội. Cả hai không chỉ cùng thuộc về bản chất Giáo Hội mà còn có chung một sứ mạng duy nhất là loan báo Tin Mừng.

Tài liệu MR (số 7) cho rằng ĐGM có sứ vụ gồm ba chiều kích không thể phân chia (tư tế, ngôn sứ, vương đế), tức là ngài có toàn quyền, cả toà ngoài lẫn toà trong, trong giáo phận. Sứ vụ của ngài không chỉ giới hạn vào việc quản trị bên ngoài, với những cơ cấu, luật lệ; ngài còn là thầy dạy và người hướng dẫn đời sống thiêng liêng của toàn giáo phận. Vì thế, ngài không chỉ là người cai quản đời tu theo luật (chức năng vương đế), mà còn đại diện Đức Kitô thực hành việc thánh hiến các tu sĩ (tư tế) và chăm lo dạy dỗ và huấn luyện đời sống thiêng liêng của họ nữa (ngôn sứ). Do đó, ngài phải là người quan tâm cổ võ đời sống thánh hiến, đề cao chiều kích thiêng liêng của Dân Chúa trong giáo phận, bằng cách chú trọng việc cầu nguyện, v.v. Cổ võ và đề cao việc cầu nguyện, ngài phải chăm lo đặc biệt cho đời tu chiêm niệm trong giáo phận (x. MR 23). Vì thế mà trong thực tế, nhiều giám mục đã mời các dòng chiêm niệm đến lập cộng đoàn trong giáo phận mình, không phải vì họ có thể giúp gì cho việc mục vụ trong giáo phận, nhưng vì lợi ích thiêng liêng của việc cầu nguyện, vốn là việc tông đồ cao cả nhất.

Vì có toàn quyền như thế, ĐGM phải cẩn trọng tránh rơi vào cách hành xử độc tài, nhưng luôn hành xử cách thiêng liêng, sao cho vừa là nhà lãnh đạo vừa là thành viên của Dân Chúa, vừa là cha vừa là anh em của các linh mục tu sĩ, vừa là thầy vừa là người môn đệ Đức Kitô (x. MR 9). Ngài không chỉ bận tâm với việc đào tạo ơn gọi linh mục (triều) cho giáo phận, mà còn quan tâm việc huấn luyện các tu sĩ hiện diện trong giáo phận, vừa giúp họ trung thành với đặc sủng riêng của ơn gọi họ vừa tạo điều kiện để họ hoà nhập vào đời sống và sứ mạng của toàn giáo phận. Ngài có thể gặp gỡ các bề trên dòng tu, không chỉ để huấn giáo hay nói chuyện xã giao, mà còn để bàn thảo những chủ đề về huấn luyện và sứ vụ, hỗ trợ các dòng tu trong việc tông đồ của họ (x. MR 33).

Những điều vừa nói trên cũng có thể được áp dụng ở cấp độ giáo xứ, về vai trò của cha chánh xứ với các tu sĩ và cộng đoàn của họ hiện diện trong giáo xứ, cũng vẫn với tiêu chuẩn là vừa giữ đặc sủng riêng của mỗi dòng, vừa liệu sao cho có sự điều hoà trong đời sống và sứ mạng của toàn giáo xứ và giáo phận. Tuy dòng-triều có những nét khác nhau trong đời sống và sứ vụ, các dòng cũng có những nét riêng tùy theo đặc sủng mình, nhưng xét cho cùng, tất cả chúng ta đều thuộc về Giáo Hội, cụ thể là Giáo Hội địa phương này, và cùng chia sẻ một sứ mạng duy nhất là rao giảng Tin Mừng.

Về phần các tu sĩ, tài liệu MR cho rằng các bề trên dòng tu cũng có quyền bính (để phục vụ) và tham dự vào ba chiều kích ngôn sứ, tư tế, vương đế theo một cách riêng, khác với các giáo sĩ và giáo dân. Nhưng họ phải luôn thực hiện quyền đó trong sự hài hoà với quyền bính có tính ngôn sứ, tư tế và vương đế của phẩm trật Giáo Hội (x. MR 13). Vì thực ra, quyền bính của họ phát xuất từ Chúa Thánh Thần – Thần Khí của Đức Kitô – và được trao truyền qua phẩm trật thánh của Giáo Hội. Trong chiều kích ngôn sứ, các bề trên thực thi quyền giáo huấn bằng cách hướng dẫn đời sống thiêng liêng của những tu sĩ dưới quyền. Họ làm điều này trong sự trung thành với đặc sủng của Đấng sáng lập dòng và trong sự hài hoà với huấn quyền của phẩm trật. Trong chiều kích tư tế, các bề trên chăm lo việc nên thánh của các tu sĩ, bằng cách quán xuyến việc huấn luyện, sao cho họ thăng tiến trong đức ái hoàn hảo. Khi làm điều đó, họ trợ giúp các giám mục trong việc thánh hoá Dân Chúa. Trong chiều kích vương đế, họ phục vụ bằng cách thiết lập trật tự cho đời sống các tu sĩ và các cộng đoàn, quan tâm điều hành các sứ vụ sao cho chúng hội nhất vào trong đời sống chung của Giáo Hội, dưới sự lãnh đạo của các giám mục. Các hình thức tổ chức đời sống dòng tu có tính tự trị, nhưng không bao giờ độc lập khỏi đời

sống Giáo Hội. Như thế, quyền bính của bề trên dòng tu phát xuất từ quyền bính của phẩm trật Giáo Hội, và luôn được thực thi như một sự trợ giúp cho quyền bính ấy.

Các dòng tu, tuy có nhiều việc tông đồ khác nhau, nhưng sự khác biệt và đa dạng này phát xuất từ bối cảnh và nhu cầu của con người thời đại, chứ không từ bản chất sứ mạng Giáo Hội, vốn chỉ là một. Những khác biệt đó không nên được dùng để gây chia rẽ hay tạo lập bè phái. Các tu sĩ đóng góp cho sứ mạng chung của Giáo Hội không chỉ bằng những việc bên ngoài, mà còn bằng thái độ nội tâm, cụ thể qua việc cầu nguyện, vốn cũng là một sứ vụ cao cả, mà họ là "chuyên viên". Họ có trách nhiệm cổ vũ cho cả ơn gọi giáo sĩ lẫn tu sĩ (x. MR 18). Họ cần ý thức và bận tâm về các nhu cầu của Giáo Hội địa phương trong khi phải sống trung thành với đặc sủng ơn gọi mình (x. MR 30).

Tương tự, theo tài liệu *Christus Dominus*, vì thuộc về gia đình giáo phận, tu sĩ có bổn phận cộng tác với ĐGM để chăm lo các linh hồn (x. CD 34);. Các tu sĩ là linh mục cũng thuộc linh mục đoàn giáo phận, khi chăm sóc các linh hồn trong việc tông đồ (x. CD 34). Mọi tu sĩ luôn nhìn lên ĐGM như đáng kể vị tông đồ với lòng kính trọng, mau mắn đáp ứng những yêu cầu của ngài, sao cho phù hợp với đặc sủng và hiến pháp của hội dòng. Các hội dòng giáo hoàng cũng phục quyền ĐGM liên quan đến các quy định về phụng vụ, bí tích, giảng thuyết, giáo dục, giáo lý, v.v. Cuối cùng, tài liệu khuyến cáo nên có sự cộng tác chặt chẽ, hài hoà giữa các tu sĩ và các linh mục triều trong việc tông đồ, với thái độ siêu nhiên, hiệp nhất trong đức ái. Khi phẩm trật cần có những can thiệp liên quan đến việc tông đồ của các hội dòng, các ngài cần bàn thảo với các tu sĩ trước khi hành động (x. CD 35).

3. Một số nhận xét cụ thể, trong bối cảnh Giáo Hội Việt Nam

Chúng ta có thể chân thành thừa nhận rằng, ở một số địa phương ở Việt Nam vốn không có truyền thống hiện diện lâu đời của các tu sĩ, hiểu biết về ý nghĩa và vai trò của ơn gọi thánh hiến còn hạn chế, không chỉ nơi giáo dân mà cả nơi các giáo sĩ và tu sĩ. Về phía giáo dân, tình trạng này có thể gây cản trở cho việc cổ vũ ơn gọi thánh hiến, khi con cái trong nhà không được khuyến khích hay gợi ý đi tu dòng. Về phía giáo sĩ, cũng có thể xảy ra trường hợp tương tự, cộng thêm những ngờ vực, do dự trong việc tạo điều kiện cho các tu sĩ hội nhập vào đời sống và sứ vụ của giáo xứ hay giáo phận, theo tinh thần hiệp thông và đồng trách nhiệm (x. Tài liệu làm việc của Thượng Hội Đồng Giám Mục [THĐ] lần thứ XVI – IL 46-60). Về phía tu sĩ, cũng có thể xảy ra tình trạng không chủ động tham gia xây dựng giáo hội địa phương, mà còn "nhút nhát" hoặc "thờ ơ" trước những nhu cầu chung, tạm bằng lòng với việc chăm lo cho sự tồn tại của cộng đoàn hay hội dòng mình mà thôi.

Trong các trường hợp trên, nhiều khi cả phía giáo sĩ và tu sĩ đều có những khó khăn, bận tâm và lý lẽ riêng cho cách hành xử của mình. Nhưng để Giáo Hội thực sự phát triển trong sự hiệp thông và hiệp nhất, chúng ta cần hiểu biết, thông cảm lẫn nhau và cùng nhau hành động, mới mong cải biến những hoàn cảnh tiêu cực nêu trên. Đây là công việc to lớn và lâu dài, nhưng chúng ta có thể bắt đầu bằng những việc nhỏ. Thiết nghĩ, chúng ta có thể kể ra một số điều cụ thể, dựa theo tinh thần hiệp thông-sứ mạng-tham gia mà Thượng Hội Đồng Giám Mục lần thứ XVI về Hiệp hành (THĐ) đang đề ra, vì thực chất, mối tương quan dòng-triều là một khía cạnh trong Giáo Hội cũng cần mang tính hiệp hành.

Trước hết, sự hiệp hành của Giáo Hội phải bắt nguồn từ mối hiệp thông với Thiên Chúa và với nhau; sự hiệp hành giữa phẩm trật và ơn gọi thánh hiến cũng thế. Chúng ta cần ý thức nền tảng chung của mình là mối hiệp thông trong Giáo Hội: trước khi là tu sĩ hay giáo sĩ, chúng ta là những Kitô hữu, được đưa vào mối Hiệp Thông là Giáo Hội, nhờ bí tích Thánh Tẩy. Tất cả chúng ta là một, đều là con cái Thiên Chúa, đều là anh chị em với nhau trong Đức Kitô và Chúa

Thánh Thần, đều bình đẳng nhờ phẩm giá của bí tích Thánh Tẩy. Ý thức mỗi dây hiệp thông này sẽ giúp giải hoà nhiều mối căng thẳng, mà nếu chỉ xét từ khía cạnh trần thế, chỉ với ý thức về quyền lợi, quyền bính và trách nhiệm, có thể gây ra những xung khắc rất khó giải quyết³.

Tài liệu IL còn đưa ra một điển hình rất cụ thể về biểu hiện của sự hiệp thông, đó là phụng vụ. Giáo Hội sống màu nhiệm hiệp thông cách tuyệt đỉnh nơi phụng vụ, khi mà chúng ta quy tụ lại, cùng nhau thờ phượng Thiên Chúa, nhất là khi cử hành Thánh Lễ (x. IL 47). Điều này gợi ý rằng, trước khi có thể hiệp hành với nhau trong đời sống và sứ vụ, việc cùng nhau cử hành Thánh Lễ là tối quan trọng, vì Thánh Lễ là cội nguồn, biểu hiện và đích đến của hiệp hành. Do đó, để nuôi dưỡng sự hiệp thông giữa dòng và triều, những Thánh Lễ chung với nhau, dưới sự chủ tế của giám mục giáo phận hoặc vị đại diện ngài, thật đáng trân trọng và quý báu. Những Thánh Lễ khăn, với sự tham dự của cả dòng lẫn triều, thật là những khoảnh khắc đẹp của mỗi hiệp thông. Tu sĩ nam nữ cũng cần xem xét tích cực tham dự các Thánh Lễ Truyền Dầu để sống tình hiệp thông với giáo phận. Ở cấp độ giáo xứ, thật đẹp biết bao khi cha xứ giúp dâng lễ cho các cộng đoàn nữ tu, và ngược lại, khi các tu sĩ tham dự Thánh Lễ ở nhà thờ giáo xứ cùng với giáo dân. Những Thánh Lễ cầu cho ơn gọi ở giáo xứ với sự tham dự của nhiều dòng tu khác nhau, cũng có thể được tham dự bởi các cha triều. Các Thánh Lễ vào dịp Tết quy tụ các linh mục, tu sĩ, chủng sinh xuất thân từ giáo xứ, từ khắp nơi trở về, cũng là một truyền thống đẹp, nói lên sự hiệp thông dòng-triều.

Thứ đến, hiệp hành đích thực không hề chỉ là việc quy tụ co cụm lại với nhau, thường thức sự hiện diện của nhau, nhưng sẽ thúc đẩy chúng ta lên đường thực thi sứ mạng. Từ bản chất và gốc rễ, ơn gọi tu triều và tu dòng đều mang chiều kích sứ mạng, vì đều phát xuất từ lời mời gọi và khao khát phục vụ Chúa và anh chị em. Như vậy, mối tương quan dòng-triều sẽ được củng cố và nâng cao khi chúng ta chú ý đến chiều kích chung này của mọi ơn gọi. Nếu ai cũng tự hỏi "tôi có thể đóng góp điều gì?" (x. IL 53), và sự đóng góp của ai cũng được trân quý, thì mối tương quan hiệp hành giữa dòng và triều sẽ tốt đẹp biết bao. Có lý tưởng quá chăng, khi một cộng đoàn tu sĩ mới được thành lập trong giáo xứ, đến hỏi cha xứ "chúng con có thể đóng góp gì cho cộng đoàn giáo xứ?" thay vì chỉ quá bận rộn với những công việc riêng của cộng đoàn? Có lý tưởng quá chăng khi cha xứ niềm nở tiếp đón họ với thái độ "thật quý báu, khi có những người hiến thân vì Giáo Hội và sẵn sàng phục vụ như quý vị đây", thay vì đặt vấn đề về "phép tắc" và "quyền bính"? Các tu sĩ đã thực sự bận tâm đến những vấn đề chung của giáo phận, giáo xứ, coi đó như là những vấn đề của hội dòng mình, và ngược lại, các vị trong phẩm trật có xem những khó khăn của các dòng tu cũng là khó khăn của Giáo Hội và cần sự hỗ trợ của các ngài chăng?

Cuối cùng, hiệp hành được thực hiện bằng văn hoá cổ võ sự tham gia của mọi thành phần Dân Chúa. Từ "văn hoá" ở đây chỉ về một sự thường hằng, ăn sâu vào nếp sống mỗi người và cách tổ chức của cộng đồng. Như thế, "văn hoá tham gia" có nghĩa là tham gia không chỉ là một hoạt động hay phong trào nhất thời, nhưng ăn sâu vào tâm trí, cách hành xử của Kitô hữu và hình thái tổ chức của Giáo Hội. Tài liệu IL gợi ý rằng, trong văn hoá tham gia, chúng ta không xem và dùng người khác chỉ như là công cụ cho tổ chức, nhưng sự độc đáo của từng khuôn mặt, tức là bản vị của mỗi người được tôn trọng (x. IL 56). Ngoài ra, văn hoá tham gia không chỉ dừng lại nơi tâm thức mỗi người, mà còn cần được thể hiện cách khách quan trong các cơ chế và cấu trúc tổ chức của Giáo Hội (x. IL 58). Trong mô hình tổ chức mang tính tham gia, quyền bính được thực hiện như một sự phục vụ chứ không phải như quyền lực chi phối người khác (x. IL

³ Ví dụ, từ những vấn đề của Giáo Hội hoàn vũ như giữa ĐGH và giám mục đoàn, ai có quyền bính cao hơn; hoặc của giáo hội địa phương, như liệu có sự lạm dụng không khi giao toàn quyền tư pháp, hành pháp, lập pháp cho ĐGM; hoặc của giáo xứ, như các tu sĩ có "được phép, được quyền" làm việc tông đồ trong giáo xứ không, nếu cha xứ nắm toàn quyền quản trị giáo xứ, v.v.

57). Văn hoá tham gia và mô hình tổ chức mang tính tham gia cũng có thể được áp dụng cho mối tương quan dòng-triều. Chúng ta đã có những cơ chế nào tạo điều kiện cho nhau cùng tham gia vào tiến trình lên kế hoạch, quyết định và thực hiện chẳng, hay vẫn còn theo cơ chế "xin-cho"? Những điều nói trên có lẽ trước hết đòi hỏi nơi chúng ta sự hoán cải, trong suy nghĩ, ước muốn cũng như hành động.

Kết luận

Trong khi Giáo Hội đang trong tiến trình hiệp hành, tìm hiểu, xem xét và suy gẫm về mối tương quan dòng-triều là cơ hội tốt cho chúng ta, giáo sĩ cũng như tu sĩ, hoà mình vào trong tiến trình hiệp hành chung của toàn Giáo Hội. Những suy gẫm đó cũng cần được thể hiện bằng hành động, dù nhỏ bé ở tầm mức cá nhân hay có tính cơ chế ở tầm mức tập thể. Như thế, hiệp hành vẫn còn là con đường ở phía trước, nơi chúng ta cùng nhau vừa đi vừa học hỏi và hoán cải luôn mãi. Nhưng có Chúa Giêsu luôn cùng đồng hành với chúng ta (x. Lc 24,13tt) và hẹn gặp chúng ta ở phía trước (x. Mt 28); Ngài chính là Đấng đã kêu gọi tất cả chúng ta, cả dòng lẫn triều, cùng nhau bước theo Ngài trong ơn gọi hy sinh dâng hiến và lên đường phục vụ con người ngày nay.

Tài liệu tham khảo

Paul, V. I. "Christus Dominus." *Decree Concerning the Pastoral Office of Bishops in the Church*. October 28 (1965).

Hướng dẫn *Mutuae Relationes* (MR) do Bộ giám mục kết hợp với Bộ dòng tu & tu hội đời ban hành ngày 14.05.1978

Thượng Hội Đồng Giám Mục [THĐ] lần thứ XVI – IL 46-60

Biodata

Lm. Phanxicô Xaviê Nguyễn Hai Tính, S.J, Linh mục và là Giám đốc Học Viện Thánh Giuse Dòng Tên Việt Nam, chịu chức linh mục năm 2007, có bằng tiến sĩ thần học - Tín Lý (STD) do trường Đại học Giáo hoàng Gregoriana cấp năm 2009. Hiện tại cha đang dạy các môn học thần học tín lý ở Học viện Thánh Giuse Dòng Tên Việt Nam, Học viện Công giáo Việt Nam, Đại chủng viện Thánh Giuse Sài Gòn, Đại chủng viện Thánh Giuse Hà Nội và một số nơi khác.

Fr. Francis Xavier Nguyen Hai Tinh, S.J., Director of the Saint Joseph Jesuit Scholasticate in Vietnam, is a Jesuit priest who was ordained in 2007. He holds a Doctorate in Theology (Dogmatic Theology, S.T.D.) awarded by the Pontifical Gregorian University in 2009. He currently teaches courses in dogmatic theology at the Saint Joseph Jesuit Scholasticate (Society of Jesus in Vietnam), the Vietnam Catholic Institute, the Saint Joseph Major Seminary of Saigon, the Saint Joseph Major Seminary of Hanoi, and other institutes.

Ba Ngôi và Sự Tham Dự – Nền tảng thần học của việc tham gia vào đời sống và sứ vụ Giáo Hội

The Trinity and Participation: The Theological Foundation for Participation in the Church's Life and Mission

Lm. Fx. Nguyễn Hai Tính, S.J.^{1*}

¹Học Viện Thánh Giuse Dòng Tên, Vietnam

*Email tác giả liên hệ: nguyenhaitinh@gmail.com

*  <https://orcid.org/0000-0003-4102-8619>

 <https://doi.org/10.54855/csl.255410>

® Copyright (c) 2025 Nguyễn Hai Tính

Received: 30/09/2025

Revision: 10/12/2025

Accepted: 22/12/2025

Online: 22/12/2025

ABSTRACT

Keywords: Trinity; participation; synodality; mission; Holy Spirit

This article investigates the theological foundation of the faithful's participation in the Church's life and mission, arguing that participation is not merely a pastoral concern but fundamentally a theological question about the origin and nature of *participatio*. Starting from the three marks of synodality (communion, mission, participation), the author asks whether "participation" is rooted in the mystery of the Trinity and explores the possibility of speaking about mutual "participation" among the divine Persons. The paper also critiques approaches that directly use the Trinity as a social model, warning that such moves can project human ideologies onto God and foster an "equalizing" or confused notion of ecclesial participation. The author therefore proposes that the Church becomes genuinely participatory only when believers share in the Trinitarian life and, concretely, participate in the mission of the Son and the Holy Spirit within salvation history.

TÓM LƯỢC

Từ khóa: Ba Ngôi; tham dự; hiệp hành; sứ vụ; Thánh Thần

Bài viết khảo sát nền tảng thần học của việc tín hữu tham gia vào đời sống và sứ vụ Giáo Hội, khẳng định đây không chỉ là vấn đề mục vụ nhưng trước hết là vấn đề thần học về nguồn gốc và bản chất của "tham gia" (*participatio*). Từ ba đặc nét của hiệp hành (hiệp thông, sứ mạng, tham gia), tác giả đặt câu hỏi "tham gia" có bắt nguồn từ mầu nhiệm Ba Ngôi hay không, và gợi mở khả thể nói đến "sự tham dự" lẫn nhau giữa các Ngôi Vị. Bài viết đồng thời phê bình khuynh hướng lấy Ba Ngôi làm "mẫu hình xã hội" một cách trực tiếp, dễ dẫn đến phóng chiếu ý thức hệ và quan niệm tham gia kiểu cào bằng. Từ đó, tác giả đề xuất: Giáo Hội chỉ có thể trở thành một Giáo Hội "tham gia" đích thực khi tín hữu tham dự vào sự sống và sứ mạng của Con và Thánh Thần trong nhiệm cục cứu độ.

Dẫn nhập

Việc tín hữu tham gia vào đời sống và sứ vụ của Giáo Hội không chỉ là một chủ đề mang tính mục vụ, nhưng còn là một đề tài thần học, khi chúng ta đặt câu hỏi đâu là nguồn gốc cũng như nền tảng thần học của việc tham gia đó. Việc xác định nguồn gốc hay nền tảng thần học cũng góp phần định hướng cho việc tham gia, gợi ý việc đó cần diễn ra cụ thể thế nào, cho phù hợp với các đặc tính của nguồn gốc của nó. Vì thế, việc tìm hiểu nguồn gốc và nền tảng của việc tham gia vào Giáo Hội có thể trả lời các câu hỏi như: Tại sao phải tham gia? Bản chất của việc tham gia đó là gì? Việc tham gia đó mang những tính chất gì? v.v. Từ "tham gia" là phiên dịch của từ "participatio"¹, vốn có phổ nghĩa khá rộng trong thần học: có thể áp dụng cho các Ngôi Vị Thiên Chúa, cho việc thụ tạo tham dự vào sự sống Thiên Chúa, cho việc tín hữu tham dự vào các chức năng của Đức Kitô, v.v. Vì thế, bài viết này sẽ tập trung vào việc tìm hiểu và trình bày Mầu Nhiệm Ba Ngôi theo ý niệm tham dự – participatio, như một cách đặt nền tảng thần học cho việc cổ võ tín hữu tham dự vào đời sống và sứ vụ của Giáo Hội.

1. Sự Tham Dự giữa Ba Ngôi

Trong số ba đặc nét của Hiệp Hành (hiệp thông, sứ mạng, tham gia), chúng ta có thể dễ dàng nói rằng sự hiệp thông và sứ mạng của Giáo Hội có nguồn gốc từ chính sự Hiệp Thông và Sứ Mạng của Ba Ngôi. Đó là vì Thiên Chúa luôn được đề cập như là sự Hiệp Thông (communio) giữa Ba Ngôi, đồng thời chính việc sai gởi (missio) giữa các Ngôi (Cha sai Con, Cha và Con sai Thánh Thần) mà chúng ta có nhiệm vụ cứu độ, vốn là nền tảng của sứ mạng Giáo Hội. Thế còn "tham gia" thì sao, có bắt nguồn từ Ba Ngôi không? Liệu giữa Ba Ngôi có sự Tham Gia hay Tham Dự lẫn nhau không? Chúng ta có thể gọi Thiên Chúa là sự Tham Dự giữa Ba Ngôi chăng?

Một cách khá lý thú, một số thần học gia gợi ý rằng chúng ta có thể quan niệm có sự Tham Gia giữa các Ngôi Vị thần linh, thay vì chỉ có sự Nhiệm Xuất (processio) một chiều. Quả thế, thần học Kinh Viện quan niệm trong nội tại Ba Ngôi, có hai tiến trình Nhiệm Xuất (processio): Cha nhiệm sinh ra (generare) Con, Cha và Con nhiệm xuy ra (inspirare – xuy, chữ x, có nghĩa là "thổi") Thánh Thần (x. Tôma Aquinô, *Summa Theologiae* I, q. 27–28). Chính hai tiến trình Nhiệm Xuất nội tại này làm nền tảng cho hai tiến trình Sai Gởi (missio) giữa các Ngôi trong nhiệm vụ, tức là trong lịch sử cứu độ: Cha sai gởi Con, Cha và Con sai gởi Thánh Thần (x. Tôma Aquinô, *Summa Theologiae* I, q. 43). Xét như thế, một số thần học gia cho rằng nơi Thiên Chúa, chỉ có tiến trình Nhiệm Xuất (nội tại) và Sai Gởi (nơi nhiệm vụ) một chiều, đi từ Cha tới Con, rồi tới Thánh Thần. Cha là Ngôi "đầu phát", không tiếp nhận gì từ Ngôi nào khác; Thánh Thần là Ngôi "đầu cuối", chỉ tiếp nhận, không làm phát xuất hay sai gởi Ngôi nào khác; Con là Ngôi vừa tiếp nhận (từ Cha) vừa phát gởi (ra Thánh Thần).

Như trên đã nói, một số thần học gia gợi ý rằng nơi Thiên Chúa không chỉ có tương quan với hướng đi một chiều như thế, mà còn có mối tương quan đa chiều giữa Ba Ngôi. Họ cho rằng quan niệm các mối tương quan giữa Ba Ngôi theo kiểu một chiều sẽ dẫn đến quan niệm một chiều về quyền bính và cách vận hành trong Giáo Hội, cụ thể là quan niệm "trên bảo dưới nghe". Theo quan niệm đó, quyền bính và mọi sáng kiến trong các hoạt động của Giáo Hội phải phát

¹ Ngôn ngữ Latinh, vốn cũng có thể dịch là "tham dự", "thông dự", "thông phần", v.v. Về sơ lược lịch sử và ý nghĩa triết học của từ này, từ thời Hy Lạp cổ đến Plato, Aristoteles và thánh Tôma Aquinô, v.v. xin xem C. Fabro, "Participation", *New Catholic Encyclopedia*, second Edition, vol.10 (Detroit: Gale, 2003), 905-910. Trong bài viết này, như trong khẩu hiệu của Thượng Hội Đồng về Hiệp Hành, từ participatio không mang tính triết học, mà chỉ mang ý nghĩa thông thường là "tham gia", và có liên hệ với các ý nghĩa khác như "hiệp thông", "liên đới", "chia sẻ", "trao ban", "dẫn thân", v.v.

xuất từ những người có quyền bính, sau đó mới đến các thành phần khác, trong đó giáo dân là những người ở "đầu cuối". Các thần học gia đó cho rằng quan niệm Ba Ngôi tương quan đa chiều với nhau sẽ là nền tảng cho việc khuyến khích sự tham gia đa dạng giữa các thành phần Dân Chúa vào trong đời sống và các sứ vụ của Giáo Hội.

Cụ thể, họ quan niệm Ba Ngôi tương quan đa chiều thế nào? Điển hình như Jürgen Moltmann cho rằng, trong việc sai gởi Con xuống thế làm người, giao nộp Ngài trong biến cố Thập giá và phục sinh Ngài, có năng động đi từ Cha, tới Thánh Thần và tới Con, vì chính nhờ quyền năng Thánh Thần mà Cha làm tất cả những điều đó nơi Con. Nhưng trong khi Con, với tư cách là Đấng Phục Sinh và là Chủ Tể, sai gởi Thánh Thần, thì có năng động đi từ Cha, tới Con, tới Thánh Thần, vì Con cũng là Đấng sai gởi Thánh Thần. Hơn nữa, trong tiến trình hoàn thành cánh chung, thì lại có năng động đi từ Thánh Thần, đến Con rồi đến Cha, vì trong tiến trình đó, Thánh Thần sẽ quy tụ và hoàn tất mọi sự về cho Con, rồi Con đặt mọi sự hướng về Cha². Như vậy, theo Moltmann, giữa Ba Ngôi không chỉ có tương quan sai gởi một chiều phát xuất từ Cha và Con, mà còn có tương quan thúc đẩy, thánh hoá, phát xuất từ Cha và Thánh Thần, và cuối cùng là tương quan quy tụ và hoàn tất, phát xuất từ Thánh Thần và Con; tất cả nói lên tương quan đa chiều giữa Ba Ngôi. Tuy nhiên, từ những suy tư này, tác giả Moltmann dẫn đến những quan niệm khá táo bạo về việc Thiên Chúa đau khổ, lệ thuộc vào lịch sử³, nên chúng ta tạm dừng việc trình bày tư tưởng của ông ở đây, và chuyển qua tìm hiểu các tác giả Công giáo khác.

Một điển hình khác, John O'Donnell cho rằng chúng ta cần quan tâm trở lại nền Kitô học Thần Khí, tức là Kitô học nhấn mạnh vai trò của Thánh Thần trên Đức Kitô. Ông cho rằng Kitô học này có dấu vết từ trong Kinh Thánh, nhưng sau đó dần phai nhạt do phản ứng chống lại lạc giáo Nghĩa Từ Thuyết⁴ và do ảnh hưởng của hữu thể học Hy Lạp. Từ đó trở đi, Kitô học mang tính "từ trên xuống", tức là nhấn mạnh mầu nhiệm Ngôi Lời xuống thế làm người, với những suy tư siêu hình học trừu tượng; tác giả cho rằng chúng ta cần bổ túc tình trạng này bằng một Kitô học "từ dưới lên", quan tâm đến đời sống và sứ vụ của Chúa Giêsu nhiều hơn. Một Kitô học Thần Khí, như Heribert Mühlen, Yves Congar và Hans Urs von Balthasar khai triển, sẽ có thể làm điều đó, bằng cách quan tâm đến vai trò tác động và hướng dẫn của Thánh Thần trên đời sống và sứ vụ của Chúa Giêsu, qua đó cho thấy có sự tiến triển trong ý thức của Chúa Giêsu về căn tính và sứ mạng của Ngài⁵.

² X. Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom – The Doctrine of God* (Mineapolis: Fortress Press, 1993), 65-96, đặc biệt trang 94.

³ Hay đề nghị của ông từ bỏ công thức truyền thống "Thánh Thần bởi Cha và Con mà ra", thay vào đó là những khả thể khác như "...Cha và Con bởi Thánh Thần mà ra", "Cha sinh ra Con ngang qua Thánh Thần", "Cha bởi Thánh Thần mà ra, ngang qua Con", "Thánh Thần từ Cha mà ra để ngự trên Con", v.v. Thay vì quan niệm phải bỏ công thức truyền thống, nhiều thần học gia, trong đó có Balthasar mà chúng ta sẽ tìm hiểu tiếp theo sau, tìm cách xây dựng một Kitô học Thánh Thần để bổ túc cho công thức đó. X. Matthew Lewis Sutton, "A Compelling Trinitarian Taxonomy: Hans Urs von Balthasar's Theology of the Trinitarian Inversion and Reversion", *International Journal of Systematic Theology*, 14, 2 (04.2012), 167-168.

⁴ Lạc thuyết cho rằng, Chúa Giêsu không phải là Thiên Chúa, nhưng được Thiên Chúa, qua tác động của Thánh Thần, nhận làm Con. Ngài tràn đầy Thánh Thần vì được Thiên Chúa nhận làm Con. Tác giả O'Donnell cho rằng, vì đề phòng lạc thuyết đó mà thần học các thế kỷ đầu ít nhấn mạnh vai trò của Thánh Thần trên Chúa Giêsu.

⁵ X. John O'Donnell, "In Him and Over Him: The Holy Spirit in the Life of Jesus", *Gregorianum* 70, 1 (1989), 25-45, đặc biệt trang 25-26. Tuy nhiên, chúng ta cần cẩn trọng, tránh quan niệm cực đoan cho rằng Chúa Giêsu không ý thức mình là Con của Cha ngay từ đầu, mà khám phá ra căn tính đó cách tịnh tiến theo thời gian. Đức Giáo Hoàng (ĐGH) Gioan Phaolô II không gạt bỏ quan niệm cho rằng ý thức của Chúa Giêsu về mầu nhiệm của chính mình lớn dần lên theo thời gian, đạt sự tràn đầy lúc Phục Sinh, tuy nhiên, ĐGH cũng khẳng định rằng Chúa Giêsu đã ý thức mình là Con ngay từ hiện hữu trần thế của Ngài, và từ rất sớm, theo như lời kể của các thánh sử. X. Tông Thư *Novo Millennio Ineunte* (2000), 24.

Đáng chú ý là quan niệm của Balthasar rằng trong nhiệm cục cứu độ, có một sự đảo ngược liên quan đến vai trò của Con và Thánh Thần. Theo ông, trong nội tại Ba Ngôi, Thánh Thần đóng vai trò thụ động, đón nhận, vì được Cha và Con "thối ra", toàn bộ hữu thể Ngài đến từ Cha và Con. Nhưng trong nhiệm cục, cụ thể là trong biến cố Làm Người, Thánh Thần trở nên chủ động và Con trở nên thụ động, đón nhận. Vai trò chủ động của Con trên Thánh Thần, được tạm thời giấu kín trong nhiệm cục cứu độ và Thánh Thần trở nên như "lệnh truyền" (*mandatum* – x. Ga 10,18; 12,49-50; 14,31) của Cha trên Con. Như vậy, trong nhiệm cục cứu độ, có sự đảo ngược vai trò giữa Con và Thánh Thần, so với năng động trong nội tại Ba Ngôi. Nhưng điều này không gây ra mâu thuẫn giữa đời sống nội tại Ba Ngôi và nhiệm cục cứu độ. Vì thực ra, rất dễ hiểu tại sao Con có thể trở nên thụ động trong nhiệm cục, đó là vì căn tính Ngài (ngay từ nơi nội tại Ba Ngôi) là Con, điều này đồng nghĩa với việc căn tính của Ngài là vâng phục và được sai đi. Với lòng vâng phục con thảo, Ngài buông mình, để Thánh Thần làm cho Ngài thành người, theo Ý muốn và kế hoạch của Cha. Như vậy, Thánh Thần chủ động trong việc tác hiện mẫu nhiệm Làm Người. Và từ khoảnh khắc đó, trong suốt hành trình trần thế, Con với căn tính là vâng phục, để cho Thánh Thần hướng dẫn Ngài. Qua sự hướng dẫn của Thánh Thần, Ngài vâng phục Cha trong suốt cuộc đời, cho đến lúc "tự hiến tế như lễ vật vẹn toàn dâng lên Thiên Chúa" (Hr 9,14). Việc đảo ngược vai trò của Con và Thánh Thần rất phù hợp với căn tính tự huỷ (*kenosis*) của Con trong tương quan với Cha và Thánh Thần. Sau Phục Sinh, lại có sự đảo ngược trở lại, khi Con lại thông phần cùng với Cha vào việc "thối" Thánh Thần. Balthasar cũng nhấn mạnh rằng "sự đảo ngược" ở đây không phải là một sự thay đổi nơi tương quan giữa Ba Ngôi Thiên Chúa, mà là một cái nhìn mới về tương quan đó⁶.

Như vậy, với sự trợ giúp của một số thần học gia, trong đó đặc biệt là Balthasar, chúng ta có thể quan niệm một sự Tham Dự thần linh giữa Ba Ngôi Thiên Chúa, qua đó, cùng với tương quan Nhiệm Xuất và Sai Gởi phát xuất từ Cha và Con, có tương quan thúc đẩy mà Thánh Thần đóng vai trò chủ động, như là Ý Muốn hay Mệnh Lệnh của Cha, tác động trên Con, nhất là trong nhiệm cục cứu độ. Nhưng liệu chúng ta có thể lấy sự Tham Dự giữa Ba Ngôi như thế làm nền tảng thần học cho sự tham gia của tín hữu vào đời sống và sứ vụ của Giáo Hội chăng?

2. Ba Ngôi như là hình mẫu cho việc tham dự?

Một số thần học gia, như Jürgen Moltmann, Leonardo Boff, v.v. cho rằng quan niệm của chúng ta về Ba Ngôi sẽ ảnh hưởng đến quan niệm của chúng ta về các mối tương quan xã hội giữa người với người, rằng Ba Ngôi là hình mẫu cho xã hội loài người. Họ cho rằng quan niệm cổ điển về Thiên Chúa Ba Ngôi cùng chung một Bản Thể thần linh, thực ra vẫn là một quan niệm nặng tính độc thần, chưa thực sự mang tính Ba Ngôi. Quan niệm này mặc nhiên cho rằng Thiên Chúa bất biến, xa cách với thế giới và loài người, đồng thời gây ra những hình thái xã hội độc tôn như phong kiến, đề cao vai trò độc tôn của vua, hoặc như hình thái đế quốc (*empire*) đề cao sự độc tôn của hoàng đế, v.v. Họ cho rằng hình thái tổ chức phẩm trật của Giáo Hội, với vai trò độc tôn của Đức Giáo Hoàng, cũng là hệ quả của quan niệm cổ điển về Ba Ngôi. Ngoài ra, họ cũng cho rằng khái niệm "ngôi vị" cổ điển, vốn xem ngôi vị như tồn tại tự lập, trong thế đối lập với những cái khác, gây ra quan niệm và cách sống theo chủ nghĩa cá nhân, gây tổn hại cho cộng đồng bình đẳng, yêu thương. Vì thế, họ cho rằng quan niệm về Thiên Chúa như mối hiệp thông (*communio*) hoặc tương tại (*perichoresis*) giữa Ba Ngôi Vị thần linh, sẽ làm nền tảng và hình mẫu cho một xã hội huynh đệ, bình đẳng, tôn trọng lẫn nhau giữa người và người, giúp

⁶ X. Hans Urs von Balthasar, *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory*, vol. 3: *The Dramatis Personae: The Person in Christ*, trans. Graham Harrison (San Francisco: Ignatius Press, 1992), 183-191, 515-523; John O'Donnell, "Im Him and Over Him", 28-29; Matthew Lewis Sutton, "A Compelling Trinitarian Taxonomy", 169-172.

chúng ta vượt qua chủ nghĩa cá nhân hiện đại và tránh những hình thái tổ chức mang nặng tính độc quyền và gia trưởng⁷.

Một số lập luận đã được nêu lên, phê bình cách tiếp cận này, như tác giả Karen Kilby cho rằng cách tiếp cận mang tính xã hội (social trinitarianism) này có vấn đề, do phóng chiếu những lý tưởng của xã hội loài người vào bản chất Thiên Chúa, sau đó lại lấy quan niệm phóng chiếu đó về bản chất Thiên Chúa làm hình mẫu cho xã hội loài người⁸. Như vậy có vòng luẩn quẩn trong quan niệm và lập luận của cách tiếp cận này, không thực sự tìm hiểu về Thiên Chúa, nhưng chỉ dùng Ngài như một bình phong, cớ vờ cho những trào lưu xã hội hiện đại.

Tương tự, tác giả Lydia Schumacher cũng phê bình cách tiếp cận này có khuynh hướng lẫn lộn lãnh vực Thiên Chúa với lãnh vực loài người, và cuối cùng gây tổn hại cho mục đích mà chính cách tiếp cận này muốn vươn tới, đó là tạo nền tảng cho một xã hội bình đẳng, huynh đệ và yêu thương. Theo tác giả, cách tiếp cận xã hội về mầu nhiệm Ba Ngôi quan niệm Thiên Chúa giống chúng ta đến nỗi tình yêu và ơn cứu độ của Ngài chỉ dừng lại ở bình diện nhân loại, tức là Ngài không thể yêu thương và cứu độ chúng ta theo cách mà chỉ Thiên Chúa mới có thể làm. Hơn nữa, cách mà cá nhân con người được hình thành và nâng đỡ trong cộng đoàn khác xa với cách các Ngôi Vị thần linh hiện hữu trong các mối tương quan nội tại bên trong Thiên Chúa. Các Ngôi Vị thần linh là chính tương quan và chỉ hiện hữu như là tương quan, còn mỗi người chúng ta không thể được định nghĩa và đồng nhất với tương quan của mình. Ngoài ra, bản vị chúng ta cũng không thể được định nghĩa bởi cộng đoàn, và cộng đoàn có thể trở thành nơi áp bức, đè nén sự phát triển của bản vị chúng ta. Vì thế, việc hô hào cá nhân phải mang lấy "bản vị tính cộng đoàn" hay "căn tính nhóm" có thể mang tính áp đặt và áp bức đối với các cá nhân, đặc biệt là những ai yếu thế, mỏng giòn⁹.

Tác giả Daniel Miller cũng quan niệm tương tự khi nói về mối tương quan giữa thần học về Ba Ngôi và hoạt động bảo vệ môi trường của Kitô hữu. Theo ông, giáo thuyết về Ba Ngôi định hướng mối tương quan của chúng ta với Thiên Chúa hơn là tương quan của chúng ta với nhau hay với vạn vật. Tác giả phản đối lập luận cho rằng, vì Ba Ngôi là đa dạng trong hiệp nhất, nên chúng ta cần bảo tồn sự đa dạng của thế giới thụ tạo theo mẫu hình của Ba Ngôi, và đó là nền tảng của việc bảo vệ môi sinh. Vì thực ra, sự đa dạng của vạn vật không giống như sự đa dạng giữa Ba Ngôi Thiên Chúa, vì chúng không có nền tảng nội tại nơi chúng, như Ba Ngôi có nền tảng nội tại nơi chính Mình. Hơn nữa, trong khi mỗi Ngôi Vị thần linh là Thiên Chúa cách trọn vẹn, thì chúng ta không thể nói rằng mỗi thụ tạo là trọn vẹn toàn bộ thế giới (!). Như thế, tác giả cho rằng chúng ta không nên dùng thần học về Ba Ngôi làm hình mẫu cho việc bảo vệ môi sinh, nhưng đúng hơn nên suy tư về việc Kitô hữu tham dự vào công trình sáng tạo của Ba Ngôi thế nào. Kitô hữu cần bảo vệ sự đa dạng của vạn vật, không phải bởi vì có sự đa dạng nơi Thiên Chúa Ba Ngôi, nhưng vì chỉ một thế giới đa dạng mới thể hiện được sự tốt lành của Đấng sáng tạo ra nó. Nói cách khác, giáo thuyết Ba Ngôi không phải là lý do "tại sao" Kitô hữu phải bảo vệ môi sinh, mà cụ thể hơn cho thấy họ phải làm điều đó "thế nào", bằng cách tham dự vào sứ mạng của Con và Thánh Thần đối với thế giới thụ tạo. Kitô hữu không phải "bắt chước" Ba Ngôi trong việc bảo vệ môi sinh mà là "tham dự" vào công trình đó của Ba Ngôi¹⁰. Quả thế, có

⁷ Ví dụ, Jürgen Moltmann, *The Trinity and The Kingdom*, 192-202, đặc biệt trang 195, 200. X. Lydia Schumacher, "The Trinity and Christian Life: A Broadly Thomistic Account of Participation", *New Blackfriars* 96, 1066 (11.2015), 645-657, đặc biệt ở trang 648, tác giả nhắc đến cả Leonardo Boff và Miroslav Volf.

⁸ X. Karen Kilby, "Perichoresis and Projection: Problems with Social Doctrines of the Trinity", *New Blackfriars* 81, 957 (11.2000), 432-445, đặc biệt trang 441.

⁹ X. Lydia Schumacher, "The Trinity and Christian Life", 648, 651, 655-656.

¹⁰ X. Daniel Miller, "The Doctrine of the Trinity and Christian Environmental Action", *New Blackfriars* 94, 1049 (01.2013), 20-31.

nhiều người hoạt động vì môi trường, nên hoạt động của Kitô hữu chỉ có nét độc đáo ở chỗ tham dự (cách có ý thức) vào công trình phục hồi vạn vật mà Ba Ngôi đã khởi sự.

3. Tham dự vào sự "Tham Dự" giữa Ba Ngôi

Từ những suy tư trên của các tác giả, chúng ta có thể rút ra luận đề rằng, nền tảng thần học của việc Kitô hữu tham gia vào Giáo Hội, đến từ việc họ tham dự vào sự sống của Ba Ngôi, vốn có thể được mô tả như là một sự Tham Dự thần linh. Quả thật, Ba Ngôi đúng là nền tảng cho việc tham dự của Kitô hữu vào Giáo Hội, nhưng chúng ta sẽ không cho rằng, vì các Ngôi Vị thần linh tham dự lẫn nhau, nên Kitô hữu cần chủ động tham gia cách bình đẳng và tự do vào đời sống và sứ vụ Giáo Hội, theo mẫu hình của Ba Ngôi. Một luận đề như thế sẽ gặp phải các nguy cơ đã được đề cập ở trên: 1) chúng ta có thể có sẵn một "ý thức hệ" về việc tham gia "bình đẳng tự do" (chưa hẳn là bình đẳng tự do đích thực) giữa mọi cá nhân trong cộng đoàn, ý thức hệ đó sẽ được phóng chiếu vào Ba Ngôi, làm cho chúng ta nhìn thấy các Ngôi như là "bình đẳng" lẫn nhau, phá tan quan niệm truyền thống về Cha như là nguồn của thần tính trong nội tại Ba Ngôi (như Moltmann quan niệm); 2) sau đó, chúng ta có thể lại phóng chiếu tương quan "bình đẳng" giữa Ba Ngôi đó vào đời sống Giáo Hội, cô vũ cho một lối "tham gia" mang tính "cào bằng", có phần "hỗn loạn", hoặc xen vào những việc không thuộc phận vụ mình, chống lại hoặc phớt lờ phẩm trật Giáo Hội, đánh mất nền tảng và tính thống nhất của tổ chức Giáo Hội, v.v.

Trái lại, luận đề của chúng ta sẽ là: Kitô hữu tham gia vào đời sống và sứ vụ Giáo Hội bằng cách tham dự vào sự sống và sứ mạng của Ba Ngôi, mà nội tại của Ngài có thể được diễn tả như là sự Tham Dự thần linh. Sự tham gia của Giáo Hội hiệp hành chỉ có thể được khởi sự và đưa tới hoàn thành, nếu đó là công trình (economia) của Thiên Chúa Ba Ngôi, tức là hoạt động của Thiên Chúa trong lịch sử thế giới, qua Con và Thánh Thần. Chính bằng cách tham dự vào sứ mạng (missio) của Con và Thánh Thần, mà Kitô hữu có thể tiến hành sự tham gia của Giáo Hội. Nhưng cụ thể, việc tham dự vào sứ mạng và hoạt động của Con và Thánh Thần là thế nào?

a. Đặc tính tham dự của bản thể và sứ mạng của Con

Có thể nói, bản thể của Con chính là sự *tham dự trọn vẹn* vào bản thể của Cha, khi Con được Cha trao ban và đón nhận tất cả gì Cha là (homoousios). Con cũng tham dự cùng với Cha trong việc "thôi" Thánh Thần (filioque). Căn tính của Con được đánh dấu bởi sự nhiệm sinh vĩnh cửu (generatio), Ngài là và luôn là Đấng được sinh ra. Chính vì thế mà sứ mạng (missio) của Con, như là sự kéo dài trong lịch sử của hoạt động nhiệm sinh, cũng mang tính tham dự và được đánh dấu bởi sự vâng phục và được sai đi. Trong lịch sử, Con – là chính Chúa Giêsu – là và luôn là Đấng được Cha sai đi trong sự vâng phục. Tự bản chất là Đấng tham dự hoàn hảo vào bản thể của Cha, sứ mạng của Chúa Giêsu trong lịch sử cũng có nét tham dự, cụ thể ở đặc tính được sai đi và vâng phục.

Tham dự vào đặc tính được sai đi và vâng phục của Chúa Giêsu, đó là cách Kitô hữu tham gia vào đời sống và sứ vụ của Giáo Hội. Điều này có nghĩa là, chúng ta cần nhìn vào Chúa Giêsu mới biết thế nào là người tông đồ (được sai đi) đích thực và thế nào là vâng phục đích thực. Chúng ta cũng cần sự trợ lực hay ân sủng của Đức Kitô thì mới sống tư cách được sai đi và vâng phục đúng nghĩa; nói cách khác, chúng ta cần phải để Ngài sống sự vâng phục và được sai đi, trong chúng ta (x. Gl 2,20). Là Đấng được sai đi, Chúa Giêsu không làm gì khác ngoài Ý Cha (x. Ga 5,30), kể cả việc không sai phạm gì về mặt luân lý hay giới luật, thậm chí còn cần thiết xét theo lý lẽ thông thường: hoá đá thành bánh để ăn (x. Mt 4,3-4). Tuy từ nguyên thuỷ là Đấng "thôi" Thánh Thần, Ngài vẫn vâng phục sự thúc đẩy của Thánh Thần vốn là Ý Cha trong lịch sử cứu độ. Là Đấng vâng phục, Ngài vâng phục ngay cả cho đến lúc chết trên Thập giá (x.

Pl 2,6-11), và như thế, chỉ Thập giá mới cho thấy thế nào là sự vâng phục đích thực của Chúa Giêsu.

b. Đặc tính tham dự của Thánh Thần

Nếu chúng ta mô tả mối tương quan giữa Cha và Con mang đặc tính tham dự thì Thánh Thần chính là mối tương quan đó, tức là sự Tham Dự yêu thương trọn vẹn giữa Cha và Con. Trong nội tại Ba Ngôi, Thánh Thần quy hướng Con về Cha và ngược lại. Từ đó, sứ mạng của Thánh Thần trong nhiệm cục luôn là sự nối kết và quy hướng mọi sự về với Con và Cha. Trong nhiệm cục, Thánh Thần đóng vai trò chủ động trên mọi khoảnh khắc của lịch sử, ngay cả trên lịch sử của cuộc đời Chúa Giêsu.

Tín hữu chủ động tham gia vào đời sống và sứ vụ của Giáo Hội bằng cách đón nhận sự tác động của Thánh Thần tình yêu. Chính Ngài là tác nhân của sự tham gia trong Giáo Hội. Tín hữu chỉ thực sự chủ động tham gia vào Giáo Hội khi sống và hành động dưới sự tác động của Thánh Thần. Nếu như việc vâng phục và được sai đi nói lên chiều kích thụ động của việc tham gia, thì chủ động đón nhận Thánh Thần và sống theo sự hướng dẫn của Thánh Thần nói lên nét chủ động của việc tham gia vào đời sống và sứ vụ Giáo Hội. Việc chủ động đón nhận Thánh Thần bao hàm việc chuẩn bị tâm hồn cho xứng đáng và phù hợp với việc đón nhận đó, như cầu nguyện, sám hối, đón nhận các bí tích, đọc, lắng nghe, chia sẻ Lời Chúa, sống theo Luật Chúa và luật Giáo Hội, sống bác ái yêu thương, quan tâm đặc biệt với người yếu thế, v.v.

Kết Luận

Bài viết cố gắng tìm về cội nguồn của sự tham gia, nơi nội tại Thiên Chúa Ba Ngôi; qua chứng tá của Kinh Thánh và Thánh Truyền, với sự trợ giúp của các thần học gia, chúng ta thấy được có tương quan đa chiều giữa Ba Ngôi, đặc biệt sự chủ động qua lại giữa Con và Thánh Thần. Tuy nhiên, chúng ta cũng cần trọng tránh những quan niệm thái quá: cổ võ bỏ công thức truyền thống nói về việc Thánh Thần bởi Cha và Con mà ra, hoặc cho rằng Ba Ngôi lệ thuộc vào lịch sử và chịu đau khổ với tư cách là Thiên Chúa, hoặc phóng chiếu ý thức hệ nhân loại vào việc mô tả bản chất và mối tương quan giữa Ba Ngôi, v.v. Từ đó, chúng ta có thể tránh được một số hình thái cực đoan của quan niệm về việc tham gia mang tính "cào bằng" hoặc "hỗn loạn", phát xuất từ ý thức hệ của thời đại, hơn là bắt nguồn từ tinh thần thiêng liêng Kitô giáo. Chúng ta chỉ có thể là một Giáo Hội tham gia đích thực, khi chúng ta tham dự vào sứ mạng có đặc nét tham dự của Con và Thánh Thần.

Tài liệu tham khảo

- C. Fabro, "Participation", *New Catholic Encyclopedia*, second Edition, vol.10 (Detroit: Gale, 2003), 905-910.
- Daniel Miller, "The Doctrine of the Trinity and Christian Environmental Action", *New Blackfriars* 94, 1049 (01.2013), 20-31.
- John O'Donnell, "Im Him and Over Him", 28-29.
- Karen Kilby, "Perichoresis and Projection: Problems with Social Doctrines of the Trinity", *New Blackfriars* 81, 957 (11.2000), 432-445.
- Matthew Lewis Sutton, "A Compelling Trinitarian Taxonomy", 169-172.

Lydia Schumacher, "The Trinity and Christian Life: A Broadly Thomistic Account of Participation", *New Blackfriars* 96, 1066 (11.2015), 645-657.

Lydia Schumacher, "The Trinity and Christian Life", 648, 651, 655-656.

Hans Urs von Balthasar, *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory*, vol. 3: *The Dramatis Personae: The Person in Christ*, trans. Graham Harrison (San Francisco: Ignatius Press, 1992), 183-191, 515-523.

Biodata

Lm. Phanxicô Xaviê Nguyễn Hai Tính, S.J, Linh mục và là Giám đốc Học Viện Thánh Giuse Dòng Tên Việt Nam, chịu chức linh mục năm 2007, có bằng tiến sĩ thần học - Tín Lý (STD) do trường Đại học Giáo hoàng Gregoriana cấp năm 2009. Hiện tại cha đang dạy các môn học thần học tín lý ở Học viện Thánh Giuse Dòng Tên Việt Nam, Học viện Công giáo Việt Nam, Đại chủng viện Thánh Giuse Sài Gòn, Đại chủng viện Thánh Giuse Hà Nội và một số nơi khác.

Fr. Francis Xavier Nguyen Hai Tinh, S.J., Director of the Saint Joseph Jesuit Scholasticate in Vietnam, is a Jesuit priest who was ordained in 2007. He holds a Doctorate in Theology (Dogmatic Theology, S.T.D.) awarded by the Pontifical Gregorian University in 2009. He currently teaches courses in dogmatic theology at the Saint Joseph Jesuit Scholasticate (Society of Jesus in Vietnam), the Vietnam Catholic Institute, the Saint Joseph Major Seminary of Saigon, the Saint Joseph Major Seminary of Hanoi, and other institutes.

Understanding and communicating Christological truths: potentials and problems in the context of modern Viet Nam

Fr. Fx. Nguyen Hai Tinh, S.J.^{1*}

¹Học Viện Thánh Giuse Dòng Tên, Vietnam

*Email tác giả liên hệ: nguyenhaitinh@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-4102-8619>

 <https://doi.org/10.54855/csl.255411>

® Copyright (c) 2025 Nguyen Hai Tinh

Received: 30/09/2025

Revision: 15/12/2025

Accepted: 22/12/2025

Online: 22/12/2025

ABSTRACT

Keywords: Christology; Viet Nam; inculturation; Buddhism and folk religion; Marxism and scientific worldview

This essay examines how systematic theology can understand and communicate core Christological truths in modern Viet Nam. It adopts “understanding” and “communicating” as key tasks and defines the doctrinal truths at stake as Jesus Christ’s full divinity and full humanity, and his uniqueness as the way of salvation. The author situates the discussion within a Vietnamese context marked by (1) Mahayana Buddhism and popular religious cults, (2) Marxist-Leninist and scientific-technical education, and (3) rapid globalization. Buddhism and folk religiosity can foster openness to transcendence and support narrative proclamation, yet they may also encourage superstition and weaken Christ’s uniqueness or historicity. Marxist-materialist habits challenge belief but can purify superstition and awaken spiritual hunger and historical inquiry. The essay concludes by proposing two complementary parameters: narrative-symbolic Christology and a scientifically framed appeal to spiritual experience.

Understanding and communicating

With these two terms, I would like to refer to *the* tasks (or *two of the* tasks, depending on what we understand systematic theology to be) of systematic theology. These are the two last functional specialties among the eight ones proposed by B. Lonergan in his *Method in Theology*.¹ With these two tasks, systematic theology presupposes and starts from the conviction and affirmation of theological truths. From there, systematic theology seeks to understand and explain these truths in concepts and terms intelligible to its audience.^{2x}

To perform these tasks, systematic theology needs to build a coherent whole of concepts that

¹ Cf. B. Lonergan, *Method in Theology*, London 1975, 127-133. The eight functional specialties in theology are Research, Interpretation, History, Dialectic, Foundations, Doctrines, Systematics, Communications. He seems to consider the so-called systematic theology as belonging to the functional specialty of Systematics (cfr. *Ibid.*, 339-340, 349-350).

² “The aim of systematics is not to increase certitude but to promote understanding. It does not seek to establish the facts... Its task is to take over the facts, established in doctrines, and to attempt to work them into an assimilable whole” (*Ibid.*, 336).

are familiar to its audience and that make sense among themselves, in relation to one another.³

This essay does not aim at building a system of interacting concepts, but only at indicating the parameters for such a to-be-built system of conceptualization.

Christological truths

By “Christological truths,” I simply mean the doctrinal truth about (1) Jesus Christ as true God and as true man; and the truth about (2) him as the unique way of salvation. These two truths interact and are dependent on each other.

Modern Viet Nam

The social, cultural, and religious contexts of modern Viet Nam are characterized by (1) Buddhism and other traditional religions, by (2) a communist education of Marxist-Leninism and of natural sciences, and by (3) a speedy process of globalization whose most obvious effect is the growing mentality inclined to consumerism and secularism.

Despite the common heritage of national and cultural identity, and despite the speedy process of globalization, there still exists a great variety of sub-cultures and cultural intersections. It is possible to talk about city culture as distinct from rural culture, about the culture of the youth as distinct from that of the old. Within the same population, different subcultures may coexist, sometimes in conflict, claiming their own territory or blending to form new mixtures.

Each of the three elements indicated above that influence the context of modern Viet Nam can be found more eminent in one section of the population than in others, but generally all three can be found at the same time, interacting with one another, in any section of the population.

In this essay, I will point out the potential and problems posed by the first two elements for a possible systematic Christology. These two elements (Buddhism and other religions, Marxist education, and scientific technical mode of thinking) are more peculiar to the society of Viet Nam. The third one can be said to be common to any other culture.

Potentials and problems

a. Buddhism and other folk religions: The majority of the population practices Mahayana Buddhism, mixed with Taoist, Confucianist, and traditional cults. Even those who call themselves Buddhists do not, in practice, consider that the ultimate absolute principle of salvation is the state of Nirvana. They also worship Buddha and others as divinities.

- *Potentials:*

This facilitates a sense of the transcendent: the sacredness and the good. On the cognitive level,

³ “The facts and values affirmed in doctrines give rise to further questions. For doctrinal expression may be figurative or symbolic. It may be descriptive and based ultimately on the meaning of words rather than on an understanding of realities. It may, if pressed, quickly become vague and indefinite. It may seem, when examined, to be involved in inconsistency or fallacy.

The functional specialty, systematics, attempts to meet these issues. It is concerned to work out appropriate systems of conceptualization, to remove apparent inconsistencies, to move towards some grasp of spiritual matters both from their own inner coherence and from the analogies offered by more familiar human experience” (*Ibid.*, 132).

they tend to easily acknowledge the existence of Something or Someone who is transcendent. It is always possible to speak about “Ông Trời” (Mr. Heaven) or God. On a practical level, they believe in Karma and seek to do good for the sake of a better existence.

A historical figure from the past becomes a divine figure and is worshipped in temples, which is common. Every village or commune has its own divinity who used to be a hero or a person of high status in that village. Beliefs and cults are commonly created around a historical figure to make that person a god. This practice facilitates preaching about Jesus Christ as a historical figure and as God.

In this aspect, it would be appropriate to present the truths about Jesus Christ in narrative forms. It would be appropriate to tell the story of a God who descends to this world, carries out his charitable works, teaches his noble doctrines, and then returns to heaven, becoming the only way to salvation for mankind. This story would find fertile soil to take root and bear fruit in the minds and hearts of the people who are not unfamiliar with stories of legendary historical divinities.

Familiarity with moral values (peace in Buddhism; family, truth, honor in Confucianism) can serve as doorways to acquaintance with Jesus Christ as a “guru”.

- *Problems:*

However, for ordinary folks, sensitivity to the transcendent in most cases leads to anarchical pantheism and superstitious practices.

The narrative approach to the person of Jesus Christ also has its difficulties. It would be the story of a historical figure who comes from a different culture. Unlike the other traditional and national heroes, Jesus could initially be perceived as a stranger to the audience's national and cultural identity. This would not prevent Jesus from being gradually welcomed into the emotional home and religious consciousness of the people, but it would present an obstacle to overcome. Another difficulty is how this story of Jesus Christ would distinguish him from other national religious divinities. Jesus Christ's uniqueness and thus the truth about him as true God would be undermined if he were just one of those divinities who are no more than some “super-humans”, performing magic for the benefit or for the harm of their faithful. The third difficulty involves the danger of not considering Jesus as a true man. The tendency to forget or to pay no attention to the divinity's history would undermine the radically historical aspect of the person of Jesus Christ. Putting Jesus Christ in the rank of national and folk divinities, therefore, would be equivalent to dethroning him from his religious status as true God and to undermining his historical status as true man.

As for Jesus Christ's uniqueness, it seems difficult to preach it to people who are ready to turn to any divinity for their own benefit. It is, in fact, so if we rely on theoretical discourses that present Jesus Christ to them only on a cognitive level. People of such a religious sensitivity live much of their religious life on an emotional level. It would be an appropriate way to introduce Jesus Christ into their lives: to teach them to love Jesus Christ as a person, historical and divine. Once welcoming him into their emotional and religious home, they could embrace Jesus Christ as their only God and only way of salvation.

b. Marxism and scientific-technical/materialistic mode of thinking: For the past 60 years in the North and 30 years in the South, the education system of Viet Nam has laid great stress on subjects of natural sciences and on the philosophy of Marxist-Leninism. The reception of Marxist-Leninism may not be substantial, but the continual repetition of its doctrines inevitably exerts its influence on the mode of thinking of the people.

- *Problems:*

Obviously, an atheistic, materialistic mentality opposes any kind of religious beliefs.

- *Potentials:*

However, it is not the end of religions. There is still hope if we can look at it with a positive eye. It is precisely this type of education and mode of thinking that helps purify people from the superstitious mindset commonly found in folk religious practices. This could prepare the way for a mature faith in Jesus Christ. It is precisely those educated with a scientific-technical mentality who could show interest and seriousness in seeking a historical Jesus and thus be introduced to the authentic person and works of Jesus Christ.

The lack of knowledge of other humanistic subjects in the education system creates a gap in people's view of themselves and of reality. However, it is precisely this emptiness that occasions awareness of hunger and a greater desire for spiritual life. It would be fascinating for people to reconnect with the life of the spirit within themselves and in the world around them. Once aware of the richness of the life of the spirit, the people are prepared to accept Jesus as Christ, whose spirit of the Resurrection is at work in their minds and hearts and in the world.

The language to communicate the truths about Jesus Christ, therefore, could be scientific and open people to the phenomenon of the spirit. It could use the scientific method (psychology, epistemology, etc.) to raise the audience's awareness of their own spiritual life in scientific-philosophical terms.

The appreciation of such Marxist values as social equality and social justice could also serve as doorways to the appreciation of the works, teachings, and person of Jesus Christ, who has historically always taken the side of the poor.

Conclusion

The analysis of the potentials and problems presented above has identified significant parameters for a possible conceptual system and for the communication of such concepts, which would intelligibly present Christological truths to the people of modern Viet Nam. These parameters are:

- A narrative approach that presents the truths about Jesus Christ in interacting with data, images, metaphors, and symbols. These data, images, metaphors, and symbols form a meaningful, coherent whole supported by the structure of the narrative itself. Once entering into the narrative's world of meaning, the audience can be facilitated in embracing Jesus Christ as their God and their salvation.
- An appeal to the awareness of the life of the spirit in modern scientific terms. This would first attract the people to the desire and pursuit of transcendent values, to the awareness of their own human persons as spirit, then to the personal encounter with the Spirit of the Risen Christ.

Depending on the audience, more emphasis can be placed on one parameter than on the other. In any case, the two do not necessarily contradict one another and should not. These two guarantee the truth about Jesus as both a historical figure and the Risen Christ.

References

B. Lonergan, *Method in Theology*, London 1975, 127-133

Biodata

Fr. Francis Xavier Nguyen Hai Tinh, S.J., Director of the Saint Joseph Jesuit Scholasticate in Vietnam, is a Jesuit priest who was ordained in 2007. He holds a Doctorate in Theology (Dogmatic Theology, S.T.D.) awarded by the Pontifical Gregorian University in 2009. He currently teaches courses in dogmatic theology at the Saint Joseph Jesuit Scholasticate (Society of Jesus in Vietnam), the Vietnam Catholic Institute, the Saint Joseph Major Seminary of Saigon, the Saint Joseph Major Seminary of Hanoi, and other institutes.

Ơn Toàn Xá và Văn Hoá Việt Nam
Plenary Indulgence and Vietnamese Culture

Lm. Fx. Nguyễn Hai Tính, S.J.^{1*}

¹Học Viện Thánh Giuse Dòng Tên, Vietnam
*Email tác giả liên hệ: nguyenhaitinh@gmail.com
*  <https://orcid.org/0000-0003-4102-8619>
 <https://doi.org/10.54855/csl.255412>

® Copyright (c) 2025 Nguyễn Hai Tính

Received: 12/09/2025 Revision: 13/12/2025 Accepted: 22/12/2025 Online: 22/12/2025

ABSTRACT

Keywords: plenary indulgence; inculturation; treasury of merits; Sacrament of Reconciliation

During the Jubilee Year commemorating 400 years since the first Jesuits set foot in Vietnam, many Catholics have opportunities to receive the Plenary Indulgence yet remain uncertain about its meaning. This article revisits the Church’s catechetical definition, clarifying the distinction between forgiven sin and the remaining temporal consequences; the indispensable role of the Church in applying the “treasury of merits”; and the interior requirements of conversion expressed through prayer, charity, and penitential practice. Building on this foundation, the author proposes a culturally resonant explanation drawn from Vietnamese experience—especially the practice of gift-giving and the paired notions of *Thảo* and *Lộc*—to present indulgence as God’s gracious gift rather than a legalistic procedure or a matter of “calculation.” The conclusion invites believers to return to the Sacrament of Reconciliation and to live more consciously the communion of the Church.

TÓM LƯỢC

Từ khoá: Ôn Toàn Xá; hội nhập văn hoá; kho tàng ân phúc; Bí tích Hoà Giải

Trong Năm Thánh kỷ niệm 400 năm các Giêsu hữu đầu tiên đến Việt Nam, nhiều tín hữu có dịp lãnh Ôn Toàn Xá nhưng vẫn băn khoăn về ý nghĩa của ân xá. Bài viết nhắc lại định nghĩa theo Giáo lý Hội Thánh, làm rõ sự phân biệt giữa tội đã được tha và hình phạt còn lại; vai trò của Giáo Hội trong việc áp dụng “kho tàng ân phúc”; và đòi hỏi nội tâm là hoán cải, cầu nguyện, bác ái, đền tội. Từ đó, tác giả đề nghị một lối lý giải gần gũi văn hoá Việt Nam qua kinh nghiệm “tặng quà” và cặp phạm trù Thảo–Lộc, để hiểu ân xá như ơn ban của Thiên Chúa chứ không phải thủ tục pháp lý hay phép “tính toán”. Kết luận mời gọi trở về Bí tích Hoà Giải và sống hiệp thông Hội Thánh.

Dẫn nhập

Trong suốt Năm Thánh mừng kỷ niệm 400 các Giêsu hữu đầu tiên đặt chân lên đất Việt, có nhiều dịp cho những ai tham dự Thánh Lễ và viếng các nhà thờ, nhà nguyện thuộc Dòng Tên được lãnh nhận Ôn Toàn Xá (còn gọi là Ôn Đại Xá). Thiết tưởng đây là dịp để chúng ta cùng tìm hiểu ý nghĩa đích thực của Ôn Toàn Xá để việc lãnh nhận ơn này thực sự đẹp lòng Chúa và mang lại ơn ích thiêng liêng cho chúng ta.

Hơn nữa, Năm Thánh này cũng được tổ chức nhằm cổ vũ suy tư về cách thức loan báo Tin Mừng ngày nay cho dân tộc Việt Nam, trong đó hội nhập văn hoá chắc chắn là một yếu tố không thể thiếu. Bài viết này thử trình bày một cái nhìn thần học từ bối cảnh văn hoá Việt Nam về việc lãnh nhận Ôn Toàn Xá, với mong muốn góp phần nhỏ bé vào việc hướng tới xây dựng một thần học hội nhập văn hoá ở Việt Nam, cũng chính là góp phần vào việc loan báo Tin Mừng cho người dân Việt ngày nay.

Vấn nạn

Giáo dân Việt Nam đã quen với việc lãnh nhận Ôn Toàn Xá trong nhiều dịp khác nhau (Thánh lễ mở tay của tân linh mục, các dịp lễ đặc biệt của các giáo phận, các dòng tu, v.v.). Tuy nhiên, trong kinh nghiệm mục vụ, chúng ta thường gặp nhiều thắc mắc liên quan tới ý nghĩa của ân xá. Chúng tôi xin trình bày các vấn nạn theo 3 nhóm sau:

Vấn nạn thường hay được đặt ra nhất là: Tại sao tội đã được tha mà hình phạt vẫn còn? Tại sao Chúa “hà khắc” hoặc “keo kiệt” đến nỗi không tha luôn hình phạt?

Rồi đối với những người quan tâm tới giáo lý và ý nghĩa sâu xa của các việc nhà đạo thì các vấn nạn sau hay được đặt ra: Tại sao phải chờ những dịp lễ quan trọng, có sắc lệnh của Toà Thánh, giáo dân mới có thể đón nhận Ôn Toàn Xá? Nếu ơn Chúa là thiêng liêng và Chúa luôn sẵn sàng ban ơn, thì bất kể lúc nào giáo dân thành tâm cũng có thể lãnh nhận được Ôn Toàn Xá chứ?

Hơn nữa, việc lãnh Ôn Toàn Xá có thực sự hữu ích cho đời sống đạo không khi mà việc đó có vẻ máy móc? Việc lãnh nhận Ôn Toàn Xá có thay đổi đời sống tín hữu không khi mà họ quan niệm rằng cứ lãnh phép lành, đọc một số kinh, xưng tội, rước lễ là được tha mọi hình phạt của tội? Rồi có cả những thắc mắc đơn sơ, mang tính “luật lệ”, có vẻ hơi “vật chất” nhưng rất “thực tiễn”: Lãnh bao nhiêu Ôn Toàn Xá thì đủ? Lãnh nhiều quá có bị “dư” không? Ôn Toàn Xá dư (ngay cả khi đã áp dụng cho người quá cố) thì đi đâu?

Định nghĩa

Trước khi cố gắng giải đáp các vấn nạn trên, chúng ta cần tìm hiểu xem ân xá nói chung là gì. *Sách Giáo Lý Của Hội Thánh Công Giáo*¹ (GLHTCG) có một định nghĩa xúc tích về ân xá trong số 1471. Ở đây, chúng tôi xin phân tách câu và diễn giải lại định nghĩa trên, có nhấn mạnh các yếu tố quan trọng (bằng dấu gạch dưới), hầu làm rõ ý của định nghĩa hơn.

Theo GLHTCG, ân xá là các ơn từ kho tàng ân phúc của Đức Kitô và các thánh mà

- Giáo Hội dùng quyền Chúa Giêsu ban để áp dụng

¹ Bản dịch của Ủy Ban Giáo Lý Đức Tin, thuộc Hội Đồng Giám Mục Việt Nam (Hà Nội: Nxb Tôn Giáo, 2009).

- cho những ai thật tâm (ao ước, sám hối) và chu toàn các điều kiện được Giáo Hội quy định.
- Ôn này có tác dụng xoá các hình phạt tạm do các tội (đã xưng và đã được tha) gây ra.

GLHTCG còn nói thêm rằng các tín hữu có thể áp dụng các ân xá cho những người đã qua đời, và rằng có hai loại ân xá: ơn tiểu xá xoá một phần hình phạt tạm, ơn đại xá xoá toàn bộ hình phạt tạm. Trong bài viết này, chúng tôi xin bàn đến ân xá nói chung mà không đi vào sự phân biệt giữa Đại Xá với Tiểu Xá.

Diễn giải

Chúng tôi xin diễn giải chi tiết hơn để làm sáng tỏ định nghĩa trên. Chúng tôi xin diễn giải 3 yếu tố quan trọng trong định nghĩa ân xá, với ý hướng làm sáng tỏ cho 3 nhóm vấn nạn tương ứng nêu ở trên:

- Có sự phân biệt giữa hình phạt tạm của tội và tội được tha. Tội đã được tha, nhưng hình phạt tạm vẫn còn. *GLHTCG*, số 1472 còn nói về sự phân biệt giữa hình phạt vĩnh cửu do tội trọng gây nên và hình phạt tạm do tội nhẹ gây nên. *GLHTCG*, số 1473 nói rằng khi tha tội, Chúa tha những hình phạt vĩnh cửu, nhưng hình phạt tạm thì vẫn còn.
- Giáo Hội đóng vai trò thiết yếu trong tiến trình tha hình phạt tạm này. Với vai trò là chủ thể cai quản “kho tàng ân phúc”, là thừa tác viên ơn cứu độ, Giáo Hội có năng quyền áp dụng các ân phúc của Đức Kitô và của các thánh để xoá các hình phạt tạm cho các cá nhân tín hữu (x. *GLHTCG* 1478). Kho tàng ân phúc là gì? Và tại sao phải cần tác động của Giáo Hội để mở kho tàng ấy, thì ơn ích thiêng liêng mới tới được các tín hữu? Đó là kho tàng ơn thánh vô biên do Đức Kitô mang lại cho nhân loại qua cuộc sống, cái chết và sự phục sinh của Người. Kho tàng này cũng bao gồm lời cầu nguyện và công phúc của các thánh. Kho tàng này được trao ban cho toàn nhân loại và ai cũng có thể được hưởng từ kho tàng này nhờ mỗi thông công (x. *GLHTCG* 1476-1477). Nhưng Giáo Hội, với quyền trói buộc và tháo cởi do Đức Kitô ban, có thể can thiệp để mở kho tàng và áp dụng cho các cá nhân tín hữu.
- Để được tha hình phạt tạm, tín hữu cần phải có tâm tình xác đáng. Họ phải có ý muốn cởi bỏ con người cũ để mặc lấy con người mới bằng việc làm các việc lành bác ái, cầu nguyện và thực hành việc hãm mình, đền tội, v.v. (x. *GLHTCG* 1473).

Lý giải

Các diễn giải trên, dựa vào ngôn ngữ và ý tưởng của giáo huấn Giáo Hội như được diễn tả trong sách giáo lý, có thể làm sáng tỏ phần nào các vấn nạn nêu trên. Tuy nhiên, có thể độc giả tuy thấy mình đã hiểu về ân xá, nhưng chưa thấy được thuyết phục bởi các điểm mà giáo lý đưa ra. Vấn nạn thứ nhất vẫn còn y nguyên, chưa giải đáp được: Tại sao Chúa tha hình phạt vĩnh cửu mà không tha được hình phạt tạm? Vấn nạn thứ hai vẫn chưa được giải đáp rõ ràng lắm: Tại sao mỗi thông công giữa các thánh (trong các ơn thánh) lại cần sự can thiệp của Giáo Hội?

Ở phần này, chúng tôi xin thử trình bày một lý giải thần học về ân xá, bằng ngôn ngữ của kinh nghiệm nhân sinh², với ý hướng là mang giáo lý lại gần đời sống hơn, để chúng ta không chỉ

² Trong phần lý giải này, chúng tôi xin dựa vào ý của Karl Rahner trong mục “Indulgences”, trong cuốn *Sacramentum Mundi – An Encyclopedia of Theology*, biên tập bởi Karl Rahner, Vol.3 (New York: Herder and Herder; London: Burns & Oates, 1969), 123-129.

chấp nhận các chân lý đạo bằng trí óc mà thôi, mà còn bằng cả tâm tình xác tín, yêu mến và thực hành nữa.

Hình phạt do tội

Trước hết, phải nói rằng cụm từ “hình phạt” có thể gây hiểu lầm như là cái gì áp đặt từ bên ngoài theo nghĩa pháp lý, và vì thế làm chúng ta không thể hiểu nổi tại sao Chúa “không thể” tha hình phạt tạm của tội. Nhưng thực ra, theo kinh nghiệm nhân sinh, hình phạt do tội được kinh nghiệm dưới hai chiều kích như hai mặt của một thực tại: như là hậu quả của tội và như là tiến trình thoát ly khỏi hậu quả đó³.

Theo kinh nghiệm nhân sinh, mọi ý nghĩ, hành vi của chúng ta đều để lại hậu quả ngoại tại lẫn nội tại trên đời sống và con người chúng ta. Điều này cũng đúng cho những ý nghĩ, hành vi xấu; chúng có tác hại lên thói quen, cách sống, cách nghĩ, cách cảm nghiệm và cả thể trạng của ta. Các tác hại này làm cho chúng ta đau khổ, phá vỡ sự hài hoà trong các tương quan và làm chúng ta lệ thuộc vào các thói quen xấu. Chúng ta đều có kinh nghiệm rằng hành vi xấu càng nghiêm trọng hoặc càng được lặp lại nhiều lần thì hậu quả của nó trên con người và đời sống (bao gồm các tương quan với thế giới và với người khác) ta càng nặng nề và lâu dài. Ví dụ: hành vi giết người sẽ để lại những dấu ấn tai hại, đậm và bền trên tính cách, tâm lý và các tương quan của kẻ sát nhân hơn một lời nói dối. Tuy thế, lời nói dối, nhất là khi nó được lặp lại nhiều lần, cũng để lại dấu ấn xấu trên thói quen của người nói và trên sự tin tưởng của người khác đối với người ấy. Điều này được minh hoạ trong kinh nghiệm rằng chúng ta rất khó bỏ hoặc rất khó khắc phục hậu quả của các thói xấu nặng và các thói xấu được lặp lại nhiều lần.

Chúng ta có thể hiểu các tác hại này là một khía cạnh của “hình phạt” do tội vậy. Như vậy, hình phạt do tội là do chính hành vi tội lỗi của chúng ta gây ra, hay nói cách khác, chính chúng ta tự phạt mình khi phạm tội. Và rất nhiều lúc chúng ta “hoan hỉ”, “háo hức” và tìm đủ mọi cách để tự phạt mình bằng cách phạm tội, dấu biết rằng tội dẫn chúng ta tới các tác hại và cuối cùng là cái chết. Đó chính là sự mâu thuẫn nội tại của tội và của sự dữ nơi kinh nghiệm của chúng ta, như thánh Phaolô nói “tôi làm điều tôi không muốn” (Rm 7, 16), tức tôi làm điều có hại cho tôi và cho người thân của tôi, và tôi rất thích làm điều đó.

Khi xưng tội là khi chúng ta ý thức sự tai hại của tội và muốn dứt bỏ nó. Nhưng tất cả chúng ta đều có kinh nghiệm rằng rất nhiều lúc chúng ta xưng, thật lòng sám hối và dốc lòng chữa một tội nào đó, nhưng rồi, sau một thời gian, lại tái phạm tội đó. Ai trong chúng ta cũng có kinh nghiệm “lực bất tòng tâm” trong việc bỏ các thói xấu và các hậu quả tai hại của tội và kêu lên như thánh Phaolô: “Thật khốn thân tôi! ai cứu tôi khỏi thân xác đáng chết này?” (Rm 7, 24). Khi ban Bí Tích Hoà Giải qua thừa tác viên của Giáo Hội, Chúa dùng quyền năng vô biên của lòng từ ái Ngài và của cái chết và sự sống lại của Đức Kitô để tha tội cho chúng ta và một cách lạ lùng như một phép lạ, bảo đảm rằng chúng ta sẽ không bị vướng vào các hậu quả của tội cách vĩnh cửu (tức xoá hình phạt vĩnh cửu). Đây là niềm hy vọng Kitô giáo, niềm hy vọng của sự sống lại. Thiên Chúa đảm bảo chắc chắn đã cứu chúng ta khỏi vòng vây hãm và trói buộc của tội và các hậu quả tai hại của nó. Điều mà chúng ta thấy mình không thể làm được thì Thiên Chúa đã làm cho chúng ta, nhờ tình yêu vô biên và cái chết và sự sống lại của Đức Kitô, Con Ngài.

Nhưng đây là niềm hy vọng cánh chung, tức rất thực tế chứ không hão huyền; niềm hy vọng này tôn trọng và phù hợp với tiến trình lớn lên của chúng ta trong không gian thời gian. Là

³ Ở đây, chúng tôi chỉ xin nói những điều liên quan đến tội như được phản ánh trong kinh nghiệm nhân sinh, chứ không đi sâu vào bản chất thần học của tội xét như là hành vi tự do của con người trong tương quan với Thiên Chúa.

những chủ thể có tự do, chúng ta xây dựng và định hình vĩnh cửu của mình trong không gian và thời gian này. Mặt khác, thường thì ơn Thánh của Chúa hoạt động cách thực tiễn, vẫn được xây dựng trên các quy luật tự nhiên, tuy siêu vượt trên các quy luật đó. Thế nên, tuy trong Ngày Sau Hết, chúng ta chắc chắn sẽ được chữa lành khỏi mọi hậu quả tai hại của tội cách vĩnh viễn, nhưng trong lúc này, là những chủ thể có chiều kích thể lý, chúng ta cần trải qua một tiến trình thanh luyện, để gột rửa từ từ các hậu quả đó, để dần cởi bỏ con người cũ và mặc lấy con người mới. Tiến trình này đòi hỏi không chỉ lòng sám hối, quyết tâm, mà còn cả sự khổ luyện, chiến đấu, tu tập, cầu nguyện, hãm mình, v.v. nữa. Tiến trình thanh luyện này là một khía cạnh khác trong kinh nghiệm nhân sinh về hình phạt do tội, và chúng ta có thể gọi đó là hình phạt tạm. Tiến trình thanh luyện này, vừa là biểu hiện kéo dài, vừa là hệ quả mà đôi khi cũng là nguyên nhân sinh ra lòng sám hối, cũng còn lệ thuộc vào thiện chí, ý muốn của chúng ta nữa. Nếu chúng ta không muốn và không nỗ lực để được thanh luyện, tức là không thật sự sám hối, thì Ôn Thánh cũng không phát huy được tác dụng trên con người và đời sống chúng ta. Chính vì thế sự thanh luyện vẫn còn “diễn ra” ngay cả sau khi chết (giáo lý gọi là Lửa Luyện Tội, hay Luyện Ngục), vì hậu quả của tội vẫn còn, tùy vào thiện chí và nỗ lực của chúng ta khi còn sống.

Như vậy chúng ta đã hiểu tại sao trong Bí Tích Hoà Giải, tội tuy đã được tha, nhưng hình phạt tạm vẫn còn. Vì Bí Tích đó không phải là một nghi thức phủ chú suông (chỉ là năm bảy phút nơi Toà Giải Tội), mà cần phải được trải rộng và tiếp diễn trong cuộc sống chúng ta ngoài Toà Giải Tội nữa. Tội đã được tha, Chúa đã đảm bảo cứu chúng ta cách vĩnh cửu, nhưng tiến trình gột rửa, thoát ly khỏi tội và hậu quả của nó vẫn cần phải diễn ra trong cuộc sống. Tiến trình đó diễn ra nhanh hay chậm tùy vào mức độ thiện chí và nỗ lực trong thực tế cuộc sống của chúng ta.

Vai trò của Giáo Hội

Thế nhưng, tiến trình đó không diễn ra riêng lẻ cách cá nhân. Tất cả chúng ta có mối liên hệ thiêng liêng với nhau (giáo lý gọi là mối thông công); mọi phúc đức cũng như tội vạ của mỗi người đều có tác động lên những người khác. Sự tác động này là thiêng liêng, nên vô hình, nhưng nhiều lúc chúng ta vẫn cảm thấy được nó qua những biểu hiện thể lý, xã hội, văn hoá của nó. Một câu chửi thề, một hành vi trả lại của đánh rơi, v.v. tất cả đều có âm vang và ảnh hưởng trên xã hội chúng ta, trên thế hệ trẻ và trên những người khác.

Tiến trình gột rửa, thoát ly khỏi sự trói buộc và hậu quả của tội, tuy là nỗ lực của mỗi cá nhân, cũng diễn ra trong mối hiệp thông rộng lớn với toàn thể Giáo Hội (kể cả Giáo Hội chiến thắng lẫn Giáo Hội đang thanh luyện, tức với cả các thánh lẫn các linh hồn trong Lửa Luyện Tội). Công phúc vô biên của Đức Kitô và phúc đức của các thánh cổ võ và thúc đẩy tiến trình đó (chẳng hạn, qua gương sáng và gợi hứng hướng về sự thánh thiện), trong khi tội của những người khác cũng tác động gây cản trở tiến trình thanh luyện của chúng ta (chẳng hạn, qua gương xấu và làm nhụt ý chí tốt lành của chúng ta).

Như vậy, qua những lần ban ân xá, Giáo Hội thể hiện cách hữu hình và cụ thể mối hiệp thông đó vẫn có trong toàn Giáo Hội, để nâng đỡ và thúc đẩy tiến trình thanh luyện của mỗi người chúng ta diễn ra cách suôn sẻ, dễ dàng hơn. Là những chủ thể sống trong không gian thời gian, chúng ta cần những hình thức hữu hình và cụ thể đó để cảm nghiệm và tiếp nhận sự cổ võ và đồng hành của Giáo Hội và các thánh. Như vậy, khi nói “ân xá tha hình phạt tạm của tội” là có ý nói rằng Giáo Hội, qua lời cầu nguyện chính thức của mình, đồng hành, cổ võ và thúc đẩy tiến trình thanh luyện của các cá nhân, để giúp họ vượt qua các hậu quả của tội và trở nên con người mới cách suôn sẻ và dễ dàng hơn.

Tiểu kết

Tóm lại, việc Giáo Hội ban ân xá nói lên rằng:

- Chúng ta, vốn là những chủ thể sống trong không gian và thời gian, cần trải qua một tiến trình để thanh luyện khỏi tội và hậu quả của nó.
- Chúng ta không chiến đấu với tội cách cô đơn, nhưng trong mối hiệp thông với toàn thể Giáo Hội, trong đó chúng ta nhận được sự giúp đỡ và đồng hành của các thánh là những người đã cộng tác đặc lực với ơn thánh vô biên của Đức Kitô.
- Việc lãnh ân xá không phải là phép ma thuật, nhưng tự nó bao gồm và đòi chúng ta phải có tâm tình hoán cải và nỗ lực sống tiến trình lột bỏ con người cũ để mặc lấy con người mới.

Lý giải theo văn hoá Việt Nam

Trong mục này, chúng tôi thử diễn tả những tâm tình nằm sâu trong ý thức tôn giáo của người Việt Nam liên quan đến việc lãnh nhận ân xá. Khi đưa ra những điểm tích cực trong tâm tình người Việt Nam trong việc lãnh nhận ân xá, chúng tôi đồng thời cũng xem đây là những gợi ý cho việc canh tân hoạt động thiêng liêng đầy ý nghĩa và rất truyền thông này.

Chúng ta đã quá quen với nét văn hoá “tặng quà” của người Việt Nam. “Bánh ít cho đi bánh quy cho lại”, “có qua có lại mới toại lòng nhau”, đó là một nét văn hoá đóng vai trò thiết yếu trong việc xây dựng và củng cố các tương quan gia đình, xã hội. Chắc chắn nhiều lúc nét văn hoá đó đã bị lạm dụng, bóp méo làm cho việc tặng quà mất đi ý nghĩa đích thực của nó mà trở thành “mua chuộc, hối lộ”. Trong hành vi tặng quà đích thực, món quà thường có giá trị ở ý nghĩa biểu tượng hơn là ở giá trị vật chất của nó. “Cho không bằng cách cho”. Thái độ và tâm tình của người tặng quan trọng hơn là giá trị vật chất của món quà. Món quà là một biểu tượng cụ thể, hữu hình của tình thương, sự quan tâm, sự hy sinh, lòng triu mến giữa người với người. Một nhúm trà, một vài trái cau cũng là quà; một bao lì xì với giá trị tiền tệ rất nhỏ, cũng là quà, nhưng làm cho những dịp lễ, Tết trở nên thực sự vui nhộn, hào hứng và ý nghĩa. Không có trà cau sẽ không có đám hỏi; không có trà, không có bao lì xì, Tết sẽ mất vui.

Việc bóp méo ý nghĩa của hành vi tặng quà đã làm cho nó trở nên giả dối và nặng nề. Chúng ta dần cảm thấy sợ những dịp Tết Trung Thu, Tết Nguyên Đán, đám cưới, đám hỏi, v.v. chính vì những méo mó và lạm dụng của nét văn hoá tặng quà. Trong trường hợp này, những món đồ có giá trị vật chất cao không còn là biểu hiện của sự quan tâm, triu mến và hy sinh nữa mà thể hiện sự đòi hỏi, yêu sách và trở thành sợi dây vô hình ràng buộc và lạm dụng người khác.

Tuy nhiên, nét văn hoá tặng quà, nếu được duy trì trong sự tinh tuyền của nó thì sẽ rất đẹp và quan trọng cho việc xây dựng các tương quan xã hội đầy tính nối kết liên vị. Để thấy rõ hơn giá trị của nét văn hoá này, chúng ta có thể kể đến các khái niệm vẫn còn được trân trọng nơi tâm khảm người Việt: đó là các khái niệm Thảo và Lộc. Vào những dịp lễ như Tết Nguyên Đán chẳng hạn, con cháu đến viếng thăm ông bà cha mẹ với tâm tình thảo hiền, và thể hiện tâm tình đó qua những món quà đơn sơ, cụ thể cùng những lời chúc chân thành. Đó là Thảo. Đáp lại, ông bà cha mẹ cũng trao cho con cháu những bao lì xì cùng những lời chúc tốt đẹp. Đó là Lộc. Các món quà, các bao lì xì là những biểu hiện cụ thể, không thể thiếu của tâm tình Thảo nơi con cháu và của Lộc từ ông bà cha mẹ. Vào những dịp lễ như thế, con cháu không thể không diễn tả chữ Thảo và bậc cha mẹ cũng không thể không trao ban Lộc. Mối tương quan giữa Thảo và Lộc này còn được thấy rõ nơi những cuộc giáo dân thăm viếng đền đài, chùa chiền, nhà thờ ở Việt Nam vào dịp đầu Xuân. Không kể những lạm dụng và mê tín, những cuộc thăm viếng đó có thể được xem là việc diễn tả chữ Thảo của giáo dân, bổn đạo, và họ cũng mong chờ Lộc từ các bậc thánh nhân, và từ Thiên Chúa.

Thiết tưởng, Thảo và Lộc cũng là những nét được tìm thấy nơi tâm tình tôn giáo của giáo dân Việt Nam trong những dịp lãnh nhận ân xá. Ở Việt Nam, nhất là những năm gần đây, những dịp ân xá thường gắn liền với những dịp lễ đặc biệt của một giáo phận, dòng tu, hoặc là những năm thánh, những dịp lễ đầu tay của các linh mục. Trong những dịp lễ như thế, ân xá được cảm nghiệm như một món quà cụ thể đặc biệt Thiên Chúa ban cho những người tham dự ngang qua trung gian của giáo phận, dòng tu, linh mục hoặc các chủ thể tổ chức năm thánh (chúng tôi xin gọi tắt là các chủ thể trung gian). Chính nhờ các chủ thể trung gian cử hành các dịp lễ đặc biệt mà giáo dân có cơ hội lãnh nhận ân xá. Giáo dân tham dự những cử hành, những Thánh Lễ, trong tâm tình hiệp thông chia vui với các chủ thể trung gian và đón nhận ân xá như món quà rất đặc biệt của dịp lễ. Món quà này thiêng liêng, nhưng cũng rất cụ thể và là món quà quý giá nhất mà qua đó các chủ thể trung gian có thể chia sẻ ơn Chúa, niềm vui, vinh dự, lòng tri ân của họ với những người tham dự. Tham dự một dịp cử hành lớn mà thiếu phép lành Toà Thánh để ân xá có thể được ban thì giáo dân sẽ cảm thấy như thiếu vắng một yếu tố rất quan trọng, làm cho dịp cử hành bớt đi tính phong phú và long trọng của nó. Giáo dân đến tham dự các buổi lễ, mang theo tâm tình Thảo hiền của mình đối với Chúa và Giáo Hội, cụ thể là Giáo Hội địa phương hiện diện nơi chủ thể trung gian này. Và họ cũng mong chờ Lộc thánh của Thiên Chúa, được ban ngang qua chủ thể trung gian đó. Có thể, buổi lễ cử hành của chủ thể trung gian mới được vẹn toàn ý nghĩa và thật sự mang “tính Việt Nam”.

Như vậy, chúng ta thấy có một mối liên hệ nào đó giữa tâm tình tôn giáo của người Việt Nam trong việc lãnh nhận ân xá và nét văn hoá tặng quà. Nếu như món quà là biểu hiện hữu hình, cụ thể nhưng thiết yếu của tấm lòng và của tương quan, thì ân xá cũng thường được kinh nghiệm như biểu hiện cụ thể và quan trọng cho tình yêu, sự quảng đại, hào phóng của Thiên Chúa trong những dịp lễ đặc biệt, qua trung gian một giáo phận, dòng tu, linh mục hay cộng đoàn nào đó.

Kết luận

Từ những gì được trình bày ở trên, chúng ta có thể rút ra những tâm tình cần phải có để việc lãnh nhận ân xá được thực sự ý nghĩa, đẹp lòng Chúa và mang lại hiệu quả cứu độ.

Trước hết, việc lãnh ân xá là dịp để chúng ta trở về với Bí Tích Hoà Giải, không như một thủ tục, mà với tâm tình sám hối và ý chí hoán cải đích thực, được cụ thể hoá bằng một tiến trình hành động, tập dứt bỏ con người cũ, mặc lấy con người mới.

Thứ đến, việc lãnh ân xá còn là dịp để chúng ta ý thức hơn và sống mối hiệp thông trong toàn bộ Giáo Hội, để cảm nghiệm sự đồng hành, cổ vũ, nâng đỡ của Giáo Hội, khuyến khích chúng ta cùng tiến lên trên con đường nhân đức thánh thiện.

Cuối cùng, nét văn hoá Việt Nam, đặc biệt là những tâm tình xoay quanh hai chữ Thảo và Lộc, ngoài việc thể hiện rõ tâm tình hiệp thông với Giáo Hội cách cụ thể qua và nơi giáo hội địa phương, còn cổ vũ chúng ta nên nhìn ân xá theo nghĩa đích thực như là ơn – món quà, tức là biểu hiện của tình yêu Thiên Chúa. Nét văn hoá đó mời gọi chúng ta không quan niệm việc lãnh ân xá như một thủ tục pháp lý hay mang tính vật chất (vốn là các đặc tính của trả nợ, hối lộ và tham nhũng). Nhìn ân xá như là một ơn, chúng ta chú ý tới chính Người Tặng với lòng biết ơn và cảm mến, chứ không tập trung vào món quà để tính toán, so sánh. Có thể, việc lãnh ân xá mới thực sự trở nên một dịp lễ mừng, thổi bùng lên trong tâm hồn chúng ta một sức sống đổi mới.

Tài liệu tham khảo

Bản dịch của Ủy Ban Giáo Lý Đức Tin, thuộc Hội Đồng Giám Mục Việt Nam (Hà Nội: Nxb Tôn Giáo, 2009).

Karl Rahner, *Sacramentum Mundi – An Encyclopedia of Theology*, Vol.3 (New York: Herder and Herder; London: Burns & Oates, 1969), 123-129.

Biodata

Lm. Phanxicô Xaviê Nguyễn Hai Tính, S.J., Linh mục và là Giám đốc Học Viện Thánh Giuse Dòng Tên Việt Nam, chịu chức linh mục năm 2007, có bằng tiến sĩ thần học - Tín Lý (STD) do trường Đại học Giáo hoàng Gregoriana cấp năm 2009. Hiện tại cha đang dạy các môn học thần học tín lý ở Học viện Thánh Giuse Dòng Tên Việt Nam, Học viện Công giáo Việt Nam, Đại chủng viện Thánh Giuse Sài Gòn, Đại chủng viện Thánh Giuse Hà Nội và một số nơi khác.

Fr. Francis Xavier Nguyen Hai Tinh, S.J., Director of the Saint Joseph Jesuit Scholasticate in Vietnam, is a Jesuit priest who was ordained in 2007. He holds a Doctorate in Theology (Dogmatic Theology, S.T.D.) awarded by the Pontifical Gregorian University in 2009. He currently teaches courses in dogmatic theology at the Saint Joseph Jesuit Scholasticate (Society of Jesus in Vietnam), the Vietnam Catholic Institute, the Saint Joseph Major Seminary of Saigon, the Saint Joseph Major Seminary of Hanoi, and other institutes.

Ngôn Ngữ Biểu Trưng Trong Giáo Lý: Sách Giáo Lý của Cha Girolamo Maiorica và
Sáng Kiến Hội Nhập Văn Hoá

Symbolic Language in Catechesis: Girolamo Maiorica's Catechism and His Inculturation Initiative

Lm. Fx. Nguyễn Hai Tính, S.J.^{1*}

¹Học Viện Thánh Giuse Dòng Tên, Vietnam
*Email tác giả liên hệ: nguyenhaitinh@gmail.com
*  <https://orcid.org/0000-0003-4102-8619>
 <https://doi.org/10.54855/csl.255413>

® Copyright (c) 2025 Nguyễn Hai Tính

Received: 30/09/2025 Revision: 15/12/2025 Accepted: 22/12/2025 Online: 22/12/2025

ABSTRACT

Keywords: Girolamo Maiorica; Nôm script; symbolic language; inculturation	This article examines symbolic language in the catechetical writings of Jesuit Girolamo Maiorica (1591–1656), focusing on <i>Thiên Chúa Thánh Giáo Khải Mông</i> , to illuminate his inculturation initiatives when presenting Catholic doctrine to seventeenth-century Vietnamese audiences. Using historical–textual analysis and the question-and-answer format, the study compares the text with St. Roberto Bellarmine’s short catechism and identifies additions made “according to Vietnamese customs.” Findings indicate that Maiorica employed vernacular Vietnamese, familiar symbol systems, narrative exempla, and an organization following Faith–Prayer–Commandments (Tin–Xin–Giữ) to support catechetical learning and practice. His Nôm writings thus served pastoral needs while also providing rare evidence of seventeenth-century Nôm prose, relevant to present-day cultural and evangelization discussions.
--	---

TÓM LƯỢC

Từ khoá: Girolamo Maiorica; chữ Nôm; ngôn ngữ biểu trưng; hội nhập văn hoá	Bài viết khảo sát ngôn ngữ biểu trưng trong sách giáo lý của cha Girolamo Maiorica (1591–1656) qua tác phẩm <i>Thiên Chúa Thánh Giáo Khải Mông</i> , nhằm làm rõ sáng kiến hội nhập văn hoá khi trình bày giáo lý cho người Việt thế kỷ XVII. Nghiên cứu dùng phân tích lịch sử–văn bản và cấu trúc hỏi–thưa, đối chiếu với giáo lý ngắn của thánh Roberto Bellarmino và nhận diện các bổ sung “theo ý thói An Nam”. Kết quả cho thấy Maiorica vận dụng tiếng Việt bình dân, hệ biểu tượng quen thuộc, truyện kể và cách sắp xếp nội dung theo Tin–Xin–Giữ để giúp giáo dân dễ học và thực hành đức tin, gắn với thực hành đạo. Các trước tác chữ Nôm của ông vừa phục vụ mục vụ vừa là chứng liệu hiếm của văn xuôi Nôm thế kỷ XVII, hữu ích cho hôm nay.
---	--

Dẫn nhập

Tỉnh Dòng Tên Việt Nam vừa bước vào Năm Thánh kỷ niệm 400 năm ngày các Giêsu hữu¹ đầu tiên đặt chân đến đất Việt. Đây là dịp để các anh em Giêsu hữu và các thân hữu ôn cố tri tân, đọc lại quá khứ huy hoàng của các bậc cha anh đi trước nhằm rút ra những bài học thiết thực cho việc loan báo Tin Mừng trên nước Việt ngày nay. Từ trước tới nay, quá khứ huy hoàng đó thường được biết đến cách điển hình qua con người và các công trình – mục vụ cũng như ngôn ngữ, văn chương – của cha Đắc Lộ (Alexandre de Rhodes), người vẫn được xem là có công lớn trong việc truyền giáo, hội nhập văn hoá và nhất là trong việc hình thành và phổ biến chữ Quốc Ngữ hiện đại (viết bằng các ký tự Latinh, xin gọi tắt là chữ Quốc Ngữ)². Tuy nhiên, còn nhiều vị Giêsu hữu khác cũng đã góp phần khá quan trọng trong việc truyền giảng Tin Mừng cũng như trong việc hội nhập văn hoá nhưng chưa được biết đến cách rộng rãi³.

Sự xuất hiện và phổ biến của chữ Quốc Ngữ chắc hẳn đã được đa số người Việt Nam trân trọng và tán dương, vì nó giúp việc ghi lại tiếng nói dân tộc trở nên đơn giản, dễ dàng và phổ cập hơn. Tuy nhiên, cũng không có gì ngạc nhiên khi có những người nặng lòng với lịch sử và truyền thống dân tộc, tuy trân trọng việc tạo ra cách viết mới cho tiếng nói dân tộc, vẫn tiếc thay cho việc những áng văn thơ cổ viết bằng chữ Hán và chữ Nôm lùi dần vào quên lãng và mất tích trong tâm thức người Việt. Đối với một số người, chính chữ Quốc Ngữ là “thủ phạm” của hiện tượng đáng tiếc này, vì nó cắt đứt tâm thức người Việt khỏi dòng “truy cập” tới những áng văn cổ viết bằng chữ Hán và chữ Nôm. Cứ theo quan điểm này mà xét thì các Giêsu hữu phải giật mình, nhận ra mình cũng “bị vạ lây” và “mang tội lớn” đối với nền văn học cổ của dân tộc.

Tuy nhiên, ngay cả khi bỏ qua vấn đề còn đang trong vòng tranh luận rằng liệu việc hình thành và phổ biến chữ Quốc Ngữ có thực sự là nguyên nhân chính cho việc chữ Nôm bị mai một hay không, thì các Giêsu hữu vẫn có thể an tâm trước các “cáo tội”, nếu có, về trách nhiệm đối với ngôn ngữ và văn học cổ của dân tộc. Bởi vì, các Giêsu hữu đầu tiên trên đất Việt không chỉ sáng tạo và lưu truyền chữ Quốc Ngữ hiện đại, mà họ còn để lại các tác phẩm văn xuôi bằng chữ Quốc Ngữ thời đó, tức chữ Nôm, nữa.

Nhân dịp Năm Thánh này, chúng tôi xin trình bày sơ lược một khuôn mặt khác, ít quen thuộc hơn cha Đắc Lộ, mà vai trò của ngài trong lịch sử truyền giáo cũng như trong lịch sử ngôn ngữ và văn học Việt Nam đang ngày càng được nhìn nhận rõ hơn, nhờ việc khám phá ra các tác phẩm Nôm mà ngài để lại. Đó là cha Girolamo Maiorica (1591-1656).

¹ Giêsu hữu là từ quen dùng (trong nội bộ Dòng) để gọi các tu sĩ Dòng Tên cách súc tích nhưng đầy ý nghĩa. Giêsu hữu có thể được hiểu là người bạn đồng hành với Chúa Giêsu, là người mang Chúa Giêsu trong mình. Đây là một cách Việt hoá từ J  s  ite trong tiếng Pháp và Jesuit trong tiếng Anh.

² Xin mạn phép nói thêm rằng chữ viết là yếu tố quan trọng trong việc lưu lại, không chỉ tiếng nói mà còn cả não trạng, suy nghĩ, tập tục, văn hoá của dân tộc qua dòng lịch sử. Suốt thời Hán thuộc, tiếng nói của dân ta không được ghi lại (vì không có chữ viết, hoặc chữ viết cổ đã bị mai một), mà chỉ được truyền miệng qua các thế hệ. Cho tới khoảng thế kỷ XIII tiếng nói của ta mới bắt đầu được ghi lại bằng chữ Nôm (x. Nguyễn Quang Hồng, “Khái Lược về Văn Học Chữ Nôm ở Việt Nam”, *Nhịp Sống* 12 (2007), bản điện tử, được truy cập từ <http://www.ivce.org/magazinedetail.php?magazinedetailid=MD00000272>, ngày 22.01.2014), là dạng chữ ban đầu vay mượn từ các chữ Hán, cho nên cũng khó học tương đương với chữ Hán, đôi khi còn phức tạp hơn chữ Hán, và chỉ một số ít người biết đọc chữ này.

³ Thí dụ, nếu chỉ xét riêng vấn đề ai là cha đẻ thực sự của chữ Quốc Ngữ thôi, thì chúng ta cũng đã có bằng chứng rằng ngay từ năm 1632, chữ Quốc Ngữ của cha Gaspar d’Amaral rõ ràng hơn chữ Quốc Ngữ mà cha Đắc Lộ viết vào năm 1636 (x. Đỗ Quang Chính, *Lịch Sử Chữ Quốc Ngữ*, tr.88, 92).

Trong bài viết này, sau khi giới thiệu sơ lược về con người, công việc và tầm ảnh hưởng của cha Girolamo Maiorica, chúng tôi sẽ đi sâu vào tác phẩm *Thiên Chúa Thánh Giáo Khải Mông*⁴ (TCTGKM) để tìm hiểu các phương cách thích ứng và hội nhập văn hoá của ngài trong khi trình bày giáo lý đức tin chân truyền cho người Việt.

1. Sơ lược về cha Girolamo Maiorica

Trong phần này, khi viết về thân thế sự nghiệp của cha Girolamo Maiorica, chúng tôi không có ý đi sâu theo hướng chuyên môn khoa học vào các chi tiết lịch sử⁵, nhưng chỉ có ý mô tả cách chân thực hết sức có thể và làm nổi bật lên nhân cách cũng như vai trò của ngài trong việc truyền giáo và hội nhập văn hoá, hầu góp phần cổ vũ lòng trân trọng các vị tiền nhân và rút ra các bài học thực tiễn cho việc loan báo Tin Mừng ngày nay.

Tiểu sử và công việc

Trước hết phải nói, theo suy đoán của tác giả Brian Eugene Ostrowski, rằng có lẽ một trong những lý do khiến cha Girolamo Maiorica không được biết đến chính là đức tính khiêm nhường, âm thầm, không muốn được ai khen của ngài. Ngài ít xuất bản các bản tường trình như các thừa sai khác đã làm, các tác phẩm ngài để lại đa số đều là bản viết tay, bằng ngôn ngữ bản địa. Các thừa sai như Đắc Lộ, Giovanni Filippo de Marini, Cristoforo Borri và Joseph Tissanier xuất bản các tài liệu bằng các ngôn ngữ châu Âu và vì thế được giới học giả biết đến nhiều hơn, dù không có ai trong số họ sống trên đất Việt lâu như ngài⁶.

Sự âm thầm của cha Girolamo Maiorica làm cho việc viết tiểu sử ngài gặp một số khó khăn. Ngay cả tên của ngài viết thế nào, các học giả cũng chưa thống nhất được với nhau. Xin kể ra đây một vài điển hình: cha Đỗ Quang Chính viết tên ngài là Girolamo Majorica, tiến sĩ Brian E. Ostrowski viết là Geronimo Maiorica, tiến sĩ Nguyễn Thị Tú Mai viết là Jeronimo Maiorica. Riêng tác giả Roland Jacques viết rằng tên ngài bằng tiếng Ý là Girolamo Maiorica, bằng tiếng Bồ Đào Nha là Jerônimo Majorica⁷. Chúng tôi xin chọn viết tên ngài là Girolamo Maiorica⁸.

Theo cha Đỗ Quang Chính, cha Girolamo Maiorica sinh năm 1591 tại Napoli (Ý)⁹. Cứ theo số liệu này thì ngài gia nhập Dòng Tên năm lên 14 tuổi, vào ngày 19.05.1605. Theo những gì được ghi lại trong cuốn *Thiên Chúa Thánh Giáo Khải Mông* thì ngài được chính Đức Hồng Y Roberto Bellarmino (cũng là tu sĩ Dòng Tên) truyền chức linh mục cho khi ghé qua Rôma để

⁴ Girolamo Maiorica, *Thiên Chúa Thánh Giáo Khải Mông*, do Võ Long Tê phiên âm và chú thích (lưu hành nội bộ, 2003).

⁵ Chúng tôi không có điều kiện tiếp cận và nghiên cứu các bản viết tay, các tài liệu gốc hoặc các tài liệu chuyên biệt về sử học; hơn nữa, sử học cũng như văn bản học không phải là chuyên môn của chúng tôi. Do đó, chúng tôi xin tự giới hạn vào việc sưu tầm và tóm tắt lại các nghiên cứu có sẵn của một vài ấn phẩm và luận án tiến sĩ mới xuất hiện gần đây liên quan tới cha Girolamo Maiorica.

⁶ X. Brian E. Ostrowski, *The Nôm Works*, xiii-xiv.

⁷ X. Roland Jacques, *Portuguese Pioneers of Vietnamese Linguistics* (Bangkok: Orchid Press, 2002), 53.

⁸ Chúng tôi chọn cách viết này (tuy rằng các sách Nôm của ngài có ghi rõ tên ngài được phát âm ở Đàng Ngoài theo kiểu Bồ Đào Nha là Giê-rô-ni-mô) là vì ngài là người Ý, mà trong tiếng Ý thì dạng Girolamo phổ biến hơn dạng Geronimo, và trong tiếng Ý không có ký tự j. Hơn nữa, theo trang mạng WorldCat thì ở cuối bản tường trình bằng tiếng Ý *Relazione del Giappone dell'anno M.DC.XXI* (Tường trình về Nhật Bản năm 1621) thì tên ngài được ký là "Maiorica Girolamo" (x. <http://www.worldcat.org/title/relazione-del-giappone-dell'anno-m-dc-xxi/oclc/661273647>, truy cập ngày 23.01.2014).

⁹ Các thông tin trong phần tiểu sử này phần lớn dựa vào nghiên cứu của cha Đỗ Quang Chính, trong *Dòng Tên*, 158-162, và của Brian E. Ostrowski, trong *The Nôm Works*, 7-23. Bình thường, trong phần tiểu sử này, chúng tôi sẽ không chú thích tham chiếu nữa, trừ một số những thông tin đặc biệt.

từ đó đi truyền giáo ở Viễn Đông¹⁰. Mà ngài khởi hành từ Lisboa hướng về Viễn Đông năm 1619, vậy ngài chịu chức linh mục vào khoảng năm 28 tuổi.

Mục đích ban đầu của các bề trên là gọi ngài đi truyền giáo ở Nhật, nhưng vì không đến Nhật được do cuộc bách đạo gay gắt, ngài “phải” thay đổi chương trình, chuyển đến Đàng Trong vào cuối tháng 12.1624 (hoặc tháng 02.1625) cùng với 6 Giêsu hữu khác, trong đó có cha Đắc Lộ¹¹.

Ngài được gọi tới cư sở ở Nước Mặn (phần đất cuối của lãnh thổ Đàng Trong, gần vương quốc Chăm (ngày nay thuộc thôn An Hoà, xã Phước Quang, huyện Tuy Phước, tỉnh Bình Định; thuộc giáo xứ Nam Bình, giáo phận Quy Nhơn) để học tiếng Việt, trong khi cha Đắc Lộ đến cư sở Thành Chiêm (còn gọi là Kẻ Chàm), cách Hội An 7 km về phía tây¹².

Ngài khẩn cuối với 4 lời khẩn ngày 21.05.1626. Đến năm 1628, ngài được gọi về Macao để chuẩn bị đi Nhật lần nữa, nhưng chuyển đi Nhật lại không thành.

Năm 1630, ngài trở lại Đàng Trong và tham gia sứ mạng truyền giáo cho nước Chăm (vùng Nha Trang và Phan Thiết bây giờ). Bị bắt giam ngay khi đặt chân lên đất Chăm, rồi được nhóm thương gia người Bồ Đào Nha chuộc ra, ngài qua Campuchia bắt tàu về lại Đà Nẵng ở Đàng Trong. Sau đó vì sứ mạng mới lập ở Đàng Ngoài cần người biết tiếng Việt, ngài được gọi đi Đàng Ngoài để hỗ trợ nhóm thừa sai ở đó.

Ngài đến Đàng Ngoài ngày 19.10.1631 (hoặc đầu năm 1632) cùng với cha Bernardino Reggio. Sau một năm ở kinh đô Thăng Long, ngài được gọi tới vùng thôn quê ở Kẻ Rum (Vinh, Nghệ An) để truyền giáo cho người bình dân¹³, trong khi các cha Gaspar d’Amaral và Antonio de Fontes ở lại thủ đô, để dễ liên lạc với chúa Trịnh Tráng. Nhờ thông thạo tiếng Việt, nên ngài dễ tiếp xúc và thuyết phục được nhiều người theo đạo; chỉ trong 5 tháng đầu ở Kẻ Rum, ngài đã rửa tội được cho 2.575 người¹⁴.

Vì phụ trách vùng truyền giáo rộng nhất Đàng Ngoài (gồm 9 quận – 4 quận vùng đồng bằng và 5 quận vùng đồi núi), nên ngay từ những ngày đầu ở vùng Nghệ An, ngài phải liên tục viết thư từ và bài giảng giáo lý để các thầy giảng đọc cho các giáo dân ở vùng xa nghe khi không có ngài ở đó. Vì thế mà ngài rất bận rộn với việc viết sách bằng ngôn ngữ và chữ Đàng Ngoài (tiếng Việt, chữ Nôm); ngài viết sách ngay cả lúc trên thuyền đi thăm viếng bốn đạo. Các học giả cho rằng, ngoài việc viết sách đạo bằng văn xuôi, ngài còn viết kịch và thơ; ngài còn tổ chức thi giáo lý có thưởng để khuyến khích việc học đạo.

Trong suốt quá trình truyền giáo ở vùng Nghệ An, ngài cũng gặp nhiều chống đối và thử thách, có khi bị giam tù, bị tẩy chay và cả bị đuổi đánh nữa. Có lần nhà nguyện ở Kẻ Rum bị đập phá và san bằng. Tuy nhiên, nói chung thì sứ mạng của ngài đạt nhiều thành công lớn. Năm 1636, ngài tin cho cha Đắc Lộ hay rằng mỗi năm ở Đàng Ngoài có trên 10.000 người được rửa tội, riêng ngài đã rửa tội cho 6.000 người từ khi đến Đàng Ngoài, và hiện cai quản 40.000 bốn đạo thuộc 70 nhà thờ¹⁵. Gánh mục vụ ngày càng nặng, khiến ngài phải ngưng viết sách vào đầu những năm 1640¹⁶. Vào khoảng những năm 1635-1640, ngài còn tham gia một cuộc tranh luận tôn giáo tại kinh đô Thăng Long, và đã thu phục được một vị Hoà Thượng

¹⁰ X. TCTGKM, 14.

¹¹ X. Đỗ Q. Chính, *Dòng Tên*, 77.

¹² Về cư sở Nước Mặn, quý độc giả có thể xem thêm Đỗ Q. Chính, *Dòng Tên*, 65-67.

¹³ X. Đỗ Q. Chính, *Dòng Tên*, 159.

¹⁴ X. *Sđđ*.

¹⁵ X. *Sđđ*, 197.

¹⁶ X. Brian E. Ostrowski, *The Nôm Works*, 17.

theo đạo và trở nên bạn đồng hành, cộng tác với ngài trong việc soạn các sách đạo bằng chữ Nôm¹⁷.

Vào cuối năm 1649 (hoặc đầu năm 1650), được đặt làm bề trên vùng truyền giáo Đàng Ngoài lần thứ hai, ngài dời về cộng đoàn kinh đô Thăng Long giữa lúc chúa Trịnh Tráng đang ra lệnh cấm đạo, san bằng các nhà thờ, đập phá tượng ảnh và đốt các sách đạo. Vùng Nghệ An trước đây có nhiều nhà thờ là thế, sau cuộc bách hại năm 1649-1650, chỉ còn lại 4 nhà thờ. Trong thời gian làm bề trên ở Thăng Long, cha Girolamo Maiorica đã đi lại gặp gỡ chúa Trịnh Tráng nhiều lần để giải thích, thuyết phục, và đã có công lớn trong việc làm dịu những cơn cấm cách và bách đạo. Cũng trong khoảng thời gian này, dân số bốn đạo Đàng Ngoài tăng từ 200.000 (vào năm 1648) lên tới 250.000 (vào năm 1655)¹⁸.

Tháng 04.1653, ngài được đặt làm bề trên Giám Tỉnh của Tỉnh Dòng Nhật Bản. Bình thường thì Giám Tỉnh Nhật Bản sẽ phải cư ngụ ở Macao, nơi có trụ sở của Tỉnh Dòng và trường đào tạo các thừa sai và nơi mà đa số các Giêsu hữu Tỉnh Nhật Bản đang cư ngụ (36 trên tổng số 44); nhưng ngài chọn ở lại, điều hành Tỉnh Dòng từ Thăng Long là vùng đất truyền giáo.

Tháng 01.1656 ngài lâm trọng bệnh và mất ngày 27.01.1656 tại Thăng Long, thọ 65 tuổi.

Nhân cách và tâm ảnh hưởng

Một số thông tin sơ lược ở trên về tiểu sử và công việc của ngài cho ta thấy cha Girolamo Maiorica là:

- Con người tiên phong, người của vùng ven, vùng sâu, vùng xa cả trong lãnh vực mục vụ lẫn lãnh vực trí thức. Ngài luôn xông pha đến những nơi xa xôi nhất, dám đảm nhận những vùng truyền giáo rộng nhất, chọn ở lại sống và chết với vùng truyền giáo. Phương pháp truyền giáo của ngài là đến với người dân quê; mọi việc ngài làm, những điều ngài viết là nhắm đến những người bình dân.

- Con người hoà giải, bắc những nhịp cầu trung gian. Ngài đã có công lớn trong việc đối thoại với triều đình chúa Trịnh Tráng để mang lại an bình cho các giáo dân thôn quê đơn sơ, vô tội. Có lẽ phẩm chất của một con người hoà giải là một trong các nguyên nhân khiến cha Girolamo Maiorica không bị trục xuất, mà có thể trụ lại ở Đàng Ngoài một thời gian dài tới lúc qua đời.

- Con người lãnh đạo tuyệt vời, hiệu quả, biết định hướng và nối kết những người cộng tác thành một thể thống nhất để xúc tiến công việc cách hiệu quả. Việc ngài sáng kiến và kiên trì viết các tài liệu Nôm để phân phối cho các thầy giảng đọc và dạy cho giáo dân, việc ngài được đặt làm bề trên vùng truyền giáo, rồi bề trên Giám Tỉnh là những bằng chứng cho phẩm chất lãnh đạo ưu việt của ngài.

Đánh giá vai trò của cha Girolamo Maiorica, tác giả Brian E. Ostrowski cho rằng ngài đã có ảnh hưởng lâu dài và mạnh mẽ trên các cộng đoàn Kitô hữu tiên khởi ở Việt Nam. Lúc ngài mới tới đất Việt, các Giêsu hữu còn đang loay hoay chưa biết dạy giáo lý căn bản thế nào, lúc qua đời ngài đã để lại một thư viện lớn hiếm có các sách đạo bằng chính ngôn ngữ và chữ viết địa phương¹⁹. Trong suốt trên dưới 25 năm sống và chết ở Đàng Ngoài, ngài đã góp phần quan trọng vào sự lớn mạnh phi thường của Giáo Hội ở đây. Theo một báo cáo, vào năm 1658, tức 2 năm sau khi ngài mất, tổng số bốn đạo ở Đàng Ngoài đã lên tới khoảng 300.000²⁰.

¹⁷ X. Đỗ Q. Chính, *Dòng Tên*, 161-162, 458. Các học giả cũng cho rằng chính vị Hoà Thượng – thầy Phanxicô thành Phao này là tác giả của bài kinh nổi tiếng *Phục Dĩ Chí Tôn*.

¹⁸ X. Brian E. Ostrowski, *The Nôm Work*, 21.

¹⁹ *Sđđ*, 22.

²⁰ X. Đỗ Q. Chính, *Dòng Tên*, 186, 197.

– một nền móng tốt và vững chắc cho Giáo Hội Việt Nam sẽ được chính thức thiết lập với 2 Đại Diện Tông Toà Đàng Ngoài và Đàng Trong vào ngày 09.09.1659.

Cha Girolamo Maiorica còn được cho là có ảnh hưởng quan trọng lên đường hướng và cách thức truyền giáo của các Giêsu hữu thế kỷ XVII²¹. Có nhiều Giêsu hữu viết sách, nhưng viết tới 48 cuốn thì quả thật không ai sánh bằng cha Girolamo Maiorica. Ngài cũng là người trụ lại lâu nhất trên đất Việt (4 năm ở Đàng Trong và gần 25 năm ở Đàng Ngoài). Các thư từ, bản tường trình truyền giáo của các Giêsu hữu cho thấy ngài được đánh giá cao trong Dòng Tên, và bằng chứng là ngài được đặt làm bề trên vùng truyền giáo Đàng Ngoài và bề trên Giám Tỉnh Nhật Bản.

Các công trình chữ Nôm

Chúng ta chỉ thực sự thấy rõ vai trò quan trọng của cha Girolamo Maiorica trong công cuộc truyền giảng Tin Mừng và trong lịch sử ngôn ngữ văn học Việt Nam khi xét đến các tác phẩm bằng chữ Nôm do ngài sáng tác hoặc tổ chức biên soạn.

Sử liệu của tác giả đồng thời với cha Girolamo Maiorica ghi lại rằng bình sinh, ngài đã có công biên soạn tới 48 cuốn sách đạo²². Suốt từ thế kỷ XVII cho tới thế kỷ XX, giới học giả Tây Phương truyền cho nhau thông tin này và một số chủ đề của các sách đó, nhưng không biết mặt mũi những cuốn sách đó như thế nào²³. Họ cũng không chắc là những sách đó còn hiện hữu đâu đó hay là đã bị thất lạc và bị thời gian, chiến tranh, loạn lạc tiêu huỷ mất rồi. Cha Philiphê Bình (1759-1833), học trò của các cha Dòng Tên, người đã viết nhiều sách bằng chữ quốc ngữ vào đầu thế kỷ XIX, cũng viết về các sách của cha Girolamo Maiorica. Cha Bình đề cập đến một số tựa đề sách của cha Girolamo Maiorica và còn thêm rằng, vào thời ngài, một số sách đã thất lạc. Các mô tả của cha Bình rất hữu ích để xác định các tác phẩm thường bị coi là vô danh, vô chủ nhưng thực chất là phát xuất từ cha Girolamo Maiorica. Vì theo cha Bình, từ những năm 1660, khi Dòng Tên không còn một mình lẫn lộn trên đất Việt nữa, mà đã có Hội Thừa Sai Paris và các dòng khác vào góp sức, thì các tác phẩm của cha Girolamo Maiorica vẫn được chép lại và sử dụng rộng rãi, nhưng tên của ngài trên các sách đó đã được cố ý xoá đi vì nhiều lý do²⁴.

Tình trạng “hữu danh vô thực”, chỉ biết đến tên mà chưa thấy sách bao giờ, kéo dài mãi đến đầu những năm 1950, khi mà tác giả Hoàng Xuân Hãn tình cờ tìm thấy các thủ bản bằng chữ Nôm, được đóng mộc của Hội Thừa Sai Paris, trong kho lưu trữ của Thư Viện Quốc Gia Pháp (Bibliothèque Nationale de France). Khi nghiên cứu nội dung, rồi dựa vào các tên sách và các chủ đề mà các tác giả Tây Phương và cha Bình ghi lại, tác giả Hoàng Xuân Hãn quyết đoán các thủ bản này chính là các tác phẩm của cha Girolamo Maiorica. Việc này đã khuấy lên một bầu khí háo hức nơi các học giả chuyên về lịch sử, ngôn ngữ và văn chương Việt nam.

Gần đây, trong luận án tiến sĩ của mình vào năm 2006, tác giả Brian E. Ostrowski đã dùng các phương pháp phê bình văn bản, phân tích từ vựng và phân tích chữ Nôm để xác định và đã đưa ra kết luận rằng có tất cả 16 tập văn bản là các tác phẩm còn tồn tại của cha Girolamo Maiorica²⁵. Ngoài ra, tác giả còn phân tích và xác định tựa đề hoặc chủ đề của 22 sách khác,

²¹ X. Brian E. Ostrowski, *The Nôm Works*, xii-xiii.

²² X. Đỗ Q. Chính, *Dòng Tên*, 160-161, 458.

²³ Các thông tin từ đây trở đi liên quan tới quá trình phát hiện thủ bản các sách của cha Girolamo Maiorica, chúng tôi dựa vào Brian E. Ostrowski, *The Nôm Works*, 24-38.

²⁴ X. Brian E. Ostrowski, *The Nôm Works*, 31-32. Tác giả dựa vào các cuốn *Orationes ou Orações da Missa; Truyện Nước Annam Đàng Ngoài chí Đàng Trai, Quyển thứ nhất – Nói sự Đàng Ngoài; Sách sổ sang chép các việc của cha Philiphê Bình*.

²⁵ X. Brian E. Ostrowski, *The Nôm Works*, 38-54.

có thể là của ngài nhưng không còn tồn tại hoặc còn nằm đâu đó trong các văn khố cổ ở châu Âu mà chưa được tìm thấy²⁶.

Xin kể tên một vài tác phẩm còn tồn tại được Brian E. Ostrowski xác định là của cha Girolamo Maiorica: *Thiên Chúa Thánh Giáo Khải Mông, Đức Chúa Giê-su (Chi-Thu, Chi-Su), Dọn Mình Trước Chịu Cô-mô-nhong, Thiên Chúa Thánh Giáo Hối Tội Kinh, Qua-da-giê-si-ma Mùa Ăn Chay Cả, Những Điều Ngắm Trong Những Ngày Lễ Trọng Quyển Chi Nhất, Ông Thánh I-na-xu Truyện*, v.v.²⁷. Và một số chủ đề và tựa đề các tác phẩm của cha Girolamo Maiorica nhưng chưa được tìm thấy: Kịch về cuộc đời thánh Alêxù, suy gẫm về tình yêu Đức Kitô, về các tội của lưỡi, về đức khiết tịnh, về tử đạo, *Sách Guong Phức Guong Tội, Kinh Đọc Sớm Tối*, v.v.²⁸

Tác giả Brian E. Ostrowski cũng bình luận thêm rằng các tác phẩm Nôm của cha Girolamo Maiorica đã cung cấp khá đầy đủ các hướng dẫn về phụng vụ và giáo lý bằng tiếng Việt cho giáo dân Việt Nam vào thế kỷ XVII. Các sách của ngài liên quan tới mọi lãnh vực của đời sống đạo: Thánh Kinh, phụng vụ, giáo lý, sách kinh, hạnh các thánh và các sách đạo đức khác. Các sách này là công cụ tuyệt vời giúp các thầy giảng người Việt hướng dẫn giáo dân sống đạo và học giáo lý²⁹.

Cha Girolamo Maiorica bắt đầu viết sách từ rất sớm, ngay từ khi đang còn học tiếng Việt ở Đàng Trong (1625-1628), ngài đã cố gắng bắt đầu hình thành những bản văn chữ Nôm, tóm lược các điểm giáo lý cơ bản³⁰. Rồi các tác phẩm đầu tiên ra đời từ trước năm 1634, ngay từ những ngày đầu tới Kẻ Rum, Nghệ An³¹. Những sách cuối cùng ngài viết vào khoảng đầu những năm 1640, như đã nói ở trên. So sánh với thời điểm xuất bản cuốn *Phép Giảng Tám Ngày* (1651) của cha Đắc Lộ, và ngay cả khi giả sử cuốn này đã được viết sau năm 1636 và được hoàn thành vào năm 1645³², thì chúng ta thấy rõ một số tác phẩm của cha Girolamo Maiorica đã có trước cuốn này, và vì thế, thấy rõ tầm quan trọng và ảnh hưởng của các sách của ngài.

Ngài viết sách thế nào? Ngài giỏi chữ Nôm đến độ có thể tự tay viết các bản văn Nôm chăng? Các học giả cho rằng, dù không loại trừ khả năng ngài biết đọc và viết chữ Nôm, hầu chắc ngài có các cộng sự là các thầy giảng người Việt, viết lại những điều ngài giảng hoặc ngài đọc cho họ chép. Trong số các cộng sự của ngài, chúng ta có thể kể tên thầy Phanxicô thành Phao³³ và có thể là cả Benoit Hiên (1615-1686) nữa³⁴.

Chỗ đứng trong lịch sử ngôn ngữ và văn học Việt Nam

Ngày nay, các sách Nôm của cha Girolamo Maiorica có giá trị rất lớn cho việc tìm hiểu về lịch sử thời kỳ đầu của Giáo Hội Việt Nam, về phong tục, tập quán cũng như ngôn ngữ và văn phong Việt Nam thế kỷ XVII.

²⁶ X. *Sđd*, 60.

²⁷ X. *Sđd*, 40-44.

²⁸ X. *Sđd*, 59.

²⁹ X. *Sđd*, 60.

³⁰ Mà kết quả là tác phẩm Nôm đầu tiên của ngài: *Thiên Chúa Thánh Giáo Khải Mông*. X. *Sđd*, 69-70.

³¹ X. *Sđd*, 15.

³² X. Đỗ Q. Chính, *Lịch Sử Chữ Quốc Ngữ 1620-1659* (Hà Nội: Nxb Tôn Giáo, 2008), 113-115. Cha Đỗ Q. Chính cũng nói rõ rằng vào năm 1636, cha Đắc Lộ còn viết tiếng Việt sai dấu và còn đặt các từ ngữ liền nhau.

³³ X. Đỗ Q. Chính, *Dòng Tên*, 458; Brian E. Ostrowski, *The Nôm Works*, 62-64; Nguyễn Thị Tú Mai, *Chữ Nôm và Tiếng Việt*, 40. Các tác giả dựa vào bộ sách *Truyện Nước Annam Đàng Ngoài chí Đàng Traơ, Quyển thứ nhất – Nói sự Đàng Ngoài* của cha Philiphê Bình.

³⁴ X. Brian E. Ostrowski, *The Nôm Works*, 68. Benoit Hiên sau này làm linh mục thuộc Hội Thừa Sai Paris.

Để hiểu rõ hơn tầm quan trọng của các tác phẩm của cha Girolamo Maiorica đối với nền văn học nước nhà, chúng ta cần biết rằng các tác phẩm Nôm viết trước và trong thế kỷ XVII còn lại tới nay đa số đều là thơ hoặc văn vần. Chúng ta còn rất ít những bằng chứng của văn xuôi Nôm trước và trong thế kỷ XVII. Đặc biệt là văn xuôi Nôm sáng tác thì còn ít hơn.

Trong một bài viết³⁵, giáo sư Nguyễn Quang Hồng liệt kê ra nhiều dạng văn chương chữ Nôm đã xuất hiện trong lịch sử như: phú, thơ, diễn ca lịch sử, ngâm khúc, truyện viết theo văn vần, văn tế, ca trù, tuồng chèo. Ở phần văn xuôi Nôm, giáo sư nhận xét là “có phần nghèo nàn hơn so với văn xuôi chữ Hán trong văn học cổ điển Việt Nam”. Ông đưa ra hai điển hình tác phẩm văn xuôi Nôm: một là bản giải âm ở giữa thế kỷ XVI của truyện *Truyện Kỳ Mạn Lục*, tức bản dịch ra chữ Nôm các mẫu truyện mà Nguyễn Dữ viết bằng chữ Hán vào đầu thế kỷ XVI; hai là bộ *Các Thánh Truyện* của cha Girolamo Maiorica mà ông cho là truyện ký phóng tác từ ngoại văn.

Tác giả Lại Nguyên Ân, khi liệt kê các tác phẩm văn xuôi chữ Nôm từ thế kỷ XV tới thế kỷ XIX, cho thấy trước tác phẩm *Các Thánh Truyện* của cha Girolamo Maiorica, thì các tác phẩm văn xuôi Nôm đều là bản dịch từ chữ Hán, trừ “*Chỉ truyền Thám Do cộng Nhân Lộc Thuần Tín đẳng...* là một bức thư của chúa Trịnh Kiểm (ở ngôi: 1545-69)”³⁶. Chính ông cũng nhận xét rằng đến cuối thế kỷ XVIII văn xuôi chữ Nôm cũng còn rất hiếm³⁷.

Như vậy, chúng ta thấy các tác phẩm văn xuôi chữ Nôm của cha Girolamo Maiorica là những bằng chứng quan trọng, độc đáo, có thể nói là thuộc loại duy nhất (văn xuôi sáng tác) trong kho tàng văn học cổ của Việt Nam. Gần đây, các chuyên viên ngữ học đã nhắc đến cha Girolamo Maiorica nhiều hơn, và có một số công trình lấy các tác phẩm của ngài làm đối tượng nghiên cứu về ngôn ngữ Việt Nam thế kỷ XVII³⁸.

Tiểu kết

Việc sưu tầm các nghiên cứu về lịch sử cho thấy cha Girolamo Maiorica, tuy âm thầm, nhưng là người gắn bó sống chết với đất Việt, với người dân Việt bình dân của thôn quê. Ngài có công lớn trong việc giảng dạy, truyền bá và củng cố đức tin cho các bôn đạo bình dân qua việc phục vụ và đặc biệt là qua các tác phẩm giáo lý và sách đạo đức bằng chữ Nôm. Ngài cũng góp công trong việc điều hành và định hướng cho công tác truyền giáo của các anh em Giêsu hữu tiên khởi trên đất Việt.

Việc sưu tầm các nghiên cứu về ngôn ngữ và văn bản cho thấy cha Girolamo Maiorica có một chỗ đứng thật đặc biệt, có thể nói là độc đáo, trong lịch sử ngôn ngữ và văn học Việt Nam, đại diện cho văn xuôi Nôm sáng tác vào thế kỷ XVII.

³⁵ X. Nguyễn Quang Hồng, “Khái Lược”. Xin xem chú thích 2.

³⁶ X. Lại Nguyên Ân, “Vai trò của dịch thuật trong sự hình thành văn xuôi tiếng Việt”, trong *Đọc Lại Người Trước, Đọc Lại Người Xưa* (Hà Nội: Nhà Xuất bản Hội nhà văn, 1998), bản điện tử truy cập từ <http://lainguyenan.free.fr/DLNX/index.html>, ngày 26.01.2014.

³⁷ X. Lại Nguyên Ân, “Truyện Nôm, vài khía cạnh văn học sử”, trong *Sổđ*.

³⁸ Ví dụ, Nguyễn Quốc Dũng, *Ngôn ngữ trong “Truyện các thánh” của tác giả Maiorica – khía cạnh từ vựng và ngữ pháp* (Khóa luận tốt nghiệp ngành Ngôn ngữ, Trường Đại học Sư phạm Huế, 2009). Nguyễn Văn Ngoạn, *Khảo cứu văn bản Nôm Kinh những lễ mùa phục sinh của Maiorica* (Luận văn Thạc sĩ, Học viện Khoa học xã hội, 2012). Nguyễn Thị Tú Mai, *Chữ Nôm và Tiếng Việt Thế Kỷ XVII qua Thiên Chúa Thánh Giáo Khải Mông của Jeronimo Maiorica* (Luận án Tiến sĩ Ngữ văn, Trường Đại học Sư phạm Hà Nội, 2012). Lã Minh Hằng, “Nguồn tư liệu từ vựng thế kỷ 17 – qua khảo sát truyện ông thánh Inaxu”, trong *Thông Báo Hán Nôm Học* (Viện Nghiên Cứu Hán Nôm, 2013), bản điện tử, truy cập từ <http://xuandienhannom.blogspot.com/2013/12/nguon-tu-lieu-tu-vung-ky-17-qua-khao.html>, ngày 26.01.2014.

2. Sơ lược về cuốn *Thiên Chúa Thánh Giáo Khải Mông*

Về tựa đề cuốn sách, “Thiên Chúa Thánh Giáo Khải Mông” có nghĩa là gì? Theo học giả Đào Duy Anh, “khải mông” có nghĩa là “mở mang cái tối tăm, cái ngu tối. Nghĩa bóng: dạy học trò từ lúc bắt đầu còn ngu dốt”³⁹. Theo cha Huỳnh Trụ thì ngày nay ở Trung Quốc, người ta vẫn dùng chữ “khải mông” theo nghĩa “học từ đầu, (môn học) nhập môn”⁴⁰. Như vậy, theo nghĩa chữ, tựa đề cuốn sách có nghĩa là “Dẫn nhập đạo thánh Thiên Chúa” hoặc “Dẫn nhập các lời dạy thánh của Thiên Chúa”. Chúng tôi nghiêng về nghĩa sau hơn, vì chính cha Girolamo Maiorica viết “Ấy là lời tóm lại mọi sự Đức Chúa Giêsu truyền xưa, để cho người ta biết đường lên thiên đàng” (TCTGKM, 14).

Nguồn gốc xuất xứ

Như đã đề cập ở trên, có học giả cho rằng đây rất có thể là cuốn sách đầu tay của cha Girolamo Maiorica, hoàn thành vào khoảng trước năm 1634⁴¹.

Phần dẫn nhập nói rõ sách này được soạn dựa trên tác phẩm của thánh Rôbertô Bellarminô (TCTGKM, 13). Việc đọc đối chiếu cho thấy sách này theo khá sát cấu trúc (Tin Xin Giữ Chụ), hình thức (hỏi thưa) và nội dung của sách *Giáo Lý Ngắn* mà thánh Rôbertô Bellarminô viết, theo lệnh của Đức Giáo Hoàng Clêmentê VIII, vào năm 1597-1598 cho giới bình dân và trẻ em⁴².

Tuy nhiên, cha Girolamo Maiorica đã thêm nhiều điều vào các câu hỏi đáp vốn rất súc tích của *Giáo Lý Ngắn*, trong đó có các giải thích lấy từ cuốn *Giáo Lý Công Đồng Trentô*⁴³, một số giải thích “theo ý thói An Nam” (TCTGKM, 14) phù hợp với tâm thức, nếp sống và đời sống người Việt ở thế kỷ XVII, và các câu truyện đồng tây kim cổ khác.

Bản văn duy nhất còn tồn tại của cuốn sách mà chúng ta có ngày nay là bản chữ Nôm viết tay, có xuất xứ vào khoảng năm 1666, hiện tại đang được lưu trữ tại Thư Viện Quốc Gia Pháp⁴⁴. Đây có thể là một trong các tài liệu được cha François Deydier sai người chép lại, gửi về Paris

³⁹ Đào Duy Anh, *Hán Việt Từ Điển* (Sài Gòn: Trường Thi, 1957), 360. Chúng tôi đa tạ cha Huỳnh Trụ vì tham chiếu này.

⁴⁰ Huỳnh Trụ, *Tìm Hiểu Từ Vựng Công Giáo* (Lưu hành nội bộ, 2012), 493.

⁴¹ X. Brian E. Ostrowski, *The Nôm Works*, 15,46, 69-70; Nguyễn Thị Tú Mai, *Chữ Nôm và Tiếng Việt*, 52.

⁴² Chúng tôi chỉ có thể tiếp cận tới bản văn bằng tiếng Ý, *Dottrina Cristiana Breve* (DCB), của cuốn giáo lý này, xuất bản năm 1839 tại Rôma. Ở phần dẫn nhập, thánh Bellarmino viết rằng sách này nhắm đến những người “đơn sơ” (x. DCB, 4) và với chủ ý là để học thuộc lòng (x. DCB, 5). Cuốn này có lẽ lại được soạn dựa theo, vì có hình thức và nội dung rất tương đồng với cuốn *Giáo Lý Nhỏ* của thánh Phêrô Canisio mà chúng tôi chỉ có bản văn tiếng Anh *The Little Catholick Catechism written by the R.F.P. Canisius of the Society of Jesus*, xuất hiện từ trang 1 đến trang 79 trong cuốn *An Introduction to the Catholick Faith*, được John Cousturier xuất bản năm 1633.

⁴³ Chúng ta cũng nên lưu ý rằng vào khoảng thời gian này, Giáo Hội Công Giáo Rôma đã xuất bản cuốn giáo lý cho toàn Giáo Hội, gọi là cuốn *Giáo Lý Công Đồng Trentô*, với cấu trúc Tin Chụ Giữ Xin (Kinh Tin Kính, các Bí Tích, các Giới Răn, các Kinh Nguyện). Cuốn này được viết xong vào năm 1564, được Đức Giáo Hoàng Piô V cho xuất bản vào tháng 09.1566. Chúng tôi chỉ có thể tiếp cận nội dung của cuốn này qua bản dịch tiếng Anh *Catechism of the Council of Trent* (CCTr) của J. Donovan, xuất bản năm 1829 tại Baltimore. Đây là một cuốn giáo lý đồ sộ, đầy đủ và chi tiết như một khảo luận thần học, có cả các tiêu đề, tóm ý cho các đoạn văn, cũng như có các trích dẫn và tham chiếu Thánh Kinh. Một số thí dụ cho thấy dấu ấn của cuốn giáo lý của công đồng Trentô trong cuốn TCTGKM: một số ý ở trang TCTGKM, 34 tương tự với CCTr, 36-37; trang TCTGKM, 37 với CCTr, 39; trang TCTGKM, 39 với CCTr, 38; trang TCTGKM, 40 với CCTr, 40.

⁴⁴ X. Nguyễn Thị Tú Mai, *Chữ Nôm và Tiếng Việt*, 44-45; Brian E. Ostrowski, *The Nôm Works*, 114. Các học giả này còn đặt giả thuyết rằng có thể Vitô Trí là người sao chép bản văn này.

qua ngã Thái Lan, lưu trữ trong văn khố của Hội Thừa Sai Paris và rồi, sau cuộc Cách Mạng Pháp, được đưa vào Thư Viện Quốc Gia Pháp⁴⁵.

Hiện tại, chúng tôi được biết có hai bản phiên âm *TCTGKM* ra chữ Quốc Ngữ, một là bản lưu hành nội bộ, không đề tên tác giả, in năm 2003 (mà rất có thể là công lao của cụ Võ Long Tê); hai là bản phiên âm trong phụ lục của luận án tiến sĩ *Chữ Nôm và Tiếng Việt Thế Kỉ XVII qua Thiên Chúa Thánh Giáo Khải Mông của Jeronimo Maiorica* của tác giả Nguyễn Thị Tú Mai, hoàn thành năm 2012 tại trường Đại Học Sư Phạm Hà Nội. Hai bản phiên âm của một vài khác biệt nhỏ mà chúng tôi xin không đề cập đến ở đây. Trong bài viết này, chúng tôi sử dụng bản phiên âm lưu hành nội bộ.

Đặc điểm, cấu trúc

Bản văn cuốn *TCTGKM* sử dụng nhiều từ cổ⁴⁶, với lối nói bình dân; nhiều chỗ còn gây cảm tưởng đây là lối nói của một người chưa sành sỏi tiếng Việt⁴⁷. Bản văn còn chứa đựng khá nhiều câu chuyện ly kỳ, đa số kể lại các phép lạ nhãn tiền, các cuộc hiện ra hay việc người chết hiện về để truyền tải một sứ điệp nào đó.

Nghiên cứu ngôn ngữ học cho thấy bản văn dùng chữ Nôm thời Lê Trung Hưng, thời kỳ chữ Nôm bắt đầu chuyển sang đơn tiết⁴⁸.

Cấu trúc nội dung bản văn gồm sáu (6) Đoạn, trong đó các Đoạn chính được sắp xếp theo thứ tự Tin (Đoạn ba, giảng về Kinh Tin Kính), Xin (Đoạn bốn và năm, giảng về Kinh Lạy Cha và Kinh Kính Mừng), Giữ (Đoạn sáu, giảng về Mười Điều Răn). Chúng tôi xin trích câu đầu của từng Đoạn như sau, để quý độc giả thấy cấu trúc của cuốn sách:

“Đoạn thứ nhất giảng khải mông là đi gì và có mấy phần?” (*TCTGKM*, 14).

“Đoạn thứ hai giảng sự dẫu Câu-rút” (*TCTGKM*, 18).

“Đoạn thứ ba giảng mười hai điều phải tin” (*TCTGKM*, 27).

“Đoạn thứ bốn giảng lời nguyện Đức Chúa Giê-su truyền” (*TCTGKM*, 93).

“Đoạn thứ năm giảng kinh A-ve” (*TCTGKM*, 109).

“Đoạn thứ sáu giảng mười sự răn” (*TCTGKM*, 116).

Trong sách có nói nội dung “giảng khải mông” gồm “bốn mối”, gồm “Một là kinh Tin Kính, hai là kinh Tại Thiên, ba là Mười sự răn, bốn là bảy Sa-ca-ra-men-tô” (*TCTGKM*, 15; theo đúng cấu trúc Tin Xin Giữ Chịu). Tuy nhiên, phần cuối, nói về bảy Bí Tích, không thấy xuất hiện trong bản văn, mà chỉ được nhắc đến trong câu “Những truyện về tha tội sẽ nói sau khi giảng bảy Sa-ca-ra-men-tô cùng phép I-ghe-rê-gia truyền” (*TCTGKM*, 85)⁴⁹. Như vậy, chúng

⁴⁵ X. Đỗ Quang Chính, *Dòng Tên*, 20,297; Nguyễn Thị Tú Mai, *Chữ Nôm và Tiếng Việt*, 44.

⁴⁶ Thí dụ: *đí gì* (gì); *là đá* (đá); *dái* (sợ); *min* (tôi); *cha mầy* (cha nuôi); *dộng* (tàu).

⁴⁷ Thí dụ: *TCTGKM*, 113: “làm mẹ và còn đồng trình với” (làm mẹ mà vẫn còn đồng trình); *TCTGKM*, 148: “Sống người ta về một Đức Chúa Trời” (Chỉ Đức Chúa Trời mới có quyền trên sự sống của người ta mà thôi); *TCTGKM*, 149: “Bởi tao ghét nhau cùng thẳng kia...” (Bởi tao và thẳng kia ghét nhau); *TCTGKM*, 153: “Vì nước người chẳng cho ăn của cha bằng con khác” (Vì theo luật lệ nước đó, con ngoài hôn thú không được hưởng thừa kế từ cha hoặc không được cha chu cấp). Chú ý đặc biệt cách sử dụng các giới từ, mang dáng dấp ngôn ngữ Tây phương.

⁴⁸ X. Nguyễn Thị Tú Mai, *Chữ Nôm và Tiếng Việt*, 154.

⁴⁹ Chúng ta có thể đặt vấn đề: Liệu cuốn *TCTGKM* có phần giảng giải tổng lược về các Bí Tích chẳng? Phần này có bị thất lạc chẳng (có dấu hiệu cho thấy bản Nôm hiện tại có thể là bản chép lại dờ dang, vì dòng cuối cùng chưa có dấu báo hết câu như thường lệ)? Hay cha Girolamo Maiorica chưa kịp viết phần này? Dù sao thì chúng ta cũng biết rằng cha Girolamo Maiorica có viết các cuốn chuyên khảo về từng Bí Tích, trong đó những cuốn

ta thấy cha Girolamo Maiorica soạn cuốn *TCTGKM* theo đúng cấu trúc Tin Xin Giữ Chịu của các cuốn giáo lý của Phêrô Canisio⁵⁰ và của Rôbertô Bellarmino, khác với cấu trúc Tin Chịu Giữ Xin, vốn là cấu trúc của cuốn giáo lý công đồng Trentô và vẫn được dùng trong các cuốn giáo lý chính thức của Giáo Hội cho đến ngày nay.

Giá trị đối với đức tin người Việt

Riêng về giá trị của tác phẩm *TCTGKM* đối với kho tàng đức tin và ngôn ngữ nhà đạo, chúng ta chỉ cần xét một vài câu trong cuốn này để thấy rằng những thói quen hành đạo, công thức đức tin, và ngôn từ nhà đạo vẫn còn phổ biến ngày nay đã có từ thời cha Girolamo Maiorica viết cuốn sách đầu tiên⁵¹.

Về thói quen trong việc hành đạo, chúng ta thấy có các bằng chứng sau:

- *TCTGKM*, 18 nói về việc “có đạo” thì phải “thuộc lòng sự các bổn đạo nguyện”, tức các kinh, như “Kinh Tại Thiên, Ave cùng kinh Tín Đức Yếu Doan” (Kinh Lạy Cha, Kính Mừng cùng Kinh Tin Kính). Ta thấy thói quen này còn được giữ và phổ biến cho tới ngày nay. Thường ở các giáo xứ, khi người tân tòng gia nhập đạo thì ông trùm dạy cho họ học thuộc một số kinh căn bản.

- *TCTGKM*, 24 nói về việc “kẻ giữ đạo thì làm dấu trên mình, khi sớm mai trời dậy, khi bởi nhà mà ra, khi ăn cơm, khi đi nằm, khi dọn nguyện và toan làm mọi việc khác. Sau hết làm dấu có ý cho khỏi mọi chước quỷ...”. Những câu này hướng dẫn giáo dân biết nên làm dấu Thánh giá những lúc nào trong ngày sống. Ngày nay, trong các gia đình Công Giáo, các bậc cha mẹ vẫn còn dạy con cái làm dấu Thánh giá như thế này, đúng theo những điều cha Girolamo Maiorica mô tả và truyền dạy.

Về công thức đức tin:

- Ở *TCTGKM*, 20 có câu sau: “Ba Ngôi ấy là một Chúa Trời mà thôi, vì Ba Ngôi có một tính, một ý, một phép”. Rõ ràng đây là công thức về Ba Ngôi (với những khái niệm ngôi, tính, ý, phép) còn phổ biến trong các giáo trình giáo lý mãi cho tới gần đây.

- Ở *TCTGKM*, 21 khi nói về Ngôi Con làm người, có câu: “Ngôi Thứ Hai gọi là Con, có hai tính, một là tính thiêng liêng trọng vô cùng, hằng có vậy, lại Ngôi Con lấy tính người là linh hồn cùng xác...”. Ngôi Con có hai bản tính là công thức giáo lý (trong tiếng Việt) mà ngày nay chúng ta thừa hưởng từ cha Girolamo Maiorica.

- Ở *TCTGKM*, 21 cũng có câu: “ngày thứ ba sống lại, khỏi bốn mươi ngày lên trời”. Rõ ràng đây cũng là một công thức quen thuộc trong giáo lý về việc Chúa Giêsu sống lại và lên trời (lưu ý vắn điệu, và chữ “khỏi”).

Về ngôn từ nhà đạo:

Những cụm từ quen thuộc và độc đáo nhà đạo đã được sáng tác hoặc ghi lại từ thời cha Girolamo Maiorica: *sự thương khó, công nghiệp Đức Chúa Giêsu, đền cùng chuộc tội, thầy*

còn tồn tại là: *Dọn Mình Trước Chịu Cô-mô-nhong* (nói về Bí Tích Thánh Thể và Bí Tích Truyền Chức Thánh) và *Thiên Chúa Thánh Giáo Hối Tội Kinh* (nói về Bí Tích Hoà Giải); ngoài ra hầu chắc ngài cũng đã viết một cuốn về Bí Tích Hôn Phối, nhưng đã bị thất lạc hoặc chưa được tìm ra (x. Brian E. Ostrowski, *The Nô-m Works*, 70).

⁵⁰ Như trong cuốn *The Little Catholic Catechism* nói đến ở trên, hoặc trong cuốn *A Summe of Christian Doctrine*, xuất bản năm 1622, là bản dịch của John Heigham từ tác phẩm cùng tên bằng tiếng Latinh của thánh Phêrô Canisio.

⁵¹ Điều này là bằng chứng cho thấy những thói quen, công thức và ngôn từ nhà đạo còn tồn tại tới ngày nay là do các cha Giêsu hữu thừa sai tiên khởi (trong đó có cha Girolamo Maiorica) sáng tác, biên dịch, giảng dạy, và truyền lại cho ta, đặc biệt là qua các tác phẩm chữ Nôm của cha Girolamo Maiorica.

cả, rồi linh hồn, tin kính, chịu sự khó bằng lòng, khiêm nhường chịu lụy, sinh thì, hằng sống, cả sáng, trị đến, dùng đủ, v.v.

Tiểu kết

Từ những điều nói trên về nguồn gốc xuất xứ và đặc điểm của cuốn *TCTGKM*, chúng ta có thể rút ra các điểm rất ý nghĩa làm nổi bật đặc tính của phương pháp truyền giảng Tin Mừng của cha Girolamo Maiorica:

Ngài chọn trình bày một cuốn giáo lý ngắn, đơn giản, dưới dạng hỏi thưa. Ngài không chọn các cuốn chứa đựng các giảng giải dài dòng, lý luận phức tạp vốn nhằm trình bày đức tin cách có hệ thống cho những người trí thức. Cha Girolamo Maiorica chỉ dừng lại ở mức độ trình bày giáo lý ngắn gọn, giải thích đơn sơ dễ hiểu, nhằm giúp giáo dân “đi đường tắt là chóng học cùng giữ lời truyền” (*TCTGKM*, 14). Chọn lựa này có thể củng cố cho giả thiết đây là cuốn sách đầu tay của cha Girolamo Maiorica; bắt đầu từ cái đơn giản luôn là một phương án hợp lý cho việc giảng dạy và loan báo Tin Mừng.

Ngài đã soạn sách dựa theo cuốn giáo lý nổi tiếng đương thời và được Đức Giáo Hoàng chính thức xác chuẩn, đồng thời cũng thêm bớt nhiều điều cho hợp với não trạng và thói tục địa phương. Như thế, ngài vừa có thể đưa giáo dân Việt ở tận vùng Viễn Đông hội nhập vào xu hướng chung của Giáo Hội Công Giáo Rôma, cập nhật cho họ các giáo lý truyền thống, căn bản và đương thời nhất của Giáo Hội hoàn vũ, vừa có thể làm cho họ nhận ra giáo lý thánh tuy mới, vẫn không quá xa lạ với những kinh nghiệm thường ngày của họ.

Ngài quyết định giảng và viết lại giáo lý bằng tiếng Việt, mà lại là tiếng Việt bình dân, chứ không bằng tiếng Hán, là thứ tiếng phổ thông trong văn viết thời đó. Chúng ta sẽ thấy ý nghĩa đặc biệt của quyết định (dùng tiếng Việt) này nếu lưu tâm rằng cho tới thế kỷ XVII, khi đặt bút viết điều gì, người ta thường hay viết theo văn tiếng Hán. Chính vì thế mà các tác phẩm tiếng Việt của cha Girolamo Maiorica đánh dấu một bước đột phá trong lịch sử văn xuôi tiếng Việt và là những bảo chứng độc đáo còn lại về văn xuôi sáng tác tiếng Việt thế kỷ XVII. Tuy nhiên, có lẽ cha Girolamo Maiorica không nghĩ tới việc bảo tồn căn tính dân tộc hay lưu danh sử sách (bằng cách tạo ra một bước đột phá trong lịch sử văn xuôi tiếng Việt) cho bằng chỉ nhắm mục đích thực tiễn là giúp các thầy giảng có tài liệu để trình bày giáo lý cho giáo dân bằng tiếng mẹ đẻ của mình.

Quyết định ghi chép lại lời giảng giải giáo lý còn mang ý nghĩa truyền giáo cao, làm cho việc học các chân lý căn bản của đạo được dễ dàng phổ cập, phát tán và lưu truyền, qua sự trợ giúp đắc lực của các thầy giảng. Với quyết định này, cha Girolamo Maiorica đã không chỉ dành riêng việc loan báo Tin Mừng cho mình mà thôi, mà đã mở rộng việc đó cả về không gian lẫn thời gian, biến nó thành công việc của tập thể, mà vẫn đảm bảo tính chính thống và nhất quán của giáo lý thánh.

Những bằng chứng về dấu ấn của cuốn *TCTGKM* trên đức tin và đời sống đạo của giáo dân Việt cho thấy cuốn sách này đã khá thành công trong việc giới thiệu và truyền giảng các chân lý đức tin căn bản đồng thời huấn luyện đời sống đạo của giáo dân Việt. Để thấy rõ hơn nguyên nhân sâu xa của thành công này, chúng ta sẽ đi vào phân tích những nét độc đáo qua đó cuốn sách thể hiện nỗ lực thích nghi sáng tạo nhằm lưu truyền giáo lý chân chính của Giáo Hội.

3. Những nét độc đáo của *TCTGKM*

Như trên đã nói, cuốn *TCTGKM* dựa theo khá sát cấu trúc, hình thức và nội dung của cuốn *Giáo Lý Ngắn* của thánh Bêlêmiô; tuy nhiên, ngài cũng đưa vào một số giảng giải mà ngài lấy ý từ cuốn giáo lý đồ sộ của công đồng Trentô. Trong phần này, để thấy rõ hơn đóng góp của cha Girolamo Maiorica, chúng tôi sẽ đề cập đến một số điểm nổi bật và độc đáo của *TCTGKM*, không có trong hai cuốn giáo lý trên. Khi đề cập đến các điểm độc đáo này, chúng tôi có dụng ý tìm hiểu và trình bày các phương cách thích ứng và hội nhập văn hoá mà cha Girolamo Maiorica dùng trong việc dạy giáo lý nói riêng và trong việc loan báo Tin Mừng nói chung cho người Việt ở thế kỷ XVII.

Các điểm độc đáo này đều xoay quanh mối bận tâm kép về việc hội nhập văn hoá và bảo toàn sự tinh tuyền của đức tin chính thống. Chúng tôi gọi đây là “bận tâm kép” vì hai mối bận tâm thực chất gần như là một. Chính vì nhất thiết phải hội nhập văn hoá và chính khi dùng mọi phương cách để hội nhập văn hoá mà cha Girolamo Maiorica mới phải bận tâm về tính chính thống của đức tin. Ngược lại, giáo lý chính thống chỉ thực sự được bảo tồn, hiện thực hoá và phát huy khi được hiểu, đón nhận và đi vào tâm thức người Việt. Chúng ta sẽ thấy rõ điều này ngay sau đây, rằng bận tâm bảo toàn giáo lý chính thống xuất hiện (và chỉ xuất hiện) ngay trong những nỗ lực hội nhập văn hoá.

Chúng tôi xin nhóm kết các điểm độc đáo này – trong đó có ba hình thức văn chương có tính biểu trưng – dưới nhan đề ba mối bận tâm cụ thể, phản ánh mối bận tâm kép nói trên.

Bận tâm bảo toàn giáo lý chính thống

Trước hết, bận tâm bảo toàn sự tinh tuyền của đức tin chính thống được thể hiện bằng việc giữ lại và sử dụng song song những từ ngoại ngữ (đã được phiên âm) dù đã dịch ý sang tiếng Việt: *Đêu (Deus)=Đức Chúa Trời, san-ta (santa)=thánh, ga-ra-sa (gracia)=ơn, thánh an-giô (anjo)=thiên thần*⁵². Việc dịch các khái niệm thần học không phải là chuyện dễ làm, vì không phải lúc nào cũng tìm được các khái niệm tương đương ở ngôn ngữ đích; ngay cả khi ngôn ngữ đích có các khái niệm tương đương thì, trong nhiều trường hợp, chúng cũng không thể lột tả trung thực ý nghĩa thần học của các khái niệm gốc. Đó là lý do cha Girolamo Maiorica đã cố gắng tìm các khái niệm tương đương trong tiếng Việt (thí dụ: *thánh, ơn*) để dịch các khái niệm thần học tế nhị (và vốn có một lịch sử phức tạp), đồng thời vẫn giữ lại các từ Bồ Đào Nha (vốn phát xuất từ Latinh, ngôn ngữ gốc của các khái niệm thần học từ thời các giáo phụ), để định hướng cách hiểu của các từ tiếng Việt. Như vậy, cách làm của cha Girolamo Maiorica đáp ứng cả hai tiêu chí là vừa Việt hoá ngôn ngữ thần học, vừa “rửa tội”, hay là thần học hoá ngôn ngữ Việt. Ngoài ra, cha Girolamo Maiorica cũng đã sáng tác từ mới bằng cách ghép các từ thành một khái niệm (thí dụ: *Đức Chúa Trời, thiên thần*); đây cũng là một cách làm khôn ngoan, bảo đảm được cả hai tiêu chí nói trên, tránh sự sai lệch hay ngộ nhận mà các khái niệm tương đương có sẵn có thể gây ra.

⁵² Thí dụ: *TCTGKM*, 111,116 dùng cả *Chúa Đêu* lẫn *Đức Chúa Trời*; *TCTGKM*, 77,110 dùng cả *San-ta* lẫn *thánh*; *TCTGKM*, 155 dùng cả *thánh an-giô* lẫn *thiên thần*. *TCTGKM*, 74 nói về “ba ơn” liên kết với màu nhiệm Giáo Hội: phép tha tội, xác người ta sống lại và phúc thiên đàng; đây quả là các đặc tính của *ga-ra-sa* theo như cha Girolamo Maiorica giải thích khi nói về Đức Mẹ đầy *ga-ra-sa* và Nước *ga-ra-sa* của Thiên Chúa. Ở *TCTGKM*, 99, cha Girolamo Maiorica viết: “Nước *ga-ra-sa* là phép trị linh hồn kẻ giữ đạo và cho làm được mọi việc cho nên và ngày sau cho rồi linh hồn”. Xin cũng xem *TCTGKM*, 110-111 khi cha Girolamo Maiorica viết *ga-ra-sa* làm cho linh hồn ghét tội, nên tốt và có sức làm được việc lành; và *TCTGKM*, 102 khi ngài viết “Của về linh hồn là cực trọng Cô-mô-nhông hay nuôi sống linh hồn là *ga-ra-sa*...”. Vậy chúng ta có thể kết luận rằng cha Girolamo Maiorica hay nói về các bí tích như là *ga-ra-sa*, và đã tìm được từ *ơn* để dịch từ *ga-ra-sa* mà vẫn giữ lại và dùng song song từ đó.

Bận tâm về tính chính thống của giáo lý còn được thể hiện qua việc cha Girolamo Maiorica cẩn thận lưu ý độc giả về các ngộ nhận có thể có liên quan đến các mầu nhiệm đức tin, để tránh những cách hiểu mang tính mê tín dị đoan. Để minh hoạ, chúng tôi xin đưa ra điển hình liên quan tới mầu nhiệm Thiên Chúa thiêng liêng duy nhất và ba ngôi. Ở *TCTGKM*, 28, ngài viết: “... lại phải tin có một Đêu, chẳng phải nhiều. Khi kia rằng, Đêu, chớ nghi là Đức Chúa Đêu giống sự gì có xác, vì chưng Chúa Đêu là một sự thiêng liêng, hằng có mà chẳng có khi hết...”. Trong khi lưu ý về Thiên Chúa độc nhất có trong sách giáo lý của công đồng Trentô (*GLCDTr*, 24) thì lưu ý về Thiên Chúa thiêng liêng là điều mà cha Girolamo Maiorica bận tâm giảng giải cho độc giả người Việt. Có lẽ ngài đã bắt được tâm thức người Việt hay tưởng tượng thần thánh cũng có những suy nghĩ, ước vọng và hành xử tương tự con người, nên đặc biệt lưu ý độc giả người Việt về điểm này.

Ở *TCTGKM*, 31, ngài viết: “Nghĩa điều ấy là Đức Chúa Trời có một Con thật, tên là Giê-su. Song le kéo kẻ u mê nghe tiếng con, nghĩ là cha con như người ta thế gian, thì phải xem thí dụ gương”. Ở *TCTGKM*, 32, ngài cũng ghi: “Chớ nghi là con thiêng liêng ấy bởi lòng người nữ mà ra, hay là có giống sự gì hèn như các người thế gian làm chi”. Như vậy, cha Girolamo Maiorica ý thức rằng người Việt có thể mừng tượng và hiểu sai về mối tương quan giữa Chúa Cha và Chúa Con, cho nên tuy vẫn giữ lại hình ảnh cha-con như thần học Tây phương vẫn dùng, cha Girolamo Maiorica đã cẩn thận giảng giải để bảo đảm độc giả hiểu hình ảnh đó theo ý nghĩa đúng đắn và chính thống của thần học.

Đặc biệt, bận tâm về tính chính thống của giáo lý đức tin còn được thể hiện qua việc sử dụng khá thường xuyên một công cụ văn chương độc đáo mà chúng tôi sẽ đề cập ngay sau đây: công thức hoá.

Công thức hoá

Một trong những cách bảo toàn giáo lý chính thống là làm sao để thánh giả hay độc giả nắm bắt được các điểm giáo lý chính cách tương đối dễ dàng mà lại toàn diện. Dung hoà hai điểm này thật không dễ, vì nếu muốn người thụ huấn học dễ dàng thì nhiều khi phải đơn giản hoá hoặc giảm thiểu nội dung giáo lý; ngược lại, nếu dạy toàn bộ nội dung thì lại làm cho người học khó tiếp thu ngay được. Cha Girolamo Maiorica đã làm điều này bằng một phương cách mà chúng tôi tạm gọi là *công thức hoá* các chân lý đức tin vào trong một công thức hay hệ thống. Phương cách này đơn giản hoá nội dung giáo lý nhưng vẫn giữ được sự toàn vẹn cần có; nó có thể trình bày khá trọn vẹn nội dung của các điều cần học mà lại làm cho người học dễ nhớ. Chúng tôi xin đề cập đến ba loại công thức sau:

1) Ngoài những công thức tóm lược nội dung giáo lý thành câu trúc⁵³, lấy từ cuốn giáo lý ngắn của thánh Bêllarminô, cha Girolamo Maiorica còn trình bày những câu trúc khác để giúp độc giả hay thánh giả dễ hiểu và dễ nhớ nội dung giáo lý. Chẳng hạn ở *TCTGKM*, 74, ngài hệ thống hoá nội dung Kinh Yếu Đoan (Kinh Tin Kính) thành hai phần: phần đầu về “Đức Chúa Trời một tính và có Ba Ngôi”, phần sau về “I-ghê-rê-gia [Giáo Hội], dù mà làm một thì có ba ơn”; ba ơn đó là phép tha tội, xác sống lại và phúc thiên đàng⁵⁴. Việc đặt song song mầu

⁵³ Thí dụ: tóm lược nội dung “giảng khai mông” thành “bốn mối” Tin Cây Mến và bảy Bí Tích (x. *TCTGKM*, 14-15); dấu Thánh Giá là công thức tóm tắt hai chân lý đức tin chính của đạo thánh – “...Đức Chúa Trời có một tính ở Ba Ngôi...Con Đức Chúa Trời ...làm người, cùng chịu nạn vì tội thiên hạ” (*TCTGKM*, 19); tóm lược Mười Điều Răn thành “ba điều về Đức Chúa Trời,...bảy điều về người ta,...dạy lấy lòng cùng lưỡi và việc làm mà kính mến Đức Chúa Trời...” (*TCTGKM*, 118), v.v.

⁵⁴ Cuốn giáo lý của công đồng Trentô chia Kinh Tin Kính thành ba phần chính: phần đầu nói về Ngôi Cha và công trình sáng tạo, phần hai về Ngôi Con và công trình cứu độ, phần ba về Ngôi Thánh Thần và công trình thánh hoá; như vậy, theo cuốn giáo lý này tín khoản về Giáo Hội và những tín khoản cuối đều thuộc về phần ba, nói về Chúa Thánh Thần và công trình thánh hoá (x. *CCTr*, 21). Cuốn giáo lý ngắn của thánh Bêllarminô thì chia Kinh

nhiệm Một Thiên Chúa Ba Ngôi với mẫu nhiệm Giáo Hội duy nhất mà có ba ơn là một công thức khá sáng tạo và độc đáo.

Một thí dụ khác là ở *TCTGKM*, 129-134, khi giảng về giới răn thứ hai, cha Girolamo Maiorica đã hệ thống hoá nội dung giảng giải cách khá đầy đủ, nhưng đơn giản và rõ ràng. Khác với sách giáo lý ngắn của thánh Bêllarminô chỉ nói quá vắn tắt⁵⁵ và với giáo lý của công đồng Trentô lại nói quá dài và phức tạp⁵⁶, cha Girolamo Maiorica cấu trúc nội dung giới răn này thành bốn điểm rất súc tích: *kính, thề, khấn, khen*; mỗi điểm đều có khía cạnh tích cực (nên) và tiêu cực (cấm). Trong phần nói về *thề*, ngài chia ra thành ba mục nhỏ: *thề thật, thề lành và thề khôn*, phản ánh đúng các tiêu chuẩn mà sách giáo lý công đồng Trentô đặt ra cho lời thề (bản tiếng Anh gọi ba tiêu chuẩn đó là *truth, justice, judgment*; chú ý cách dùng từ rất khéo của cha Girolamo Maiorica để dịch ba khái niệm trừu tượng đó).

Hiển nhiên, mọi cách phân chia hay hệ thống hoá chỉ mang tính cách tương đối, nhằm giúp người đọc dễ nhớ các điều phải học và mối liên hệ giữa các điều ấy. Cách phân chia này không nhất thiết loại trừ cách phân chia khác. Như thế, các công thức dạng này chỉ mang tính cách gợi ý hoặc đôi khi góp phần làm sáng tỏ các chân lý đức tin khi đặt các chân lý đó trong mối tương quan hệ thống với nhau.

2) Ngoài việc công thức hoá nội dung, cha Girolamo Maiorica còn sáng tạo và sử dụng các “công thức” giáo lý súc tích, có vần điệu trong tiếng Việt (có tính chất công thức về mặt hình thức). Quả thực, những câu văn mang vần điệu cũng có tác dụng như một công thức, dễ đọc, dễ học và đi vào trí nhớ người đọc, người nghe cách lâu dài. Một số câu văn đó còn tồn tại trong ngôn ngữ nhà đạo cho tới ngày nay chứng tỏ tính hiệu quả của việc dạy giáo lý bằng công thức. Chúng tôi xin đơn cử một số thí dụ:

Ở *TCTGKM*, 19-20, 36, khi nói về mẫu nhiệm Ba Ngôi, cha Girolamo Maiorica hay dùng công thức “một tính ở Ba Ngôi” hay công thức “Ba Ngôi có một tính, một ý, một phép”. Ngoài việc phân biệt và sử dụng nhất quán các khái niệm *tính* và *ngôi* để diễn tả công thức tín lý về Thiên Chúa duy nhất và Ba Ngôi (điều mà cha Girolamo Maiorica có thể đã học từ sự phân biệt giữa *tính* hoặc *thể* với *vị* của các thừa sai Dòng Tên bên Trung Hoa), thì việc tóm tắt giáo lý về Ba Ngôi trong một câu văn mang tính công thức là một sáng kiến khá độc đáo. Sáng kiến này giúp cha Girolamo Maiorica có thể truyền tải khá trọn vẹn ý nghĩa của mẫu nhiệm Một Thiên Chúa Ba Ngôi mà không cần đề cập đến các khái niệm *essenza, natura, procedere* (sau này chúng ta dịch là *yếu tính, bản tính, nhiệm xuất*) như trong cuốn giáo lý của thánh Bêllarminô⁵⁷.

Ở *TCTGKM*, 32-33, khi giải thích ý nghĩa của danh xưng Kitô, cha Girolamo Maiorica viết: “Ki-ri-xi-tô là chức, có hai nghĩa, một là thầy cả trên hết [*các*] thầy, hai là vua [*cả*] trên hết các vua”. Đây là một lối nói vắn tắt rất khéo, nói lên chức vụ tư tế và vương đế đích thực và trỗi vượt của Đức Kitô Giêsu. Chỉ cần dùng các từ “thầy cả” hay “vua cả” là cha Girolamo Maiorica không cần phải giải thích dài dòng, như trong sách giáo lý của công đồng Trentô, về việc các loại người thường chịu xúc dầu trong Cự Ước (tư tế, vua, ngôn sứ) là hình ảnh của

Tin Kính thành hai phần: phần đầu gồm tám tín khoản nói về Thiên Chúa, phần sau gồm bốn tín khoản nói về Giáo Hội; như vậy, các tín khoản sau đó đều thuộc về phần nói về Giáo Hội (x. *DCB*, 11). Từ những thông tin trên, ta thấy cuốn *TCTGKM* theo cách phân chia của thánh Bêllarminô, gọi ba tín khoản cuối là ba ơn thuộc về Giáo Hội.

⁵⁵ X. *DCB*, 26, ngài chỉ đề cập đến tội thề sai và thề không cần thiết, cũng như về tội không giữ lời khấn.

⁵⁶ X. *CCTr*, 254-263. Nội dung phần này có nói về khía cạnh tích cực và tiêu cực của giới răn thứ hai; nhưng phần lớn nói về lời thề. Phần tiêu cực liệt kê tới mười hai dạng thức của lời thề gian.

⁵⁷ X. *DCB*, 7-8.

Đức Kitô Giêsu, Đấng được xúc dầu đích thực bằng Thần Khí⁵⁸. Công thức trên đã đi vào các kinh nguyện tiếng Việt và được đọc cho tới ngày nay.

Ở *TCTGKM*, 112, cha Girolamo Maiorica viết về Đức Chúa Trời ở cùng Đức Mẹ, luôn phù hộ Mẹ thì Mẹ chẳng “phạm tội gì, dù mà lòng lo miệng nói cùng việc làm”. Đây cũng là một dạng công thức liệt kê các dạng thức hay các loại tội, cũng đã trở nên phổ biến trong các kinh đọc và còn tồn tại trong Kinh Cáo Minh cho tới ngày nay.

3) Ngoài ra, trước những câu hỏi ngây ngô, bình dân nhưng rất hóc búa, cha Girolamo Maiorica còn đưa ra một số giải pháp độc đáo cũng mang tính công thức, làm thánh giả hay độc giả chấp nhận ngay và nhớ ngay.

Chẳng hạn, trước câu hỏi “Khi sống lại [người ta] có mấy tuổi? Cùng bao lớn?”, cha Girolamo Maiorica đã có một giải pháp rất độc đáo, thoát đầu tưởng chừng ngây ngô và vô lý, nhưng thực sự có ý nghĩa thần học sâu xa: “Các người ta khi sống lại thì có tuổi bằng ba mươi ba như Đức Chúa Giê-su sống lại xưa” (*TCTGKM*, 87). Ở đây, cha Girolamo Maiorica đã lồng đặc tính quy Kitô vào trong giáo lý cánh chung một cách rất đơn sơ nhưng tài tình và độc đáo. Chúng ta nghe trong câu này phảng phất ý nghĩa của lời thánh Phaolô: “Người...sẽ dùng quyền năng ấy mà biến đổi thân xác yếu hèn của chúng ta nên giống thân xác vinh hiển của Người” (Pl 3,21) hoặc “...chúng ta cũng sẽ được mang hình ảnh Đấng từ trời mà đến” (1Cr 15,49).

Tương tự, khi trả lời câu hỏi “Nhân sao Đức Chúa Giê-su chẳng sống lại chóng mà đợi ba ngày làm chi?”, cha Girolamo Maiorica viết: “Ấy vậy như Đức Chúa Giê-su ở trong kẻ sống ba mươi ba năm, thì cũng ở cùng kẻ chết ba mươi ba giờ nước người” (*TCTGKM*, 53). Không rõ cách tính giờ của cha Girolamo Maiorica có chính xác không, tuy nhiên, khi đặt cái chết của Chúa Giêsu trong tương quan song song với đời sống của Người, cha Girolamo Maiorica đã nhìn cái chết và cuộc đời Chúa Giêsu trong một thể thống nhất và liên tục, và đây là một công việc thần học đúng đắn.

Như vậy, khi dùng con số ba mươi ba – tuổi đời của Chúa Giêsu – như tiêu chuẩn giải đáp các thắc mắc vốn rất khó trả lời liên quan tới thời gian trong thế giới thiêng liêng siêu hình, cha Girolamo Maiorica đã tạo ra một công thức đơn sơ nhưng diễn tả ý nghĩa thần học đúng đắn. Dĩ nhiên, công thức này không nên được hiểu theo nghĩa chữ (ba mươi ba năm hoặc giờ theo nghĩa vật lý), nhưng nó gợi ý một phương pháp đúng đắn cần được áp dụng trong suy tư thần học.

Bạn tâm về các thực hành đạo đức

TCTGKM không chỉ là một cuốn giáo lý trình bày các lý thuyết của đức tin, mà còn đề cập đến, hướng dẫn và giải thích ý nghĩa của các thực hành đạo đức. Như vậy, phương pháp huấn giáo của cha Girolamo Maiorica là không chỉ giảng dạy mà còn xây dựng lối sống đạo phù hợp, được đặt nền trên đức tin và nuôi dưỡng đức tin. Ngoài những thí dụ đã đề cập ở trên, sau đây là một số thí dụ khác trong *TCTGKM* liên quan đến việc hướng dẫn hay giải thích các thực hành đạo đức.

Ở *TCTGKM*, 33 có câu: “Nhân sao ta nghe tên Đức Chúa Giê-su thì bái, cùng cất nón, mà nghe tên khác Đức Chúa Trời chẳng có kính làm vậy?”. Câu hỏi này gợi ý rằng thực hành tôn kính tên cực trọng Chúa Giêsu đã xuất hiện trong các nghi thức phụng vụ, trước khi cha Girolamo Maiorica viết những dòng này. Bái kính và cất nón là những hành động của người Tây phương khi tỏ lòng kính thờ và tôn trọng. Như vậy, có thể là tín hữu người Việt đã thấy người Tây phương thực hành các việc này trong các nghi thức phụng vụ, và thắc mắc ý nghĩa

⁵⁸ Thí dụ, độc giả có thể xem *CCTr*, 34-35.

của các việc ấy. Câu hỏi này có thể chỉ là biểu hiện của việc cha Girolamo Maiorica nắm bắt nhạy bén những bận tâm của thánh giá hay độc giả (xin xem phần tiếp theo dưới đây), nhưng cũng có thể là gợi ý hướng dẫn thực hành phụng vụ trong các cộng đoàn tín hữu Việt, rập theo phong cách của truyền thống Tây phương.

Ở *TCTGKM*, 48-49, khi kể chuyện Chúa Giêsu hiện ra, nói cho một người biết làm thế nào để giúp Chúa vác thánh giá, cha Girolamo Maiorica viết: “Lòng con nhớ đến sự thương khó Cha đã chịu xưa cho được chuộc tội con, lỗi tai thì nghe sự cực Cha đã chịu, cật thì hãm mình thì mới giúp Cha là vác làm vậy”. Đây thực chất là hướng dẫn thực hành nuôi dưỡng đời sống thiêng liêng, cầu nguyện chiêm niệm và gắn bó với Chúa Giêsu vác thánh giá. Linh đạo “mến thánh giá” này đã ăn sâu vào trong lòng đạo của các tín hữu Việt, và là lời giải thích cho sự long trọng và cuốn hút của các nghi thức Tuần Thánh trong các cộng đoàn tín hữu Việt.

Ở *TCTGKM*, 114 có câu: “Nhân sao đánh chuông nguyện A-ve một ngày ba lần...?”. Câu này cho thấy phong tục này đã được đưa vào đất Việt từ thế kỷ XVII. Khi giải thích ý nghĩa của phong tục này, *TCTGKM* đã góp phần bảo tồn và duy trì phong tục này trong các cộng đoàn tín hữu Việt cho tới ngày nay.

Bận tâm thứ hai, liên quan tới việc sống đạo còn được thể hiện mạnh mẽ hơn nữa qua một công cụ văn chương khác – các câu chuyện – vốn xuất hiện với tần suất cao trong *TCTGKM*.

Chuyện kể

Những giảng giải trong *TCTGKM* không mang tính suy lý nhiều; cha Girolamo Maiorica đã tránh dùng các khái niệm thần học hay triết học trừu tượng để giải thích các chân lý cao siêu. Bù lại, ngài dùng rất nhiều câu chuyện để gây ấn tượng và khuyến khích độc giả dùng đức tin mà đón nhận và sống các chân lý của đạo thánh. Đích nhắm của các câu chuyện đó không phải là để giúp độc giả hiểu các khoản giáo lý cho bằng giúp họ có tâm tình xác tín, hoán cải và dốc lòng thực thi điều họ đang học. Chính vì bận tâm tới đời sống đạo của độc giả chứ không chỉ nói với “cái đầu” của họ mà cha Girolamo Maiorica đã dành phần lớn cuốn sách cho các câu chuyện. Kể chuyện là một nét trong văn hoá Baroque Tây phương⁵⁹, nhưng cũng rất phù hợp với văn hoá Việt và là một trào lưu khá phổ biến trong văn chương Việt thế kỷ XVII, vốn cũng hay thích dùng những câu chuyện ly kỳ để chuyển tải những sứ điệp thực tế⁶⁰. Các câu chuyện trong *TCTGKM* thường thuộc vào các loại sau:

Trước hết là các câu chuyện kể về người chết sống lại hoặc hiện về, kể lại những gì xảy ra trong thế giới bên kia, cho biết những gì đạo thánh dạy đều là chân thực và hữu ích. Thí dụ như câu chuyện đầu tiên của cuốn sách kể về một bà ở Manila sau khi chết được vài giờ thì sống lại kể rằng được Đức Bà dạy kinh cho và đọc lâu lâu các kinh trước đây không hề thuộc (x. *TCTGKM*, 16-18).

Thứ đến là các câu chuyện kể về các điềm lạ xảy ra trong thế giới này, như là minh chứng cho các mầu nhiệm (Ba Ngôi, Đức Mẹ đồng trinh) hay biến cố thánh trong đạo (Chúa Giêsu ra đời). Thí dụ như các chuyện minh họa cho mầu nhiệm Ba Ngôi: chuyện ba viên ngọc lưu ly giống nhau hoàn toàn, đột nhiên xuất hiện rơi từ nóc nhà thờ xuống, kết lại thành một viên

⁵⁹ X. Georg Schwaiger, “Baroque. I. Historical Survey”, trong Karl Rahner and col., eds., *Sacramentum Mundi – An Encyclopedia of Theology*, Vol. 1 (New York: Herder and Herder; London: Burns & Oates, 1968) [bản tiếng Anh được soạn thảo bởi Cornelius Ernst, O.P., Fergus Kerr, O.P. và Kevin Smyth], 148-150. Tuy bài viết của tác giả mang một cái nhìn tiêu cực về văn hoá Baroque, nhưng những mô tả tổng lược về các đặc tính của văn hoá và thần học Baroque cũng khá hữu ích.

⁶⁰ Thí dụ như các câu chuyện trong các cuốn *Việt Điện U Linh Tập* (thế kỷ 14), *Lĩnh Nam Chích Quái* (có từ thời nhà Trần, được sửa chữa, trau chuốt và thêm thắt suốt chiều dài lịch sử), *Truyền Kỳ Mạn Lục* của Nguyễn Dữ rất phổ biến từ giữa thế kỷ XVI, đến nỗi có cả một bản giải âm ra tiếng Việt dưới dạng chữ Nôm.

ngọc quý; khi được khảm vào Thánh Giá thì trở nên sáng láng và làm các ngọc khác nảy ra hết (x. *TCTGKM*, 35-36); hoặc chuyện người ta thấy trong trái tim bà thánh Clara sau khi chết có “ba hòn thịt bằng nhau, vì cân hai nén thì nặng bằng một, cân một nặng bằng hai” (*TCTGKM*, 36).

Ngoài ra, còn có các câu chuyện kể về việc Chúa Ba Ngôi, Chúa Giêsu, Đức Mẹ hay các thánh hiện ra và có cả các câu chuyện kể về hoạt động của ma quỷ, hoặc về việc người trần gian thấy được những gì xảy ra ở thế giới “bên kia”.

Như vậy, đặc tính chung của các câu chuyện là thể hiện điểm giao tiếp giữa thế giới “bên kia” – thế giới thiêng liêng của Thiên Chúa, thần thánh, người chết, ma quỷ – và thế giới này. Qua những câu chuyện đó, những gì xảy ra ở thế giới bên kia được tỏ lộ cho con người ở thế giới bên này biết. Và những điều xảy ra đó được mặc định là thực tại, là chân lý mà người trần gian hiếm khi thấy, biết hay chân nhận. Những chân lý này chính là chân lý của đạo thánh Chúa đang được dạy ở đây, trong cuốn *TCTGKM*, xoay quanh các mầu nhiệm chính về Thiên Chúa, Chúa Giêsu, Đức Mẹ, Giáo Hội, và về hậu quả của các tội.

Những câu chuyện dạng này, vốn có sức hấp dẫn đặc biệt đối với tín hữu Việt và vẫn còn rất phổ biến ngày nay, cần được đọc và hiểu theo nghĩa biểu trưng. Đất sống của các câu chuyện là trí tưởng tượng và cảm xúc của độc giả, giá trị của chúng chỉ thực sự được phát huy khi độc giả để trí tưởng tượng được mở rộng và tô màu bởi những tình tiết ly kỳ và để cho cảm xúc tự do dâng trào mà không bị gò ép hay đè nén bởi các phân tích mang tính suy lý.

Những câu chuyện này cũng cần được đọc trong bối cảnh chung của các lời dạy trong toàn cuốn sách, chứ không nên bị tách ra và đọc riêng rẽ. Khi đọc riêng rẽ, chúng dễ gây ấn tượng rằng cha Girolamo Maiorica chủ trương một phương cách huấn giáo mang tính “hù dọa”, gây sợ hãi trong lòng độc giả. Ngược lại, nhiều lần trong cuốn *TCTGKM*, chúng ta thấy cha Girolamo Maiorica nhấn mạnh đến lòng từ bi của Thiên Chúa, Đáng luôn tìm cách tha thứ hơn là trừng phạt. Chẳng hạn ở *TCTGKM*, 123 có câu: “...vì chưng ý Đức Chúa Trời rộng thương hơn phạt, vì thương bởi tính lành vô cùng mà ra, phạt bởi tội mà chớ. Cho nên khi phạt như ép Đức Chúa Trời vậy”. Hơn nữa, cũng có những câu chuyện tuy vẫn thể hiện tính răn đe, nhưng điểm nhấn cuối cùng vẫn là lòng từ bi của Thiên Chúa, như ở *TCTGKM*, 61-62, có câu chuyện nói về việc Chúa Giêsu nói với một giám mục đang mong kẻ có tội bị phạt rằng hãy đóng đinh Người lại vào Thánh Giá, vì Người muốn chịu khổ cho kẻ có tội để họ được rồi linh hồn. Ở *TCTGKM*, 70-74 có chuyện kể về việc kẻ tội lỗi rất nặng, đã bị Chúa Cha và Chúa Giêsu bỏ, không cứu được, nhưng vẫn có thể được Chúa Thánh Thần cứu khi ăn năn tội.

Bận tâm đến điều thánh giả quan tâm

Những nét độc đáo của *TCTGKM* không chỉ nằm trong những câu trả lời, mà còn trong cách đặt câu hỏi. Ngoài các câu hỏi mang tính chất gợi ý hay dẫn dụ vào việc giảng giải (thí dụ: “là gì?”, “nhân sao?”, “xin giảng...cho tỏ hơn...”⁶¹, v.v.), cha Girolamo Maiorica còn thêm vào những câu hỏi độc đáo, phản ánh những quan niệm phổ biến nơi người Việt. Những câu hỏi độc đáo cho thấy cha Girolamo Maiorica viết *TCTGKM* sau khi đã có kinh nghiệm giảng dạy giáo lý cho người Việt, nắm bắt và hiểu rõ những bận tâm và thắc mắc của họ. Như vậy, cuốn *TCTGKM* để lộ rõ đặc tính của một nỗ lực thần học khởi đi từ bối cảnh và nói cho bối cảnh, tức là khởi đi từ bận tâm của độc giả hay thánh giả và nói với họ. Để minh họa, chúng tôi xin đưa ra vài thí dụ điển hình.

⁶¹ X. *TCTGKM*, 59,66.

Khi nói về việc Thiên Chúa tạo dựng trời đất, cha Girolamo Maiorica thêm vào câu hỏi “Nhân sao rằng dựng nên trời đất mà thôi, Đức Chúa Trời chẳng có dựng nên nước, lửa, là đá, cây cối, người ta cùng muôn vật ru?” (*TCTGKM*, 30). Câu hỏi phản ánh sự phân biệt ngây ngô giữa “trời, đất” và các vật khác; như vậy, trời và đất được hiểu theo nghĩa vật lý và được xem như là hai trong số nhiều vật khác. Dĩ nhiên, để trả lời cho câu hỏi này, cha Girolamo Maiorica đã viết “lấy tên trời vì tóm lại mọi sự ở trên trời, lấy tên đất có ý nói đến mọi sự ở dưới đất...”. Tương tự, khi giảng về Kinh Tại Thiên (Kinh Lạy Cha), cha Girolamo Maiorica thêm câu hỏi: “Sao rằng [Thiên Chúa] ở trên trời chẳng có khắp mọi nơi ru?” (*TCTGKM*, 96). Câu hỏi này phản ánh quan niệm trời như một nơi chốn, là quan niệm rất phổ biến trong tâm thức người Việt, mãi cho đến ngày nay. Dĩ nhiên, để trả lời câu này, cha Girolamo Maiorica nói về “trời thiêng liêng” (*TCTGKM*, 97).

Khi giảng giải việc Đức Bà Maria chịu thai Chúa Giêsu bởi phép Chúa Thánh Thần, cha Girolamo Maiorica thêm câu hỏi: “Nếu Đức Chúa Phi-ri-tô San-tô làm việc trọng ấy thì gọi Đức Chúa Phi-ri-tô San-tô là Cha Đức Chúa Giê-su nên chăng?” (*TCTGKM*, 38). Câu hỏi này phản ánh thắc mắc bình dân, rất phổ biến và tự nhiên của những người lần đầu nghe nói về mầu nhiệm Chúa Con làm người và Đức Mẹ chịu thai đồng trinh. Để trả lời câu hỏi này, cha Girolamo Maiorica đã phân biệt giữa “lấy tính mình mà cho con” (trong trường hợp cha sinh ra con) và “làm nên” một vật gì đó từ các chất liệu có sẵn (trong trường hợp chế tác: tác giả, thợ). Công việc của Chúa Thánh Thần là “lấy máu sạch Đức Bà mà dựng nên xác Đức Chúa Giêsu, thì chẳng có lấy tính mình mà cho” (*TCTGKM*, 39), nên không được gọi là Cha của Chúa Giêsu.

Ngoài ra, còn có những câu hỏi khác vẫn còn mang tính thời sự mà tín hữu người Việt ngày nay vẫn còn hay thắc mắc: Chúa Giêsu là Thiên Chúa, sao lại chết được? (*TCTGKM*, 46); Chúa Giêsu đã đền tội thay cho mọi người, có sao vẫn còn nhiều kẻ mất linh hồn, và ai cũng phải đền tội riêng? (*TCTGKM*, 46-47); Chúa Giêsu sống lại sau ba ngày, hay là vào ngày thứ ba? (*TCTGKM*, 52); tại sao mỗi người đã được phán xét riêng sau khi chết rồi lại còn chịu phán xét chung nữa? (*TCTGKM*, 63-64); tại sao vẽ Chúa Thánh Thần như chim bồ câu? (*TCTGKM*, 68); tại sao gọi Giáo Hội là thánh thiện trong khi có nhiều tín hữu tội lỗi? (*TCTGKM*, 77); v.v.

Mỗi bận tâm thứ ba, đặt độc giả và não trạng của họ làm trọng tâm, còn được thể hiện bằng một công cụ văn chương mà đặc điểm của nó là giải thích chân lý đức tin bằng các thí dụ hay so sánh lấy từ đời sống hằng ngày của độc giả.

So sánh, thí dụ

Đây cũng là nét độc đáo của *TCTGKM*: cha Girolamo Maiorica dùng các kinh nghiệm, thói tục hay nếp sống địa phương thay vì các khái niệm triết học để giúp độc giả hiểu các mầu nhiệm đức tin.

Phương pháp này đưa độc giả trở về với những sự vật, sự kiện, kinh nghiệm quen thuộc trong đời sống thường nhật của họ; bất ngờ làm cho họ ý thức về điều họ vẫn biết, tức mở rộng ý thức của họ đi vào chiều sâu của thực tại quen thuộc; rồi liên hệ điều đã được ý thức đó với mầu nhiệm đức tin, để độc giả thấy rằng mầu nhiệm đức tin không lạ lẫm hay vô lý, nhưng rất phù hợp với kinh nghiệm nhân sinh ở bề sâu của nó. Đây là phương cách *TCTGKM* đưa mầu nhiệm về gần với đời thường bằng cách làm cho độc giả ý thức rằng cuộc sống chứa đựng sẵn các mầu nhiệm và luôn mở ra với mầu nhiệm. Các thí dụ trong cuốn *TCTGKM*, đôi khi được gọi rõ là thí dụ, nhưng nhiều khi chỉ được dẫn vào bằng chữ “như”, thường thuộc vào các loại sau:

Các thí dụ liên quan tới nghề nghiệp, như nghề nông (x. *TCTGKM*, 38), nghề mộc (x. *TCTGKM*, 38), nghề làm nhà (x. *TCTGKM*, 16), v.v. Chẳng hạn, thí dụ “thợ mộc làm nên nhà thì chẳng được gọi là cha nhà” (*TCTGKM*, 38) được dùng để giải thích tại sao Chúa Thánh Thần không được gọi là Cha của Chúa Giêsu.

Các thí dụ liên quan tới đời sống hằng ngày, như việc soi gương (x. *TCTGKM*, 31), mặc áo (x. *TCTGKM*, 40, 59, 91), uống thuốc (x. *TCTGKM*, 132) và vật dụng hàng ngày như vò nước (x. *TCTGKM*, 111), v.v. Chẳng hạn, thí dụ soi gương được dùng để giải thích Chúa Cha sinh ra Chúa Con đồng thời với Minh, hoàn toàn giống Minh, cùng bản tính với Minh như thế nào (x. *TCTGKM*, 31).

Các thí dụ liên quan tới tương quan xã hội, giữa người với người (x. *TCTGKM*, 20, 67), vua chúa với quan (x. *TCTGKM*, 59, 109), tướng, quan với dân (x. *TCTGKM*, 29, 45), chủ nợ với con nợ (x. *TCTGKM*, 47-48, 104-105), anh em trong nhà (x. *TCTGKM*, 91), v.v. Chẳng hạn, thí dụ áo vua ngồi trên ngai thì cao hơn quan văn võ ở dưới, chẳng phải vì vải trọng hơn người, nhưng vì áo vua làm một cùng vua (x. *TCTGKM*, 59) được dùng để giải thích nhân tính Chúa Giêsu kết hợp làm một với Ngôi Hai Thiên Chúa cao cả thế nào.

Các thí dụ về tự nhiên, liên quan tới cơ thể con người (x. *TCTGKM*, 30, 77), sông ngòi (x. *TCTGKM*, 66), cây cối (x. *TCTGKM*, 78, 113), v.v. Chẳng hạn, thí dụ miệng ăn xác lạnh (x. *TCTGKM*, 77) được dùng để giải thích mẫu nhiệm thông công giữa mọi thành phần trong Giáo Hội; hoặc thí dụ trái tốt là do cây tốt (x. *TCTGKM*, 113) được dùng để giải thích lời khen Chúa Giêsu có phúc cũng là khen Đức Mẹ có phúc.

4. Ngôn ngữ biểu trưng, chân lý đức tin và văn hoá Việt

Trên đây chúng ta đã thấy các điểm độc đáo của *TCTGKM* trong đó có việc sử dụng ba hình thức hay công cụ văn chương có tính biểu trưng⁶². Trong phần này của bài viết, chúng tôi tập trung suy tư và phân tích ba công cụ văn chương đó như được sử dụng trong *TCTGKM*, sau khi lướt qua những khám phá về ý nghĩa và tầm quan trọng của ngôn ngữ biểu trưng trong đời sống, ngôn ngữ con người nói chung và trong thần học, được hiểu như là diễn từ của kinh nghiệm về Thiên Chúa, nói riêng.

Vai trò của ngôn ngữ biểu trưng

Cả ba công cụ văn chương công thức hoá, chuyện kể, thí dụ như được sử dụng trong *TCTGKM* đều mang tính biểu trưng; chúng không nhằm mô tả hay chứng minh các chân lý đức tin nhưng khơi gợi những cách thế khả dĩ để hiểu các chân lý đó. Khi tiếp xúc với các công cụ văn chương này, độc giả thời nay, ít nhất là thoát đầu, sẽ có cảm tưởng đây là cách thức giảng dạy ngây ngô và có khuynh hướng xem nhẹ nó như là một thứ đã thuộc về quá khứ không còn thích hợp cho ngày nay. Thế nhưng, có lẽ lược qua những điều mà các học giả nói về vai trò và giá trị của biểu tượng, ẩn dụ và chuyện kể sẽ giúp chúng ta hiểu giá trị của ngôn

⁶² Khi nói đến “ngôn ngữ có tính biểu trưng”, chúng tôi có ý nói về mọi hình thức hay công cụ văn chương diễn tả ý nghĩa bằng cách khơi gợi hơn là lý luận, mô tả hay chứng minh. Từ nguyên Hán Việt có thể ủng hộ cho nghĩa này của từ ghép “biểu trưng”: biểu (表): tỏ rõ, nêu rõ, bày tỏ (Trần Văn Chánh, *Từ Điển Hán Việt* [Tp. HCM: NXB Trẻ, 1999], 1806); trưng (徵): điềm, dấu hiệu (*Sđđ*, 734). Vậy, “biểu trưng” có thể mang nghĩa “bày tỏ hay diễn tả điều gì đó qua việc trở nên dấu hiệu cho điều đó”. Ngoài ra, nghĩa trong tiếng Việt hiện đại của từ này cũng gần với nghĩa mà chúng tôi quan niệm: “biểu trưng: biểu hiện một cách tượng trưng và tiêu biểu nhất” (Viện Ngôn Ngữ Học, *Từ Điển Tiếng Việt*, Hoàng Phê chủ biên [Hà Nội, Đà Nẵng: NXB Đà Nẵng, Trung Tâm Từ Điển Học, 2002], 66).

ngữ biểu trưng nói chung và của ba công cụ văn chương này (công thức hoá, chuyện kể, thí dụ) nói riêng.

Theo tác giả Michael L. Cook⁶³ thì biểu tượng, ẩn dụ và chuyện kể là những yếu tố quan trọng, nằm ở trung tâm của đời sống, kinh nghiệm và ý thức của con người⁶⁴. Kinh nghiệm của con người luôn là một kinh nghiệm đã được hiểu và được giải thích, tức là khi kinh nghiệm cái gì thì con người luôn kinh nghiệm nó như có ý nghĩa đối với mình. Như vậy, con người luôn kinh nghiệm về thế giới (bao gồm chính mình) qua các kênh chuyển tải ý nghĩa. Vì thế, từ khi hình thành ý thức và tự ý thức, tự bản chất, con người là “động vật tạo ra biểu tượng”⁶⁵; các biểu tượng này được thấy rõ nơi ngôn ngữ, cử chỉ, vật thủ công, v.v. vốn là những kênh chuyển tải ý nghĩa. Sâu xa hơn nữa, con người, với tư cách là tinh thần hiện thể (tức hiện hữu trong hai chiều kích tâm linh và thể lý), luôn hiện hữu một cách biểu tượng⁶⁶. Như vậy từ lúc bắt đầu hiện hữu, kinh nghiệm của con người về thế giới luôn là một kinh nghiệm mang tính biểu tượng. Nói cách khác, kinh nghiệm biểu tượng có gốc rễ từ chính hiện hữu và cuộc sống con người.

Tác giả nói theo Paul Ricoeur rằng, khi kinh nghiệm biểu tượng được diễn tả, nó mang hình thức ẩn dụ; về phần mình, ẩn dụ làm sáng tỏ điều mà biểu tượng hàm ý bằng cách áp dụng nó cho một chủ thể đặc thù⁶⁷. Trong hành vi tạo ra ẩn dụ có một sự tương tượng sáng tạo, khám phá một cách bất ngờ mối tương quan mới, có tính tương đồng giữa hai thực tại vốn vẫn được nghĩ như là khác biệt⁶⁸. Có những loại ẩn dụ không thể được “phiên dịch” thành những khẳng định chính xác mà không đánh mất nội dung nhận thức của chúng⁶⁹. Nếu chúng ta cố gắng giải thích ẩn dụ bằng ngôn ngữ chính xác, mạch lạc của khoa học hay triết học, chúng ta sẽ đánh mất ý nghĩa và khả năng chuyển tải trực quan của chúng. Hơn nữa, ẩn dụ còn giúp chúng ta kinh nghiệm thực tại chứ không chỉ mô tả kinh nghiệm của chúng ta⁷⁰.

Đặc biệt, khi nói về Thiên Chúa thì chúng ta không thể không dùng ẩn dụ. “Những khẳng định về hữu thể và hoạt động của Thiên Chúa sẽ rất khô cứng và trừu tượng nếu chúng ta không diễn tả bằng nhiều loại ẩn dụ khác nhau việc Thiên Chúa yêu thương, tha thứ và nuôi dưỡng chúng ta thế nào”⁷¹.

Nếu như ẩn dụ là diễn tả của biểu tượng vốn nằm rất sâu trong ý thức con người, thì chuyện kể đóng vai trò mặc ý nghĩa cho ẩn dụ⁷². Ý nghĩa của ẩn dụ sẽ mờ hồ nếu không được chuyện

⁶³ X. Michael L. Cook, *Christology as Narrative Quest* (Collegeville, Minnesota: the Liturgical Press, 1997), 29-66. Tác giả viết dựa trên các suy tư mang tính khai sáng của các tác giả lừng danh khác như Paul Ricoeur, Bernard Lonergan, Bernard J. Cooke, v.v. Vì giới hạn của bài viết, chúng tôi chỉ xin dừng lại ở việc trình bày các ý tưởng mang tính tổng hợp của tác giả.

⁶⁴ X. *Sđd*, 30-31.

⁶⁵ *Sđd*, 32.

⁶⁶ X. *Sđd*, 33. Karl Rahner còn đi xa hơn, cho rằng mọi hữu thể, tự bản chất, là có tính biểu tượng, vì chúng cần diễn tả chính mình để đạt được bản tính của mình; mỗi hữu thể, để được kiện toàn thì đều cần thiết phải hình thành cái khác nó nhưng vẫn là một với nó; và cái khác này (mà K. Rahner gọi là thực tại biểu tượng, vốn vẫn là một với hữu thể đó) là diễn tả hay là biểu tượng của hữu thể đó. Vì thế, mọi hữu thể, vì hiện hữu nên cần thiết phải diễn tả chính mình; hay nói cách khác, mọi hữu thể đều mang tính biểu tượng, vì đều là một thực tại biểu tượng (x. Karl Rahner, *Theological Investigations*, Vol. IV, trans. Kevin Smyth (London: Darton, Longman & Todd; Baltimore: Helicon Press, 1966), 224tt.

⁶⁷ X. *Sđd*, 34.

⁶⁸ X. *Sđd*, 34.

⁶⁹ X. *Sđd*, 34-35.

⁷⁰ X. *Sđd*, 35.

⁷¹ *Sđd*, 38.

⁷² X. *Sđd*, 31.

kể soi sáng và định hình. Với sức ảnh hưởng mang tính ẩn dụ, chuyện kể đóng vai trò trung tâm trong kinh nghiệm và ngôn ngữ con người. Tác giả cổ vũ cho việc phục hồi nghệ thuật kể chuyện vốn đang bị kỹ nghệ, triết học, khoa học và ngay cả văn chương hiện đại làm phai mờ và biến mất⁷³.

Như vậy, theo tác giả Michael L. Cook, ẩn dụ và chuyện kể chiếm vị trí trung tâm trong đời sống và ngôn ngữ con người vì chúng phản ánh bản tính biểu tượng của chính hiện hữu con người. Từ kết luận đó, chúng ta có thể suy diễn thêm rằng, mọi dạng ngôn ngữ mang tính biểu trưng đều đóng vai trò trung tâm trong việc diễn tả những thực tại sâu xa của đời sống, vì những dạng ngôn ngữ đó cận kề và phản ánh trung thực bản tính biểu tượng của con người. Một cách cụ thể, trong trường hợp của cuốn *TCTGKM*, giá trị của các dạng công thức, chuyện kể và thí dụ nằm ở chỗ chúng phản ánh căn tính biểu tượng của kinh nghiệm đức tin.

Ngoài ra, các dạng công thức và thí dụ trong *TCTGKM* thực chất cũng là những ẩn dụ, theo định nghĩa của tác giả Michael L. Cook. Nếu “ẩn dụ ... được đặt nền trên khả năng tương tượng mang tính loại suy để có thể thực hiện một phán quyết $A=B$ ”⁷⁴, và hành vi ẩn dụ là hành vi nối kết, nhận ra sự tương đồng giữa những vật có vẻ bất tương đồng, thì chúng ta dễ dàng thấy rằng các dạng công thức và thí dụ trong *TCTGKM* đều mang tính ẩn dụ. Việc công thức hoá nối kết nội dung giáo lý với một dạng công thức ý niệm hay ngôn ngữ hoặc cho thấy mối tương quan giữa các chân lý đức tin tương đồng với mối tương quan giữa các thành phần của công thức; còn các thí dụ thì hiển nhiên là nối kết các chân lý đức tin với kinh nghiệm đời thường.

Với đặc tính ẩn dụ, các dạng công thức, chuyện kể và thí dụ, như đã nói ở trên, không nhằm mô tả nhưng nhằm khơi gợi ý nghĩa, cách hiểu và chuyển tải trực quan về các chân lý đức tin. Vì thế, các công thức và thí dụ không nên được hiểu theo nghĩa đen hay nghĩa chữ; giá trị của chúng nằm ở sức ảnh hưởng mang tính ẩn dụ, tức ở sự khơi gợi, mời gọi và tạo điều kiện cho độc giả hoặc thính giả có trực quan về ý nghĩa của điều cần chuyển tải.

Ý nghĩa và vai trò của chuyện kể và thí dụ

Sau khi thấy được vai trò của ngôn ngữ biểu trưng nói chung và của các dạng công thức, chuyện kể và thí dụ (trong *TCTGKM*) nói riêng – một vai trò được xây dựng trên mối liên hệ với biểu tượng tính của con người – chúng ta thử tìm hiểu xem chuyện kể và thí dụ như được sử dụng cách cụ thể trong *TCTGKM*⁷⁵ có ý nghĩa và giá trị gì đối với não trạng người Việt. Việc tìm hiểu này không chỉ cho thấy giá trị của chuyện kể và thí dụ nói chung trong việc giảng dạy giáo lý, mà còn cho thấy chúng phù hợp và đáp ứng não trạng người Việt thế nào.

Chuyện kể

Như trên đã nói, phần lớn các chuyện kể trong *TCTGKM* liên quan tới người chết, ma quỷ, thần thánh, mà những câu chuyện dạng này rất được ưa chuộng và phổ biến trong cộng đồng người Việt thế kỷ XVII và ngay cả ngày nay⁷⁶. Chúng ta nên hiểu ý nghĩa của dữ kiện này thế nào?

Trước hết chúng ta cần lưu ý rằng khi nghe những câu chuyện này, người ta không đặt vấn đề về tính chính xác và thực hư của các tình tiết mà chú ý tới thông điệp đang được chuyển tải.

⁷³ X. *Sđd*, 29-31.

⁷⁴ *Sđd*, 38.

⁷⁵ Đặc tính biểu trưng và giá trị của các dạng công thức đã được đề cập đến trong phần liệt kê các dạng công thức ở trên.

⁷⁶ Xin xem chú thích 60 ở trên. Một trong những dấu vết của sự phổ biến cho tới ngày nay của các câu chuyện dạng này còn được thấy nơi bộ sách *Tân Truyền Kỳ Việt Nam* (NXB Thanh niên, 2006) gồm ba tập của Toàn Ảnh.

Các câu chuyện đó có thể được kể lại với những chi tiết, biến tấu khác, nhưng vẫn được coi là cùng một chuyện, nếu chuyển tải cùng một thông điệp.

Tình trạng phổ biến của việc dùng những câu chuyện có vẻ mang tính “hoang đường, ma mị” như thế này khi cần phải chuyển tải các thông điệp xã hội, luân lý và tôn giáo cho thấy rằng, đối với người Việt, những chuyện loại này cung cấp một cái nhìn khách quan, toàn cục về thế giới, cuộc sống và con người. Đối với độc giả người Việt, nếu người chết, tức người thế giới bên kia, hiện về nói điều gì thì điều đó là đúng, vì họ có cái nhìn toàn diện hơn người sống, vốn chỉ nhìn thế giới từ góc độ bên này của thế giới.

Khi bàn về ý nghĩa cuộc sống, về con người, thế giới và nguyên lý của nó, những câu chuyện loại này gọi lên trong tâm trí của độc/thính giả những tưởng tượng mang tính tôn giáo. Những chuyện kể về ma thần, người chết nói lên mối liên hệ giữa các thành phần của toàn thể giới trong tất cả chiều sâu của nó. Người Việt không chỉ chú ý tới bề mặt hiện tượng, mang tính khách quan, vô ngã vị của thế giới. Thế giới là một toàn thể sống động, trong đó mọi thành phần (thần linh, con người, thiên nhiên, quá khứ, hiện tại, tương lai) tương tác lẫn nhau và mối tương quan hài hoà là một điều cần thiết.

Như vậy, cha Girolamo Maiorica đã không coi các câu chuyện đó là hoang đường hay mê tín, nhưng dùng lại cấu trúc, năng động của chúng, thay vào những chi tiết khác để chuyển tải không chỉ bài học mà còn đặc biệt là tâm tình đức tin. Vẫn là những âm hồn, vẫn là những thế giới của người sống, người chết, của quý ma, v.v., nhưng cha Girolamo Maiorica đã trù lên bức tranh đó một gam màu khác, và đặt hệ thống các thế giới tương tác lẫn nhau đó dưới quyền tối thượng của Thiên Chúa.

Đức tin Kitô giáo đóng vai trò như gam màu, biến đổi cảm nhận về bức tranh thế giới; và như nguyên lý lý tính, soi sáng rõ ràng hơn mối liên hệ giữa các thành phần của thế giới. Nếu không có đức tin tôn giáo, gam màu bình thường của các câu chuyện vốn ít lý tính đó mang về u tối, gây sợ sệt, ảo huyền; đó là lý do tại sao chúng thường bị coi là mê tín dị đoan. Nhưng có thể nói thế giới quan đó diễn tả một trực giác sâu xa mang tính tôn giáo, vẫn đang trần trụi đi tìm lý tính cho mình và vì thế mà vẫn còn tính hấp dẫn cho tới ngày nay.

Như vậy, cha Girolamo Maiorica vẫn trân trọng, giữ lại và phát huy tâm thức, thế giới quan đó của người Việt, đưa họ vào mạng lưới tương quan hiện sinh của con người trong và với thế giới như một toàn thể, nhưng là một thế giới từ nay nhận được ý nghĩa sáng tỏ, toàn diện và chung cục nhờ con mắt đức tin Kitô giáo. Cách nhìn về thế giới vẫn là cách nhìn đầy tính Việt, nhưng ý nghĩa nhận ra được đã được đổi mới bởi gam màu và lý tính của đức tin Kitô giáo.

Thí dụ

Khi không ngần ngại dùng ngay những kinh nghiệm đời thường để giải thích giáo lý, cha Girolamo Maiorica đã không coi những thí dụ bình dân là bất xứng với các giáo lý cao siêu, không quá e ngại việc có thể gây hiểu sai các khái niệm thần học. Đa số các thí dụ đều mang tính minh họa, giải thích một khía cạnh của một khoản giáo lý đặc thù, chứ không nhằm thay thế hay trình bày toàn bộ các khía cạnh liên quan tới khoản giáo lý đó. Cha Girolamo Maiorica biết đâu là điểm khúc mắc mà thính/độc giả gặp phải liên quan tới một chân lý đức tin nào đó và đưa thí dụ để nhằm giải thích chính khúc mắc đó mà thôi, chứ không nhằm trình bày một lý thuyết mới hay khái niệm tương đương. Vì thế, về “khập khiễng” là đặc tính bình thường và không nên được xem là khiếm khuyết của thí dụ.

Các thí dụ cho phép cha Girolamo Maiorica không cần phải trình bày các khái niệm mang tính triết học xa lạ với não trạng người Việt, hoặc quá “cao vời” (mà, đối với ngài, cũng có nghĩa là không cần thiết) đối với người bình dân. Lý do gì đã khiến cha Girolamo Maiorica

mạnh dạn dùng các thí dụ thay vì phải nại đến các khái niệm chính xác? Những điều trình bày ở trên về ẩn dụ soi sáng cho ta hiểu lý do của việc này. Các thí dụ, vốn rõ ràng mang đặc tính ẩn dụ, cung cấp một cái hiểu trực quan về điều được so sánh, điều mà lý luận hay ngôn ngữ khái niệm không phải lúc nào cũng làm được. Bằng cách này, cha Girolamo Maiorica đã có thể hoàn thành công việc thông truyền giáo lý đức tin mà không phải đi qua trung gian của việc giảng dạy các khái niệm hay một hệ thống triết học đặc thù nào.

Việc sử dụng các thí dụ không có nghĩa là cha Girolamo Maiorica phớt lờ hay xem nhẹ các lý giải thần học mang tính khái niệm. Thực ra, sâu xa bên dưới, việc hiểu các chân lý đức tin vẫn được xây dựng trên các khái niệm và hệ thống tư tưởng thần học đương thời (tức thần học Kinh Viện thời cha Girolamo Maiorica). Chính hệ tư tưởng thần học quy định và hướng dẫn cách thức mà thí dụ được chọn lựa và áp dụng để minh họa hay giải thích một chân lý đức tin.

Như vậy, sự sáng tạo của việc sử dụng các thí dụ đặt nền trên việc nắm chắc chân lý đức tin, ngay cả ở cấp độ diễn tả thần học của nó; được thay thế bằng việc nắm bắt não trạng của thánh/độc giả, tìm ra đâu là khúc mắc mà họ gặp phải liên quan tới chân lý đức tin đó; rồi được thực hiện bằng việc chọn lựa và liên kết một kinh nghiệm đời thường với một khía cạnh của chân lý đức tin. Chúng ta thử đi vào phân tích một thí dụ để thấy rõ các đặc tính và năng động này của các thí dụ trong việc minh họa và truyền tải giáo lý đức tin.

Ở *TCTGKM*, 31, thí dụ soi gương được dùng để giải thích Chúa Cha sinh ra Chúa Con đồng thời với Mình, hoàn toàn giống Mình, cùng bản tính với Mình như thế nào. Giải thích của cha Girolamo Maiorica dựa trên giáo lý của công đồng Trentô, vốn lại dựa vào cách giải thích của thánh Tôma Aquinô⁷⁷. Giáo lý của công đồng Trentô cho rằng để làm sáng tỏ khái niệm “nhiệm sinh vĩnh cửu” thì so sánh sau là hiệu quả nhất: khi tâm trí nhìn vào chính mình và hiểu mình thì hình thành một hình ảnh về chính mình; tương tự như thế, khi Thiên Chúa hiểu chính Mình (điều luôn xảy ra từ vĩnh cửu và một cách tuyệt đối) thì Ngài sinh ra Ngôi Lời vĩnh cửu⁷⁸.

Khi giải thích mối tương quan giữa Chúa Cha và Chúa Con, bận tâm của cha Girolamo Maiorica là thánh/độc giả có thể hiểu lầm rằng Cha sinh ra Con như người thế gian, như các câu chuyện huyền thoại dân gian về thần thánh. Vì thế, ngài mới phải nại đến cách giải thích của thần học Kinh Viện. Nhưng sự sáng tạo của cha Girolamo Maiorica nằm ở chỗ ngài không cần đề cập đến chính khái niệm *nhiệm sinh* cũng như thí dụ mà thánh Tôma và công đồng Trentô đưa ra, vốn cũng rất trừu tượng đối với não trạng người dân Việt⁷⁹. Thay vì phải nại đến khái niệm Ý Thức Thuần Tuý Vô Biên đầy tính trừu tượng hay đến việc trí khôn suy nghĩ về và hiểu chính nó, cha Girolamo Maiorica đã dùng hình ảnh “soi gương” rất đời thường nhưng cũng khá tương đồng với thí dụ mà thánh Tôma và công đồng Trentô dùng.

⁷⁷ X. *Summa Theologiae* I, q.27, a.1-2. Ở đây, thánh Tôma dùng các khái niệm *nhiệm xuất* (*processio*, *procedere*) và *nhiệm sinh* (*generatio*, *generare*) để giải thích mối tương quan giữa Ngôi Cha và Ngôi Con. Chính thánh Tôma dùng thí dụ trí khôn trừu tượng ra một ý niệm để minh họa cho việc nên hiểu Ngôi Cha nhiệm xuất (nhiệm sinh) ra Ngôi Con thế nào.

⁷⁸ X. *CCTr*, 36.

⁷⁹ Để thấy rõ tính phức tạp và trừu tượng của thí dụ đó, chúng ta thử quảng diễn cách thần học Kinh Viện áp dụng nó vào mối tương quan giữa Ngôi Cha và Ngôi Con như sau: Bản chất của Ngôi Cha (bản chất TC) là thuần ý, mà Cha không thể nghĩ về gì thấp hơn chính Mình, nên chỉ có một đối tượng xứng đáng với Ý Thức Thuần Tuý của Cha là chính Ngôi Cha. Nhưng khi “nghĩ” về Mình, Ý Thức đó có một Hình Ảnh về chính Mình, phân biệt với chính Mình, nhưng giống y chang như chính Mình. Hình Ảnh đó là Ngôi Con. Ý Thức của Cha là thuần tuý, nên ý thức về Mình như chính Mình là, không hề có sai sót, khác lạ. Tức Ý Thức đó và Hình Ảnh mà Ý Thức đó có về chính Mình là y như nhau về bản thể... Lý giải này thật trừu tượng và khó hiểu với người bình dân. Người VN chỉ quen với khái niệm về ai đó suy nghĩ chứ không quen với khái niệm về chính suy nghĩ. Bây giờ phải quan niệm Ngôi Cha như là Ý Thức Thuần Tuý thì thật là khó.

Việc soi gương tạo ra ngay tức khắc một hình bóng hoàn toàn giống y như chủ thể, cả về cử điệu. Nhưng làm sao có được sự đồng nhất về bản thể giữa bóng và người thật, điều mà khái niệm Ý Thức Thuần Tuý có thể diễn tả được? Cha Girolamo Maiorica giải quyết đơn giản bằng một khẳng định rằng Thiên Chúa khác những gì ta kinh nghiệm trong thế giới này: “Đức Chúa Trời cho bóng ấy tính Minh, là sự ta làm chẳng được”; hơn nữa, “Đức Chúa Cha hằng soi mình, thì hằng có sinh ra Con làm vậy” (*TCTGKM*, 32).

Như thế, thí dụ soi gương diễn tả được các khía cạnh sau của mối tương quan giữa Ngôi Cha và Ngôi Con: Cha Con giống nhau, bằng nhau, cùng vĩnh cửu như nhau. Nào trạng người Việt không đặt vấn đề về bản thể, không thắc mắc tại sao Cha có thể ban tính Minh cho bóng của Minh trong gương được (điều mà Ý Thức Thuần Tuý giải thích được). Có lẽ họ chỉ cần giải đáp những vấn nạn: Cha sinh ra Con mà không giống người thế gian là thế nào? Làm thế nào mà Cha và Con giống nhau và bằng nhau? Làm thế nào mà Cha sinh ra Con, mà Con vẫn hằng có cùng với Cha từ vĩnh cửu? Thí dụ soi gương có thể giải đáp các vấn nạn này.

Tiểu kết

Chúng ta vừa thử tìm hiểu, dưới ánh sáng của những nghiên cứu triết học về vai trò của ẩn dụ và chuyện kể, ý nghĩa và giá trị của ba công cụ văn chương có tính biểu trưng được sử dụng trong *TCTGKM*. Những công cụ này có những ý nghĩa và giá trị độc đáo nhưng có tính tương đối, hiểu theo nghĩa chúng phải được đón nhận, đọc và hiểu trong và với những điều kiện nhất định. Đặc tính biểu trưng và ẩn dụ của chúng cần phải được để ý và duy trì như một điều kiện thông diễn thiết yếu để hiểu nội dung chúng nhắm chuyển tải.

Việc nhìn ra giá trị của các công cụ văn chương này không có nghĩa chúng ta cần phải áp dụng chúng trong việc dạy giáo lý hoặc giảng giải thần học, đúng hoàn toàn theo cách mà cha Girolamo Maiorica đã làm. Nhưng ít ra việc này cũng gợi ý rằng việc sử dụng những công cụ đơn giản nhưng hiệu quả hoàn toàn có thể là một cách tiếp cận tốt cho việc truyền giảng Tin Mừng.

Về việc công thức hoá, chúng ta có thể hỏi xem đâu là những dạng công thức tóm kết nội dung, những dạng công thức ngôn ngữ và những dạng công thức liên hệ các mẫu nhiệm đức tin với nhau mà ta có thể sử dụng ngày nay. Khi công thức hoá, chúng ta cần để ý đến những con số “linh thiêng”, “may mắn” hoặc “cầm kỵ” đối với não trạng người Việt. Việc này đòi hỏi một sự sáng tạo nhất định đặt nền trên một kiến thức nhất định về ca dao tục ngữ cũng như các câu văn kinh điển của Nho giáo, Lão giáo và Phật giáo.

Về chuyện kể, bài học rút ra từ *TCTGKM* không nhất thiết là chúng ta cần kể lại các câu chuyện thần tiên, ma quỷ, vốn có thể bị coi là hoang đường, trong các bài giảng giáo lý. Nhưng ta có thể hỏi xem người Việt ngày nay quan niệm thế nào về thế giới và về con người; đâu là những “câu chuyện” giúp thể hiện và chuyển tải thế giới quan đó; những “câu chuyện” đó có thể được phủ gam màu và lý tính Kitô giáo thế nào. Những câu chuyện hiện đại có thể mang nhiều dạng thức khác nhau, liên quan đến ý thức hệ (vd: cộng sản/tư bản), các vấn đề của toàn cầu hoá (vd: nhân quyền, bản sắc dân tộc), chủ nghĩa tiêu thụ (vd: con người và hàng hoá), v.v.

Về thí dụ, chúng ta có thể xét đâu là những kinh nghiệm đời thường giúp minh hoạ và giải đáp các thắc mắc về chân lý đức tin. Ngoài những hình ảnh nông nghiệp, sản xuất, xây dựng và các hình ảnh liên quan tới ngành nghề sinh nhai vẫn còn có thể có hiệu lực, chúng ta có thể để ý đến những hình ảnh mới liên quan đến truyền thông, mạng xã hội, v.v. Điều này đòi hỏi người dạy giáo lý phải đi sâu sát và tham gia vào đời sống của thánh giả và vận dụng óc sáng tạo để liên hệ chân lý đức tin với kinh nghiệm sống đó.

Những câu hỏi trên gợi mở hướng áp dụng các công cụ công thức hoá, chuyện kể và thí dụ vào việc giảng giải giáo lý. Việc giải đáp những câu hỏi đó đòi hỏi sự thâm hiểu não trạng, văn hoá của người Việt đương thời, đồng thời đòi hỏi sự sáng tạo sắc bén được thai nghén bằng suy tư cũng như được vận dụng và thử nghiệm trong một quãng thời gian đủ dài.

Kết luận

Năm Thánh này là năm để anh em Giêsu hữu và các thân hữu “uống nước nhớ nguồn”, tìm về cội nguồn đức tin của mình để tri ân Thiên Chúa và các bậc tiền nhân đã gieo vãi hạt giống Tin Mừng trên đất Việt. Nhưng quả thật “vô tri bất khả mộ”, nhiều bậc thừa sai vĩ đại, cụ thể là cha Girolamo Maiorica, chưa được biết đến cách rộng rãi cũng như chưa được mộ mến và biết ơn.

Qua việc sưu tầm tìm hiểu về cha Girolamo Maiorica, bài viết này góp phần nhỏ bé vào việc đưa ra ánh sáng nhân cách và công trình của một vị tiền nhân âm thầm nhưng đã có công lớn trong việc gây dựng nền tảng vững chắc và lâu bền cho Giáo Hội Việt Nam.

Qua việc phân tích các điểm độc đáo của tác phẩm đầu tay của cha Girolamo Maiorica, đặc biệt là thử tìm hiểu ý nghĩa và giá trị của ba công cụ văn chương có tính biểu trưng, bài viết này thử trình bày những nguyên nhân sâu xa giải thích cho sự thành công của cha Girolamo Maiorica nói chung và của *TCTGKM* nói riêng trong việc truyền giảng Tin Mừng cho người Việt bình dân. Ngoài ra, việc trình bày này cũng gợi mở những phương cách cụ thể, đơn giản nhưng không kém phần đòi hỏi về mặt hội nhập, thích nghi và sáng tạo.

Tài Liệu Tham Khảo Chính

COOK, Michael L. *Christology as Narrative Quest*. Collegeville, Minnesota: the Liturgical Press, 1997.

ĐỖ Quanh Chính. *Dòng Tên trong Xã Hội Đại Việt 1615-1773*. Hà Nội: Nxb Tôn Giáo, 2008.

NGUYỄN Thị Tú Mai. *Chữ Nôm và Tiếng Việt Thế Kỷ XVII qua Thiên Chúa Thánh Giáo Khải Mông của Jeronimo Maiorica*. Luận án Tiến sĩ Ngữ văn, Trường Đại học Sư phạm Hà Nội, 2012.

OSTROWSKI, Brian Eugene. *The Nôm Works of Geronimo Maiorica, S.J. (1589-1656) and their Christology*. Luận án Tiến sĩ, Cornell University, 2006.

Phụ Lục

Một số tài liệu viết về cha Girolamo Maiorica và các tác phẩm của ngài

HOÀNG Xuân Hãn. “Girolamo Maiorica: Ses oeuvres en langue vietnamienne conservées à la Bibliothèque Nationale de Paris”. Trong *Archivum Historicum Societatis Iesu* XXII (1953): 203-214.

LÃ Minh Hằng. “Nguồn tư liệu từ vịnh thế kỷ 17 – qua khảo sát truyện ông thánh Inaxu”. Trong *Thông Báo Hán Nôm Học*. Viện Nghiên Cứu Hán Nôm, 2013.

NGUYỄN Quốc Dũng. *Ngôn ngữ trong “Truyện các thánh” của tác giả Maiorica – khía cạnh từ vựng và ngữ pháp*. Khóa luận tốt nghiệp ngành Ngôn ngữ, Trường Đại học Sư phạm Huế, 2009.

NGUYỄN Thị Tú Mai. *Chữ Nôm và Tiếng Việt Thế Kỷ XVII qua Thiên Chúa Thánh Giáo Khải Mông của Jeronimo Maiorica*. Luận án Tiến sĩ Ngữ văn, Trường Đại học Sư phạm Hà Nội, 2012.

NGUYỄN Văn Ngoạn. *Khảo cứu văn bản Nôm Kinh những lễ mùa phục sinh của Maiorica*. Luận văn Thạc sĩ, Học viện Khoa học xã hội, 2012.

SOMMERVOGEL, Carlos. “Maiorica, Jérôme”. Trong *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. Bibliographie, Tome V, 360-361. Bruxelles: Oscar Schepens, 1894.

SOTVELLO, Nathanaele. “Hieronymvs Maiorica”. Trong *Bibliotheca Scriptorvm Societatis Iesv*, 343-344. Rome: Iacobi Antonij de Lazzaris Varesij, 1676.

Một số tài liệu có đề cập đến cha Girolamo Maiorica và các tác phẩm của ngài

CAO Thế Dung. *Việt Nam công giáo sử tân biên (1533-2000)*. Gretna, LA: Cơ sở Truyền thông Dân Chúa, 2002.

TRẦN Tuyết Nhung. *Vietnamese Women at the Crossroads: Gender and Society in Early Modern Dai Viet*. Luận án tiến sĩ, University of California at Los Angeles, 2004.

NGUYỄN Thế Thoại. *Công giáo trên quê hương Việt Nam*. Lưu hành nội bộ, 2001.

Biodata

Lm. Phanxicô Xaviê Nguyễn Hai Tính, S.J, Linh mục và là Giám đốc Học Viện Thánh Giuse Dòng Tên Việt Nam, chịu chức linh mục năm 2007, có bằng tiến sĩ thần học - Tín Lý (STD) do trường Đại học Giáo hoàng Gregoriana cấp năm 2009. Hiện tại cha đang dạy các môn học thần học tín lý ở Học viện Thánh Giuse Dòng Tên Việt Nam, Học viện Công giáo Việt Nam, Đại chủng viện Thánh Giuse Sài Gòn, Đại chủng viện Thánh Giuse Hà Nội và một số nơi khác.

Fr. Francis Xavier Nguyen Hai Tinh, S.J., Director of the Saint Joseph Jesuit Scholasticate in Vietnam, is a Jesuit priest who was ordained in 2007. He holds a Doctorate in Theology (Dogmatic Theology, S.T.D.) awarded by the Pontifical Gregorian University in 2009. He currently teaches courses in dogmatic theology at the Saint Joseph Jesuit Scholasticate (Society of Jesus in Vietnam), the Vietnam Catholic Institute, the Saint Joseph Major Seminary of Saigon, the Saint Joseph Major Seminary of Hanoi, and other institutes.

Quan niệm về Ý Chúa và tự do con người trong phân định thiêng liêng

Conceptions of God's Will and Human Freedom in Spiritual Discernment

Lm. Fx. Nguyễn Hai Tính, S.J.^{1*}

¹Học Viện Thánh Giuse Dòng Tên, Vietnam

*Email tác giả liên hệ: nguyenhaitinh@gmail.com

*  <https://orcid.org/0000-0003-4102-8619>

 <https://doi.org/10.54855/csl.255414>

® Copyright (c) 2025 Nguyễn Hai Tính

Received: 22/09/2025

Revision: 11/12/2025

Accepted: 22/12/2025

Online: 22/12/2025

ABSTRACT

Keywords: God's will; human freedom; spiritual discernment; providence; Ignatian discernment

This paper critiques a common misconception of spiritual discernment: many believers treat God's will as a pre-set option that must be "found" correctly—like picking a winning lottery ticket—thereby creating anxiety and fear of choosing wrongly. The author traces this problem to a flawed theology that over-personalizes God and imagines a deterministic "script," which diminishes divine transcendence and sets God in competition with human freedom. The essay rearticulates freedom as a dynamic reality that comes into being through concrete choices, and it argues that God acts in the world not by canceling human causality but by sustaining and enabling it. Consequently, discernment is not merely selecting the "right" alternative but cooperating with God so that one's vocation and destiny are formed in the present through lived freedom. In the Ignatian spirit, authentic discernment presupposes a living relationship with God and the grace of inner freedom (indifference).

TÓM LƯỢC

Từ khóa: Ý Chúa; tự do con người; phân định thiêng liêng; quan phòng; thánh I-nhã

Bài viết phân tích một ngộ nhận phổ biến về phân định thiêng liêng: nhiều người coi Ý Chúa như "một khả thể có sẵn" phải tìm đúng, giống bốc thăm trúng thưởng, nên sống trong áp lực và sợ chọn sai. Từ đó, tác giả truy về nền tảng thần học về Ý Chúa, phân biệt kiểu nhân cách hoá Thiên Chúa và quan niệm "kịch bản định mệnh" vốn làm mất tính siêu việt của Thiên Chúa và tạo thế cạnh tranh với tự do con người. Bài viết trình bày tự do như một năng động chỉ hiện hữu khi được thực thi, và nhấn mạnh Thiên Chúa hoạt động trong thế giới không loại trừ nhưng nâng đỡ nguyên nhân tính của tự do. Vì vậy, phân định không chỉ là "chọn đúng" mà là cộng tác với Thiên Chúa để cùng Ngài hình thành vận mệnh, trong tương quan sống động với Chúa và ơn bình tâm theo tinh thần thánh I-nhã.

Vấn đề

Trong tiến trình phân định thiêng liêng, với mục tiêu tìm ra Ý Chúa dành cho mình, nhiều người thường hay nghĩ về Ý Chúa như là một trong những khả thể có sẵn, và phân định là làm sao tìm chọn được khả thể đó trong số nhiều khả thể khác. Như vậy, hành vi phân định giống như hành vi chọn vé xổ số hay bốc thăm trúng thưởng; chủ thể sẽ trải qua tiến trình tìm chọn Ý Chúa tương tự như cách mà họ tập trung suy nghĩ, cân nhắc, dùng cả trực giác của mình (và rất nhiều khi là cùng với việc cầu may) trong sự hồi hộp tốt độ, nhằm làm sao chọn được con số thích hợp để trúng thưởng.

Với quan niệm đó, người phân định cảm thấy mình bị áp lực phải tìm chọn được khả thể đúng và luôn trong nỗi sợ phải chọn sai. Việc chọn được đúng Ý Chúa trở thành một việc khó khăn và một khả thể hiếm hoi như việc trúng xổ số, từ đó dẫn đến tâm lý ngại hoặc sợ phải đi vào tiến trình phân định, vốn được cho rằng chỉ dành cho những trường hợp rất đặc biệt của cuộc sống. Quan niệm như thế làm ta quên rằng phân định thiêng liêng còn phải trở nên như hơi thở, điều mà ta phải làm liên lỉ mỗi giây phút trong cuộc sống của ta.

Quan niệm như thế về phân định cũng gây khó khăn cho việc trả lời câu hỏi về trường hợp ta nhận ra – với tất cả sự chân thành, xác tín và ngay cả với sự chuẩn nhận đầy an ủi thiêng liêng – rằng Ý Chúa muốn cho ta bây giờ ngược lại với điều ta đã chọn trước đây sau khi đã nhận ra – cũng với tất cả sự chân thành, xác tín và an ủi thiêng liêng – rằng đó là Ý Chúa cho ta lúc đó. Cụ thể là trường hợp người trước đây đã nhận ra Chúa muốn họ sống đời tu trì và bây giờ lại nhận ra Ý Chúa muốn họ sống đời hôn nhân. Vậy đâu là Ý Chúa? Liệu Chúa có thay đổi Ý của Ngài qua thời gian chăng? Việc đổ lỗi cho tiến trình phân định hay chủ thể phân định như là nguyên nhân của sự sai lầm cũng không giải quyết vấn đề: nếu họ chọn sai (dù là lần trước hay là lần này, và nếu họ cứ lặp lại sai lầm hết lần này đến lần khác) thì họ sống làm sao được, cuộc đời họ sẽ có ý nghĩa gì khi mà họ không đi theo con đường mà Ý Chúa đã dành sẵn? Liệu điều đó có nghĩa là chỉ cần họ chọn sai một điều cụ thể nào đó thì cuộc đời họ sẽ tiêu vong?

Nói cách khác, đó là một quan niệm quá hạn hẹp nếu không muốn nói là sai lầm về phân định. Nhưng sâu xa hơn, quan niệm như thế về phân định lại bắt nguồn từ quan niệm thần học sai lệch về Ý Chúa, về sự quan phòng của Thiên Chúa và mối tương quan giữa sự quan phòng đó với tự do con người. Bài viết này trình bày nền tảng thần học của quan niệm đúng đắn về Ý Chúa và mối tương tác giữa Ý Chúa và tự do con người, với dụng ý đóng góp phần nhỏ vào việc hiểu biết hơn về việc phân định thiêng liêng.

Ý Chúa

Thần học Kinh Viện cho rằng Thiên Chúa có ngã vị, và vì thế Ngài có lý trí và tự do. Điều này, tuy rất đúng đắn và chí lý, lại thường dẫn đến quan niệm sai lầm nhân cách hoá Thiên Chúa, đồng hoá cách Ngài suy nghĩ và lựa chọn theo mẫu hành xử của con người. Bỏ qua chiều kích loại suy của khái niệm ngã vị khi nói về Thiên Chúa, quan niệm sai lầm này cho rằng Thiên Chúa cũng suy nghĩ và lựa chọn cách rời rạc như con người. Kế hoạch của Thiên Chúa được quan niệm như một loại kịch bản có sẵn, mà con người cần phải tuân theo, dù họ có tự do để chọn theo hay không.

Một quan niệm kiểu thuyết định mệnh như thế, ngoài khiếm khuyết đơn giản hoá thái quá Thiên Chúa cũng như hoạt động của Ngài, thất bại trong việc cho thấy con người, với tự do của mình, có thể viết lên vận mệnh của mình thế nào, và qua đó, thất bại trong việc cho thấy có sự tương tác giữa kế hoạch hay hoạt động của Thiên Chúa và tự do của con người thế nào.

Quan niệm đó đơn giản hoá thái quá Thiên Chúa là vì nó hàm ý rằng con người có thể hình dung và dự trù kịch bản của điều Thiên Chúa muốn. Như vậy, kế hoạch của Thiên Chúa cũng chỉ là điều nằm trong tầm nhận thức, phán đoán và dự kiến của con người. Thiên Chúa không còn là Đấng Siêu Việt nữa, mà cùng lắm chỉ là có bộ óc và cách suy nghĩ vượt trên con người về lượng chứ không hoàn toàn khác về phẩm.

Để hiểu đúng đắn hơn về Ý Chúa hay kế hoạch của Thiên Chúa, ta cần ý thức rằng Thiên Chúa không “suy nghĩ” kiểu rời rạc như con người, và vì thế, “kế hoạch” của Ngài không phải là một diễn tiến tuyến tính các biến cố nối tiếp nhau. Chúng ta không thực sự biết “suy nghĩ” của Thiên Chúa là thế nào, nhưng có thể nói cách loại suy rằng Ngài biết mọi sự cùng một trật; đối với Ngài, quá khứ và tương lai đều như hiện tại.

Chắc hẳn Ngài biết rõ ràng, tường tận, chi tiết bối cảnh, con người và cuộc đời mỗi người chúng ta. Mọi điều xảy ra cho tôi, mọi lựa chọn tôi sẽ thực hiện đều không thể nằm ngoài Ý Chúa. Ngài cũng không chỉ “biết” về cuộc đời tôi như một người quan sát bên ngoài, nhưng chính Ngài “thiết kế” nên cuộc đời đó và hiện thực hoá nó qua tự do của tôi; Ngài “biết” về cuộc đời tôi như một người trong cuộc.

Tự do của con người

Thường ta cũng hay quan niệm không chính xác về tự do như là một khả năng hay năng quyền có sẵn, tuy có thể tồn tại ở một lượng ít nhiều nào đó. Quan niệm này có hạn chế là không diễn tả được sự năng động của tự do; khó cho thấy tự do có thể lớn lên hay thui chột đi thế nào; mặt khác, nó cũng gợi lên hình ảnh về việc thực thi tự do như hoạt động có tính rời rạc, ngắt quãng bên trong hiện hữu con người chứ không phải liên tục trải dài, đan quyện cùng với và cấu thành chính hiện hữu ấy.

Thực ra, tự do không chỉ là một năng quyền tĩnh, một khả năng được quan niệm dưới dạng lượng, có sẵn đó trước khi vận hành, mà còn là một năng động vốn chỉ hiện hữu khi đang vận hành. Nói cách khác, không phải chỉ là con người có tự do rồi mới có thể hành động ngang qua những lựa chọn, mà chính trong khi họ thi hành những lựa chọn mà họ trở nên tự do. Tự do chỉ thực sự hiện hữu khi được sử dụng hay thực hành.

Thế nào là một lựa chọn và quyết định tự do? Đó là khi con người hành động phù hợp với âm giai nền tảng của hiện hữu mình, phù hợp với năng động căn bản của hiện hữu, là hướng về Thiên Chúa, Đấng làm nền cho hiện hữu của họ. Nói cách khác, khi họ chọn chính mình như chủ thể hướng về Thiên Chúa nơi Đức Kitô, là khi họ tự do nhất.

Tự do, tự bản chất, không chỉ là việc thực hiện những chọn lựa rời rạc nhỏ lẻ, mà là việc chọn lựa và hình thành chính mình trong khi quy hướng về Thiên Chúa như là Nền Tảng siêu việt của chính tự do đó¹.

Ý Chúa trong tương tác với tự do con người

Quan niệm hạn hẹp về Ý Chúa ở trên cũng làm mất đi tính siêu việt của Thiên Chúa, biến Ngài thành một tác nhân giới hạn, luôn trong thế cạnh tranh với ý thức tự do của con người.

¹ X. K. Rahner, *Foundations of Christian Faith*, tr. William V. Dych (New York: Crossroad, 1987), 35-39; 93-97.

Thực ra, Thiên Chúa không phải là một trong số các tác nhân của thế giới này, hoạt động trong sự cạnh tranh với các tác nhân khác². Vì nếu như thế, Ngài cũng hữu hạn như các tác nhân đó và vì thế không phải là Thiên Chúa. Thiên Chúa có thể hoạt động, không phải trong sự cạnh tranh, nhưng thông qua các tác nhân của thế giới. Vì duy chỉ mình Ngài là nguồn cho sự hiện hữu và hoạt động của mọi thứ trên thế giới. Các tác nhân trong thế giới hoạt động được là do và nhờ nguyên lý và năng động hay sức sống đến từ Thiên Chúa.

Người thực hành phân định thiêng liêng theo tinh thần thánh Ignatio xác tín rằng Thiên Chúa sống động và không ngừng làm việc trong thế giới. Nhưng Ngài làm việc không trong thế cạnh tranh hay loại trừ nguyên nhân tính của tự do con người. Ngài đã dựng nên con người với tự do để họ hoàn toàn có thể trở thành tác nhân đích thực của thế giới và của chính vận mệnh mình. Việc Ngài hoạt động không ngừng là nhằm cổ vũ và hiện thực hoá điều đó, chứ không phải để ngăn cản hay miễn trừ điều đó, không cho nó xảy ra. Ngài hoạt động liên tục trong thế giới để bảo đảm con người trở nên tác nhân thực sự của chính thế giới ấy.

Phân định thiêng liêng

Phân định thiêng liêng không hẳn là tìm chọn cho đúng (nhiều khi một cách may rủi) một trong những khả thể có sẵn. Phân định cũng không hẳn là tự mình hình thành vận mệnh của mình, như thể là không có Thiên Chúa hay Thiên Chúa đứng trước sự vận hành của thế giới (quan điểm Deism)³. Phân định là cộng tác với Thiên Chúa, với “kế hoạch” của Ngài, để cùng Ngài hình thành vận mệnh của mình.

Phân định thiêng liêng là tiến trình hình thành và hiện thực hoá tự do, chứ không chỉ là hệ quả của tự do. Không chỉ là con người có tự do rồi mới phân định, nhưng chính trong khi phân định, họ trở nên tự do đích thực hơn. Phân định là cách con người sống hiện hữu tự do của mình trong khi hướng về Siêu Việt như nền tảng của hiện hữu ấy. Phân định và chọn lựa là cách thức con người hiện thực hoá chính mình trong tự do.

Vận mệnh con người, một mặt đã nằm trong cung lòng của Thiên Chúa không như một kịch bản sẵn có, nhưng như một huyền nhiệm, bởi vì tất cả những gì nơi Thiên Chúa đều mang đặc tính mầu nhiệm; mặt khác, vận mệnh đó cũng cần phải được vẽ nên và hiện thực hoá cách cụ thể bởi con người tự do, qua những lựa chọn và quyết định đầy tính nhân linh (với lý trí và tự do) của mình.

Chính qua việc phân định mà Ý Chúa cũng như vận mệnh đời tôi được hình thành và trở nên hiện thực cho tôi ở đây và lúc này. Chính qua việc phân định mà Thiên Chúa, qua tự do của tôi, như món quà phát xuất từ Ngài, hình thành nên vận mệnh của tôi, không như một “kịch bản” trong tưởng tượng, mà cách hiện thực ở đây và lúc này. Hay nói cách khác, khi phân định, tôi cùng với Chúa đang xây dựng cuộc đời và vận mệnh của chính tôi.

Đây là một tiến trình sống hiện hữu của tôi cách chân thực với tự do lớn nhất, chứ không chỉ là hoạt động của trí óc để tìm chọn một trong các khả thể có sẵn. Đó chính là lý do tại sao thánh Ignatio yêu cầu trước khi đi vào phân định, ta cần tập cho có tự do bằng cách xin ơn bình tâm. Dĩ nhiên, ơn này chỉ có được khi một điều kiện tối quan trọng khác nữa được đáp ứng, đó là ta cần ở trong tương quan với Chúa. Chúng ta không thể phân định mà không trong bầu khí thiêng liêng, hay không có tương quan với Chúa. Nhiều người đi vào Linh Thao với mục đích là phân định lựa chọn (ơn gọi, chẳng hạn), mắc sai lầm quan niệm phân định như đơn thuần là một bài

² X. K. Rahner, *Foundations of Christian Faith*, tr. William V. Dych (New York: Crossroad, 1987), 81-89.

³ X. Tad Dunne, “Models of Discernment”, trong *The Way. Supplement 23* (1974), 18-26.

tập hay hoạt động của tâm trí, mà quên rằng họ cần phải gặp gỡ, kết hợp với Chúa trước tiên; họ cần phải tập trung cầu nguyện trước khi có thể phân định đích thực.

Nói cách khác, theo thánh Ignatio, phân định thiêng liêng là tiến trình con người hiện thực hoá tự do của mình, và cách thức để có được điều đó là đi vào và sống tương quan với Chúa, từ đó xin ơn và sống sự bình tâm. Đó là cái cốt lõi của tiến trình phân định, những việc cụ thể khác như suy nghĩ, lựa chọn là hệ quả của một tiến trình sống tự do, vốn phải là bối cảnh, điều kiện và giả định của việc suy nghĩ lựa chọn. Mục đích của việc phân định không hẳn là chọn điều gì đó cụ thể, mà là tiến trình giúp tôi sống cách hiện thực tự do của tôi, bằng cách hướng về Thiên Chúa và đi vào trong tương quan mật thiết với Ngài, từ đó đạt được sự bình tâm với mọi thứ khác.

Kết luận

Trở lại với hai vấn nạn ở đầu bài viết, khi phân định, tôi không đơn thuần chỉ chú ý đến **kết quả** của lựa chọn của tôi mà thôi, mà chủ yếu sống **tiến trình** phân định trong ý thức và tự do hướng về Thiên Chúa. Với cách thức đó, tôi sẽ tránh được sự lo lắng không cần thiết rằng không biết làm thế nào để chọn cho đúng khả thể có sẵn đang chờ tôi, mà dồn năng lượng thiêng liêng và trần thế của tôi vào việc sống cách chân thực hết sức có thể hiện hữu tự do của tôi trong tương quan với Thiên Chúa ở đây và lúc này.

Đối với vấn nạn thứ hai, nếu như trước đây tôi nhận ra Chúa muốn tôi đi tu mà bây giờ tôi lại nhận ra Ngài muốn tôi lập gia đình, thì không phải là Ngài sai lầm hay thay đổi ý muốn, kế hoạch của Ngài về cuộc đời tôi. Nếu trong cả hai trường hợp tôi đều thực sự phân định cách chân thực và đúng đắn, thì lý giải về hiện tượng này đơn giản chỉ là: tôi cùng với Thiên Chúa đang vẽ nên vận mệnh chính tôi qua những thay đổi thể này; đi tu đã từng là một phần của vận mệnh đó và bây giờ lập gia đình là một phần của vận mệnh đó. Vận mệnh đời tôi đi ngang qua cả việc đi tu cho tới ngày nay lẫn việc lập gia đình kể từ bây giờ.

Tài liệu tham khảo

Tad Dunne, “Models of Discernment”, trong *The Way. Supplement* 23 (1974), 18-26.

Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith*, tr. William V. Dych (New York: Crossroad, 1987).

Biodata

Lm. Phanxicô Xaviê Nguyễn Hai Tính, S.J, Linh mục và là Giám đốc Học Viện Thánh Giuse Dòng Tên Việt Nam, chịu chức linh mục năm 2007, có bằng tiến sĩ thần học - Tín Lý (STD) do trường Đại học Giáo hoàng Gregoriana cấp năm 2009. Hiện tại cha đang dạy các môn học thần học tín lý ở Học viện Thánh Giuse Dòng Tên Việt Nam, Học viện Công giáo Việt Nam, Đại chủng viện Thánh Giuse Sài Gòn, Đại chủng viện Thánh Giuse Hà Nội và một số nơi khác.

Fr. Francis Xavier Nguyen Hai Tinh, S.J., Director of the Saint Joseph Jesuit Scholasticate in Vietnam, is a Jesuit priest who was ordained in 2007. He holds a Doctorate in Theology (Dogmatic Theology, S.T.D.) awarded by the Pontifical Gregorian University in 2009. He currently teaches courses in dogmatic theology at the Saint Joseph Jesuit Scholasticate (Society of Jesus in Vietnam), the Vietnam Catholic Institute, the Saint Joseph Major Seminary of Saigon, the Saint Joseph Major Seminary of Hanoi, and other institutes.

Một Số Câu Hỏi Về Việc Dùng Các Cụm Từ "Đức Giêsu", "Đức Maria"

Some Questions Regarding the Use of the Expressions “Jesus” and “Mary”

Lm. Fx. Nguyễn Hai Tính, S.J.^{1*}

¹Học Viện Thánh Giuse Dòng Tên, Vietnam

*Email tác giả liên hệ: nguyenhaitinh@gmail.com

*  <https://orcid.org/0000-0003-4102-8619>

 <https://doi.org/10.54855/csl.255415>

® Copyright (c) 2025 Nguyễn Hai Tính

Received: 22/09/2025

Revision: 11/12/2025

Accepted: 22/12/2025

Online: 22/12/2025

ABSTRACT

Keywords: Lord Jesus; Đức Giêsu; Đức Maria; Christology

Using the debate over how to render the name of Jesus in Vietnamese as a point of departure, this article explores broader issues in linguistics, biblical exegesis, and Christology within Vietnamese theological discourse. The author argues that recently popularized phrases such as “Đức Giêsu” and “Đức Maria” are both grammatically problematic in Vietnamese and discontinuous with long-standing Catholic usage. On the basis of classical lexicographical evidence and traditional ecclesial language, “đức” functions as an honorific attached to a title (e.g., “Đức Chúa Giêsu,” “Đức Mẹ Maria”), rather than directly to a personal name; therefore “Đức Giêsu/Đức Maria” should be avoided. The paper also examines exegetical claims about *kyrios* (Kurios) and notes that Vietnamese “Chúa” has a comparable semantic range, so systematically replacing “Chúa Giêsu” can carry unintended theological and pastoral consequences. The conclusion recommends returning to established forms while allowing contextual renderings in direct speech where appropriate.

TÓM LƯỢC

Từ khoá: Chúa Giêsu; Đức Giêsu; Đức Maria; Kitô học

Bài viết lấy cuộc tranh luận về cách dịch tên Giêsu sang tiếng Việt làm điểm tựa để khảo sát rộng hơn các vấn đề ngôn ngữ học, chú giải Kinh Thánh và Kitô học trong bối cảnh thần học Việt Nam. Tác giả lập luận rằng các cụm từ mới như “Đức Giêsu”, “Đức Maria” vừa sai quy tắc tiếng Việt vừa đứt gãy truyền thống ngôn ngữ nhà đạo; theo các từ điển cổ, “đức” là tước hiệu gắn với danh xưng/tước vị, nên có thể nói “Đức Chúa Giêsu”, “Đức Mẹ Maria”, nhưng không nên nói “Đức Giêsu” hay “Đức Maria”. Bài viết cũng phân tích các lập luận dựa trên *kyrios* (Kurios) và cho thấy “Chúa” trong tiếng Việt có phổ nghĩa tương tự, vì thế việc loại bỏ “Chúa Giêsu” có thể dẫn đến hệ quả chú giải và mục vụ đáng lo ngại. Kết luận đề nghị trở lại các cách gọi truyền thống, đồng thời linh hoạt theo ngữ cảnh đối thoại trong bản văn Kinh Thánh.

1. Các cụm từ trên mới được hình thành và sai quy tắc tiếng Việt

- Từ điển *Dictionarium Annamiticum Lusitanum et Latinum* (quen gọi tắt là *từ điển Việt Bồ La*) do cha Alexandro de Rhodes (cha Đắc Lộ) viết và được Bộ Truyền Giáo của Toà Thánh xuất bản năm 1651 cho rằng "đức" là tước hiệu cao quý danh giá tốt bậc (cf. Ibid., 240: "đức: titulo de grande bonra: titulus summi honoris"), đồng thời đưa ra các ví dụ như: "đức chúa blời", "đức chúa Iesus", "đức Chúa bà Maria", "đức thánh thiên thần", v.v. (chúng tôi viết lại các chữ theo nguyên dạng như bản in).

- Từ điển *Dictionarium Anamitico-Latinum* của cha J. L. Taberd, xuất bản năm 1838 (có tên tiếng Việt là *Nam Việt Dương Hiệp Tự Vĩ*; quen gọi tắt là *từ điển Taberd*) cũng định nghĩa như thế và đưa ra các ví dụ tương tự (cf. Ibid., 152: "Đức Chúa Trời", "Đức Chúa bà", "Đức Chúa" – với nghĩa là Rex, vua, "Đức lạnh", "Đức ông" – với nghĩa là titulus filiorum regis, tước gọi các con của vua, v.v.).

- *Từ điển Tiếng Việt* của các soạn giả Nguyễn Kim Thản, Hồ Hải Thụy, Nguyễn Đức Dương, do NXB Văn hoá Sài Gòn xuất bản năm 2005, trang 618 viết: "**đức** ... II. *dt.* cũ Từ dùng đặt trước *dt.* chỉ thần thánh hoặc người có địa vị cao quý trong xã hội phong kiến để tỏ lòng tôn kính khi nói đến (thường viết hoa): *Đức Phật, Đức Chúa Trời, Đức vua, Đức thánh cha* (= đức giáo hoàng)".

Tóm lại, dựa vào các ví dụ của các từ điển cổ và dựa vào định nghĩa của từ điển hiện đại, chúng ta có thể kết luận rằng từ "**đức**" có thể được thêm vào một danh từ (vốn đã là một tước), để làm thành một tước hiệu cao quý tốt bậc. Nói cách nôm na, khi dùng từ "đức", chúng ta nên hỏi ngay "đức gì?", và câu trả lời có thể là "đức ông", "đức bà", "đức mẹ", "đức cha", v.v. Câu hỏi không thể là "đức ai?" hoặc "đức nào?", để câu trả lời có thể là "đức Nguyễn Văn A". Chỉ khi xác định là "đức ông" hay "đức bà" thì câu hỏi mới có thể là "đức ông nào?", "đức bà nào?" và câu trả lời có thể là "đức ông Nguyễn Văn B" hay "đức bà Nguyễn Thị C".

Như vậy, chúng ta có thể có các cụm từ như "Đức Chúa", "Đức Chúa Giêsu", "Đức Kitô", "Đức Kitô Giêsu", "Đức Mẹ", "Đức Bà", "Đức Mẹ Maria", v.v. nhưng không thể có các cụm từ như "Đức Giêsu" hay "Đức Maria" (Cha Stêphanô Huỳnh Trụ có ý kiến tương tự như trên; cf. <http://www.simonhoadalat.com/HOCHOI/MucVu/78Duc.htm>). Các bản văn nhà đạo đầu tiên bằng tiếng Việt do cha Girolamo Maiorica viết vào đầu thế kỷ XVII bằng chữ Nôm đã luôn dùng các cụm từ "Đức Chúa Giêsu", "Đức Bà Maria" hay "Đức Bà". Ngay cả ở thế kỷ XX, khi đề cập đến Thiên Chúa, Chúa Giêsu và Đức Mẹ, các bản dịch Kinh Thánh và các sách nhà đạo cho tới những thập niên gần đây, vẫn dùng các cụm từ như được ví dụ trong *từ điển Việt Bồ La*: "Đức Chúa Trời", "Đức Chúa Giêsu" hay "Chúa Giêsu", "Đức Bà Maria" hay "Đức Mẹ Maria". Thế thì tại sao gần đây lại xuất hiện rộng rãi các cụm từ như "*Đức Giêsu*" và "*Đức Maria*", vốn vừa sai quy tắc tiếng Việt, vừa không trung thành với truyền thống ngôn ngữ nhà đạo? Chúng ta cùng tìm hiểu điều này.

2. Lý do thay cụm từ "Chúa Giêsu" bằng cụm từ "Đức Giêsu"

Chúng tôi không hoàn toàn biết hết mọi lý do mà cụm từ "Đức Giêsu" được chọn để dịch Kinh Thánh trong các thập niên gần đây thay cho từ "Chúa Giêsu", nhưng nhân dịp đối thoại với một vị về việc có nên dùng cụm từ "Đức Maria" hay không, chúng tôi biết một số lý do sau (chúng tôi xin lấy một ít nội dung, viết gần như nguyên văn, của cuộc đối thoại đặc thù này làm bối cảnh và tiền đề cho những lập luận sẽ trình bày ở các mục sau):

- Những người chọn cụm từ "Đức Giêsu" có thể biết đây là từ được hình thành không theo đúng quy tắc tiếng Việt, không đúng với truyền thống sử dụng từ ngữ trong đạo Công giáo, nhưng

cho rằng theo quy luật ngôn ngữ thì dùng quen lâu ngày sẽ trở thành đúng. Họ "đánh liều" và sẵn sàng "đánh đổi" như thế vì nghĩ rằng cụm từ "Đức Giêsu" sẽ tốt hơn về mặt thần học và chú giải Kinh Thánh. Đây là lý do về mặt thần học và chú giải Kinh Thánh?

- Vì đó cho rằng không nên dùng từ "Chúa Giêsu" trong Kinh Thánh vì "trong Kinh Thánh không phải lúc nào Giêsu cũng là Chúa (Kyrios)", rằng "tước này được ban sau Phục Sinh (cf. Cv 2,36), rằng "sau Phục Sinh mới rõ tước này hơn (cf. Pl 2,6-11)", rằng "Khi viết sách thánh, các thánh sử (thí dụ Gioan vào năm 90) đã tin Đức Giê-su là Thiên Chúa. Nhưng Tân Ước đang kể câu chuyện lịch sử của những năm 28-30. Không thể để niềm tin vào thần tính của năm 90 lấn át nhân tính của ông Giêsu năm 28. Chẳng thể tin thần tính của Giêsu trước phục sinh năm 30. Từ 30 đến 90 là một đoạn đường dài. Chúa (kyrios) là một tước ngang với Theos (theo LXX), tước này được ban sau phục sinh (Cv 2,36)".

* *Nhận xét*

Thú thật, chúng tôi chưa hiểu rõ lắm luận lý logic của các lập luận trên, nên xin có một vài nhận xét về logic của các lập luận trên như sau:

- Như vậy việc dùng "Đức Giêsu" là nhằm mục đích tránh dùng "Chúa Giêsu" trong Kinh Thánh, vì những lý do mang tính chú giải Kinh Thánh và thần học. Chúng ta sẽ bàn đến điều này sau.
- Các lý do đưa ra lý giải việc dùng cụm từ "Đức Giêsu" như trên *không hề liên quan gì đến hay bào chữa cho việc dùng cụm từ "Đức Maria"*. Vậy đâu là lý do dùng một cụm từ sai – "Đức Maria" – thay cho các cụm từ truyền thống "Mẹ Maria" hay "Đức Mẹ Maria"?
- Các lý do trên chỉ lý giải việc tránh dùng từ "Chúa Giêsu" trong Kinh Thánh, chứ *không lý giải cho việc tránh dùng từ "Chúa Giêsu" trong sách giáo lý, các tài liệu Giáo Hội, các bài viết thần học hay kinh nguyện hằng ngày*. Đây là lý do dùng một từ sai – "Đức Giêsu" – cách rộng rãi trong các sách nhà đạo hiện nay, thay thế cho cụm từ truyền thống "Chúa Giêsu" hay "Đức Chúa Giêsu"?

Nếu vấn đề chỉ là chọn lựa từ ngữ thôi, thì dù cụm từ "Đức Giêsu" hay "Đức Maria" có sai quy tắc tiếng Việt và cắt đứt với truyền thống từ ngữ Công giáo, cũng vẫn không là vấn đề nghiêm trọng lắm. Người ta vẫn có thể phớt lờ và cho rằng, "ngôn ngữ ấy mà, cứ dùng quen thì thành đúng quy tắc thôi". Chúng tôi cũng sẽ không viết bài này nếu vấn đề chỉ là sai lầm về mặt quy tắc ngôn ngữ. Điều chúng tôi e rằng nghiêm trọng hơn rất nhiều đó là *hàm ý và hệ luận có thể có về mặt thần học cũng như về mặt chú giải Kinh Thánh của việc chọn cụm từ "Đức Giêsu" thay cho "Chúa Giêsu"*.

3. Các cụm từ trên có thể phát xuất từ quan điểm sai lầm về chú giải Kinh Thánh và về thần học

a. Các ý nghĩa của từ "Kyrios"

Để trả lời cho câu của vị mà chúng tôi đối thoại: "Chúa (kyrios) là một tước ngang với Theos (theo LXX), tước này được ban sau phục sinh (Cv 2,36)", chúng tôi xin trình bày các dữ kiện như sau:

- Đây là một từ có nguồn gốc thể tục, áp dụng cho việc gọi các tôn chủ hay bậc quân vương. Cựu Ước (bản LXX) dùng từ này mỗi khi đề cập đến Đức Chúa YHWH, nhưng

không dành riêng từ này cho Ngài, mà vẫn giữ các cách dùng thể tục của nó, tức dùng nó để gọi những con người tôn quý (cf. 1Sm 1, 15.26).

- Như thế nói "Kurios là tước ngang với Theos" là cách nói không chính xác, chưa phân biệt ngữ dụng và ngữ nghĩa. Kurios là danh từ chung có nghĩa là Tôn Chủ, là cách mà người Do Thái gọi Đức Chúa YHWH (vốn là tên riêng của Ngài), trong khi Theos là danh từ riêng, chỉ về Đấng Tối Cao. *Ngữ nghĩa của các từ Kurios, YHWH và Theos theo Kinh Thánh là khác nhau, nhưng chúng có cùng ngữ dụng.*
- Tân Ước cũng tương tự như thế, áp dụng từ "Kurios" chỉ về Thiên Chúa, chỉ về Chúa Giêsu nhưng vẫn dùng từ này để gọi những con người khác (cf. Mt 27,63; 10,24).
- Có ý kiến cho rằng khi thánh Phaolô gọi Chúa Giêsu là "Kurios" thì thánh nhân cố ý gọi Ngài bằng tước hiệu mà Cựu Ước gọi Đức Chúa YHWH, như thế là đặt Ngài đồng hàng với Đức Chúa YHWH (cf. Pl 2,10). Tuy nhiên, trong Tân Ước cũng có chỗ dùng từ "kurios" này cho Chúa Giêsu, nhưng không có nghĩa ám chỉ về thần tính của Ngài, mà chỉ là cách gọi tôn trọng mang tính thể tục thông thường (cf. Ga 4,11).

Tóm lại, từ "kurios" không phải chỉ được áp dụng cho Chúa Giêsu khi tác giả Kinh Thánh cố ý làm nổi bật thần tính của Ngài, mà *có thể được áp dụng cho Ngài như một bậc tôn quý.*

b. Ý nghĩa của từ "Chúa"

Trong tiếng Việt, từ "chúa" cũng có ý nghĩa hoàn toàn tương tự như từ "Kurios", cũng có nguồn gốc thể tục (vd: Chúa Trịnh, Chúa Nguyễn), được dùng đặc biệt cho Thiên Chúa và Chúa Giêsu, nhưng không loại trừ nghĩa thể tục của nó.

Chúng ta cũng cần phân biệt giữa "Chúa" và "Thiên Chúa", *hai từ này có cùng ngữ dụng trong ngôn ngữ Công Giáo, nhưng khác ngữ nghĩa*: "Thiên Chúa" (Deus) là danh từ riêng, chỉ về Đấng Tối Cao, còn "Chúa" (Dominus) là tước hiệu mà chúng ta gọi Ngài, vì Ngài thực sự là Chủ Tể đích thực của mọi loài. Thiên Chúa đúng phải được gọi là "Chúa", nhưng từ "Chúa" tự nó không mang nghĩa là Thiên Chúa (Deus), mà mang nghĩa là "Chủ Tể".

Tương tự, từ "Chúa Giêsu" (Dominus Iesu = the Lord Jesus) không tức khắc hay tự nó mang nghĩa "Chúa Giêsu là Thiên Chúa" (vốn là một câu: Dominus Iesus Deus est = the Lord Jesus is God), mà chỉ có nghĩa "Ngài Giêsu là Chủ Tể". Dĩ nhiên, trong quan niệm Kitô giáo, chỉ Thiên Chúa mới là Chủ Tể đích thực, vậy Chủ Tể Giêsu dĩ nhiên là Thiên Chúa, nhưng tự nó, cụm từ "Chúa Giêsu" không có nghĩa tức khắc ngay là Ngài là Thiên Chúa. *Cụm từ "Chúa Giêsu" và câu "Chúa Giêsu là Thiên Chúa" có cùng ngữ dụng, nhưng khác ngữ nghĩa.*

c. Tại sao tránh dùng cụm từ "Chúa Giêsu" trong Tân Ước?

Chúng ta cùng tìm hiểu ý nghĩa của lập luận "trong Kinh Thánh, không phải lúc nào Giêsu cũng là Chúa (Kyrios)"? Người nói câu này không nói rõ nghĩa câu đó là gì, nên chúng ta cần phải suy xét từng nghĩa của nó. Câu đó có thể có nhiều nghĩa sau: 1) Không phải lúc nào cũng có từ Kurios đi liền với danh Giêsu hay áp dụng trực tiếp cho danh Giêsu; 2) Không phải lúc nào các thánh sử cũng cho rằng Ngài là Chúa, mà chỉ đề cập về Ngài như một nhân vật lịch sử bình thường; 3) Không phải lúc nào Ngài Giêsu cũng là Chúa. Như vậy câu đó có thể có các nghĩa liên quan tới từ ngữ (Kurios), tới quan niệm của thánh sử và tới chính căn tính Chúa Giêsu. Chúng ta lần lượt tìm hiểu từng nghĩa đó.

Thứ nhất, chúng tôi không cho rằng khi nào có từ Kurios đi liền với danh Giêsu hoặc áp dụng trực tiếp cho danh ấy, thì lúc đó mới nên dịch ra tiếng Việt là "Chúa Giêsu". Về mặt luận lý logic, chính các bản văn hiện tại có theo logic của câu nói trên chăng? Tức là khi nào có từ Kurios thì dịch là "Chúa Giêsu", khi nào không có từ Kurios thì dịch là "Đức Giêsu" chăng, hay dịch đại trà là "Đức Giêsu" và hoàn toàn vắng bóng từ "Chúa Giêsu"?

Chúng ta đều biết, khác với tiếng Việt, tiếng nước ngoài không phải lúc nào họ cũng kèm tước hay kiểu gọi một người vào tên của người ấy (vd: Mr. Smith, Teacher Smith), mà chỉ dùng tên trống trơn của người đó mà thôi (vd: Smith). Khi không có kiểu gọi đi kèm như Mr. hay Teacher thì lúc đó không có nghĩa Smith không được xem là Mr. hay Teacher. Tương tự, *khi không có từ Kurios đi kèm với danh Giêsu thì không có nghĩa là Ngài Giêsu lúc đó không phải là Kurios hay không được gọi là Kurios*, đến nỗi không nên dịch là "Chúa Giêsu" (!).

Thứ hai, khẳng định cho rằng "không phải lúc nào thánh sử cũng cho rằng ngài Giêsu là Chúa" cũng được phản ánh ở các câu nói khác của vị mà chúng tôi đối thoại: "Khi viết sách thánh, các thánh sử (thí dụ Gioan vào năm 90) đã tin Đức Giê-su là Thiên Chúa. Nhưng Tân Ước đang kể câu chuyện lịch sử của những năm 28-30. Không thể để niềm tin vào thần tính của năm 90 lấn át nhân tính của ông Giêsu năm 28. Chẳng thể tin thần tính của Giêsu trước phục sinh năm 30".

Các khẳng định trên vừa không chắc chắn về mặt chú giải, vừa sai lầm về mặt thần học. Chắc chắn các tác giả Tân Ước khi bắt tay viết các bản văn, họ đã có kinh nghiệm đức tin Phục Sinh, nên trong tâm thức họ Ngài Giêsu lúc nào cũng là Chúa của họ và là Thiên Chúa. Họ viết câu chuyện về Chúa Giêsu với tâm tình đức tin. Xét như thế, chúng ta khó có thể hiểu luận lý logic của các câu "Không thể để niềm tin vào thần tính của năm 90 lấn át nhân tính của ông Giêsu năm 28. Chẳng thể tin thần tính của Giêsu trước phục sinh năm 30" là gì.

Có thể ý của vị đó là thế này: Liệu rằng có khi nào các tác giả Tân Ước "đóng ngoặc" đức tin Phục Sinh của họ, và chỉ "kể câu chuyện lịch sử", tức là chỉ mô tả ngài Giêsu như một nhân vật lịch sử bình thường chẳng?

Câu hỏi như thế giả định có sự đối kháng và loại trừ giữa quan niệm "Ngài Giêsu là Chúa" và "ngài Giêsu là người bình thường". Rõ ràng không thể có chuyện các thánh sử như Gioan "giả bộ" rằng mình chưa có đức tin Phục Sinh và viết lại câu chuyện thầy Giêsu hoàn toàn với cái nhìn lịch sử mà thôi. Thực ra, các thánh sử, từ Marco đến Gioan đều kết hợp hài hoà giữa 1) việc mô tả Chúa Giêsu như là người thực sự và 2) việc rao giảng Ngài là Chúa đích thực và là Thiên Chúa. Với Rudolf Bultmann, chúng ta đều biết các sách Phúc Âm, tuy chứa đựng nhiều dữ kiện lịch sử, không phải là các sách lịch sử thuần túy theo kiểu khoa học lịch sử ngày nay, mà là lời rao giảng Tin Mừng để con người được cứu độ. Các thánh sử không hề có ý mô tả một con người thuần túy theo lịch sử, mà luôn kể câu chuyện lịch sử để rao giảng về vị Chúa Phục Sinh. Thế nên, *mô tả Ngài Giêsu là người thực sự hoàn toàn không có nghĩa cho rằng Ngài không phải là Chúa và ngược lại*. Đối với các sách Phúc Âm, không có sự tách rời giữa đức tin và lịch sử, mà ngược lại, có sự kết hợp hài hoà này giữa trình thuật lịch sử và lời rao giảng đức tin.

Từ "Chúa Giêsu" trong tiếng Việt diễn tả tuyệt vời quan niệm này của các thánh sử: kể câu chuyện và rao giảng về nhân vật Giêsu, Đấng hoàn toàn là người, nhưng cũng là Chúa đích thực và là Thiên Chúa. Xin nhắc lại, như trên đã nói, từ "Chúa Giêsu" có ngữ nghĩa Ngài là tôn chủ, cao quý, đáng kính trọng, nhưng cũng có ngữ dụng trong giới Công giáo hàm ý rằng Ngài là Chủ Tể đích thực và vì thế là Thiên Chúa. Trong khi đó, từ "*Đức Giêsu*" vừa *cụt cẳng*, *sai quy tắc*, vừa không có nghĩa tôn chủ, vừa không có hàm ý Ngài là Thiên Chúa, biến mô tả của thánh sử trở thành mô tả thuần túy lịch sử, và đánh mất chiều kích rao giảng của bản văn Phúc Âm.

Thứ ba, có lúc nào Ngài Giêsu chưa là Chúa chẳng? Trong trường hợp này, ý nghĩa của câu trên tương đương với ý nghĩa của các câu còn lại của vị mà chúng tôi đối thoại ở trên: "tước này được ban sau Phục Sinh (cf. Cv 2,36), rằng "sau Phục Sinh mới rõ tước này hơn (cf. Pl 2,6-11)".

Nếu tìm hiểu sâu xa, khẳng định "trong Phúc Âm, không phải lúc nào Giêsu cũng là Chúa" có thể bị ảnh hưởng bởi các tác giả nhấn mạnh đến "Kitô học hai bước" trong các sách Tân Ước. Một số tác giả Kinh Thánh chỉ ra rằng, có dấu vết của một quan niệm Kitô học cổ xưa (xuất hiện trước những năm 50) cho rằng Ngài Giêsu được nâng lên là Chúa chỉ sau khi Phục Sinh, còn trước đó Ngài chỉ là người thường thấp bé. Kitô học này quen được gọi là "Kitô học hai bước" (cf. Raymond Brown, *An Introduction to New Testament Christology* (New York, 1994), 112-115). Nhưng đây không phải là dòng Kitô học duy nhất trong Tân Ước, vốn có thể còn có một dòng Kitô học cổ xưa hơn (vào những năm 30), cho rằng Ngài Giêsu chỉ là Chúa khi tái lâm và các Kitô học khác cho rằng Ngài là Chúa từ khi chịu phép rửa, hoặc từ khi sinh ra, hoặc từ đời đời (cf. Ibid., 110-152). Việc quá nhấn mạnh dòng "Kitô học hai bước" và áp đặt nó trên toàn bộ Tân Ước có thể phản ánh một quan niệm Kitô học thấp (tiếng Anh: *low christology*), sai lạc.

Quả thế, chính tác giả Raymond Brown cho rằng Kitô học hai bước có thể là ý (mà các nhà chú giải cho như thế) của một số công thức rời rạc, chứ không phải là ý của toàn bộ bản văn Tân Ước chứa đựng các công thức đó (cf. Ibid., 114, footnote 177). Thánh Luca và thánh Phaolô, dù tường thuật lại một số công thức mang dấu vết của "Kitô học hai bước" đó, nhưng không hề có ý cho rằng sau Phục Sinh, Ngài Giêsu mới trở thành Chúa hay Mêsiah, điều trước đây Ngài chưa là, mà chỉ có ý nói rằng, với Phục Sinh, Ngài được mạc khải là Chúa, điều mà Ngài vẫn luôn luôn là từ trước (cf. Ibid., 115). Nói cách khác, khi các thánh sử tường thuật lại một số công thức có vẻ là "Kitô học hai bước", các ngài có ý nói về sự thay đổi trong quan niệm của các môn đệ về Chúa Giêsu chứ không phải về sự thay đổi trong căn tính của Ngài.

Như vậy, còn lại một vấn đề là: liệu người đương thời và các môn đệ khi theo Chúa Giêsu khi sinh thời, có gọi Ngài là Chúa chẳng? (Vấn đề này được phản ánh trong câu nói của vị mà chúng tôi đối thoại: "Chẳng thể tin thần tính của Giêsu trước phục sinh năm 30"). Có thể là không (nhất là theo nghĩa hậu Phục Sinh) mà cũng có thể là có nếu như họ tôn quý Ngài (ở một số chỗ, thánh sử minh nhiên đặt từ *kurios* lên miệng người đương thời khi họ thưa chuyện với Ngài, với nghĩa thể tục thông thường, vd: Ga 4,11). Quả thật là các môn đệ khi đi theo Chúa Giêsu khi sinh thời, chưa thể nhận ra rõ ràng thần tính Ngài hay thậm chí tính tôn quý của Ngài như là Chúa; các thánh sử nhiều lần cho thấy rõ ràng điều đó. Nhưng câu hỏi này không liên quan lắm tới đề tài chúng ta đang bàn, là khi gặp từ "Jesus" trong Tân Ước, nên dịch sang tiếng Việt là "Chúa Giêsu" hay "Đức Giêsu". Vì thực tế, đa số danh Giêsu được đề cập qua lời trình thuật của tác giả sách Thánh, không phải trên môi miệng người đương thời hay các môn đệ của Ngài. Trong một số ít trường hợp mà danh Giêsu xuất hiện trên môi miệng người đương thời khi họ gọi Ngài hay thưa chuyện với Ngài (vd: Mc 10,47), chúng ta có thể dịch là "Thầy Giêsu", "Ngài Giêsu" hoặc "Ông Giêsu".

Có ý kiến cho rằng từ "thầy" hạn hẹp vì chỉ nói lên đặc tính dạy dỗ của Chúa Giêsu, nhưng thực ra trong tiếng Việt, từ "thầy" không chỉ dành cho giáo viên, mà còn cho *thầy tu, thầy cúng, thầy bói, thầy thuốc*, v.v. tức là cho các vị tu hành, giới chức tôn giáo, các kiến nhân hay các vị chữa lành, v.v. Nói cách khác, từ "thầy" có phổ nghĩa rất rộng, là cách nói tôn quý dành cho các bậc chân tu, làm điều ích lợi cho con người, xã hội.

Kết Luận

Cụm từ "Đức Giêsu" vừa sai quy tắc tiếng Việt, vừa là sự thay đổi so với truyền thống 400 năm của ngôn ngữ Công Giáo mà lại có thể đến từ những sai lầm về chú giải Kinh Thánh và thần học. Hơn nữa, về mặt mục vụ, từ đó, cố ý hay vô ý, có thể làm cho độc giả lầm tưởng "Đức Giêsu", theo cái nhìn Công Giáo, cũng chỉ tương đương như "Đức Phật", "Đức Khổng" mà thôi.

Bàn luận trên đây lấy bối cảnh và tiền đề là tranh luận về việc dùng cụm từ "Đức Giêsu" hay "Chúa Giêsu", nhưng chủ yếu giúp chúng ta tìm hiểu kỹ hơn một số vấn đề về luận lý logic, ngữ học, Kinh Thánh và Kitô học trong Tân Ước. Hy vọng một số phân biệt nêu trên về các vấn đề, các khái niệm và từ ngữ có thể giúp chúng ta có những bàn luận rõ ràng và hiệu quả hơn về những chủ đề khác nữa.

Tài liệu tham khảo

2 Cr 5, 21. Retrieved from <https://cursillosaigon.org/sung-dao/loi-chua-cn/3518-bai-doc-2-chua-nhat-iv-mua-chay-nam-c-2cr-5-17-21-31-03-2019>

John 4, 11. Retrieved from <https://augustino.net/tin-mung-theo-thanh-gio-an-chuong-4>

Matthew 27,63; 10, 24. Retrieved from <https://bible.usccb.org/bible/matthew/27>

Mark 10, 47. Retrieved from <https://bible.usccb.org/bible/mark/10>

Raymond Brown, *An Introduction to New Testament Christology* (New York, 1994), 112-115

Biodata

Lm. Phanxicô Xaviê Nguyễn Hai Tính, S.J., Linh mục và là Giám đốc Học Viện Thánh Giuse Dòng Tên Việt Nam, chịu chức linh mục năm 2007, có bằng tiến sĩ thần học - Tín Lý (STD) do trường Đại học Giáo hoàng Gregoriana cấp năm 2009. Hiện tại đang dạy các môn học thần học tín lý ở Học viện Thánh Giuse Dòng Tên Việt Nam, Học viện Công giáo Việt Nam, Đại chủng viện Thánh Giuse Sài Gòn, Đại chủng viện Thánh Giuse Hà Nội và một số nơi khác.

Fr. Francis Xavier Nguyen Hai Tinh, S.J., Director of the Saint Joseph Jesuit Scholasticate in Vietnam, is a Jesuit priest who was ordained in 2007. He holds a Doctorate in Theology (Dogmatic Theology, S.T.D.) awarded by the Pontifical Gregorian University in 2009. He currently teaches courses in dogmatic theology at the Saint Joseph Jesuit Scholasticate (Society of Jesus in Vietnam), the Vietnam Catholic Institute, the Saint Joseph Major Seminary of Saigon, the Saint Joseph Major Seminary of Hanoi, and other institutes.

Khoa Học Công Giáo và Đời Sống Catholic Science & Life

ISSN: 2771-1412

Tập 5 Số 4 (2025): Thần học Kitô Giáo
Vol. 5 No. 4 (2025): Theology of Christianity

Publisher: ICTE Press

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

Ethics and Malpractice

The Catholic Science & Life (csl) is committed to upholding ethical standards, retracting and correcting errors. The editorial team's primary responsibility is to discourage publishing malpractice. Any type of unethical conduct is unacceptable, and this Journal's Editorial Team does not tolerate plagiarism in any form. All manuscripts must be the authors' original work and free of indications of plagiarism.

Results and findings

Fabrication, falsification, or selective representation of data with the intent to cheat or mislead is immoral, as is stealing data or research results from anyone. The study's conclusions should be recorded and stored for further examination and assessment. Data should be retained for an appropriate period of time and rendered accessible upon request. Exceptions can be justified under such circumstances to safeguard sensitive records, to secure patent rights, or for similar reasons.

Authorship

A manuscript's authors should be limited to those who have made substantial contributions. All those who have contributed significantly should be given the opportunity to be quoted as writers. Other contributors to the work should be noted. Articles should contain a comprehensive list of all writers' existing institutional affiliations, both scholarly and corporate.

Originality and Plagiarism

Authors can guarantee that their writings are entirely unique and that any writing or words credited to another are properly referenced. Additionally, publications that had an impact on the nature of the finding reported in the manuscript should be acknowledged. The writers must certify that the manuscript has never been written before.

It is not permitted to copy text from other publications without correctly attributing the source (plagiarism) or to publish several papers with nearly identical material by the same writers (self-plagiarism). It is against the law to concurrently apply the same results to more than one Journal. It is prohibited for authors to present results collected from others as their own. Authors should consider the work of those who shaped the direction and course of their research.

Check plagiarism

The Catholic Science & Life (csl) will conduct a plagiarism check on all submitted papers using Turnitin's program. The ijte only considers papers with less than 20% similarity index for publication. The Catholic Science & Life (csl) will immediately reject any paper that involves plagiarism.

Duplicate submission

The authors must certify that the manuscript is not being considered for publication elsewhere during submission.

Corrections and retractions

All writers are required to notify and collaborate with journal editors to retract or correct errors in published works expeditiously.

The Catholic Science & Life (csl) will withdraw articles if there is compelling proof that the conclusions are false, either as a consequence of deception (data fabrication) or dishonest (miscalculation); or in case the results were published elsewhere without properly referenced, consent, or explanation (redundant publication); or the study involves plagiarism or immoral analysis.

Employers bear the primary responsibility for combating study fraud. We will check with referees and the Editorial Team if we become aware of any possible misconduct. If evidence exists, we will remedy the situation by making fair corrections to the online Journal; refusing to consider future work by an author for a given period of time, and contacting affected writers and editors of other journals.

Confidentiality

Editors and editorial team/reviewers are not permitted to disclose details about a published manuscript to anybody but the relevant author, subscribers, prospective reviewers, other editorial advisors, and, if applicable, the publisher.

Publication Ethics

The Catholic Science & Life (csl) publishes papers that have been written within the framework of an appropriate research design. The relevant procedures must be followed. The editorial team and reviewers are tasked with the responsibility of monitoring these steps.

The editors and publishers are mindful of the ramifications of detecting research misconduct.

In the event of ethical violation or research misconduct, the Catholic Science & Life (csl) removes the article from its website and requests an explanation from the corresponding author within seven days. The Catholic Science & Life (csl) editorial team reviews the responses and makes the final decision on the report.

The Editorial Team and Publisher of the the Catholic Science & Life (csl) state unequivocally that any revisions, clarifications, retractions, or apologies will be published on the Journal's website.

Reviewers' responsibilities

Each reviewer makes a voluntary contribution to their time. Reviewers play a critical part in ensuring the editorial decision-making process is as high-quality as possible.

Reviewers must have an impartial assessment of the paper based on their existing knowledge of the field, as well as previous research and literature. They are required to complete their evaluations within the deadline specified when the request for review was accepted. This timeliness is critical in assisting writers in completing their manuscripts in a fair amount of time and in ensuring that journal issues are published on time. Reviewers are required to notify the publisher of any significant resemblance to other articles they are aware of. They are obligated to maintain the confidentiality of all analysis materials. Additionally, reviewers are required to notify the editor whether they feel they may be in a position to profit from the review (for example, but not limited to, declaring any professional or personal relationship which might compromise the review).

Decisions of publication

The editors ensure that all manuscripts submitted for consideration of publication receive peer review by at least two experts. The Editor-in-Chief or managing editor is responsible for selecting manuscripts for publication from those sent to the journal, taking into account the work's validity, value to academics and audiences, the views of critics, and all other applicable legal provisions including libel, copyright infringement, and plagiarism. When making this determination, the Editor-in-Chief or managing editor can consult with other editors or reviewers.

Khoa Học Công Giáo và Đời Sống
Catholic Science & Life

ISSN: 2771-1412

Tập 5 Số 4 (2025): Thần học Kitô Giáo
Vol. 5 No. 4 (2025): Theology of Christianity

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.2554>

 <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
<https://khoahocconggiao.org> | <https://i-cte.org/press>