GIA TÀI CÔNG GIÁO

Tử Đạo, Khổ Tu, Người Hành Hương, Hiệp Sĩ, Nhà Huyền Nhiệm,
Thần Học Gia, Nghệ Sĩ, Nhà Nhân Bản, Nhà Tranh Đấu,
Người Đứng Ngoài, và Thánh Nhân

Lawrence S. Cunninham

Vũ Văn An, chuyển ngữ

Sydney, NSW, 2000

Dẫn Nhập

Cuốn sách này xuất hiện do một số các quan tâm, xác tín bản thân, và khá nhiều gặp gỡ trí thức.

Là một giáo sư tại một trường đạihọc lớn cấp tiểu bang, tôi thường được yêu cầu thuyết giảng về những chủ đề tổng quát liên quan đến Đạo Công giáo. Một khóa giảng cho một lục cá nguyệt về một đề tài bao quát như "Đạo Công giáo" chắc chắn gặp nhiều vấn đề liên quan đến cấu trúc, đến chủ điểm, và các bài đọc mà tôi từng đã cho ấn hành, không cần phải nhắc lại ở đây [1]. Tuy nhiên vấn đề căn bản tôi gặp phải vẫn là vấn đề các sinh viên luôn thiếu cảm thức về viễn tượng lịch sử đối với nền văn hoá Phương Tây nói chung, và vai trò của Đạo Công giáo trong việc hình thành ra nền văn hóa ấy nói riêng. Không những họ nhớ rất ít về phụng vụ Latinh (không do lỗi của họ), họ cũng biết mơ hồ khuôn mặt của Giáo Hội là như thế nào trước Công Đồng Vatican II. Họ xác tín mạnh mẽ rằng điều đang xảy ra lúc này mới là điều quan trọng, và "lúc này" quan hệ rất ít mà có khi chẳng có chút quan hệ nào đối với quá khứ. Họ có khuynh hướng nhìn sinh hoạt của giáohội như nhìn những khuôn hình trò chơi Video trên màn ảnh: sinh động, tức khắc và có thể nắm được như một toàn bộ. Trong khi đối với tôi, truyền thống, hay gia tài, Công giáo đúng hơn phải như bức tranh của Van Eyck hay như bài thơ của Yeats: cô đọng, biểu tượng, đa giá - chỉ nhìn ra đầy đủ ý nghĩa bằng khảo sát gần, suy tư, nhìn tới nhìn lui. Trò chơi Video đâu cần nhìn lui nhìn tới như thế.

Việc thiếu cảm thức về cấu trúc lịch sử của Giáo Hội ấy, đối với nhiều người, chắc chắn không dễ gì có thể cải thiện được qua sự lôi cuốn của khoa giáo sử cổ truyền, dù được dạy hay đến bao nhiêu đi nữa. Lịch sử, giống như rượu whiskey của Tô-cách-lan, vốn là một hương vị cần phải tập uống mới có được. Tuy nhiên, chúng tôi tin là có *con đường ở giữa.* Cuốn sách này cố gắng bước trên con đường ấy.

Xác tín căn bản trong công trình này là ta có thể khám phá ra, dù không đầy đủ, một vài nhấn mạnh trong việc sống truyền thống Phúc Âm từng tạo ra đặc tính hay ít nhất đem lại sắc mầu cho các thời đại khác nhau trong đời sống Giáo Hội. Vốn biết rõ tính chất võ đóan (arbitrary) trong việc phân định thời kỳ lịch sử cũng như hoài nghi phương thức dùng những nhân vật vĩ đại để kể chuyện lịch sử, chúng tôi vẫn tin rằng đặc điểm của Giáo Hội trước thời Constantinô chú mục vào các tử đạo theo một cách thức mà Giáo Hội thời Baroque không có, dù thời sau này vẫn có những vị chết cho đức tin. Rồi đến lúc thời kỳ tử đạo phải nhường bước cho các hình thức tử đạo "trắng" trong con người các vị ẩn tu sa mạc. Rồi lại có những thế hệ ẩn tu sau này, nhưng các thế hệ này luôn quay về với thế hệ đầu cũng như các thế hệ tử đạo về sau luôn luôn nhìn về thế hệ tử đạo đầu tiên để hiểu ý nghĩa tử đạo trong chính thế hệ mình. Cả ngày nay nữa, vẫn có những vị tử đạo và ẩn tu bước theo truyền thống ấy và làm cho các

truyền thống ấy trở thành hiện thực trong đời sống giáohội. Cái biện chứng giữa quá khứ và hiện tại này là điều chúng tôi muốn theo đuổi trong các trang kế tiếp.

Bởi thế, tôi muốn có dịp phác hoạ một vài kiểu thức lý tưởng đã lên khuôn dáng cho các thời kỳ trong đời sống Giáo Hội ngõ hầu có thể nhấn mạnh đến các điểm sau: (a) Các kiểu thức này cho ta biết ít điều về nền văn hoá chúng sống; (b) cách người ta sống thực lòng trung trinh đối với Phúc Âm rất có liên quan đến nền văn hòa kia tuy không bị cột chặt vào nó; và (c), những kiểu thức này, dù đâm rễ vào một thời và một nơi nhất định, nhưng vẫn có chỗ đứng thường trực trong truyền thống Giáo Hội. Chúng được dùng như những mô thức cho các thế hệ tương lai, dù có thay đổi và giản lược.

Tại sao phải nhấn mạnh đến những điểm trên?

Trước nhất, chúng tôi xin mời các độc giả có thiện cảm nhớ cho rằng truyền thống Công giáo không phải là một mớ những ý niệm thả nổi khóa kín trong một kho chứa phi lịch sử dù ta có gọi cái kho chứa ấy bằng một cái tên đáng kính là *Huấn Quyền.* Truyền thống Công giáo là một lịch sử của những con người sống qua các thời đại với đầy đủ tư cách đặc thù của họ. Họ từng gặp gỡ đức Kitô và, trong những gặp gỡ ấy, đã cố gắng, bằng những bước đi chuệnh choạng, bắt chước Ngài và đóng gói ý nghĩa đời Ngài vào trong chính đời mình.

Thứ hai, việc bước chân theo đức Kitô này mở ra cho mọi chủng tộc, mọi giai cấp, mọi phái tính, và mọi kiểu người. Có thể nói rằng cuốn sách này nhấn mạnh đến các lối sống trong đó, hàng giáo phẩm và giáo dân, nam giới cũng như nữ giới, quí tộc cũng như nông dân đều có chỗ đứng. Cách chúng tôi nói không chú ý tới phẩm trật hay địa vị. Giáo Hội tất nhiên có phẩm trật; chúng tôi không tranh luận việc đó. Nhưng đối với mục tiêu của chúng tôi, giai tầng, cấp bậc, và vị thế xã hội không quan trọng bao nhiêu khi chúng ta đề cập đến việc theo chân Đức Kitô và, nói theo thánh Phaolô, "tôi mắc nợ người Hy Lạp cũng như người man-di, người thông thái cũng như người thất học" (Rom 1:14).

Cuối cùng, việc hiểu biết truyền thống Công giáo sẽ giúp chúng ta nhìn rõ hơn mốt số sợi chỉ xuyên suốt liên tục trong truyền thống ấy. Chúng tôi có ý định chứng tỏ rằng các bậc anh thư và thánh nhân quá khứ chính là những mẫu mực của hiện tại. Các vị ẩn tu trong sa mạc Ai Cập ngày nay xem ra có vẻ kỳ dị và quá khích, nhưng cái vẻ kỳ dị ấy sẽ bớt đi khi ta nghiên cứu các vị ẩn tu thời bây giờ là những người từng phải vật lộn với những thứ quỉ dữ trong các sa mạc giả tạo của văn hóa dưới những cái tên đại loại như Bergen Belsen và Quần Đảo Gulag hay tại những nơi như đồn cảnh sát chìm ở Châu Mỹ La tinh.

Công trình này được khai triển do những quan tâm lâu ngày của chúng tôi về các thánh, vốn được coi như những khuôn mặt gương mẫu trong lịch sử Đạo Công giáo [2]. Các quan tâm của chúng tôi đối với các khuôn mặt này ngày nay xem chừng càng được biện minh khi David Tracy khích lệ các nhà thần học nên suy tư về nền cổ điển trong truyền thống thần học. Trong nghiên cứu có tính lý thuyết tuyệt vời của ông tựa là *Tưởng Tượng Loại Suy* (*The Analogical Imagination*), Tracy cho rằng cổ điển nói đây không phải chỉ bao gồm các tác văn, mà còn gồm luôn các nghệ phẩm và *các con người* nữa. Theo lối nhìn ấy, nếu tôi hiểu đúng, thì Thánh Phanxicô Assisi cũng cổ điển như cuốn *Pensées* của Pascal. Cả hai đòi các quan tâm suy tư từ nền thần học giải thích (theological hermeneute). Như thế, David Tracy đã cung cấp cho ta một chiến lược để hiểu truyền thống Công giáo. Cuốn *Kitô Giáo trong Lịch Sử Âu Châu (Christianity in European History)* của William Clebsch giúp đem lại một mô thức mà chúng tôi mô phỏng trong sách này. Dù mục tiêu của chúng tôi có khác, sách của ông đã giúp chúng tôi rất nhiều.

Sách này tuy vậy chỉ là bước đầu, viết cho những người mới học lịch sử. Chúng tôi chỉ muốn chứng minh liên tục tính trong kinh nghiệm Công giáo. Chúng tôi muốn chuyển tới các độc giả có thiện cảm lòng tôn kính sâu xa của chúng tôi đối với truyền thống, là cái vốn ở phía sau, ở bên dưới, và, với một ý nghĩa thực sự, "ở đàng trước" kinh nghiệm Công giáo hiện nay của chúng ta. Chúng tôi ước ao các độc giả hiểu cho rằng tinh thần Phanxicô không phải là một di tích từ thời quá khứ nhưng là một cách thế hiện sinh thực sự cho những ai, giống như các Thợ Thuyền Công giáo, hằng ngày lo phục vụ những người tơi tả nhất và bất hạnh nhất trong xã hội ta, cũng như chúng tôi ước mong họ hiểu cho rằng các nhà thần học ngày nay đang phải vật lộn với những vấn đề tri thức cũng đặc sệt và khó nhá giống hệt các vấn đề Aquinas từng đương đầu trong thế kỷ 13 hay Pascal trong thế kỷ 17.

Hạn từ "Công giáo" sử dụng trong sách này hầu như luôn luôn đồng nghĩa với "Công giáo La Mã", cũng giống như thỉnh thoảng chúng tôi có dùng từ "Kitô Hữu", là từ chúng tôi muốn ám chỉ một Kitô hữu trong trruyền thống Công giáo La Mã. Chúng tôi xin lỗi những ai có một ý niệm rộng rãi hơn về Đạo Công giáo, xin họ hiểu cho rằng chúng tôi có biết đến nghĩa rộng rãi đó và không hề ác cảm với nó. Việc chúng tôi có một chú tâm hẹp hơn về Đạo Công giáo La Mã là do tuân theo phép khôn ngoan vốn dạy rằng ta chỉ nên viết về điều mình biết. Chúng tôi không hề sử dụng từ "Công giáo La Mã" theo nghĩa ghanh ghét, mà chỉ sử dụng chúng theo qui thức của ngôn ngữ thông thường. Phần lớn những điều chúng tôi nói, như sẽ rõ sau này, đều có thể áp dụng được đối với cả hai truyền thống Thệ Phản và Chính Thống (cả truyền thống Anh Giáo nữa), nhưng quả chúng tôi không đủ trang bị để có thể thực hiện những áp dụng ấy cách có thẩm quyền.

Công trình này cũng rất vẫn so với điều nó muốn thực hiện. Vấn đề đau đầu nhất trong giai đoạn hoạch định là phải xác định đâu là điều không nên nói đến. Trong chiều hướng ấy, công trình này kể có hơi

khác thường. Nhà phê bình nào cũng có lý khi chỉ trích chúng tôi đã bỏ điều này hoặc bỏ điều nọ. Chúng tôi chỉ dám biện hộ rằng - giống như các Thiền Sư thường nói – chúng tôi chỉ như ngón tay chỉ đường. Người ta không nên nhìn vào ngón tay, nhưng nên nhìn vào hướng ngón tay chỉ. Cuối mỗi chương, sẽ có một thư mục ngắn (gọi là *Các Tham Khảo và Dẫn Khởi*), gồm các cuốn sách và các bài báo từng khuôn định các suy tư của chúng tôi. Trong chính bản văn, chúng tôi cố gắng trích dẫn một cách lỏng lẻo với mục đích giúp các độc giả chăm chú hơn có thể theo dõi các vấn đề đang bàn.

Nếu sách này được dùng trong khung cảnh một lớp học, các vị phụ trách cần mở rộng điều chúng tôi chỉ bàn qua vì vội vã; khai triển điều chúng tôi chỉ mới gợi ý; triển khai điều chúng tôi không đề cập đến. Chúng tôi tin rằng sách này mở ra cả một loạt khả thể để nghiên cứu và thảo luận thêm. Không dám đưa ra kiểu lớp học của từng vị giảng dạy, nhưng duy vì mục đích sư phạm, chúng tôi xin phép gợi ra đây một vài khả thể đã xảy ra với tôi mà tôi tin có thể có ích cho các vị giảng dạy khác:

(a) Trước nhất và trên hết, các mẫu người chúng tôi sử dụng có thể được mở rộng và nghiên cứu thêm. Tỷ dụ, chúng tôi chỉ đề cập qua đến các nhà truyền giáo mà không dành cho họ cả một chương sách để bàn kỹ. Nhiều mẫu người khác cũng thế.

(b) Mỗi một cố gắng bước chân theo Đức Kitô trong cuộc sống thực sự, theo một nghĩa nào đó, đều đã "thay đổi" Đức Kitô do áp lực văn hóa và bản thân trong cố gắng sống Phúc Âm của ta. Điều này tự nhiên sẽ dẫn ta đến việc thăm dò xem đối với các vị tử đạo, các nhà ẩn tu, các nhà huyền nhiệm [3], các nhà tranh đấu (activists) Đức Kitô được họ "thay đổi" như thế nào…

(c) Tiếp nối (b) trên đây, ta có thể khai triển ra các kinh nguyện có thể phản ảnh các kiểu thức khác nhau đang được bàn tới trong bản văn, hoặc nghiên cứu các kinh nguyện hiện đã được viết ra hay từng sử dụng ở các thời đại trước. Lãnh vực ảnh tượng cũng là một lãnh vực phong phú để nghiên cứu. Tất cả chúng ta đều quen thuộc với nghệ thuật ảnh tượng cổ truyền về các thánh tử đạo (quá khóa, gông cùm…) nhưng ảnh tượng về các vị tranh đấu thì sao? Lấy đâu ra các dữ kiện về họ để vẽ tranh ảnh?

(d) Có một số đặc điểm trong truyền thống Công giáo giúp tạo ra nó như một truyền thống có thể phân biệt được với các truyền thống khác, như truyền thống Thệ Phản chẳng hạn. Các đặc điểm này có thể tìm thấy dấu vết qua các phát triển của chúng trong cuộc đời một số mẫu người. Đâu là mối liên hệ giữa huyền nhiệm học và tính bí tích? Giữa cộng đoàn và

công trình thần học? giữa thẩm quyền và người ngoại cuộc? Những câu hỏi như thế thật man vàn.

(e) Liệu có những mẫu người "mới" trong Giáo Hội hiện nay không theo mẫu cổ truyền vốn được bàn trong sách này- hoặc thay đổi tận gốc các mẫu mực này? Chúng tôi từng thảo luận những thay đổi trong việc đánh giá "người chiến sĩ Kitô giáo" (the Christian Warrior). Việc xuất hiện các nền thần học giải phóng (thế giới thứ ba, phong trào phụ nữ…) cho thấy các hình thức hiểu biết mới ngày nay đang được khai sinh. Những nền thần học "hậu hiện đại này" sẽ lên da thịt như thế nào là điều hiện nay chưa rõ. Nhưng rất có thể vấn đề hiện đang được tranh luận gay gắt về việc phụ nữ làm linh mục sẽ không được giải quyết bằng thách thức (contestation) hay bằng vâng lời mà nhờ những con người dám sống một lối nhìn mới về mục vụ bí tích.

(f) Như một bước kế tiếp (e), ta cũng nên chú ý tới việc xuất hiện những nền linh đạo hoàn cầu trong đó các nền thần học sử dụng những cái nhìn sâu sắc từ các tư tưởng gia như Teilhard de Chardin hay các thần học gia tu đức trong cuộc đối thoại liên tôn (như Tôma Merton, Bede Griffiths, William Johnston v.v..) là những người đưa ra một nền thần học vượt lên trên (nhưng luôn giao tiếp với) những giả định cổ truyền của Phương Tây. Các chiến lược để sống các cách nhìn này chưa có gì là rõ ràng cả mặc dù đã có nhiều phát biểu mạnh mẽ về một cách sống vượt ra ngoài truyền thống.

Những dẫn khởi như nói trên đây có thể được nhân thừa lên bao lâu trí tưởng tượng thần học còn cho phép. Chúng tôi hy vọng rằng cuốn sách này có thể đề nghị được nhiều khả thể như thế vì nó vốn không nhằm nói cho hết mà chỉ là gợi ý.

Chúng tôi từng suy tư về các ý niệm trên cả một thập niên qua. Chúng tôi vẫn còn mò mẫm đi tìm sáng tỏ. Cuốn sách ra đời vào thời điểm này như một thúc đẩy người khác vừa để tạo ra cuộc đối thoại không chính thức lẫn chính thức ngõ hầu nghiên cứu thêm. Đến đây, chúng tôi xin cám ơn các đồng nghiệp của chúng tôi tại Khoa Tôn Giáo thuộc Trường Đại Học Tiểu Bang Florida, đặc biệt vị chủ tịch Khoa, John Priest, đã giúp cho việc nghiên cứu của chúng tôi nên dễ dàng. Avery Dulles, S.J., Richard McBrien, và Keith Egan đã khích lệ chúng tôi theo đuổi ý tưởng này, nhưng dĩ nhiên, không chịu trách nhiệm về sản phẩm sau cùng. Cuộc hội thảo Nghiên Cứu Đại Học về Tôn Giáo (San Francisco, 1981) dưới sự lãnh đạo của John và Denise Carmody đã cung cấp cho chúng tôi một diễn đàn để trình bày các ý niệm của mình. Đối với các tham dự viên cuộc hội thảo ấy và những người viết cho chúng tôi sau này, chúng tôi xin có lời cám ơn. Sau cùng, chúng tôi xin cám ơn Werner Mark Linz, Richard Payne,

và Frank Oveis thuộc Nhà Crossroad, Diane Weinstein, người đánh máy bản thảo, và John Carey, người đọc bản thảo đầu hết của sách này.

Trong khi sách này đang ở giai đoạn soạn thảo sơ khởi, con gái đầu, Sarah Mary, của tôi ra đời. Tôi không thể tưởng tượng còn sự khuây khỏa nào đáng chào đón và đẹp đẽ hơn thế. Sách này là để tặng cháu.

Ghi Chú:

[1] Xem Lawrence S. Cunningham, "On Teaching Catholicism to Undergraduate" (Về việc Giảng dạy Đạo Công giáo cho các sinh viên Đại Học), *Bulletin of the Council on the Study of Religion (Tạp Chí của Hội Đồng Nghiên Cứu Tôn Giáo),* Tháng Tư 1979, các trang 43-54, và "Recent Books on Catholicism" (Những Sách Mới Đây về Đạo Công giáo), *Horizons (Hừng Đông),* Mùa Thu 1981, tr.340-346.

[2] Lawrence S. Cunningham, *The Meaning of Saints (Ý Nghĩa Các Thánh)* (San Francisco, 1980).

[3] Bài "The Christology of the Mystics" (Kitô học nơi các nhà Huyền Nhiệm) của George Tavard, trong *Theological Studies (Nghiên Cứu Thần Học),* Tháng Mười Hai 1981, tr.561-579, là một mô thức tôi luôn có trong tâm trí.

Chương 1: Các Tử Đạo

Các Cuộc Bách Hại của La Mã

Nguyên ý niệm "Kitô giáo sơ khai" cũng đủ tự nhiên phát sinh trong ta hình ảnh La Mã bách hại và việc tử đạo của Kitô hữu. Được nuôi dưỡng bởi truyền thống tiểu thuyết thế kỷ 19 (như *Ben Hur, Quo Vadis, Fabiola…*), nhiều người trong chúng ta lập tức quay về với những hình ảnh hùng vĩ của điện ảnh, và nghệ thuật tôn giáo bình dân dựa trên lịch sử sai lầm, nên có khuynh hướng nghĩ rằng thời kỳ này là thời kỳ đầy những hoàng đế man rợ (maniac), những cô gái thở vắn than dài (sighing maidens), những đám đông quần chúng vô tâm độc ác chỉ tay xuống đất phản đối, và bày sư tử đói thịt người. Những hình ảnh bình dân này đôi khi được thêm mắm thêm muối bằng cách vẽ các cô gái thở vắn than dài kia thành những người được các chàng bách quân đội trưởng ngoại đạo nhưng đáng yêu tôn thờ hứa hẹn nếu chịu dâng hương trước bàn thờ thần minh La Mã, các cô sẽ được *cả thế gian*. Lẽ dĩ nhiên các cô không chịu. Trong cái bối cảnh một tình yêu không thành ấy, các Kitô hữu khác phải ẩn núp trong các hang toại đạo dưới đất, chỉ nhận được ra nhau bằng những dấu hiệu bí mật (trong phim ảnh, thường là hình con cá vẽ trên cát), và gọi nhau phần đông là "anh" là "chị". Các Kitô hữu trong các phim này thường là những người tốt lành quá lẽ và nếu cần biết sự thực, thì đều không có gì thích thú như các kẻ hành tội họ. Những cảnh về Caligulas luôn làm người ta say mê; ai có thể cưỡng lại một chính khách từng biến con ngựa yêu thích của mình thành một thượng nghị sĩ?

Thật rất khó có thể rũ bỏ cái mờ ảo của thứ chân lý nửa vời, của việc thông tin sai lạc, và hoàn toàn tưởng tượng ấy. Các du khách viếng thăm Rome vẫn còn được các hướng dẫn viên cho biết các Kitô hữu tiên khởi sống trong các hang toại đạo và các ngôi mộ trong hang toại đạo chứa thi hài các đấng tử đạo.

Ta cần phải cắt bỏ những khía cạnh thơ mộng và dã sử để thực sự hiểu các tử đạo tiên khởi. Dưới nhiều khía cạnh, họ biểu tượng như những gạch nối dẫn ta tới những kinh nghiệm của những người kiên cường nhất trong các Kitô hữu ngày nay. Hiểu các tử đạo tiên khởi là hiểu một trong những hình thức cổ xưa nhất và dai dẳng nhất trong việc làm chứng nhân tôn giáo.

Một sự kiện căn bản cần phải hiểu về cuộc sống Kitô giáo trong Đế quốc La Mã là: các Kitô hữu phải chịu đau khổ và chết vì đức tin của mình. Đó là điểm khởi hành của chúng ta. Khoảng 50 năm sau khi sự việc đã xảy ra, sử gia La Mã Tacitus (a.d. 54-119) viết những giòng sau về hoàng đế Neron, người có mưu toan thiêu hủy thành La Mã vào tháng Bẩy năm 64:

“Để dẹp tin đồn, Neron kết án và độc ác trừng phạt những người mang danh Kitô hữu, là những người bị khinh ghét vì các thực hành xấ xa của họ. Người sáng lập ra giáo phái này là Christus từng bị Tổng Trấn Pontius Pilate xử tử dưới triều Tiberius. Có lúc thứ mê tín xấu xa này đã bị dẹp bỏ, nhưng chẳng bao lâu sau lại bừng sống lại không những chỉ ở Judea là nơi nó phát sinh mà còn ở cả La Mã nữa, là nơi bọn người xấu xa đáng giận này lui tới sinh sống và phồn thịnh. Trước hết, những ai tuyên tín đều bị bắt và rồi, theo lời của họ, số rất đông bị kết án, không hẳn vì tội cố ý phóng hỏa cho bằng vì đã thù ghét nhân loại.

“Họ bị chế nhạo khi chết. Một số bị khâu vào da thú và bị chó làm cho sợ mà chết; số khác bị đóng đinh hoặc bị thiêu để khi mặt trời xuống làm thành dẫy đuốc chiếu sáng màn đêm. Nero cung cấp chính vườn ngự uyển của mình cho những cuộc trình diễn này và biến chúng thành một đám xiệc. Ông ta trà trộn với đám dân thường, ăn mặc theo lối phu xe hoặc đứng trên xe ngựa kéo. Chính vì thế, những người chịu hình khổ, dù có tội và đáng bị trừng phạt, đã gây được lòng thương hại nơi quần chúng vì họ thấy các hình khổ này không hẳn vì ích lợi công cộng, mà chỉ do sự dã man của một người” [1].

Ta thấy nhiều điểm đáng lưu ý trong đoạn văn nổi tiếng trên. Trước nhất, trong khoảng 30 năm sau thời đức Giêsu, tại La Mã, đã có một cộng đoàn Kitô hữu lớn mạnh đủ để có thể bị nhà cầm quyền nhận dạng và tách riêng ra. Thứ hai, Tacitus, dù rất ghét hoàng đế, nhưng không thương yêu hay kính trọng gì các Kitô hữu. Ông ta bày tỏ cảm tình cá nhân gần 50 năm sau cuộc bách hại của Neron, nhưng thiện cảm của ông đối với các Kitô hữu không có bao nhiêu. Cuối cùng, và quan trọng hơn cả, Tacitus không cung cấp cho ta bất cứ giải thích nào về lý do tại sao các Kitô hữu đã bị tách riêng ra để bách hại. Ông ta có nhắc đến “các thực hành xấu xa”, “lòng thù ghét nhân loại” và “họ đáng bị phạt”, nhưng không nhắc gì đến các tội danh đặc thù căn cứ vào đó hoàng đế đã hành động.

Hai thế hệ sau khi La Mã bị thiêu hủy, tức vào khoảng năm 112, Pliny Trẻ viết cho hoàng đế Trajan về các Kitô hữu mà ông ta bách hại tại tỉnh Bithynia ở phương xa. Hoàng đế trả lời, tỏ ý khen ngợi, nhưng cho ông hay đừng đi lùng các Kitô hữu nữa, mà hãy trừng phạt những kẻ đã được trao nộp cho ông. Hoàng đế cũng cảnh giác ông nên dè dặt đối với những lời cáo buộc nặc danh không phản ảnh “tinh thần thời đại”. Dĩ nhiên câu hỏi là tại sao các Kitô hữu bị trừng phạt. Trajan không giải thích trong thư phúc đáp Pliny. Người ta chỉ giả thiết các Kitô hữu cần bị trừng phạt.

Một cách tổng quát, Kitô giáo bị coi như một đe dọa đối với công ích của quốc gia. *Đạo hiếu thảo* của La Mã (Roman *pietas*) là đức sáng qua đó các công dân tỏ bày tình yêu và lòng trọng kính đối với đất nước. *Hiếu Thảo* cũng là cái đức sáng người ta mong con cái được vun trồng trong liên hệ với mẹ cha. *Lòng hiếu thảo* đối với đất nước được biểu lộ ra bên ngoài qua các nghi lễ và tập tục nhằm tôn kính

thần minh La Mã. Đền thần minh nói lên các giá trị của nền văn hóa La Mã; tôn kính các giá trị này là cách đảm bảo nền hoà bình thần thánh, là nền hoà bình trên đó thịnh vượng và sức khỏe của toàn đế quốc được đặt nền. Không tham dự vào biểu thức chung của *lòng hiếu thảo* ấy bị công dân La Mã coi như vừa phạm thánh vừa bất trung; tóm lại, đó là hành vi phản quốc. Lời kết án thường nhất cho rằng các Kitô hữu vô thần cần được nhìn dưới ánh sáng này. Thực thế, các Kitô hữu quả có bác khước sự hiện hữu của các thần minh La Mã. Nhìn từ cao điểm nền văn hóa La Mã, một nhóm như các Kitô hữu chẳng là gì khác hơn một giáo phái ngoại lai tối tăm và bí ẩn, bộc phát ở bên lề Đế Quốc. Với các tín điều kỳ quái (một ông thần từng bị xử tử vì tội gây loạn!) và việc gây sức mạnh trong số các nô lệ và những phần tử bất mãn của các giai cấp hạ đẳng, chẳng lạ gì Kitô giáo bị người ta coi như một hội kín phản xã hội và nguy hiểm. Các công dân La Mã "lương thiện" do đó nhìn Kitô giáo không khác gì nhiều người trong chúng ta ngày nay nhìn các giáo phái cổ quái hiện hành: họ là những tên nực cười và mơ hồ được nhận ra là nguy hiểm.

Kitô giáo ngày nay là một thành phần cố định của nền văn hóa của chúng ta và đã hiện diện gần hai ngàn năm qua. Nên rất khó cho ta khi phải thẩm định các Kitô hữu đã bị những người La Mã ngoại đạo coi ra sao trong các thế kỷ thứ hai và thứ ba. Vì các Kitô hữu tương đối rất ít về số lượng và, nói chung, không có đại diện trong các giai cấp có ảnh hưởng, nên họ dễ trở thành chiên thế tội. Văn sĩ Kitô giáo nổi tiếng là Tertullian (khoảng 120-222) ghi lại rằng sông Tiber có dâng nước ngập bờ hay sông Nile có ngưng chẩy hay các vì sao có đứng im và trái đất có rung động đi chăng nữa, thì tiếng kêu ngoài phố vẫn luôn luôn là "Hãy ném các Kitô hữu cho sư tử!"

Tertullian không nói quá. Năm 177, tại tỉnh La Mã ở Phía Nam Gaul (nay là Pháp), dân chúng Kitô giáo tại Lyons, không hiểu vì nguyên do gì, rất có thể chỉ vì đa số họ gốc Á-Châu, bắt đầu cảm thấy bị áp lực phân biệt về xã hội và luật lệ. Họ bị cấm không được vào các nhà tắm công cộng. Sau đó là chợ búa và sau cùng là những nơi được thần minh La Mã phù hộ. Chưa hết, cùng với những hành động cấm đoán ít nhiều chính thức ấy, họ còn bị nhiều nhóm côn đồ trong thành phố tấn công, lùng bắt đưa tới những nơi tụ họp công cộng để đòi bị lên án. Các nhà cầm quyền, sợ áp lực đám đông, nên đã thỏa mãn ý muốn của họ. Những ai không chịu từ bỏ Kitô giáo, thì bị hành hình trong ngục. Những người sống sót kinh nghiệm lao tù được đưa tới các hí trường làm mồi cho thú dữ. Một bức thư từ Giáo Hội tại Lyons, sau này được lưu giữ trong *Lịch Sử Giáo Hội* của Eusebius (chết khoảng năm 340), kể lại những nhục hình khốn khổ của các tử đạo, trong số ấy nổi bật người con gái nô lệ anh hùng tên Blandina:

"Sau cùng là người diễm phúc Blandina: như một bà mẹ cao thượng khích lệ con cái… bà mau mắn tham gia với họ, luôn hân hoan và ngợi ca trước cái chết của mình như thể được mời tham dự tiệc cưới

chứ không phải trở thành nạn nhân cho bầy thú dữ. Sau khi bị đánh đập, bị thú vật hành hạ và thanh sắt nóng bỏng, bà bị hất tung vào một tấm lưới mặc tình cho con bò mộng tấn công. Sau khi bị con thú tung hất nhiều lần, bà không còn biết chuyện gì đang xẩy ra nữa, nhờ niềm hy vọng và việc chiếm hữu được mọi điều bà tin và nhờ tình yêu thân thiết của bà với đức Kitô" [2].

Nhiều đợt bách hại xẩy ra trong đế quốc La Mã chỉ vì các thiên kiến trên hay do lòng nhiệt thành của một vài viên chức chính phủ tại tỉnh này hay tỉnh nọ. Đến tận thế kỷ thứ ba, việc bách hại các Kitô hữu vẫn chỉ là từng đợt, có tính địa phương, và đôi chút tùy hứng. Ta không nên coi đó như một chế độ khủng bố toàn diện và nhất quán từ đời Neron đến đời Constantinô. Tuy vậy, vận số chính trị của La Mã bắt đầu chuyển biến theo chiều đi xuống. Với các xoay chiều chính trị này, việc người Kitô hữu không chịu tuân giữ các nghi lễ *hiếu thảo* của La Mã bắt đầu bị nhìn bằng con mắt đe dọa đáng sợ. Âu cũng là chuyện xưa như trái đất. Bất cứ thời nào cũng vậy, khi một quốc gia cảm thấy mình bị các lực lượng chính trị đe doạ, nó (a) sẽ bắt đầu giơ cao ngọn cờ ái quốc và (b) mạnh mẽ phản ứng lại các lực lượng thù nghịch và ngoại lai trong xã hội, vốn bị coi, dù đúng hay sai, như là đã góp phần vào sự đe dọa trên hay hút mất sức mạnh quốc gia cần để đương đầu với sự đe dọa ấy.

Năm 250, hoàng đế Decius có lý khi lo âu về tương lai của đế quốc do ông trị vì. Người Visigoths bắt đầu quấy phá Địa Trung Hải trong khi các bộ lạc man ri gây áp lực biên giới tại Gaul, Tây Ban Nha, và Tiểu Á. Trong nội bộ, đế quốc dường như không còn khả năng kiểm soát được đà lạm phát hoặc chấm dứt được sự mất giá liên tục của đồng tiền. Decius quyết định thống nhất các năng lực của đế quốc dưới sự hộ phù truyền thống của các thần minh La Mã. Như một phần trong chiến lược này, Decius ra lệnh trong một khoảng thời gian ngắn, mọi công dân trong đế quốc phải dâng lễ hy sinh để tôn kính các thần minh La Mã.

Các sắc lệnh của Decius đặt các Kitô hữu, đến lúc này con số đã khá đông, vào một vị thế cực kỳ tế nhị: tuân theo sắc chỉ hoàng đế là từ chối tính cách độc nhất vô nhị của đức Giêsu và thực tại đơn nhất của Thiên Chúa, trong khi chống đối sắc lệnh ấy là tự chuốc lấy lời kết án phản quốc và do đó chắc chắn bị xử tử. Phản ứng của Kitô hữu đối với sắc chỉ của hoàng đế không có chi độc đáo vì họ đã có những chọn lựa khác nhau: (a) Nhiều người, kể cả các giáo sĩ, đã tuân theo sắc chỉ trên bằng cách dâng của lễ như đòi hỏi; (b) một số né tránh hoặc bằng chứng minh thư giả rằng mình đã dâng của lễ hay bằng trốn lánh hoặc hối lộ; và (c) một nhóm nhỏ công khai chống lại sắc chỉ ấy dù phải chết. Người ta ước lượng rằng trong khắp đế quốc La Mã khoảng một ngàn người đã chết vì lý do này. Nhưng chính dạ trung kiên và lòng can đảm của nhóm thiểu số ấy đã được các Giáo Hội Kitô tưởng niệm hàng bao thế kỷ sau. Việc tuân phục hay tránh né của các nhóm đa số đã bị mọi người lãng quên ngoại trừ các sử gia cùng thời.

Cuộc bách hại của Decius xảy ra khắp đế quốc và có hệ thống, nhưng chỉ kéo dài một năm. Sau khi ông chết, vẫn có những cố gắng khác nhằm tiêu diệt Kitô giáo, nhưng các cố gắng ấy tỏ ra vô hiệu. Cuộc bách hại lớn cuối cùng, thường được gọi là *Cuộc Bách Hại Vĩ Đại,* do hoàng đế Diocletian điều hướng, kéo dài trong các năm 303 đến 312. Diocletian sử dụng nhiều chiến thuật chống lại sức mạnh của Giáo Hội Kitô: Ông cho triệt hạ các cơ sở Kitô giáo. Ngoài ra, ông còn ra lệnh phá hủy tất cả các sách vở chính thức của tôn giáo này, bỏ tù hàng giáo sĩ, hành hạ bất cứ ai không chịu từ bỏ đức tin; trong một sắc chỉ năm 304, ông phục hồi sắc chỉ của Decius đòi phải dâng lễ hy sinh cho các thần minh La Mã. Sự trì chí của Diocletian là hành động cuối cùng. Kitô giáo đã đâm rễ sâu trong đế quốc, không thể bị nhổ gốc nữa. Năm 313, Constantinô phải ra sắc chỉ Milan đem lại sự khoan dung cho Kitô giáo. Ngoại trừ một giai đoạn ngắn vào cuối thế kỷ dưới thời hoàng đế Julian Bỏ Đạo, việc bách hại Kitô giáo đã chấm dứt. Thời đại các tử đạo từ nay trở thành chất liệu cho cả lịch sử lẫn giai thoại.

Đặc Điểm của Tử Đạo

Ta biết rằng dưới bàn tay các hoàng đế La Mã, nô lệ cũng như kẻ tự do đều đã chết cùng với người quyền quí và kẻ nghèo hèn, dân sự cũng như lính tráng. Ta cũng biết rằng một số tử đạo coi trọng đế quốc, nhưng không thiếu vị coi nó như hiện thân xấu của kẻ nghịch cùng đức Kitô (antichrist). Nhiều vị tử đạo tự chường mình ra cho cơn bách hại, trong khi nhiều vị khác bị trao nộp cho kẻ hành hình. Tính chất phức tạp của biến cố cũng như việc hiển dương (kể cả huyền thoại hóa) họ sau đó làm cho việc đặc điểm hóa *mẫu* người tử đạo trở thành khó khăn. Tuy thế, người ta vẫn có thể đưa ra một vài tổng quát hóa liên quan đến thời kỳ đang bàn để hiểu cả các vị tử đạo thời ấy và việc tử đạo như một phạm trù tôn giáo nói chung.

Giáo Hội Kitô dùng hạn từ *tử đạo* (nguyên ngữ Hylạp: chứng nhân) chỉ để chỉ những người chết vì đức tin theo gương đức Kitô trong một cuộc bách hại. Từng đã có sự phân biệt giữa những người công khai tuyên xưng đức tin của mình trước một công chúng thù nghịch hay trước một phiên xử theo luật, những người sử gọi là *confessores (tuyên xưng)* và những người hiến mạng sống mình như của lễ hy sinh cuối cùng. Bức thư của Giáo Hội Lyons mà chúng tôi đã nhắc trên đây cho thấy rõ sự phân biệt này:

"… Sau khi được đem trở về từ chỗ bị thú dữ vờn dập, mình mẩy đầy bầm tím thương tích, các vị vẫn không chịu cho mình là tử đạo và cũng không chịu để chúng tôi gọi bằng tên ấy. Thực thế, nếu có ai trong chúng tôi dám nói về các vị như những tử đạo cả bằng lời lẫn bằng chữ viết, các vị sẽ cự tuyệt ngay. Bởi các vị hân hoan dành tước vị tử đạo ấy cho một mình đức Kitô mà thôi, ngài mới là chứng nhân *(martyr)* thực sự và trung thành, kẻ đầu hết trong số người chết (xem Col. 1:18), và là hoàng tử sự sống của Chúa. Và các vị cũng nhắc đến những người đã nghỉ yên là tử đạo khi nói rằng: họ thực sự là

tử đạo, những người mà đức Kitô đã đoái thương nhận lấy trong giờ họ tuyên xưng, đóng dấu ấn của ngài trên việc làm chứng bằng cái chết của họ; còn chúng tôi, chúng tôi chỉ là những kẻ tuyên xưng hèn mọn" [3].

Để ta khỏi nghĩ rằng mọi Kitô hữu đều là những người cao thượng và đầy hy sinh như trên, ta hãy lắng nghe chứng thư của Dionysius, giám mục Alexandria (người vừa mới thoát chết), mô tả tác phong Kitô hữu khi sắc chỉ chống các Kitô hữu được phổ biến trong khu vực của ngài dưới thời bách hại của Decius năm 250:

"… Việc đào ngũ khá phổ biến. Một số đông các vị và các viên chức cao cấp tự ý đi gặp các thẩm quyền La Mã. Được kêu và mời đích danh dâng hy lễ, họ rầu rầu tiến lên, run run như thể chính họ sẽ trở thành của hy sinh. Những người can đảm hơn thì chạy ngay tới các bàn thờ ngoại giáo, lớn tiếng phản đối mình chưa bao giờ là Kitô hữu cả…" [4].

Thứ hai, các tử đạo chết vì họ sống trong một nền văn hóa thù nghịch với các niềm tin của họ. Thoạt nhìn, điều ấy xem ra quá hiển nhiên chẳng cần phải lưu ý, nhưng thực ra nó đòi ta một chút suy tư. Đọc kỹ *hạnh (acta)* các tử đạo và các nguồn tài liệu khác từng được truyền lại cho ta, ta sẽ thấy các viên chức công đã tỏ ra sững sờ và thất vọng biết bao trước thái độ ương ngạnh (tenacity) của các Kitô hữu. Hoàng đế khắc kỷ nổi tiếng là Marcus Aurelius (trị vì từ 161 đến 180) trong *Suy Nghĩ* (Meditations), diễn tả sự tởm gớm của ông đối với các Kitô hữu về điều ông cho là họ ngoan cố trong việc chọn cái chết. Đối với nhiều người, hoàng đế này cũng như nhiều người khác coi các Kitô hữu như những tên cuồng tín mà người ta không thể nói chuyện theo lý được. Sự thất vọng của quần chúng hiểu biết tại La Mã cũng mang mầu sắc một nỗi sợ, sợ rằng tính chất cuồng tín trên có tiềm năng biến thành một phong trào nổi dậy hay cách mạng chống lại họ. Một học giả nổi tiếng thời ấy đã mạnh mẽ chứng tỏ rằng sự chán ghét Kitô giáo trong đế quốc La Mã do cả giới quí tộc lẫn giai cấp bình dân phát biểu đã rất ăn khớp với nhau [5]. Các giai cấp thượng đẳng sợ tiềm năng cách mạng của thứ giáo phái nửa kín nửa hở này, một thứ giáo phái nhất quyết chống lại các nghĩa vụ công dân của họ, trong khi quần chúng bình dân lại sợ *những tên vô thần* với những cách sống quái dị có thể chọc giận các thần minh khiến các ngài có thể gây họa đói kém hoặc bệnh dịch thì khốn to. Trong cả hai trường hợp, như chính Tertullian đã viết, thật dễ cho họ hô lên: *Hãy Ném Kitô hữu cho Sư Tử!*

Chính lòng ác cảm ấy đã thúc đẩy một số nhà văn Kitô giáo thuộc thế kỷ thứ hai (gọi là các nhà *hộ giáo*) cầm bút bênh vực Kitô giáo của mình. Mục đích của họ có hai: bác bỏ các kết án về tính vô luân và tội ác áp đặt lên người Kitô hữu và thuyết phục các nhà cầm quyền La Mã (một vài bản hộ giáo ngỏ lời trực tiếp với các hoàng đế đương trị vì) rằng các Kitô hữu không phản quốc hoặc tạo loạn. Các nhà

hộ giáo biện luận, giống như các người chống thuế và chống quân dịch ngày nay biện hộ, rằng các Kitô hữu thực ra đều là các công dân gương mẫu dù không thể tuân theo một vài đòi hỏi luật định của chính phủ. Họ nại đến một luật cao hơn, tức luật của Chúa, để biện minh cho lập trường của mình. Các nhà hộ giáo trình bày lập trường ấy một cách rất hùng biện nhưng công trình của họ xem ra vô dụng vì những cuộc bách hại gia tăng trong thế kỷ kế tiếp đã chứng minh điều ấy.

Chúng ta nên ráng nắm bắt cái cảm thức cô đơn và can đảm trong quyết định chịu đựng cho đến chết vì niềm tin vào đức Kitô. Đã đành các tử đạo được hưởng sự sủng ái của cộng đoàn các tín hữu Kitô, nhưng sự sủng ái này chỉ có hoặc từ một khoảng xa an toàn hoặc sau khi các ngài đã qua đời, lúc cộng đoàn ấy tưởng niệm những hành vi đảm lược của họ. Cái quyết định tại chỗ muốn tuyên xưng đức Kitô dù phải chết được mọi người coi như quá cả nghĩa cử anh hùng; nó được nhìn như một đặc sủng. Các ghi chép về các vụ tử đạo tiên khởi, hiện còn đến ngày nay, nhiều lần cho thấy các vị tử đạo chịu đựng số phận của mình bất chấp các lời van xin của bạn bè và gia đình. Trong trình thuật tuyện đẹp về việc tử đạo của Perpetua và Felicity, một chứng thư đầu thế kỷ thứ ba thuộc Bắc Phi mà một phần đã được chính Perpetua viết và rất có thể đã được Tertullian nổi danh nhuận sắc, ta thấy hoàn cảnh của một phụ nữ để lại chính đứa con thơ của mình, đứa con mà bà đã bú mớm lúc ngồi tù. Trình thuật ấy cho thấy rõ bà không được chính gia đình mình hiểu và nâng đỡ:

"… Rồi khi đến lượt tôi, cha tôi xuất hiện cùng với con trai của tôi, kéo tôi ra một bên mà nói: con hãy dâng của lễ đi, hãy thương xót đứa con thơ này!

"Tổng trấn Hilarianus, người tiếp nhận thẩm quyền tư pháp trong tư cách kế nhiệm Chấp Chính Viên quá cố Minucius Timinianus nói với tôi: hãy thương xót mái tóc bạc của cha cô; hãy xót thương đứa con thơ dại của cô. Hãy dâng của lễ cho phúc lộc của hoàng đế!

Tôi thưa lại: tôi không làm thế được!

Hilarianus hỏi: Cô có phải Kitô hữu không?

Và tôi thưa: dạ phải, tôi là Kitô hữu.

Khi thấy Cha tôi khăng khăng thuyết phục tôi, Hilarianus truyền lệnh phải ấn cụ xuống đất và đánh đòn cụ. Tôi thương cha tôi, như thể chính tôi bị đánh vậy. Tôi thương cho tuổi già sức yếu của người.

Rồi Hilarianus tuyên án hết thẩy chúng tôi. Chúng tôi bị kết án ném cho thú dữ, và được trở lại nhà tù với tinh thần lên cao. Nhưng cháu bé của tôi đã quen bú sữa mẹ và ở với tôi trong tù. Nên tôi nhờ phó tế Pomponius đến ngay nhà cha tôi để xin cháu bé. Nhưng cha tôi từ chối không trao cháu bé…" [6].

Đối với Giáo Hội sơ khai, vẻ chói lọi đơn độc trong việc làm chứng cũng như đức tin bền vững của họ đã làm các tử đạo trở thành quá bậc anh hùng. Các ngài được tôn kính và tuyên dương; các vị đang đợi bị xử tử có uy quyền vô song nơi các tín hữu. Ngay trước ngày chấm dứt thời đại bách hại, *sinh nhật (natalicia)* của các ngài, tức ngày các ngài qua đời, đã được tưởng niệm trong phụng vụ và ngôi mộ của các ngài trở thành những nơi hành hương kính viếng.

Cái làm động lực cho cộng đoàn Kitô hữu tôn kính các tử đạo như trên là điều không khó hiểu. Có cái gì đó rất sâu trong tâm thức con người muốn nhìn nhận những người chết cho một vấn đề, đặc biệt nếu đó là vấn đề thân thiết trong tâm hồn nhiều người. Tertullian từng viết rằng máu các tử đạo là mầm ươm Giáo Hội. Ông đã nói lên một chân lý đối với Kitô giáo, điều mà ta chỉ hiểu cách tổng quát. Ta chỉ cần tới thăm ngôi mộ của người chiến sĩ vô danh tại nghĩa trang quốc gia Arlington là thấy ngay sức mạnh biểu tượng của cái chết hy sinh và nghi thức tưởng niệm nó như một phương thế duy trì sự gắn bó keo sơn của xã hội. Đôi lúc, nghi thức ấy mang giáng dấp của một thúc đẩy có tính tiên tri và cách mạng. Tại quảng trường chính ở Prague, người ta vẫn còn thấy một chỗ, thường được những bàn tay vô danh trang trí hoa lá, nơi Jan Palach tự thiêu cho đến chết năm 1968 để phản kháng việc nhà cầm quyền Sô-Viết dập tắt phong trào *Prague Nổi Dậy.* Cái chết của một cá nhân như thế khiến người ta nghĩ đến một mục tiêu khác, một ý niệm trừu tượng khác. Người Tiệp hiện nay hoàn toàn thần phục uy quyền chính trị và quân sự của Liên Bang SôViết (lúc tác phẩm này ra đời, *ghi chú của người dịch*), nhưng cá nhân nào đó vẫn còn có thể xác định điều anh ta/chị ta nghĩ qua nghĩa cử nhỏ bé, và phần nào, tầm phào đặt mấy bông hoa trên nền đá sỏi của một quảng trường thị xã.

Người tử đạo thời nay, bất kể tôn giáo hay chính trị, khác với các người tử đạo xưa của Đế Quốc La Mã ở một điểm cực kỳ quan trọng. Trong thế giới cổ thời, người ta rộng rãi, nếu không muốn nói là toàn diện, tin rằng các người tử đạo là nguồn suối của một sức mạnh thánh thiêng. Mồ chôn họ, nơi chứa các hài tích của họ, là những nơi trong đó lời kinh cầu bầu có thể đem đến sự can thiệp của thiên giới bằng cách tỏ lộ sức mạnh thần thiêng. Việc tôn kính các thánh khai triển rất nhanh sau thời hòa bình Constantinô đem lại cho Giáo Hội đầu thế kỷ thứ tư. Lòng sùng kính các tử đạo (và qua đầu thế kỷ thứ sáu, các thánh không phải là tử đạo) trở thành một trong những đặc điểm của Kitô giáo thời đầu trung cổ. Cùng với những nơi đã trở nên thánh thiêng do cuộc đời đức Kitô trên Đất Thánh, các thành phố lớn có các tử đạo như Antioch, Constantinôople, và, nhất là La Mã, đã trở thành nam châm thu hút khách hành hương lũ lượt kéo đến cầu nguyện bên mộ các tử đạo. Chính tại các ngôi mộ này, như học

giả nổi tiếng Peter Brown đã viết, *cái sức mạnh như suối nước nóng (geyser)* của phép lạ và kỳ diệu đã vọt lên.

Khi thời bách hại La Mã lui vào quá khứ, thì nhất định các truyện kể về các tử đạo sẽ được lên khuôn nhờ sự phong phú của trí tưởng tượng và cái huyền ảo của chủ nghĩa lãng mạn. Các tử đạo sẽ trở thành mạnh bạo hơn (và đông hơn), các đối đáp của họ trau chuốt và thần học hơn, các tên bức bách quỉ quái hơn, và, một cách chung chung, hạnh các thánh được quấn chặt hơn bằng mạng lưới vĩ đại của trí tưởng tượng. Người ta chỉ cần đọc các hạnh thánh sơ sài viết gần như cùng thời với các biến cố bách hại với những cuốn như *Golden Legend* của Jacobus de Voragine viết vào thời trung cổ, để thấy rõ sự khác biệt. Với giòng thời gian, tất nhiên thịt và máu các người bị hành khổ tại các hí trường La Mã không tránh khỏi trở thành những hình ảnh mô thức đáng kính trong truyền thống nghệ thuật và Giáo Hội của nền văn hóa Tây Phương: Thánh Lôrensô với cái vỉ nướng tiêu biểu; Catherine với chiếc bánh xe, cả hai cầm nhành thiên tuế biểu hiệu cái chết vì đức Kitô của họ.

Tử Đạo: Truyền Thống Sau Này

Sang cuối thế kỷ thứ tư, Kitô giáo tiến từ tình trạng được nhà nước khoan dung qua tình trạng trở thành tôn giáo nhà nước của Đế Quốc La Mã. Suốt một thiên niên kỷ tiếp theo, những người chết vì đức tin đã chết hoặc trong tư cách truyền giáo bên bờ thế giới văn minh, dưới tay người Hồi Giáo sau khi tôn giáo này được thiết lập vào thế kỷ thứ 7, hay trong những cuộc đụng đầu với các phần tử ly khai (bè rối). Cần ghi chú rằng trong cả hai trường hợp vừa nhắc, các Kitô hữu Công giáo cũng có khả năng tạo nên các người tử đạo cho cả Hồi Giáo lẫn những giáo phái ly khai tại Phương Tây Kitô giáo.

Chỉ trong những thời kỳ trong đó Giáo Hội dấn thân vào sinh hoạt truyền giáo đại thể ở những phần thế giới chưa được thăm dò hay biết đến ở Phương Tây, ta mới bắt đầu nhìn ra các tử đạo đang chết trong những hoàn cảnh tương tự như các tử đạo tiên khởi của thời La Mã, nghĩa là, như một thiểu số mà niềm tin tôn giáo bị nhìn như hoàn toàn thù nghịch với lợi ích của xã hội và văn hóa.

Trong thời vĩ đại có những khai phá của phong trào Phục Hưng, thời kỳ tìm ra Tân Thế Giới và việc xây dựng các thuộc địa của người Âu Châu, người ta mới lưu ý đến việc có những liên hệ với Cận Đông. Các phái bộ truyền giáo của Kitô hữu đã từng đặt chân lên Trung Hoa từ cuối thời giáo phụ và sau này trong thời Trung Cổ. Tuy nhiên phải đến thế kỷ 16, các nhà truyền giáo, bị thúc đẩy bởi phong trào canh tân tiếp theo Phong Trào Thệ Phản, mới bắt đầu ồ ạt xâm nhập Trung Hoa, Nhật Bản và các phần đất khác của Phương Đông.

Giữa thế kỷ 16, phần lớn nhờ lòng nhiệt thành của nhà truyền giáo Dòng Tên, Phanxicô Xaviê (1506-1552), các phái bộ truyền giáo Công giáo bắt đầu tạo được những nét riêng của mình trên xã hội Nhật Bản mà trước đó vẫn hằng đóng kín. Đến thập niên 1580, người Kitô hữu Công giáo đã lên đến hàng trăm ngàn. Nhưng năm 1587, những bộc phát đầu tiên trong cảm thức chống Công giáo bắt đầu xuất hiện. Cuộc bách hại chính thức này sẽ được tiếp nối bằng nhiều cuộc bách hại đứt quãng, chen lẫn với những thời tương đối bình yên cho đến ngày vị linh mục thừa sai cuối cùng tại Nhật chết đói trong xà lim Tokyo.

Thời kỳ giữa 1587 và cuối thế kỷ 17 được nạm bằng tên nhiều vị tử đạo Công giáo. Thí dụ năm 1597, 26 người, trong đó 17 là giáo dân Nhật Bản, đã bị đóng đinh tại Nagasaki. Năm 1614, tiếp theo nhiều cuộc hành hình, đã có cố gắng trục xuất tất cả các Kitô hữu ra khỏi xứ sở. Từ đó trở đi, thường có những cuộc bách hại lẻ tẻ chống người Công giáo tại Nhật.

Điều gì đã châm ngòi cho những cuộc bách hại ấy? Các lý do không khó đoán: người ta thấy một phân cách lớn về văn hóa giữa dịch bản Âu Hoá về Đạo Công giáo do các nhà truyền giáo Dòng Tên mang tới Nhật Bản và đời sống văn hóa của xứ sở này; rồi va chạm tôn giáo với cả Thần Đạo (là tôn giáo đồng hoá tôn giáo với nhà nước) lẫn Phật giáo; các Tướng Quân thì sợ việc Kitô hóa đất nước sẽ phá hoại uy quyền của họ. Cuối cùng là mối lo thực sự rằng Kitô giáo, hơn bất cứ điều gì khác, chính là đại diện cho các tham vọng kinh tế và chính trị của Bồ Đào Nha và Tây Ban Nha.

Ngoài các yếu tố xã hội phức tạp, một điều hết sứ rõ ràng là: Đạo Công giáo tại Nhật ở cuối thế kỷ thứ 16 và trong suốt thế kỷ 17 là một lịch sử của lòng can đảm vô biên và của niềm tin tôn giáo không lay chuyển. Trong thời kỳ này, hằng hà con số tín hữu bản quốc chết vì đạo. Ngày nay, người ta vẫn còn được thấy trong các viện bảo tàng *những hình ảnh quá khoá*, nghĩa là những bản khắc hình đức Giêsu đóng đinh được dùng để xác định ai là tín hữu. Vì người nào từ khước không chịu bước qua ảnh khắc được coi là người tin vào đức Giêsu. Các hình quá khóa này khiến ta nhớ lại cách thử của Pliny để khám phá ra ai thực sự là Kitô hữu trong thế kỷ thứ hai tại Bithynia: Ông yêu cầu họ nguyền rủa đức Giêsu và tôn kính hình hoàng đế. Ông viết cho hoàng đế rằng, Kitô hữu thực sự sẽ không nguyền rủa như được yêu cầu. Lòng quả cảm và sức trì chí của các Kitô hữu Nhật Bản mạnh đến độ trong thế kỷ sau, khi các nhà truyền giáo trở lại Nhật, họ tìm ra những nhóm nhỏ "các Kitô hữu giấu ẩn" là những người dù không có linh mục hay bất cứ sự trợ giúp bên ngoài nào, vẫn tiếp tục chuyển giao một thứ đức tin Công giáo phần nào đã bị cắt xén. Hiển nhiên, các phần tử trong gia đình tự dạy dỗ lẫn nhau qua các thế hệ khi không còn nhà truyền giáo nào hay một giáo sĩ bản xứ nào tại xứ sở nữa. Ngày nay các "Kitô hữu giấu ẩn này" sinh hoạt như một giáo phái nhắc người ta nhớ đến kinh nghiệm quá khứ.

Số phận các tử đạo Nhật có thể có ích khi so sánh với với kinh nghiệm trong thế kỷ 19 của người Công giáo Uganda. Năm 1877, các nhà truyền giáo Anh Giáo bắt đầu giảng phúc âm tại Uganda. Các nhà truyền giáo Công giáo theo chân họ hai năm sau. Trong các năm 1885-1887, Vua Mwanga của Uganda hành quyết số đông Kitô hữu, kể cả những người phục vụ cho hoàng gia. Người ta nghĩ rằng họ bị xử tử vì đã cưỡng lại các đòi hỏi sinh lý bất thường của nhà vua. Trong giai đoạn bách hại này, có cả tín hữu Anh Giáo lẫn Công giáo bị hành quyết, mặc dù, trong một hành động không mấy đại kết, đức cố giáo hoàng Phaolô Đệ Lục đã chỉ phong thánh cho các tử đạo Công giáo vào năm 1964.

Khi nhìn vào các điển hình bách hại và tử đạo này [7], người ta có thể nêu câu phản đối. Tất cả những người này có chết vì những người bách hại họ thù ghét đức Kitô và giáo huấn của Ngài hay họ chỉ bách hại vì những lý do xã hội và/hay chính trị? Trong trường hợp những vị tử đạo can cường dưới thời Elizabeth Đệ Nhất của Anh, há không đúng là các linh mục xâm nhập nước này đều là kẻ thù có tuyên thệ chống Hoàng Gia và do đó dưới cái nhìn của Anh quốc đều là những tên bội phản nguy hiểm của Anh? Dưới quan điểm Nhật Bản, các Kitô hữu há không phải là những người xa lạ với tất cả các giá trị truyền thống của xã hội Nhật Bản đó sao? Dưới quan điểm Phi Châu trong thế kỷ trước, các nhà truyền giáo Kitô há không nguyên tuyền chỉ là những cánh tay nối dài của bạo lực thực dân (một bạo lực không bao lâu trước từng cướp phá các duyên hải để lùng bắt nô lệ), những kẻ không những tiêu diệt nền văn hóa bản quốc mà còn bóc lột các nguồn tài nguyên bản địa, đất đai, khoáng sản? Những trận thảm sát rùng rợn các nhà truyền giáo Âu Châu tại Congo trong thập niên 1960 há chẳng phải là những bùng nổ cuối cùng của lòng thù hận mà nhiều người Phi Châu từng ấp ủ trong lòng hơn một thế kỷ qua?

Các câu hỏi trên rất khó trả lời; chúng đã được nêu lên (và được trả lời cách này cách khác) bởi các nhóm khác nhau từ các sử gia chính trị Mac-Xít đến chính các thần học gia giải phóng. Đối với các mục đích của chúng ta, chúng ta nên xác quyết một sự kiện dẫn khởi từ các câu hỏi trên: có một cái gì tạo loạn (subversive) về mặt xã hội trong niềm tin tôn giáo được người ta kiên trì tuân giữ. Hệ luận của điều đó đối với các Kitô hữu là sự kiện không luôn luôn được người ta nhận rõ, đó là: niềm tin Kitô sâu xa nhất định sẽ đem lại một căng thẳng đối với bất cứ trật tự nào đã được thiết dựng mà nó gặp trên đường. Khi con người ta duy trì một xác tín tôn giáo cách trì chí đến độ họ sẵn sàng hy sinh mạng sống của họ vì nó, thì việc làm chứng của họ không những khiến nhiều người ngạc nhiên, mà thực sự đó là nguồn gây xì căng đan và chia rẽ. Đó chính là điều Thánh Phaolô muốn nói khi ngài cho rằng thánh giá quả là viên đá làm người ta vấp ngã.

Ngày 9 tháng 8 năm 1943, Franz Jagerstatter bị hành quyết tại BáLinh vì từ khước phục vụ trong lục quân Đức. Kiến thức nhỏ nhoi về tôn giáo của Jagerstatter (anh ta là một nông dân Áo ít học) đưa anh

đến niềm xác tín rằng chính quyền của Hitler là một chính quyền ngẫu tượng và lòng trung thành bình thường đối với Kitô giáo đòi người ta không nên tham gia các lực lượng quân sự của nó. Ngày nay, ta coi anh như tử đạo vì chủ nghĩa hòa bình và phong trào kháng chiến chống Quốc Xã, nhưng vào thời anh, người cùng làng anh coi anh như tên điên không hề nghĩ gì đến nỗi lo âu buồn sầu anh đã mang lại cho vợ và ba con nhỏ. Ngay sau chiến tranh, giám mục Công giáo của khu vực cũng thích người ta không nên đề cập nhiều đến việc hy sinh của anh sợ rằng điều đó có hại đến tinh thần những người từng phục vụ trong quân ngũ hoặc tỏ ra bất kính đối với những người đã chết trong chiến tranh. Một tử đạo, nếu thoát ra ngoài những giới hạn đạo đức trong tấm thẻ thánh thiện hay trong lồng kính ngũ sắc của cửa sổ thánh đường, quả khiến người ta lúng túng khi phải đối diện [8].

Để ta khỏi phê phán vị giám mục Áo trên đây và các người đồng quê cùng thời với Jagerstatter (chúng ta có cái lợi đến sau), ta nên nhớ kỹ rằng mỗi ngày, người ta chọn các tử đạo tùy theo các thiên kiến chính trị của mình. Những ai thuộc phe hữu thì thích kể lại những chuyện hãi hùng về việc bách hại tôn giáo sau Bức Màn Sắt hay các chứng nhân Kitô giáo của Gulag. Có muôn vàn chuyện tích để kể. Những ai thuộc phe tả, trái lại, lại thích nhấn mạnh đến các giáo sĩ và giáo dân tại Châu Mỹ La tinh từng bị tra tấn, bắt cóc và sát hại bởi các nền độc tài quân phiệt. Khuynh hướng phong thánh lọc lựa này cho thấy rõ việc tử đạo thực sự đã can dự cách gần gũi ra sao vào việc chúng ta hiểu đời sống trong xã hội. Chỉ qua những hiểu biết gần gũi và có thiện cảm về các đau đớn của các tử đạo ngày nay ta mới có thể bắt đầu có được một cảm thức nào đó về nỗi thống khổ của các vị tử đạo ngày xưa.

Tử Đạo: Một Suy Tư

Cần hiểu rõ rằng mô phạm vĩ đại của tử đạo là chính đức Giêsu. Thử thách tối hậu của tình yêu là việc sẵn sàng hiến mình cho người khác. Đó là bài học sau cùng về cuộc đời của đức Giêsu như Tân Ước đã chỉ rõ. Chính việc tự hiến mình trên thập giá của đức Giêsu đã làm Ngài trở thành mẫu mực chứng nhân – hay tử đạo. *Các hạnh thánh* và *trình thuật thương khó* về các tử đạo tiên khởi chỉ nhắc đi nhắc lại cùng một chủ đề kêu cầu danh thánh Kitô bởi những người sẵn sàng chịu hình phạt tối hậu:

"… Chúng tôi nhất quyết không bao giờ từ bỏ đức Kitô, bởi vì ngài đã chịu đau khổ để cứu chuộc những người được cứu rỗi trên toàn thế giới, đấng vô tội chết vì những kẻ tội lỗi. Chúng tôi nhất quyết không thờ lạy bất cứ ai khác. Đối với ngài, chúng tôi tôn thờ như Con Thiên Chúa, trong khi chúng tôi mến yêu các tử đạo vì các ngài là môn đồ và người mô phỏng Chúa, và quả đúng như thế, vì lòng trung thành không gì thắng nổi của các ngài đối với vua và chúa của họ. Ước mong chúng tôi cũng được chia phần đồng môn đồ với các ngài" [9].

Việc sẵn sàng chết cho đức tin là chứng minh tối hậu cho cam kết đức tin của mình. Sự đe doạ của cái chết mạnh đến độ trở thành thước đo cho những gì ta coi là tối hậu và không thể thương lượng được ở trên đời. Đâu là điều ta sẵn sàng chết cho? Danh dự? Quê hương? Gia Đình? Sản nghiệp? Tình yêu? Khi ta đọc về các tử đạo tôn giáo, họ nhắc ta - đúng hơn họ thử ta - về mức độ ta chấp nhận hay không chấp nhận tư cách môn đồ đức Giêsu. Họ buộc ta phải tự vấn: mình có thể *đi xa đến thế* hay không? Ngay trong thời bách hại La Mã, đã có những người tự vấn mình như vậy. Clement thành Alexandria (khoảng năm 150-215), người từng sống qua nhiều cơn bách hại, cho rằng tử đạo là hành vi tột đỉnh của một đời cho đi tìm kiếm Thiên Chúa và tình yêu của Người. Quan niệm như thế, ngài viết trong *Stromata* rằng đó là một ân phúc không phải ai cũng được trao ban. Nó chỉ được ban cho những ai dùng cả cuộc đời mình chuẩn bị đón nhận nó.

Chính vì tử đạo là một khẳng định tối hậu như thế, mà trong lịch sử ta đã tôn kính các vị tử đạo vĩ đại cả vì sức mạnh lẫn gương sáng các ngài đã cung cấp cho ta. Trong lịch sử lâu dài của Kitô giáo, một vài vị tử đạo - thường là những vị bị giết bởi các "Kitô hữu" khác – đã trở thành những anh hùng nhân gian do thảm kịch, phong cách, hay sức dũng cảm trong cái chết của họ. Ta tưởng niệm Joan thành Arc niệm danh đức Giêsu khi lửa bắt cháy thân xác bà. Ta nhớ đến Thánh Tôma More xin giúp đỡ để leo lên bậc đầu đài, nói rằng ngài có thể bước xuống không có vấn đề gì cả. Các vị khác, giống như Joan và Tôma More, được ca tụng trong văn chương, phim ảnh, và kịch nghệ. Tôma à Becket đã trở thành một phần trong lịch sử nước Anh đến nỗi dường như ông vượt lên trên lịch sử. Chắc chắn việc lôi kéo thiêng liêng các hài tích của ngài trong thời Trung Cổ rất phi thường. Trong kịch bản *Murder in the Cathedral (Thảm Sát Trong Nhà Thờ Chính Tòa)* của T.S. Eliot, viễn tượng tử đạo trong tương lai được miêu tả như một cơn cám dỗ của kiêu ngạo. Trong diễn biến của vở kịch, tiếng nói cám dỗ đặt trước đôi mắt của Tôma à Becket cái vinh quang của tử đạo như một cách trả thù đối với những kẻ sát hại ngài. Chỉ cần giây lát đau đớn, Tôma sẽ chiếm được nước trời, còn những kẻ giết ngài sẽ bị luận phạt: "Hãy tìm kiếm con đường tử đạo, hãy làm cho con thành thấp nhất trên Đất, để được cao trọng trên Trời. Và hãy nhìn xa tắp dưới con, nơi vực thẳm đã thành cố định, các kẻ hành khổ con, phải chịu hình khổ muôn đời, những hình khổ nung đốt, không làm sao giập tắt được" [10].

Chính vì chúng ta có thể lãng mạn hóa sự kết cuộc của tử đạo một cách anh hùng, nên chúng ta cần duy trì thực tại hết sức kiên cường của tử đạo gần với kết cấu của kinh nghiệm hiện tại và lịch sử hiện đại. Chất liệu của các *Hạnh Thánh* và *Trình thuật Thương khó* hiện nay được trao đến cho chúng ta một cách đại qui mô trong ký ức của những người đã trốn thoát từ các *gulags* và qua các báo cáo của các tổ chức như Ân Xá Quốc tế.

Những nét anh hùng của tử đạo có thể có được là do mức độ ta có thể tách kinh nghiệm tử đạo ra khỏi thực tại của ta. Các vị tử đạo của La Mã xưa chỉ nói với ta qua vực thẳm của lịch sử. Theo nghĩa đó, tử đạo lọc thấu tới ta qua nhiều lớp sương mờ của giai thoại, qua nghệ thuật trung cổ và phục hưng, qua chuyện tích phẩm trật của phụng vụ, và vân vân. Đó là thế giới của Thánh Sebastian nằm trên gối cắm đầy mũi tên hay thánh Agnes bình tĩnh đợi chờ cái chết. Thật khác xa cuộc sống của những con người bị thuốc độc biến thành lay lắt như thân cỏ trong các viện tâm thần Sô Viết hay bị điện giật trong các căn hầm nhà tù Châu Mỹ La tinh. Điều ấy xẩy ra hàng ngày trong thế giới chúng ta. Tử đạo trở thành tựa đề lớn trên nhật báo ngày nay.

Làm thế nào chuyên chở được thực tại của tử đạo ngày nay? Ta sẽ nghĩ gì khi thấy bức bích hoạ vẽ một người đang bị điện cực dí vào bộ phận sinh dục? Đó phải chăng là một xì căng đan hay một trò giải khuây? Nếu thế, thì chính là vì ta đã tách mình ra khỏi thực tại hiện nay đến nỗi tử đạo bây giờ chỉ còn thuộc cái thế giới của "ngày xửa ngày xưa". Nếu ta cần phải tạo ra một thứ ảnh tượng tử đạo cho thế giới ngày nay, chắc chắn ta phải bỏ đi những chiếc bánh xe, những vĩ than hồng, những con sư tử, những gươm cùng giáo để thay thế chúng bằng những mũi kim chích dưới da, những điện cực, những ánh sáng chóa mắt, những đôi giầy ủng. Ta cũng cần phải học cách miêu tả loại chết chóc mới – cái chết tâm trí. Nghệ thuật Kitô giáo của ta sẽ phải miêu tả ra sao sự biến đổi một con người ý thức thành một cọng cỏ vô hồn tuyệt vọng?

Điều trên dẫn ta tới một điểm khác. Nhiều trình thuật tử đạo khởi đầu bằng cách đồng hóa những kẻ bách hại với thế giới ma quỉ. Các thần học gia thích tương phản vẻ tinh ròng của các tử đạo với tính quỉ dữ nơi các kẻ bách hại của Đế quốc La Mã. Cái chết của tử đạo được nhìn như một cuộc chiến đấu cánh chung giữa thế lực đức Kitô và thế lực Satan. Nghệ thuật trung cổ còn miêu tả những tên hành hình các tử đạo như bày quỉ sứ. Ngày nay ta có khuynh hướng coi những miêu tả ấy như một thứ nghệ thuật nhân gian kỳ quái bởi đối với ta, ý niệm quỉ sứ hay ma quỉ có rất ít tính lôi cuốn. Nhưng nếu nhìn quá bên kia các khuôn tưởng văn hóa (cultural stereotypes) của thời quá khứ, có lẽ ta nên tự hỏi nhà viết hạnh thánh thời trung cổ có đem lại một quán tưởng (insight) quan trọng nào đó cho ta hay chăng.

Khi ta đọc về các trại tập trung, các *gulags*, các nhà nước cảnh sát trị, và các đội ám sát, ta thấy các bạo lực tấn công thẳng vào chính bản nhiên của phẩm giá con người và chân lý. Những cuốn sách khác nhau như tiểu thuyết *Bóng Tối Giữa Trưa* (Darkness at Noon) của Arthur Koestler và *Eichmann tại Giêrusalem* (Eichmann in Giêrusalem) của Hannah Arendt đã đề cập đến bản nhiên, không phải của hành vi ác, mà là của chính sự ác. Những công trình như thế giúp ta hiểu ra rằng sự ác không phải là cái gì trừu tượng; nó là một thực tại mạnh mẽ từng chiếm hữu con người đến độ có thể sai khiến những kẻ này đi hạ phẩm giá người khác bằng cách tiêu diệt họ.

Như thế, tử đạo là những người xưa cổ như những hình tranh ta thấy cứng lạnh trong các tấm kính mầu, mà cũng là những người hiện đại như những câu truyện được tiết lộ trong số mới nhất gần đây của *New York Times*. Khi ta nghe những truyện tích về các tử đạo thời xưa được nhắc nhớ trong phụng vụ, ta cần tưởng niệm không những những người đã chết hàng thế kỷ qua, mà cả những người, vì danh đức Kitô, vẫn còn đang chết ngày nay.

Ghi Chú

[1] Tacitus, *Annales,* XV, 44; tác giả dịch. Vườn thượng uyển của Neron nằm ngay phía nam Quảng Trường Thánh Phêrô. Thạch trụ cổ (obelisk) trong quảng trường trước đây được đặt trong ngự uyển. Theo tương truyền, Thánh Phêrô chết trong vườn này dưới thời bách hại của Neron.

[2] "Thư của Giáo Hội Lyons và Vienne" trong *The Acts of the Christian Martyrs (Hạnh các Tử Đạo Kitô Giáo),* H. Musirillo dịch và giới thiệu (Oxford, 1972), các tr. 79-81. Thư này được lưu giữ trong *Ecclecsiatical History (Sử Giáo Hội)* của Eusebius, quyển V.

[3] Musurillo, tr.83

[4] Eusebius, *Ecclecsiatical History,* quyển VI, tr.40

[5] W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church (Tử Đạo Và Bách Hại trong Giáo Hội Tiên Khởi*) (Oxford, 1965).

[6] "Việc Tử Đạo của Perpetua và Felicity" trong Musirillo, các tr.113-115.

[7] Chúng tôi hết sức chọn lựa; chúng tôi có thể sử dụng các vị tử đạo Anh thời Elizabeth hay Bắc Mỹ để làm nổi bật cùng một điểm.

[8] Xem Donald J. Moore, "Chứng thư hiện đại của Franz Jagerstatter", *America,* 30-10-1982, các tr. 247-250

[9] "Việc Tử Đạo của Thánh Polycarp" trong Musirillo, các tr.15-17.

[10]T.S. Elliot, *Tuyển Tập Thi Văn* (New York, 1964) các tr. 192-193.

Tham Khảo và Khai Triển Thêm

Nghiên cứu tốt nhất về các cuộc bách hại thời La Mã vẫn là cuốn *Matyrdom and Persecution in the Early Church* của W.H.C. Frend (Oxford, 1965). Cuốn *Studies in Ancient Society* của M.I. Finley có nhiều khảo luận tuyệt vời về căn bản pháp lý của việc bách hại Kitô hữu. Như bản văn chứng tỏ, có nhiều tài liệu đệ nhất đẳng rất hữu ích trong *The Acts of the Christian Martyrs* (Oxford, 1972).

Mối liên hệ giữa các tử đạo và sự xuất hiện việc sùng kính các thánh trong Đạo Công giáo là một đề tài đáng chú ý. Nhiều chi tiết về thể tài này có thể tìm thấy trong *The Meaning of Saints* của Lawrence S. Cunningham (San Francisco, 1980) và cuốn *The Cult of Saints* của Peter Brown (Chicago, 1981). Cả hai sách đều có thư mục.

Tính anh hùng của các tử đạo là đề tài của nhiều sáng tác văn chương thích thú trong nhiều thế kỷ. Danh sách các tác phẩm nói về tử đạo không thể nào kể hết được. Ta có thể bắt đầu với những tác phẩm quen thuộc như *Saint Joan* của Bernard Shaw (1923) về Thánh Gioan thành Arc, *Murder in the Cathedral* của T.S. Elliot (1935) về việc tử đạo của Thánh Tôma à Becket. Những ai có khiếu âm nhạc, nên đọc nhạc kịch *Dialogue of the Carmelites* của Poulenc là nhạc kịch dựa trên công trình của George Bernanos phóng tác tiểu thuyết *The Song of the Scafford* của Gertrud von LeFort (1938), là tiêu thuyết nói về cái chết của các nữ tu dưới thời Cách Mạng Pháp.

Các tiểu thuyết gia hiện đại tỏ ra quan tâm ít nhiều tới các khía cạnh ít lãng mạn hơn của tử đạo. Đối với hình ảnh "phản anh hùng" của các tử đạo, ta nên đọc tiểu thuyết nay đã thành cổ điển của Graham Greene, *The Power and the Glory* (New York, 1940). Tiểu thuyết *Silence* của Shusaku Endo (Bản dịch tiếng Anh do William Johnston, New York, 1980) được dàn dựng trong thời kỳ các cuộc bách hại tại Nhật, và nói về một vị thừa sai chối đạo khi bị tra tấn.

Người Công giáo có thể đã quên rằng trong suốt lịch sử lâu dài của mình, họ từng bị người khác coi là bách hại các Kitô hữu khác. Về phương diện này, ta có thể đọc tác phẩm cổ điển của Tin Lành tựa là *The Book of Martyrs* (xuất bản lần đầu năm 1950) do John Foxe viết theo niên biểu các vụ bách hại "các thánh" do tay những người theo giáo hoàng. Foxe so sánh tác phẩm của mình với việc thu thập hạnh các thánh thời trung cổ dưới tiêu đề *The Golden Legend.*

Để thủ đắc một vài cảm nhận về những vụ bách hại tôn giáo thời nay, ta nên làm quen với *Matchbox,* một ấn hành đều đặn của Ân Xá Quốc Tế (Amnesty International) là cơ quan theo dõi những vụ đàn áp tôn giáo, xã hội, và chính trị trên khắp thế giới. *The Buletin of Religion in*

Communist Dominated Areas ấn hành tại New York và theo dõi các cuộc bách hại Kitô hữu sau Bức Màn Sắt. *Maryknoll Magazine* thường xuyên có những bài về việc đàn áp Kitô hữu tại các nước thứ ba không cộng sản.

Để hiểu nghệ thuật ảnh tượng về tử đạo, ta nên nghiên cứu khá nhiều các bài hữu ích trên *The New Catholic Encyclopedia* hay các thăm dò thông thường hơn về lịch sử nghệ thuật. Việc nghiên cứu này có thể dẫn ta tới việc suy đóan xem nghệ thuật ảnh tượng về tử đạo ngày nay nên như thế nào. Trong khi theo đuổi công việc theo chiều hướng này, ta rất có thể tìm tòi về một vài vụ tử đạo gần đây như những vị chết dưới tay Quốc Xã trong Thế Chiến II: Maximilian Kolbe, Alfred Delp, Franz Jagerstatter, Edith Stein, hay nhà thần học Thệ Phản Dietrich Bonhoeffer mà các *Letters and Papers from Prison* (ấn bản tiếng Anh: 1953) của ông ta cần nên đọc. Để lượng giá các vụ đàn áp Kitô hữu thời gần đây hơn, ta có thể tham khảo *Witnesses of Hope: The Persecution of Christians in Latin America,* do Martin Lange và Reinhold Iblacker chủ biên (Maryknoll, N.Y., 1981).

CHƯƠNG 2: KHỔ TU

Khởi từ giữa thế kỷ thứ ba, ta bắt đầu đọc thấy các Kitô hữu tại một số nơi trong Đế Quốc La Mã - đặc biệt tại Ai Cập, tại các vùng Bắc Phi Châu và chung quanh Đất Thánh - khởi sự rời bỏ các đô thị và cuộc đoàn hợp xã hội để đi sống một lối sống mới mẻ xa lạ. Những người "bỏ cuộc" này bắt đầu lập ra một nền văn hóa khác nơi những vùng sa mạc hoang vu dựa trên việc nhất định từ khước của cải vật chất, một lối sống giản dị gồm làm việc tay chân và sống xa lánh đời sống đô thị, hoàn toàn giản đơn trong phục sức, ẩm thực, và tác phong. Số lớn những người này sống một mình (từ ngữ đan sĩ – *monk* - là do chữ HyLạp *monos,* một mình), nhưng khá nhiều sống trong những cộng đoàn nhỏ do một vị cao niên đứng đầu từng có nhiều kinh nghiệm trong lối sống này. Những vị đan sĩ này qua ngày trong hành xác, im lặng, cầu nguyện, làm việc tay chân, và cô tịch. Họ thường được gọi là khổ tu (ascetics). Hạn từ Hy Lạp *akesis* nghĩa đen là tập luyện về phương diện thể lý hay thể thao. Vì thế, một số nhà văn gọi các vị tu tại sa-mạc này là *Các thể tháo gia của đức Kitô.* Họ là ai? Tại sao họ rời bỏ xã hội? Cuộc sống của họ muốn nói lên cái gì? Họ muốn thực hiện điều gì?

Nhiều Kitô hữu bỏ vào sa mạc (nhất là sau năm 250, năm Decius bách hại) vì một lý do đơn giản: họ muốn xa lìa sự hủ hóa của Đế Quốc La Mã. Họ trốn chạy để tránh cả kẻ bách hại lẫn những bất công của các viên thu thuế. Nhiều người khác rời bỏ phố thị vì cùng một lý do như những người tìm về vùng quê ngày nay: họ chán ghét tội phạm, sự sa đoạ, và phi luân của nền văn hóa đô thị La Mã. Họ tin chắc rằng sa-mạc là nơi những đấng như Moses, Elijah, và đức Giêsu có thể nghe thấy tiếng Chúa.

Một thể tài liên tục giữa các vị khổ tu tiên khởi là thể tài cho rằng cuộc sống của họ là một hình thức tử đạo mới. Với những vị tử đạo được ngưỡng mộ như trên, ta không ngạc nhiên khi các Kitô hữu nhiệt thành muốn tìm ra phương thức noi theo tấm gương can đảm, lòng trung kiên, và đức anh hùng của những đấng sẵn sàng hy sinh mạng sống mình vì đức tin. Cuộc sống của các nhà khổ tu vì thế phải là một hình thức tử đạo từ từ. Rất lâu sau khi các cuộc tử đạo đã chấm dứt, các nhà khổ tu vẫn còn nại đến các vị tử đạo như những tấm gương để giải thích chính cuộc sống của mình. Một đan sĩ Ái Nhĩ Lan thế kỷ thứ 7, trong một bài giảng, đã đề cập đến khía cạnh ấy một cách công khai:

"… Có ba loại tử đạo được kể như là thánh giá cho con người: tử đạo trắng, tử đạo xanh và tử đạo đỏ. Tử đạo trắng hệ ở việc người ta từ bỏ mọi sự họ yêu thích vì danh Chúa, dù chịu đau đớn vì chay tịnh và làm việc cực nhọc. Tử đạo xanh hệ ở chỗ này là qua chay tịnh và lao động, người ta tự giải thoát mình ra khỏi các dục vọng xấu xa; hoặc chịu đau đớn trong hành xác và thống hối. Tử đạo đỏ hệ ở việc chịu đựng thánh giá hay chịu chết vì danh đức Kitô, như đã xảy ra cho các tông đồ dưới sự bách hại của kẻ dữ hay trong việc giảng dạy luật Chúa" [1].

Ngoài việc lấy các tử đạo làm mẫu mực, các nhà khổ tu trong sa mạc tiên khởi thường diễn tả mục đích cuộc sống mình như là để đạt tới một hiện hữu *thiên thần*; họ muốn sống *không thân xác* như các thiên thần. Họ ước ao trở nên thuần thần đứng và ca tụng Chúa như các thiên thần trên thiên đàng. Đó không phải chỉ là một cách nói bóng bẩy văn hoa. Vì trong tâm tư của họ, có một yếu tố khinh ghét xác thân hay ngờ vực thân xác. Họ muốn khuất phục thân xác để linh hồn có thể bay lên cùng Chúa. Họ thực hiện điều này qua một diễn trình hai bước trong kỷ luật khổ tu: (a) hoàn toàn từ bỏ thế gian và (b) khuất phụ con người mình qua nghèo khó, khiết tịnh và vâng lời. Khi nhà khổ tu vượt thắng được những quyến rũ của cuộc đời và khuất phục được thân xác, họ sống trong một trạng thái bình an và kỷ luật nội tâm được họ gọi là *apatheia* (dịch là phi cảm hay *apathy* đều không đúng lắm). Việc duy trì trạng thái quân bình thiêng liêng này là một trận chiến liên hồi như nữ khổ tu nổi danh Theodora đã nhận định:

"… Bạn nên hiểu ra rằng ngay khi bạn có ý định sống trong bình an, lập tức sự ác tới và đè nặng lên linh hồn bạn bằng *accidie,* một thứ nhút nhát yếu lòng, và những tâm tư xấu. Nó cũng tấn công thân xác bạn bằng bện hoạn, suy nhược, yếu đuối đầu gối và tay chân. Nó tiêu hao sức mạnh linh hồn và thể xác khiến người ta tin rằng họ đau ốm và không còn khả năng cầu nguyện nữa. Tuy nhiên, nếu ta tỉnh táo, tất cả những cám dỗ này sẽ mất đi " [2].

Những ý niệm xem ra nhiệm nhặt này từ đâu mà có? Các học giả đã tranh luận về câu hỏi này hơn một thế kỷ, nhưng không một cố gắng trả lời nào được mọi người chấp nhận. Một vài nhà nghiên cứu về phong trào khổ tu tiên khởi cố gắng liên kết các vị khổ tu sa-mạc với cộng đoàn Qumram của Do thái giáo hay với cả phong trào đơn tu của Phật giáo, từng du nhập Phương Tây qua những con đường buôn bán của Ba Tư (ngày nay là Iran). Ai cũng rõ những hệ thống triết học ngoại giáo, đặc biệt là Tân Platon và Tân Pythagore, từng coi trọng việc giữ kỷ luật thân xác và ca tụng cuộc sống hiểu biết, hững hờ với thân xác, không ham hố, và các thực hành khổ hạnh khác, như phương thế đạt tới việc hiểu biết về chính mình và đức khôn ngoan tối hậu. Các ý niệm ấy phảng phất rất nhiều trong nền văn hóa cuối thời La Mã như *Confessions* của Thánh Augustine đã cho thấy rõ. Cho nên ta có thể an tâm cho rằng các quan niệm trong triết lý ngoại giáo kia có góp phần vào việc khai sinh ra phong trào khổ tu.

Về các ảnh hưởng văn hóa của thời đại, ta không thể không kể đến phần đóng góp đặc thù của chính Kitô giáo vào lý tưởng khổ tu. Như đã ghi nhận trên đây, phần đóng góp đó chính là các tử đạo và ý niệm mạnh mẽ cho rằng thế gian này không kéo dài lâu: xã hội này đang "trong những ngày cuối cùng của nó". Thêm vào đó, còn là việc đọc có chọn lựa các đoạn Phúc Âm với xu hướng thiên về cuộc sống khổ tu. Há Phúc Âm chẳng đòi những ai muốn nên trọn lành phải từ bỏ mọi sự mà vác thánh giá theo chân đức Kitô đó sao? Há thánh Phaolô và thánh Gioan đã chẳng kịch liệt đặt Kitô hữu ở thế tương phản với "thế gian" với các vang âm ma quỉ của nó đó sao? Há đức Kitô chẳng đã đi vào sa-mạc và vật

lộn với các cám dỗ của sự ác đó sao? Há đức Giêsu đã chẳng khen ngợi Maria, kẻ đang ngồi dưới chân ngài, hơn Martha người lăng xăng lo đủ thứ đó sao? Há Phúc Âm chẳng đã làm nổi bật hình ảnh cuộc sống ẩn dật của Maria trong sự vâng phục của người và những tâm hồn kính Chúa đơn thành như Anna và Simeon đó sao? Tóm lại, đã sẵn những chất liệu cho những ai muốn đọc Phúc Âm như mẫu mực tiến đến đời sống khổ hạnh. Theo một nghĩa nào đó, các khổ tu là những người hiểu xát nghĩa một số đoạn văn đòi ta "phải cầu nguyện liên lỉ" hay "từ bỏ mọi sự" hay "bỏ mình mà vác thánh giá" hay "cùng chết với đức Kitô".

Người nổi tiếng nhất trong các vị khổ tu sa mạc tiên khởi chính là thánh Anthony ẩn tu. Sinh khoảng năm 251 tại miền Trung Ai Cập, Anthony hai mươi tuổi khi nghe lời Phúc Âm sau đây: *Nếu con muốn nên trọn hảo, hãy đi mà bán mọi sự con có, rồi đến theo ta.* Vốn là một người mồ côi, Anthony mang gia tài phân phát cho người nghèo, dành một số lợi tức cho em gái, rồi dọn tới ở bìa thánh phố, và thụ giáo một vị ẩn tu già. Khoảng năm 285, Anthony vào sâu hơn trong sa-mạc nơi ông tìm được một đồn lính La Mã bỏ hoang. Ông bèn giam mình trong đó hai mươi năm, đơn độc sống trong cầu nguyện và thiếu thốn. Năm 305, ông rời bỏ nơi đơn tu và bắt đầu gom góp các nhà khổ tu khác. Từ đó đến khi qua đời vào năm 355, ông dùng thì giờ về hưu của mình để hoặc khích lệ các Kitô hữu bị bách hại (nhất là dưới thời Maximian năm 311) hay chiến đấu chống lại các lạc giáo. Ông tạo ra một kiểu mẫu khổ tu tự khép mình vào cô tịch để đạt tới *apatheia* rồi tái xuất giang hồ thành thày dạy và khuôn thước cho người khác.

Có lẽ ta sẽ chẳng bao giờ biết đến thánh Anthony hay cuộc sống trường thọ của ngài, nếu nhà thần học nổi danh và là giám mục, thánh Athanasius (297-373), không viết cuốn *Cuộc Đời Anthony* cùng năm với việc qua đời của vị đan sĩ già này. Đấy không hẳn là một cuốn tiểu sử cho bằng một cuốn *aretology,* tức một cuốn sách viết để ca tụng các nhân đức anh hùng của một ai đó và đưa chúng ra làm khuôn thước cho người khác bắt chước. Sách của thánh Athanasius đầy những truyện tích trong đó thánh Anthony chiến đấu với ma quỉ trong những trận đánh nhau ầm ĩ đến độ các khách hành hương đến đồn lính cũ của ngài phải đứng lại bên ngoài bức thành lũy đang lung lay phát sợ; ngài kể lại những việc ăn chay anh hùng, những buổi cầu nguyện liên lỉ, những suối lệ thống hối, những cực nhọc cao độ, và những kiên định gần như vượt sức người. Thánh Anathasius viết rằng về cuối đời, cuộc sống của thánh Anthony thiên thần đến độ ngài làm câm miệng mọi sức mạnh ma quỉ trong thiên nhiên cũng như nơi con người. Đối với thánh Anthony và những vị theo sống với ngài, sa-mạc khô cằn đã trở thành tưởng địa (utopia) bình an, một thứ dự tưởng cho thiên đàng sau này:

"Và quả người ta có thể thấy một địa giới đã được lập riêng ra, một địa giới của mộ đạo và công chính. Vì cả kẻ làm dữ lẫn người bị làm dữ đều không có mặt ở đấy, cả những người khiếu nại chống viên thu

thuế cũng không có, mà chỉ có số đông các nhà khổ tu, một dạ một lòng muốn đạt nhân đức. Khi người ta nhìn lại các căn hầm và sự đều đặn chiếm cứ chúng của các đan sĩ, họ đều phải kêu lên: *Các căn lều của ngươi hỡi Jacob, các căn trại của ngươi hỡi Isreal, sao mà đẹp đến thế: Như những thung lũng đầy cây, như những thửa vườn sũng nước gần sông: như những căn lều tay Chúa đã dựng: như những cây tùng bên dòng suối mát (Num 24:5-6)"* [3].

Dựa theo kinh nghiệm hiện đại của ta, thật khó mà thấy tại sao *Cuộc Đời Anthony* lại có thể nổi tiếng đến thế vào chính thời đại của nó. Thực vậy, thành quả của nó thật là lớn lao và, như người ta thấy, nó đã dẫn đến việc tạo ra nhiều "cuộc đời" khác do những văn gia nổi danh như thánh Jerome viết. Thánh Augustine, trong *Tự Thú (Confessions),* đã làm chứng về sức mạnh của cuốn sách ấy và sức lôi cuốn của nó đối với những nhà nghiên cứu triết học vốn là bằng hữu của ngài tại Milan. Sự sinh động của cuốn sách cũng từng gợi hứng cho nhiều nghệ sĩ từ Trung Cổ qua Hieronymous Bosch đến tận Salvador Dali cố gắng nắm bắt trên khung vải cái sức mãnh liệt toát ra từ những cơn cám dỗ của ngài.

Dù Anthony là khuôn mẫu khổ tu cho Giáo Hội về sau, nhưng tên ngài không hẳn là duy nhất được liên kết với việc xuất hiện phong trào khổ tu tiên khởi. Pachomius (286-348) đã từng tổ chức các nhà khổ tu thành cuộc sống cộng đoàn (gọi là cuộc sống "tu viện"). Ở cao điểm, hình thức *cenobium* hay đan viện của ông tại Tabennisi bên Ai Cập đã có vài ngàn đàn ông và đàn bà sống trong các đan viện biệt lập, chuyên chăm cầu nguyện và hãm mình. Melania Lão Bà (chết khoảng năm 370) đã du nhập ý niệm khổ tu Ai Cập vào Đất Thánh nơi bà và các mệnh phụ La Mã khác đã lập ra các đan viện tại Giêrusalem và các thành phố khác. Tại Bethlehem, Paula điều khiển một đan viện lớn, trong khi Thánh Jerome đứng đầu một đan viện nam. Basil Cả (329-379) viết ra bộ luật cho các đan sĩ sau này trở thành khuôn thước cho cuộc sống đơn tu của Giáo Hội Đông Phương. Thực vậy, đến tận ngày nay, Giáo Hội Chính thống vẫn còn tuân giữ lối sống của Basil trong các định chế đan viện của mình.

Một đạc điểm không mấy tốt của phong trào khổ tu là khuynh hướng quá khích. Ý muốn khuất phục thân xác rất dễ biến thành khinh ghét thân xác. Việc thi đua nơi các nhà khổ tu có thể dẫn đến những hành động ép xác kỳ quái và cực đoan. Thực thế, trong lịch sử của phong trào khổ tu, đã có một luồng tư tưởng nhấn mạnh đến việc tự bỏ đói mình, tự cắt bỏ các phần thân thể mình, và những việc hành xác rất thô kệch, những cách hành xử có nhiều dáng dấp bệnh lý tâm lý hơn là khổ hạnh thần học. Tuy nhiên, nhiều người khuyến khích những lối thực hành ấy và tìm thấy sức mạnh trong đó. Simeon Cột (khoảng 390-459) sống trên những cột trụ càng ngày càng cao hơn tại khu vực Antioch. Ông khởi sự lối sống này, bất kể mặt trời, sương giá, gió, mưa, nhất quyết sống trên mấy cột trụ đó từ năm 423 đến lúc qua đời vào khoảng 35 năm sau. Ông cậy nhờ người ta cung cấp thực phẩm và nước uống bằng cách để trong các thúng kéo lên cho ông. Ông được coi là người làm nhiều phép lạ và đưa ra nhiều sấm

ngôn. Hàng ngàn người kéo đến thăm và vấn kế ông về những vấn đề hệ trọng. Các giáo phẩm và hoàng đế đứng dưới chân cột và thưa to các vấn đề của mình cho ông nghe.

Phong trào khổ tu của Phương Đông dần dần truyền vào Phương Tây trong hai thế kỷ thứ bốn và thứ năm. Và đã chỉ bị chính thức tách biệt khỏi phong trào đan sĩ Phương Tây bởi thánh Bênêđictô thành Nursia (480-547) với Bộ Luật thời danh của ngài đặt nền cho phong trào khổ tu tại Phương ấy giống như Bộ Luật của Thánh Basil đã thành nền tảng cho phong trào Đan Sĩ Phương Đông vậy.

Thánh Bênêđictô và Truyền Thống của Ngài:

Ta không biết gì về cuộc đời của Thánh Bênêđictô ngoài các chi tiết trong cuốn thứ hai của bộ *Đối Thoại* (Dialogues) do Đức Giáo Hoàng Grêgoriô viết. Nhưng các chi tiết này có tính huấn đạo hơn là đáng tin về lịch sử. Theo đó, khi còn là một chàng thanh niên 20 tuổi, Bênêđictô đã sống cuộc sống đan sĩ, sau thời gian học tại La Mã. Ngài lôi kéo được một số người theo vì lối sống khắc khổ của mình và lập nên cộng đoàn đan sĩ đầu tiên tại Subiaco, một thị trấn ngoại ô La Mã. Khoảng năm 525, ngài an cư tại Monte Cassino, gần Naples, nơi ngài thiết lập ra một đan viện. Chính tại đó, ngài viết ra Bộ Luật của mình, một bộ luật vĩnh viễn nối kết với tên tuổi ngài vì sau này sẽ trở thành luật đan sĩ cho toàn thể Giáo Hội Phương Tây.

Hai điểm đầu tiên cần phải ghi chú về Bộ Luật của Thánh Bênêđictô. Thứ nhất, Bộ Luật này không tự cho mình là độc đáo; vì phần lớn nó góp nhặt từ các nguồn đan sĩ trước đó, nhất là dường như nó chỉ được viết lại dưới hình thức mới từ một bộ luật vốn do một người vô danh trước tác mà danh xưng chỉ được nhắc đến như là *Thầy Dạy Luật (Magister Reguli).* Thứ hai, không phải đan viện tại Phương Tây nào cũng theo Bộ Luật này ngay từ đầu. Dù lý tưởng Bênêđictô đã được truyền bá khắp các miền Âu Châu nhờ các nhà truyền giáo như đức Giáo Hoàng Grêgôriô Cả (540-604). Nhưng đến mãi cuối thế kỷ thứ 8, khi Charlemagne đặt định Bộ Luật này lên các đan viện trong Vương quốc Frankish của ông, hình thức đan sĩ của Thánh Bênêđictô mới toàn thắng trong Giáo Hội Phương Tây.

Tính chất thiên tài của Thánh Bênêđictô nằm trong cảm thức khôn ngoan của ngài khi nhấn mạnh đến sự quân bình và không thái quá. Nếu đem so sánh với các thực hành khổ hạnh trong phong trào đơn tu của Ai Cập, của Palestine hay của Syria, thì luật của thánh Bênêđictô xem ra có vẻ lỏng lẻo (lax). Ngài nhấn mạnh đến việc phải ngủ cho đủ, phải ăn hai bữa một ngày, phải mặc quần áo tề chỉnh, và phải quân bình hóa giữa làm việc, cầu nguyện và học tập. Thánh Bênêđictô không coi đan viện như một chiến địa để các đan sĩ vật lộn với các đam mê bất chính của mình hòng đạt *phi cảm* (apatheia); nhưng

ngài coi đó là "trường dạy phụng sự Chúa, nơi đó, ta hy vọng sẽ không có chi quá khó và áp chế được chỉ hướng" [4].

Chính tại trường này, các đan sĩ và nữ tu (em song sinh Scholastica của ngài đã lập ra một nữ tu viện sống theo luật này) được hướng dẫn sống một cuộc sống quân bình hóa giữa việc cầu nguyện chung vào những giờ ấn định trong ngày (công việc chủ yếu này được gọi là *Thần Vụ (Opus Dei)*), trong đó, những bài đọc và suy niệm Thánh Kinh (Lectio Divina) liên tục được tuân giữ, và việc làm việc tay chân để nâng đỡ thể lý và kinh tế cho toàn đan viện. Cuộc sống ấy được hoạch định để hoàn thiện hóa các đan sĩ như là những cá nhân, nhưng nó cũng có ít nhất hai giá trị xã hội: cuộc sống đơn tu phải lên *gương* cho người khác (gương sáng về việc Kitô hữu có thể sống chung hòa thuận), và phải có tính cách *cánh chung* (eschatological) (cuộc sống đơn tu là *chờ đợi* ngày Chúa đến mà không dính bén với sự việc trần đời).

Thánh Bênêđictô không quên truyền thống khổ tu đã có lâu trước thời của ngài. Thực thế, ngài từng được nuôi dưỡng trong truyền thống ấy. Trong Luật của mình, ngài xác định, bằng một ngôn từ hết sức minh bạch, đức vâng lời đối với vị đan viện trưởng, đức khiết trinh và đức khó nghèo. Trong khi nhìn nhận giá trị của lối sống đơn độc (eremetical) và vị trí của lối sống này trong trruyền thống khổ tu, luật của ngài được đưa ra cho những ai muốn sống thành cộng đoàn dưới thẩm quyền của một người cha hay một người mẹ thiêng liêng. Chính trong môi trường ấy, thánh Bênêđictô hy vọng vị tu sĩ dấn thân như thế sẽ *từ* trần gian quay về *với* đức Kitô. Diễn trình quay về này đòi phải có kỷ luật và chín chắn. Khi hoàn tất diễn trình này, vị tu sĩ này đã kinh qua một diễn biến:

"Khi đan sĩ đã leo tất cả 12 bậc (của lòng khiêm nhường), ông ta sẽ tìm thấy tình yêu hoàn hảo của Thiên Chúa, một tình yêu sẽ đẩy lui mọi sợ sệt, nhờ thế những gì ông ta lắng lo tuân giữ trước kia, giờ đây thấy đều trở nên tự nhiên và đơn giản. Ông ta hết còn hành xử vì sợ sa hỏa ngục, mà là hành xử vì thói quen tốt nhân danh tình yêu Chúa, và với niềm khóai cảm do nhân đức phát khởi. Chúa, qua Thánh Linh, sẽ tỏ bày điều này cho tôi tớ của Ngài , vốn đã được thanh tẩy khỏi tội và thói hư" [5].

Từ khi thánh Bênêđictô qua đời đến lúc lối sống thành thị tái xuất hiện vào đầu thời Trung Cổ, khoảng năm 1200, lý tưởng Bênêđictô từ từ lớn mạnh và cuối cùng cực thịnh trong cuộc sống tôn giáo của Âu Châu. Thực thế, một số giáo sử gia gọi thời đầu Trung Cổ là Các Thế Kỷ Bênêđictô (Benedictine Centuries). Ảnh hưởng của thánh Bênêđictô rất mạnh trong các đại đan viện Anh thế kỷ thứ 7, khi các nhà truyền giáo như thánh Bônifaciô (680-754) du nhập lý tưởng Bênêđictô vào Đức và xa hơn về phía Bắc. Trên kia chúng tôi đã nhắc đến sự kiện chính dưới thời trị vì của Charlemagne, Luật của Thánh Bênêđictô đã được đặt định cho tất cả các đan viện trong vương quốc Frank. Sau thời Charlemagne, khi

phong trào đan sĩ cần được thanh lọc, chính các canh tân phát xuất từ tu viện Bênêđictô tại Cluny (lập năm 905) đã đưa lại cho Giáo Hội ở mọi giai tầng một thúc đẩy canh tân mạnh mẽ trong suốt hai thế kỷ 11 và 12.

Nhiều phong trào canh tân lối sống đơn tu trong thời Trung Cổ đã tìm tới tinh thần nguyên khởi của luật thánh Bênêđictô. Cái ý niệm trở về nguồn này hầu như luôn luôn hiện diện bên cạnh bất cứ cuộc canh tân nào. Cluny khởi đầu như một canh tân đối với lối sống đơn tu thời Charlemagne và các tu sĩ xi tô (Cistercians) khởi xướng như những nhà cải cách các thái quá xem ra đã phát sinh từ Cluny. Thánh Bernard thành Clairvaux (1090-1153) phản ứng chống lại vẻ giầu có, trang trọng, và lộng lẫy của lối sống Cluny. Ngài kêu gọi trở về với các khía cạnh của lối sống Bêneđictô từng nhấn mạnh đến đức giản đơn, cô tịch, siêng làm, khó nhèo, và lối sống khắc khổ. Chẳng ngạc nhiên là sau một thời gian bắt đầu thành công, các tu sĩ xi tô lại rơi vào lối sống lỏng lẻo và nhiều người khác lại phải lên tiếng mời gọi họ trở về với các lý tưởng ban sơ.

Sinh viên khoa sử nào cũng biết rằng phong trào đan viện rất căn bản để sinh tồn đối với nền văn hóa của các thế kỷ khắc khổ đầu thời Trung Cổ. Cả các giờ thần vụ (*Opus Dei)* lẫn việc luật thánh Bênêđictô nhấn mạnh đến việc học hỏi Thánh Kinh khiến cho việc học chữ căn bản trở thành bắt buộc trong các đan viện. Kết quả là một nền văn hóa sách vở đã khai sinh, nhấn mạnh đến việc xuất bản các sách (một công trình kỳ diệu trước khi có máy in) và việc huấn luyện nào đó có mục đích đào tạo các thế hệ sao chép (copysts), độc giả và sinh viên. Phụng vụ cũng khuyến khích người ta quan tâm đến âm nhạc và kịch nghệ. Sự kiện thời đầu Trung Cổ với rất ít sinh hoạt thị thành đã khiến cho các đan viện (và các lâu đài của họ) trở thành các trung tâm xã hội duy trì các sinh hoạt cộng đoàn. Chính các đan viện cung cấp kho lẫm cho thời đói kém, các quán trọ, các toà án xử các vụ tranh chấp, các bệnh viện sơ sài, các nơi lánh cư, và trường học cho cả thường dân lẫn tu sinh. Các sơ thảo về các đan viện lý tưởng như mẫu tìm thấy trong thủ bản Thánh Gall thuộc thế kỷ thứ 9 (một bản sao tuyệt vời được Trường Đại Học California ấn hành năm 1980) cho thấy các đan viện đầu thời Trung Cổ đã trở thành tương đương như một ngôi làng có tổ chức cao.

Bên Kia Lý Tưởng Bênêđictô

Phong trào đan viện, từ lúc bắt đầu, phần lớn có tính nông thôn và tách biệt khỏi tương quan với người khác. Từ thời các vị ẩn tu sa-mạc, vẫn có những nhà khổ tu và truyền thống thần học muốn *thoát tục* (fuga mundi) hay *trốn đời.* "Nếu có thể, nên hoạch định một đan viện với đầy đủ những điều cần thiết như nước, máy say, vườn, cửa tiệm, ngay bên trong các bức tường của nó. Như thế, các đan sĩ sẽ không cần lang thang ra bên ngoài, vì điều này không tốt cho linh hồn họ" [6]. Ngay thời nay, vẫn có những

đan viện tìm lối sống thôn dã như một cách xa lánh lối sống xô bồ của thị thành, hoặc mô phỏng các nữ tu Carmelite, họ tìm cách tạo ra các ốc đảo ngay giữa lòng thành phố. Đan viện như một nơi cấm phòng (retreat) đã mạnh mẽ đáp ứng nhu cầu của nền văn hóa thị thành ngày nay. Từng nhóm người thay phiên nhau kéo tới đó đã hùng hồn nói lên điều ấy.

Dù liên tục tính trên vẫn tồn tại cho đến nay, ta thấy hiển nhiên có nhu cầu về những kiểu thức mới cho lối sống khổ tu có tổ chức, vì đặc điểm xã hội của Âu Châu đã thay đổi nhiều rồi. Phải nhiều cuốn sách họa may mới vẽ ra hết các thử nghiệm về lối sống tu trì này. Ở đây, chúng tôi chỉ xin nói đến bốn phong trào tu trì từng cố gắng thích ứng lối sống khổ tu và đơn tu trước những thay đổi phức tạp của nền văn hóa Phương Tây.

(1) Các Tu Sĩ Phanxicô:

Thánh Phanxicô thành Assisi (1182-1226), sau khi ăn năn trở lại, có biết lối sống khổ tu cổ truyền. Ngài đã sống một thời gian như một nhà ẩn tu chính thức mặc bộ áo ẩn tu truyền thống (áo có thắt lưng với đôi giầy nặng nề) và chiếc gậy chống. Nhưng đến năm 1209, lúc "nghe" được Phúc Âm theo lối mới, ngài bèn quyết định sống một lối sống hoàn toàn khác. Ngài và các anh em của ngài sẽ phải sống trong cảnh nghèo tuyệt đối của người nghèo thành phố, nghĩa là vì đức tin, ngài sẽ không còn sở hữu điều chi hết. Các tu sĩ Phanxicô tiên khởi sẽ làm việc chân tay như người nghèo và khi không còn việc làm, họ sẽ làm như người nghèo vốn làm là đi xin ăn. Thánh Phanxicô dự kiến các tu sĩ của mình sẽ đi khắp thành phố và thị trấn rao giảng Phúc Âm tại các quảng trường. Ngài không muốn họ biệt lập khỏi dân chúng (dù ngài buộc họ phải có những khoảng thời gian lui vào cầu nguyện). Các ý niệm của ngài vì thế tương phản với lối sống ẩn dật của các tu sĩ Bênêđictô (những người ngài rất biết ơn) là những người sống đàng sau hàng rào đóng kín của đan viện, chuyên chăm cô tịch và cầu nguyện. Các tu sĩ Phanxicô cũng phải chiêm niệm, nhưng là những nhà chiêm niệm luôn di động. Gilbert Keith Chesterton nắm được điều đó rất rõ khi ông nói rằng điều thánh Bênêđictô thu vào kho, thánh Phanxicô đã đem ra vung vãi.

Các tu sĩ Phanxicô tiên khởi duy trì một số yếu tố lấy từ truyền thống đan viện buổi đầu. Họ đọc kinh Thần Vụ chung và sống thành cộng đoàn. Cuối cùng, khi cái đà thúc đẩy nguyên thủy phải ra đi và truyền giảng được sửa đổi, các tu sĩ Phanxicô đã chấp nhận nhiều hơn các trói buộc và kỷ luật truyền thống của lối sống đơn tu.

(2) Dòng Tên

Thánh Inhaxiô thành Loyola và các đồng chí của ngài khấn dòng năm 1534, chỉ ít năm sau khi Phong trào Thệ Phản nổ ra. Sáu năm sau, đức Giáo hoàng Phaolô thứ ba chuẩn y hội dòng do ngài thành lập. Khi thánh Inhaxiô qua đời vào năm 1556, chỉ 16 năm sau, đã có gần một ngàn tu sĩ Dòng Tên. Việc khởi lập một hội dòng theo nhu cầu của Giáo Hội thời Thệ Phản phải được coi như thiên tài của thánh Inhaxiô. Dòng Tên được tập trung quyền hành cao với bộ đầu não đặt tại La Mã, có tinh thần chiến đấu trong vâng phục đối với ngôi vị giáo hoàng, nhiệm nhặt trong đời sống cầu nguyện, và đủ thích ứng đối với các môi trường khác nhau. Các tu sĩ Dòng Tên thực hiện những cố gắng lớn lao trong việc truyền giáo cả ở Âu Châu lẫn các xứ mới được biết đến nhờ các nhà thám hiểm thời Phục Hưng, cũng như trong tông đồ giáo dục và học vấn. Các tu sĩ Dòng thành công cao độ nhờ các nhấn mạnh của họ ăn khớp với các phát triển giáo dục thời hậu Phục Hưng là thời người ta quan tâm nhiều đến khoa học và đề xuất bác học.

Trong thế kỷ 16, các tu sĩ Dòng Tên đại biểu cho đà tiến hiện đại của Đạo Công giáo. Họ được coi như những người cấp tiến và tiên phong. Vì lý do đó, rất dễ quên một điều là cuộc đời thánh Inhaxiô cũng như các dự kiến của ngài ăn rễ rất sâu trong truyền thống khổ tu của Kitô giáo lịch sử. Các yếu tố đào luyện trong cuộc quay về của ngài sau thời gian nằm điều trị chiến thương ngoài trận địa năm 1521 bao gồm các buổi canh thức, các buổi linh hướng dưới sự chỉ đạo của một tu sĩ Bênêđictô, và - quả có dáng dấp của một thứ ảnh hưởng sa-mạc - nhiều ngày dành cho cầu nguyện và cô tịch trong các hang động tại Manresa, Tây Ban Nha. Chính tại Manresa, ngài đã khởi sự viết cuốn *Tập Dụng Thần Công* (Linh Thao – Spiritual Exercises), sau này trở thành hiến chương cho lối sống Dòng Tên. Các tu sĩ Dòng đem hoa trái của chiêm niệm áp dụng vào hành động, nhưng chính chiêm niệm thì vẫn được thực hiện theo truyền thống *rút lui (withdrawal)* của thời xưa. Thánh Inhaxiô viết rằng ta nên rời thế giới thường ngày để thực hiện các cuộc tập dụng, bởi vì "càng cô tịch và ẩn dật, linh hồn càng trở nên xứng đáng hơn để đến gần và kết hiệp với đấng tạo hóa và là Chúa của mình; và càng kết hiệp với Ngài, nó càng thiên hướng hơn để tiếp nhận ơn thánh và các quà phúc từ lòng nhân hậu vô biên của Chúa" [7].

(3) *Nữ Tử Bác Ái*

Do các thánh Vincent de Paul (1580-1660) và Louise de Marillac (1591-1660) lập, nhóm này trước nhất bao gồm một số phụ nữ đạo hạnh cùng với góa phụ Louise tham gia việc giúp người nghèo tại Paris. Chỉ đến năm 1642, các phụ nữ này mới khấn các lời khấn dòng, nhưng cũng chỉ trên căn bản từng năm mà thôi. Điều Vincent và Louise làm là giải thoát các nữ tu này khỏi các giới hạn của cuộc sống tu kín cổng cao tường (cloister). Họ dự kiến ra mẫu nữ tu sẽ tích cực thực hành các việc giúp đỡ phần xác đối với người nghèo trong khuôn khổ một hội dòng. Thánh Vincent đề nghị một dự kiến hoàn toàn mới cho lối sống nữ tu này: "Tu viện của các chị sẽ là nhà cho người đau yếu, căn phòng của các

chị sẽ là phòng trọ, nhà nguyện của các chị sẽ là nhà thờ xứ, tường kín của các chị sẽ là phố thị hay phòng bệnh viện, vỉ nướng (grill) của các chị sẽ là lòng kính sợ Chúa, còn khăn che mặt của các chị sẽ là đức đoan trang" [8].

Đối với chúng ta ngày nay, ý niệm các nữ tu tích cực làm việc giữa những người túng thiếu của xã hội là chuyện thường tình, nhưng đối với thế kỷ 17, nó hết sức cách mạng. Thực vậy, Louise de Marillac đã phải tuyển chọn các ứng viên của mình nơi các giai cấp thấp trong một thời gian khá dài, bởi các giai cấp cao coi ý niệm trên hết sức xa lạ. Họ vẫn hiểu rằng khi người phụ nữ được kêu gọi vào cuộc sống tu trì, họ phải sống trong các tu viện đóng kín, thi hành các việc như dạy giỗ các thiếu nữ chẳng hạn, có đâu lại ra ngoài phố thị dù là để giúp đỡ kẻ bần cùng. Vicent và Louise đã thay đổi quan điểm ấy đáng kể đến độ cuối thế kỷ 17, đã có những Nữ Tử Bác Ái giúp đỡ người già, nô lệ chèo thuyền, trẻ mồ côi, người khuyết tật thể xác và tinh thần, cũng như người bệnh và nghèo túng. Họ là những phụ nữ đầu tiên săn sóc cho các thương bệnh binh ngoài mặt trận. Đến năm 1660, năm cả Vincent lẫn Louise qua đời, Pháp có tất cả hơn 40 nhà với các nữ tu này. Ta có thể coi họ là những tiền bối xa xưa của các nghề chăm sóc trong đó phụ nữ đóng vai chủ động: nhân viên xã hội, y tá, huấn đạo, săn sóc trẻ em…

Giống như các tu sĩ Dòng Tên trước họ, các Nữ Tử Bác Ái không còn coi lý tưởng chiêm niệm và cầu nguyện của phong trào khổ tu xưa như những mục đích tự tại. Ý niệm hiện đại hơn của họ là coi cuộc sống chiêm niệm như một sức mạnh gây sinh lực cho cuộc sống hành động. Đấy không phải là một phê phán tiêu cực đối với lý tưởng ngày trước; tuy nhiên, phải coi nó là một thay đổi căn để đối với một vài giả định căn bản xưa.

(4) Tiểu Đệ và Tiểu Muội Chúa Giêsu

Được gợi hứng bởi cuộc đời và giáo huấn của vị huyền sư và đơn tu Pháp Charles de Foucauld (1858-1916), hội dòng tân thời này được thành lập trong thập niên 1930 để phối hiệp cuộc sống chiêm niệm nhiệm nhặt và việc làm giữa thế gian. Các Tiểu Đệ và Tiểu Muội sống trong các khu khinh biệt (ghetto) của thành thị và làm việc trong các nhà máy để tự nuôi sống mình. Luận điểm chính của họ là đem sự hiện diện của cầu nguyện và thờ lạy vào những khu vực bị tha hóa nhất trong nền văn hóa của ta. Một tiểu muội có thể sẽ sống ngay trong nhà tù với các nữ phạm nhân khác trong một thời gian kéo dài nào đó.

Cái nhìn sâu sắc mới của các Tiểu Đệ và Tiểu Muội là nhận ra rằng sa-mạc có thể khác xa với những nơi cô quạnh và khô cằn theo nghĩa vật lý. Vì sa-mạc có thể do con người tạo nên. Đồ đệ của Charles de Foucauld nhắc ta nhớ rằng các sa-mạc mới chính là những khu vực thành thị bị bỏ rơi trong các

thành phố hậu kỹ nghệ của ta. Người ta chẳng cần phải đến Sahara mới có thể vật lộn với các lực lượng ma quỉ; các lực lượng ấy đang sẵn sàng có đó chờ nhà khổ tu tân thời ngay trong lòng Nam Bronx. Thay vì đan chiếu và sống trong hang động, các nhà khổ tu tân thời ngày nay sống trong các căn phố nghèo nàn, và làm ăn lương khóan trong các tiệm chẩy mồ hôi. Nó là một khung trời mới cho một ơn gọi thật xưa.

Phong Trào Khổ Tu: Một Suy Tư

Dưới tiêu đề chung về phong trào khổ tu, ta đã bàn đến khá nhiều chủ đề có liên quan. Những chủ đề này có thể thu gọn thành hai. Một là khổ tu xét chung được quan niệm như một thứ kỷ luật thiêng liêng được thực hành trên căn bản tạm thời (thí dụ ăn chay) hay trên căn bản một dấn thân suốt đời (thí dụ cuộc sống tự ý khó nghèo hay khiết tịnh). Thứ hai, ta đã nói đến lối sống khổ tu này đã được định chế hóa ra sao thành điều mà truyền thống Công giáo gọi là "lối sống tu trì". Hiển nhiên, người ta có thể bao gồm các thực hành khổ hạnh vào cuộc sống thiêng liêng mà không cần phải gia nhập một hội dòng. Thực thế, mỗi Kitô hữu đều được mời gọi tiến tới một hình thức khổ hạnh nào đó. Trong chương này, chúng tôi nhấn mạnh đến lối sống tu trì chính thức (đặc biệt là đan viện và các hình thức từ đó phát sinh) vì đó vốn là một nét đáng ghi trong truyền thống Công giáo. Thực vậy, nó là một trong các dấu ấn của truyền thống này [9].

Không một phong trào khổ hạnh riêng rẽ nào cũng như không một phong trào khổ tu đã được tổ chức thành các hội dòng nào xem ra còn được quảng đại quần chúng ưa chuộng ngày nay. Ngay những luật lệ khổ hạnh nhẹ nhàng trong truyền thống Công giáo La Mã (kiêng thịt Thứ Sáu và ăn chay Mùa Chay) cũng đã được cắt giảm đáng kể trong những ngày gần đây. Các cuộc tranh luận hiện nay về linh đạo xem ra chú tâm nhiều đến những kinh nghiệm tích cực, hơn là đến các đòi hỏi ép xác của hình thức khổ hạnh ngày xưa. Hơn nữa, đã có những dè dặt lớn tiếng về các hình thức khổ hạnh ngày trước, coi chúng như phản nhân bản hoặc phản xã hội hay dựa nhiều vào Platon, Pythagoras hay Khắc Kỉ hơn là vào chính Phúc Âm. Một trong những nghịch lý lớn của thời ta ngày nay là người ta nhịn ăn để giữ eo và ép xác để có được một hệ thống tim mạch tốt (một lực sĩ thi chạy phải kiêng khem như thế nào!), nhưng lại tỏ ra hoài nghi các thực hành khổ hạnh trên đường tìm về với Chúa.

Một phần khá lớn trong cuộc sống tu trì cũng cùng một số phận hoài nghi như vậy. Không cần và thật tốn thì giờ nếu phải tìm tài liệu cho cuộc trốn chạy đại thể của xã hội ngày nay đối với cuộc sống tu trì và hàng núi những văn chương giải thích hay lên án đi kèm cuộc trốn chạy đó. Ngày nay tuy vẫn còn một thứ dư vị lãng mạn nào đó về cuộc sống tu trì, nhưng nó thường bị đem ra đùa dỡn trên truyền hình như các quảng cáo miêu tả các đan sĩ và nữ tu đã chứng tỏ.

Tuy phong trào khổ tu đang dần dần bị quên lãng cũng như cuộc sống tu trì ít còn được ai lưu tâm, ta vẫn phải chú ý tới hai dấu hiệu ngược lại khá rõ ràng. Thứ nhất, và khá hiển nhiên, là người Tây Phương ngày nay bị các môn đồ của các tôn giáo Đông Phương lôi cuốn mạnh mẽ. Việc lôi cuốn này khá phức tạp, tiến từ lý do cải thiện sức khỏe (như Yoga), qua lý do thích ứng các phương pháp linh đạo Đông Phương vào việc cầu nguyện trong Kitô giáo (như thiền) đến chấp nhận tôn giáo Đông Phương như một lối sống toàn diện. Hơn nữa, ngoài ý thích những cái mới lạ của Phương Đông ra, ta thấy trong lòng Giáo Hội, vẫn có cơn đói dai dẳng một kinh nghiệm thần thiêng thực sự và niềm khao khát được thử nghiệm những hình thức mới trong sinh hoạt tôn giáo.

Sự lưu tâm đến linh đạo, cả Đông lẫn Tây, và sức sống của truyền thống đơn tu sẽ được nhận ra rõ hơn nếu ta xem sét các tác động của Tôma Merton (1915-1968), người bênh vực cuộc sống khổ tu nổi danh nhất ngày nay. Điều lý thú về Merton không phải chỉ là cách ông truyền đạt hết sức sắc sảo giá trị hiện đại của phong trào khổ hay đơn tu, mà là sự đáp ứng lớn lao do các ý niệm của ông sản sinh ra. Các sách của ông bán chạy hàng trăm ngàn cuốn, và được dịch ra hầu hết các ngôn ngữ chính và tiếp tục gây ra nhiều tranh luận và nhận định sau khi ông qua đời đã lâu.

Merton xuất bản cuốn tự thuật *Núi Bẩy Tầng* của mình sau bẩy năm gia nhập Đan viện Trappist ở Kentucky. Ngay khi xuất hiện lần đầu năm 1948, cuốn sách đã thành công rực rỡ. Nó kể lại cuộc đời bất an của một thanh niên trí thức bị tha hóa, vốn được giáo dục tại Pháp và Anh trước khi qua Mỹ học đại học. Cuộc sống sinh viên tại New York của ông cuối thập niên 1930 là một cuộc sống theo lối *bohemian*, hết sức phóng túng: đọc rất nhiều và có lúc muốn chạy theo chủ nghĩa Mác, nhưng cũng nhiều đêm trong các câu lạc bộ nhạc jazz đầy khói thuốc, đàn bà, rượu mạnh, hát xướng, và luôn luôn tự hỏi đời mình sẽ đi về đâu. Việc ông trở lại đạo Công giáo dường như là kết quả của việc đọc các tác phẩm văn chương và triết lý, của sự tởm gớm trước cái trống rỗng luân lý của cuộc đời, và niềm khát khao chân thực muốn có một cảm nghiệm siêu việt trong đời. Một nhà điểm sách vào lúc cuốn sách ra đời đã gọi *Núi Bẩy Tầng* là dịch bản hiện đại cuốn *Tự Thú* của thánh Augustine.

Từ lúc xuất bản *Núi Bẩy Tầng* cho đến khi qua đời một cách bi thảm vào năm 1968 (ông vô tình bị điện giật chết tại Thái Lan), Merton viết hàng chục sách và hàng trăm bài báo khác về đủ mọi chủ đề từ giải giới nguyên tử đến các thi sĩ Châu Mỹ La tinh. Nhưng điều có ý nghĩa nhất trong tất cả các trước tác đa dạng này là quan điểm độc đáo của ông trong tư cách một đan sĩ chiêm niệm, và một nhà ẩn tu vào những ngày cuối đời. Tôma Merton chưa bao giờ viết một công trình có hệ thống về linh đạo hay đơn tu, nhưng đó là chủ đề lúc nào ông cũng tìm về. Nên từ các trước tác man vàn của ông, ta vẫn có thể tìm ra một khung ảnh rộng rãi các ý niệm chính làm cốt lõi cho cái nhìn của ông. Đối với mục đích của

chúng tôi, Merton có hai chủ điểm xem ra rất hữu ích để tóm lược chương nói về các nhà khổ tu trong truyền thống Công giáo:

(1) Kinh nghiệm khổ tu sa-mạc không phải là một bất liên quan (irrelevance) mà cũng chẳng phải là một mê loạn lịch sử (historical aberration). Merton nhận rằng có những điều kỳ dị và thái quá trong cuộc sống của các nhà khổ tu ngày xưa, nhưng, những dị kỳ ấy rất có thể đã được chính các vị viết tiểu sử cũng như những vị ái mộ họ phóng đại ra.

Đâu là điều các vị khổ tu tiên khởi muốn nói với chúng ta ngày nay?

Merton miêu tả các vị khổ tu tiên khởi như những người đi tìm kiếm và thăm dò - những người sẵn sàng hy sinh mọi sự để hỏi cho bằng được những câu hỏi cuối cùng về bản nhiên chính mình và tương quan giữa con người với Đấng Tối Hậu. Các vị ẩn tu sa-mạc không phải là những người rị mọ ý niệm; mà là những người đi tìm cảm nghiệm. Họ muốn lên đường đi tìm các mục đích trong cảm nghiệm nhân bản, các mục đích chưa ai biết tới và chưa ai vẽ tạc ra. Merton viết như sau:

“Điều các Giáo Phụ tìm kiếm hơn cả chính là cái chân thân trong đức Kitô của mình. Và để thực hiện điều đó, họ đã từ bỏ hoàn toàn cái thân giả dối, hình thức, vốn do cai thúc bách của xã hội đẻ ra trong “thế gian”. Họ đi tìm một con đường dẫn tới Chúa chưa được ai vẽ ra, một con đường phải được tự do chọn lựa, chứ không phải thừa tự từ những con người đã vẽ bản đồ về nó trước đây. Họ đi tìm một Thiên Chúa mà chỉ họ mới kiếm ra, chứ không phải một Đấng được “ban” cho họ dưới một hình thức do người nào khác lên khuôn sẵn. Không phải là họ từ khước bất cứ công thức tín lý nào của đức tin Kitô giáo: họ chấp nhận và bám lấy các công thức ấy trong khuôn dáng đơn giản nhất và sơ đẳng nhất của chúng. Nhưng họ không nhanh nhẩu (ít nhất cũng là bước đầu, nghĩa là giai đoạn khôn ngoan khởi nguyên của họ) để mình can dự vào những tranh luận thần học. Việc họ chạy trốn đến khung trời khô cằn của sa-mạc cũng có nghĩa là họ từ khước không chịu hài lòng với những luận chứng, quan niệm, và các ngôn từ kỹ thuật” [10].

Việc đi tìm cái cảm thức chân thực về chính mình có một âm hưởng hết sức hiện đại. Merton coi kỷ luật linh đạo như một cách thế không phải để giết hay bạo hành cái tôi, mà là để tìm ra chính các biên cương của kinh nghiệm nhân bản. Quan niệm này, như thế,

sẽ dẫn ta tới một luận đề quan trọng khác của Merton liên quan tới cuộc sống có tổ chức của khổ tu, tức phong trào đan sĩ.

(2) Không nên đồng hóa phong trào đan sĩ với bất cứ lối sống lãng mạn hay hoài cổ nào, là lối sống dựa trên những vóc dáng bề ngoài của đơn tu. Theo lối nói bóng bẩy linh đạo, thì "chiếc áo không làm nên thầy tu". Câu ấy có nghĩa luân lý. Nhưng nó cũng nghĩa khác nữa. Vì đơn tu quả không lệ thuộc chiếc mũ trùm đầu (hood), vòng rào vây kín, tháp chuông nhọn, những bài thánh ca, hay những phòng chép sách (scriptoria). Đơn tu không phải là cách làm sự việc; đơn tu là một cách hiện hữu. Thời nay, các đan sĩ phải "hiện hữu" ra sao? Theo Merton, nghịch lý thay, do bản chất của mình, cuộc sống đơn tu là một cuộc sống bất liên quan (irrelevance). Những người chọn cuộc sống đơn tu nên ra khỏi bìa những toan tính của con người để, trong tự do và thinh lặng, họ có thể hỏi những câu hỏi tối hậu về cảm nghiệm nhân bản. Đây là lối tư duy chín mùi của Merton về vai trò của cuộc sống đơn tu trong thời đại ta:

"Đơn tu nhằm cấy trồng một phẩm chất nào đó cho cuộc đời, một trình độ nhận thức, một chiều sâu ý thức, một phạm vi siêu việt và thờ lạy vốn thường không có được trong một cuộc hiện sinh tích cực tham dự vào thế sự. Điều này không hàm nghĩa thế giới thế tục hoàn toàn không có thượng đế hay trụy lạc, hoặc trong thế giới thế tục, không thể có được một nhận thức thực sự về Chúa. Nó cũng không có nghĩa là phải coi cuộc sống thế tục như là xấu xa, thấp hèn. Nó chỉ có nghĩa là càng lặn sâu và nếu hoàn toàn bị cuốn hút vào thế sự thì kết cục sẽ cướp mất nơi ta một viễn tượng cần thiết nào đó. Nhà đan sĩ đi tìm giải thoát khỏi điều William Faulkner gọi là 'cuộc đua ngựa vượt rào ồn ào náo nhiệt mà chẳng đưa đến đâu' vốn dĩ là yếu tính của trần đời khắp nơi" [11].

Trong đoạn văn trên, Merton nhấn mạnh rằng hồng ân đơn tu ngỏ lời với thế giới. Nó ngỏ lời bằng nhiều cách. Trước hết, đơn tu hiến cho thế giới một cái nhìn hòa bình, một nơi trú ẩn thinh lặng trong một thế giới ồn ào, một cộng đoàn vững ổn, một hòa điệu với thiên nhiên, các mùa và thời gian, một tích nhập việc làm và thờ phượng. Đàng sau đó, cuộc sống đơn tu là một hành động đức tin, tin vào thực tại Thiên Chúa và cuộc sống với Chúa bên kia hiện tại. Cuộc sống đơn tu nói rằng đời này không là tất cả; người ta có thể từ bỏ sự vật vì Một Ai Đó tốt hơn. Cuộc đời đan sĩ là một hành vi đức tin, tin vào thực tại thỏa mãn Thiên Chúa. Theo nghĩa này, cuộc sống đơn tu có tính cánh chung, nghĩa là một cuộc đời chỉ hướng tới những sự sau cùng (*eschaton*) bên kia cảm nghiệm tức thời. Chính vì lý do này, truyền thống vẫn gọi cuộc sống đơn tu là một rủi ro. Nếu đan sĩ lầm khi thực hiện hành vi đức tin này, thì quả ông đã sống một cuộc sống điên khùng, không phải do hoàn cảnh, mà do tự ý chọn lựa.

Thế giới chúng ta hiện nay chứng tỏ một đói khát thiêng liêng rất sâu. Tại Mỹ trong suốt thế hệ qua, ta từng thấy người ta quan tâm rất nhiều đến linh đạo Đông Phương, đến các kỹ thuật chiêm niệm, và các trường phái khổ hạnh. Điều nhiều người không hiểu ra chính là truyền thống Công giáo vốn có một mạch phong phú các phương pháp khổ hạnh và cuộc sống linh đạo từ những ngày mới khai sinh. Các

văn gia như Tôma Merton và các bậc thầy linh đạo hiện nay chỉ là suy tư về truyền thống cổ xưa. Họ nhìn thấy truyền thống có quan hệ đến ngày nay. Chính nỗi cô độc và tính nghiêm chỉnh của ơn gọi đơn tu là điều đã làm nó trở nên có quan hệ và đúng lúc cho thời đại ta:

"…Kinh nghiệm của cuộc sống chiêm niệm trong thế giới hiện đại cho thấy chú điểm chủ yếu nhất cho kỷ luật chiêm niệm và suy tư, và đối với nhiều người thời nay, cho cả đời sống cầu nguyện nữa, chính là điều tự mệnh danh là cảm thức khiếm diện, bị bỏ rơi (desolation), và ngay cả cái *bất lực xem ra không thể tin được*. Tôi nhấn mạnh chữ *xem ra (apparent),* vì dù đối với một số người, kinh nghiệm này có thể hết sức đau đớn và hoang mang, đem lại đủ mọi vấn nạn tôn giáo nghiêm trọng, nhưng nó vẫn có thể là dấu hiệu của một lớn mạnh chân thực trong Kitô giáo và là một điểm phát triển đức tin có tính quyết định, nếu người ta có khả năng đương đầu với nó… Trên một bình diện mới của suy niệm và cầu nguyện, người ta phải sống qua cơn khủng hoảng đức tin này và lớn lên tới chỗ tích nhập hoàn hảo hơn kinh nghiệm bản thân cũng như Kitô hữu của mình" [12].

Ghi Chú:

[1]. Như đã trích trong *Irish Monasticism: Origins and Development,* của John Ryan, Ithaca, N.Y., các tr. 197-198. Cuốn này in lại tác phẩm nguyên thủy ấn hành năm 1931.

[2] *The Savings of the Desert Fathers*, do Benedicta Ward biên tập và dịch thuật (Kalamazoo, Mich. 1975) tr.71.

[3] "Cuộc Đời Thánh Anthony" Mary Keenan dịch, trong *Early Christian Biographies* do Roy DeFerrarri chủ biên (Washington D.C. 1952), tr.175.

[4] Lời Nói Đầu cho cuốn *Rule of Saint Benedict*, bản dịch của Anthony Meisel và M.L. del Mastro (Garden City, N.Y., 1975), tr.45.

[5] *Rule of Saint Benedict,* chương 8. Ẩn ngữ leo sẽ trở thành ý niệm chính trong văn chương linh đạo với các văn gia linh đạo giải thích Chiếc Thang Giacob như là hình ảnh bóng bẩy chỉ về ý muốn nên trọn hảo thiêng liêng. Các sách dùng hình ảnh leo có từ *Luật Của Thánh Bênêđictô* đến *Núi Bẩy Tầng* của Tôma Merton.

[6] *Rule of Saint Benedict,* chương 66.

[7] Lời Mở đầu cho *The Spiritual Exercises* của Thánh Inhaxiô Đệ Loyola, do Louis J. Pohl, S.J. (Chicago, 1951), tr. 10.

[8] Trích trong *The Oxford Dictionary of Saints,* do D.H. Farmer chủ biên (New York and Oxford, 1980), tr. 263.

[9] Đã có những thử nghiệm về lối sống tu trì chính thức trong truyền thống Thệ Phản như Cộng Đoàn Taizé chẳng hạn. Nhưng đó chỉ là ngoại lệ, còn nói chung, Phong trào Thệ Phản hầu như hoàn toàn bác bỏ cuộc sống đơn tu và tu hội. Thế nhưng sau Luther, Max Weber có lần viết rằng mỗi một Kitô hữu đều được mời gọi trở nên đan sĩ.

[10] Tôma Merton, *The Wisdom of the Desert,* (New York, 1970), các tr.5-6. Tác phẩm này gồm một số bài Merton dịch các phát biểu của các vị ẩn tu sa-mạc.

[11] Tôma Merton, *Contemplation in a World of Action,* (Garden City, N.Y., 1973), tr.27. Toàn bộ sách này là một suy tư tuyệt vời về ý nghĩa hiện đại của khổ và đơn tu.

[12] Sách đã dẫn, các tr.177-178.

Tham Khảo và Khai Triển Thêm:

Ngoài các tác phẩm đã nhắc đến ở phần Ghi Chú trên đây, các cuốn sau đây cũng rất hữu ích giúp hiểu về các vị khổ tu tiên khởi của sa-mạc: Derwas Chitty, *The Desert a City* (Oxford, 1966); Margaret Smith, *The Way of the Mystics,* (Oxford, 1978; in lại tác phẩm năm 1931); Jacques La-Carriere, *Men Possessed by God* (Garden City, N.Y., 1964).

Muốn tiếp cận kinh nghiệm sa-mạc về phương diện văn chương , ta nên đọc *The Temptation of Saint Anthony* của Gustave Flaubert. Bản dịch mới của Kitty Mrosovsky (Ithaca, N.Y., 1981) rất có giá trị bởi phần giới thiệu đưa ra một cuộc thăm dò văn hóa rất tuyệt diệu về dung mạo thánh Anthony trong lịch sử văn hóa Phương Tây.

Chủ đề "sa-mạc" trong linh đạo Kitô giáo hết sức chủ yếu và lâu bền. Chủ đề ấy đã từng được Tôma Gannon và George Traub nghiên cứu trong *The Desert and the City* (New York, 1969) và trong chương 4 cuốn *The Meaning of Saints* (San Francisco, 1980) của tôi.

Các sách viết về đơn tu thì không cùng. Như những thăm dò hữu ích, ta có thể tham khảo cuốn *Christian Monasticsm* (New York, 1969) của David Knowles, hay cuốn nhiều hình ảnh tuyệt vời là *The*

Monastic World (New York, 1971) của Christopher Brooke. Việc in lại cuốn *Irish Monasticism* (Ithaca, N.Y., 1972) đã thành cổ điển của John Ryan đưa lại cho ta một thư mục hết sức đầy đủ.

Một trong những nguồn tài liệu tốt nhất về lịch sử và linh đạo đơn tu là các sách và chuyên khảo do nhà Cistercian Publications (WMU Station, Kalamazo, Mich. 49008) ấn hành. Các tác phẩm này gồm từ các bản dịch các nguồn tài liệu đơn tu nguyên thủy đến các nghiên cứu về các vấn đề và viễn ảnh phong trào đơn tu ngày nay.

Cuộc sống đơn tu ngày nay đang trong tình trạng thay đổi và lên men lớn lao. Một số trong các thử nghiệm cuộc sống đơn tu có tính phiêu lưu kỳ tình hơn đã được lên niên biểu trong *Living Together Alone: The New American Monasticism* (San Francisco, 1979) của Charles Fracchia.

Hai cuốn sách, cùng do Sư Huynh Patrick Hart chủ biên, nói về Merton trên căn bản hoàn toàn đơn tu là các cuốn *Tôma Merton:The Monastic Journey* (Garden City, N.Y., 1978), và *Tôma Merton, Monk: A Monastic Tribute* (Garden City, N.Y., 1976). Nghiên cứu có thiện cảm về tư tưởng của Merton kèm theo một thư mục tuyệt vời các trước tác của ông, phải kể *The Solitary Explorer: Merton's Transforming Journey* (San Franciso, 1980) của Elena Malit.

Cuộc sống khổ và đơn tu không phải là hai thực tại hòan toàn giống nhau. Ta có thể bước vào kỷ luật thiêng liêng của cầu nguyện mà không cần phải là thành viên của một hội dòng hay tu hội. Muốn tiếp cận nền linh đạo hiện đại một cách có ý nghĩa, ta nên để ý đến các trước tác của William Johnston, S.J. Johnston là một linh mục Dòng Tên gốc Ái Nhĩ Lan, từng sống tại Nhật gần suốt khỏang đời trưởng thành của mình. Ông biết rành về Thiền Phật giáo, là một Kitô hữu Công giáo say mê sùng đạo và một bậc thầy linh đạo biết tổng hợp các quán niệm của nền linh đạo Đông Phương vào truyền thống Công giáo. Các tác phẩm chính của ông là *Silent Music* (San Francisco, 1974); *The Inner Eye of Love* (San Francisco, 1978); và *The Mirror Mind* (San Francisco, 1981).

Trong mấy năm gần đây , người ta lưu tâm rất mạnh đến vai trò xã hội của phụ nữ khổ tu. Một tiếp cận sơ khởi về chủ đề này có thể tìm thấy trong các tiểu luận của Elizabeth Clark trong *Jerome, Chrysostom, and Friends* (New York, 1979) và các bài báo ngược lại trong tuyển tập *Women in Religion*, do Herbert Richardson và Elizabeth Clark chủ biên (San Francisco, 1977). Muốn biết hậu cảnh, thì tiểu sử tiêu chuẩn *Jerome* (San Francisco, 1975) do J.N.D. Kelly viết rất hữu ích.

Muốn biết hơn về ý nghĩa xã hội của cả phong trào khổ tu trong Giáo Hội sơ khai, nên đọc *Kingdom and Community* (Englewood Cliffs, N.J., 1975) của John Gager và bài báo có tính căn bản của Peter Brown *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity* trong *Journal of Roman Studies,* 1971,

các tr.80-101. Cuốn *Ascetics, Authority, and the Church in Age of Jerome and Cassian* (Oxford, 1978) là một nghiên cứu quan trọng nối kết truyền thống khổ tu Đông Phương với phong trào đơn tu Tây Phương.

Cuốn *Fullness of Life: Historical Foundations for a New Asceticism* (Philadelphia, 1981) của Margaret Miles là một nghiên cứu lịch sử đòi người ta phải nhập cuộc về phong trào khổ tu thời các giáo phụ và thời trung cổ, chú trọng đến việc kính trọng (hay không kính trọng) thân xác. Sẽ hữu ích hơn nếu đọc cuốn này song song với cuốn trước đây của cùng tác giả tựa là *Augustine on the Body* (Missoula, Mont., 1979).

CHƯƠNG 3: NHỮNG NGƯỜI HÀNH HƯƠNG

Sau Cơn Bách Hại

Hành hương là một thực hành tôn giáo có trong mọi tôn giáo hoàn cầu. Trong Hồi Giáo, chỉ kể thí dụ nổi bật nhất, ta thấy có cuộc hành hương tới Mecca (gọi là *Haj*) được coi như một trong năm cột trụ chính của đức tin. Cả Cựu lẫn Tân Ước đều nhắc đến những người Do Thái đạo hạnh lên đường hành hương Giêrusalem và những nơi thánh địa khác có liên hệ đến đức tin của họ. Sách Đệ Nhị Luật (16:6) buộc người ta phải đến những nơi Chúa chọn để mừng lễ Vượt Qua, lễ Ngũ Tuần và lễ Lều. Chủ đề hành hương vang lên trong Sách Thánh Thi qua các ca khúc của những người "lên" Đền:

"Phúc thay người ở trong thánh điện
họ luôn luôn được hát mừng Ngài.
Phúc thay kẻ lấy Ngài làm sức mạnh,
ấp ủ trong lòng giấc mộng hành hương.
Lúc trẩy qua thung lũng Khô Cằn,
họ biến nó thành nguồn suối nước,
mưa đầu mùa đổ phúc lộc chứa chan.
Càng tiến lên họ càng mạnh bước
đến chiêm ngưỡng Chúa Trời ngự trên Núi Xi-on" (Tv 84: 5-8).

Hành hương có thể được định nghĩa như cuộc hành trình đi thăm một nơi hay một người thánh theo một cung cách khiến cho chính cuộc hành trình và cuộc thăm viếng kia mặc lấy cái vẻ hào quang thánh thiện và tạo nên một hành vi đạo hạnh. Theo định nghĩa đó, cả cuộc hành trình lẫn nơi đến đều là các hành vi tôn giáo. Người ta rời bỏ nhịp độ của cuộc sống bình thường để lên đường chú tâm tới một đích nhắm và một mục tiêu. Trên tin tức truyền hình, ta vẫn đều đặn được xem nhiều cuộc hành hương thế tục diễn đi diễn lại. Người ta bỏ công ăn việc làm, nhà cửa, trường học để "lên " Hoa-Thịnh-Đốn nói lên các quan tâm của họ về năng lượng mặt trời, về vũ khí nguyên tử, hay những vấn đề hệ trọng khác. Trong cuộc hành trình ấy, họ tìm ra một cộng đoàn mới gồm những bằng hữu liên kết với nhau trong cùng một quan tâm, trong cùng những cử điệu nghi thức (hát, biểu ngữ…) và trong cùng một nhất trí chung về lý tưởng.

Hành hương Kitô giáo là một chủ đề rất thích hợp để cập đến ở phần này trong cuộc nghiên cứu của chúng ta vì nó có quan hệ gắn bó với các tử đạo và các nhà khổ tu mà ta đã bàn đến ở phần trước. Thí dụ ta đã bàn qua rằng các phụ nữ qúi phái, từng theo thánh Giêrôm trong lối sống khổ hạnh, đã hành hương tới những trung tâm khổ tu tại Ai Cập trước khi định cư tại Đất Thánh. Sau khi hoà bình thời

Constantinôô, ta cũng ghi nhận rằng một số đông bắt đầu du hành vì lý do tôn giáo với một trong ba lý do sau đây: thăm mộ các tử đạo; thăm các địa danh tại Đất Thánh là những nơi có liên hệ đến các biến cố lớn của Thánh Kinh; hay thăm những nhà khổ tu nổi danh để xin bảo khuyên thiêng liêng. Cái đà hành hương tiên khởi này đã mang sinh lực lại cho nhiều Kitô hữu trong thế kỷ thứ bốn, kể cả hai phụ nữ ngoại hạng là những người, theo một nghĩa rất thực, đã tóm lược được các ý niệm dẫn đầu của việc hành hương trong Giáo Hội sơ khai. Đó là Helena, mẹ của hoàng đế Constantinôô, và nhà du hành không mệt mỏi đồng thời là một văn gia, nữ tu Egeria (cũng đọc là Etheria).

Hoàng hậu Helena (250-330) trở thành Kitô hữu năm 312. Bà rất xứng danh về lòng đạo đức và nhân hậu, với nhiều truyện kể về lòng quảng đại của bà đối với người bệnh, người nghèo và tù nhân. Vào khoảng thời gian con bà di chuyển kinh đô từ La Mã về thành phố mang tên ông (Constantinôople), bà thực hiện chuyến hành hương kéo dài đến Đất Thánh. Chính tại đó, bà được thấy chương trình xây dựng to lớn đang được thực hiện với sự bảo trợ của con bà. Sau khi qua đời, tên tuổi Helena được liên kết với truyện tích về việc tìm ra cây thập tự trên đó đức Giêsu bị hành quyết. Dù sự thực lịch sử của câu truyện ấy khá mỏng manh, dã sử về Cây Thánh Giá Thực, dưới nhiều hình thức, là một nghiên cứu điển hình rất tốt về sự lớn mạnh và điểm tô trí tưởng tượng Kitô giáo - một truyền thống nhắc ta nhớ đến những cái rễ nhân gian sâu xa trong Kitô giáo.

Theo nhiều truyền thuyết (hay đúng hơn nhiều dịch bản của cùng một truyền thuyết), Helena quyết định lên đường tìm Cây Thánh Giá Thực. Sau khi tham khảo những người Do Thái và Kitô hữu khôn ngoan, cuối cùng bà đã tìm ra ba cây thánh giá trong các cuộc khai quật tại nhà thờ trên đồi Golgotha. Sức mạnh của một trong ba cây thánh giá này trong việc phục sinh một người đã qua đời chứng tỏ cây ấy là cây thánh giá của đức Kitô. Theo một dịch bản của câu chuyện, người Do Thái tên Judas (hậu duệ của người môn đệ phản thầy) đã giúp bà tìm ra cây thánh giá thực. Sau này ông trở lại và cuối cùng làm giám mục Giêrusalem.

Rất khó chấp nhận giá trị lịch sử trong truyện Helena và Cây Thánh Giá Thực. Ta biết rằng vào cuối thế kỷ thứ tư, nhà hành hương Egeria có nói đến việc tôn thờ di tích thánh giá, nhưng không nhắc gì tới Helena trong tương quan với các di tích này. Ta cũng biết rằng vào cuối thế kỷ thứ tư, các mảnh vụn của cây thánh giá từng được gửi tới các thành phố khác trong đế quốc. Trong diễn biến lịch sử Kitô giáo sau này, chuyện tìm ra Cây Thánh Giá Thực sẽ được kể đi kể lại dưới những hình thức khác. Nó đã nhập vào gia tài văn hóa của truyền thừa Kitô giáo. Nó gợi hứng cho một trong những vần thơ Anglo-Saxon sớm nhất và hay nhất đó là *The Dream of the Rood* (Giấc Mơ Thập Tự). Các dịch bản về sau của dã sử được ghi lại trong truyện thời danh thời Trung Cổ *Golden Legend* (Hoàng Kim Dã Sử) và được bất tử hóa qua các bức tranh như các bích họa tại Arezzo (Ý) do Piero della Francesca thực hiện

vào thế kỷ 15. Đến năm 1960, có một lễ mừng việc tìm ra Cây Thánh Giá Thực trong niên lịch phụng vụ. Trọn truyền thống về Cây Thánh Giá Thực đã gây một tác dụng vô bờ đối với sinh hoạt đạo hạnh của Giáo Hội.

Khi thảo luận về *Những Cuộc Du Hành* của Egeria, ta lại không có được sự liên tục như trên. Cuốn sách đã bị thất lạc hơn bẩy trăm năm. Nó được một đan sĩ thời trung cổ nhắc đến nhưng chỉ được nghiên cứu vào thế kỷ vừa qua khi một học giả người Ý tìm ra một bản chép mất hết các trang mở đầu và nửa truyện bị ngắt quãng. Tuy nhiên ta vẫn có được một câu truyện hành hương lý thú của vị nữ tu tên Egeria xuất thân từ bờ biển xứ Gaul hoặc Tây Ban Nha.

Egeria du hành qua Đất Thánh, Ai Cập và Constantinôople trong các năm 381-384 và viết thư kể cho các em gái nghe cuộc du hành này. Lúc Egeria viếng Đất Thánh, Constantinôô đã qua đời từ lâu (Ông chết năm 337) và chương trình xây cất đầy tham vọng của ông đã hoàn thành. Thánh Giêrôm cũng đã thực hiện cuộc viếng Phương Đông lần đầu và một năm sau cuộc thăm viếng của Egeria, đã lập ra một đan viện tại Đất Thánh. Nhờ các thư của Egeria, ta biết Giêrusalem và vùng phụ cận có đông các nữ tu, đan sĩ, ẩn tu, khổ tu và giáo sĩ đủ cấp. Các quan tâm riêng của bà hoàn toàn là tôn giáo. Bà không bao giờ nhắc đến nền văn minh La Mã của khu vực hay các đền đài của nó. Bà chỉ chuyên đi thăm những người *thánh,* những nơi *thánh,* và những tòa nhà *thánh.* Bà thích thú đi thăm những địa danh được Thánh Kinh nhắc đến, những nơi chôn cất các nhân vật Thánh Kinh, nơi cư ngụ của các bậc khổ tu nổi danh, và những nơi chốn có liên hệ đến cuộc đời đức Kitô.

Cuốn *Những Cuộc Du Hành* của Egeria đặc biệt quan trọng vì những miêu tả chi tiết việc thờ phượng của Kitô giáo tại Giêrusalem thế kỷ thứ tư. Bà thuật lại những buổi cầu nguyện hàng ngày và phụng vụ của nhà thờ Mồ Thánh, Mùa Chay được cử hành ra sao, thứ tự các lễ nghi Tuần Thánh, và quan trọng hơn cả, là các nghi thức, lễ nghi trang trọng hơn cũng như các bổn phận của những người đang được chuẩn bị lãnh nhận bí tích rửa tội để gia nhập Giáo Hội rong tư cách trưởng thành. Thích thú hơn cả là khi bà thảo luận về việc dạy đạo cho các dự tòng trong thời gian Mùa Chay. Bà cho hay trong Mùa Chay, hàng ngày đức giám mục triệu tập các dự tòng (tên gọi cá người trở lại) thành vòng tròn chung quanh giám mục ngay trong nhà thờ để chính ngài dạy giỗ họ trong ba tiếng đồng hồ. Việc dạy giỗ ấy kéo dài như thế suốt bẩy tuần Mùa Chay. Giảng khóa xoay quanh lịch sử cứu độ được kể lại trong Sách Thánh:

"… Trong 40 ngày, ngài đi hết toàn bộ Sách Thánh, bắt đầu với Sáng Thế, và trước nhất giai thích nghĩa đen của từng đoạn, rồi mới đến nghĩa thiêng liêng. Vào thời điểm này, ngài cũng dạy họ về phục sinh và đức tin. Và điều ấy được gọi là *giáo lý* (catechesis). Sau năm tuần giảng huấn, họ tiếp nhận kinh

tin kính, mà nội dung được ngài giải thích từng điều, cùng một cách như lúc ngài giải thích Sách Thánh, nghĩa đen trước rồi nghĩa thiêng liêng sau. Nhờ thế, mọi người ở phần đất này có thể theo dõi các đoạn Sách Thánh khi chúng được đọc trong nhà thờ, bởi đã có những buổi giảng dạy về toàn bộ Sách Thánh từ sáu đến chín giờ mỗi buổi sáng trong suốt Mùa Chay, nghĩa là ba tiếng đồng hồ học giáo lý mỗi ngày. Thưa các mệnh phụ và chị em, trong các buổi phụng vụ thường ngày khi giám mục ngồi giảng, các tín hữu thường ngỏ lời ca tụng, nhưng khi họ đến nghe ngài giải thích giáo lý, lời ca tụng của họ còn lớn tiếng hơn nữa, có Chúa làm chứng cho điều tôi nói; và khi được thuật lại và giải thích kiểu này, họ đặt những câu hỏi ở từng điểm" [1].

Trong khi các học giả trân quí *Những Cuộc Du Hành* của Egeria vì kho tàng tín liệu của nó về đời sống và việc thờ phượng của Giáo Hội sơ khai, thì những người khác yêu quí cuốn sách vì nó chứng tỏ một tình yêu chân chất đối với Giáo Hội trong tất cả mọi vẻ đặc thù của nó. Egeria là một phụ nữ đạo hạnh có một sức mạnh dẻo dai lớn lao, một trí tò mò bất tận, và một tinh thần mạo hiểm cao độ. Bà coi cuộc sống mình không phải như một cuộc du hành lười lĩnh, nhưng như một hành trình thiêng liêng trong đó bà học hỏi để thâm hậu hóa đức tin của mình, và qua đó, đức tin của chị em mình. Ngay giữa lúc đang miêu tả, bà cũng ngưng lại để nói về dự phóng tương lai của mình. Một trong những nét đặc trưng trong cung điệu của Egeria là tính mạo hiểm và niềm tin; bà viết như sau từ Constantinôople:

"… Dự án hiện nay của tôi là du hành qua Á Châu, vì tôi muốn thực hiện một cuộc hành hương tới Êphêsô, và nơi tử đạo của đấng thánh và đấng phúc lộc Tông Đồ Gioan. Sau đó, nếu còn sống, và còn có thể đi đến những nơi khác được, tôi sẽ diện đối diện nói với các em về chuyện ấy (nếu Chúa muốn), hay dù sao cũng sẽ viết cho các em về chúng nếu các kế hoạch của tôi thay đổi. Dù sao, thưa các mệnh phụ vốn là ánh sáng trong trái tim tôi, dù tôi còn "trong thân xác" hay "ở ngoài thân xác", xin cũng đừng quên tôi" [2].

Điều gì ám ảnh những người này – và hàng ngàn người như họ - ra đi hành hương? Chắc chắn trong đó có lý do nhân bản, lý do từng thúc đẩy ta du hành ngày nay: trí tò mò. *Ut sum satis curiosa* (tôi khá tò mò) là điều chính Egeria viết trong sách trên. Tuy vậy, hiển nhiên cuộc du hành và những thoả mãn của nó không phải là những thúc đẩy nguyên động lực để ta hiểu được lý do tại sao người ta hành hương tôn giáo. Mục tiêu chính là để hiểu một vài ý niệm căn bản trong nền linh đạo và thần học Công giáo.

Kitô giáo là một tôn giáo xây dựng trên một con người từng hiện hữu tại một nơi chốn nhất định vào một thời điểm nhất định. Kitô giáo không khởi đầu câu truyện "ngày xửa ngày xưa" của mình mà là "vào năm thứ 15 triều Vua Tiberius Caesar". Hậu quả là, các biến cố và nơi chốn bao quanh đức Giêsu hết sức sống động, có thể sờ mó được. Vì lý do đó, các Kitô hữu đã có thể đến thăm những nơi chốn

từng diễn ra các biến cố chính trong tôn giáo của họ: chính tại nơi này Phép Thánh Thể đã được thiết lập; nơi kia chúa Giêsu đã chết; phía đàng kia là nơi chôn cất Ngài. Việc đi đến những nơi ấy làm cho những truyện kể của Phúc Âm, nghe trong phụng vụ, có được một thực tại đặc biệt. Thánh Giêrôm có lần viết rằng: "khi tận mắt nhìn thấy Giuđêa, chúng tôi hiểu Sách Thánh nhiều hơn".

Các nơi chúa Giêsu làm phép lạ, giảng dạy hoặc chịu khổ hình không quan trọng chỉ vì chúng là các chứng cớ địa dư cho chân lý Phúc Âm. Vì đối với tín hữu thế kỷ thứ tư, các nơi chốn liên hệ đến đức Giêsu còn là nguồn suối tạo ra sức mạnh thánh thiêng. Người ta cầu nguyện tại nhà thờ Mộ Thánh sốt sắng hơn bởi nhà thờ đó có một bầu khí thánh thiện; vì chính tại đó, tại ngay chỗ đó, công trình cứu rỗi đã được thực hiện.

Đất Thánh là lãnh địa nơi chúa Giêsu đã sinh sống; tụ điểm chính của nó là Giêrusalem.Ta cần nhớ rằng ngay trong Sách Thánh, Giêrusalem đã có một tầm quan trọng vượt xa vai trò một kinh thành của người Do Thái rồi. Nó có một mục đích biểu tượng, dùng làm hình ảnh cho nhiều định chế vốn là cốt lõi của đức tin: Giêrusalem là biểu tượng của thời đại thiên sai (Tân Giêrusalem) hay của chính thiên đường (Giêrusalem trên Cao). Nó cũng là hình ảnh của Giáo Hội và thành thánh Thiên Chúa, đối nghịch với thành quách con người. Giêrusalem dưới thế phản chiếu Giêrusalem trên trời. Việc chiếm lại Giêrusalem – như ta sẽ thấy về sau trong sách này - vốn là mục tiêu trân quí của Chiến Đấu Quân Thánh Giá. Phải nhìn ước muốn chiếm thành phố của họ không phải như một mục tiêu ái quốc hay quân sự nhưng trong bối cảnh họ hiểu Thánh Kinh và thần học một cách phong phú về ý nghĩa của chính thành phố. Quả không quá đáng khi nói rằng các tranh luận hiện nay về "vị thế" Các Nơi Thánh tại Giêrusalem và của chính thành phố phản ánh không những các vấn đề hóc búa xoay quanh các chính sách của nhà nước Israel mà còn là quanh bản chất biểu tượng của chính Giêrusalem nữa. Vì Giêrusalem có một ý nghĩa sâu xa và huyền nhiệm đối với người Do thái giáo, người Hồi giáo và người Kitô giáo, ba tôn giáo lớn của Sách Thánh.

Theo nghĩa trên, các nơi chốn liên quan tới đức Giêsu và các nhân vật Thánh Kinh khác có giáng dấp tương tự như các đền thánh dâng cúng các anh hùng tử đạo. Như ta đã ghi nhận ở chương trước, không ai còn hoài nghi cho rằng mộ các tử đạo phát ra một quyền lực thánh thiêng. Đó là lý do tại sao Egeria, trong tư cách một người hành hương, đã tỏ ra một lòng nhiệt thành cao độ đối với cả các nơi thánh tại Đất Thánh lẫn các địa danh tử đạo (*martyria*)*;* không phải vì chúng cùng một tầm kích, nhưng chúng hết thẩy đều là những nơi chốn trong đó việc nối kết với thần linh có một tiềm lực thật đặc biệt.

Cuối cùng, người thời này lên đường hành hương là để gặp các nhà khổ tu thánh thiện. Như các học giả gần đây ghi nhận, các nhà khổ tu đảm nhiệm nhiều chức phận đối với các tín hữu thế kỷ thứ tư và thứ

năm: các ngài cho họ những lời cố vấn thiêng liêng, giải quyết các tranh chấp, chỉ hướng nên trọn lành, an ủi những ai khốn khó. Dù đối với ta ngày nay, các vị tu cột (chỉ kể trường hợp cực đoan nhất của khổ tu) có vẻ kỳ dị sao ấy, nhưng thực tế là người đủ mọi giai cấp và chủng tộc đã đến với các ngài xin ý kiến hay xin các ngài cầu bầu cho. Người hành hương đói khát việc tìm đến tiếp xúc với các *lực sĩ* thánh của Chúa.

Việc Hành Hương Thời Trung Cổ

Một trong những nhân vật không thể quên được trong văn chương Anh là Vợ Chàng Bath của Geoffrey Chaucer. Bà cũng là người hành hương kinh nghiệm nhất như phần mở đầu của *The Canterbury Tales* (Truyện Tích Canterbury) cho thấy:

"Ba lần du hành Giêrusalem;
Và nhiều cuộc du hành đất lạ;
Nàng đã đến Rome, và đến Boulogne,
Đến Santiago Tây Ban Nha, và đến Cologne.
Nàng sẽ kể nhiều những đường phiêu ký" [3].

Những đền thánh được Vợ Chàng Bath đến viếng chính là danh mục những nơi quan trọng nhất tại Âu Châu thời Trung Cổ từng lôi cuốn số rất đông người hành hương. La Mã và Giêrusalem đương nhiên là mục tiêu của các người hành hương từ những thế kỷ đầu như ta đã thấy. Giêrusalem càng là một mục tiêu hành hương quan trọng và gây nhiều ấn tượng bởi nó nằm trong địa giới bị "quân ngoại đạo" Hồi giáo kiểm soát; với tư cách ấy, nó trở thành mối quan tâm sâu sắc đối với Kitô hữu trung cổ và là một biểu tượng tạo sinh lực đối với các nghĩa binh thánh giá thời ấy như ta sẽ thấy. Đi Giêrusalem thời Trung Cổ không phải chỉ là hành vi đền tội, mà còn là hành vi đảm lược. La Mã thu hút khách hành hương không phải chỉ vì đó là nơi có mộ hai Thánh Phêrô và Phaolô, mà còn vì sự hiện diện các thánh tích khác như khăn Veronica với dấu in khuôn mặt đức Kitô và lưỡi đòng Loginus, cả hai được lưu giữ tại Vương Cung Thánh Đường Thánh Phêrô. Những nơi khác được Chaucer nhắc đến đều là những đền thánh cực kỳ nổi danh với những lộ trình hành hương định sẵn dẫn tới chúng: Santiago de Compostella (Tây Ban Nha) là nơi chôn cất Thánh Tông Đồ Giacôbê. Nhà thờ chính toà Cologne được coi là nơi chôn cất thi hài Ba Vua đến thờ lạy đức Kitô lúc ngài sinh ra. Boulogne-Trên-Biển vốn là đền Đức Mẹ nổi danh thời Trung Cổ. Trong truyện tích, dĩ nhiên, Vợ Chàng Bath đang trên đường tới đền thánh Tôma à Becket ở Canterbury, một đền thánh nổi danh nhất trên khắp nước Anh.

Việc hành hương thời Trung Cổ là một phần hết sức phức tạp trong cấu trúc xã hội. Các du khách ngày nay thăm thành phố Chartres là để chiêm ngắm nhà thờ chính tòa đồ xộ xây theo lối Gothic và những tấm kính mầu có một không hai của nó. Nhà thờ chính tòa mới được xây vào thế kỷ 12 để lưu giữ thánh

tích Đức Nữ Trinh mà thành phố đã nhận được từ thời Charlemagne: đó là chiếc áo Đức Bà (la sainte chemise). Khách hành hương được khích lệ đến Chartres vào 4 ngày lễ kính Đức Mẹ lúc người ta tổ chức những cuộc hội chợ dưới bóng thánh đường. Lòng đạo và việc thương mại như thế đã được phối hợp để tôn vinh Thiên Chúa, để phục vụ công ích thành phố và để nâng cao đời sống đại chúng nói chung. Việc hành hương quả đã được đan kết chặt chẽ với đời sống xã hội của thành phố.

Việc hành hương thời Trung Cổ cũng được chính thức hóa cao độ. Có những qui định về lộ trình hành hương, về mùa và về phong tục. Từ đầu thời Trung Cổ, hành hương là việc đền tội phổ thông được đặt ra cho các tội nhân công khai cũng như là một hình thức khổ hạnh tự ý. Phong trào đơn tu của Ái Nhĩ Lan còn biết đến một hình thức hành hương suốt đời như một lối ép xác hay từ bỏ mình khổ hạnh cực đoan, tức là từ bỏ mái ấm và nơi chốn vì tình yêu Chúa. Đầu thời Trung Cổ, quyết định lên đường hành hương được coi như một hành vi tôn giáo gần như công khai. Người hành hương nhận được lời chúc phụng vụ chính thức từ Giáo Hội sau đó họ sẽ mặc một trang phục có thể nhận dạng dễ (mũ rộng, gậy, túi lưng, và giầy thô) và mang theo giấy tờ chính thức (*testimoniales-chứng từ*) chứng minh ý ngay lành và tư cách sống tốt của họ. Có một miệu tả tuyệt diệu về người hành hương trong một bài thơ cổ điển Anh thế kỷ mười bốn tựa là *Piers Plowman:*

"Chàng mang gậy với giải lụa rộng,
Trông như cây cỏ dại uốn cuộn chung quanh.
Trên thắt lưng chàng buộc chiếc bát chiếc ví.
Hàng trăm ống chích lủng lẳng quanh giải mũ đội đầu,
Dấu hiệu Sinai và vỏ hào Campostella,
Nhiều thánh giá và chìa khóa Rôma trên áo khoác,
Khăn in hình Chúa (vernicle) đàng trước, để bạn bè nhận dạng,
Và nhận ra chàng đi đến đền thánh nào" [4]

Giáo Hội không những khuyến khích và nâng đỡ ý niệm hành hương, mà nhiều dịp còn quảng bá các hình thức hành hương mới để khuyến khích lòng mộ mến và trung thành với Giáo Hội. Năm 1300, Đức Giáo Hoàng Bônifaxiô thứ 8 công bố năm thánh – Năm đầu tiên trong các Năm Thánh sẽ được cử hành 25 năm một lần tại La Mã – trong đó, các người hành hương được mời gọi tới La Mã để viếng mộ các thánh Phêrô và Phaolô cũng như các vương cung thánh đường tại giáo đô. Tín hữu ồ ạt đáp ứng lời mời gọi này. Dante hẳn có đến La Mã trong dịp cử hành năm đó, vì dù không mấy ưa ngôi vị giáo hoàng, ông đã sử dụng các hình ảnh về các đoàn hành hương để miêu tả đoàn lũ các linh hồn bị trầm luân trong một khúc *malebolge* về *Hỏa Ngục:*

"Các kẻ có tội ở tận đáy thì trần truồng. Ở phía giữa này, họ đối diện với chúng tôi trong khi những kẻ khác bước theo hướng chúng tôi, dù có nhanh hơn. Trông giống như đoàn người đông đảo của Năm

Thánh khi người La Mã sắp xếp để người ta, một khi băng qua cầu, thì hoặc tiến về hướng lâu đài trên đường tới nhà thờ Thánh Phêrô hay quay lưng lại lâu đài mà tiến về phía đồi" [5].

Năm mươi năm sau biến cố trên, Petrarch (1304-1374), nhà thi sĩ vĩ đại nhất của Ý, một thế hệ sau Dante, cũng đến viếng La Mã năm 1350 trong một cử hành Năm Thánh khác. Bất kể các rủi ro của chuyến du hành và các điều kiện xã hội tồi tàn lúc đó của Ý (trận dịch 2 năm trước đã giết hại gần nửa dân số Ý), Petrarch rất hứng khởi một cách mộ đạo về cuộc viếng thăm thành phố lần này, như một trong những bức thư của ông đã chứng tỏ:

"Tốt đẹp thay cho một linh hồn Kitô hữu được chiêm ngắm thành phố giống như thiên đường hạ giới này, một thành phố đầy hài cốt quí giá và di tích tử đạo, nhuần thấm máu đào các nhân chứng chân lý; được nhìn hình ảnh Đấng Cứu Thế, mà cả thế giới tôn thờ, được ghi dấu chân trên những viên đá chắc chắn muôn đời đáng được mọi dân nước tôn kính… được lang thang hết nấm mộ này sang nấm mộ nọ với biết bao hồi niệm về các thánh, được tự do tới lui các Vương cung Thánh đường dâng kính các tông đồ, với không một ai theo chân ngoại trừ các tư tưởng tốt đẹp của mình" [6].

Trong các dòng mở đầu cuốn *Truyện Ký Canterbury* của Chaucer, nhà thi sĩ nhấn mạnh rằng cứ mỗi độ xuân về, "lòng người lại nôn nao lên đường hành hương". Thực thế, đối với một số giai cấp thời Trung Cổ, đi hành hương cũng thường tình như đi du lịch ngày nay đối với giai cấp trung lưu. Nó là một phần trong cấu trúc cuộc sống. Người ta có rất nhiều các đền thánh gần nhà để thăm viếng vì mục đích tôn giáo đặc biệt, để thực thi một lời khấn, để đền tội, hay để du ngoạn, thay đổi khung cảnh.

Đối với tất cả các loại hành hương, ta nên ghi nhận rằng ý niệm hành hương là một quan niệm được sử dụng rộng rãi và là một ẩn dụ được nhiều người dùng để chỉ chính cuộc sống Kitô hữu. Trong việc rao giảng Kitô giáo, một trong những chủ đề thông thường nhất chính là đời sống con người là một cuộc hành hương.

Hành hương như một ẩn dụ cho đời sống Kitô giáo xưa nay vốn có lịch sử lâu dài trong Kitô giáo Phương Tây. Bản Thánh Kinh Phổ Thông chẳng hạn đã miêu tả tín hữu Kitô (trong Heb 11:13) như *những người hành hương và khách trọ trên thế gian* (peregrini et hospites super terram). Cả thánh Augsutinô trong *Thành Thiên Chúa (City of God)* lẫn đức Giáo Hoàng Grêgôriô Cả trong *Huấn Giáo* (Moralia) - những sách được đọc nhiều và có ảnh hưởng nhiều trong Thời Trung Cổ - đều nhắc đến đời sống Kitô hữu như một hành trình hay hành hương dẫn ta tới mục tiêu trên trời. Thánh Tôma Aquinô, nhà thần học vĩ đại của trung cổ, gọi Thánh Thể là *Của Ăn Của Người Lữ Hành* (esca viatorum). Bất cứ sinh viên nào học về văn chương thời Trung Cổ cũng biết chủ đề hành hương đã quan trọng ra sao

đối với văn xuôi và thi ca Anh thời đó. Ngay như các kịch bản trung cổ, khi sử dụng chủ đề các môn đệ trên đường đi Emmaus sau khi đức Kitô phục sinh, cũng miêu tả các môn đệ ấy như những người hành hương; các kịch bản ấy còn được gọi là "Các Kịch Bản Hành Hương". Sự dai dẳng của truyền thống này nổi bật hơn cả nếu ta nhớ rằng một trong những tác phẩm cổ điển Kitô giáo Anh có ảnh hưởng nhiều nhất chính là cuốn *Pilgrim's Progress* của Nhà Thanh Giáo John Bunyan (1677-1784), một tác phẩm phúng dụ (allegorical) viết vào lúc những cuộc hành hương thực sự đã biến khỏi Anh Giáo vì chính thức được coi như những thứ dị đoan mê tín của phe giáo hoàng.

Trong số các nhà văn Trung Cổ, Dante Aligheri (1265-1321) thăm dò chủ đề hành hương sâu sắc hơn cả. Không thể kể hết các cấu trúc và ngôn từ liên quan đến hành hương trong *Hài Kịch Thần Linh (Divine Comedy).* Đối với mục tiêu khiêm tốn của ta, chỉ cần ghi nhận cái hơi chính của tác phẩm: Đó là cuộc hành trình của một cá nhân qua thế giới địa ngục, tới núi luyện tội, và qua các tầng trời đến khi diện kiến được Chúa. Dù cuộc hành trình này được miêu tả như là của chính Dante, nhưng từ chính tập thơ, Dante quan niệm nó cũng là một thí dụ đối với mỗi người. Để làm nổi bật cuộc hành trình này, Dante rút tỉa một loạt phức hợp các hình ảnh, ẩn dụ, dung mạo, và biểu tượng từ các cuộc hành trình khác: Cuộc Xuất Hành của Dân Do Thái từ Ai Cập đến Đất Hứa; những cuộc hành hương thực sự của những người từ Âu Châu qua Thánh Địa; cuộc hành trình của linh hồn tới Chúa do nhà thần học Trung cổ, Thánh Bonaventura, miêu tả; ý niệm của Thánh Augustinô coi cuộc đời như một hành trình tới Thành Thiên Chúa. Cuối cùng khi Dante tiến tới hồi kết cục cuộc hành trình thi ca của mình, lúc ông thấy bông hồng vĩ đại bằng pha-lê có mọi người được cứu rỗi ngồi quanh Thiên Chúa, ông như do bản năng thúc đẩy tự nhiên lại dùng đến những hình ảnh hành hương một lần nữa:

"Và như người hành hương tươi mát trở lại
nhờ nhìn khắp thánh đường khấn nguyện,
với hy vọng được kể về nó lần nữa;
Cũng vậy, bước vào con đường xuyên ánh sáng sống
Tôi dõi mắt thấp cao, qua nhiều hàng cấp,
tới lui nhìn khắp đó đây" [7].

Nhưng xem ra hành hương như một sinh hoạt dễ đưa người ta đến chỗ lạm dụng. Ở một mức độ nào đó, hành hương có thể được sử dụng khéo như một cái cớ trốn trách trách nhiệm, một trốn chạy khỏi cánh tay luật pháp, hay như dịp may làm bậy làm càn. Các *chứng từ* nhắc ở phần trên chương này thực sự là cách đáp ứng chính thức đối với các lạm dụng ấy. Các thư chứng minh ấy do thẩm quyền hợp pháp của Giáo Hội cấp là những chứng minh thư chứng tỏ hạnh kiểm tốt cho những người hành hương chân chính. Bên Anh, sau thế kỷ 12, người ta có thể bị bắt vì tội lang thang nếu đi hành hương mà không có các chứng minh thư trên.

Trầm trọng hơn loại lạm dụng trên chính là vấn đề thực sự liên quan đến việc thoái hóa có tính thần học hay tôn giáo trong ý niệm hành hương. Theo lịch sử, Đạo Công giáo vốn là một tôn giáo của dấu chỉ; một trong các đặc điểm nổi bật của tôn giáo này là việc nhấn mạnh đến bản chất bí tích của tôn giáo. Nó hiểu đức Kitô như dấu chỉ bên ngoài của tình yêu Thiên Chúa đối với trần gian, và Giáo Hội với các bí tích của mình như là dấu chỉ hành động của Thiên Chúa trong Đức Kitô giữa trần gian. Vì việc nhấn mạnh đến các thực tại sờ mó được của tôn giáo này, mà luôn luôn có cái nguy cơ trong Đạo Công giáo rơi vào hình thức máy móc trong mánh khóe tôn giáo thay vì phải trở về thực sự và cam kết bản thân. Lòng sùng đạo của người Công giáo luôn có cái nguy cơ trở về với ma thuật, tức là dùng sự vật để đạt được các hậu quả mong muốn. Nguy cơ ấy có mặt trong hành hương, vốn là một cái gì vô hại. Bởi người ta luôn có cái nguy cơ đi hành hương mà không có được những định hướng nội tâm cần thiết để biến hành hương thành hành vi tôn giáo. Nhà nhân bản Công giáo vĩ đại là Erasmus thành Rotterdam (1466-1536), một người cay đắng phê phán các lạm dụng và dị đoan trong Giáo Hội, đã ngắn gọn đề cập đến vấn đề này trong một đoạn văn từ một trong những tác phẩm đầu tiên của ông như sau: “Bạn có thể chạy tới La Mã hoặc Compostella và mua hàng triệu ơn đại xá, nhưng phân tách cho cùng, chẳng có cách nào tốt hơn để hoà giải bạn với Chúa cho bằng hoà giải bạn với anh em” [8].

Cuối thời Trung Cổ có khá nhiều những chỉ trích như thế về hành hương. Phần lớn những chỉ trích này xoay quanh những sự việc liên quan đến hành hương: việc tôn kính các thánh và các di tích của các ngài; hệ thống ơn toàn xá; việc máy móc hóa các hành vi tôn giáo. *Gương Phúc* (Imitation of Christ), một tác phẩm tôn giáo cổ điển thế kỷ 15, xuất phát từ cùng một môi trường linh đạo vốn nuôi dưỡng Erasmus lúc đầu, đã chỉ trích những ai chỉ muốn ra ngoài, du hành ngoại quốc, mà không một chút lòng dạ đối với cô tịch, thinh lặng, suy niệm và vững ổn trong đời. Cái thứ *mộ đạo tân thời* (devotio moderna) này, như thuật ngữ lúc ấy chỉ về hành hương, đã đè một giá khá đắt trên việc trở về nội tâm, sống thực luân lý, và bước chân theo đức Kitô trong thinh lặng và giản dị. Cái tinh thần ấy chắc chắn đã góp phần vào sự thành công của Phong Trào Thệ Phản. Martin Luther, người có tinh thần trung cổ hơn bất cứ nhà cải cách Thệ Phản nào, nghĩ rằng hành hương không cần thiết và thật dư thừa đối với đời sống Kitô hữu, nhưng khi viết ra các bác chứng của mình, ông đã cho người ta thấy chính ông cũng phải thừa nhận một cách miễn cưỡng tính phổ thông của ý niệm này và vị thế sâu xa của nó trong phong hóa Kitô giáo Âu Châu:

“Ngày nay, nếu ai đó muốn đi hành hương hoặc quí mến hành hương cao độ, hãy để họ đến với mục sư hay lãnh chúa của họ mà nói chuyện đó. Nếu hóa ra mục đích của người này là để làm việc tốt (good work), thì hãy để mục sư hoặc lãnh chúa mạnh bạo dẫm chân lên cái lời thề nguyền và việc tốt ấy như sự lừa dối của satan, và bảo người ấy dùng tiền và sức lực định tiêu cho hành hương mà làm tròn các

giới răn của Chúa, và làm những việc làm còn giá trị hàng ngàn lần tốt hơn đi hành hương, tức là, thỏa mãn các nhu cầu của gia đình mình cũng như của hàng xóm làng giềng nghèo. Nhưng nếu đối tượng của người ấy chỉ là để thoả tính tò mò và đi ngoạn cảnh thành thị và thôn trang, thì hãy để anh ta ra đi. Tuy nhiên, nếu người ấy thề nguyền đi hành hương trong lúc bị bệnh, lời thề nguyền ấy phải được vô hiệu hóa và để qua một bên" [9].

Với sự thành công của Phong trào Canh Cải Thệ Phản, hành hương trở thành sinh hoạt thiêng liêng gần như biệt loại của Công giáo (hay Chính Thống giáo), mặc dù một vài biến thể của hành hương – như du hành qua Đất Thánh chẳng hạn - vẫn còn là một phần trong cảm nghiệm Thệ Phản hiện nay. Điều cũng xẩy ra nữa là ý niệm hành hương đã thay đổi một cách tế vi dưới ảnh hưởng Thệ Phản ngay trong hàng ngũ Công giáo. Ngày nay, càng ngày hành hương càng được quan niệm như các hành vi sùng đạo hay mộ mến, và do đó càng ngày càng không phải như một thực thi các lời khấn nguyện hay các hành vi đền tội. Ý niệm hành hương như một lối sống vẫn còn mạnh trong Giáo Hội Chính Thống đến tận thế kỷ này [10], nhưng như một thực hành trong Giáo Hội Công giáo La Mã, thì số người tuân giữ nay đã giảm nhiều lắm. Kinh nghiệm hành hương hiện đại vừa liên tục tiếp nối vừa khác biệt sâu sắc với truyền thống cũ.

Dĩ nhiên, điều đã xẩy ra là người hành hương trung cổ đã nhường bước cho người du lịch đời nay. Khi suy nghĩ về xã hội học của hành hương, ta thấy các yếu tố xã hội từng ảnh hưởng đến tính phổ thông của nó rất giống với các yếu tố tạo ra tính phổ thông của du lịch: ý muốn đi khỏi, niềm tin cho rằng cuộc du hành tốt cho người ta cả về tinh thần lẫn thể lý (trung cổ có thể nói là thiêng liêng) và cái thích thú nguyên tuyền của việc được nhìn thấy những điều mới lạ trong các khung cảnh mới lạ. Các công ty du lịch hiện đại quảng cáo các "gói" du hành để dụ các du khách/hành hương tới Đất Thánh, Lộ Đức, hay bất cứ nơi nào khác theo một cung cách khiến cho cuộc hành hương chả còn chi là đền tội (hoạ chăng có thể là đồ ăn trên máy bay!). Những cuộc du hành trên quả đã phối hiệp động lực xưa với cảm quan hiện đại để tạo ra người du lịch-hành hương bây giờ.

Việc Hành Hương Ngày Nay: Một Suy Tư:

Bất cứ ai đứng ở quảng trường Thánh Phêrô tại La Mã vào bất cứ ngày nào trong năm cũng phải thừa nhận rằng hành hương vẫn còn sống còn trong thời đại ta. Ngoài những đoàn du khách đến để ngoạn cảnh nửa ngày với những sinh hoạt vội vã, còn có các nhóm tín hữu Công giáo đủ mọi nòi giống, sắc mầu, giai cấp, và quốc tịch đến cầu nguyện bên mộ thánh Phêrô, sắp xếp tham dự triều kiến chung để được thấy đức giáo hoàng, và thăm viếng những nơi chốn từng trở thành nổi danh trong lịch sử Kitô giáo. Cũng thế, hàng năm ta được thấy những tường trình trên truyền hình về những người hành hương

lũ lượt trên các hè phố Giêrusalem trong Tuần Thánh lần bước theo đức Kitô trên *Đường Khổ Nạn* (Via Dolorosa) hay cử hành phụng vụ Phục Sinh tại vương cung thánh đường Mộ Thánh giống hệt các người hành hương thời Egeria.

Ngày nay, hành hương kiểu khác cũng lôi cuốn một số người với cùng một nhịp độ khẩn trương và một lòng mộ đạo như những người trước đây cả hàng trăm năm từng làm. Tới đền Đức Mẹ Guadalupe ở Mễ Tây Cơ hay Đức Mẹ Lộ Đức bên Pháp là thấy những hành vi sùng kính đền tội hay những hành vi đức tin xin chữa bệnh, tất cả đều cổ xưa như chính Kitô giáo. Tới một trong những đền thánh ấy (hay các đền thánh tương tự) là lui bước – như bất cứ du khách nào tại các nơi ấy sẽ cho bạn hay - đi vào một môi trường sùng đạo và mộ mến rất ít âm hưởng với cõi trần tục mà phần lớn chúng ta đang sống bên trong.

Các địa điểm hành hương cũng là những tụ điểm cho những khát vọng rộng lớn và sâu thẳm nhất của một con người. Đền Đức Mẹ Czestochowa tại Ba-Lan từng là trung tâm ý thức và bản sắc quốc gia từ thế kỷ 14. Vì thành phố từng kinh qua những cuộc bao vây bài Ba-Lan từ thế kỷ 17 (do các lực lượng Thụy Điển, Nga, và Pháp), đền Đức Mẹ trở thành có nghĩa đặc biệt đối với quốc gia. Hàng triệu người tới đó hành hương ngày nay có thể nói lên cả đức tin sâu sắc của họ lẫn nỗi phản kháng im lặng của họ đối với một chính quyền bất thân thiện với chính dân tộc mình (thời tác phẩm này mới ra đời, *ghi chú của người dịch*). Hành hương tại Ba-Lan là một cách thế phản kháng chống ngoại lai và các thế lực tha hóa trong một xã hội.

Dù vẫn có sự liên tục trong tính phổ thông của hành hương, không ai còn hoài nghi là đặc điểm của hành hương đang thay đổi căn để. Hành hương không còn là những hành trình gian nan và nguy hiểm đòi người ta những cam kết bản thân lớn lao nữa. Ngày nay, họa hiếm mới còn một nhà hành hương Anh chịu vượt Eo Biển Manche rồi cuốc bộ đến La Mã, [11] nhưng đó chính lại là điều Vợ Chàng Bath đã làm khá nhiều lần. Hành hương cũng không còn được sử dụng như những hành vi đền tội hay như những ơn gọi suốt đời như trong thời dĩ vãng. Cả phong thái thay đổi trong việc hành đạo lẫn đặc điểm của xã hội kỹ thuật đã biến chính hành vi hành hương ra khác hẳn.

Nếu hành hương như một hành vi đã giảm đi tính nghiêm nhặt của nó, thì ý niệm hành hương, hay đúng hơn, hành hương như một ẩn dụ, không những ngày nay được sử dụng rộng rãi, mà còn trở thành biểu hiệu đệ nhất đẳng của chính Giáo Hội trong những ngày hậu Vatican II này.

Một cách tổng quát, người ta nhìn nhận rằng một trong những thành tựu đáng kể của Công Đồng Vatican II (1962-1965) là tái định hướng suy tư Công giáo từ ý niệm coi Giáo Hội như một định chế

quân chủ qua ý niệm coi Giáo Hội như một cộng đoàn những người tin đức Kitô, được nối kết với nhau bằng một Phép Rửa chung, cùng nhau chia sẻ Thánh Thể, và cùng tuyên xưng một đức tin chung. Để tăng cường quan niệm về Giáo Hội như thế, các tài liệu của công đồng sử dụng một loạt các hình ảnh, biểu tượng và ẩn dụ để miêu tả Giáo Hội: Giáo Hội như dân Thiên Chúa; Giáo Hội như dấu chỉ; Giáo Hội như mầu nhiệm; và cuối cùng, Giáo Hội hành hương.

Có nhiều điều làm cho ý niệm Giáo Hội như một Giáo Hội lữ hành hay hành hương (hay để bản vị hóa ý niệm ấy: để quan niệm mỗi người trong Giáo Hội đều là lữ khách hay khách hành hương) trở thành một ý niệm rất lôi cuốn. Về phương diện này, chúng ta nên nhớ lại một vài nhận xét chúng ta đã nhắc đến trong các phần trước của chương này.

Trước nhất, có một tinh thần bình đẳng tuyệt vời nối kết với ý niệm hành hương. Người Hồi Giáo có thói quen tuyệt diệu liên quan tới việc đi hành hương Mecca. Bắt đầu cuộc hành trình hành hương, mỗi người để qua bên quần áo thường mặc của mình để mặc vào chiếc áo trắng không tà vốn được vẽ ra cho các người hành hương. Mọi người như thế đều ăn vận theo một lối. Ý niệm đàng sau việc ấy là để mọi người tới thờ phượng tại Mecca đều tuyệt đối bình đẳng; không ai được xem như giầu có hơn ai hoặc ăn mặc tươm tất hơn ai. Mọi người đều như nhau. Trong khi khách hành hương của Chaucer xuất thân từ nhiều giai cấp khác nhau (dù sao Chaucer cũng coi cuộc hành hương như một ẩn dụ cho xã hội loài người), nhưng thấy đều du hành với nhau trong hòa hợp về đời người và mục đích. Sự hiệp nhất của họ như khách hành hương không xóa đi sự đa dạng của họ như các cá nhân. Khách hành hương đi Canterbury bao gồm vị mục sư đạo hạnh, vị đan sĩ dễ mua chuộc, vị hiệp sĩ gương mẫu, bà vợ ưa khôi hài của chàng Bath, và nhà thi sĩ khiêm tốn của chúng ta.

Khi Giáo Hội được quan niệm như một Giáo Hội lữ hành, thì đó là một Giáo Hội không phải của giáo sĩ cũng chẳng phải của giáo dân, không phải của phái nam cũng chẳng phải của phái nữ, không phải của kẻ giầu cũng chẳng phải của người nghèo, không phải của Âu Châu mà cũng chẳng phải của Á Châu. Nó là tất cả những thứ đó và càng ở trong chính cái phức hợp của nó. Hơn nữa, những người đang trên đường hành hương thì chẳng có ai hoàn hảo (vì những người hòan hảo chẳng ai cần hành hương); họ đi tìm sự hoàn thiện. Bởi đó, Giáo Hội lữ hành là Giáo Hội của kẻ có tội.

Hành hương hàm nghĩa cả cuộc hành trình lẫn mục tiêu ở cuối hành trình ấy. Giáo Hội lữ hành là Giáo Hội *trên đường* (in via). Nói theo thuật ngữ xưa: Giáo Hội lữ hành là người đang trên đường. Người hành hương chưa tới mục tiêu bởi vì chúng ta chưa tới thời tận cùng (*eschaton*) của những nổi trôi lịch sử và của mọi giới hạn thời gian. Bởi đó, ta phải kiên nhẫn với những bất toàn của Giáo Hội trong khi luôn ý thức rằng chúng có thể sẵn sàng xẩy ra.

Cuối cùng, khi nói về Giáo Hội lữ hành, thực tế ta cũng nói về các thành phần của Giáo Hội như những lữ khách. Ta chưa tới, ta không hoàn hảo, ta đang *trên đường,* ta đang chờ mong thời tận cùng trong đức Kitô, ta là thành phần bình đẳng của nhóm hành hương; ta là thành phần của một nhóm trong đó giới tính, cấp bậc, tư chất thánh thiện, địa vị, tài trí, và vân vân tuy có khác biệt hóa chúng ta, nhưng không đem lại cho ta hơn chút quyền lợi nào trong đoàn lữ hành. Giống như mọi lữ khách, người lữ hành Kitô hữu cũng mệt mỏi, bực bội, thất vọng, và, đôi khi, mất hướng. Nhưng cũng như mọi lữ khách, họ nghĩ tới mục tiêu và họ trì chí. Điều Công Đồng Vatican II nói về Giáo Hội lữ hành cũng đúng cho mỗi thành phần của Giáo Hội:

Giáo Hội "như người lữ hành trên đất lạ, dấn bước về phía trước giữa các bách hại của thế gian và niềm ủi an của Chúa," (Thánh Augustinô, *Civ. Dei,* XVIII, 51,2) trong khi loan báo thánh giá và cái chết của Chúa cho đến ngày Ngài đến (xem 1 Cor. 1:26). Nhờ quyền năng của Chúa Phục sinh, Giáo Hội được thông ban sức mạnh để kiên tâm và âu yếm vượt qua các sầu buồn và khốn khổ bị lấn áp từ trong từ ngoài, và chiếu tỏa trong thế gian mầu nhiệm của Chúa một cách trung thành dù chỉ là hình bóng, cho đến lúc nó được tỏ bầy trong vẻ huy hoàng toàn vẹn [12].

Ghi Chú:

[1] *Egeria's Travels,* do John Wilkinson dịch và giới thiệu (London, 1971) tr. 144-45. Tất cả các câu trích đều do ấn bản tuyệt diệu và hữu ích này.

[2] Sách Đã Dẫn, tr.122-23.

[3]Lời mở đầu của *Canterbury Tales,* giòng 463-67.

[4]*Piers Plowman,* trích từ bản dịch của H.W. Wells (London, 1935). Không phải mọi khách hành hương đều nghèo như thế. Một người Ý thế kỷ 15 tới Đất Thánh với một đoàn tùy tùng gồm một bác sĩ, bốn người hầu, một tuyên úy, một quản lý, một người nấu ăn và một phụ tá nấu ăn, một thợ may, một thợ cạo, hai người chơi kèn, một cậu bé phục dịch (page), và một thư ký.

[5] *Inferno,* XVIII, 25-33. Tôi thoát dịch từ tiếng Ý. Lâu đài nói đây chính là Castel Sant'Angelo; Đồi đây là đê sông Tiber đối diện với lâu đài.

[6] Petrarch, như được trích dẫn trong *The Invention of Dante's Commedia* của John Demaray (New Haven, Conn., 1974), tr.10. "Hình ảnh Đấng Cứu Thế" ám chỉ Khăn Bà Vêrônica. Petrarch được thấy khăn này và xúc động đến độ trước tác một bài thơ lấy chủ đề này.

[7] *Paradiso,* XXXI, 44-48; bản dịch của tác giả.

[8] *Enchiridion Militis Christiani,* trích từ *The Essential Erasmus,* do John Dolan dịch (New York, 1964), tr. 91.

[9] "An Appeal to the Ruling Class" trong *Martin Luther: Selections from His Writings,* do John Dillenberger chủ biên (Garden City, N.Y., 1961) tr. 444.

[10] Tác phẩm vĩ đại về linh đạo của Chính Thống giáo Nga *The Way of a Pilgrim* là tác phẩm dạy cách sử dụng lời "Kinh Của Chúa Giêsu" và tác giả là một người hành hương vô danh từng sống trọn kiếp hành hương của mình trong thế kỷ 19 tại Nga.

[11]Một người thực hiện chính là Hilaire Belloc với tác phẩm *The Path to Rome* (1902) vốn là một trình thuật cổ điển về cuộc hành hương cuốc bộ như thế.

[12]Hiến Chế Tín Lý về Giáo Hội, điều 8, trong *The Documents of Vatican II,* do Walter M. Abbott và Joseph Gallagher chủ biên (New York, 1969) tr.24.

Tham Khảo và Khai Triển Thêm:

Về sự nối kết giữa phong trào khổ tu Kitô giáo tiên khởi và hành hương, tác giả dựa vào tiểu luận *Ý niệm Khổ tu về Xuất Hành trong Phong trào Đơn Tu Thời Xưa và Thời Đầu Trung Cổ* của Hans von Campenhausen đăng trong *Tradition and Life in the Church* (Philadelphia, 1969) tr.231-51.

Medieval Pilgrims của Alan Kendall (London, 1970) là một dẫn nhập vắn tắt đưa vào toàn bộ chủ đề hành hương. Tác phẩm đầy đủ hơn, nếu không muốn nói là hơi xưa hơn, chính là cuốn *In the Steps of the Pilgrims* của Sidney Heath (New York, 1950). Về ý niệm hành hương, nghiên cứu chủ yếu chính là cuốn *Pilgrimage: An Image of Medieval Religion* của Jonathan Sumption (Totowa, N.J., 1975). Cuốn *Writers and Pilgrims: Medieval Pilgrimage Narratives and Their Posterity* của Donald Howard (Berkeley, Calif., 1980) là một công trình rất dễ đọc do một học giả hàng đầu nghiên cứu về Chaucer viết.

Về việc sử dụng hành hương trong văn chương Trung Cổ, có hai tác phẩm không thể thiếu là: *The Invention of Dante's Commedia* của John Demaray (New Haven, Conn., 1974) và *The Idea of the Canterbury Tales* của Donald Howard (Berkeley, Calif. 1976). Cả hai tác phẩm đều là những nghiên cứu tạo nền và rất gợi ý cho các định hướng và tìm tòi về sau. Cả hai đều có những thư mục rất đầy đủ.

Tác phẩm *The Pilgrimage of Desire: A Study of Theme and Genre in Medieval Literature* của F.C. Gardiner (Leiden, 1971) là một khảo cứu có căn bản trí thức và thần học về những vở kịch tự gọi là hành hương. Các chương bàn về hậu cảnh trong tác phẩm ấy rất hữu ích cho các mục đích của chúng ta.

Hành hương cũng vốn dĩ là một thực hành đạo đức khá được ưa chuộng trong Giáo Hội Chính Thống; từ đó mà phát sinh một trong các tác phẩm cổ điển vĩ đại của nền linh đạo Chính Thống: đó chính là tác phẩm vô danh *The Way of a Pilgrim* do R.M. French dịch (London, 1972).

Để hiểu hành hương về phương diện nhân chủng học và cấu trúc, nên xem *The Ritual Process* của Victor Turner (Chicago, 1969); và *Image and Pilgrimage in Christian Culture* của Victor và Edith Turner (Oxford, 1978).

Có một số cố gắng gần đây để hiểu hành hương theo nghĩa thiêng liêng, hay cuộc hành hương của bản thân đi gặp gỡ Chúa. Vì ý niệm này thuộc văn chương và linh đạo, hãy xem *Quest for Self / Quest for God* của Mary Jo Weaver đăng trong *The Bent World: Essays on Religion and Culture* (Chico, Calif., 1981) tr. 177-190. Để suy tư sâu sắc về ý nghĩa hiện đại của hành hương như là ẩn dụ cho đời sống Kitô hữu, người ta nên đọc các tiểu thuyết của Walker Percy, nhất là cuốn *Love in the Ruins* của ông (1971) trong đó có người anh hùng đầy ngạc nhiên, Bác Sĩ Tôma More, người không muốn là gì khác hơn là người hành hương, và theo chính ngôn từ của Percy, “một gã giang hồ tối cao”.

CHƯƠNG 4: CÁC HIỆP SĨ

Khi tác phẩm này còn đang trong giai đoạn phác thảo, một nhà phê bình thân hữu viết để yêu cầu tôi bỏ chương nói về các hiệp sĩ (warriors). Ông viết rằng "một hiệp sĩ Kitô hữu hay Công giáo là một mâu thuẫn ngay trong hạn từ". Thật dễ hiểu cảm quan của người bạn tôi, nếu ta xét đến bầu khí trí thức hiện nay, có khi ta còn có thiện cảm với cảm quan ấy nữa là đàng khác. Tuy nhiên, dường như lời phẩm bình trên có hơi không đúng chỗ. Như ta sẽ thấy, sự thực là hình ảnh người hiệp sĩ Kitô giáo đã có một lịch sử khá dài kể từ những thế kỷ đầu của Kitô giáo. Dù thái độ Kitô giáo đối với chiến tranh và chiến trận có phức tạp (và quả nó phực tạp thật) đến bao nhiêu, thì hình ảnh quân sự vẫn là một cái gì đâm rễ rất sâu trong ý thức người Kitô hữu. Thời Trung Cổ, hình ảnh hiệp sĩ không những được ca tụng, mà còn được nêu cao như là mẫu mực của thánh thiện như đã chứng tỏ qua tính cực kỳ phổ thông của lòng tôn sùng đối với Thánh George đã gần trở thành huyền sử. Ngay thời này, ta vẫn thường ngâm ngợi bài ca "Tiến Lên Hỡi Các Chiến Binh Kitô!" (Onward Christian Soldiers!), gửi tặng tiền cho Cứu Tế Quân (Salvation Army), có bằng hữu tham gia Hiệp Sĩ Columbus hay Đạo Binh Đức Mẹ, và ca ngợi tinh thần kỷ luật nhà binh của các tu sĩ Dòng Tên.

Tân Ước rất ít giúp ta về vị thế của người lính trong các kế hoạch Kitô giáo. Thánh Gioan Tẩy Giả yêu cầu họ hãy hành xử cách chính trực (xem Lc 3:14), nhưng không buộc họ phải bỏ quân ngũ. Đức Giêsu không trực tiếp đề cập đến việc quân ngũ, nhưng đã nói nhiều đến việc phải tránh bạo lực. Thánh Phaolô sử dụng ngôn từ nhà binh cho các mục đích hoa mỹ trong các thư của ngài. Những đoạn văn sau đây, với thời gian, sẽ trở thành những trích đoạn thiêng liêng quan trọng cho các nhà văn linh đạo và các thần học gia:

"Hãy mang toàn bộ binh giáp vũ khí của Thiên Chúa, để có thể đứng vững trước những mưu chước của ma quỉ. Vì chúng ta chiến đấu không phải với phàm nhân, nhưng là với những quyền lực thần thiêng, với những bậc thống trị thế giới tối tăm này, với những thần linh quái ác chốn trời cao. Bởi đó, anh em hãy nhận lấy toàn bộ binh giáp vũ khí của Thiên Chúa; như thế, anh em có thể vận dụng toàn lực để đối phó và đứng vững trong ngày đen tối. Vậy hãy đứng vững: lưng thắt đai là chân lý, mình mặc áo giáp là sự công chính, chân đi giày là lòng hăng say loan báo tin mừng bình an; hãy luôn cầm khiên mộc là đức tin, nhờ đó, anh em sẽ có thể dập tắt mọi tên lửa của ác thần. Sau cùng, hãy đội mũ chiến là ơn cứu độ và cầm gươm của Thần Khí ban cho, tức là Lời Thiên Chúa" (Eph. 6:11-17).

Trích đoạn trên, một nhuần nhuyễn các đoạn văn lấy từ Cựu Ước, không phản ánh kinh nghiệm thực sự mà chỉ là hình ảnh bóng bẩy và các ý niệm rút từ truyền thống Thánh Kinh và những điểm thường ngày trong chính nền văn hóa của Thánh Phaolô. Ta cũng có thể nói như thế về những trước tác tiên khởi

của Kitô giáo thời hậu Thánh Kinh. Trước cuối thế kỷ thứ hai, không có bằng chứng gì là người Kitô hữu ở trong quân ngũ hay các nhà văn Kitô giáo nào quan tâm đến vấn đề quân sự. Chỉ sau năm 170, ta mới thấy có bằng chứng có những Kitô hữu phục vụ trong lục quân La Mã.

Giáo Hội nghĩ gì về những Kitô hữu phục vụ trong các ngành quân ngũ của Đế Quốc La Mã? Câu hỏi ấy từng được nghiên cứu rất nhiều bởi các học giả và các kết luận của họ rất thích thú cả về sử học lẫn luân lý học. Trước nhất, không có bằng chứng nào cho thấy một nhà văn Kitô giáo đã đặt vấn đề về quyền của đế quốc trong việc tổ chức một đạo quân. Thực vậy, ai cũng giả thiết cuộc sống dân sự đòi phải có một đạo quân bảo vệ. Thế nhưng, dù nhìn nhận tính cách hợp pháp của đạo quân ấy, ý kiến của các nhà văn Kitô giáo tiên khởi vẫn là các Kitô hữu không nên phục vụ trong quân ngũ. Đó là ý kiến tiêu chuẩn của hầu hết các văn gia Kitô giáo cho đến mãi sau thời Hoà Bình của Constantinô. Luận chứng cho quan điểm này không dựa trên suy tư phản quân sự, cũng không có một mưu toan nào muốn áp dụng các luận chứng ấy cho cả những người không phải là tín hữu Kitô. Ta có thể nhìn vào các lý do chống việc quân do Tertullian đưa ra cuối thế kỷ thứ hai vì lối biện bác của ông không hẳn là phi đặc trưng:

(a) Phúc Âm nói rằng không ai được phục vụ hai chủ, mà các Kitô hữu thì đã được kêu gọi phục vụ một mình đức Kitô mà thôi.

(b) Kitô hữu được kêu gọi tránh bất cứ cuộc đổ máu và hành vi bạo lực nào.

(c) Khi quyết định là Kitô hữu, người ta không được chọn tham dự vào nền văn hóa ngoại giáo nữa. Nếu Kitô hữu không nên lui tới các tòa án, thì *lại càng* không nên phục vụ trong quân ngũ.

(d) Trong khi thi hành các nhiệm vụ thường ngày, các binh lính được kêu gọi làm những việc mà người Kitô hữu coi là thờ ngẫu tượng như canh gác đền thần hay ăn thực phẩm đã từng dâng cúng cho các thần ngoại giáo chẳng hạn [1]

Một thế kỷ sau Tertullian (nhất là sau cơn bách hại của Decius khoảng năm 250), còn thêm một vấn đề nữa là ngay cả các lính trơn cũng phải thề trung thành với các hoàng đế thần minh hay biểu lộ ra bề ngoài dạ trung thành của mình bằng những hành vi có liên hệ đến tập tục tôn giáo La Mã. Điều đó được coi như không thể chấp nhận được đối với các Kitô hữu vốn càng ngày càng đông số hơn trong quân ngũ. Một chứng cớ cho tính cách nghiêm trọng của vấn đề này là con số rất đông những binh lính tử đạo được tôn kính trong Giáo Hội từng bị giết hại ở cuối thế kỷ thứ ba qua đầu thế kỷ thừ tư. Dù nhiều huyền sử về họ không mấy đáng tin, họ vẫn phản ánh một cốt lõi hiện thực phản ảnh vấn đề trên.

Theo một trong các huyền sử ấy, Thánh Maurice (vốn là một người Ai Cập và được nghệ thuật vẽ như người Da Đen) và lữ đoàn Theban, trọn bộ là Kitô hữu, đã khước từ không tuân lệnh hoàng đế Maximian tấn công người Gauls gần Matigny bên Hồ Genève. Maurice, vị chỉ huy của lữ đoàn, còn từ khước cả việc dâng lễ vật hy sinh theo thói tục và việc tấn công vì ông không muốn giết hại người vô tội. Vì việc bất tuân lệnh ấy, ông và cả lữ đoàn phải án tử hình. Phần lớn câu truyện này có tính cách khuếch đại (không có bằng chứng nào về việc cả một lữ đoàn binh lính bị xử tử), nhưng đàng sau câu truyện ấy, ta thấy (a) một sự khước từ không thi hành những bổn phận tôn giáo ngoại đạo và (b) việc nhất quyết không chịu đổ máu người vô tội hay sử dụng bạo lực. Tưởng cũng nên ghi chú điều nữa là việc tôn sùng dành cho Thánh Muarice rất phổ biến ở một số nơi tại Âu Châu (ngài là thánh quan thầy của Đội Vệ Binh Thụy Sĩ của Đứa Giáo Hoàng) và được bất tử hóa nhờ bức tranh nổi tiếng "Thánh Maurice và Lữ Đoàn Theban" của El Greco thực hiện năm 1584 và hiện trưng bày tại Escorial.

Huyền sử Thánh Maurice không khác huyền sử của các binh sĩ tử đạo khác (như các thánh Theodore, George, Demitius, Sebastian v.v…) ở chỗ họ đều từ khước dâng lễ vật lên các thần ngoại giáo. Các người khác như Maximilian, người bị xử tử năm 295 vì tội khước từ gia nhập đạo quân của La Mã: "*Non possum militare; Christianus sum"* (Tôi không thể phục vụ quân sự; vì tôi là Kitô hữu). Thế kỷ thứ tư, Thánh Martin thành Tours (316-397) trở thành Kitô hữu đang khi phục vụ quân đội, nhưng sau đó đã xin giải ngũ vì lý do ngày nay ta gọi là "phản kháng lương tâm". Lời yêu cầu ấy không được đáp ứng, và Martin đã phải ngồi tù trong nhà lao quân đội một thời gian, trước khi được thả ra để theo đuổi cuộc sống khổ hạnh của một đan sĩ Kitô giáo.

Thánh Martin sống sau thời hoà bình của Constantinô. Tuy nhiên, xét chung, sự căng thẳng giữa ơn gọi Kitô hữu và cuộc sống binh nghiệp đã giảm đi sau khi nhà nước chính thức dẹp bỏ việc cúng lễ các thần minh ngoại giáo. Đầu thế kỷ thứ năm, Thánh Augustinô đã có thể viết cho một vị tướng ngoài biên cương, so sánh cuộc sống đơn độc như một chiến lũy chống bọn man dã của ông với cuộc sống của một nhà khổ tu trong cảnh cô tịch. Qua thế kỷ thứ sáu, như các bích họa San Vitale tại Ravenna đã chứng tỏ, thật là một vinh dự khi thêu các chữ Chi/Rho lên khiên thuẫn của một người lính. Dù có sự cải thiện trong mối liên hệ giữa nhà nước và Giáo Hội, vẫn còn lẩn khuất đâu đó, không bao giờ có thể xoá tận gốc, một thứ nghi hoặc nào đó của người Kitô hữu đối với công việc lính tráng. Vấn đề của Tertullian về "hai chủ" đã được giải quyết bằng việc lên ngôi của các hoàng đế Kitô giáo; các nghi lễ và bổn phận ngoại giáo đã kịp thời được loại bỏ khỏi các trách nhiệm của người binh sĩ. Chỉ còn lại vấn đề bạo lực và đổ máu, một vấn đề mà bất cứ câu trả lời có sẵn nào cũng đều không thuyết phục được ai, hệt như cuộc tranh luận hiện nay về chủ nghĩa chủ hòa và chiến lược quân sự đã chứng tỏ. Giữa cuối thời đế quốc La Mã và thời xuất hiện các đô thị tại Phương Tây là một khoảng thời gian khá dài, một

khoảng thời gian được ghi dấu bằng những cuộc chiến tranh dữ dội, những trận chiến đẫm máu, và những cuộc bạo hành không tài nào kiểm soát được. Chính trong bối cảnh ấy, một cái hiểu mới về người chiến binh Kitô giáo đã xuất hiện cả như một thực tại lẫn một hình ảnh thiêng liêng mạnh mẽ.

Miles Christianus – Nhà Hiệp Sĩ Kitô Giáo

Từ lịch sử văn chương, ta biết thời đầu Trung Cổ người ta rất quí trọng lòng dũng cảm chiến binh và biến các chiến binh thành những nhà anh hùng. Đó chính là tín thư rõ rệt của *Beowulf* và *Nibelungenlied.* Ta cũng biết Giáo Hội, dù chấp nhận tính hợp pháp của tự vệ và cùng với Thánh Augustinô nhìn nhận có những hoàn cảnh người ta được phép tiến hành "những cuộc chiến tranh chính nghĩa", nhưng vẫn duy trì một truyền thống, vốn đâm rễ rất sâu trong các giáo huấn của đức Giêsu, coi bất bạo động như là một lý tưởng và do đó việc lấy đi mạng sống con người là một hành vi vô luân. Đã từng có, và tiếp tục còn có, một căng thẳng giữa lý tưởng trong lời dạy của đức Giêsu về bất bạo động và các nhu cầu thực tiễn nơi các Kitô hữu phải sống trong một thế giới không hoàn hảo. Một cố gắng trong việc làm giảm đi sự căng thẳng trên chính là ý niệm hiệp sĩ của thời Trung Cổ, là những người muốn dùng tài nghệ võ hiệp của mình để phục vụ Phúc Âm. Bắt đầu từ thế kỷ mười một, Giáo Hội bắt đầu đề cao lý tưởng của những người biết cầm vũ khí bảo vệ các cô phụ, trẻ mồ côi, và những thiếu nữ hoạn nạn đã trở thành phương ngôn.

Hoà hợp tính ưa thích chiến tranh của dân giéc-manh với nền luân lý phục vụ của Kitô giáo cũng như luân lý tính bản thân, Giáo Hội Trung Cổ đã hướng bạo lực của xã hội vào *cái lý tưởng tươi đẹp* (*beau idéal*) của phong cách hiệp sĩ, của ứng xử tao nhã, và của lòng dũng cảm chiến binh.Theo ngôn từ của Chaucer, hiệp sĩ "yêu phong cách, yêu sự thật, yêu danh dự, tự do, và tất cả những gì tao nhã" [2]. Giáo Hội không những đưa ra lý tưởng này, mà còn khai triển hàng loạt các chiến lược phụng vụ và luật lệ để hợp thức hoá lý tưởng ấy như là một bậc sống thánh thiện trên đời.

Người ta bước vào hàng hiệp sĩ cũng trang trọng như khi họ kết hôn hay khấn dòng. Các hiệp sĩ tương lai buộc phải một mình duy trì một buổi canh thức kéo dài một đêm trong một ngôi nhà nguyện, chỉ mang theo mình các vũ khí mới mà thôi. Buổi sáng hôm sau là một cuộc tắm rửa tượng trưng sau đó mặc sắc phục mầu trắng. Trong một buổi lễ long trọng, viên chức chủ tọa đại diện Giáo Hội sẽ làm phép gươm, giáo, và các quân cụ khác trước khi nhà hiệp sĩ trẻ được tiếp nhận chúng từ tay của một vị hiệp sĩ già hơn. Ý nghĩa tôn giáo của các nghi thức này rất dễ nhìn ra. Trong nghi thức vượt qua từ chuẩn hiệp sĩ (squire) lên hiệp sĩ, ta thấy có nhiều điều song hành với bí tích Rửa Tội và ý nghĩa biểu tượng của việc tái sinh đi kèm. Nhà hiệp sĩ trẻ tái sinh vào một bậc sống mới.

Nhà hiệp sĩ được chờ mong thực hiện những công việc anh hùng như là những mẫu mực cho người như Roland, Lancelot, Perceval, và các đại hiệp sĩ khác của thời đại. Việc anh hùng hơn cả mà một hiệp sĩ có thể thực hiện dưới con mắt của Giáo Hội chính là chiến đấu bảo vệ đức tin. Những ai đã chiến đấu và đã chết còn được thêm vinh dự nữa là được coi là tử đạo. Cách hoàn hảo hơn cả để bảo vệ đức tin là lên đường Thập Tự Chinh để giải cứu các Nơi Thánh tại Giêrusalem khỏi tay người Hồi Giáo.

Chúng ta không có chỗ cũng như không có mục đích phác thảo trong sách này lịch sử các Thập Tự Chinh ấy. Lịch sử ấy rất phức tạp. Đối với mục đích của chúng ta, chỉ cần ghi nhớ rằng từ năm 1096, khi đức Giáo hoàng Urban thứ hai kêu gọi Thập Tự Chinh đầu tiên, có đủ loại đạo quân lên đường, có đạo quân thành công, có đạo quân bất tài (Thập tự quân Nông dân), có đạo quân kỳ quái (Thập tự quân Thiếu nhi), kể cả những đạo quân nguyên tuyền chỉ là những ô hợp bán tổ chức đi để cướp bóc, phá phách và giết người. Cũng rõ một điều là khi Thập Tự Chinh đầu tiên được rao giảng, thì Phương Tây đã nhiệt tâm đáp ứng thực tình. Khi các hiệp sĩ thập tự chinh lên đường qua Đất Thánh, họ được thúc đẩy bởi rất nhiều lý do: vinh quang, quyền lực, lòng say mê chiến tranh, óc tò mò, và quan tâm tôn giáo thực sự. Không ai hoài nghi các cuộc Thập Tự Chinh đã làm nẩy sinh cả một sức bật thiêng liêng sâu sắc nơi các Kitô hữu La tinh. Nhiều người coi Thập Tự Chinh như một hình thức hành hương quân sự; như một phương thế chuộc tội và vinh danh Thiên Chúa. Ý niệm đi Đất Thánh để cứu lại những nơi đã được cuộc đời đức Kitô thánh hóa đã phối hiệp hài hòa với ý niệm chiến dịch quân sự và hành hương đền tội. Jehan de Joinville (1225-1317), người viết tiểu sử vị quốc vương thập tự chinh là Vua Thánh Louis thứ chín của Pháp, đã diễn tả cuộc xuất chinhThập tự quân của riêng ông bằng những lời sau đây:

"Ngày rời Joinville, tôi cho mời đan viện trưởng Cheminon, được coi như một đan sĩ khôn ngoan và xứng đáng nhất của Dòng Xi-tô. Chính vị đan viện trưởng Cheminon này trao cho tôi gậy và cổ phần (scrip) hành hương. Sau đó, tôi lập tức rời Joinville – không bao giờ trở lại lâu đài của mình cho đến khi từ ngoại quốc trở về - bằng cách đi bộ, không gì che chân và mặc sơ-mi thường. Ăn vận như thế, tôi đến Blécourt và Saint-Urbain, và những nơi khác có thánh tích. Và trên đường tới Blécourt và Saint-Urbain, tôi không bao giờ quay nhìn lại Joinville sợ kẻo vì thế mà tâm hồn mình nặng chĩu nỗi nhớ thương lâu đài đáng yêu cũng như hai đứa con mình để lại phía sau chăng" [3].

Lời tuyên thệ đi Thập Tự Chinh là một lời tuyên thệ nghiêm chỉnh. Nó đem lại cho người tuyên thệ những ơn đại xá như khi đi hành hương; nhưng nó cũng đem đến cho họ những bổn phận nghiêm khắc. Cố ý không "tiếp nhận thánh giá mình" (nghĩa là mang thánh giá Thập Tự Chinh trên áo khoác) là bị rút phép thông công. Sau Đệ nhất Thập Tự Chinh, các đức Giáo hoàng thường khuyến dụ các vua chúa

lưỡng lự phải đi Thập tự chinh, nhắc họ nhớ (đôi khi đe doạ nữa) đến vạ tuyệt thông thường dành cho những ai hứa đi thập tự chinh mà rồi không thực thi lời hứa.

Tác phong thực tế của các hiệp sĩ thập tự chinh đôi khi rất khác với lý tưởng hào hiệp và tư cách hiệp sĩ Kitô giáo vẫn thường được liên kết với ý niệm Thập Tự Quân. Thực vậy, sau đợt hào hứng đầu tiên, đã có những chỉ trích nặng nề đối với Thập Tự Chinh từ mọi phía của Âu Châu. Điều này đặc biệt đúng trong thế kỷ 13 và 14. Qua thế kỷ 13, không những giáo dân ngần ngại tiếp nhận thánh giá Thập tự quân, mà càng ngày các giáo hoàng càng lạm dụng các lý tưởng thập tự chinh vào các mục tiêu bất chính của mình. Một trong những thoái hóa tai tiếng nhất là đã dùng lý tưởng Thập Tự Chinh như một cái cớ để trả thù hay tự phóng đại. Dante cay đắng viết về giáo hoàng Bônifaxiô thứ 8, chỉ sau khi chiến lũy Kitô giáo cuối cùng bị thất thủ tại Đất Thánh, rằng: "Hoàng tử các tân Biệt Phái đang lâm chiến gần Lateran, chứ không chống lại Người Hồi hay Do Thái, vì mọi kẻ thù của ngài đều là Kitô hữu…" [4].

Dù có những lạm dụng trên thực tế, lý tưởng hiệp sĩ Kitô giáo vẫn tác dụng mạnh mẽ trên trí tưởng tượng của Âu Châu cả trong thời Thập Tự Chinh lẫn nhiều thế hệ về sau. Lý tưởng ấy tự biểu lộ ra trong nền văn hóa Kitô giáo theo hai cách: qua các hội dòng quân sự lập ra để định chế hóa lý tưởng kia và qua những hình ảnh thiêng liêng dùng để chuyên chở lý tưởng hiệp sĩ vào trong nền văn chương khổ hạnh và linh đạo.

Sau khi người Kitô giáo chiếm được Giêrusalem năm 1099, một nhóm hiệp sĩ bắt đầu đảm nhận một cách không chính thức việc chăm sóc các bệnh nhân và người bị thương tại Giêrusalem. Do nghĩa cử bác ái tập thể không chính thức này, các hiệp sĩ tiếp nhận luật sống đơn tu bằng cách khấn giữ ba lời khấn dòng truyền thống: khó nghèo, khiết tịnh và vâng lời. Dòng "Hiệp Sĩ Bệnh Viện" này (tên đầy đủ gọi là Các Hiệp Sĩ Thuộc Hội Dòng Bệnh Viện Thánh Gioan tại Giêrusalem) là dòng đầu tiên trong số hơn mười hội dòng khác nhau muốn kết hiệp các giá trị quân sự và các giá trị đơn tu. Dòng quân sự nổi danh hơn cả là Hiệp Sĩ Đền Thờ (Knights Templar) (gọi như thế vì trụ sở chính của họ đặt tại nơi vốn được coi là Đền Thờ Của Solomon tại Giêrusalem). Các hiệp sĩ này tự hiến đời mình để bảo vệ các biên giới của Đất Thánh, cung cấp nhân viên giữ các pháo đài, bảo vệ các đoàn xe hành hương từ Phương Tây tới.

Các Hiệp Sĩ Đền Thờ, Các Hiệp Sĩ Bệng Viện [5], và các hội dòng quân sự khác là những thành công vang dội với việc phát triển nhiều nhà ngay tại Đất Thánh và tại cả Âu Châu nữa. Các dòng quân sự này đưa ra một lối sống kết hợp lối sống lãng mạn của các hiệp sĩ cỡi ngựa và các hiệp sĩ nói chung với các lý tưởng không thuộc đời này của một đan sĩ; một lối sống kết hợp hào hoa phong nhã, sự thanh tao

lịch thiệp (cortesia), lòng dũng cảm, và các lý tưởng luân lý và thiêng liêng của Kitô giáo. Các dòng quân sự này vì thế đi ngược hẳn lại cái lối sống vô kỷ luật của những thành phần thập tự quân bê bối từng làm ô danh các cuộc thập tự chinh chân chính. Thánh Bernard thành Clairvaux (1090-1153) , một nhà giảng thuyết không mệt mỏi về thập tự chinh, đã khen ngợi họ cả trong các tác phẩm cũng như trong các bài giảng của ngài:

"Họ sống thành cộng đoàn, một cách đạm bạc và vui tươi, không vợ không con. Và để vươn tới sự trọn lành của Phúc Âm, họ sống chung một nhà, theo cùng một cung cách, không coi bất cứ gì thuộc riêng mình, lo lắng duy trì sự thống nhất tinh thần trong mối dây ràng buộc bình an… Họ không ưa diễn trò, múa rối, kể chuyện, hát bậy, bông đùa, vì họ coi hết thảy chỉ là phù phiếm, vô nghĩa" [6].

Các dòng quân sự đơn tu phản ảnh hết sức mạnh mẽ các xu hướng và khiếu thẩm mỹ của nền văn hóa Thập Tực Quân. Lịch sử từng chứng tỏ những dòng tu này trở thành thành phần gắn bó của nền văn hóa kia đến độ ngày nay chúng chỉ còn là một kỷ niệm hoài cổ (hay không mấy hoài cổ). Các Hiệp Sĩ Đền Thờ đã bị dẹp bỏ bằng bạo lực, trong một hòan cảnh cực kỳ lạ lùng và tàn bạo nhất của lịch sử cuối thời Trung Cổ; mọi tài sản của họ đều bị trưng thu; các lãnh tụ của họ bị thiêu cháy vì tội lạc giáo. Người ta hầu như tin rằng lời của đức Giêsu quả đã áp dụng cả cho trường hợp này nữa rằng ai dùng gươm sẽ chết vì gươm.

Thế còn chính lý tưởng hiệp sĩ thì sao? Ở đây ta không thể bàn đến vấn đề ấy trong chi tiết được. Chỉ biết ý niệm hiệp sĩ Kitô giáo đã bám rất sâu vào ý thức lịch sử Công giáo đến nỗi nó đã được coi như một chủ đề (leitmotif) từ thời Phục Hưng (xin coi cuốn sách hết sức thời danh của nhà chủ hòa Erasmus tựa là *The Handbook of the Christian Knight*) qua thời Phản Canh-Tân (xin coi *tinh thần* Dòng Tên) đến tận thời hiện đại (xin coi ngôn từ và biểu tượng của các nhóm thân hữu như Hiệp Sĩ Columbus). Đối với mục đích của chúng ta, tưởng nên suy nghĩ về chủ đề hiệp sĩ Kitô giáo nơi hai vị thánh đã được tôn phong; một là nhà chiến binh lừng lẫy, còn vị kia chẳng hề là chiến binh chút nào. Đó là các thánh Gioan thành Arc và Phanxicô thành Assisi.

Phanxicô thành Assisi

Nói về thánh Phanxicô thành Assisi (1182-1226) dưới tiêu đề chung chiến sĩ hay hiệp sĩ gần như là một hành vi cố ý xấu xa. Há thánh Phanxicô chẳng phải là vị thánh của hoa cỏ, chim chóc và của lòng nhân hậu huyền học đối với các tạo vật bé nhỏ của thế gian đấy sao? Há thánh Phanxicô đã chẳng tay không bước vào lều trại của Vua chúa Hồi giáo tại Damietta sau khi băng qua chiến tuyến Thập Tự Quân đó sao? Tóm lại, há thánh Phanxicô chẳng phải là một phản đề toàn diện đối với điều được chiến

tranh, chiến binh và tinh thần quân sự đại diện cho đó sao? Câu trả lời cho câu hỏi đó là Đúng. Và Không.

Điều phải nhớ trước hết về thánh Phanxicô là trước khi quay về với cuộc sống tu trì, ngài đã từng tham dự chiến trận. Năm 1202, chàng thanh niên Phanxicô ra mặt trận cùng với các đồng hương Assisi của mình chống lại người Perugians. Ngài là thành viên của *compania dei cavalieri* (Đại Đội Kỵ Binh), một nhóm ưu tú các công dân thuộc giai cấp trung lưu, là giai cấp có khả năng tự đài thọ các chi phí quân dụng và bảo trì một con ngựa. Bất kể địa vị ưu tú của mình, Phanxicô đã bị bắt tại mặt trận, bị giữ để đòi tiền chuộc, và cho đến khi tiền chuộc được đưa ra, đã phải sống tại nhà tù Perugia. Đối với Phanxicô, cũng như đối với nhiều người, cơn khủng hoảng bị bại trận và nỗi nhục bị cầm tù thường lại là những giờ phút của ơn sủng. Tất cả các nhà viết tiểu sử lúc đầu của ngài đều cho rằng cuộc phục kích tại Perugia chính là đà thúc đẩy để ngài quay trở về với việc hiểu biết hơn về Chúa trong cuộc đời.

Khi Phanxicô trở lại Assisi, ngài vẫn còn muốn sống cuộc sống của một hiệp sĩ. Tuy nhiên, hôm trước khi lên đường tới Apulia để phục vụ một lãnh chúa thời danh tại đó, ngài mơ một giấc mơ được coi như có tính tiên tri. Ngài mơ thấy một đại sảnh huy hoàng trưng bày đủ thứ huy hiệu của chiến tranh và hiệp sĩ. Một tiếng nói cho ngài hay tất cả những thứ đó đều hữu dụng cho ngài và các đồ đệ trong nhiều cuộc chiến thắng họ sẽ dành được. Phanxicô giải thích giấc mơ ấy như một điềm lành cho sự nghiệp của mình tại Apulia. Ấy thế nhưng ngài không bao giờ tới Apulia. Nên các nhà viết tiểu sử giải thích giấc mơ ấy dưới một ánh sáng khác hẳn:

"…Quả là thích hợp khi nhắc đến vũ khí ngay ở lúc đầu và quả rất hợp thời khi vũ khí được trao cho người lính đang cần được trang bị đầy đủ để cũng như David họ có thể, nhân danh Thiên Chúa, Chúa các Đạo binh, giải thoát Israel khỏi cơn lăng nhục lâu dài của kẻ thù." [7].

Trong cuộc đời thánh Phanxicô, ta có được sự thiêng liêng hóa lý tưởng hiệp sĩ, và với một ý nghĩa khác, khuôn mẫu ngược lại lý tưởng ấy. Việc ngài kết hôn với Thục Nữ Nghèo là một phỏng theo rất gần với lời thề hứa trăm năm của hiệp sĩ dành cho người yêu của mình. Đôi khi Phanxicô ví anh em bạn dòng của mình như các Hiệp Sĩ Bàn Tròn. Ngài sử dụng ngôn từ hào hoa phong nhã của hiệp sĩ; quả thế, ngài lấy làm của riêng hạn từ *cortesia* của hiệp sĩ để cho nó một ý nghĩa hoàn toàn có tính thiêng liêng. Việc ngài tới thăm Vua Hồi giáo Malik al Kamil năm 1219 là một trái ngược hoàn toàn với các Thập Tự Quân vũ trang đang vây hãm Damietta. Phanxicô đã phải vượt qua chiến tuyến của Thập Tự Quân mới có thể gặp được nhà vua.

Việc thiêng liêng hóa lý tưởng hiệp sĩ này không làm ta ngạc nhiên. Vì không những thánh Phanxicô sống trong một nền văn hóa trong đó các lý tưởng hiệp sĩ và kỵ sĩ (chivalric) có một giá trị đáng trân quí, mà ngài còn biết các giá trị đó cách trực tiếp nữa và, có thời, chính ngài đã tìm cách sống theo mẫu tác phong đó. Hơn nữa, từ thời niên thiếu, Phanxicô biết và rất yêu nền văn hóa Provencal, là nền văn hóa hay ca tụng các lý tưởng kỵ sĩ, cả trong âm nhạc lẫn văn chương. Đối với một thanh niên thuộc giai cấp và địa vị của Phanxicô, việc ngưỡng mộ lý tưởng hiệp sĩ là một việc rất thông thường. Cho nên đối với Phanxicô việc vay mượn ngôn ngữ hiệp sĩ Kitô giáo cũng như các chủ đề của nền văn chương kỵ sĩ thật là tự nhiên. Điều đáng lưu ý hơn ở đây là mức độ ngài thay đổi và siêu việt hóa các lý tưởng ấy theo cái nhìn đặc biệt của ngài về tình yêu và việc phục vụ trong Kitô giáo. Về cuối đời, lòng hào thiệp đối với mọi tạo vật của Chúa, cuộc tranh đấu với thế gian, các lý tưởng của cuộc chiến đấu thiêng liêng đã được thay thế bởi một con người hoàn toàn tự đồng hóa mình với đức Kitô. Thánh Phanxicô Assisi quả đã vượt qua mẫu mực một hiệp sĩ Kitô giáo để trở thành một *alter Christus* (đức Kitô khác).

Nhân tiện cũng nên ghi chú rằng việc thiêng liêng hóa qui lệ quân sự này không có gì là đặc thù riêng của thánh Phanxicô Assisi. Một vị đại thánh khác, thường vẫn được nhận dạng là một quân nhân, thánh Inhaxiô thành Loyola (1491-1556), cũng từng chuyển hóa bối cảnh quân nhân của mình thành một tập vựng và một thế giới quan sau khi quay trở về với đời sống đạo hạnh tôn giáo. Đây không phải là chỗ để chúng ta xem sét cách dùng hình ảnh quân sự trong Dòng Tên, Dòng mà thánh Inhaxiô thiết lập và cai quản như "Cha Đại Tướng" (Father General) đầu tiên, nhưng chỉ muốn nhấn mạnh đến một trong những hoài niệm sớm nhất về cuộc đời thánh nhân, đó là các hoài niệm của Cha Gonzales de Camara thu thập chính các phát biểu của thánh nhân về cuộc sống của mình. Một thí dụ đủ cho thấy việc chuyển hóa ngôn ngữ lính thành ngôn ngữ tôn giáo như thế nào. Lúc ngài đến Montserrat trong tư cách một thanh niên mới quay trở lại, quyết chí lên đường qua Giêrusalem để hành hương, tâm trí ngài "tràn đầy các sách phiêu lưu ký của Amadis người xứ Gaul và các sách khác thuộc loại này" đến nỗi ngài nhất định canh chừng vũ khí của mình suốt đêm, ngay trong ngôi nhà nguyện, giống như các hiệp sĩ xưa vẫn thường hành động, chỉ khác là vũ khí hiện nay của ngài là "binh giáp của đức Kitô" nghĩa là áo, gậy hành hương, và chiếc gáo nhỏ uống nước [8]. Cũng trong cái diễn trình chuyển hóa ấy, ngài kết hiệp ơn gọi của người hành hương, của nhà hiệp sĩ và của người tân đồ đệ nhiệt thành của đức Kitô lại làm một. Đàng sau cái hành động đầy biểu tượng tại Montserrat đó là cả một thiên niên kỷ của chủ nghĩa biểu tượng Kitô giáo.

Gioan Thành Arc

Cuộc đời của Gioan Thành Arc (1412-1431) quả là tương phản với cuộc đời thánh Phanxicô Assisi. Đấng sau quay về từ cuộc sống của một chiến binh trong khi việc quay về của đấng trước khiến bà trở

thành không những một người lính và một hiệp sĩ mà còn là một tư lệnh quân đội. Ơn gọi chính xác của Gioan thành Arc, như chính bà nhìn ra, là ôm lấy cuộc đời binh nghiệp theo một nghĩa tròn đầy nhất, trong khi ơn gọi của thánh Phanxicô Assisi, như giấc mơ tiên tri của ngài đã chứng minh, là biến cải cuộc sống đầu đời của mình thành một cuộc sống thiêng liêng cao độ trong đó chỉ còn ngôn ngữ hiệp sĩ là tiếp tục ở lại.

Những sự kiện căn bản về cuộc đời vắn vỏi của Gioan ai cũng biết. Sinh trong một gia đình nông dân làng Domremy, một làng quê thuộc vùng Champagne nước Pháp, lúc lên khoảng 14, Gioan bắt đầu nghe thấy tiếng các thánh nói chuyện với bà. Các tiếng đó nhấn mạnh rằng bà có nhiệm vụ phải đẩy người Anh ra khỏi nước Pháp (lúc đó đang chịu hiệu quả của cuộc Chiến 100 Năm) và phải làm sao cho Hoàng Thái Tử được sắc phong làm Vua nước Pháp. Một vài lời tiên tri chính xác đã giúp bà được gặp Hoàng Thái Tử. Bị thuyết phục bởi sức can đảm và lòng thành thực của bà, Hoàng Thái Tử trao cho bà một số quân để phá vỡ vòng phong toả của người Anh tại Thành Orleans, một nhiệm vụ bà đảm nhiệm thành công. Cùng năm đó (1429), bà lại thành công rực rỡ một lần nữa và được chứng giám cảnh Hoàng Thái Tử được sắc phong làm Vua Charles VII tại nhà thờ chánh tòa cổ của Rheims.

Năm sau, các chiến thắng quân sự của bà không còn nữa. Bà bị người Burgendy, đồng minh với người Anh, bắt giữ và giao nộp cho các lực lượng Anh. Gioan bị đem ra xử tại Rouen trước một tòa án Giáo Hội do giám mục thành Beauvais là Pierre Cauchon, chủ tọa. Bị kết tội phù thủy và rối đạo, Gioan tự biện hộ cho mình một cách hùng hồn. Nhưng toà ấy là một tòa đầy thiên kiến và án lệnh đã được quyết định từ trước rồi. Sau một thời gian ngắn và không mấy rõ ràng bỏ không mặc, Gioan lại mặc lại bộ quần áo nam giới, bộ quần áo mà vì chúng bà bị kết tội rối đạo. Sau khi bị trao nộp cho thẩm quyền dân sự, bà bị xử thiêu tại quảng trường Rouen ngày 30 tháng 5 năm 1431. Nhân chứng kể lại rằng bà chết một cái chết chậm và hết sức thống khổ, lớn tiếng kêu to vào phút chót xin nước thánh và kêu danh "Giêsu". 25 năm sau, đức giáo hoàng Callistus III hủy bỏ lời kết án của Giáo Hội tại Rouen và công bố Gioan vô tội đối với các lời kết án trên. Năm 1920, đức Bênêđictô XV phong bà là hiển thánh.

Gioan Thành Arc vẫn còn là một bí ẩn đối với sử gia, nhưng lại là một nguồn cảm hứng cho nghệ sĩ. Cuộc đời xem ra không xác thực, các hành động xem ra quá lạ lùng, và đức tính xem ra quá độc đáo của bà khiến bà được giải thích đủ điều từ một nguyên mẫu đồng tính luyến ái đến biểu tượng cho lòng tự hào và lòng ái quốc Pháp. Cuộc đời của bà từng là nguồn cảm hứng cho văn chương (Paul Claudel, Vita Sackville-West, George Bernard Shaw), âm nhạc (Honegger và Verdi), cũng như phim ảnh cả trước ngày có âm thanh (DeMille) lẫn sau khi có âm thanh (Bresson, Rossellini).

Điều tối hậu có tính lôi cuốn về Gioan Thành Arc là cách các thế hệ về sau giải thích về bà và về cuộc đời của bà để tương hợp với các nhu cầu ý thức hệ của mình. Những nhà hãnh tiến (arrivistes) xã hội Pháp vốn coi bà như tiền bối của mình, những người tranh đấu cho quyền đi bầu của phụ nữ (suffragettes) coi bà như biểu tượng xứng đáng cho thập tự chinh tân thời của họ, còn những người bảo thủ Công giáo coi bà như mạch nước đầu của lòng ái quốc và một người kiên quyết bảo vệ nền quân chủ.

Dù *con người* của bà có bí ẩn bao nhiêu, thì điều hiển nhiên vẫn là việc bà coi đời mình như một dũng sĩ theo tiếng gọi trực tiếp của Chúa. Là một quân nhân đối với bà không phải là một sự nghiệp; mà là một ơn gọi. Bà cảm thấy tiếng Chúa mời gọi, bà tin các trận đánh của bà là công chính và các hành động của bà là đúng đắn. Chúng phù hợp theo tiếng nói các thánh bà từng nghe thấy. Nhưng chính sự kiện bà cảm thấy Chúa gọi bà chiến đấu trong chiến tranh đã tạo nên một hàm hồ. Không ai có thể cho rằng sự chú tâm tạo giầu có là để theo gương thánh Phanxicô Assisi, nhưng ta có thể theo gương Gioan mà tham chiến nhân danh lòng ái quốc dưới sự che chở của Chúa, theo một nghĩa hàm hồ. Chính vì vậy mà ở đây ta nên nhớ lại trong Thế Chiến II, cả chính phủ Vichy thân Đức lẫn chính phủ lưu vong De Gaul đều nại tới gương Gioan Thành Arc để biện minh cho cuộc chiến đấu của mình và để mang lại cho nó một tầm mức quan trọng nào đó.

Tại tâm điểm của ý niệm chiến binh Kitô giáo, vì thế, mà có một thứ nghịch lý, một cái gì hàm hồ. Dù chính nghĩa có cao thượng bao nhiêu và dù mục đích có được biện minh ra sao, phương thế "chiến trận", "hành động quân sự"v.v… xem ra không đi đôi với các phương thế Phúc Âm. Người ta rất có thể phải ra trận, nhưng thêm vào cái tĩnh từ "Kitô giáo" xem ra lạc điệu thế nào. Đúng ra phải nói rằng Giáo Hội khoan nhượng chiến tranh nhưng phong thánh cho hòa bình. Chính vì lý do đó, trong truyền thống Kitô giáo, việc sử dụng cách ẩn dụ các hình ảnh chiến tranh (như trong Dòng Tên chẳng hạn) xem ra được chấp nhận nhiều hơn là chính việc sử dụng võ khí thực sự dù là để bênh vực lý tưởng Kitô giáo (như trong trường hợp Thập Tự Chinh).

Tính chất hàm hồ tại tâm điểm của ý niệm "chiến binh Kitô giáo" có thể đọc thấy trong chính cuộc đời của Gioan Thành Arc. Khi lâm chiến, Gioan mang một lá cờ lớn mầu trắng do chính bà vẽ kiểu, gồm hoa huệ và mang các chữ "Jhesu-Maria". Tại tòa xử, Gioan nói rằng bà mang cờ vừa để thúc quân vừa để *tránh khỏi phải sử dụng vũ khí* vì bà không muốn giết ai. Dù đủ binh giáp, vũ khí, và ý định dẫn quân của mình tiến thẳng vào cảnh trùng điệp của chiến trận (bà bị thương ngay trận đụng độ đầu tiên tại Orleans), Gioan vẫn khăng khăng tự hào mình chưa hề giết ai. Theo lý thuyết, sự căng thẳng giữa hoà bình và tham chiến trong Kitô giáo đã dịu đi trong con người Thập Tự Quân; nhưng trong thực tế, như trong trường hợp Gioan Thành Arc, điều ấy không hoàn toàn đúng.

Đức Kitô như Người Kiến Tạo Hòa Bình – Đức Kitô như Nhà Cách Mạng:

Thời đại ta cũng sẵn sàng chấp nhận cái thứ triết lý *Gott mit Uns* (Chúa ở phía chúng ta) như bất cứ thời đại nào khác. Xem lại các tạp chí xưa, các phim thời sự cũ và cả những phim truyện cũ nữa sẽ cho ta man vàn những hình ảnh các giáo sĩ đang làm phép vũ khí, chủ tọa các lễ nghi trước ngày lâm trận, hoặc tham dự các nghi lễ trong đó người ta tôn vinh "Những Người Nằm Xuống" để duy trì tinh thần quân sự cho những nhu cầu tương lai. Người ta muốn nói rằng cho đến ngày Chúa lại đến, dân tộc nào rồi cũng có khi sẽ rơi vào cơn cám dỗ muốn đồng hóa chính sách đối ngoại của quốc gia mình với ý Chúa. Rõ ràng bài học lịch sử là như thế, dù đáng than trách. Vấn đề càng trở nên phức tạp hơn do sự kiện này là trong một số hoàn cảnh nhất định, nếu không tham chiến sẽ bị coi là dửng dưng có tội. Đứng trước một tội ác cỡ nạn Diệt Chủng Người Do Thái chẳng hạn, thật khó mà chủ trương một thái độ hoàn toàn chủ hòa.

Thế kỷ chúng ta đang sống là một thế kỷ của bạo lực vô tiền khóang hậu; người ta hẳn phải tự hỏi không hiểu các sử gia tương lai có tránh khỏi việc không gọi nó như một Thời Đại Đen Tối hay không, dù cho nó có thực hiện được nhiều thành quả kỹ thuật lớn lao. Hai cuộc Thế Chiến đã sát hại hàng triệu người. Ta đã phát triển một loạt những hệ thống vũ khí tối tân có sức tiêu hủy toàn diện hành tinh của chúng ta. Các chủ nghĩa khủng bố do nhà nước bảo trợ trong các khu vực như Nga dưới thời Stalin, Đức Quốc dưới thời Hitler, và Campuchia dưới thời Pol Pot tất cả đều đã góp phần vào một danh mục khủng khiếp trong ngôn ngữ xã hội hiện nay: trại tử thần, nạn diệt chủng, lò thiêu, quần đảo gulags… Có thể chính cái tầm mức giết chóc khủng khiếp xẩy ra trong thế kỷ chúng ta đã giải thích đầy đủ sự dè dặt tổng quát trong nền linh đạo và thần học hiện nay dành cho việc sử dụng hình ảnh quân sự.

Cách nay một thế hệ, Giáo Hội đã ý thức rất sắc cạnh về các vấn đề liên quan đến chiến tranh và hoà bình. Những tuyên bố chính thức cũng như những phong trào không chính thức của Giáo Hội đã hướng tới một hiểu biết tốt hơn về hòa bình và một sức đề kháng mạnh hơn đối với việc sử dụng quân sự. "Người Chiến Sĩ Kitô Giáo" không còn là một thuật ngữ thường được sử dụng ngày nay nữa. Ngoại trừ đối với một vài phần tử thiên quân phiệt cả hữu lẫn tả khuynh, hình ảnh quân sự truyền thống trong linh đạo không còn lôi cuốn nhiều người như xưa nữa. Trường hợp ngoại lệ có ý nghĩa duy nhất cho nhận xét tổng quát này, như ta sẽ thấy, chính là sức lôi cuốn hiện nay đối với bạo lực cách mạng và mối tương quan của nó với các nền thần học cách mạng.

Các nguyên tắc tổng quát nằm sau thái độ chính thức của Công giáo đối với chiến tranh có thể nhận ra khi ta xem sét các giáo huấn của Công Đồng Vatican II. Hiến Chế Mục Vụ *Gaudium et Spes* (Vui Mừng và Hy Vọng) nhìn nhận rằng sẽ luôn luôn có chiến tranh trong thế giới đầy tội lỗi này. Nhưng dù

điều ấy có thật, Giáo Hội vẫn có nhiệm vụ phải hành động chống lại chiến tranh và, trong trường hợp bi thảm có chiến tranh xảy ra, tìm đủ cách để những điều khoản căn bản nhất của luật tự nhiên không bị phá vỡ. Công đồng nhấn mạnh rằng các chính phủ phải đưa ra "các điều khỏan nhân đạo" đối với những ai được coi là chống chiến tranh theo lương tâm. Công đồng cũng nhấn mạnh rằng quân đội là để bảo vệ đất nước chứ không để thủ đắc lợi thế hay lãnh thổ. Những ai ở trong quân ngũ một quốc gia "phải tự coi mình là tác nhân của an ninh và tự do nhân danh dân tộc mình. Bao lâu họ chu toàn vai trò đó các thích đáng, họ thực sự góp phần vào việc thiết lập hòa bình" (Điều 79).

Trong nghĩa hạn chế đó, Công Đồng Vatican II chấp nhận tính cách chính đáng của chiến tranh phòng vệ. Ngoài thứ chiến tranh đó, Công Đồng cũng đưa ra một vài nguyên tắc khác về chiến tranh nói chung trong bối cảnh hiện nay:

Chiến Tranh Toàn Diện

"Bất cứ hành động chiến tranh nào nhằm, một cách bất phân biệt, hủy diệt toàn bộ các thị xã hay những khu vực rộng lớn cùng với dân cư của chúng đều là tội ác chống lại Thiên Chúa và chính con người. Nó đáng bị lên án một cách không hàm hồ và do dự.

Điều nguy hiểm duy nhất của chiến tranh hiện đại hệ ở việc này: nó cung cấp cho những ai sở hữu các vũ khí khoa học hiện đại một thứ cơ hội để thực hiện những tội ác khủng khiếp trên. Hơn nữa, trong một diễn biến dây chuyền không thể ngăn cản được, nó sẽ thúc đẩy con người đưa ra những quyết định thảm khốc nhất" (Đ. 80).

Thi Đua Vũ Trang

"…Thi đua vũ trang hoàn toàn là một cái bẫy đầy lừa lọc đối với nhân loại, và là thứ làm thương tổn người nghèo đến mức độ không thể nào khoan thứ được. Người ta rất sợ rằng nếu cuộc đua này cứ tiếp tục, cuối cùng nó sẽ đẻ ra đủ thứ hủy diệt chết chóc mà đường đi nó đã dọn sẵn" (Đ.81).

Dấn Thân Cho Hoà Bình

"Vì thế, nhiệm vụ rõ ràng của chúng ta là phải làm hết sức dọn đường cho một thời kỳ trong đó chiến tranh sẽ được toàn thể cộng đồng quốc tế nhất trí đặt ra ngoài vòng pháp luật. Mục tiêu này chắc chắn đòi hỏi ta hết thảy phải lập ra một thẩm quyền công cộng có tính phổ quát với thẩm quyền gìn giữ an ninh, tôn trọng công bình và quyền lợi nhân danh mọi người" (Đ. 82).

Nguyên Nhân Chiến Tranh

Chiến tranh nở rộ trên các nguyên nhân bất hòa này, đặc biệt trên sự không công bằng. Nhiều nguyên nhân trong số này phát xuất từ những bất bình đẳng quá đáng về kinh tế và từ việc quá chậm trễ trong việc đưa ra các phương thuốc chữa trị. Các nguyên nhân khác thóat thai từ việc đi tìm quyền lực cũng như khinh khi các quyền lợi cá nhân. Nếu ta muốn tìm ra các giải thích sâu xa hơn, ta có thể tìm thấy nơi lòng ghen ghét, bất tin tưởng, quá tự đắc và những dục vọng vị kỷ khác" (Đ. 83).

Phần lớn cuộc tranh luận về hòa bình và chiến tranh xoay quanh những cuộc chiến giữa các siêu cường (như Mỹ chống Liên Sô) với các liên lụy tới vũ khí nguyên tử hoặc những cuộc chiến đọ sức giữa các nước đã mở mang hay các chư hầu của chúng với nhân dân bản xứ (Mỹ đọ với Việt-Nam; Liên Sô đọ với A Phú Hãn). Trong các giới thần học của phần lớn các cộng đồng Kitô giáo chính yếu, càng ngày người ta càng nhất trí nhiều hơn rằng những cuộc chiến tranh đại qui mô giữa các nước đã mở mang là vấn đề không thể suy tưởng được về luân lý chỉ bởi vì cái đặc tính giết người đại thể của vũ khí tân thời. Những cuộc chiến giữa các nước đã mở mang và các lực luợng nổi dậy cũng không nắm được trí tưởng tượng yêu nước của người ta nữa. Thực vậy, sự can dự của Mỹ vào Đông Nam Á có thể là một trong những yếu tố đơn độc quan yếu nhất gây ra sự nhích ra xa khiến người ta không còn sử dụng cách thiện cảm các hình ảnh quân sự trong bàn bạc tôn giáo nữa. Quả thế, xem ra khung cảnh thần học ngày nay tỏ ra thù nghịch với các bàn luận thiện cảm về chiến tranh hay bạo lực hơn bất cứ thời gian nào trong kỷ niệm gần đây. Việc phản kháng lương tâm, trước đây chỉ là một chọn lựa đối với thiểu số nhỏ nhoi, thì nay đang được tranh luận và, quan trọng hơn nữa, được công khai ca ngợi như là một chọn lựa của người Kitô hữu dấn thân. Người ta cũng thấy hiện tượng tương đối mới nữa là sự bùng nổ các suy tư tôn giáo và thần học nghiêm chỉnh về các vấn đề hòa bình.

Cũng khá nghịch lý là khi những cuộc tranh luận nghiêm chỉnh về hòa bình đang trở nên quan trọng hơn trong đạo Công giáo hiện nay, thì lại có tiếng nói Công giáo khác muốn xét lại toàn bộ mối liên hệ giữa bạo lực và cuộc sống Kitô giáo. Một số nhà thần học giải phóng, đặc biệt những người xuất thân từ Châu Mỹ La tinh và các miền khác thuộc thế giới thứ ba, đặt vấn đề như thế này: khi nào thì hoàn cảnh xã hội và chính trị của một nước trở nên áp bức và thù nghịch đối với các giá trị nhân bản đến độ kháng chiến có vũ trang hay cách mạng có vũ trang trở thành không phải chỉ là một chọn lựa mà còn là một bổn phận? Nên hiểu rằng câu hỏi trên không được đưa ra trong khung cảnh luật tự nhiên nhưng từ viễn tượng một lệnh truyền (imperative) *Kitô giáo.* Có thể đặt câu hỏi cách khác như sau: Há tiền đề của Phúc Âm về việc giải phóng con người, về nền tự do trong tư cách con cái Thiên Chúa, và về quyền được hy vọng vào tương lai đã không mang theo nó quyền được chống lại kẻ bất nhân, kẻ quỉ

dữ, kẻ nô lệ hóa người khác đó ư? Há Phúc Âm, áp dụng vào hòan cảnh cụ thể, đã không cho phép hay đòi hỏi người ta phải kháng chiến nếu tất cả các ngả đường khác đều bị đóng kín hay sao?

Ta không nên nhanh nhẩu bác khước các câu hỏi ấy như những cố gắng nhân danh thần học Kitô giáo để thuận lý hóa bạo lực. Dù sao, các nhà thần học Trung Cổ cũng từng cho phép việc lật đổ các nhà độc tài tuyệt đối trong một số trường hợp. Các vấn đề nổi lên khi các thần học gia đề nghị hay sử dụng các giải pháp bạo lực để giải quyết các vấn đề xã hội là những vấn đề như sau:

(a) Ngay trong trường hợp có chính nghĩa, liệu bạo lực có đi đôi với các đòi hỏi căn bản của Chúa Giêsu trong Phúc Âm chăng?

(b) Há việc biện hộ của thần học cho bạo động đã không phản ảnh sự lôi cuốn của người ta đối với lời kêu gọi cách mạng của phe Macxít hơn là giáo thuyết truyền thống của Kitô giáo chủ trương rằng trong đau khổ và thập giá có sức mạnh đó sao?

(c) Phải chăng có cái nguy hiểm thực sự là bạo lực sẽ đẻ ra nhiều bạo lực hơn nữa, như thế là khởi diễn cái vòng trôn ốc không bao giờ ngừng của chết chóc và hủy diệt? Những giải pháp tuyệt vọng cho những vấn đề tuyệt vọng thường chỉ cung cấp được những giải pháp không mấy thỏa mãn cho tương lai lâu dài.

Đấy là những vấn đề hóc búa. Từ vị thế vật chất tương đối ấm cúng của Bắc Mỹ, ta cũng cần phải thận trọng đôi chút trong các câu trả lời của ta. Hơn nữa – và để cho công bằng- nhiều người trong số các nhà thần học giải phóng nổi tiếng nhất tin rằng cuộc chiến đấu vũ trang có thể cần thiết trong một số hoàn cảnh cực đoan nào đó, nhưng nói chung, sức mạnh của bất bạo lực vẫn là điều họ giảng dạy, chắc chắn như một lý tưởng. Các nhà thần học ấy ý thức rằng bạo lực có thể là một thứ ma túy mạnh mẽ khiến người ta ghiền. Mặt khác, cũng dễ lãng mạn hóa những kẻ thực hành bạo lực. Chúng ta từng được xem những bích chương miêu tả đức Kitô như một chiến binh du kích với giải băng đạn bắt chéo trước ngực. Nhiều người khác chắc không quên những tranh vẽ nhà cách mạng Ernesto “Che” Guevera (1928-1967) được một vài giới tả khuynh biến thành một vị thánh. Guevera xuất thân từ một gia đình trung lưu và có bằng cấp y khoa. Ông ta hy sinh tất cả những thứ đó cho hoạt động cách mạng chỉ để bị bắn ngã tại Bolivia trong khi hành quân với một nhóm du kích nhiệt thành nhưng bất tài. Cuộc đời ông được người ta mô tả nghe như cuộc đời các thánh ngày xưa: nhiệt thành, điều độ, không thích tiện nghi và giầu có, sẵn sàng theo định mệnh mình mà phục vụ người nghèo, người bị bách hại.

Nhưng Giáo Hội đang sản sinh ra một chứng tá thực sự cho người nghèo tại Châu Mỹ La tinh, một chứng tá, như ta sẽ thấy, từng sản xuất ra sự chia sẻ phúc tử đạo của mình. Một trong các thần học gia

giải phóng đã phác họa các chứng tá này, nghĩa là những vị thánh, mà Giáo Hội ngày nay cần tới. Ông vươn tới ngôn ngữ xưa của người chiến sĩ Kitô giáo, nhưng rõ ràng cả vũ khí lẫn chiến thuật đều thuộc phạm vi thiêng liêng. Dù tập vựng của ông hiện đại, các ý niệm của ông lại rất xưa, xưa như lời thánh Phaolô mà chúng ta đã trích khi bắt đầu chương này:

"… Khó mà có các vị thánh chính trị và chiến binh. Trong diễn trình giải phóng, các điều kiện đã được tạo ra cho một loại thánh thiện khác: thêm vào cuộc đấu tranh chống các dục vọng của mình (một nhiệm vụ thường xuyên), người ta tranh đấu chống lại bộ máy bóc lột và các thế lực hủy hoại cộng đoàn. Ở đây, các nhân đức thực hơn và khó hơn nổi lên: liên đới với giai cấp của mình, tham dự vào các quyết định của cộng đoàn, trung thành với các giải pháp đã khuôn định, vượt thắng sự giận ghét đối với các thừa tác viên của bộ máy nghèo đói hóa, khả năng biết nhìn phía bên kia hiện tại tức thời và làm việc cho một xã hội hiện chưa thành hình và có thể chẳng bao giờ được hưởng. Kiểu mẫu mới của khổ tu này, nếu cần phải giữ cho tâm hồn trong sạch và được điều hướng bởi tinh thần tám mối phúc, cũng có những đòi hỏi và những từ bỏ của riêng nó" [10].

Ghi Chú:

[1] Ở đây chúng tôi trích rất nhiều bài báo của Stephen Gero, *Miles Gloriosus: The Christian and Military Service According to Tertullian* đăng trong *Church History 39* (1970) tr.285-298, trong đó các bản văn thích hợp của Tertullian đã được trích dẫn và nghiên cứu.

[2] Đoạn đầu của *The Canterbury Tales,* các giòng 45-46. Vào thời Chaucer, nhà hiệp sĩ lý tưởng chỉ còn là một kỷ niệm hoài cổ. Chân dung do Chaucer diễn tả có một không khí bi ai về hoài niệm ấy.

[3] Jehan de Joinville, do Joshua Prawer trích trong *The World of the Crusaders* (New York and London, 1972) tr.111-112. Nên chú ý sự hòa lẫn giữa các chủ đề hành hương và hiệp sĩ.

[4] *Inferno* XXVII, 85-88. Dante có ý nhắc tới cuộc chiến tranh của Bônifaxiô chống lại gia đình Colonna của La Mã là gia đình mưu toan hạ bệ đức giáo hoàng.

[5] Các Hiệp Sĩ Bệnh Viện nay hiện hữu dưới danh Hiệp Sĩ Malta đặt trụ sở tại La Mã.

[6] Thánh Bernard thành Clairvaux, trích bởi Prawer, tr.116.

[7] *Vita Prima* của Tôma thành Celano, trong *Omnibus of Sources: Saint Francis of Assisi,* do M. Habig chủ biên (Chicago,1973) tr. 233.

[8] *St Ignatius' Own Story As Told to Luis Gonzales de Camara,* do William Young, S.J. dịch (Chicago, 1980; in lại ấn bản 1956).

[9] Xin tìm trong *The Documents of Vatican II,* do Walter M. Abbott chủ biên, tr.199-308.

[10] Leonardo Boff, "The Need for Political Saints" *Cross Currents,* Winter 1980/1981, tr.375-376.

Tham Khảo và Khai Triển Thêm

Văn chương về các Kitô hữu và việc phục vụ quân ngũ trong đế quốc La Mã thì rất nhiều. Một tham khảo tuyệt vời có thể tìm thấy trong bài báo của J. Fontaine, *Christians and Military Service in the Early Church* đăng trong *Concilium,* 1965, tr. 107-119. Bài báo hữu ích khác là của R.H. Bainton *The Early Church and War* đăng trong *Havard Theological Review,* 1946, tr. 189-211. Adolf Harnack và cuốn *Militia Christi: The Christian Religion and the Military Service in the First Three Centuries* (Philadelphia, 1980) là cuốn in lại một tác phẩm cổ điển với lời giới thiệu nhiều tư liệu. Tiểu luận của Hans von Compenhausen tựa là *Christians and the Militaryin the Early Chuch* trong *Tradition and Life in the Church* (London and Philadelphia, 1968) tr. 160-171 là một nghiên cứu ngắn gọn và hữu ích. Cuốn *The Early Christian Attitude towards War* của C. John Cadoux (New York, 1982) là cuốn in lại ấn bản cổ điển năm 1917.

The Making of the Middle Ages của R.W. Southern (London and New York, 1953) rất chủ yếu để hiểu bối cảnh của Thập Tự Chinh. Sách lịch sử tiêu biểu bằng Anh Ngữ là bộ ba cuốn của Steven Runciman tựa là *A History of the Crusades* (Cambridge, 1968). Chúng tôi cũng thấy nhiều tư liệu hữu ích trong *The World of Crusades* của Joshua Prawer (New York, 1972), *The Crusades* của Anthony Bridges (London and New York, 1980), *The Crusades* với nhiều hình ảnh của Martin Erbstosser (New York, 1979). Để hiểu bối cảnh của ý niệm trung cổ về quân sự, ta có thể tham khảo *The Medieval Soldier* của A.V.B. Norman (New York, 1971). Cuốn *The Knights Templar: Christian Chivalry and the Crusades 1095-1314* của Stephen Howarth (New York, 1982) là một đóng góp quan trọng.

Joan of Arc của Edward Lucie-Smith (New York, 1976) là cuốn tiểu sử có thể dùng được về thánh nhân. Cuốn *Joan of Arc: The Image of Female Heroism* của Marina Werner (New York, 1981) là một khảo cứu tuyệt diệu về Gioan cả về thời của bà lẫn như một đối tượng của quan tâm văn hóa. Cuốn đó dựa vào rất nhiều tài liệu và rất dễ đọc; đáng tiếc là đã không có một cuốn nào tương tự như thế về thánh Phanxicô Assisi. Cuốn *Saint Francis of Assisi* của Arnaldo Fortini (New York, 1981) cho ta một bối cảnh giá trị để hiểu phần nào về thánh Phanxicô.

Có lẽ tiếng nói thuyết phục nhất cho xu hướng hoà bình trong thần học Công giáo hiện đại là cuốn *The Non-Violent Cross* của James Douglas (London and New York, 1969). Để có cái nhìn tổng quát về các thái độ, nên tìm đọc bài *Militant Non-Violence: A Spirituality for the Pursuit of Social Justice* của James Hanigan trong *Horizons,* số Xuân, 1982, tr.7-22.

Cuộc tranh luận hiện đại về giải giới nguyên tử đã sản sinh ra nhiều tác phẩm hơn mong đợi; sau đây là một vài tiêu đề mới đây: *Rumors of War: A Moral and Theological Perspective on the Arms Race,* do C.A. Cesaretti và J. Vitale chủ biên (New York, 1982); *Darkening Valley: A Biblical Perspective on Nuclear War* của Dale Aukerman (New York, 1982); *The Risk of the Cross: Christian Discipleship in the Nuclear Age* do J. Christopher Grannis và các người khác chủ biên (New York, 1982). Con số các bài báo dành cho chủ đề này tăng lên hàng tuần. Trong số những bài gần đây nhất ta thấy có: tập san *Theological Studies,* số tháng Chín, 1982, có hai bài nói về hàng giám mục và các vấn đề võ khí nguyên tử, đó là bài *Nuclear Deterrence Morality: Atlantic Community Bishops in Tension* tr.428-446 của Francis X. Winters, S.J., và *The American Hierarchy and Nuclear Weapons* tr. 447-467 của John Langan. Các bài trên và nhiều bài khác được thúc đẩy viết ra nhân có những dự thảo thư mục vụ của hội đồng giám mục Mỹ về chiến tranh và hoà bình tựa là *The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response* (Washington D.C., 1983). Muốn biết thư mục vụ này được nhận định ra sao, nên đọc *Catholics and Nuclear War: A Commentary on the U.S. Catholic Bishops' Pastoral Letter on War and Peace* do Philip Murnion chủ biên (New York, 1983). Muốn có một sưu tập về các tài liệu trước đây của Giáo Hội về hoà bình, nên đọc *The Gospel of Peace and Justice* của Joseph Gremillion (Maryknoll, N.Y., 1975).

CHƯƠNG 5: NHÀ HUYỀN NHIỆM

Huyền nhiệm (mysticism) là một trong những từ ngữ bị lạm dụng nhiều nhất trong thuật ngữ tôn giáo hiện đại. Người thì đồng hóa nó với huyền bí (occult) hay chiêm tinh học; kẻ lại dùng nó để chỉ việc không thể hiểu chính xác bằng trí hiểu được (như "ánh trăng huyền hoặc") trong khi có người còn coi nó như một thứ thực hành ngoại nhập, đứng bên lề tôn giáo chân thực. Quả đáng xấu hổ khi từ ngữ ấy bị sử dụng sai lạc như vậy trong khi thực sự nó có một nghĩa rất chính xác và một hiện tượng chân thực trong mọi tôn giáo lớn của hoàn cầu. Hơn nữa, nó là thành phần hết sức liên lỉ trong truyền thống Công giáo, có mặt trong mọi giai đoạn và thời đại của lịch sử Giáo Hội.

Vậy huyền nhiệm là cái gì? Thật khó mà định nghĩa vì mỗi tôn giáo sử dụng từ ngữ này một cách khác nhau. Các nhà huyền nhiệm Phật giáo thì ráng đạt cảm nghiệm niết bàn; trong khi Kitô hữu lại khát khao nhan thánh Chúa; những nhà huyền nhiệm bản nhiên lại muốn đồng hóa mình với thực tại nhiệm mầu là chính thiên nhiên. Chính sự đa dạng của từ ngữ khiến các học giả phải phân biệt ra nhiều thứ huyền nhiệm khác nhau (chủ thần/vô chủ thần; nội hướng/ngoại hướng v.v…), trong khi sự tương đồng của nó khiến nhiều người khác biện luận rằng huyền nhiệm chỉ là một với những khác biệt tùy thể dựa trên văn hóa. Tất cả những tranh luận trên là một phần của cuộc tranh luận lớn hơn và chủ yếu hơn xoay quanh việc xác định ra cái hiện tượng chung hết cho mọi tôn giáo lớn.

Vì mục đích của chương này, chúng tôi xin phép tiếp nhận định nghĩa theo tinh thần của thánh Tôma Aquinô: *huyền nhiệm là việc biết Thiên Chúa xuyên qua cảm nghiệm.* Huyền nhiệm là một cái gì chúng ta cảm nghiệm được và điều chúng ta cảm nghiệm ấy, dù bất toàn bao nhiêu, chính là Thiên Chúa [1]. Rất nhiều điều có thể dẫn khởi từ câu định nghĩa này mà ta cần ghi chú.

Huyền nhiệm là *cảm nghiệm về* hơn là *biết về* Thiên Chúa. Nhà thần học có thể dựa vào các cố gắng triết học để chứng minh sự hiện hữu của Thiên Chúa, nhưng nhà huyền nhiệm chuyển thông cái cảm thức biết Thiên Chúa một cách trực tiếp. Viết về tình yêu thật khác xa viết về cảm nghiệm được yêu.

Đối tượng tìm kiếm của huyền nhiệm là Thiên Chúa. Dĩ nhiên, Chúa là nguồn gốc tối hậu của vũ trụ và, như Thánh Kinh đã chứng tỏ, Ngài là đấng không ai hiểu thấu hết. Cảm nghiệm của nhà huyền nhiệm vì thế mà bất toàn, không thấu đáo, chỉ thoáng qua. Như thế làm sao người ta có thể nói về một cảm nghiệm như vậy? Đối với nhà huyền nhiệm, ngôn ngữ thích hợp để nói về việc họ cảm nghiệm Thiên Chúa là ngôn ngữ cũng thích hợp để nói về tình yêu: thi vị, ẩn dụ, nghịch thường (paradoxical) và, đôi lúc, không tài nào hiểu nổi! Như thánh Gioan Thánh Giá (1542-1591) chẳng hạn đã miêu tả nhan Thiên Chúa tỏ cho nhà huyền nhiệm trong cầu nguyện như là *todo y nada* (là "tất cả và là không

gì cả") hoặc như nhà huyền nhiệm Ấn giáo miêu tả Brahman như là *neti neti* ("chẳng là cái này mà cũng chẳng là cái kia"); điều cả hai cố gắng muốn nói chính là cái độc đáo tính tuyệt đối của cảm nghiệm huyền nhiệm. Điểm này đã được nhắc đến cách tuyệt diệu bởi Tông đồ Phaolô, người từng nói về chính cảm nghiệm huyền nhiệm của mình như thế này: "được nghe những sự ta không nên và không thể đặt vào ngôn ngữ con người" (2 Cor. 12:4).

Cảm nghiệm huyền nhiệm, luôn luôn vốn thoáng qua, không phải chỉ là một soi sáng tâm trí. Lời cầu nguyện huyền nhiệm ghìm chặt lấy con người và tác động một ảnh hưởng sâu xa trên cách hiện hữu của bản thân. Nói tắt, lời cầu nguyện huyền nhiệm thường nẩy bật những trở lui và định hướng mới nơi một con người. Chính vì lý do này, những nhà huyền nhiệm vĩ đại nhất trong Giáo Hội thường là những người có khả năng thực hiện được nhiều lợi ích lớn lao cho Giáo Hội hay gây được những ảnh hưởng bản thân sâu sắc trên người khác sau khi dấn thân vào cuộc sống cầu nguyện huyền nhiệm. Có nhà huyền nhiệm rút lui ra ngoài thế sự (như các nhà khổ tu tiên khởi đã được bàn ở Chương Hai), nhưng nhiều vị lại dấn thân vào đời và thấy chẳng có chi bất thích hợp giữa cảm thức sâu sắc của họ về sự hiện diện của Chúa với sinh hoạt thường ngày của họ.

Nhưng các nhà huyền nhiệm đã làm gì cho Giáo Hội? Có người dựa theo nhận định của Tôma Merton về các đan sĩ để trả lời rằng ơn gọi huyền nhiệm là ơn gọi không phải *để làm* mà để *hiện hữu.* Chính cuộc hiện sinh của các nhà huyền nhiệm trong Giáo Hội (họ không phải là loài họa hiếm; thời nào trong Giáo Hội cũng có họ) là một chứng tá liên lỉ chứng minh thực tại Thiên Chúa. Các nhà huyền nhiệm củng cố đức tin Giáo Hội bằng cách cung cấp cơ hội giúp người ta nhớ đến mầu nhiệm Thiên Chúa. Thứ hai, các nhà huyền nhiệm thanh tẩy cuộc sống họ để xứng đáng lãnh nhận hồng ân huyền nhiệm. Trong diễn trình thanh tẩy ấy, họ nhận được cảm thức khá sắc bén về tính cách phù phiếm và cả tội lỗi nữa của một thời đại. Vì lý do này, các nhà huyền nhiệm thường đảm nhiệm chức phận ngôn sứ trong Giáo Hội hoặc vì sự trong sạch của cuộc đời họ tự nó đã là lời kết án rồi hoặc vì họ gây hứng cho người khác bước vào đời cầu nguyện hoặc vì họ cảm thấy, như nữ thánh Teresa Avila (1515-1582), bị thúc đẩy phải canh tân phong hóa tôn giáo một cách tích cực.

Giống các ngôn sứ, các nhà huyền nhiệm thường bị Giáo Hội nghi hoặc. Chẳng ngạc nhiên khi có nhiều vị trong số họ, dù có cuộc sống thiêng liêng sâu sắc, vẫn chưa được phong thánh. Lý do của sự nghi hoặc này rất dễ nhận dạng. Ngôn ngữ của các vị đôi khi nghe ra cực đoan đến nỗi khiến người ta phải nghi ngờ tính cách chính thống của họ. Khi Meister Eckhart (1260-1328), một trong những nhà huyềm nhiệm vĩ đại nhất của thời Trung Cổ, nói đến "Thiên Chúa bên ngoài Thiên Chúa" (Godhead beyond God), các nhà thần học tất phải cau mày. Đôi khi, nghịch lý nghe như rối đạo. Lý do khác khiến các nhà huyền nhiệm bị nhìn với con mắt nghi hoặc là vì việc họ cho rằng họ có cảm nghiệm trực

tiếp về Thiên Chúa xem ra như muốn qua mặt tư cách trung gian đã được thiết lập trong sinh hoạt bí tích và phụng vụ của Giáo Hội [2]. Nhà huyền nhiệm được vui hưởng tình thân mật với Chúa mà không cần đến sự trợ giúp của các cử hành bí tích trong Giáo Hội. Giáo Hội, đôi lúc rất đúng, sợ rằng việc các nhà huyền nhiệm cho rằng mình trực tiếp đến được với Thiên Chúa có thể tạo nên một thứ chủ nghĩa thiêng liêng vụ ưu tú (elitism) hay một thứ vô lãnh đạo (anarchy) thiêng liêng. Bởi thế, "lòng trung thành với Giáo Hội" luôn được ca ngợi trong cuộc sống các nhà huyền nhiệm vĩ đại.

Cuối cùng, các nhà huyền nhiệm mở rộng tập vựng để ta nói về Thiên Chúa. Những cái nhìn thông suốt của các ngài về cảm nghiệm Thiên Chúa từng làm giầu cả thần học lẫn văn chương đạo đức. Chỉ cần đưa ra một thí dụ điển hình cũng có thể giúp điểm trên trở thành cụ thể. Nhà thần học Tin Lành nổi tiếng Paul Tillich (1886-1965) từng tìm cách miêu tả Thiên Chúa sao cho có nghĩa đối với con người hiện đại. Ông muốn một miêu tả không nói về Chúa như "ở cao kia" hay "ở ngoài kia" nghĩa là không khiến người ta nghĩ Ngài như một thứ "siêu hữu thể" khác với hữu thể chúng ta. Đối với Tillich, Chúa là "Địa Sở của Mọi Hữu Thể" (Ground of All Beings). Khi gọi Chúa là Địa Sở của Mọi Hữu Thể, Tillich có thể chuyên chở ý niệm Chúa như có trước mọi hữu thể (i.e. tạo vật) khác và như một hậu cảnh (context) nằm bên dưới mọi sự, đem lại cả sự hiện hữu lẫn khả niệm tính cho muôn vật [3]. Quan niệm của Tillich rất sáng chói trong việc giúp những ai muốn nghĩ về Chúa mà không phải tham chiếu tới ý niệm tòa trời ở đâu đó trên không trung. Tuy thế, ý niệm coi Chúa như Địa Sở (Ground) không phải là ý niệm độc đáo đối với Tillich. Ông tiếp nhận thuật ngữ này từ các nhà huyền nhiệm Đất Sông Rhine thế kỷ 14 là những người nói về Chúa như *Grund* (Địa Tầng). Điều Tillich nhận ra đúng đắn là thuật ngữ ấy là phương thế quan trọng để nói về Chúa một cách không những hợp cảm nghiệm (như các nhà huyền nhiệm từng làm) mà còn hợp thần học nữa.

Các nhà huyền nhiệm còn phục vụ Giáo Hội và dân Chúa theo một cách khác nữa. Trong Kitô giáo, dai dẳng vẫn có cơn cám dỗ muốn tầm thường hóa ý niệm về Chúa – Chúa như một anh hùng văn hóa của một thời đại hay Chúa như "Người Trên Tầng Cao" hay Chúa như một thứ Siêu Ngã kiểu Freud đòi được tuân lệnh răm rắp. Nhà huyền nhiệm luôn nhắc ta nhớ một cách mạnh mẽ rằng Chúa không bao giờ có thể thu nhỏ vào trong các phạm trù tri thức của con người; Chúa luôn ở bên kia điều ta có thể nói. Ngay thánh Tôma Aquinô, người nói về Chúa một cách thuyết phục hơn bất cứ thần học gia Trung Cổ nào, cũng phải thú nhận rằng điều ngài cảm nghiệm trong cầu nguyện làm cho tất cả những gì ngài viết đều "như rơm như rác". Đối với các nhà huyền nhiệm, qua những gắng gượng trong ngôn từ (cũng như những im lặng!) của họ, thì thực tại Thiên Chúa chỉ có thể khẳng định chứ không thể hạ giá được. Nhà huyền nhiệm không bao giờ chủ trương thu nhỏ. Một trong những đoạn văn thần học nổi tiếng nhất đã đề cập đến điểm trên một cách đầy sức mạnh như sau:

“Con học yêu Chúa quá chậm, ôi Vẻ Đẹp vừa xưa vừa mới xiết bao… Chúa gọi con, Chúa lớn tiếng gọi con; Chúa phá tan hàng rào câm điếc nơi con. Chúa chiếu sáng trên con; ánh sáng của Người bao bọc con; Chúa để sự mù lòa con bay đi. Chúa tỏa hương thơm quanh con; con hít sâu và giờ đây con khao khát hương thơm của Chúa. Con nếm Chúa, và giờ đây con đói khát Chúa. Chúa đụng tới con, và con nóng bỏng người lên vì tình yêu sự bằng an của Chúa” [4]

Hai Nhà Huyền Nhiệm Trung Cổ

Trong khuôn khổ nhỏ bé của sách này, chúng tôi không thể liệt kê, càng không thể thảo luận, hết các nhà huyền nhiệm quan trọng từng được lịch sử Đạo Công giáo biết đến. Huyền nhiệm bắt rễ trong Tân Ước. Như đã ghi chú trước đây, Kitô giáo tiên khởi tiếp nhận các ý niệm của Chủ Nghĩa Tân Platon theo đó, con người ráng vượt qua các giới hạn của thân xác để có thể giao tiếp với Đấng Độc Nhất. Theo nghĩa đó, mục tiêu của cuộc sống khổ hạnh chính là việc hiệp thông huyền nhiệm với Thiên Chúa. Pseudo-Dionysius, một tác giả Syria thế kỷ thứ Sáu, có viết một khảo luận về việc vươn tới Thiên Chúa qua các chuẩn bị cảm thức và tri thức. Cuốn *Mystical Theology* (Thần Học Huyền Nhiệm) của ông được dịch sang tiếng La tinh vào đầu thời Trung Cổ và đã gây một tác động rất to lớn trên các thần học gia sau đó. Các trước tác của Pseudo-Dionysius liên kết truyền thống khổ tu của thời giáo phụ với truyền thống khổ tu thời Trung Cổ. Đến giữa thời Trung Cổ, có rất nhiều trường phái huyền nhiệm không những chỉ trong các dòng tu (như Dòng Phanxicô) mà còn nơi các xứ miền khác nhau như Anh và Hòa Lan.

Chúng tôi chỉ dám dùng ít hàng để nhắc đến hai nhà huyền nhiệm thời Trung Cổ: Julian thành Norwich và Meister Eckhart. Qua đó, ta có thể có được một vài ý niệm về sự phong phú và đa dạng của tư tưởng và phong thái huyền nhiệm. Ta cũng có thể có được một ý niệm nào đó về những đề tài chung xuyên suốt phần lớn tư tưởng huyền nhiệm này.

Julian thành Norwich

Cuốn *Showings* (Các Mạc khải) của Julian thành Norwich (1342-1423) là một trong những công trình huyền nhiệm độc đáo nhất của cuối thời Trung Cổ. Về tác giả, ta biết rất ít ngoài những điều ta có thể diễn dịch từ các trước tác của bà và một số ít các sự kiện lịch sử độc lập. Bà là một nhà ẩn dật [6] sống trong một túp nhà nhỏ (thường gọi là *anchorhold*) gắn liền với nhà thờ giáo xứ Các Thánh Julian và Edward tại Norwich (Anh). Theo Margery Kempe (chết năm 1438), người cùng thời với bà, thì Julian là một nhà hướng dẫn thiêng liêng kinh nghiệm. Ta biết bà còn sống năm 1416 (một di sản được để lại cho bà năm này) và năm 1423, một vị ẩn dật khác cùng sống trong *anchorhold* với bà; bởi vậy, năm đó

có lẽ là năm cuối cùng bà còn sống. Ngoài những sự kiện ấy, ta chỉ biết những điều có thể tìm thấy trong chính các trước tác của bà.

Theo chính trình thuật của Julian, ngày 13 tháng 5 năm 1373, đang khi bà đau nặng, thì Chúa ban cho bà một loạt 15 cuộc mạc khải (mà bà gọi là *Showings* theo thổ ngữ vùng bà) liên quan đến cuộc Khổ Nạn của Đức Kitô, các thực tại thiêng liêng khác, và sự hiện hữu của Chúa Ba Ngôi trong tâm hồn từng tín hữu. Không bao lâu sau các mạc khải này, Julian viết chúng xuống giấy mực (hay đọc cho người khác chép?) trong một ấn bản nay gọi đơn giản là "ấn bản ngắn hơn". Mười lăm năm sau, bà viết ra ấn bản lớn hơn về cùng những mạc khải trên như kết quả các suy niệm của riêng bà về ý nghĩa những gì đã xẩy ra cho bà cũng như những soi sáng khác mà bà nhận được từ lời cầu nguyện và suy niệm riêng.

Thế kỷ 14, một thế kỷ được xưng tụng là hoàng kim thời đại của nền huyền nhiệm Anh Quốc, đã sản sinh ra các văn sĩ huyền nhiệm Anh vĩ đại như Walter Hilton, Richard Rolle, và một tác giả vô danh của cuốn sách nổi tiếng *The Cloud of Unknowing* (Mây Phủ Đấng Vô Minh). Trong nhóm này, Julian là nhà huyền nhiệm ngây ngất nhất, nghĩa là một người cho rằng các cảm nghiệm của mình là do một thị kiến ngây ngất. Cuốn *Showings* của Julian được viết bằng một thứ Anh Ngữ không theo lối khoa bảng hay trường ốc. Nhưng bất kể tính chất vô nghệ thuật, sách của bà vẫn là một khảo luận có tính thần học cao độ và những cái nhìn sâu sắc độc đáo về sự sống Thiên Chúa trong linh hồn mỗi tín hữu. Dù tác giả tự cho mình là kẻ nghèo hèn và không chữ nghĩa, công trình bà để lại cho ta phản ảnh một hiểu biết sâu sắc về Thánhh Kinh và truyền thống huyền nhiệm.

Một trong những điều hấp dẫn về Julian là tình yêu sâu xa bà dành cho thế giới tạo dựng và cái gốc của tình yêu ấy trong tình yêu bà dành cho Chúa. Một đoạn văn nổi tiếng về chủ đề này đáng được trích dẫn đầy đủ để đem lại cho ta một cảm thức nào đó vừa về văn phong của bà vừa về cái chiều sâu say đắm trong đời cầu nguyện của bà:

"Và trong mạc khải này, Ngài cho tôi thấy một vật rất nhỏ, không lớn hơn một hạt dẻ, nằm gọn trong lòng bàn tay tôi, và tôi thấy nó tròn trịa như bất cứ trái banh nào. Tôi ngắm nó và nghĩ: Cái này là cái gì? Và tôi nhận được câu trả lời tổng quát này: nó là mọi sự đã được dựng nên. Tôi tự hỏi không hiểu nó có bền lâu không, bởi tôi nghĩ nó nhỏ nhoi đến có thể bất thần trở thành hư vô. Và tôi lại được trả lời trong trí hiểu của mình rằng: nó bền lâu và sẽ luôn luôn bền lâu, bởi Thiên Chúa yêu nó; và như thế mọi sự đều có hữu thể qua tình yêu của Chúa.

Trong sự vật nhỏ nhoi này, tôi thấy ra ba đặc điểm. Thứ nhất Thiên Chúa làm ra nó; thứ hai Ngài yêu nó, và thứ ba Chúa gìn giữ nó. Nhưng đối với tôi điều ấy có nghĩa lý gì? Có nghĩa rằng Chúa là đấng

hóa công, là người yêu và đấng bảo tồn. Bởi vì chỉ trừ khi chịu kết hiệp với Ngài bằng bản thể, tôi không bao giờ có thể có yêu thương hay an nghỉ hay hạnh phúc; nghĩa là, chỉ trừ khi tôi gắn bó với Ngài đến độ không còn một tạo vật nào xen giữa Chúa và tôi nữa. Và ai sẽ thực hiện điều ấy? Quả thật, chính Ngài, nhờ lòng sót thương và ân phúc của Ngài, vì Ngài đã làm nên tôi vì điều này và đã ân phúc tái tạo tôi" [7].

Đóng góp độc đáo nhất của Julian vào văn chương huyền nhiệm là cách hiểu của bà về Thiên Chúa theo hình ảnh nữ tính. Các nhà huyền nhiệm và thuyết giảng khác thời Trung Cổ từng sử dụng ngôn ngữ mẫu tử để nói về đức Kitô, nhưng Julian thành Norwich là người đầu tiên đưa ra một biện minh thần học công khai cho việc sử dụng thứ ngôn ngữ đó. Khi Julian nói về Thiên Chúa như cha và như mẹ, bà giải thích cái hình ảnh ít quen thuộc này có thể được sử dụng cách có ý nghĩa ra sao. Theo bà, trong "các mạc khải", bà học được rằng tình mẫu tử của Thiên Chúa có thể hiểu theo ba nghĩa: Thiên Chúa cho ra đời các tạo vật y như một bà mẹ cho con mình ra chào đời; Thiên Chúa trở nên xác phàm để chúng ta có thể tái sinh cách thiêng liêng qua Mẹ Giêsu Kitô; và sau cùng, Đức Kitô Mẹ chúng ta chăm sóc chúng ta như một bà mẹ thực sự trong sự nuôi dưỡng, bảo bọc, giáo dục, và v.v… của Ngài. Rồi Julian kết luận bằng một bài tụng ca Tình Mẫu Tử của Thiên Chúa:

"Đặc điểm của Tình Mẫu tử là bản nhiên, yêu thương, khôn ngoan, hiểu biết, và đó chính là Thiên Chúa… Người mẹ nhân hậu, yêu thương, người biết và thấy nhu cầu của con mình, sẽ gìn giữ đứa con ấy cách âu yếm, như bản nhiên và chức phận mẫu tử đòi hỏi. Và luôn luôn khi đứa con lớn lên theo tuổi và tầm vóc, bà sẽ hành động cách khác, nhưng bà sẽ không thay đổi tình yêu của bà chút nào… Công trình này, với mọi sự đáng yêu và tốt đẹp, chính Chúa chúng ta đã thực hiện nơi những kẻ nhờ họ việc ấy được thi hành. Cho nên, Ngài chính là Mẹ chúng ta ngay trong bản tính qua tác động ơn thánh ở phần thấp, vì tình yêu ở phần cao. Và Ngài muốn chúng ta biết điều ấy vì Ngài muốn trọn tình yêu của chúng ta phải gắn bó với Ngài; và trong điều này, tôi thấy rằng mọi món nợ chúng ta nợ do lệnh truyền của Thiên Chúa về tình phụ tử và mẫu tử sẽ được thực thi bằng cách yêu Chúa thực sự, điều này sẽ chúc phúc cho tình yêu mà Thiên Chúa đang thực hiện nơi chúng ta" [8].

Meister Eckhart

Meister Eckhart (1260-1328) cho ta một tương phản khá rõ với Mệnh Phụ Julian trong khi lại cho đem đến cho ta một dẫn khởi đi vào một trong những nhà huyền nhiệm sáng chói nhất của Giáo Hội; thực vậy, nhiều người cho rằng Eckhart, cùng với Thánh Gioan Thánh Giá, là "huyền nhiệm gia của các huyền nhiệm gia". Julian Thành Norwich là một nhà ẩn dật người Anh, sống một cuộc sống ổn định trong cảnh nhàn vi cầu nguyện. Eckhart trái lại là một tu sĩ Đa-Minh người Đức, từng du hành khắp Âu

Châu trong khi đảm nhiệm các chức phận bề trên nhà dòng, giảng thuyết và giáo sư thần học tại Đại Học Paris. Ngoài Paris và các thị trấn tại quê hương Thuringia ra, ta còn thấy chứng cớ Eckhart giảng dạy và giảng thuyết tại các trung tâm như Cologne, Avignon, và Strasbourg. Eckhart, nhà thần học, đã viết nhiều chuyên luận Kinh Viện bằng tiếng La tinh, trong khi Eckhart, nhà giảng thuyết, đã để lại cho ta một số lượng lớn các bài giảng bằng ngôn ngữ bình dân Đức. Ảnh hưởng của Mệnh Phụ Julian chỉ giới hạn trong vòng lân cận bạn bè, những người ái mộ, và môn đệ, trong khi danh tiếng của Eckhart có tầm mức đến nỗi về cuối đời ông phải bênh vực các trước tác và giáo huấn của mình chống lại các lời cáo buộc rối đạo tại tòa án giáo hoàng ở Avignon.

Cách tiếp cận trước tác huyền nhiệm của Julian, theo như chính thuật ngữ của bà, có tính "vườn nhà". Bà nói một cách tức khắc và say mê về sự tốt lành của Thiên Chúa, về bản chất mãnh liệt trong tình say đắm của đức Kitô, và về sức mạnh lớn lao trong sự sống ơn thánh của Chúa Ba Ngôi. Bà là một người viết đầy mãnh lực, nhưng lại không lụy cảm tình tính. Eckhart, dù là một nhà giảng thuyết say mê và mãnh lực, chỉ sử dụng một thứ tập vựng tự chế và không tô điểm. Trong khi Mệnh Phụ Julian nói về Tình Mẫu Tử của Thiên Chúa, thì Eckhart lại thích sử dụng các thuật ngữ khiến ta nhớ đến các nhà khổ tu xưa: Thiên Chúa là Hư Vô hay Sa Mạc hay Bóng Tối hay Hoang Dã. Eckhart phân biệt giữa một Thiên Chúa từng tỏ mình cho nhân loại ở cõi đời này qua các hành động và mạc khải của mình và Đấng Thiên Chúa Cao Cả (Godhead) tức Đấng Thiên Chúa ở bên kia Thiên Chúa (God beyond God), ở bên kia lịch sử, ở bên kia ngôn ngữ, và hoàn toàn khác với bất cứ điều gì ta có thể nghĩ đến, tưởng tượng đến hay nói đến. Eckhart thuộc cái truyền thống huyền nhiệm lâu đời (mà Pseudo-Dionysius là một đại biểu tiên khởi), một truyền thống nhấn mạnh đến cái khác tuyệt đối của thực tại Thiên Chúa.

Mối liên hệ giữa các cá thể với vị Thiên Chúa Cao Cả này là như thế nào? Eckhart hiểu mỗi linh hồn cá thể như xuất phát từ Thiên Chúa và được điều hướng quay về với Thiên Chúa. Trong nghĩa bao quát đó, Eckhart thuộc truyền thống vĩ đại của Thánh Augustinô. Qua tội lỗi, kể cả như một tình trạng lẫn như những hành vi, chúng ta ham muốn sự vật quanh ta và bị gài bẫy bởi sức lôi cuốn của các ngẫu thể. Chỉ qua việc hoàn toàn dứt bén (Gelassenheit) và hoàn toàn không quan tâm (Abgeschiedenheit), ta mới được kéo trở lại với Thiên Chúa Cao Cả. Trong toàn bộ khung tư tưởng của Eckhart, ta không nên hiểu diễn trình thanh tẩy bên trong ấy chỉ như một thứ vô vi hay xuất thế thể lý. Ông quan niệm một thứ dứt bén nội tâm hoặc, như chính thuật ngữ của ông, một thứ thinh lặng nội tâm; trong cái nơi thinh lặng ấy, linh hồn sẽ được điều chỉnh trở lại với Thiên Chúa, địa sở chân thực cho sự hiện sinh của nó. Để giải thích cái cuộc sống thinh lặng bên trong mà hoạt động bên ngoài này, Eckhart dùng hình ảnh cái tâm tĩnh của cái trục trong bánh xe đang chuyển động, hay như T.S. Elliott gọi cách khác trong *Four Quartets,* "Điểm tĩnh của thế giới đang xoay vần" hay "giao điểm giữa vô thời gian và thời gian".

Học thuyết của Eckhart (ông là một trong những người đầu tiên sử dụng thuật ngữ "thần học huyền nhiệm" một cách rộng rãi) là một thí dụ đầu hết cho thấy mối quan tâm chân thực của huyền nhiệm về cái dị thể (otherness) trong thực tại Thiên Chúa. Lấy chất liệu từ truyền thống lâu dài của nền thần học *tiêu cực* (apophatic) (nghĩa là nền thần học miêu tả Thiên Chúa bằng các phủ nhận; Thiên Chúa không phải là cái này hay cái kia…), Eckhart phát triển ra một tập vựng nghịch thường đến độ khiến người ta nghi hoặc chính thống tính của ông. Sau đây là một thí dụ nhỏ; Eckhart đang nói về người ta phải yêu Chúa ra sao:

"… Bạn phải yêu Chúa như thể Ngài không là Thiên Chúa (non-God), không là thuần thần, không là bản vị, không là ảnh tượng. Không, còn hơn thế nữa, phải như Đấng Độc Nhất giản đơn, khiết trong, tinh ròng, tách biệt khỏi bất cứ thứ nhị nguyên nào. Và trong Đấng Độc Nhất ấy, ta nên dìm mình đời đời trong đó, chìm lỉm từ một cái gì vào không còn là một cái gì cả. Xin Chúa giúp chúng ta đạt được điều đó. Amen" [9].

Eckhart không vô tình trước phản ứng của những người thấy tư tưởng ông quá cấp tiến, nếu không muốn nói là gây hoang mang. Nên ông đã cố gắng đưa ra không phải một học thuyết (dù nó bén rễ trong học thuyết) mà là một cảm nghiệm. Trong một bài giảng nổi tiếng về đoạn Phúc Âm "Phúc cho kẻ nghèo đói trong tinh thần", Eckhart dài dòng biện luận rằng đoạn văn không có ý nói đến cái nghèo thể lý (ai nghĩ thế là đồ "con lừa" như chính ông đã chua cay viết) mà là cái nghèo nội tâm phải căn để và tinh ròng đến độ đến không còn ước ao cả đến việc tìm kiếm Chúa; chỉ phải mở ra để mặc tình Thiên Chúa Cao cả đưa đẩy. Ông kết luận bài giảng: "ai không hiểu điều này thì đừng lo lắng về nó làm gì, vì nếu họ không tìm ra chân lý này trong họ, họ không thể hiểu được điều tôi đã nói…" [10].

Chúng ta đã tương phản học thuyết huyền nhiệm của Mệnh Phụ Julian và Meister Eckhart. Ta có thể nói gì về những chủ đề chung của họ? Sau đây là một vài ghi chú ngắn:

(a) Cả hai nhà huyền nhiệm đều kêu gọi phải có những cảm nghiệm nội tâm. Điều họ viết ra hay nói đến đều đã được dẫn ra các cảm nghiệm trong cuộc sống cầu nguyện của họ chứ không phải duy nhất từ những suy tư tri thức.

(b) Cả hai nhấn mạnh đến nghịch thường (paradox) là cái khá chung trong truyền thống Kitô giáo và trong các trước tác huyền nhiệm nhưng rõ ràng được nhấn mạnh cách đặc biệt trong các trước tác huyền nhiệm: Thiên Chúa thật gần với chúng ta như chính linh hồn chúng ta nhưng lại vẫn hoàn toàn và tuyệt đối khác với bất cứ thực tại tạo dựng nào.

(c) Ngôn ngữ qua đó nhà huyền nhiệm nói về Thiên Chúa là một ngôn ngữ, theo thi sĩ T.S. Elliott, "đập vỡ, bẻ cong, và trấn thương". Mệnh Phụ Julian vươn tới thứ ngôn ngữ lạ lẫm của tình mẫu tử để nói về sự Thiên Chúa quan tâm đến tín hữu, trong khi Meister Eckhart tiếp nhận truyền thống khắc khổ để sử dụng những thuật ngữ như Hoang Dã hoặc Hư Vô để miêu tả Thiên Chúa, mà theo chính Eckhart, là đấng ở bên kia Thiên Chúa. Cả ở hai trường hợp, ngôn ngữ được dùng như một cố gắng nghiêm chỉnh để tránh điều hiển nhiên, điều sáo rỗng, hay điều quá quen thuộc.

Huyền Nhiệm và Canh Tân: *Teresa Thành Avila và Gioan Thánh Giá*

Teresa Thành Avila (1515-1582) sống trong một thế kỷ hết sức sôi đọng của Tây Ban Nha. Thời Bà sống, của cải từ các miền Châu Mỹ vừa được khám phá ra tuôn về Tây Ban Nha và chỉ sau ngày bà sinh 6 năm, phong trào Canh Cải Thệ Phản đã nổ ra ở Đức. Teresa vào nhà dòng tại Avila khi còn là một phụ nữ trẻ và sống 20 năm như một nữ tu đạo hạnh theo ước lệ. Năm 1562, bà trải qua một thứ "trở lại lần thứ hai" [11] khiến bà đi tìm một lối sống tu khắc khổ hơn nhiều và hiến trọn đời mình hơn nữa để sống một cuộc sống cầu nguyện có hệ thống. Từ năm đó đến khi bà qua đời, chừng hai mươi năm sau, bà rong ruổi khắp Tây Ban Nha, lập nên các tu viện canh tân cho các nữ tu Carmelite và hướng dẫn đời sống thiêng liêng cho những người sống trong các tu viện ấy. Teresa phối hiệp cuộc sống hoạt động của canh tân dòng tu này với cuộc sống bản thân sâu sắc của cầu nguyện và chiêm niệm, mà hoa trái được nói rất rõ trong các trước tác của bà. Ngoài cuốn *Tự Thuật* (1565), nổi tiếng nhất trong các trước tác thiêng liêng của bà là hai cuốn nói về thần học khổ tu: *The Way of Perfection* (1573) và cuốn *The Interior Castle* (1577). Cuốn sau đáng cho ta chú ý nhiều hơn.

Lâu Đài Bên Trong được viết ra để giáo huấn thiêng liêng các nữ tu của bà; đó là một hướng dẫn có miêu tả về mối liên hệ giữa linh hồn và Thiên Chúa. Teresa sử dụng biểu tượng trung tâm rất chi tiết, là biểu tượng được dùng đặt tựa cho cuốn sách: bà tưởng tượng ra một lâu đài lớn lóng lánh kim cương với rất nhiều phòng hoặc tòa nhà, mà giữa đó quân vương là đức Kitô sinh sống. Teresa miêu tả đường xuyên qua các tòa nhà cho đến khi linh hồn đạt tới chính trung tâm lâu đài, nơi có đức Kitô; chính tại đó, linh hồn kết hiệp với Quân Vương lâu đài [12] trong một hôn phối huyền nhiệm. Ba tòa nhà đầu là biểu tượng cho việc linh hồn cố gắng loại bỏ tội lỗi và cái khuynh hướng phạm tội cũng như cố gắng "thực hành" một đời nghiêm chỉnh cầu nguyện, giữ các bí tích, và đọc sách thiêng liêng. Bắt đầu qua tòa nhà thứ tư, thì không còn cố gắng của con người trong việc giữ các luật buộc của Kitô giáo nữa, mà là sự thôi thúc của ơn thánh Chúa bắt đầu tác động trong linh hồn. Ở giai đoạn này, linh hồn tiến bước trước hết dưới ảnh hưởng các an ủi thiêng liêng do Chúa ban (tòa thứ tư) rồi các lo âu, sầu muộn, khô khan, và trầm cảm (toà thứ sáu) khi Chúa muốn thanh tẩy linh hồn. Ở tòa thứ bảy, linh hồn và Thiên

Chúa kết hiệp trong hôn phối thiêng liêng. Sự kết hiệp này khăng khít đến độ Teresa so sánh nó với việc hòa nhập các ngọn lửa của hai cây nến.

Lâu Đài Bên Trong được viết ra không do một thần học gia suy lý, nhưng do một người đàn bà có năng lực thực tiễn vô bờ từng sống những cảm nghiệm bản thân sâu sắc của một đời cầu nguyện. Điều chứng thực cho *Lâu Đài Bên Trong* chính là suy nghĩ của nó về kinh nghiệm sống. Các thần học gia cùng thời với Teresa có khả năng đánh tan một cách dùng từ tối nghĩa hay cung cấp cho ta những trích đoạn thích hợp của Thánh Kinh, nhưng chỉ có bà mới nói một cách có thẩm quyền về bản chất của kinh nghiệm huyền nhiệm. *Lâu Đài Bên Trong* vì thế là tác phẩm đặc trưng Teresa và theo nghĩa đó quả là độc đáo, không kể đến giá trị mãi mãi của nó. Tuy nhiên, Teresa cũng đã rút tỉa từ truyền thống vĩ đại và lâu dài trong việc sử dụng ngôn ngữ và biểu tượng huyền nhiệm để lên khuôn cho trình thuật cảm nghiệm của riêng mình. Theo nghĩa này, cuốn sách là một phần trong một loạt cổ điển các trước tác huyền nhiệm của Kitô giáo. Sau đây là một số phát biểu có tính truyền thống hơn:

(a)Từng bước leo lên. Một trong những khuôn khổ dai dẳng trong đó các chuyên luận huyền nhiệm được viết ra là ý niệm leo lên. Hình ảnh phổ thông nhất chính là cái thang (dựa trên ý nghĩa thang Giacob trong sách Khởi Nguyên), cuộc hành hương, cuộc hành trình, hay cuộc leo núi.

(b) Hình ảnh hôn phối. Ở tòa nhà thứ bẩy, Teresa nói tới hôn phối của linh hồn với Thiên Chúa. Cách dùng loại hình ảnh này (cùng với các hình ảnh gợi tình và cả dục tính nữa liên hệ đến hôn nhân) bắt nguồn từ một truyền thống rất xưa trong văn chương linh đạo mà nguồn gốc có thể tìm thấy trong cố gắng để hiểu ý nghĩa thiêng liêng của những vần thơ tình trong Diệu Ca của Cựu Ước. Có cả một truyền thống các chuyên luận linh đạo đưa lại cho cuốn sách đó một giải thích huyền nhiệm.

(c) Các biện chứng an ủi và khô khan; vui mừng và sầu khổ. Như phần lớn các nhà huyền nhiệm lớn, Teresa nhấn mạnh rằng ở các giai đoạn đầu của cầu nguyện huyền nhiệm, Chúa bao giờ cũng ban cho linh hồn những an ủi vô biên dưới hình thức bình an, vui tươi, và hài lòng trong lúc cầu nguyện. Cầu nguyện vì thế được ưa thích hơn bất cứ hoạt động nào khác; những giờ phút chiêm niệm là những giờ phút hạnh phúc nhất. Nhưng khi linh hồn diễn tiến, những an ủi đó biến đi để bị thay thế bằng một cảm thức khô khan, trầm cảm, và gớm ghiếc. Tại sao thế? Teresa cho rằng linh hồn phải trải qua thời kỳ khô cằn này để ta cầu nguyện không phải vì ủi an mà là vì Chúa. Đối tượng của cầu nguyện, phân tích cho cùng, chính là để chiêm ngưỡng Chúa, không phải để an hưởng cái bình an nội tâm; trong cái chiêm ngưỡng ấy, bình an sẽ tới chứ không ngược lại.

Vậy đâu là cùng đích hay mục đích của hành trình huyền nhiệm? Mục đích đầu tiên chính là để cảm nghiệm được Thiên Chúa, một nếm trước việc hưởng nhan Chúa sau này trong cõi vĩnh hằng. Nhưng, Teresa nhấn mạnh, cảm nghiệm huyền nhiệm cũng cho người nhận sức mạnh để phục vụ người khác trong cộng đoàn Kitô hữu. Điều ấy nằm ngay ở tâm điểm cuộc sống phục vụ và yêu thương trong Giáo Hội. Trong cái nhìn sâu sắc ấy, Teresa đã liên kết được huyền nhiệm với hoạt động tông đồ. Nếu đức tin cần phải mạnh, thì nó càng mạnh là bởi vì có những người cảm nghiệm được Thiên Chúa mạnh mẽ đến độ họ có thể hướng dẫn người đến với Ngài. Sự kết hợp huyền nhiệm đem lại một sức mạnh nội tâm dẫn ta tới không phải chủ nghĩa an tịnh (quietism) mà là hành động có hướng dẫn:

"Chắc chắn một điều là với sức mạnh tiếp nhận được, linh hồn sẽ tìm đến giúp đỡ mọi người khác trong lâu đài và, quả thế, sẽ giúp đỡ toàn bộ cơ thể… Ở đời này, linh hồn có nhiều lúc buồn sầu vì, dù thực hiện được nhiều điều, từ bên trong nó vẫn đủ sức để có thể làm nhiều hơn nữa và điều đó gây nên xung đột ngay trong nội tâm đến nỗi chẳng còn cái gì nó làm xem ra quan trọng nữa. Đó hẳn là lý do khiến nhiều vị thánh đã thực hiện những hành vi thống hối lớn lao, nhất là thánh cả Magdalen, người đã từng sống trong nhung lụa suốt cả cuộc đời; rồi lòng khát khao muốn dành danh dự cho Chúa nơi tổ phụ Elias, và lòng nhiệt thành của thánh Đaminh và thánh Phanxicô muốn đưa các linh hồn về với Chúa để họ ngợi khen Người. Mẹ bảo đảm với các chị em rằng, vì quên đi chính bản thân, các đấng ấy hẳn chẳng đau khổ bao nhiêu" [13].

Năm 1567, Teresa thànhh Avila gặp một thày dòng trẻ tại thành phố Medina, Tây Ban Nha. Bà khích lệ ông đừng vào dòng Carthusians mà nên dùng lòng khát khao muốn sống cuộc sống nhiệm nhặt hơn vào công tác cải tổ Dòng Carmêlô mà chính ông cũng là một thành viên. Năm 1568, Thày Gioan Thánh Giá (tên ông tiếp nhận khi quyết định tham gia phong trào canh tân của Teresa) cùng bốn tu sĩ khác khởi sự Nam Tu Viện canh tân đầu tiên của Dòng Carmêlô. Năm 1572, Gioan trở thành linh hướng cho các nữ tu tại nhà dòng của Teresa tại Avila và là cha giải tội của chính bà. Một tranh chấp nội bộ bên trong gia đình Carmêlô dẫn tới bất hòa trầm trọng giữa những người muốn theo đuổi việc canh tân và những người không muốn có canh tân. Khi Gioan Thánh Giá cương quyết không chịu ngưng việc canh tân, ông bị giáo quyền bắt giữ và giam tại tu viện Carmêlô ở Toledo năm 1577, nơi ông chịu 9 tháng biệt giam cô đơn kinh khủng trước khi trốn thoát. Những năm cuối đời - ông chết năm 1591 - cũng đã được ông dùng để tiếp tục công việc canh tân dòng Carmêlô, dù những năm đó ông chỉ là một thày dòng tầm thường sống tối tăm tại tu viện ở Andulasia. Khi chết, ông được người dân thường coi như một vị thánh và chẳng bao lâu sau trở nên nổi danh vì sức mạnh và sự tinh ròng trong các giáo huấn huyền nhiệm của mình. Thần học của ông có tầm thước đến nỗi ông (và cả Teresa nữa) được tôn phong là "Tiến Sĩ Giáo Hội".

Gioan Thánh Giá được coi như một trong những nhà huyền nhiệm vĩ đại nhất của Kitô giáo và là một trong những thi nhân ý nhị nhất của nền văn chương Tây Ban Nha. Không như Teresa, người chủ yếu viết bằng văn suôi, Gioan viết các cảm nghiệm của mình bằng thi ca. Văn suôi của ông hoặc là các bản bình luận về chính các bài thơ của mình hoặc là các chuyên luận để mở rộng và mở cao các chủ đề của nền thi ca ấy.

Một số thi ca của Thánh Gioan Thánh Giá, thoạt mới đọc, xem ra chẳng có mùi vị chi là tôn giáo hay huyền nhiệm hết. Ông vay mượn từ thi ca trữ tình của Tây Ban Nha và khai thác truyền thống mục đồng của nó. Thực thế, một số vần thơ huyền nhiệm của ông đã được sáng tác khi ông đang "đếm lịch" trong xà-lim nhà tù tu viện và thoảng nghe ai đó ngâm nga bài ca tình trong phố thị ngoài xa. Giòng thơ ông cực kỳ thanh đạm, không chải chuốt, cô đọng và, như một hệ luận, thật khó mà phiên dịch. Trong bài thơ tựa là "Đêm Tối" (mà ông nói viết ra để mừng lễ việc kết hiệp với Chúa qua phủ nhận thiêng liêng), ta thấy có những đoạn thật giản đơn, mà lại hết sức phức hợp:

Oh noche, que guisate
Oh noche, amable más que el alborada
Oh noche, que juntaste
Amado con amada,
Amada en el Amado transformada!

Ôi đêm, đêm hướng dẫn
Ôi đêm yêu kiều hơn rạng đông
Ôi đêm, đêm kết hiệp
Người Yêu với người được yêu
Để người được yêu biến thành Người Yêu.

En mi pecho florido,
Que entero para él solo se guardaba,
Allí quedó dormido
Y yo le regalaba,
Y el ventalle de cedros aire daba.

Trên ngực rộ hoa em
Chỉ để dành cho chàng
Chàng tựa đầu thiếp ngủ
Em vuốt ve chàng bằng gió thoảng tùng hương [14].

Thi ca huyền nhiệm của Gioan không phải bài nào cũng được diễn tả bằng ngôn ngữ của giòng thơ tình truyền thống; khuynh hướng thanh đạm của ông cũng thoát ra thành một thứ thi ca hết sức khắc khổ, một loại khắc khổ chẳng có chi đáng ngạc nhiên đối với một nhà huyền nhiệm viết nhiều về việc thanh luyện giác quan như là một phần chủ yếu trong cuộc leo thang huyền nhiệm. Một ít giòng thơ về chủ đề

ấy đã lôi cuốn lòng ngưỡng mộ của T.S. Elliot khiến nhà thi sĩ này đưa chúng vào bài thơ tôn giáo vĩ đại của mình tựa là *Four Quartets.* Những giòng thơ ấy trích trong bài *Leo Núi Carmel* của Gioan, đề cập đến cái nghịch thường của "mọi sự" và "hư không", những thuật ngữ Gioan dùng miêu tả Thiên Chúa: Thiên Chúa là *todo y nada* (mọi sự và hư không). Cuối cùng, những giòng thơ này miêu tả như tranh vẽ cái gọi là *via negativa*, hay đường phủ nhận, qua đó, nhà huyền nhiệm phủ nhận mọi xung động thường tình trong nhân cách mình để "nhích ra khỏi" các ý niệm và cảm giác nhân bản trên đường đi tìm cảm nghiệm Thiên Chúa:

Muốn hưởng mọi sự
Hãy tìm nó trong hư không.
Muốn có mọi sự
Hãy tìm hư không.
Muốn là mọi sự
Hãy là hư không.
Muốn biết mọi sự
Hãy biết hư không.
Muốn vui hưởng điều chưa có
Hãy đi theo đường không vui hưởng.
Muốn biết điều chưa biết tới
Hãy đi theo đường không biết tới.
Muốn sở hữu điều chưa sở hữu
Hãy đi đường không sở hữu chút nào.
Muốn là điều chưa là
Hãy đi đường không là.
Khi hướng mình về một điều
Là ngưng không hướng về tất cả
Vì muốn đi từ tất cả đến tất cả
Phải từ chối mình khỏi tất cả trong tất cả…
Trong cái trần trụi ấy tinh thần mới tìm ra
Sự thinh lặng nghỉ ngơi.
Vì khi không thèm khát gì
Chẳng gì khêu lên
Chẳng gì hạ xuống,
Vì nó ngay tâm điểm đức khiêm nhu.
Khi thèm khát điều chi
Trong thèm khát, là mệt lử [15].

Gioan Thánh Giá và Teresa Thành Avila sống trong cơn phong ba của Phong Trào Canh Tân Thệ Phản. Hơn Gioan, Teresa thấy công trình của mình như một thuốc giải độc đối với việc xâm nhập của Thệ Phản vào Tây Ban Nha. Để giữ cho các nhà thệ phản không làm ăn gì được ở Tây Ban Nha, Giáo Hội càng ngày càng trở lui về thế bảo thủ và ngờ vực. Thực thế, vào cuối thế kỷ kế tiếp, những tinh hoa đẹp đẽ nhất của Giáo Hội Công giáo Tây Ban Nha (Tân Kinh Viện, Dòng Tên, phong trào huyền nhiệm của Dòng Carmêlô) thấy đều rơi vào nguy cơ bị Pháp Đình Tôn Giáo (Inquisition) dòm ngó. Cả Teresa lẫn

Gioan đều trở thành mục tiêu ngờ vực trong Giáo Hội cả từ nội bộ Dòng Carmêlô lẫn từ phía Pháp Đình. Tuy nhiên, ngay những nhà cầm quyền đa nghi của Giáo Hội cũng phải thừa nhận rằng việc canh tân các cơ cấu của Giáo Hội cũng quan trọng đối với sự ổn định của Giáo Hội như các kỷ luật áp chế. Một khí cụ canh tân là việc nuôi dưỡng các nhà dòng có đời sống thiêng liêng cao, dùng chúng như những trung tâm canh cải thiêng liêng, mà cuộc sinh hoạt gương mẫu sẽ gây hứng cho các trung tâm tầm thường hay lỏng lẻo. Tóm lại, các cố gắng canh cải của Teresa và Gioan là để tái sinh và tái phúc âm hóa. Phương pháp của họ là chính sự giản đơn này: Họ sống như thể chỉ có Chúa sống trên đời. Đó là khởi điểm rất khắc nghiệt cho một cuộc đời, nhưng chính vì họ đã nghiêm chỉnh đón nhận nó cách tuyệt đối đến độ người khác, vốn ít thiên phú và can đảm hơn, có thể đo lường được các cố gắng của mình so với các cố gắng họ.

Huyền Nhiệm và Hiện Đại Tính: *Teilhard de Chardin*

Dù trong học lý và đích nhắm, các nhà huyền nhiệm xem ra có tương tự với nhau bao nhiêu, họ đều phản ảnh những niềm tin tôn giáo và khuôn mẫu văn hóa độc đáo của riêng họ. Sự kiện thánh Gioan Thánh Giá diễn tả cảm nghiệm huyền nhiệm của ngài bằng những hạn từ minh nhiên Kitô giáo và trong một ngôn ngữ tích lũy từ thi ca trữ tình của một Tây Ban Nha trần tục không nên làm ta ngạc nhiên. Không một nhà huyền nhiệm thuộc bất cứ xác tín nào lại đã miêu tả các cảm nghiệm huyền nhiệm bên ngoài cái khuôn khổ văn hóa của mình. Như một học giả nổi tiếng về huyền nhiệm gần đây đã viết, để hiểu huyền nhiệm, "không phải chỉ là vấn đề nghiên cứu các trình thuật của nhà huyền nhiệm sau biến cố kinh qua mà là nhìn nhận rằng chính kinh nghiệm và hình thức tường trình đã được lên khuôn bởi các quan niệm nhà huyền nhiệm đem vào và lên khuôn cho cảm nghiệm của ông" [16].

Vậy các nhà huyền nhiệm đã nói ra sao trong thời hiện đại?Họ vén mở ra sao các đặc điểm đặc thù về văn hóa và tôn giáo của thời đại này? Mọi người chúng ta đều nhìn nhận rằng thời đại ta không có lòng đạo theo kiểu nước Đức thế kỷ 13 hay như Tây Ban Nha thế kỷ 16. Bởi thế ta không nên ngạc nhiên khi một số các nhà huyền nhiệm – tự nhiên ta nhớ ngay đến Simone Weil (1909-1943) – có một cảm thức rất mạnh về sự vắng bóng của Thiên Chúa. Những người khác, nhờ những dễ dàng giao tiếp và học hỏi từ các vùng khác của thế giới, đã tìm học từ và được sự giúp đỡ của các truyền thống huyền nhiệm trong các nền văn hóa và tôn giáo khác. Chẳng hạn, nhà văn quá cố Tôma Merton từng giải thích cuộc du hành định mệnh của ông tới Viễn Đông như một cuộc hành hương học hỏi; theo lời ông nói, ông đi như một học trò, một người tỉm hiểu, chứ không như một ông thầy. Tuy nhiên, trong tất cả các nhà huyền nhiệm bị thúc đẩy bởi các quan tâm hiện đại, người có ý nghĩa nhất phải là vị tu sĩ Dòng Tên người Pháp, Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), người đã nói lên các xu hướng huyền nhiệm mạnh mẽ của mình bằng một ngôn ngữ và những ý niệm lấy từ các ưu tư khoa học của mình.

Pierre Teilhard de Chardin vào Dòng Tên khi 18 tuổi. Sau khi chịu chức linh mục năm 1911, ông theo đuổi cái học cao về địa chất học và cổ sinh vật học tại Sorbonne. Việc học của ông bị gián đoạn vì quân dịch trong Thế Chiến Thứ Nhất trong đó ông phục vụ xuất sắc trong tư cách tải thương. Năm 1921, Teilhard hoàn tất văn bằng tiến sĩ và bắt đầu cuộc đời hoạt động của một nhà nghiên cứu khoa học. Ông làm việc tại Trung Hoa nơi ông trở thành thành viên của nhóm khám phá ra Người Bắc Kinh (Sinanthropos). Cuộc bùng nổ của Thế Chiến II cầm chân ông tại Trung Hoa cho đến lúc kết thúc. Sau Thế Chiến, ông sống tại Paris, nhưng cuối cùng qua New York lúc thẩm quyền Giáo Hội từ khước không cho ông giữ chân giáo sư tại Collège de France. Ông chết tại New York vào Chúa Nhật Phục Sinh năm 1955.

Trong sự nghiệp khoa bảng (khoảng từ 1919 cho đến lúc chết), Teilhard de Chardin cho xuất bản hơn một trăm bẩy mươi tường trình khoa học, nhưng không một tác phẩm thần học lớn nào của ông đã được tìm thấy ngoại trừ dưới hình thức đánh máy lưu hành nội bộ trong vòng bạn bè. Trong những ngày đầy chế tài trước thời tự do của Công Đồng Vatican II, Teilhard bị cấm không được công bố; chấp nhận những cấm đoán này chính là dấu chỉ dạ trung trinh của ông đối với Giáo Hội. Công trình của Teilhard bị phê phán là quá bạo, quá xa với qui điển truyền thống của ngôn ngữ thần học, quá gần với phiếm thần, quá phủi tay với vấn đề tội lỗi. Teilhard không bao giờ trả lời cho những phê phán thần học này cũng chỉ vì ông không được phép xuất bản. Trường hợp của Teilhard de Chardin là một bài học bổ ích, tuy buồn thảm, về khía cạnh áp chế trong Đạo Công giáo.

Không ai hoài nghi các ý niệm của Teilhard rất độc đáo. Trọn cái nhìn thần học của ông bắt rễ từ các ý niệm của ông về biến hóa. Đối với Teilhard, biến hóa không phải chỉ là một giả thuyết; nó là chìa khóa để hiểu mọi điều về sự sống và các liên hệ của nó với Phúc Âm. Teilhard tin rằng vũ trụ biến hóa qua một diễn trình của điều ông gọi là phức hợp hóa (complexification). Qua diễn trình phức hợp hóa sự sống tế bào mà ta có sự sống; từ sự sống ta có trí khôn con người. Sự nhẩy vọt qua sự sống và trí khôn không đơn thuần xẩy ra chỗ này chỗ kia trên hành tinh. Chúng tạo ra những tầng mới trên khắp hành tinh; cái tầng sự sống được Teilhard gọi là "Sinh Cầu" (Biosphere); tầng của trí khôn được ông gọi là "Thức Cầu" (Noosphere).

Rồi Teilhard đặt câu hỏi: với sự xuất hiện của trí khôn trên hành tinh, liệu biến hóa có chấm dứt chăng? Ông không thấy lý do gì để trả lời là có. Thực thế, bằng một bước nhẩy vọt bạo, Teilhard đưa ra một biến hóa xa hơn của cả ý thức cá thể lẫn tầng ý thức trên hành tinh (Thức Cầu). Ý thức cuối cùng sẽ tự quay trên chính mình để biến hóa sang một ý thức mới mà Teilhard gọi là "Kitô Cầu" (Christosphere). Ý thức trong tầng cầu này sẽ tích tụ và được tổ chức trên Điểm Omega, là điểm tận cùng của biến hóa. Rõ ràng Điểm Omega là chính Thiên Chúa.

Tại tâm điểm cái nhìn của Teilhard về thực tại, ta thấy một số những xác tín giữ rất sâu. Thứ nhất, khá giống với Julian thành Norwich, Teilhard tuyệt đối tin tưởng vào sự mỹ và sự thiện của thế giới vật chất; chính trong cái huyền nhiệm của thực tại vật chất, Teilhard đã lần đầu tiên ý thức được thực tại Thiên Chúa. Không như một số nhà huyền nhiệm, Teilhard không bao giờ cảm thấy nhu cầu phải phủ nhận thế giới. Trái lại, chính trong việc trực tiếp chiêm ngắm thế giới vật chất mà ông cảm thức được Thiên Chúa. Thiên Chúa quả hiện diện, như chính một tựa đề tác phẩm của ông, ngay tại tâm điểm vật chất.

Thứ hai, Teilhard rất bị lôi cuốn vào việc Tân Ước nhân vật hóa Đấng Kitô, một việc lên nhân vật không nhấn mạnh đến nhân tính của đức Giêsu trong các Phúc Âm, mà là đức Kitô hiện diện cùng khắp vũ trụ. Teilhard quay tới quay lui các đoạn văn Phaolô miêu tả đức Kitô bằng ngôn ngữ vũ trụ:

"Thánh tử là hình ảnh Thiên Chúa vô hình
là trưởng tử sinh ra trước mọi loài thụ tạo,
vì trong Người, muôn vật được tạo thành
trên trời cùng dưới đất, hữu hình với vô hình" (Col 1:15-16)

Đối với Teilhard, đức Kitô ngụ cư trong vũ trụ, thánh hóa vũ trụ, và mang nó đến hoàn hảo. Ông thấy tận cùng của thời gian và lịch sử như kết cục của mọi tạo dựng trong đức Kitô vũ trụ. Đối với Teilhard, sự hiện diện của đức Kitô trong vũ trụ khá giống sự hiện diện của đức Kitô trong Thánh Thể, dù cách thế có khác. Teilhard đề cập đến điểm này trong một lời suy niệm thời danh nhất, một kinh cầu mà ông gọi là Thánh Lễ Vũ Trụ. Khi ông một mình tại sa mạc Trung Hoa và Mông Cổ, không làm sao cử hành Thánh Lễ được, Teilhard bèn suy niệm về sự hiện diện của đức Kitô trong vũ trụ. Như linh mục thốt lời trên hai chất bánh và rượu, biến chúng thành mình và máu đức Kitô, Teilhard cũng "dâng" vũ trụ lên như ông đã dâng đức Kitô Thánh Thể lúc cử hành Thánh Lễ:

"… Ngày xửa ngày xưa, con người đã đem vào đền thánh Ngài những hoa trái đầu mùa của họ, những tinh hoa đoàn vật của họ. Nhưng của lễ thực sự Ngài mong, của lễ thực sự Ngài muốn nhiệm mầu hàng ngày để dịu cơn đói của Ngài, để thỏa cơn khát của Ngài chẳng gì khác hơn là chính sự lớn lên của vũ trụ mãi mãi hướng lên trong giòng biến hóa toàn diện.

Lạy Chúa, xin hãy nhận bánh thánh tròn đầy mà toàn bộ tạo dựng của Ngài, do sức hút của Ngài đun đẩy, đang dâng lên Ngài vào hừng đông một ngày mới hiện.

Chiếc bánh này, lao công của chúng con, tự nó, vâng con biết, chỉ là những mảnh vụn mênh mang; rượu này, đau đớn của chúng con, con biết cũng chẳng hơn gì một ngụm nước biển tan. Nhưng chính trong cái sâu thẳm của chất lượng không hình thể mà Ngài đã dựng lên này, một khát khao, không

cưỡng được, và rất thánh thiêng, khiến chúng con kêu to, cả người tin lẫn kẻ không tin, rằng "Lạy Chúa, xin làm chúng con nên một" [17].

Cái nhìn thần học của Teilhard đã làm nẩy sinh một loạt tranh biện; các ý tưởng của ông có lúc đã bị bác bỏ như một thứ thần học tầm phào hay một thứ khoa học tầm bậy. Chắc chắn cuộc tranh biện còn kéo dài hơn nữa về các thành tựu của ông. Tuy nhiên, một khía cạnh trong tư tưởng của Teilhard đã gợi hứng cho nhiều tư tưởng gia tôn giáo đầy sáng tạo. Teilhard cho rằng ý thức con người tiến rất chậm qua diễn trình biến hóa hướng tới một ý thức mới chỉ có thể miêu tả là ý thức tôn giáo. Nhiều tư tưởng gia tôn giáo có quan tâm, cả Đông lẫn Tây, nghĩ rằng các cố gắng của họ để hiểu tốt hơn về tôn giáo, nhiều đối thoại tôn giáo cao độ hơn, và nhiều cởi mở hơn với các giá trị của nhau, chỉ là để góp bầu khí vào việc hiểu biết và quan tâm thế giới. Ngay chính lúc có những cuộc chiến tranh tàn sát anh em khủng khiếp được đưa ra nhân danh tôn giáo, các ý niệm của Teilhard nhắc ta nhớ rằng tinh thần con người cần phải hướng tới tinh thần Kitô, nhưng nó chỉ làm thế, như các bài học về biến hóa đã dạy, qua một diễn tiến chậm chạp và không khỏi có đớn đau, bắt đầu lầm, và thất vọng nặng nề. Dù thế, lý thuyết của Teilhard vẫn cho rằng mọi sự đều đi lên theo chiều đúng, nghĩa là hướng về Điểm Omega. Chấp nhận điều ấy là thực hiện một hành vi đức tin không những vào tương lai mà còn vào Thiên Chúa nữa.

Ghi Chú:

[1] Ở đây chúng tôi giả thiết là huyền nhiệm Kitô giáo. Để có một thảo luận đầy đủ về các vấn đề này, xin xem Steven Katz, bài *Language, Epistemology, and Mysticism* đăng trong *Mysticism and Philosophical Analysis* do S. Katz chủ biên (London and New York, 1978) tr. 22-74.

[2] Các cuốn sách như của Friedrich Heer, *The Medieval World* (New York, 1961) từng biện luận rằng huyền nhiệm học Đức thế kỷ 14 là tiền thân trực tiếp của phong trào Canh Tân Thệ Phản.

[3] Muốn coi cuộc tranh luận của Tillich, xin xem cuốn *Systematic Theology,* Vol. 1 (Chicago, 1951) của ông, tr.235 và kế tiếp.

[4] *Confessions* của Thánh Augustinô, X,27.

(5) Gọi như thế vì Giáo Hội thời Trung cổ nghĩ ông là Dionysius người Areopagite, một người tân tòng và bạn đồng hành của thánh Phaolô. Sự gần gũi với truyền thống tông đồ này củng cố thế giá của công trình này thời Trung Cổ.

[6] Một trong các sách cổ điển trong văn suôi Anh thời Trung Cổ là cuốn *Ancrene Riwle,* là mẹo luật bình dân dành cho các nhà ẩn dật, được viết khoảng đầu thế kỷ 13. Sự kiện những mẹo luật này cũng có trong tiếng Pháp và tiếng La tinh đũ chứng tỏ tính phổ thông và sức dẻo dai của nó.

[7] *Julian of Norwcih, Showings* do Edmund Colledge và các người khác chủ biên, Classics of Western Spirituality (Các Tác Phẩm Cổ Điển của Linh Đạo Phương Tây) (New York, 1978), tr. 130-131. Ấn bản này khiến các ấn bản cũ lỗi thời.

[8] *Showings* (Bản Dài), tr.299.

[9] Từ bài giảng *Renovamini Spiritu* do Tôma O'Meara trích trong bài *The Presence of Meister Eckhard* trong *The Thomist*, tháng 4 1978, tr, 181. Số *The Thomist* này được dành cho Eckhard; nó bao gồm một thư mục hữu ích các nghiên cứu về Eckhard.

[10] *Meister Eckhard: A Modern Translation,* do R.B. Blakney (1941), tr.232.

[11] Hiện tượng "trở lại lần thứ hai" có thể nhận xét thấy nơi nhiều vị thánh. Mẹ Teresa thành Calcutta chẳng hạn là một nữ tu dạy học nhiều năm ở Ấn Độ trước khi được soi sáng bắt đầu một đời mới phục vụ kẻ bần cùng.

[12] Ở đây độc giả nào cẩn thận hẳn không bỏ qua cách dùng hình ảnh kỵ sĩ ở hậu cảnh. Nó rất thông thường nơi Teresa, người, như chính bà cho hay, đã có lần trốn chạy khỏi bị tử đạo trong tay người Hồi Giáo sau khi đọc các truyện lãng mạn về Thập Tự Chinh lúc còn bé.

[13] *The Interior Castle of Teresa of Avila,* E. Allison Peers dịch (Garden City, N.Y., 1961) tr. 230-231. Hiện có bản dịch gần đây hơn trong bộ Các Tác Phẩm Cổ Điển của Linh Đạo Tây Phương do Kieran Kavanaugh, O.C.D., và Otilio Rodriguez, O.C.D.

[14] Chính tác giả dịch. Có một ấn bản thi ca song ngữ trong *Saint John of the Cross: His Life and Poetry* của Gerald Brenan (London and New York, 1973).

[15] Từ *Collected Works of Saint John of the Cross,* Kieran Kavanaugh, O.C.D. và Otilio Rodriguez dịch (Washington D.C., 1973) tr.103-104.

[16] Katz, tr.26

[17] Pierre Teilhard de Chardin, *The Heart of Matter* (New York and London, 1978), tr. 120-121.

Tham Khảo và Khai Triển Thêm

Văn chương về huyền nhiệm thì vô kể. Một số các sách tiêu chuẩn bao gồm: *Mysticism* của Evelyn Underhill (London, 1911; với nhiều lần tái bản); *The Teachings of the Mystics* của W.T. Stace (New York, 1960); *Mysticism, Sacred and Profane* của R.C. Zaehner (New York, 1961); *Exploring Mysticism* của Frits Staal (Berkeley Calif. 1975); *Mysticism and Philosophical Analysis* do Steven Katz chủ biên (London and New York, 1978). Về các loại huyền nhiệm Kitô giáo, xin xem *Christian Apophatic and Kataphatic Mysticisms* của Harvey Egan đăng trong *Theological Studies,* số Tháng Chín, 1978, tr. 399-426. *Mysticism: A Study and Anthology* của F.C. Happold (Baltimore and Harmondsworth, 1963) cũng là một sách tài liệu tiện dụng.

Các Tác Phẩm Cổ Điển Trong Nền Linh Đạo Tây Phương do nhà Paulist Press ấn hành từ năm 1978, khi hoàn tất, sẽ cung cấp các bản văn chính yếu của các nhà huyền nhiệm lớn của thế giới Phương Tây, hoàn bị với các dẫn nhập do các học giả hàng đầu của lãnh vực này viết. Ấn hành dưới cả dạng bìa cứng lẫn bìa mềm, những cuốn này sẽ là nguồn không thể thiếu đối với các sinh viên nghiên cứu về huyền nhiệm. Cho đến nay, các cuốn về các nhà huyền nhiệm như Julian thành Norwich, Meister Eckhard, Thánh Teresa thành Avila, Thánh Bonaventura, Jacob Boehme, William Law, và một số người khác đã được ấn hành.

Khảo sát về hai thánh Teresa thành Avila và Gioan Thánh Giá sẽ đem lại cho ta một nghiên cứu có so sánh về huyền nhiệm và nghệ thuật do các ảnh hưởng cả hai vị đều nhận được từ lịch sử văn hóa Tây Ban Nha nói riêng và văn hóa Âu Châu nói chung. Hai cuốn sách đặc biệt đáng lưu tâm về phương diện này: *The Art of Ecstasy: Teresa, Bernini and Crashaw* của Robert Peterson (New York, 1970) và *Bernini and the Unity of the Visual Arts* 2 cuốn của Irving Lavins (Oxford and New York, 1980). Bộ sau là một nghiên cứu đồ sộ về nhà nguyện Cornaro và bức tượng "Cơn Ngây Ngất của Thánh Teresa".

Năm 1978 là năm thứ 750 kỷ niệm cái chết của Meister Eckhard; để mừng lễ dịp này, tập san *The Thomist* có dành trọn số báo tháng Tư để nghiên cứu về cuộc đời và tư tưởng của ông. Một vài tiểu luận trong đó rất hữu ích trong việc tìm lại dấu vết các ảnh hưởng của Eckhard đối với cả Luther lẫn tư tưởng Đức sau này, bao gồm luôn chủ nghĩa hiện sinh của Heidegger; một bài khác so sánh Eckhard với Thiền. Một tiểu sử 23 trang dựa trên các nguồn tài liệu đệ nhị đẳng nghiên cứu về Eckhard rất hữu ích. Về mối liên hệ của tư tưởng phi thần hiện đại với phong trào huyền nhiệm, nên xem tiểu luận của Michael Buckley *Atheism and Contemplation* đăng trong *Theological Studies* tháng 12, 1979, tr. 680-699. *Breakthrough: Meister Eckhard's Creation Spirituality in New Translation* của Matthew Fox (Garden City, N.Y., 1980) là một đóng góp giá trị vào các nguồn tài liệu về Eckhard.

Khởi từ *The Phenomenon of Man* (New York, 1959) và xuyên qua *The Heart of Matter* (New York, 1978), phần lớn các sách và tiểu luận quan trọng của Teilhard de Chardin đã được công bố. Một dẫn khởi dễ đọc dẫn vào tư tưởng ông có thể tìm thấy trong *An Introduction to Teilhard de Chardin* của N.M. Wildier (New York, 1968). Hai sách khác, đều có trong bộ Image Book, và đều là những nghiên cứu tổng hợp xuất sắc là các cuốn *The Religion of Teilhard de Chardin* (1967) của Henri de Lubac và *Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ* (1968) của Christopher Mooney. Bài *The Phenomenon of Teilhard* của Donald P. Gray, đăng trong *Theological Studies,* tháng 3, 1975, tr. 19-51, là một khảo sát các nghiên cứu về Teilhard trong 20 năm đầu sau khi ông qua đời. Nó cung cấp cho độc giả một danh mục và một cái nhìn tổng quát tuyệt vời. *Towards a New Mysticism: Teilhard de Chardin and the Eastern Religions* của Ursula King (New York, 1980) là một nghiên cứu mới quan trọng. Bài của Ewert Cousins tựa là *Teilhard and Global Spirituality* trong *Anima,* số Mùa Thu, 1981, tr.26-30 là một cố gắng đầy thách thức muốn sử dụng các ý niệm của Teilhard trên phương diện hoàn cầu một cách có trách nhiệm. *Teilhard and the Unity of Knowledge* do T. King và J. Salmon chủ biên (Ramsey, N.J., 1982) là một hợp tuyển các tiểu luận mới đây về cái nhìn của Teilhard.

CHƯƠNG 6: THẦN HỌC GIA

Có một câu truyện tiếu lâm rất lâu kể rằng trong một thị kiến, Chúa Giêsu hỏi một giáo sư thần học hiện đại câu hỏi Người đã hỏi các môn đệ ngày xưa tại Caesarea Philippi: "Người ta nói Con người là ai?" (Mt 16:13). Theo câu truyện, vị giáo sư này thưa lại rằng "một số người nói thầy là địa sở của mọi hữu thể, trong khi có người lại cho thầy là bối cảnh siêu hình tối hậu của thực tại". Chúa Giêsu "há hốc mồm" ra hỏi "ngươi nói cái gì?" Dĩ nhiên câu truyện tiếu lâm này được đưa ra là để bẽ mặt cái rừng biệt ngữ (jargon) trong thần học khoa bảng. Mẫu rập khuôn mà người ta hay có về nhà thần học thường là một vị khoa bảng lỗi thời ngự trong tháp ngà viết ra những cuốn sách khó nhá cho những nhà khoa bảng ít lỗi thời hơn hay những nhà khoa bảng ưa châm chọc (như Hans Kung chẳng hạn) phải lên tiếng phê phán các ý tưởng nông cạn trong Giáo Hội, làm các tín hữu "bổ ngửa". Một trong những thực tại đáng buồn trong nền văn hóa của ta là hiện nay, ở thế giới thực ngoài kia, các thần học gia hoặc bị coi như những người không còn ăn nhằm gì tới người khác, chỉ còn thích hợp cho các đại học, hoặc chỉ như những nhân vật truyền thông bị qua mặt bởi tạp chí *People* hay Phil Donahue hay những người được coi như tạo ra các khuynh hướng phù phiếm trong xứ sở.

Trong truyền thống Công giáo, toàn bộ ý niệm thần học đã có một lịch sử khá ba chìm bẩy nổi và phức tạp. Hồi đầu Kitô giáo, "thần học" hay "thần học gia" có thể có một nghĩa khác. Đối với một số tác giả Kitô giáo tiên khởi như Clement thành Alexandria (150-220), từ ngữ "thần học" chỉ có nghĩa là việc hiểu biết những sự việc thần linh. Clement không do dự dùng từ này để miêu tả Homer và các trước tác của ông vì những tác phẩm này miêu tả các hành động của thần minh. Trong cách sử dụng ấy, Clement đã theo một nghĩa từng có mặt cả hàng thế kỷ trước đây trong nền văn hóa Hy Lạp. Qua thế kỷ kế tiếp, hầu hết các nhà văn Kitô giáo đã khóac cho từ ngữ này một nghĩa đặc trưng Kitô giáo, nhưng ngay thời đó, nó vẫn còn được dùng theo nhiều nghĩa khác nhau. Thần học có thể có nghĩa việc hiểu biết chân thực về Thiên Chúa mà cũng có thể có nghĩa, như trong trường hợp các đan sĩ và huyền nhiệm gia tiên khởi, là sự hiểu biết cao nhất về Chúa, chỉ có thể đạt tới bằng sự soi sáng bên trong của linh hồn hay bằng tình trạng cầu nguyện cao nhất.

Chỉ đến thời Trung Cổ, thần học mới mặc lấy một nghĩa được quan niệm chật hẹp hơn, nghĩa mà ngày nay ta gán cho nó. Điều ta gọi là "thần học" thì Thánh Tôma Aquinô kêu một cách đặc trưng hơn là "Học Lý Thánh" (Sacra Doctrina). Vậy học lý thánh mà Thánh Tôma có ý nhắc đến là cái học lý gì? Vào thời thánh nhân, nó có nghĩa toàn bộ truyền thống, đã biến hóa qua nhiều thế kỷ, qua đó các học giả sử dụng sự biện lý, văn phạm, và các nghệ thuật tự do khác để có được một hiểu biết tốt hơn và mạch lạc hơn về Thánh Kinh. Như thế đến thời Trung Cổ, thần học đồng nghĩa với cái học có kỷ cương

về Sách Thánh. Tuy nhiên, không tránh được việc người ta cũng đồng thời suy luận một cách triết lý nhiều hơn về nội dung Sách Thánh. Thần học vì thế trở nên phương thế biết mạc khải của Chúa cách sâu sắc hơn, bảo vệ nó khỏi những hiểu biết sai lạc, và thăng tiến những hiểu biết mới hơn về mạc khải ấy bằng cách sử dụng đến trí khôn con người. Đó chính là lý do khiến Thánh Anselm thành Canterbury (1033-1109) có thể định nghĩa thần học bằng một câu văn bất hủ là *fides quaerens intellectum - đức tin tìm kiếm hiểu biết.* Với Thánh Anselm và sau này, một cách hơi khác với Thánh Tôma Aquinô, thần học trở thành một truyền thống tri thức nghiêm nhặt hơn nhiều theo nghĩa nó được quan niệm như việc áp dụng có hệ thống trí hiểu con người vào toàn bộ mạc khải. Chính vì vậy, ngay ở câu hỏi đầu tiên trong bộ *Summa Theologica,* Thánh Tôma đã bênh vực ý niệm cho rằng thần học là một khoa học (art.2) mà đối tượng là chính Thiên Chúa (art.7).

Khi nhấn mạnh thêm đến vấn đề phạm vi của thần học trong Giáo Hội, ta thấy thần học là một phạm trù rất rộng chỉ một loạt các lãnh vực nghiên cứu chuyên biệt. Người ta có thể "làm" thần học để thâm hậu hóa đức tin bản thân của mình hay để thuyết phục một người không tin rằng đức tin của mình có giá. Rõ ràng trong hai trường hợp ấy cách thần học được làm có khác nhau. Cũng rõ một điều nữa là không nền thần học nào lại có thể được viết ra trong chân không. Theo thuật ngữ của Công Đồng Vatican II, thần học phải tìm "một hiểu biết sâu sắc về chân lý mạc khải mà không lãng quên tiếp xúc với thời đại của mình" [1].

Một số chủ đề căn bản trong thần học có tính vĩnh viễn. Người Kitô hữu ngày nay, giống như các Kitô hữu thế kỷ thứ sáu hay mười ba, ai cũng âu lo về sự chết, bận lòng về tội lỗi con người, quan tâm tới phẩm chất lòng tin, và sẵn sàng áp dụng đức tin riêng của mình vào những quan tâm và lắng lo của thời đại. Những vấn đề ấy nằm ngay trong trái tim của bất cứ con người nhân bản nào, và vì sự kiện ấy, đều là những hằng số. Tuy nhiên mỗi thời đại lại mang theo mình những áp lực văn hóa riêng và những thách đố riêng vào việc chân thực hóa niềm tin của mình. Nếu Thánh Anselm và Thánh Tôma biết Freud, biết Darwin, biết Marx hay biết Galileo, thần học của các ngài chắc chắn sẽ có vóc dáng khác hẳn. Sự kiện các ngài không biết những tư tưởng gia tân thời từng làm tốn nhiều giây mực ấy không làm cho tư duy các ngài trở thành vô giá trị hay nhất thiết phải lỗi thời. Tuy nhiên nó nhắc ta nhớ phải dè chừng cung cách qua đó các tư tưởng gia tân thời này (và nhiều người khác) lên khuôn lại truyền thống thần học từng được chuyển giao cho ta từ các bậc thầy quá khứ.

Ta cảm nhận ra sao về vai trò của thần học gia trong Giáo Hội? Cần nhiều cuốn sách mới liệt kê hết các khuynh hướng lớn trong lịch sử thần học Công giáo, nên ta phải bằng lòng với một cách tiếp cận vấn đề khác hơn và ít ôm đồm hơn. Ta buộc phải chọn nguyên tắc *multum in parvo* – quí hồ tinh bất qúi hồ đa. Như thế ta sẽ khảo sát các nhà thần học từng làm việc trong các thời kỳ rất khác nhau trong đời

sống Giáo Hội, không phải để tóm lược học thuyết của họ mà để trả lời các câu hỏi như: Các thần học gia này, nói theo lối nói của Vatican II, có sở đắc việc hiểu biết sâu sắc các chân lý mạc khải của họ mà "không lãng quên chính thời đại mình" không? Ai là khán thính giả thần học của họ? Thần học của họ có phản ảnh các áp lực của thời đại mình hay không? Trong trường hợp các nhà thần học hiện đại, ta không nên chú mục vào nhà tư tưởng này hay nhà tư tưởng kia. Ta chỉ nên tập trung vào các vấn đề các nhà thần học đã định nghĩa như là ăn có với "dấu chỉ thời đại".

Tôma Aquinô

Không một cuộc tranh luận thần học nào và không một nhà thần học trong truyền thống Công giáo nào lại dám bỏ mà không nhắc đến thánh Tôma Aquinô (1225-1274). Không những ngài là một trong những nhà thần học có ảnh hưởng nhất trong lịch sử Giáo Hội, mà thế giá của ngài to lớn đến độ *Bộ Giáo Luật* trước đây đã ấn định rằng các giáo sĩ phải nhận được một sự đào luyện cả triết lẫn thần học "theo các phương pháp, học thuyết, và các nguyên tắc của Tiến Sĩ Thiên Thần" [2]. Theo lời Dom David Knowles nay đã quá cố, Thánh Tôma "được mọi người nhìn nhận không phải chỉ như một khuôn mặt quan trọng, một người bên cạnh Dante được coi như đại biểu cho thiên tài Trung Cổ lúc thịnh nhất, mà ngài còn được coi, ngay lúc sinh thời và chưa lúc nào hơn lúc này, như một bậc thầy cho phần lớn các nhà tư duy" [3].

Tôma Aquinô sinh trong một gia đình qúi tộc tại Roccasecca, Ý, năm 1225 hay 1226. Lúc còn rất nhỏ, gia đình đã gửi ngài đến tu viện Monte Cassino gần nhà với hy vọng một ngày kia cậu bé sẽ trở thành một đan sĩ và cuối cùng đan viện phụ một đan viện Bênêđictô. Năm 1239, hoàng đế Frederick II (người có họ với mẹ Tôma) tống xuất các đan sĩ ra khỏi Monte Cassino. Tôma phải qua Naples và ghi danh học tại đó. Năm 1244, dù bị cha mẹ phản đối mạnh, cậu đã gia nhập Dòng Anh Em Giảng Thuyết (Đa Minh).

Sau khi gia nhập Dòng Đa Minh, Tôma được gửi qua Paris rồi sau đó qua Cologne học tập. Tại đại học sau, cậu trở thành học trò của thánh Albertô Cả (1206-1280), người sau này trở thành bạn tốt và người bênh vực cậu. Tôma nhận bằng tiến sĩ đại học Paris năm 1257. Năm 1259, ngài bỏ Paris trở lại Ý nơi ngài sống gần một thập kỷ phục vụ trong phủ Giáo Hoàng, và theo toà án giáo hoàng tới các thành phố Anagui, Orvieto, Viterbo và Roma. Chính trong thời gian này, ngài khuyến khích người bạn thân người Flemish là William thành Moerbeke dịch các công trình của Aristốt từ tiếng Hy Lạp. Năm 1269, Tôma trở lại Paris làm giáo sư thần học, nhưng lại rời thành phố này lần thứ hai vào năm 1272 để lập một *Viện Nghiên Cứu* (Studium) thần học tại Naples. Năm 1274, chưa đầy 50 tuổi, Tôma qua đời trên đường tới Công Đồng Lyons.

Ta biết ít về cuộc sống bản thân của thánh Tôma. Ngài to béo và trầm lặng đến độ đồng bạn đôi khi ác ý gọi ngài là "con bò câm". Theo các nhà viết tiểu sử đầu tiên, khi nghe hỗn danh ấy, thánh Albertô Cả nói rằng một ngày kia, người ta sẽ nghe tiếng rống của "con bò câm" ấy khắp trần gian. Những vần thơ thánh Tôma sáng tác cho lễ Mình Thánh Chúa cho thấy khả năng của ngài cả về thi ca lẫn xúc cảm, nhưng ít khi ngài để lộ bất cứ nhận xét bản thân nào trong các trước tác văn suôi của mình. Cuối đời ngài hết sức bi tráng. Ngày 6 tháng 12 năm 1273, thánh nhân cử hành Thánh Lễ rồi sau đó không tới bàn viết nữa. Ngài không hề còn cầm viết viết bất cứ điều gì nữa, dù bộ *Summa Theologica* chưa hoàn tất. Người bạn thân cận nhất và là bạn đồng hành lâu đời của ngài là thầy Reginald hỏi ngài lý do tại sao không viết lách nữa, ngài được tuờng trình là đã trả lời như sau: "Tôi không tiếp tục được nữa, tất cả những điều tôi đã viết đối với tôi xem ra chỉ là rơm rác so với điều tôi vừa được thấy và điều vừa được mạc khải cho tôi" [4].

Đối với một người mà đời hoạt động học giả tương đối vắn vỏi (từ khỏang 1256 đến 1273), thánh Tôma rõ ràng là nhà học giả viết nhiều đến gần như không thể tin được. Một ấn bản hiện đại các trước tác của ngài (gọi là ấn bản Leonine thế kỷ 19) lên đến 25 quyển thật dầy. Liếc qua các tựa trên các chuyên khảo của ngài cho thấy khá đủ loại quan tâm và trách vụ của một nhà thần học suốt đời phục vụ Giáo Hội qua các hoạt động học giả và giáo sư đại học của mình. Ngài cho ra đời công trình tranh biện và hộ giáo *Summa contra Gentiles* giúp các nhà truyền giáo Dòng Đa Minh đang làm việc lúc ấy tại Tây Ban Nha Hồi giáo. Ngài viết văn bản cho các sinh viên thần học đại học là các văn bản sẽ trở thành *Summa Theologica.* Như bất cứ thần học gia khoa bảng nào ở thời đại mình, thánh Tôma cho xuất bản các bình luận về các sách khác nhau của Thánh Kinh, cũng như giải thích các tác giả cổ điển của lịch sử thần học (Peter Lombard, Boethius, Pseudo-Dionysius). Ngài viết khoảng hơn 10 cuốn bình luận về các dịch phẩm Aristốt vừa được xuất bản. Các trước tác của thánh Tôma có trình độ, không hạn chế trong cái học của chúng, và qui hướng về các nhu cầu của Giáo Hội và giới đại học. Ngài không viết cho đại chúng mà viết cho tầng lớp trí thức ưu tú.

Thánh Tôma sống trong một thời kỳ sôi động trí thức lớn; văn hóa của ngài tràn ngập những nguồn học hỏi mới đến từ thế giới Hồi giáo. Thiên tài đặc biệt của thánh Tôma là đã nắm được những hệ luận của cái học mới này (đạc biệt là cái học do tư tưởng Aristốt đem lại) và biết sử dụng chúng cho công trình thần học riêng của mình. Thánh Tôma không sợ cái mới; thực vậy, ngài chào đón cái học mới. Ngài chắc chắn rằng những trước tác bị quên lãng đã lâu của Aristốt có thể thâm hậu hóa và chín mùi hóa sự hiểu biết về đức tin. Ngài xác tín rằng lý trí con người dẫn tới Thiên Chúa, chứ không dẫn ta ra xa khỏi Người. Ngài dạy rằng lý trí ấy, tự nó, có thể đạt tới sự hiểu biết trực tiếp chắc chắn về Chúa, cũng như ngài vẫn xác tín rằng lý trí con người có thể đạt tới hiểu biết trực tiếp các chân lý căn bản của Kitô giáo

mà không cần đến mạc khải của Thiên Chúa. Tôma đi con đường trung dung giữa những người hạ giá lý trí nhân danh đức tin (thí dụ "tôi tin vì điều ấy vô lý") và những người không chấp nhận điều gì vốn không thể kiểm thực được qua các diễn trình luận lý của lý trí con người.

Thánh Tôma không chỉ làm việc trên các "vấn đề" trong tư cách thần học gia. Trong khi viết về đủ loại thể tài, thánh Tôma vẫn là một con người có cái nhìn lớn và toàn diện về mọi thực tại. Cái nhìn theo thánh Tôma về thần học Công giáo đã gây ảnh hưởng lớn lao trên nhiều thế kỷ không phải chỉ do tính cách gắn bó mạch lạc của nó mà còn vì nó đã được thẩm quyền chính thức của Giáo Hội chấp nhận. Khi nhìn lại các điểm chính trong thần học thánh Tôma, quả lá thích thú nếu ta nhìn xem phần nào của nó vẫn còn là thành tố trong các tiền đề và hình ảnh thần học của chúng ta ngày nay. Một học giả Dòng Đa Minh có lần đã đưa ra những nét phác thảo chính trong thế giới quan thần học của Thánh Tôma trong những giòng sau đây:

(1) Bên kia trật tự tự nhiên, còn một trật tự siêu nhiên mà về nó, ta chỉ biết những gì Thiên Chúa tỏ bày cho ta mà thôi.

(2) Trật tự siêu nhiên không thể đạt tới bằng cố gắng nhân bản; nó là một mạc khải (từ ngữ này nghĩa đen có nghĩa là "vén màn") từ Chúa, một tặng ban; một ân sủng.

(3) Dù có sự phân biệt căn để giữa tự nhiên và siêu nhiên, nhưng lại không có mâu thuẫn giữa lý trí và đức tin. Đức tin *hoàn thiện* lý trí; chứ không tiêu diệt lý trí.

(4) Lý trí mà thôi không thể đạt tới cũng như bác bỏ các chân lý siêu nhiên của Kitô giáo; thí dụ, ta không bao giờ có thể lý luận về Ba Ngôi trong Thiên Chúa.

(5) Nguyên nhân tính và sự quan phòng của Chúa trên thế giới không hủy diệt tự do con người. Những người được cứu rỗi là được cứu rỗi nhờ tặng phẩm tự ý của Chúa qua ơn thánh nhưng những người bị luật phạt là bị luận phạt qua việc làm của chính họ.

(6) Tiền định để hưởng vinh quang là quà phúc tự do của Chúa; nó là hành vi nhân hậu của Chúa chứ không phải hành vi Người phải nợ ai.

(7) Lý do đệ nhất đẳng của Nhập Thể là để cứu vớt nhân loại sa ngã. Nếu Adam không phạm tội, sẽ không có Nhập Thể.

(8) Các bí tích trong Giáo Hội không phải chỉ là biểu tượng; chúng là khí cụ Chúa ban ơn thánh. Phân tích cho đến cùng, đức Kitô mới chính là người thực sự cử hành các hành động bí tích.

(9) Giáo Hội, nhiệm thể đức Kitô, là người duy nhất gìn giữ Đức Tin và ban phát các bí tích.

(10) Đời sống vĩnh cửu hệ ở việc hưởng nhan Chúa, được ban cho những kẻ được Cứu Rỗi, là những người đời đời ở trước mặt Chúa [5]

Thần học của thánh Tôma Aquinô bắt rễ trong nền siêu hình học hữu thể. Thánh Tôma khởi đi từ sự kiện hiện hữu. Giống như bậc thầy Aristốt của mình, thánh Tôma nại đến chính bản nhiên của thực tại. Cái khung rộng lớn này (ai có thể nghĩ ra cái khung nào lớn hơn chăng?) khởi đầu bằng chính ý niệm hữu thể và từ điểm khởi đi ấy mà đưa ra các chủ trương lớn. Cái nhìn này có một tầm rất rộng và sâu mặc dù nhiều người ngày nay cho nó không thoả mãn về phương diện tri thức. Đối với nhiều người ngày nay dường như nó bỏ qua cái cấu trúc cụ thể hơn của thực tại lịch sử; ý thức của nó quá siêu hình, quá thuần lý, quá trừu tượng. Các thần học gia hiện đại tố cáo phe Thomist đã tạo ra một nền thần học quá Hy Lạp, quá xa rời tinh thần gần đất (earthiness) của tư tưởng Do Thái, quá tách rời ý thức lịch sử của người đời nay. Về Aquinô, có một cái gì đó trật tự và thuần lý dễ nể cũng như một cái gì đó hơi phi ngã. Thành quả của ngài không phải chỉ là ngài đã nói cho thời ngài mà còn cho những thời khác nữa. Sự kiện người ngày nay phê phán tư tưởng của ngài không hẳn khiến tầm quan trọng của tư tưởng ấy giảm đi; trái lại nó chỉ chứng minh cho sức mạnh của tư tưởng ấy.

Blaise Pascal

Khó có thể nghĩ ai trong lịch sử thần học lại tương phản rõ rệt với thánh Tôma Aquinô hơn là nhà tư tưởng Pháp Blaise Pascal (1623-1662). Thánh Tôma là một thần học gia chuyên nghiệp đã sống trọn kiếp sống trưởng thành như một tu sĩ Dòng Đa Minh vừa trong tư cách một giáo sư thực thụ đại học, có một ghế riêng, vừa trong tư cách một viên chức nắm giữ chức vụ trong Giáo Hội. Trước tác của Aquinô phản ảnh vị thế chuyên nghiệp của mình trong tư cách thần học gia và cả tính khí của ngài như một tư tưởng gia thuần lý và kỷ cương cao độ. Ngài viết các chuyên khảo thần học nổi tiếng do tính chất luận lý chặt chẽ và tầm mức rộng lớn của chúng. Trái lại, Pascal là một nhà toán học và một nhà khoa học vật lý đầy phát minh sáng giá còn công trình thần học chỉ là những ghi chú viết vội, những phác thảo, những mảnh vụn đó đây, và những trích đoạn còn chưa được công bố và để lại vô tổ chức lúc ông qua đời. Thánh Tôma là một nhà thần học chuyên nghiệp; Pascal là một nhà tài tử - theo nghĩa sâu xa nhất của từ ngữ - mà đức tin nóng bỏng và cái sâu sắc tri thức đã biến ông thành một trong những thần học

gia độc đáo nhất trong lịch sử Giáo Hội. Những khác biệt lớn lao về tính khí, văn phong, và nhấn mạnh giữa một thánh Tôma và một Pascal cho ta thấy tính đa dạng và phong phú của truyền thống thần học.

Pascal sinh năm 1623. Lúc lên tám, ông cùng cha dọn đến Paris nơi cha ông muốn theo đuổi một cuộc sống nghiên cứu khoa học. Pascal tỏ dấu hiệu một thần đồng toán học, những dấu hiệu được cha cậu khuyến khích. Lúc 16 tuổi, Pascal cho công bố một chuyên khảo về bản chất các tiết diện hình nón trong hình học. Ông và cha ông rời Paris năm 1640 để dọn tới sống tại Rouen, nơi họ cư ngụ 7 năm. Đó là thời gian thật nhiều phát kiến cho thiên tài khoa học trẻ tuổi này. Ông vẽ ra kiểu máy tính toán học giúp công việc thu thuế của cho ông (cha đẻ ra máy vi tính sau này) và thực hiện những thí nghiệm độc đáo chứng minh có chân không trong thiên nhiên và giúp tìm ra trọng lượng của không khí.

Do sức khỏe kém, Pascal phải trở lại Paris năm 1647 nơi ông trở nên thành viên của một nhóm lớn gồm các tư tưởng gia và khoa học gia sáng chói. Trong bầu không khí sinh động ấy, ông tiếp tục các công trình toán học (tiên phong trong lãnh vực vi phân tích phân (calculus), tuy nhiên cũng bắt đầu bị cuốn hút mạnh mẽ vào các vấn đề tôn giáo và ý nghĩa chính đời mình. Ông chịu ảnh hưởng nặng nề của nhóm những người Công giáo cứng ngắc cực đoan (tức nhóm Jansenist) mà lối sống trong sạch, ý thức phục vụ và tính nghiêm chỉnh cao độ khiến ông cảm phục. Em gái ông lúc ấy là một nữ tu thuộc tu viện Port-Royal, vốn là một trong những trung tâm của tư tưởng thần học và đạo đức Jansenist [6] Cao điểm của hiện tượng thức tỉnh tôn giáo này xảy ra đêm 23 tháng 11 năm 1654. Sau khi Pascal qua đời, một mảnh giấy cứng, với ngày tháng trên ghi trên đó, được tìm thấy khâu vào áo mặc của ông:

Lửa

Chúa Abraham, Chúa Isaac, Chúa Giacop,
Không phải của các triết gia và học gỉa.
Chắc chắn, chắc chắn, vui tràn lòng, bình an,
Chúa Đức Giêsu Kitô.
Chúa Đức Giêsu Kitô.
Chúa tôi và Chúa anh.
Chúa ông sẽ là Chúa tôi.
Thế gian và mọi sự lãng quên trừ Chúa.
Người chỉ được tìm thấy qua các nẻo đường dạy trong các Phúc Âm…

Những năm cuối cùng, Pascal chăm chú vào một số dự án khoa học, tham dự các cuộc tranh luận gay gắt về tôn giáo với địch thủ của phái Jansenist (nhất là các linh mục Dòng Tên Pháp), và thai nghén một công trình thần học vĩ đại có tựa đề là *Bênh Vực Kitô Giáo* (Apologie de la religion Chrétienne), một công trình bỏ dở dang khi ông qua đời. Các ghi chú và mảnh vụn của công trình ấy được công bố và tạo thành cuốn sách thời danh *Các Suy Tưởng* (Pensées). Một dấu cho thấy thiên tài nhiều mặt của

Pascal là vào cuối đời, Pascal đã nghĩ ra một kế hoạch thực hiện những xe lớn chuyên chở công chúng trên những lộ trình nhất định tại Paris, do đó đã tạo nên hệ thống chuyên chở công cộng đầu tiên tại Âu Châu. Pascal sử dụng lợi nhuận do dự án này đem lại để cam kết tài trợ cho nhiều cơ sở bác ái ông ưa thích. Ông từng hiến tặng gia tài của ông, trong những ngày cuối đời, cho nhiều chính nghĩa đáng giá.

Chúng tôi muốn đề cập chi tiết một chút tới cuốn *Các Suy Tưởng.* Pascal có ý định viết một công trình đối đầu với tinh thần hoài nghi của thời ông, một thứ hoài nghi ông biết đầu tay qua các giao tiếp xã hội và khoa học tại các phòng khách (salons) Paris. Dù sao, thời ông cũng là thời trong đó tinh thần khoa học xem ra đang đụng đầu với niềm tin già nua của quá khứ. Hiển nhiên Pascal không hài lòng với nền thần học cổ truyền của trường ốc (như ông rất ít khi trích thánh Tôma chẳng hạn); hình như ông cảm thấy ý thức hệ của họ không hữu hiệu trong việc bênh vực đức tin. Pascal không có được cùng một vững tâm như thánh Tôma rằng lý trí mà thôi đủ để đem con người tới việc hiểu biết thực tại Thiên Chúa.: "Tất cả những ai cho rằng mình biết Thiên Chúa và chứng minh được sự hiện hữu của Người mà không cần Đức Giêsu Kitô, đều chỉ có thể đưa ra những chứng minh phù phiếm" (189).

Vậy chiến thuật của Pascal là thế nào? Có hai mảnh vụn trong *Các Suy Tưởng* cho thấy khởi điểm căn bản của ông:

Phần thứ nhất: nỗi khốn cùng của con người khi không có Thiên Chúa. Phần thứ hai: niềm hạnh phúc của con người khi có Thiên Chúa (6).

… Chứng tỏ rằng tôn giáo không đi ngược lại lý trí, nhưng đáng được tôn kính và kính trọng.

Sau đó, hãy làm cho nó hấp dẫn, làm những người tốt muốn nó chân thật, rồi chứng tỏ rằng nó đáng được tôn kính vì nó thực sự hiểu bản nhiên con người.

Hấp dẫn vì nó hứa sự thiện thật sự (12).

Sau đó Pascal khởi sự phân tích thân phận con người. Ông bắt đầu bằng cách chứng tỏ rằng con người là hữu hạn, khao khát tình yêu , không chắc chắn về tương lai, không thỏa mãn với các mục tiêu của mình, thúc đẩy đi tìm một thỏa mãn dường như không bao giờ đạt được. Bước kế tiếp, Pascal có ý định chứng minh rằng Kitô giáo (và chỉ có Kitô giáo mà thôi; chứ nó không phải là một trong những chọn lựa) đáp ứng được tất cả mọi nhu cầu đói khát của con người. Đức tin Kitô giáo lấp đầy khoảng trống nằm ngay trong tâm điểm cuộc hiện sinh.

Nhưng người ta có thể phản luận như thế này rằng nếu Kitô giáo có câu trả lời cho các nhu cầu của con người, nó phải là tôn giáo đích thực, nhưng làm sao chúng tôi biết được chân lý của Kitô giáo? Pascal trả lời thế này: chân lý của đức Kitô được minh chứng bởi sự kiện Ngài thực thi đầy đủ mọi lời tiên đoán trong Cựu Ước và xa hơn, Ngài chứng minh sự thực thi ấy qua các phép lạ của đời Ngài, nhất là phép lạ Phục Sinh. Những "chứng minh" này tự chúng không buộc ta phải tin theo, nhưng như Aquinô, Pascal cho rằng những chứng minh ấy chuẩn bị ta tin; chúng cho phép người nghiêm chỉnh sẵn sàng đón nhận quà phúc đức tin: "Ta sẽ không bao giờ tin, bằng một niềm và đức tin hữu hiệu, nếu Chúa không điều hướng trái tim ta, nhưng ta sẽ tin khi Chúa làm điều đó" (380).

Cá nhân nào hiểu vị trí của mình trên đời sẽ đặt mình ở tư thế sẵn sàng để lựa chọn hoặc đức tin và do đó sự tròn đầy nhân bản, hoặc cuộc sống không đức tin và do đó không tròn đầy. Người ta không chọn đức tin, như hậu quả của chứng cớ, nhưng như hành vi đức tin. Đó chính là đặc điểm của việc "đánh cá" (wager) nổi tiếng của Pascal. Ta "đánh cá" rằng khi thực hiện hành vi đức tin, ta đã làm một việc tốt hơn, hoàn hảo hơn:

"… Ta hãy cân nhắc việc ăn thua bằng cách coi việc Chúa hiện hữu như mặt phải (head). Ta hãy cân nhắc hai trường hợp sau đây: nếu bạn thắng, bạn sẽ thắng hết; nếu bạn thua, bạn chẳng thua gì. Như vậy đâu cần do dự; hãy đánh cá Người hiện diện đi. Điều ấy thật tuyệt diệu. "Vâng tôi sẽ đánh cá, nhưng có lẽ tôi đã đánh cá quá tay chăng". Hãy xem sao: vì có sự may mắn ngang nhau giữa ăn và thua, nếu bạn tính lấy một thắng hai cuộc đời, bạn vẫn nên đánh cá, nhưng nếu bạn tính thắng ba thì sao?... Và như thế, vì đàng nào bạn cũng bị bắt buộc phải chơi, bạn phải bỏ lý luận đi nếu bạn muốn tích lũy đời mình hơn là tiêu hủy nó cho một cuộc ăn vô hạn, còn nếu thua có xảy ra đi chăng nữa thì đó chỉ là số không" (418).

Có một cái gì đó rất hiện đại trong tư tưởng Pascal. Không như Aquinô là người đã vươn tới Chúa từ việc xem sét trật tự thiên nhiên (Thiên Chứa như tác nhân đầu hết) và sự vững chắc của hiện hữu (Thiên Chúa là đấng tự hữu – self-subsistent), Pascal tìm thấy Chúa qua việc xem sét cái vô trật tự nơi con người và cái bản chất mỏng dòn của đời người. Ông đưa ra hai chọn lựa hết sức dứt khoát cho nhân loại. Không lạ gì nhiều người theo thuyết hiện sinh ngày nay, những người vốn quan tâm đến cái sức nặng của thân phận phi lý nhân bản và cái vô nghĩa của đời người, hướng tới Pascal như bậc tiền bối đáng kính dù họ không chia sẻ thần học của ông. Điều ấy cũng giải thích lý do tại sao một vài người Công giáo thấy trong ông có một "thứ chủ nghĩa hư vô tôn giáo đáng khiếp đảm" [7].

Thần học gia Công giáo hiện đại, Karl Rahner từng viết rằng mọi thần học đều bắt đầu bằng nhân loại học; điều ấy chưa bao giờ đúng hơn trong trường hợp thần học Pascal. Dù các hạn chế của ông có ra

sao, vẫn không có ai (ngoại trừ nhà thần học Tin Lành thế kỷ 19 là Soren Kierkegaard, người rất giống Pascal) đã đặt các vấn đề niềm tin một cách mạnh mẽ đến thế. Ngoài điều ấy ra, Pascal còn là một trong những khuôn mặt có sức thuyết phục nhất trong lịch sử truyền thống Công giáo. Trong con người của ông, ông đã kết hợp được tâm trí của một nhà khoa học, tinh thần của một nhà huyền nhiệm, và sức đẩy của những người say mê Thiên Chúa từng xuất hiện trong suốt giòng lịch sử như những thách đố đối với những người đi tìm chân lý tôn giáo một cách nhàn tản và tự mãn.

Nền Thần Học Công giáo Hiện Nay

Nền thần học Công giáo La Mã hiện đại thường được đạc điểm hóa bằng hai tĩnh từ sau đây: "đa nguyên" và "lịch sử". Ta hãy nói ít điều về mỗi hạn từ này.

Chủ nghĩa đa nguyên. Luôn luôn có một mức độ đa nguyên nào đó trong tư tưởng Kitô giáo. Việc hiểu về đức Giêsu mà ta tìm thấy nơi Phúc Âm thánh Gioan phản ảnh nhiều quan tâm hơn là hình ảnh về Người tìm thấy trong các thư thánh Phaolô. Khi thánh Tôma còn dạy tại Đại Học Paris, người đồng thời với ngài là tu sĩ Dòng Phanxicô, Thánh Bonaventura (1221-1274) cũng giữ một ghế giáo sư thần học. Thần học của thánh Bonaventura hoàn toàn khác với thần học thánh Tôma trong các giả định, phương pháp học và các nhấn mạnh của nó. Thần học Phanxicô cho đến tận ngày nay vẫn trong thế căng thẳng với thần học Đa Minh.

Ngày nay khi ta dùng hạn từ "chủ nghĩa đa nguyên", ta muốn nói rằng sách giáo khoa thần học tiêu chuẩn (thường được gọi "thần học La Mã") hiện dùng trong mọi chủng viện Công giáo đã nhường bước cho một loạt những cách làm thần học khác nhau; các lối này đôi lúc căng thẳng hay đối nghịch với các sách giáo khoa thần học ngày xưa. Cũng như Đạo Công giáo ngày nay không còn thuần nhất cứng ngắc như trước và kỷ luật của Đạo không còn được áp dụng đồng nhất như trước, thì nền thần học của Đạo cũng phản ảnh tính không thuần nhất của Giáo Hội hiện đại; cho nên đã có một loạt các nền thần học khác nhau cùng sinh hoạt bên trong cái khung rộng hơn mà ta gọi chung là "truyền thống Công giáo".

Lịch sử. Khuynh hướng của thần học hiện đại cũng có tính lịch sử. Ta nên chính xác trong việc sử dụng hạn từ này. Nó không có nghĩa thần học Công giáo ý thức nhiều hơn cái học của mình như là có một biến hóa lịch sử (dù nó có nghĩa này); nó có nghĩa là cái phần tốt nhất của thần học ngày nay được thực hiện với một cảm nhận sâu sắc về ý thức lịch sử. Thánh Tôma nghĩ về thần học theo nghĩa hiện hữu và siêu hình học hữu thể, trong khi Pascal lấy khởi điểm của mình từ bản chất cuộc hiện sinh nhân bản. Nhà thần học ngày nay đúng hơn xem ra quan niệm rằng thần học đang được thực hiện từ cái nhìn của

con người sống trong một nền văn hóa nhất định trong một thời gian nhất định, nhìn thế giới trong một toàn bộ gồm những hình ảnh, những biểu tượng, và những ẩn dụ do lịch sử điều kiện hóa. Những thứ này trong khi đem lại những cái nhìn có ý nghĩa siêu việt, vẫn là những cái nhìn đến từ những gói ghém lịch sử và phải được hiểu như vậy. Như David Tracy có lần đã viết, đó là một thần học trung thành cả với bản văn Kitô giáo (nghĩa là các dữ kiện mạc khải) lẫn kinh nghiệm chung con người [8]. Hai thành tố trên, căn bản cho mọi nền thần học, một cách nào đó cần phải sáng tạo và ở thế căng thẳng một cách soi dẫn lẫn nhau.

Ý muốn ở gần các diễn trình lịch sử và trung thành với bản chất đa nguyên của văn hóa đã dẫn đến một số nền thần học mà ngay cả sự hiện hữu cũng chưa được thế hệ trước đây minh nhiên xác nhận. Đơn cử kinh nghiệm thần học Bắc Mỹ cũng thấy khi người ta nói đến thần học đen, nét căn bản là người da đen vốn có một vài loại kinh nghiệm trần thế và tôn giáo tại Hiệp Chúng Quốc và vốn có liên hệ với nền văn hóa của đa số lớn hơn (là nền văn hóa phần lớn da trắng và Kitô giáo), thành ra các cái nhìn và ưu tiên của họ sẽ phản ảnh một cách hiện hữu đặc thù trong lịch sử Hoa Kỳ. Ít ra thần học đen phải cung cấp được một phản ảnh nào đó về ý nghĩa đức tin đối với tín hữu da đen và cùng một lúc, dùng như một phương thuốc chữa trị đối với các tín hữu khác, là những người vốn không chịu chia sẻ kinh nghiệm lịch sử làm người da đen hay những người , dù tốt dù xấu, đã lên khuôn cho kinh nghiệm da đen hay bị lên khuôn bởi kinh nghiệm ấy.

Trong thế giới thần học hiện đại của Đạo Công giáo La Mã, hai nền thần học lịch sử lớn đã gây những tác động đặc thù lên cái nhìn tôn giáo hiện nay, cả hai đều vì dám thách đố mạnh mẽ nhiều giả định thần học của chính giòng và cũng vì cái khả năng tiềm tàng có thể thay đổi tận gốc sự hiểu biết của chúng ta về truyền thống Công giáo. Chúng tôi muốn nói đến *thần học giải phóng* và *thần học duy nữ.*

Cả thần học giải phóng (hiểu như một thần học chính trị) lẫn thần học duy nữ (hiểu như thần học chính trị hay như một cách tiếp cận khác đối với thần học) đều đang phải tranh đấu với các trường phái thần học chính giòng để có được người nghe.

Việc chúng còn bị chống đối dữ dằn không làm lu mờ sự kiện này là trong một khoảng thời gian tương đối ngắn – chưa đến một thế hệ - các ý niệm của chúng đã gây một ảnh hưởng sâu sắc không những trên phương cách làm thần học mà còn trên điều các vấn nạn thần học có thể nghiêm trang đủ để tra vấn.

Thần Học và Chủ Nghĩa Duy Nữ

Một trong những cuộc cách mạng phi thường nhất thời ta chính là việc tăng gia nhanh chóng và thành công kinh ngạc của phong trào giải phóng phụ nữ. Chỉ cần nhắc đến một thay đổi nhỏ: trong sách này, chúng tôi phải cố gắng hết sức tránh lối dùng ngôn từ ưu phái (như 'humanity" thay cho "mankind"), trong khi những sách chúng tôi viết cách nay 10 năm đã sử dụng ngôn từ ấy một cách rất tự nhiên. Các cố gắng của phụ nữ (và những người đàn ông có thiện chí) trong việc vượt qua các cơ cấu lịch sử và xã hội từng lên nguyên mẫu cho điều người đàn bà có thể làm hay không thể làm hoặc có thể là hay không thể là cũng như cuộc tranh đấu chính trị mang lại cho người đàn bà cơ hội kinh tế và xã hội và để bảo vệ họ chống lại bạo hành dục tính minh nhiên hoặc tiềm ẩn đã là một trong những cuộc cách mạng chính trị thực sự của nền văn hóa hậu chiến của chúng ta.

Cho nên không tránh khỏi việc một phong trào mạnh mẽ như thế lại không hướng chú ý vào vị thế người phụ nữ trong Giáo Hội và hình ảnh người đàn bà trong tôn giáo nói chung. Các nhà duy nữ, cũng đồng thời là những người dấn thân phục vụ Giáo Hội, không khỏi nhìn thấy những cách thế văn hóa và thần học qua đó người đàn bà bị thu nhỏ vào địa vị công dân hạng hai trong Giáo Hội. Tuy người đàn bà từng đạt địa vị ưu tú trong truyền thống Công giáo với tư cách nhà sáng lập, anh hùng tử đạo, nhà huyền nhiệm, nhà canh tân, và nhà tư tưởng, họ vẫn chưa bao giờ đảm nhiệm các thừa tác vụ bí tích trong nghĩa đầy đủ của nó cũng như chưa bao giờ được tham dự vào việc cai quản Giáo Hội. Việc cai quản này luôn luôn nằm trong tay các giáo sĩ nam giới. Ngoài những khía cạnh thực tiễn ấy, còn có một truyền thống kỳ thị phụ nữ bắt rễ khá sâu trong Giáo Hội Công giáo coi đàn bà như một rủ quyến nhục thân (như trong các trước tác của thánh Giêrôm) hay ít ra cũng là thứ đàn ông thiếu sót (defective males – như trong tư tưởng thánh Tôma Aquinô). Ngay việc tôn vinh Đức Nữ Trinh Maria cũng bị các nhà phê bình duy nữ coi như nguồn phát sinh ra áp chế giới tính vì đã chỉ tôn vinh chức phận làm mẹ mà không vương vấn kinh nghiệm dục tính phụ nữ thường tình. Dù việc tôn sùng đức Maria có cho phép một vài yếu tố nữ tính trong Kitô giáo, người ta vẫn thấy một bầu khí phản giới và ngờ vực về việc tôn sùng ấy.

Một vài nhà phê bình duy nữ biện luận rằng khuynh hướng chống phụ nữ kia là đại dịch (pandemic) trong tôn giáo sách thánh. Vì Thiên Chúa của Do Thái lẫn Kitô giáo có khuôn mạo tổ phụ, đấng không hề có vợ, và các tước vị danh dự như Vua, Đấng Cai Trị, Mục Tử, Chúa…đều mang tính tổ phụ và nam tính, nên toàn bộ truyền thống tôn giáo thoát thai từ Sách Thánh ấy, trong yếu tính, nằm bên ngoài các sắc thái nữ giới. Kết luận từ việc đọc truyền thống sách thánh như trên hiển nhiên là phải loại bỏ cái tôn giáo sách thánh ấy như một lực lượng thù nghịch. Chủ trương căn để ấy có được người ủng hộ mạnh mẽ nhất trong các trước tác của Mary Daly. Daly, từng được đào tạo thành một nhà thần học Công giáo

và hiện còn đang giảng dạy tại một đại học Công giáo, quan niệm rằng Kitô giáo nói chung và đạo Công giáo nói riêng hết phương thỏa hiệp. Trong công trình lớn mới đây của bà, bà lên án mọi tôn giáo nam tính và, như một phương thuốc sửa chữa và thay thế, bà đề nghị ra một hệ thống biểu tượng tôn giáo hoàn toàn mới suy *một cách toàn bộ* từ kinh nghiệm nữ tính suy ra [9].

Công trình của Daly cấp tiến (và, một cách nào đó, quá trớn và phe phái) đến độ không khi nào được nhiều người chấp nhận. Tuy nhiên, công trình ấy cung cấp cho ta cái ranh giới ngoài cùng để dựa vào đó ta có thể dò chừng các công trình duy nữ khác. Những ai còn muốn ở lại (hay ở gần) truyền thống Kitô giáo như đã được phát biểu trong Đạo Công giáo đều đã làm những công việc dò chừng ấy bằng cách dựa vào hai chiến thuật, một thực tiễn, một lý thuyết như sau:

Ở bình diện thực tiễn, phụ nữ (và nam giới) thúc đẩy để có được một vai trò lớn hơn, công bình hơn trong sinh hoạt Giáo Hội cho người đàn bà. Bên trong Đạo Công giáo La Mã, đó là một trách vụ khó khăn đến đáng sợ khi ngay cả những việc tầm phào nhất như "trẻ nữ giúp lễ" hay đàn bà đọc sách thánh chẳng hạn cũng bị giới hạn trên bình diện chính thức. Thử nghiệm hiện nay cho việc lên men trong Giáo Hội giữa một số giới thực tiễn duy nữ là vận động việc phong chức linh mục cho nữ giới. Dù có những tuyên bố chính thức từ La Mã, nhất là tuyên bố của Thánh Bộ Giáo Lý Đức Tin ngày 27 tháng Giêng 1977, và nhiều tuyên bố không chính thức của đức Giáo Hoàng Gioan Phaolô II, vẫn còn nhiều chất men sinh tác về vấn đề này. Hội Giáo Luật Mỹ và Hội Thần Học Công giáo Mỹ đều vẫn còn những công trình nghiên cứu bác học về vấn đề ấy, trong khi Hội Nghị Phong Chức Phụ Nữ (lập năm 1975) vẫn còn theo đuổi vai trò có tính tranh đấu hơn nhằm tạo áp lực cho vấn đề phong chức này. Một dấu ấn cho thấy vấn đề này hết sức khó khăn đó là khi phụ nữ được phong chức trong Giáo Hội Episcopalian bên Mỹ, một số người bất đồng ý kiến trong Giáo Hội này đã tìm về hiệp nhất với La Mã vì họ tin rằng La Mã không dễ thoái lui trước vấn đề linh mục đàn bà.

Trên bình diện lý thuyết, các học giả đang đảm nhiệm việc tái xét cao độ truyền thống thần học để xem xem liệu thực sự chủ nghĩa hãnh thắng nam giới (masculine triumphalism) và cái khuynh hướng văn hóa nghiêng về nam giới trong Giáo Hội có đè bẹp tự do của phụ nữ trong Giáo Hội hay không. Những nhà giải thích Thánh Kinh như Elizabeth Schussler Fiorenza đã chú tâm tới vai trò nữ giới trong Giáo Hội sơ khai, trong khi các học giả giáo phụ như Rosemary Ruether lại dò tìm việc xuất hiện các cơ cấu chống nữ giới trong các phát triển học lý và thực hành trong Giáo Hội.

Thần học duy nữ không nặng biện hộ; nó đưa ra ánh sáng các ý thức hệ (như các hệ thống giá trị được chấp nhận tuy không được xác nhận chính thức) trong truyền thống Công giáo. Nó chứng tỏ rằng người ta, dù chủ tâm hay không, có thể "sử dụng" Phúc Âm để chống đỡ hay tích hiệp quyền lực con

người, để khuất phục người khác hơn là giải phóng họ, hay để thỏi phồng các mộng mơ quyền lực của riêng mình. Một nhà văn mới đây, khi khảo sát các khuynh hướng khác nhau của cuộc tranh luận duy nữ trong thần học, đã tóm lược các thành quả lớn hơn của chủ nghĩa duy nữ thần học như sau:

"Cuộc phản kháng và khẳng định về tôn giáo của phụ nữ là một ân phúc cho thời đại ta. Trong cuộc phản kháng về vấn đề rõ ràng và thực sự của phụ nữ, nó làm nổi bật lên gương mù của quá khứ và các khẳng định quá tự tin, nhưng nhiều lúc rất ngẫu tượng, về Thiên Chúa, về đức Kitô và những con người phàm tục. Trong chủ trương đả phá các tín ngưỡng dân gian và các phong tục đã định hình từ lâu (iconoclasm) và trong việc liên kết có tính tượng trưng với "những người khác" của lịch sử và của hiện tại, nó phơi bày và bác khước, theo cái nhìn đặc thù và thực tiễn, các chia cách, các luỡng phân, các thao túng, và bóc lột - những cái tội của thời đại ta. Trong cách nhận thức mới về Thiên Chúa và đức Kitô, nó khẳng định một cái nhìn về toàn diện tính, toàn vẹn tính và cộng đoàn tính của con người, một ý thức mới có tính Kitô giáo thực sự nhằm nới rộng tính bao hàm (inclusion), tính hỗ tương, tính qua lại và tinh thần phục vụ bên kia các chính nghĩa của riêng mình. Trong khi làm những điều đó, chủ nghĩa duy nữ Kitô giáo vượt qua chính mình và giúp truyền thống vượt qua chính nó để trở thành hy vọng, tương lai, từng được hứa hẹn" [10].

Nhiều nhà duy nữ (mà Rosemary Ruether là thí dụ nổi bật) liên kết các quan tâm duy nữ của mình với những vấn đề rộng lớn hơn của áp chế và giải phóng chính trị. Ít nhất theo nghĩa đó, họ khá gần gũi tự nhiên với công trình của các nhà thần học giải phóng, là những người từng hướng các công trình của họ vào việc phân tích điều kiện xã hội từ viễn ảnh thần học và phân tích thần học.

Thần Học Giải Phóng

Thần học giải phóng là đề mục thường được dùng để miêu tả cách làm thần học phát sinh từ kinh nghiệm làm người Công giáo tại Châu Mỹ La tinh. Công trình Công giáo có tính tiên phong trong lãnh vực này là của Gustavo Gutierrez tựa là *Một Thần Học Giải Phóng* (1971) trong đó, nghị trình của các thần học gia giải phóng đã được đưa ra và các vấn đề chính được nhận dạng.

Thần học giải phóng có gì khác biệt? Trước nhất, nó hoài nghi có bằng chứng đối với thần học cổ truyền. Nó cho rằng suy tư thần học cổ truyền Công giáo quá kiêu kỳ (rarefied) về phương diện tri thức nhưng lại quá thiếu sót trong dấn thân đối với áp dụng và thực tiễn. Các nhà thần học giải phóng cho rằng phần lớn nền thần học cổ truyền quá quan tâm tới nghị trình tri thức của các tư tưởng gia trung lưu, nhưng lại không đưa ra một kế hoạch hay một ý niệm gì về hành động nhân danh những người bị áp bức và thiếu hy vọng đến độ chẳng bao giờ có thể có cơ hội cho phép mình được xa xỉ bàn luận thần

học. Họ cũng còn biện luận xa hơn rằng phần lớn nền thần học cận đại phản ảnh xu hướng của thời hậu Ánh Sáng (Enlightenment), quá thiên về cá nhân. Vì cái xu hướng này, họ cho rằng có cả một thứ lãng quên cố hữu qua đó ta không lưu tâm đến các cấu trúc xã hội từng ảnh hưởng đến việc lên khuôn định mệnh con người. Tóm lại, thần học cổ truyền thiếu sót cả về chính trị lẫn xã hội.

Thứ hai, thần học giải phóng đọc Sách Thánh từ vọng nhìn của người nghèo thành phố và giai cấp nông dân Châu Mỹ La tinh. Nó lấy làm chủ đề căn bản Thánh Kinh truyện tích Xuất Hành giải phóng khỏi cảnh nô lệ và hứa hẹn tự do - một chủ đề cũng căn bản đối với kinh nghiệm tôn giáo của người Mỹ Da Đen như các bản thánh ca da đen từng chứng tỏ. Đức Giêsu của Tân Ước do các nhà thần học giải phóng miêu tả là một đức Giêsu của người nghèo, Đấng hứa hẹn giải phóng họ khỏi áp bức bằng cách nêu cao hy vọng giải phóng. Leonardo Boff, một thần học gia Ba Tây, xây dựng một toàn bộ Kitô học theo cách đọc Tân Ước của thần học giải phóng. Trong cuốn *Giesu Cristo Liberador* (Giêsu Kitô Đấng Giải Phóng) (1972; bản dịch tiếng Anh năm 1980), Boff trình bày một đức Giêsu giải phóng ta khỏi sự áp bức của con người (các luật lệ bất công, trật tự chính trị tàn ác…), khỏi các quyền lực tha hóa như tội lỗi và bệnh hoạn, và cuối cùng, khỏi chính tử thần qua phục sinh [11].

Các thần học gia giải phóng chú tâm rất nhiều đến việc liên kết thần học với thực tại xã hội. Thí dụ khi họ thảo luận về Thánh Thể, họ muốn nhấn mạnh rằng Thánh Thể không những nhắc ta nhớ lại cuộc khổ nạn, cái chết và sự phục sinh của đức Kitô (mà thần học truyền thống vốn hiểu), nhưng nó còn là dấu chỉ người ta phải sống làm sao trong xã hội. Thánh Thể tượng trưng (và thể hiện) cho những con người bình đẳng trước Thiên Chúa, là những người, dưới ơn thánh, được giao hòa và giải thoát khỏi bất cứ hình thức oán thù (animus) tàn phá nào. Ở đây, có ý nhấn mạnh đến cộng đoàn và hoà giải. Đó là cách hiểu Thánh Thể có tính xã hội và cộng đoàn.

Không phải thần học giải phóng chỉ có tính cộng đoàn; chương trình hành động thực tiễn của nó nhấn mạnh rất nhiều đến tính hỗ tương Kitô giáo. Đấy là nét rõ nhất trong việc khai triển điều được gọi *communidades de base* (các cộng đoàn cơ bản). Các nhóm nhỏ này gặp nhau để suy niệm Thánh Kinh, chia sẻ Thánh Thể, và phác thảo ra các phương cách sống Phúc Âm và thay đổi khu vực xung quanh dựa trên những điều đã học được từ việc suy niệm Phúc Âm trên. Các nhóm nhỏ này lớn mạnh kỳ diệu tại Châu Mỹ La tinh (ước lượng có khoảng 100,000 *communidades* loại này tại riêng Ba Tây mà thôi) và đang trở thành một lực lượng xã hội nhiều tiềm lực. *Các cộng đoàn* này phản ánh nhiều ý niệm của thần học giải phóng. So sánh chúng với các giáo xứ truyền thống cũng có thể sẽ giúp ta thấy những điểm dị biệt giữa thần học giải phóng và thần học cổ truyền [12]:

	Giáo Xứ	*Communidades*
Cơ cấu	phẩm trật	Dân chủ
Học thuyết:	rất quan trọng; dựa trên thánh truyền	Không quan trọng; nhấn mạnh đến học hỏi Phúc Âm
Lãnh đạo:	giáo sĩ	Giáo dân
Nhấn mạnh:	thực hành tôn giáo	Tác phong luân lý
Nguồn gốc xã hội	trung lưu	Nghèo và tha hóa
Các bí tích	phương thế cứu rỗi	dấu hiệu cứu rỗi
Các giá trị:	cá nhân	xã hội
Trung tâm:	La Mã	người nghèo

Vì các quan tâm xã hội và chính trị của mình, thần học giải phóng rất thích đọc và thâu nhập các lý thuyết bác học về xã hội học, kinh tế học và chính trị học. Nhiều thần học gia giải phóng - điều đáng ngại đối với các nhà phê bình họ - đã sử dụng phong phú các phạm trù của Marx để phân tích (và trong một số trường hợp, đã ra phương thuốc) hoàn cảnh xã hội của người nghèo tại Châu Mỹ La tinh. Biện luận của họ khi làm thế là các tư tưởng gia Mácxít, hơn ai khác, đã xem xét nghiêm chỉnh các phương cách của các hệ thống đang áp bức và tha hóa con người. Dom Helder Camara, giám mục giáo phận Recife (Ba Tây) có lần nói rằng các nhà tư tưởng Công giáo nên sử dụng Marx cùng một cách như Tôma sử dụng Aristốt vào thời Trung Cổ: như một tư tưởng gia dọi sáng hoàn cảnh thần học hiện đại.

Người ta đã tranh luận nhiều về việc thần học giải phóng đã liên hệ ra sao với ý niệm Mácxít về cách mạng xã hội và đấu tranh giai cấp, đặc biệt là dưới ánh sáng các bạo động cách mạng của Châu Mỹ La tinh. Đấy là một vấn đề hết sức khó khăn, phải được xử lý hết sức tế nhị, vì bạo lực xuất phát cả từ phe tả lẫn phe hữu tại Nam Mỹ và bạo lực định chế bắt rễ ngay trong một số cơ cấu quốc gia - điều vốn được gọi là *violencia blanca* - bạo lực trắng, của chính nhà nước. Ta hãy đặt vấn đề bằng những ngôn từ huych toẹt nhất: nếu dân số một nước hoàn toàn bị giai cấp thống trị tham nhũng hết thuốc chữa áp bức, liệu họ có được dùng bạo lực để nổi loạn *nhân danh Phúc Âm chăng?* Việc họ có thể nổi loạn là điều dường như đã rõ; đó là lý do Hiệp Chúng Quốc đã được thành hình. Việc họ có thể tự vệ xem ra cũng rõ ràng như thế. Vấn đề là: liệu bạo lực và cách mạng giai cấp mà các nhà Mácxít đề nghị cả như một tất yếu lịch sử lẫn một sự thiện xã hội có đi đôi với Phúc Âm chăng? Làm cách nào cho cách mạng

giai cấp phù hợp (squared) với chủ nghĩa chủ hòa và bất bạo động của Phúc Âm? Đấy là những vấn nạn rất khó, và phần lớn không giải quyết được, không khác gì những vấn nạn chúng tôi đã nêu lên ở Chương 4 khi các vấn nạn tương tự về quan niệm phạm trù lịch sử đối với các chiến binh Kitô giáo được nghiên cứu.

Thần học giải phóng là một sự kiện trong Giáo Hội hiện đại. Tính sáng tạo của các nhà thần học Châu Mỹ La tinh đã thúc đẩy trí tưởng tượng của các nhà thần học các nơi khác trên thế giới, phần lớn thuộc Phi Châu và Viễn Đông, để họ suy tư thần học theo kinh nghiệm xã hội của mình. Cũng không nên quên rằng ta đang nhận được các điển hình thần học Kitô giáo (phần lớn do các tư tưởng gia Chính Thống giáo) từ các quốc gia Đông Âu, nơi chữ giải phóng lại có một nghĩa rất khác với nghĩa do các nhà tư tưởng Châu Mỹ La tinh phác họa ra [13]. Chất men do những nền thần học khác nhau này (mà một số khó lòng sống sót) tạo ra nói lên một sự kiện rõ ràng: Ngày bá chủ của thần học La Mã đã qua rồi, các Giáo Hội trẻ trung hơn đang trưởng thành và tư thế truyền giáo của họ đang được đảo ngược. Giờ đây họ xuất khẩu ý niệm hơn là nhập cảng chúng. Tính chất mới mẻ của thần học giải phóng không nên làm ta ra mù không nhận ra đặc điểm truyền thống của nó. Phân tích đến cùng, nó vẫn bắt rễ trong ý niệm Thánh Kinh cổ xưa, một đặc điểm của thánh Phaolô, là đức Kitô đến để cứu vớt , không phải cá nhân này hay cá nhân kia, mà là cả *thế gian.*

Ghi Chú

[1]Hiến Chế Mục Vụ về Giáo Hội trong Thế Giới Ngày Nay, số 62, trong *The Documents of Vatican II* do Walter M. Abbott chủ biên, tr.270.

[2] Điều 1366,2; xem thêm điều 589,1 ở đó cũng đề cập đến cùng vấn đề.

[3] David Knowles*, The Evolution of Medieval Thought* (New York, 1962) tr.256.

[4] Tiểu sử có thế giá của J.A. Weisheipl *Fra Tôma d'Aquino* (Garden City, N.Y., 1974) suy đoán rằng Tôma về cuối đời rất có thể bị suy nhược về thể lý và xúc cảm.

[5] J.A. Weisheipl *Thomism* trong *The New Catholic Encyclopedia,* cuốn 14 (Washington D.C. 1967) tr.127-128. Chúng tôi phóng tác theo sơ đồ của cha Weisheipl.

[6] Như một người dèm pha từng nói, các nữ tu tại Tu Viện Port Royal trong trắng như thiên thần nhưng kiêu hãnh như quỉ xứ. Xem nghiên cứu cổ điển của *Enthusiasm* của Ronald Knox (Oxford và New York, 1950).

[7] Frederick Heer, *The Intellectual History of Europe,* cuốn 2 (Garden City, N.Y., 1968) tr.131. Muốn có một cái nhìn quân bình nhưng có tính phê phán hơn, xin xem Hans Kung*, Does God Exist?* (New York, 1981), các tr. từ 42.

[8] David Tracy, *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology* (New York, 1975).

[9] Mary Daly, *Gyn/Ecology* (Boston, 1979)và cuốn trước đó, *Beyond God the Father* (Boston, 1973).

[10] Anne Carr, *Is a Christian Feminist Theology Possible?* Trong *Theological Studies,* Tháng 7 1982, tr. 296-297. Toàn bộ biên khảo này dành cho *status quaestionis (vị thế tra vấn)* về thần học duy nữ.

[11] Một sách khác từ Châu Mỹ La tinh cũng có cùng một trường hợp là của Jon Sobrino, *Christology at the Crossroads: A Latin American Approach* (Maryknoll, N.Y., 1978). Sobrino nhấn mạnh đặc biệt đến Chúa Giêsu lịch sử, vì theo Sobrino, đức Giêsu sống một cuộc sống rất giống người nghèo Châu Mỹ La tinh.

[12] Phóng tác theo Godfried Deelen, *The Church on its Way to the People: Basic Christian Communities in Brazil,* đăng trong *Cross Currents,* số Mùa Đông 1981, tr. 390.

[13] Xem Alexander Solzhenitsyn, *From Under the Rubble* (London and New York, 1975) để có được một hợp tuyển các biên khảo như thế.

Tham Khảo Và Khai Triển Thêm

Lịch sử tín điều thì có nhiều, nhưng một công trình lớn vẫn còn cần được viết về xã hội học của các thần học gia và công trình của họ trong truyền thống Công giáo. Trong chương này, chúng tôi được sự trợ giúp của Bernard Lonergan và David Tracy qua công trình lý thuyết của họ. Còn về các tư liệu sự kiện, phần lớn chúng tôi sử dụng Yves M.J. Congar, *A History of Theology* (Garden City, N.Y., 1968). Về nền thần học mới đây hơn, nên xem Mark Schoof, *A Survey of Catholic Theology* (New York, 1970) và Gerald McCool, *Catholic Theology in the Nineteenth Century* (New York, 1977).

Muốn có một thảo luận tổng quát về tư tưởng trung cổ, chúng tôi vẫn thấy cuốn sách khá cổ điển của Etienne Gilson rất hữu ích, *Reason and Revelation in the Middle Ages* (New York, 1938): sự trong sáng và dễ đọc của nó làm nó rất hữu ích cho sinh viên. Cùng một tác giả là cuốn *The Christian Philosophy of Saint Thomas Aquinas* (New York, 1956, vẫn còn dùng được. James A. Weisheipl, *Fra Thomas*

d'Aquino(Garden City, N.Y., 1974) không có chi nổi về văn phong, nhưng là một tiểu sử bằng tiếng Anh đủ tiêu chuẩn phê phán.

Jean Mesnard, *Pascal* do Claude và Marcia Abraham dịch (University of Alabama, 1969), là một nghiên cứu có phê phán và tiện dụng bởi một học giả hàng đầu về Pascal. Cũng nên xem Jan Miel, *Pascal and Theology* (Baltimore, 1978).

Khảo luận của Anne Carr (được trích ở ghi chú số 10 chương này) có một thư mục tốt liệt kê các trước tác duy nữ hiện nay; muốn có một khảo sát có hệ thống đến năm 1977, xem Carol Christ, *The New Feminist Theology: A Review of the Literature"* đăng trong *Religious Studies Review 3* (1977), tr. 203-213. Cũng hữu dụng là tuyển tập *Womanspirit Rising,* do Carol Christ và Judith Plaskow chủ biên (San Francisco, 1979), và cuốn của Rosemary Ruether, *New Woman, New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation* (New York, 1975). Lawrence S. Cunningham, *Mother of God,* (San Francisco, 1982) có một khảo sát việc suy tư về đức Nữ Trinh và chủ nghĩa duy nữ. Về phụ nữ và thừa tác vụ, có *Women and Catholic Priesthood,* do A.M. Gardiner chủ biên (New York, 1976) và *Women and Priesthood* do C. Stuhlmueller chủ biên (Collegeville, Minn., 1978). Khảo luận *You Are Not to Be Called Father: Early Christian History in Feminist Perspective* của Elizabeth Schussler Fiorenza đăng trong *Cross Currents,* Mùa Thu 1979, tr. 301-323, là một dẫn nhập điển hình vào vấn đề này, trong khi cuốn sách mới đây của bà *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York, 1983) bàn đến vấn đề cách đầy đủ và nhất khoát hơn.

Phần lớn các sách cổ điển trong lối suy nghĩ của thần học giải phóng - các công trình của Sobrino, Boff, Gutierrez, Dussel v.v… - đều có bản dịch đầy đủ do nhà Orbis Books (Maryknoll, N.Y.), là nhà xuất bản chuyên về các tiêu đề thần học giải phóng, ấn hành. Một tiêu mẫu tiện lợi về thần học giải phóng có thể tìm thấy nơi *Frontiers of Theology in Latin America do* R. Gibellini chủ biên (Maryknoll, N.Y., 1979). Hai số *Cross Currents* rất hữu ích về thần học giải phóng là *Puebla: Moment of Decision for the Latin America Church* do Gary MacEoin chủ biên (Mùa Xuân 1978) và *Learning from Africa* (Mùa Đông 1978/1979); số sau cho ta viễn tượng quan trọng từ cái nhìn không phải Châu Mỹ La tinh. Công trình trước đó *Liberation, Revolution, and Freedom: Theological Perspective* do T. MacFadden chủ biên (New York, 1975) có những khảo luận dễ đọc về một loạt các chủ đề giải phóng. Cuốn *The Coming of the Third Church* (Maryknoll, N.Y., 1980) là một khảo sát có tính bách khoa về Giáo Hội trong các miền không phải Âu Châu và Bắc Mỹ.

CHƯƠNG 7: NGHỆ SĨ

Nghệ Thuật và Thần Học Công giáo

Truyền thống Công giáo lúc nào cũng có thiện cảm và nâng đỡ sinh hoạt nghệ thuật. Không thể suy tưởng về Đạo Công giáo như một truyền thống lịch sử mà lại tách biệt nó khỏi các nhà thờ, các họa phẩm, các tác phẩm điêu khắc, các công trình văn chương, các sáng tác âm nhạc, và các nghệ phẩm điêu luyện dùng trong tôn giáo và phụng vụ. Khi khách hành hương tụ tập tại nhà thờ Thánh Phêrô ở Vatican, không những họ cảm nhận cái vẻ vĩ đại nơi mái vòm nhà thờ do Michelangelo thời Phục Hưng thực hiện cũng như sức mạnh sung mãn kiểu baroque nơi các điêu khắc do Bernini thực hiện; họ còn thưởng thức toàn bộ cái ý nghĩa trọng đại trong truyền thống nghệ thuật của Giáo Hội. Họ được biết đã có một ngôi thánh đường tại địa điểm này từ thế kỷ thứ tư do hoàng đế Constantinô xây để tôn kính nơi thánh Phêrô được chôn cất. Ngôi nhà thờ ấy, và ngôi nhà thờ mới được xây trong thế kỷ 16, đã lôi cuốn các nghệ sĩ, các điêu khắc gia và các kiến trúc sư thuộc mọi thời đại. Các du khách ngày nay có thể chiêm ngưỡng bức tượng trung cổ của Arnolfo di Cambio, một phần bích họa của Giotto, các bức tượng của Bernini và Canova, cũng như các cửa đồng của danh họa Giacomo Manzú. Các bức tường nhà thờ vang dội các bài bình ca của truyền thống Gregorian cũng như các khúc thánh ca thời Phục Hưng, các bài thánh lễ baroque, và các bài thánh nhạc hiện đại. Nhà thờ thánh Phêrô không những chỉ là một viện bảo tàng; nó là kho chứa sống động của 15 thế kỷ óc sáng tạo nghệ thuật.

Chỉ đưa ra một thí dụ trong các đền đài Công Giáo là vẻ huy hoàng có tính "hoang phí" của nhà thờ thánh Phêrô cũng giúp ta chú tâm đến một số vấn đề dai dẳng: phải chăng việc sử dụng hậu hĩ nghệ thuật dưới nhiều vóc dáng là một di sản của chủ nghĩa giáo hoàng trong đạo Công giáo, một hình thức "thờ ngẫu tượng" như một số người thường phê phán? Có hay chăng một nghịch lý nội tại giữa truyền thống ưa nghệ thuật của đạo Công giáo và các ngăn cấm trong Thánh Kinh chống việc nghệ thuật tạo hình (như Xh 20:4-6; Đnl 5: 8-10)? Làm sao có thể điều giải tính đơn sơ giản dị của Phúc Âm với tất cả những nét huy hoàng baroque của Vatican? Có chăng một nền tảng thần học giúp ta hiểu vị trí của nghệ thuật trong truyền thống Công giáo?

Nhân tiện cũng nên ghi nhận rằng việc đạo Công giáo chấp nhận các nghệ thuật tạo hình (hội họa, điêu khắc v.v…) là một cách phân biệt nó với truyền thống Cải Cách. Vì đối với phe Cải Cách Thệ Phản, nghệ thuật là những điều nhấn mạnh Lời rao giảng (âm nhạc, văn chương), trong khi nghệ thuật tạo hình bị tránh né như không thuộc Thánh Kinh. Thật khó có thể nêu danh một họa sĩ hay một điêu khắc gia vĩ đại trong truyền thống Thệ Phản [1]. Ngay các nghệ sĩ như Durer, Altdorfer, và Cranach, dù rất

có thiện cảm với Thệ Phản, vẫn nuôi dưỡng các nguyên tắc ảnh tượng và thẩm mỹ của họ trên truyền thống cổ hơn của Công giáo. Ta có thể biện luận rằng văn hóa vị nghệ thuật của baroque (ngoại trừ Rembrandt) là một biểu thức của phong trào Canh Tân Công giáo. Nghệ thuật baroque là một phản ứng vừa có tính hộ giáo vừa có tính cử hành chống lại phe Cải Cách. Phản ứng của Thệ Phản đối với một Bernini chính là J. S. Bach.

Vậy thử hỏi đâu là cái khung (matrix) thần học qua đó nghệ thuật của truyền thống Công giáo đã lớn lên?

Khi kết luận cuộc nghiên cứu to lớn dầy 2 tập về đạo Công giáo, nhà thần học Mỹ Richard McBrien đã đưa ra ba tiêu điểm mà ông cho là biệt tính của đạo Công giáo: tính bí tích, tính trung gian và tính cộng đoàn [2].

Trong tính bí tích, truyền thống Công giáo khẳng nhận rằng Thiên Chúa được biết qua *các dấu hiệu*, cả dấu trong tự nhiên (toàn thế giới là tạo phẩm của Chúa) lẫn dấu trong Giáo Hội như ta vẫn hiểu chính thức về các bí tích. Có thể hiểu toàn bộ thực tại Kitô giáo theo ngôn từ của tính bí tích này. Đức Giêsu là bí tích theo nghĩa việc Nhập Thể của Người là dấu hữu hình trong thế giới cho thấy Thiên Chúa có thực và hằng quan tâm đến thế giới. Giáo Hội cũng là một bí tích bởi vì như một thực tại hữu hình làm trung gian cho ơn phúc vô hình của Chúa, Giáo Hội là dấu nối dài sự hiện diện của đức Giêsu trong trần gian. Giáo Hội là dấu chỉ rằng đức Giêsu bảo đảm công trình của Người trong lịch sử. Tóm lại Giáo Hội làm sự hiện diện của đức Giêsu trở nên cụ thể qua các dấu chỉ hữu hình mà con số được chính Giáo Hội ấn định là bẩy.

Các dấu chỉ trong thiên nhiên và trong Giáo Hội về Thiên Chúa không những *cho thấy* thực tại Thiên Chúa; chúng còn *trung gian* sự hiện diện ấy đối với chúng ta. Đạo Công giáo không khẳng nhận rằng cách thế thường tình để biết Thiên Chúa là qua cảm nghiệm trực tiếp dù các cảm nghiệm ấy vẫn có nơi các nhà huyền nhiệm. Theo thường tình, Thiên Chúa được chúng ta biết đến qua các hình thức trung gian. Truyền thống không thay đổi của Giáo Hội là trước nhất Thiên Chúa được mạc khải qua công trình sáng thế; như văn sĩ trung cổ Alan thành Lille đã viết:

Omnis mundi creatura
Quasi liber et pictura
Nobis est et speculum
Thế giới tạo vật với ta
Như sách như hình
Như gương như ảnh [3].

Cùng với thế giới tạo vật, công trình của Thiên Chúa cũng được chúng ta biết đến, trong diễn trình lịch sử, nhờ các trung gian như thực tại xã hội nơi các định chế, sự tốt lành và thánh thiện nơi người khác, sức mạnh và hiệu quả đời sống bí tích và phụng vụ nơi Giáo Hội, và việc rao giảng lời Thiên Chúa.

Thực tại Thiên Chúa cũng được môi giới qua cộng đoàn. Trong khi khẳng nhận thực tại cảm nghiệm tôn giáo cá nhân, truyền thống Công giáo cũng nhấn mạnh rằng "tại căn gốc, chúng ta là các hữu thể xã hội: việc sử dụng ngôn từ của chúng ta làm chứng việc đó. Sẽ không có liên hệ nào với Thiên Chúa, dù thân thiết, sâu xa và độc đáo bao nhiêu, mà lại hoàn toàn bất cần đến cơ sở cộng đoàn làm nền cho từng mối liên hệ nhân bản với Thiên Chúa" [4]

Tính bí tích chính là chìa khóa thần học để hiểu thái độ của đạo Công giáo đối với nghệ thuật thánh. Nghệ phẩm chính là tạo phẩm; chúng được làm nên nhờ những con người muốn trung gian ý nghĩa từ khối vật chất họ tạo hình để sử dụng. Mỗi công trình nghệ thuật đều thoát lên các ý niệm của nhà nghệ sĩ qua trung gian sáng tạo của mình. Thực vậy, nhà nghệ sĩ thánh muốn nói rằng đây là điều tôi học được về sự hiện diện của Thiên Chúa hay các lời của Phúc Âm hay các hành động của đức Giêsu. Công trình nghệ thuật phản ảnh quan tâm của nhà nghệ sĩ, nhưng nó cũng gợi lên một đáp ứng từ người xem, người đọc hay người nghe: "… công trình nghệ thuật bắt gặp tôi với ngạc nhiên, đụng chạm mạnh, ngay cả ngỡ ngàng về chính thực tại. Tôi nhận ra một sự thật mà tôi tưởng đã biết phần nào nhưng nay tôi biết thực sự tôi sẽ không biết nếu không nhờ cảm nghiệm qua đó tôi nhận ra cái yếu tính do công trình nghệ thuật thúc đẩy. Tôi được sự thật của nó thay đổi khi trở về với đời sống hằng ngày, về với toàn bộ điều tôi thường gọi là thực tại, và khám phá ra những ái lực (affinities) mới, những cảm giới mới, đối với những điều thường nhật" [5].

Dĩ nhiên, mọi nghệ thuật đều bị giới hạn vào nền văn hóa có tính lịch sử và thời gian của nó; Raphael khó mà coi cái thứ nghệ thuật Op Art ngày nay như một nghệ thuật. Tuy nhiên, nghệ thuật vĩ đại không những phản ảnh thời gian và nền văn hóa trong đó nó được sáng tạo nên, mà còn vươn ra ngoài nền văn hóa ấy để đến nói với chúng ta ngày nay nữa. Nghệ thuật lớn là một mẫu mực và nguồn suối cho mọi thời đại. *Pietà* của Michelangelo, chẳng hạn, rất hùng biện nói lên nghệ thuật Phục Hưng, nhưng cũng một bức tượng ấy đưa lại nhiều bài học cho chúng ta ngày nay về bản chất cái đẹp, tình mẫu tử, sự tang chế, đức hy sinh, sự mất mát, và cam lòng chịu đựng. Chúng ta chiêm ngưỡng nó vừa như một công trình nghệ thuật vừa như một lời tuyên ngôn có tính hiện đại.

Để đặc trưng hóa cuộc thảo luận của chúng ta về nghệ thuật thánh trong truyền thống Công giáo, chúng ta sẽ xem một số thí dụ đại biểu về nghệ thuật từ truyền thống trên, đặc biệt chú mục vào các nghệ phẩm này trong tư cách làm dấu chỉ trung gian ý nghĩa tôn giáo.

Ảnh Tượng

Một trong những hình thức nghệ thuật tôn giáo cổ xưa nhất trong lịch sử Kitô giáo là ảnh tượng thánh. Bất cứ du khách nào đến thăm một nhà thờ Byzantine đều lập tức nhận ra các bức họa rất đặc điểm về đức Kitô, về đức Nữ Trinh, và các thánh trang hoàng đầy tường nhà thờ và làm thành bức màn lớn gọi là *iconastasis* ngăn tín hữu với bàn thờ. Xem thứ nghệ thuật này là xem một truyền thống nghệ thuật đã có từ những thế kỷ đầu tiên của Giáo Hội. Truyền thống ảnh tượng là truyền thống tiêu chuẩn tại Giáo Hội Phương Tây cho đến thời Phục Hưng và hiện vẫn còn là một phong thái nghệ thuật rất thịnh hành tại Phương Đông. Khuôn mạo các bức ảnh nhìn trực diện vào người xem; tất cả đều được vẽ trên nền vàng, và trong tư thế hết sức lịch sử và long trọng. Những hình ảnh này (tiếng Hy Lạp gọi là *icòn*) được tôn kính long trọng trong các buổi phụng vụ với bái lạy, xông hương, và đèn nến sáng chưng. Một học giả nghiên cứu về Chính Thống Giáo từng viết rằng hiểu các ảnh tượng là hiểu chính bản chất Kitô giáo Byzantine.

Thế kỷ thứ tám đã có một cố gắng có tổ chức (do một hoàng đế Byzantine cầm đầu) nhằm loại các ảnh tượng ra khỏi Giáo Hội. Sau một thời kỳ bất ổn, cuộc tranh chấp chấm dứt. Sự thất bại của những người muốn *xé bỏ ảnh tượng* (iconclasts) được coi là chủ yếu đối với việc phát triển của Kitô Giáo Phương Đông đến độ ngày nay Giáo Hội Chính Thống vẫn còn cử hành sự thất bại ấy bằng một ngày lễ trọng gọi là "Lễ Chiến Thắng của Chính Thống". Công Đồng chung thứ hai tại Nicaea (năm 787) đưa ra giáo huấn của Giáo Hội về ảnh tượng và vị trí của chúng trong sinh hoạt công cộng của Giáo Hội. Công đồng dạy rằng trong khi việc thờ lạy đúng nghĩa chỉ dành cho một mình Chúa mà thôi, thì ta vẫn nên tôn kính các ảnh tượng vì "tôn kính ảnh tượng dẫn đến tôn kính nguồn gốc của ảnh tượng; những ai tôn kính ảnh tượng là thực sự tôn kính những người đứng đàng sau những hình ảnh trưng bày". Tóm lại, công đồng dạy rằng các ảnh tượng là các dấu chỉ trung gian qua đó, ta vươn tới việc thờ phượng Chúa và việc tôn kính các thánh của Người.

Các nhà thần học nối kết việc sử dụng các ảnh tượng trong việc thờ phượng công cộng của Giáo Hội với học lý Nhập Thể. Họ ghi nhận rằng thánh Phaolô miêu tả đức Kitô như là hình ảnh (*icòn*) của Thiên Chúa (2 Cor. 4:4) và các môn đệ đức Kitô như là "hình ảnh Chúa Con" (Rom. 8:29). Như thế, trong các ảnh tượng, ta "thấy" đức Kitô qua dấu chỉ là chính bức ảnh. Đối với thần học Chính Thống, ảnh tượng làm chứng cho thực tại xương thịt của Nhập Thể. Cũng như đức Kitô đã thực sự mặc lấy xác phàm như thế nào, thì nhà họa sĩ cũng "lên xương thịt" hình vẽ đức Kitô như thế cho người tín hữu ngoan đạo. Thánh Gioan thành Damascus (khoảng 645-750), một trong các vị bênh vực ảnh tượng nổi tiếng, đã đặt vấn đề một cách mạnh mẽ như sau:

“Thuở xưa, người ta không hề họa ảnh Thiên Chúa không xác thân và không giới hạn. Nhưng nay vì Thiên Chúa đã xuất hiện trong xác thân và sống giữa con người, nên tôi vẽ ra hình ảnh đấng Thiên Chúa mà người ta có thể nhìn thấy. Tôi không thờ phượng vật thể, nhưng tôi thờ phượng đấng tạo ra vật thể, đấng mà vì tôi, đã trở thành vật thể và đoái thương cư ngụ trong vật thể, đấng qua vật thể, thực hiện việc cứu độ tôi. Tôi sẽ không ngừng thờ phượng vật thể mà qua đó sự cứu độ của tôi đã được thực hiện” [6].

Ta cũng cần ghi nhận sự kiện này là ảnh tượng không phải chỉ có chức phận khuyên dạy (didactic) hay trang trí trong Giáo Hội. Chúng là những kênh hào chuyên chở cầu nguyện và thờ lạy; chúng trung gian giữa những người thờ phượng chân dính đất và các thực tại siêu việt trên trời là các thực tại ‘đứng đàng sau” ảnh tượng. Khi người tín hữu nhìn vào một ảnh tượng, thì đó là một cái nhìn xuyên qua cửa sổ tới thế giới của các mầu nhiệm cứu độ. Sự hiện diện trong hình ảnh của các nhân vật thánh thiêng đang đối thoại với người tín hữu. Câu truyện cứu độ được kể và thông đạt qua ảnh tượng. Chính vì lý do này, nhà nghiên cứu vĩ đại về văn hóa Byzantine, André Grabar, từng miêu tả ảnh tượng như là “thần học bằng mầu”.

Ảnh tượng là điển hình tối hậu và không xuy chuyển của nghệ thuật thánh trong Kitô giáo. Truyền thuyết cho rằng thánh sử Luca là người đầu tiên vẽ ảnh tượng. Các mẫu tranh của ngài được trưng bày cho khách hành hương mộ đạo tại nhà thờ Latêranô ở La Mã cũng như tại nhà thờ Pantheon và Đức Bà Cả [7]. Chúng đều là loại tranh ảnh được gọi là *Hodegetria* (“chỉ đường”). Các bức ảnh này miêu tả Đức Nữ Trinh Maria ẵm hài nhi Giêsu bên tay trái và dùng tay phải chỉ vào con trẻ. Vì tranh ảnh là các đồ vật thánh, nên người ta mạnh mẽ chống lại việc tu sửa nghệ thuật khi sản xuất chúng. Người ta mong nhà họa sĩ ảnh tượng hoàn hảo các chủ đề căn bản của ảnh tượng cũng như các bậc thầy âm nhạc cố moi ra những ý nghĩa mới từ âm nhạc của Bach mà không được thay đổi những nốt nhạc ông đã nguyên khởi viết ra. Việc vẽ ảnh tượng luôn được coi như một nghề nghiệp thánh và phần lớn công việc này do các trung tâm đan sĩ hay nữ tu đảm nhiệm. Tên tuổi của một số họa sĩ vĩ đại vẽ ảnh thánh được truyền đến ta ngày nay, nhưng đại bộ phận ảnh thánh đã được các nghệ sĩ vô danh thực hiện bởi vì chính sản phẩm hoàn tất mới là điều chủ yếu, chứ không phải tên tuổi người vẽ ra chúng.

Chúng ta hầu như đã đồng hóa truyền thống ảnh tượng với Giáo Hội Byzantium, nhưng vị trí của nó trong Giáo Hội Phương Tây cũng không kém quan trọng. Cho đến lúc khởi đầu thời Phục Hưng, phong cách ảnh tượng cũng rất nổi bật trong Giáo Hội La Mã. Nhưng đến truyền thống sau này trong nghệ thuật thánh của Giáo Hội Công giáo La Mã, các chức phận khác bắt đầu giữ vai trò quan trọng (trang trí, tranh biện, thuyết giảng…) đến độ ý niệm đơn độc về một trung gian thánh duy nhất đã giảm đi. Tuy thế, ý niệm xưa coi nghệ thuật như một trung gian nhờ đó trí lòng ta được nâng lên Chúa không

bao giờ hoàn toàn biến mất trong truyền thống Công giáo. Người ta vẫn còn thấy nó sống động mỗi lần nhìn một người cầu nguyện trước tượng thánh giá ở nhà thờ.

Sự kiện nghệ thuật thánh trung gian ngày nay trở nên kém hấp dẫn hơn tại Phương Tây là dấu chỉ, có thể tốt có thể xấu hơn, cho thấy thực tại thánh thiêng của nghệ thuật đã lui bước trước các áp lực của việc tục hóa. Thực thế, người ta có thể biện luận rằng chính cách chúng ta nhìn nghệ thuật (và dùng nó) trong Giáo Hội ngày nay đã cho chúng ta nhiều điều về cách chúng ta nhìn mối tương quan của chúng ta với Đấng Siêu Việt. Họa sĩ Pháp hiện đại, Georges Rouault (1871-1958), là một trong ít họa sĩ theo trường phái hiện đại có lòng đạo đức sâu sắc và có động lực muốn vẽ nên những họa phẩm tôn giáo vĩ đại. Ông chịu ảnh hưởng rất đậm của truyền thống ảnh tượng. Có lần ông nói rằng ông muốn vẽ đức Kitô một cách đầy hấp lực đến độ tranh ông phải là cơ hội cho người ta trở lại đạo. Buồn thay, các công trình lớn của ông về nghệ thuật tôn giáo lại chỉ được chiêm ngưỡng tại các viện bảo tàng và các phòng trưng bày tư nhân. Lúc sinh thời của ông, không một thánh đường nào đã ủy thác cho ông thực hiện bất cứ công trình lớn nào về nghệ thuật phụng vụ. Đó là điểm khiến ta phải suy nghĩ thời nay.

Ánh Sáng Gô Tích: *Tu Viện Trưởng Suger*

Năm 1124, Tu Viện Trưởng Suger (1081-1150) của tu viện hoàng gia thánh Denis tại Paris quyết định xây lại và trang trí hậu hĩnh ngôi nhà thờ của tu viện để có thể phục vụ tốt hơn các khách hành hương lũ lượt kéo nhau đến đó nhân mùa lễ hội buôn bán được tổ chức ngay trong bóng râm tu viện. Trong diễn trình tái xây cất này (đã không được hoàn thành; chỉ có hành lang và một phần nòng nhà thờ được hoàn tất lúc ông còn sống), Suger quyết định sử dụng kỹ thuật mới tạo các khung vòm như kiểu xương sườn (ribbed vaulting) để nâng cao hơn các bức tường nhà thờ, làm nhẹ bớt sức nặng đè lên chúng, và, nhờ thế, tạo nhiều khoảng trống để mở các cửa sổ. Bằng việc thực hiện điều đó, Suger đã phát minh ra lối kiến trúc mới (mà các thế hệ sau gọi là kiến trúc Gôtích) [8] là lối kiến trúc sẽ lan khắp nước Pháp và tạo nên cả một nền văn hóa mới đặt căn bản trên nó. Suger là một trong những nhân vật họa hiếm trong lịch sử nghệ thuật mà người ta có thể an tâm gán toàn bộ một phong trào thẩm mỹ cho.

Khi công trình kiến trúc của Suger đang tiến hành, ông có viết hai cuốn sách nhỏ *Về Việc Quản Trị* và *Về Việc Cung Hiến Nhà Thờ.* Những cuốn sách này cung cấp cho ta cả một kho tàng thông tin qúi giá về các ý niệm đứng đàng sau công trình kiến trúc của ông. Nằm bên dưới toàn bộ phương án xây dựng và trang trí của Suger là một nền thần học về cái đẹp dựa trên huyền nhiệm học ánh sáng. Suger chịu ảnh hưởng sâu đậm do việc ông đọc Pseudo-Dionysius (người mà chúng tôi đã nhắc trên đây) mà có người nghĩ xác hiện còn được lưu giữ tại tu viện này.

Pseudo-Dionysius chịu ảnh hưởng mạnh của trường phái Platon. Ông tin rằng mọi tạo vật đều dự phần, dù bất toàn, vào yếu tính Thiên Chúa. Có một phẩm trật hiện hữu càng ngày càng đi lên, hạ tầng là cái thô kệch sần sùi của vật chất và cao nhất là cái tinh ròng trong suốt của ánh sáng. Dĩ nhiên, ánh sáng tối hậu là chính Thiên Chúa. Mọi sự được tri giác là được tri giác trong ánh sáng của đấng tạo dựng ra nó, tức Thiên Chúa. Ánh sáng càng nên trong (nghĩa là càng xa cái thô kệch sần sùi của vật chất), ta càng gần hơn với Thiên Chúa.

Suger áp dụng các ý niệm này vào việc xây cất thánh đường của ông. Ý muốn của ông là khi người ta từ không gian phàm tục của thế gian bước vào nhà thờ, họ sẽ được tắm trong một đại dương ánh sáng. Tòa dinh thự đầy ánh sáng được quan niệm như một thứ nếm trước (foretaste) ánh sáng của Chúa trên thiên đàng. Chính vì lý do đó, Suger quan niệm nhà thờ của ông như *porta coeli* (cửa thiên đàng). Khi tham dự vào ánh sáng nhân tạo của nhà thờ, người ta chắc chắn sẽ được dẫn tới ánh sáng tối hậu là Thiên Chúa. Suger nói đến thần học ánh sáng một cách rõ ràng nhất qua tấm biển chính ông sáng tác gắn vào cửa đồng chính nhà thờ. Người ta ghi nhận lối chơi chữ "ánh sáng" và "cánh cửa" của ông, hai ý niệm hết sức trung tâm trong lý thuyết của Suger:

"Bất cứ ai, nếu muốn
Tụng ca vinh quang cửa này,
Đừng ngâm ngợi bạc vàng đắt đỏ
Mà tinh sảo công trình xây dựng.
Sáng láng thay công trình cao thượng:
Nhưng cao thượng là khiến lòng sáng dạ
Để trí lòng ngâm ngợi, từ ánh sáng thực,
Qua Ánh Sáng Chân Thực
Nơi Đức Kitô là cửa thực sự.
Cửa vàng xác định cách thế nào
cố hữu trên trần gian;
Tâm trí ngu hèn vươn lên chân lý
Qua đó vật chất,
Khi thấy ánh sáng này, sẽ phục sinh
Từ cái tắm gội ban đầu [9].

Việc lên công thức tao nhã nhất trong huyền nhiệm ánh sáng của Suger phải được tìm thấy nơi các cửa sổ kính mầu. Chính qua các cửa đó, ánh sáng tràn vào nhà thờ. Theo Suger, ánh sáng tràn ngập vào nhà thờ ấy là *lux nova* (ánh sáng mới). Ánh sáng này tất nhiên ám chỉ Chúa, đấng theo Tân Ước, vốn là Ánh Sáng. Hơn nữa, khi nhìn các tranh vẽ trên các kính mầu cửa sổ (một điểm cần lưu ý là các tranh này chỉ hiểu được và "đọc" được từ bên trong nhà thờ đọc ra), người ta chỉ thấy được chúng nhờ ánh sáng bên ngoài chiếu trên các cửa sổ mà thôi. Suger mau chóng nhận ra tính chất biểu tượng sâu sắc của sự kiện đó. Điều ta nhìn thấy nơi cửa sổ cũng đem lại cho ta, dù gián tiếp bao nhiêu đi nữa, một

thoáng nhìn giáng dấp cái ánh sáng đang chiếu rọi tranh ảnh kia. Các độc giả nào từng đọc ẩn dụ căn hầm của Platon trong *Republic*, hẳn sẽ nhận ra ngay sự tương đồng với biểu tượng này.

Huyền nhiệm học ánh sáng của Suger phải được coi là tuyên ngôn lý thuyết vĩ đại của nghệ thuật Gôtích cũng như ngôi nhà thờ trong tu viện của ông đã trở thành tiêu mẫu cho mọi kiến trúc Gôtích: "… nó cũng trở thành thần học nữa, một thần học về Đấng Tối Cao, nhưng hơn thế nữa, là thần học của Nhập Thể. Về phương diện này, công trình của Suger tạo nên một chiều kích mới, chiều kích con người được ân sủng chiếu soi" [10]. Biểu thức sau cùng của thần học này xuất hiện vào cuối thời Trung Cổ, không phải trong kiến trúc, mà trong văn chương khi Dante nhìn thấy cuộc hành hương nhân bản, sau những cuộc leo trèo dốc nẻo và cực khổ của chuẩn bị đền tội, đã được kết thúc bằng một hấp dẫn càng ngày càng bớt phải gắng công hơn cuốn hút con người tới cội nguồn vũ trụ là Thiên Chúa, đấng được quan niệm như Ánh Sáng. Ở cõi sâu thẳm của Ánh Sáng ấy, sử dụng một ẩn dụ rất khéo để chuyên chở nguồn suối mạc khải (từ các sách thiên nhiên và mạc khải), Dante thấy "do yêu thương được chứa đựng trong một tập mọi điều tản mạn khắp trong vũ trụ, cả bản thể lẫn tùy thể và mọi mối liên hệ của chúng như được chan hòa với nhau một cách đến độ tôi phải nói là một ánh sáng duy nhất" (*Paradiso* XXXIII, 85-90).

Khao Khát Thần Linh: *Michelangelo*

Michelangelo Buonarroti (1475-1564) thuộc một nhóm ưu tú được mọi người nhìn nhận là thiên tài thực sự. Công trình của ông - hội họa, điêu khắc, kiến trúc – được biết nhiều đến nỗi đã một mình tóm lược được điều các sử gia nghệ thuật gọi là "Đại Phục Hưng". Hạn từ phục hưng gợi lên các viễn tượng tái sinh chủ nghĩa cổ điển ngoại đạo như một phản ứng chống lại thứ Kitô giáo quá "đời khác" của Trung Cổ. Sự pha trộn các chủ đề ngoại đạo với các chủ đề Thánh Kinh trong các công trình tôn giáo như nóc trần nhà nguyện Sistine tại Vatican đã quảng bá quan điểm cho rằng Michelangelo, trong tư cách một nghệ sĩ Phục Hưng, đã nhích ra xa lòng đạo đức đơn thành và trực tiếp của các nghệ sĩ Gôtích và Ý cũng như Byzantine.

Ai cũng rõ Phục Hưng có một cung giọng khác với cung giọng Trung Cổ. Cần phải loại bỏ ý niệm cho rằng Phục Hưng chỉ là việc thụt lui trở về với chủ nghĩa ngoại đạo. Người ta phải đồng ý với phê phán của Charles Trinkaus rằng: "… Các nhà nhân bản của phong trào Phục Hưng Ý Đại Lợi, với tư cách là những người sống trong một thời kỳ hết sức tôn giáo, đã rất quan tâm đến các vấn đề tôn giáo trong các trước tác của họ và, từ quan điểm cũng như các qui định trí thức nhân bản của họ, họ đã thực hiện nhiều đóng góp quan trọng vào lịch sử tư tưởng Kitô giáo" [11]. Điều đúng cho các nhà nhân bản Ý cũng đồng thời đúng cho Michelangelo.

Michelangelo từng tiếp xúc sớm với cái hay nhất trong tư tưởng nhân bản Ý Đại Lợi. Nhờ lúc còn tráng niên, ông được sự nâng đỡ của Lorenzo de'Medici tại Florence và, qua Lorenzo, được tiếp xúc với các ý niệm của Marsiglio Ficino (1433-1499), một bình luận gia hàng đầu về Platon thời ấy. Cũng vào thời điểm này, Michelangelo được nghe và rất thán phục một nhà tư tưởng và giảng thuyết ít danh tiếng hơn, đó là Savonarola (1452-1498), một tu sĩ bảo thủ dòng Đa Minh. Lúc về già, Michelangelo cho một người bạn trẻ hay sau nhiều năm, lời giảng của Savonarola vẫn còn vang động trong tai ông. Như thế, vào tuổi tráng niên, Michelangelo đã thấm nhiễm chủ nghĩa Platon trí thức qua Ficino và lòng đạo đức không suy chuyển kiểu trung cổ qua Savonarola; chúng là hai ảnh hưởng sẽ ở với ông cho đến lúc lìa đời.

Người ta chỉ có thể hiểu được nghệ thuật của Michelangelo trong bối cảnh lòng đạo đức say mê của ông, các ý niệm triết/thần ông thu lượm được qua các tiếp xúc với các nhà nhân bản Florence, việc ông đọc Sách Thánh cũng như Dante, và việc ông tham dự sâu sắc vào sinh hoạt của các nhà nhân bản Kitô giáo tại La Mã, là những người hay tụ họp quanh người tình lớn của ông là Donna Vittoria Colonna (1490-1547), khi ông bắt đầu sống thường trực tại La Mã.

Không ai tranh luận việc Michelangelo ngoan đạo hơn cả điều ước định; việc ông liên kết lòng đạo ấy với ơn gọi làm nghệ sĩ cũng là điều hiển nhiên. Ông rất nghiêm chỉnh nghe theo lời dạy của Savonarola rằng chỉ những người xứng đáng nhất trong các nghệ sĩ mới nên bước chân vào việc sáng tạo nghệ thuật cho Giáo Hội. Theo quan điểm ấy, các nghệ sĩ có một trách nhiệm đáng sợ do vai trò chức phận cứu rỗi của họ trong Giáo Hội; họ là thầy dạy và gợi hứng cho những ai tiếp xúc với tư tưởng của họ. Michelangelo nêu cao 4 tiêu chuẩn cho các nghệ sĩ muốn tiếp cận các chủ đề tôn giáo:

(1) Nghệ sĩ phải là chủ nhân tài nghệ của mình.

(2) Nghệ sĩ phải lý tưởng hóa cách vẽ chân dung của mình, nhất là các chân dung lấy từ lịch sử cứu rỗi (đức Kitô, đức Nữ Trinh, các thánh và các tiên tri…).

(3) Tài năng của các nghệ sĩ phải sao cho họ có thể gợi lên nơi người xem lòng đạo đức cao độ.

(4) Các nghệ sĩ phải tự mình có đời sống luân lý tốt [12].

Dù Michelangelo chưa bao giờ viết một lý thuyết có hệ thống về nghệ thuật, nhưng qua các nhận xét được ghi lại cũng như thơ văn của ông (ông là một trong những thi sĩ thành tựu nhất của Ý), rõ ràng ông coi nghệ sĩ như người biết phối hợp kỹ năng, ý niệm, và nghệ hứng để có thể diễn tả được cái đẹp của sự vật một cách sống động đến nỗi nghệ phẩm ấy sẽ dẫn người ta đến nguồn suối cái đẹp là chính

Thiên Chúa. Michelangelo theo đuổi chính cái lý tưởng nghệ thuật theo trường phái Platon này. Và cũng chính xác tín ấy đã điều hướng nhận xét người ta thường cho là của ông rằng hình thức bức tượng đã có sẵn trong đá chỉ chờ để được phóng ra. Nó cũng giúp giải thích lý do tại sao Michelangelo đôi khi thiếu kiên nhẫn với chính các cố gắng của mình. Về cuối đời, ông không tin là qua cái thô thiển của vật chất trong đá, ông đã diễn tả được đầy đủ cái lý tưởng của vẻ đẹp dẫn người ta đến với Chúa. Ông nói đến niềm hoài nghi ấy trong một bài thơ hay nhất của ông, một suy tư về chính nghệ thuật và cái chết không thể tránh khỏi của chính ông. Bản phóng dịch sau đây dựa vào bản dịch của thi sĩ Mỹ, Henry Wadsworth Longfellow:

"Giòng đời lê thê đến hồi kết cuộc,
Trên chiếc bách mỏng dòn trong đại dương bão táp,
Bến bờ chung nơi mọi người phải ngồi
Cộng sổ cuộc đời quá vãng.
Tưởng tượng vô tư ảo mờ vô tận,
Hóa thần nghệ thuật, hóa thành quân vương,
Chỉ là hư ảo, chỉ là hư vô,
Mọi hoài vọng từng quyến rũ nhiễu nhương thân này.
Mộng tình ngọt lịm năm nào,
Giờ đây đâu rồi, lúc hai cái chết cùng là của tôi,
Một chắc chắn, một đã vang lên lời cảnh cáo.
Hội họa, điêu khắc không còn thỏa mãn.
Hồn tìm về với Tình Yêu Thần Thánh,
Trên thập tự rộng tay ôm ấp.

Ngoài tính độc đáo và sức mạnh không một ai hoài nghi trong công trình của ông, nếu còn gì mới lạ về Michelangelo, thì đó là việc ông không có được sự tự tin mà các nhà nghệ sĩ trước ông từng có. Khó có thể nghĩ một họa sĩ đơn tu vẽ tranh ảnh đạo hay một tu viện trưởng như Suger lại có thể đặt bút viết lên những giòng như trên. Điều người ta tìm thấy nơi Michelangelo là một cái gì rất gần với cảm quan tôn giáo ngày nay (hay một cái gì rất truyền thống đối với các nhà huyền nhiệm!), tức là, nỗ lực mạnh mẽ để tin, phối hợp với nỗi thất vọng thấy lòng tin không được nói lên đầy đủ. Cũng như những hình tượng khổng lồ bị giam hãm trong các phiến cẩm thạch đang cựa quạy thoát ra, Michelangelo nói ít đến sức mạnh trung gian của nghệ thuật nhưng nói nhiều hơn đến sức mạnh gợi cảm liên hệ đến niềm khao khát của con người về cõi thần linh. Đó là thứ nghệ thuật ít dạy hơn là khêu gợi. Nó ít nói về chủ đề mà nói nhiều hơn về nghệ sĩ. Không có thứ tự xóa mình đi của nghệ thuật trung cổ. Cái tôi nhân bản có ở đó trong tất cả những cái vĩ đại và khiếp đảm của nó; nó là một cảm quan không lạ lùng gì đối với thời và không gian của chúng ta. Không phải trật tự vũ trụ là cái hiện diện trong Michelangelo; mà là chính cái vô trật tự trong thân phận con người cùng với những khát khao thẳm sâu nhất của nó.

Thế Giới Cứu Độ: *Flannery O'Connor*

Những điển hình nghệ thuật Kitô giáo ta đã xem đến lúc này quan niệm nghệ thuật như một phương tiện nhờ đó người ta vươn lên Chúa qua việc thưởng thức nghệ thuật. Điểm này khá tự nhiên khi Thánh Kinh vốn sợ việc thờ ngẫu tượng. Người ta không muốn đồng hóa quyền lực của Chúa với chính sự vật. Ảnh tượng nối kết người thờ phượng và Chúa giống như nghệ thuật Gôtích muốn nâng tri giác người nhìn tới nguồn sáng là chính Thiên Chúa. Điêu khắc trong hình thức lý tưởng hóa, theo Michelangelo, là một phản chiếu bất toàn của sự mỹ vốn chính là Thiên Chúa. Trong một ẩn dụ thời danh của một trong những bài thơ của mình, Michelangelo viết rằng đàng sau bức điêu khắc vĩ đại là "cái búa thần vốn ngụ cư và dừng lại trên trời đã làm mọi sự khác nên đẹp…" [13].

Có một nhấn mạnh khác trong Kitô giáo về thẩm mỹ qua đó, chính các tạo vật đã phản ảnh trong chính chúng thực tại Thiên Chúa rồi nếu người nhìn có khả năng "nhìn" bằng con mắt đức tin. Truyền thống được một số các thi và văn sĩ Công giáo hiện đại nói lên này có gốc rễ ngay trong niềm tin xưa của Công giáo cho rằng thiên nhiên chính là sách mạc khải. Nhà thi sĩ Dòng Tên thế kỷ 19, Gerard Manley Hopkins (1844-1889) là một trong những người độc đáo nhất ủng hộ ý niệm này. Thi ca của ông dành cho ý niệm cho rằng Thiên Chúa có thể được phát hiện trong vẻ đẹp của vũ trụ. Tuyên ngôn thời danh nhất của ông về đề tài này chính là bài thơ "Sự Cao Cả của Chúa":

"Vũ trụ đầy cái đẹp của Chúa.
Nó lóe lên, như tia sáng từ thanh kiếm múa;
Nó tích tụ cao cả, như dầu rỉ dần
Bị đánh gục. Vậy sao người không lưu tâm đến roi ngài?
Thế hệ này thế hệ nọ dẫm lên, dẫm lên rồi dẫm lên;
Và tất cả bị bán buôn đốt phỏng; mắt mờ nhòa vì lao nhọc tân toan;
Mặc vết nhơ con người và chia sẻ mùi tanh hôi nhân thế:
Đất đã ra cỗi cằn, chân vô cảm vì vốn từng đóng móng.
Dù như thế, bản nhiên vẫn chưa từng mệt lử;
Tận thẳm sâu, tươi mát vẫn thiết tha:
Và dù tia sáng cuối cùng đã vụt tối ở trời Tây
Nhưng ban mai lại bừng sáng vách Đông sám-
Chỉ vì khắp khung cong Thế Giới,Thánh Thần Chúa
Dùng ngực ấm với, ôi, cánh sáng ủ ươm.

(The world is charged with the beauty of God.
It will flame out, like shining from shook foil;
It gathers to a greatness, like ooze of oil
Crushed. Why men then now not reck his rod?
Generations have trod, have trod, have trod;
And all is seared with trade; bleared, smeared with toil;
And wears man's smudges and shares man's smell: the soil

Is bare now, nor can foot feel, being shod.
And for all that, nature is never spent;
There lives the dearest freshnes deep down things:
And though the last lights off the black West went
Oh, morning, at the brown brink eastward, springs –
Because the Holy Ghost over the bent
World broods with warm breast and with ah! Bright wings. [14]

Nhà văn Mỹ chuyên viết truyện ngắn là Flannery O'Connor (1925-1964) từng là người ủng hộ và giải thích mạch lạc nhất quan điểm bí tích về thế giới trong thời đại ta đang sống. Quan niệm của O'Connor về người nghệ sĩ Kitô giáo khá bộc trực. Nếu quả (đối với người tín hữu, thì nhất định là như thế) thế giới bước vào hiện hữu qua hành vi sáng tạo của một Thiên Chúa tốt lành, nếu quả nhân loại được dựng nên theo họa ảnh Thiên Chúa, nếu quả cái nhân loại ấy đã sa ngã và được cứu chuộc, nếu quả chúng ta là các tác nhân tự do dưới quyền lực của Chúa, thì hệ luận phải là: cách chúng ta nhìn thế giới sẽ rất khác với những ai không chia sẻ quan điểm này. Những biểu kiến ngoại diện của thế giới cất giấu một ý nghĩa sâu hơn vốn được nối kết với thực tại sự kiện Kitô giáo. Hơn nữa, nếu Kitô hữu chấp nhận các đặc trưng của mạc khải Kitô giáo (nghĩa là tất cả những gì hàm chứa trong ngôi vị chúa tể và trong công trình cứu chuộc của đức Kitô), họ cũng phải nhìn nhận việc chấp nhận của họ xem ra khá xa lạ đối với một số khá đông người. Vì lý do đó, độc giả ngày nay hẳn phải kinh ngạc nhiều dựa theo lối suy tư thường tình của mình. O'Connor viết:

"Để đạt mục đích ấy, tôi phải bẻ cong toàn bộ cuốn tiểu thuyết – ngôn ngữ của nó, cấu trúc của nó, và cả các hành động của nó nữa. Tôi phải làm độc giả cảm thấy, trong xương tủy, nếu không phải nơi nào khác, rằng một cái gì đó đáng kể đang sắp diễn ra. Làm méo mó trong trường hợp này là một khí cụ; nói quá có một mục đích, và toàn bộ cấu trúc của tiểu thuyết hay câu truyện được tạo thành cái nó hiện là do lòng tin. Đây không phải là thứ méo mó hủy diệt; nó là thứ méo mó tỏ bày, hoặc nên tỏ bày" [15].

Các truyện ngắn của O'Connor sẽ dễ hiểu hơn nếu ta lưu ý ghi nhớ trích đoạn trên đây. Bất kể tính bạo động trong các truyện ngắn của bà, tính kỳ lạ trong các nhân vật của bà, và cái dí dỏm man dại (backwoods humor) trong lối kể của bà, ta thấy vẫn có cái gì trang trọng trong các truyện kể ấy. Các nhân vật của bà luôn thiếu sót trong cái nhìn hay quá tự hào trong cái tự tin của họ, nhưng sự mù lòa hay tự hào của họ hầu như lúc nào cũng dẫn họ tới những mạc khải đầy kinh ngạc. Họ bắt đầu cảm nhận một lối hiện hữu mới trên cõi đời này, một cõi đời, theo O'Connor, vốn đã được cứu chuộc. Rất nhiều lần, các nhân vật của bà nhìn thấy huyền nhiệm bên lề sự vật. O'Connor sử dụng hàng cây hay chân trời hay mặt trời lặn để đặc điểm hóa cái thực tại nằm sâu hơn kia vốn là thứ tạo thành bản nhiên thực sự của thế giới. Huyền nhiệm này được đan kết chặt chẽ vào chính cấu trúc các câu truyện của bà

đến độ hầu như không thể nào nhái lại được, tuy vậy một ít giòng điển hình tình cờ trích từ tuyển tập xuất bản sau khi chết của bà tựa là *Everything That Rises Must Converge* (mọi sự lên cao đều hội tụ) (1965) có thể giúp ta thưởng thức phần nào văn phong của bà. Những giòng sau được lấy ra từ các cao điểm của truyện khi, như lời bà nói, các tác phong bắt đầu tan vào huyền nhiệm:

"Nàng tiếp tục nhìn thẳng phía trước nhưng toàn bộ khung cảnh phía trước nàng đã thay đổi – hàng cây là một vết thương toác hoác trong một thế giới chẳng còn chi ngoài bầu trời – và nàng thấy cái nhìn của một người có thị giác vừa bất thần được tái tạo nhưng thấy ánh sáng không chịu thấu nữa" (*Greenleaf,* tr.52)

"Chàng quên khuấy đứa con của chính chàng để chỉ còn thị kiến về chính mình. Chàng thấy Quỉ Sứ mắt trong, anh chàng thăm dò các trái tim, đang chăm chăm nhìn mình bằng cặp mắt của Johnson. Hình ảnh về chính chàng nhăn nhó cho đến lúc mọi sự tối rầm trước mặt chàng. Chàng ngồi đó tê liệt, thất kinh" (*The Lame Shall Enter First,* tr.190).

"Cho đến khi mặt trời khuất dạng sau hàng cây, Bà Turpin ngồi đó cúi nhìn xuống chúng (i.e. mấy con heo) như thể bà đang thẩm thấu một thứ kiến thức hiến sinh nào đó. Cuối cùng, bà ngẩng đầu lên. Chỉ còn một vệt mầu tía trên trời, cắt ngang một nền đỏ thắm và dẫn tới, như một đoạn nối xa lộ, cái hoàng hôn đang đi xuống. Bà nâng đôi tay lên khỏi cạnh hàng rào bằng một điệu bộ tư tế và trang trọng. Một tia sáng thị kiến nằm yên trong đôi mắt bà" (*Revelation,* tr.217).

Điều gì đứng đàng sau những trước tác hết sức gợi cảm này? Đó là thứ bí tích tính rờ mó được mà ta đã thảo luận ở đầu chương này. Đó là một quan điểm không những không thông thường mà còn là một quan điểm ở thế khá căng thẳng với phần lớn chủ nghĩa hiện đại trong văn chương ngày nay. O'Connor không phải là không nhậy cảm đối với sự kiện đó cũng không tự mãn trong đức tin của mình. Hư cấu của bà (và lý thuyết của bà về hư cấu) chịu sức nặng kép của tính hiện đại và của niềm tin; có thể đó chính là lý do khiến bà trở thành một nghệ sĩ đầy hấp lực trong truyền thống Kitô giáo. Cảm thức của bà về thực tại Thiên Chúa trong thế gian đi kèm với cảm thức sâu sắc trở nên xa lạ với Chúa của con người hiện đại, như một tuyên ngôn ngắn bà viết trong một bức thư đã chứng tỏ:

"…Tôi là một người Công giáo đặc biệt bị ám ảnh bởi ý thức hiện đại về điều Jung miêu tả như là phi lịch sử, đơn côi và mặc cảm tội lỗi. Ám ảnh điều này *ngay bên trong* Giáo Hội là mang một gánh nặng, cái gánh nặng tất yếu đối với người Công giáo có ý thức. Nó là việc cảm nhận hoàn cảnh hiện nay trên bình diện tối hậu. Tôi nghĩ rằng Giáo Hội là định chế duy nhất làm cho những ngôn từ khủng khiếp mà ta đụng phải trở thành chịu đựng được; điều duy nhất làm cho Giáo Hội trở thành chịu đựng được là

Giáo Hội vốn là nhiệm thể đức Kitô và chúng ta sống nhờ nhiệm thể ấy. Hình như bạn chịu đau khổ từ Giáo Hội cũng nhiều bằng bạn chịu đau khổ vì Giáo Hội nhưng nếu bạn tin vào thần tính đức Kitô, bạn phải trân quí thế gian cùng lúc với việc bạn đấu tranh để chịu đựng nó" [16].

Tôn Giáo, Nghệ Thuật, và Văn Hóa Hiện Đại: Một Tái Bút

Ta đã bàn về một số các tiểu thuyết gia Công giáo vẫn còn đang khẳng định quan điểm bí tích về cuộc đời và vẫn còn đang tin rằng một nghệ thuật bắt nguồn và đặt căn bản trên các tiền đề Kitô giáo là điều có thể làm được. Ngày nay các văn sĩ như thế khá nhiều kể cả một số (nổi bật hơn cả có Aleksandr Solzhenitsyn) đang ló dạng từ những nơi ít được biết đến chính thức thách thức các giả định dễ dãi của thế giới thế tục chúng ta. Tuy nhiên, không một tiểu thuyết gia nào đã dấn thân vào quan điểm Kitô giáo lại tự mãn với cái thách thức đang trực diện với họ. Những tiểu thuyết gia tài ba nhất (và các nghệ sĩ khác nữa), từng chạm trán với các vấn đề của thời hiện đại, hiểu rất rõ tính duy tục trong nền văn hóa chúng ta. Walker Percy đã đặt vấn đề một cách ngắn gọn và trực tiếp như sau:

"Tiểu thuyết gia Kitô giáo ngày nay giống như người tìm thấy kho tàng giấu kín trên gác lửng một căn nhà cổ, nhưng ông lại viết cho người vừa dọn ra ngoại ô và cảm thấy rất bệnh về căn nhà cổ và mọi sự trong nó" [17].

Percy muốn nhấn mạnh rằng văn hóa ngày nay bị miễn nhiễm với ngôn từ Kitô giáo truyền thống; nền văn hóa ấy không tin ngôn từ có ý nghĩa. Các hình thức và hạn từ xưa đã cạn cả rồi. Nếu điều ấy đúng đối với nghệ thuật văn chương, thì nó càng đúng hơn đối với nghệ thuật tạo hình trong đó cái cạn khô của hình thức cổ truyền Kitô giáo gần như toàn diện. Nếu người ta khảo sát các bậc thầy hiện đại từ Braque và Picasso ở đầu thế kỷ tới khung cảnh nghệ thuật ngày nay, khó mà kiếm ra số lượng đáng kể các công trình nghệ thuật hiển nhiên có tính tôn giáo chịu ảnh hưởng một cách có ý thức các ngôn từ Kitô giáo. Rất ít các tác phẩm lấy hứng từ truyền thống lịch sử Kitô giáo và những tác phẩm nào chịu làm như thế thường đã làm vì những lý do hình thức chứ không hẳn tôn giáo. Khi Picasso nghiên cứu các tượng đóng đinh của Grunewald trong thập niên 30, thì đó là các nghiên cứu về hình thức, chứ Picasso không hề có một quan tâm nào về cuộc khổ nạn của đức Kitô.

Người ta có thể biện luận rằng nhiều họa sĩ và điêu khắc gia cặm cụi diễn tả một số trong các chân lý tôn giáo ban sơ nhất: cảm thức sự diệu kỳ vũ trụ, các vấn đề chung sự (finality), ý nghĩa, cơ sở hiện hữu, và v.v… Tuy nhiên những vấn đề này được nêu ra mà không hề đặc trưng tham chiếu ngôn từ truyền thống lấy từ đức tin hoặc thần học Kitô giáo. Các ngôn từ truyền thống của Kitô giáo đôi khi bị đổi thành ngôn từ tư hữu hóa của riêng một nghệ sĩ mà thôi. Nhà biểu hiện trừu tượng Barnett Newman

có lần viết: “thay vì dựng những nhà thờ chính toà từ đức Kitô, từ Con Người hay từ Sự Sống, chúng ta đang dựng nên chúng từ chính chúng ta, từ chính các cảm quan của chúng ta”. Cái cảm nhận sâu thẳm này về kỳ diệu, về âu lo, về thèm muốn, và về khám phá rất có thể được hiểu như là tôn giáo. Thực thế, người ta có thể biện luận rằng cảm thức kia thực sự có tính tôn giáo, nhưng nội dung tôn giáo của nó thường chỉ được lên khuôn trong khuôn khổ các vấn nạn hơn là các giải pháp.

Các nghệ sĩ vĩ đại của thời đại ta từng vật lộn với các hậu quả của một thế giới trong đó niềm tin không còn là một khả thể nữa. Nhà phê bình George Steiner có lần nói rằng nền văn hóa hậu hiện đại có tính hậu thần học. Bất cứ ai nghiêm chỉnh quan tâm đến truyền thống Công giáo phải hiểu sự kiện ấy và nắm lấy nó. Nó là một trong những vấn đề đối với người tín hữu ngày nay.

Nói rằng nghệ thuật và văn chương là thứ dành cho giai cấp cao và các quan tâm của chúng nằm bên ngoài các quan tâm của người Công giáo chưa đủ. Flannery O’Connor có lần viết rằng tự mãn là một tội ám ảnh người Công giáo. Nếu Giáo Hội tự cho mình là người gìn giữ mạc khải của đức Giêsu, hẳn Giáo Hội phải tỏ ra quan tâm đến sở thích (hay thiếu sở thích) nơi những người hiến trọn đời mình sáng tạo nên những công trình lớn mà ta gọi là nghệ thuật vĩ đại. Truyền thống Công giáo phải chịu phê phán về các hậu quả thiếu niềm tin trong nền văn hóa của ta (đó là chức phận ngôn sứ của lòng tin) và góp phần vào việc xây đắp sự nghiệp nhân bản bằng cách nói với thế giới văn hóa một cách có lý luận và tỏ ra quan tâm. Sao lãng một trong các nhiệm vụ ấy là lui về với chủ nghĩa bè phái vốn xa lạ với tính phổ cập của Phúc Âm.

Việc thiếu sót tôn giáo tính rõ ràng trong phần lớn nền văn hóa hiện đại là một thử thách cam go cho sự đáng tin của Giáo Hội giảng dạy. William Barnett có lần viết rằng: “đối với bất cứ ai đối mặt với nghệ thuật và văn chương hiện đại, ‘thiếu hiện diện’ sẽ không được xem như một hạn từ trống rỗng và xa lắc vay mượn từ một triết gia như Heidegger. Nó là một điều kiện dựa vào đó thi sĩ hay nghệ sĩ, ngoài sự vật lộn với tài nghệ của mình, sẽ phải cựa quạy để tìm một chân đứng đâu đó, mà hít một hơi, và tìm ra liên hệ với cuộc đời và thiên nhiên giúp anh ta trở thành điều anh ta là” [18].

Vấn đề là: liệu ta có thể xác định cái chân đứng ấy hay không hoặc cung cấp được một chút khinh khí nào đó cho cả nghệ sĩ lẫn khán giả của họ?

Ghi Chú

[1] Ngoại lệ duy nhất có lẽ là Rembrandt. Một số học giả cho rằng các nghệ sĩ như Michelangelo có tiếp xúc với các ý niệm Thệ phản nhưng nghệ hứng chính của họ vẫn là Công giáo.

[2] Richard McBrien, *Catholicism,* tập 2 (Minneapolis, 1980) tr. 1180-1182. Công trình của McBrien là một hợp tuyển vô giá về đức tin và thực hành Công giáo mà chúng tôi dựa vào rất nhiều.

[3] Alan thành Lille, do M.D. Chenu trích trong *Nature, Man and Society in the Twelth Century* (Chicago, 1968) tr.117

[4] McBrien, tr.1181.

[5]David Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism* (New York, 1981), tr. 111-112.

[6] John thành Damascus, do Timothy Ware trích trong *The Orthodox Church* (Baltimore, 1969) tr.41. John Damascene, như ngài thỉnh thoảng được gọi, không sống để được chứng kiến công đồng Nicaea II, nhưng tư tưởng của ngài rất ảnh hưởng đến công đồng này qua việc lên công thức của nó về ảnh tượng và chống những người chống phá ảnh tượng.

[7] Các tranh ảnh được kể là của thánh Luca cũng được lưu giữ tại một số đan viện tại Hy Lạp.

[8] Từ "Gôtích", nghĩa là mọi rợ, áp dụng cho kiến trúc trung cổ thuộc thế kỷ thứ tám để phân biệt nó với kiến trúc cổ điển. Thời ấy nó không hề có nghĩa tốt đẹp như ngày nay.

[9] Tu viện trưởng Suger, do Erwin Panofsky trích trong *Abbot Suger: On the Abbey Church of Saint Denis and Its Administration* (Princeton, 1946) tr.23. Cuốn này dịch và bình giải cả hai tác phẩm ngắn của Suger.

[10] Georges Duby, *The Age of the Cathedrals* (Chicago, 1981) tr.108.

[11] Charles Trinkaus *The Religious Thought of the Italian Humanists* đăng trong *The Pursuit of Holiness* do C. Trinkaus và H. Oberman chủ biên (Leiden, 1974) tr. 340. Cuốn *In Our Image: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought,* 2 tập (Chicago, 1970) bàn về điểm này rất cặn kẽ.

[12] Xem Robert Clements, *Michelangelo's Theory of Art* (New York, 1961) và David Summers *Michelangelo and the Language of Art* (Priceton, 1981).

[13] Michelangelo do Clements trích, tr.78.

[14] *The Poems of Gerard Manley Hopkins* do H. Gardner và N. H. McKenzie chủ biên (Oxford, 1967) tr. 66.

[15] Flannery O'Connord, *Mystery and Manners* do Sally và Robert Fitzgerald chủ biên (New York, 1962) tr. 162. Điểm tương tự cũng đã được đưa ra bởi tiểu thuyết gia Công giáo Walker Percy trong *The Message in the Bottle* (New York, 1975) tr. 101-117.

[16] Flannry O'Connord, *The Habit of Being: The Letters of Flatery O'Connord* do Sally Fitzgerald chủ biên (New York, 1979) tr. 90.

[17] Percy, tr.116. Percy gọi hoàn cảnh này là "hạ giá tự vựng Công giáo".

[18] William Barrett, *The Illusion of Technique: A Search for Meaning in a Technological Civilization* (Garden City, N.Y., 1979) tr. 241-242.

Tham Khảo Và Khai Triển Thêm

Các tuyên bố cổ điển của Công giáo về nghệ thuật theo quan điểm kinh viện là *Art and Scholasticism* (New York, 1943) và *Creative Intuition in Art and Poetry (New York, 1953)* của Jacques Maritain, và *The Art and the Beautiful* (New Yrok, 1965) của Etienne Gilson. Một nghiên cứu mới hơn là *Art and the Question of Meaning* (New York, 1981) của Hans Kung.

Hai cuốn sách rất ích lợi cho việc nghiên cứu văn chương và phương pháp học trong văn chương/thần học là *Horizons of Criticism* (Chicago, 1975) của Vernon Ruland, và *Imagination and the Life of the Spirit* (Chico, Calif., 1981) của Lynn Ross-Bryant.

Nghiên cứu tiêu chuẩn về thần học và văn hóa đứng phía sau nhiều lý thuyết hóa hiện đại là *Theology of Culture* (New York and London, 1959) của Paul Tillich. Cuốn *Wild Prayer of Longing* (New Haven, 1971) rất hữu ích trong việc xác định bí tích tính trong bối cảnh nghiên cứu văn học. Cuốn *Poetry and the Sacred* (London, 1968) là sách hay nhất về mối liên hệ giữa thi ca và cảm thức tôn giáo. Cuộc thảo luận này cũng đã được đẩy xa trong cuốn sách giảng dạy của Justus George Lawler tựa là *Celestial Pantomine: Poetic Structure of Transcendence* (New Haven, Conn., 1979).

Icons and their History của David và Tamara Rice-Talbot (Woodstock, N.Y., 1974) là một giải thích hết sức trang nhã về ảnh tượng do những học giả uy tín nổi tiếng thế giới biên soạn. *Byznatine Art and the West* của Otto Demus (New York, 1970) cho thấy ảnh hưởng liên tục của nghệ thuật Byzantine đối

với Giáo Hội La tinh cho đến tận thời Phục Hưng; đây là một công trình quan trọng với một thư mục bác học.

Công trình cổ điển về kiến trúc Gôtích vẫn là cuốn *The Gothic Cathedral* mới được duyệt lại của Otto von Simpson (New York, 1964).

Không có một nghiên cứu có hệ thống nào về tư tưởng thần học của Flannery O'Connor, nhưng các nghiên cứu phê phán về các hư cấu của bà thì có nhiều; một trong những công trình mới đây trình bày khéo léo về thần học là cuốn *The Pruning Word: The Parables of Flannery O'Connor* của R. Mary (Notre Dame, Ind., 1976). Sách này cũng có một thư mục giá trị.

Một nghiên cứu ưu hạng về tác động qua lại giữa tính thế tục phê phán và các biểu tượng Kitô giáo có thể tìm thấy trong *Fictional Transfiguration of Jesus* của Theodore Ziolkowski (Princeton, 1972).

Một tái suy tư sáng chói về truyền thống Công giáo của Rosemary Haughton dưới ánh sáng các nguyên tắc thẩm mỹ được trình bày trong *The Catholic Thing* (Springfield, Mass., 1979) và *The Passionate God* (New York, 1981).

CHƯƠNG 8: CÁC NHÀ NHÂN BẢN HỌC

Nhân Bản Thuyết như Một Vấn Nạn

"Nhân bản thuyết" hay đúng hơn "Nhân bản thuyết thế tục" là một trong những hạn từ thời thượng nhất trong thuật ngữ chính trị hiện nay. Nhiều nhà phê bình bảo thủ, đặc biệt những người tự đồng hóa mình với "phe tân hữu tôn giáo" đổ đủ thứ lỗi về một loạt vấn đề hiện đại – văn học xuống dốc, các giá trị luân lúy bị xâm thực, các mục tiêu công dân lỏng lẻo, kỷ luật vắng bóng, tội ác ngày càng tăng, sức mạnh gia đình sa xút – lên nền triết học đang lan tràn ngày nay mà họ gọi bằng từ "chủ nghĩa nhân bản thế tục" (phe hữu tôn giáo thì cho đó là một thứ tôn giáo giấu mặt – crypto-religion).

Thực ra chủ nghĩa nhân bản là một trong những hạn từ có nhiều ý nghĩa khác nhau. Theo nghĩa lành nhất, nó là việc nghiên cứu các nghệ thuật tự do truyền thống, đối nghịch với các khoa học. Nó cũng có nghĩa là cảm thức được các giá trị khi được dùng như tĩnh từ "nhân đạo" (humane). Nghĩa dữ nhất đối với phe hữu tôn giáo chỉ việc tôn vinh các giá trị của con người mà không qui chiếu chúng tới, hay còn tích cực chống đối với, các lý tưởng siêu việt tôn giáo. Các nhà phê bình tôn giáo rất thường hay cho rằng các tuyên ngôn nhân bản được công bố tại xứ này bắt đầu từ thập niên 1930 chính là nguồn gốc của tư duy nhân bản thế tục. Họ biện luận rằng bên dưới tất cả các tài liệu ấy, là một số định đề căn bản vốn phản đề đối với mọi điều tôn giáo truyền thống vẫn đại biểu cho. Những định đề này bao gồm:

(1) Một xu hướng chống đối bất cứ ý niệm nào về cõi siêu nhiên. Chủ nghĩa nhân bản thế tục vốn duy tự nhiên.

(2) Một bác khước bất cứ nhị nguyên tính nào nơi con người (xác/hồn/tinh thần) và do đó bác khước sự bất tử để chỉ tin vào tính độc nhất và sự quan trọng của đời này mà thôi.

(3) Một bác khước bất cứ mục đích nào gán cho vũ trụ. Nhà nhân bản thế tục cho rằng vũ trụ biến hóa không kế hoạch, không cùng đích.

(4) Một mạnh mẽ khẳng định rằng các phương pháp luận thuần lý và khoa học là cách duy nhất hiểu được vũ trụ và số phận con người. Mạnh mẽ xác tín rằng giáo dục có thể giải quyết phần lớn các vấn đề nhân bản.

(5) Một khẳng định rằng cá nhân là nguồn gốc tối hậu của giá trị nhân bản. Thể hiện được cá tính cá thể được kể là sự thiện cao qúi nhất.

(6) Một cảm thức mạnh về quan tâm xã hội được diễn tả dưới một hình thức mà truyền thống vẫn coi là "tự do" trong các hoài bão xã hội và chính trị.

(7) Một triết lý nhân qui chứ không thần qui (humanocentric, not theocentric); tôn giáo là việc làm của con người với một đối tượng nhân bản và dựa trên các giá trị nhân bản [1].

Thuyết nhân bản định nghĩa theo lối trên, theo lịch sử, xuất phát từ các ý niệm đầu hết được lên khuôn trong thời đại Ánh Sáng thuộc thế kỷ 18 khi phương pháp khoa học , các học thuyết dân chủ của khoa chính trị học, và các suy tư về "Quyền Người" bắt đầu có được những phát biểu rõ ràng nhất cả trong tư duy lẫn trong hành động (thí dụ trong cả hai cuộc cách mạng Pháp và Mỹ). Như học giả Peter Gay từng biện luận, một phần trong chương trình Ánh Sáng là phản ứng có ý thức chống lại truyền thống tiếp nhận từ Kitô giáo lịch sử. Phần lớn tư duy Ánh Sáng là phản ứng chống và cưỡng lại truyền thống lâu đời của Giáo Hội, cả Thệ phản lẫn Công giáo, được coi như thành trì của quá khứ đã chết.

Vấn đề có phải mọi nhân bản thuyết, do chính bản chất của chúng, đều kình chống các giá trị tôn giáo cả không thì còn tùy khá nhiều vào người đang nói về nhân bản thuyết. Nhân bản thuyết chúng ta đề cập trên đây (ít nhất cũng là một số trong những người chủ trương như thế) cho rằng mình có tính tôn giáo mà không nhất thiết phải tin có thượng đế. Nhân bản thuyết Mácxít và nhân bản thuyết hiện sinh của Jean-Paul Sartre, ấy là mới chỉ kể đến hai thí dụ, là những lý thuyết có thảo chương vô thần. Thực vậy, Sartre, trong khảo luận nổi tiếng *"Hiện sinh thuyết như Nhân bản thuyết"* (1946), tuyên bố rằng trọn bộ triết lý của ông là một cố gắng đưa ra một triết lý về cuộc đời thoát thai từ những hệ luận nghiêm chỉnh của chủ nghĩa vô thần. Nhà triết học Pháp đã quá cố, Jacques Maritain, trong tác phẩm *Nhân Bản Thuyết Chân Thực* (New York, 1954) cố gắng đưa ra một kiến trúc nhân bản thuyết dựa vào thuyết thần qui (theocentrism) và việc áp dụng nghiêm chỉnh các phạm trù Kitô giáo. Maritain biện luận rằng nhân loại chỉ có thể phát triển đầy đủ trong mối liên hệ đúng đắn với Thiên Chúa bởi vì nhân loại được dựng nên theo hình và họa ảnh của Người. Thiếu viễn ảnh thần qui tất yếu sẽ dẫn đến chủ nghĩa phản nhân bản.

Chủ nghĩa nhân bản tôn giáo (Maritain), chủ nghĩa nhân bản vô thần (Marx), và chủ nghĩa nhân bản thế tục (đã miêu tả trên đây) đều chia sẻ những cái chung sau đây: thẩy đều bàn đến cùng đích của nhân loại và cấu trúc của đời người và hạnh phúc; tất cả các lý thuyết ấy đều ráng nói lên các khát mong và hoài bão của thân phận con người. Cũng rõ một điều là sự phê phán về tôn giáo của các nhà nhân bản

thế tục đã giúp nhấn mạnh đến các thiếu sót và yếu ớt của tôn giáo cũng như sự phê phán của tôn giáo đối với nhân bản thuyết thế tục vốn là một cảnh cáo lành mạnh chống lại sự tin tưởng quá tự mãn vào khoa học trong việc giải quyết mọi vấn đề và một niềm tin ngây thơ vào giá trị tối thượng của giáo dục.

Truyền thống Công giáo từng phát biểu đôi chút mơ hồ về chủ nghĩa nhân bản. Từng đã có một sợi chỉ xuyên suốt đạo Công giáo tỏ ra công khai kình chống các thành tựu và giá trị nhân bản. Trong một lúc không mấy bình thản, Tertullian đã hỏi như sau: "Giêrusalem có gì dính dáng tới Athens?" Còn thi sĩ Dòng Phanxicô thời trung cổ là Jacopone da Todi thì kêu lên: "Paris đã hủy tiêu Assisi!". Trong cả hai trường hợp, cái không ăn khớp với nhau là giữa cái học cổ điển (Athens) hay cái học "thời thượng" (Paris hay đại học) và cái thẳng đuột của Thánh Kinh (Giêrusalem) hay lòng đạo đức đơn thành của một thánh Phanxixô (Assisi). Cuốn *Gương Chúa Giêsu* cuối thời Trung Cổ cho rằng người Kitô hữu chân thật nên "cảm nghiệm sự hối hận ăn năn hơn là biết cách định nghĩa về nó". Ta cũng đã thấy xu hướng nào đó chống lại văn hóa thành thị, chống lại những tiện nghi nhân bản, chống lại cái đẹp tạo dựng, và chống lại các công trình của con người trong truyền thống mỹ thuật. Những người công khai nhất chống lại tinh thần nhân bản La Mã là các nhà khổ tu trong sa mạc và các đồ đệ nhiệt thành của họ.

Dĩ nhiên, song song với truyền thống phản mạnh nhân bản thuyết ấy còn một truyền thống khác nữa. Đó là truyền thống trong đó thánh văn sĩ Justin Tử Đạo thế kỷ thứ hai chủ trương rằng mọi văn hóa đều nằm dưới Ngôi Lời Nhập Thể là đức Kitô. Cũng là truyền thống trong đó thánh Tôma thời Trung Cổ đã có thể áp dụng các ý niệm cổ điển của một Aristốt vào các mục đích Kitô giáo. Theo lời Công Đồng Vatican II, chính truyền thống ấy đã đem lại sự ủng hộ trực tiếp cho việc xây dựng xã hội con người: "Vì khi, nhờ công trình của bàn tay mình hay sự trợ giúp của kỹ thuật, con người khai triển trái đất để nó mang hoa trái và trở nên nơi ở xứng đáng cho toàn thể gia đình nhân loại và khi họ ý thức dự phần vào đời sống cộng đoàn, quả họ đã thi hành ý định của Thiên Chúa" [3].

Hai khuynh hướng trong truyền thống Công giáo trên luôn luôn hiện diện trong một thế căng thẳng sáng tạo; chúng có tính sửa chữa lẫn nhau hơn là phản đề lẫn nhau. Lý tưởng khổ tu nhắc nhở người Công giáo rằng thế gian "không phải là tất cả", rằng chúng ta có một cùng đích vừa như những cá thể vừa như một cộng đồng. Lý tưởng nhân bản (theo nghĩa rộng rãi và hiền lành nhất) sửa lại bất cứ khuynh hướng khổ hạnh nào muốn bôi lọ toàn diện cái thiện của trần gian, vốn có từ bàn tay Chúa và có tính bí tích, như ta đã nói trên kia, hay muốn quên rằng chúng ta được tạo nên theo hình và họa ảnh của Chúa. Nhà khổ tu mời gọi ta chú tâm đến căn nhà đời đời, trong khi nhà nhân bản hướng sự chú ý của ta tới thân phận giang hồ lữ khách của ta trên cõi đời này. Chỉ những khuôn mặt hiếm hoi như Dante mới khuyến khích ta duyệt xét cùng một lúc cả hai khuynh hướng kia, còn những người kém

thiên phú hơn thường giao đảo giữa hai khuynh hướng ấy. Có thể biện luận rằng Công Đồng Vatican II, với xu hướng nặng nhập thể, là một phản ứng nhân bản thuyết chống lại tính đời khác (otherworldliness) quá cứng cỏi của Giáo Hội dưới ảnh huởng công đồng Triđentinô. Việc hiện nay nhấn mạnh đến chiêm niệm và linh đạo có thể được xem như là một sửa chữa đối với các khuynh hướng quá thiên về hành động (activist) trong hai thập niên qua.

Trong chương này, chúng ta sẽ thận trọng xem xét một số trong những cố gắng rõ rệt nhằm tổng hợp hóa cái học nhân bản và mạc khải thần linh vào một chương trình sống có thể thích đáng gọi dưới tên "Nhân bản thuyết Kitô giáo". Khá thích thú ở điểm cả hai cố gắng có hệ thống này đều đã xẩy ra ở thời điểm gay cấn trong lịch sử Giáo Hội: Erasmus hoạt động lúc Phong Trào Canh Tân Thệ Phản nổ ra, trong khi đức Giáo Hoàng Gioan Phalô II được bầu lên lúc nhiều người cảm thấy Giáo Hội đang trải qua cơn khủng hoảng gân não tiếp theo Công Đồng Vatican II. Chúng tôi sử dụng hai khuôn mặt này không phải vì họ là hai khuôn mặt duy nhất của chủ nghĩa nhân bản Kitô giáo (chúng tôi vẫn có thể so sánh Thomas More và Teilhard de Chardin về phương diện này), nhưng vì họ biểu lộ rất nhiều điểm tương đồng. Mặc dù có những bối cảnh văn hóa, cá tính rất khác nhau, cũng như các dị biệt to lớn về trí thức, cả hai, cách nhau hàng mấy thế kỷ, đều là những nhân vật trí thức say mê cảm thấy nhu cầu mạnh mẽ phải đạt được những học hỏi hay nhất nếu có thể và sử dụng nó vào việc phục vụ Phúc Âm. Cả hai đều dựa vào giới trí thức đương thời để nghiêm chỉnh xem sét lại các đòi hỏi của Phúc Âm.

Erasmus thành Rotterdam

Sinh ngoại hôn năm 1466 (hay 1469), Erasmus được giáo dục tại trường Các Thày Dòng Sống Chung tại Deventer, Hòa Lan. Sau đó, miễn cưỡng nhập Tu Viện Dòng Thánh Augustinô và thụ phong linh mục năm 1492. Năm 1494, một phần muốn tránh các gò bó của cuộc sống đan viện, Erasmus nhận làm thư ký riêng cho đức giám mục giáo phận Cambrai, nhưng sau đó một năm từ chức để đi học thần học tại đại học Paris. Từ đó, cho đến lúc qua đời bốn mươi năm sau, Erasmus di chuyển khắp nơi, theo nhu cầu và hoàn cảnh đòi hỏi, tránh né mọi cử nhiệm có thể giữ chân ông. Ông sống một thời tại Anh, từng là khách của Ngài Thomas More và có lúc làm giảng sư tại Cambridge. Ông du hành qua Ý và sống một dạo ở Venice với nhà in và nhà nhân bản Phục Hưng Aldus Venutius; ông cũng từng có thời sống với nhà in Froben tại Basle. Có lúc ông dạy học tại Louvain, viết văn tại Fribourg, và sau cùng, định cư tại Basle (Thụy sĩ) nơi ông qua đời năm 1536.

Trong suốt quãng đời đó đây thay đổi này, Erasmus cho ra đời khá nhiều trước tác về đủ mọi chủ đề liên quan đến cái học nhân bản. Ông từng soạn sách giáo khoa cho những người mới học, dịch các kịch bản Hy Lạp, xuất bản sách của các Giáo Phụ, ấn hành Tân Ước bằng tiếng Hy Lạp, viết các chuyên

khảo về thần học và tu đức, các sách sùng kính, các tập có chủ đề tranh luận, và rất nhiều thư từ giao dịch. Trong những năm đứng tuổi, ông được kể là một trong những người danh tiếng nhất của giới học thuật Âu Châu. Ông duy trì thư tín, dù không phải lúc nào cũng thân hữu, với mọi nhân vật quan trọng của thời đại từ đức Lêô X đến thánh Thomas More (vốn là bạn thân) và cả Martin Luther nữa. Các tư tưởng của ông gây ảnh hưởng đến độ đến tận một thế kỷ sau, người ta vẫn còn thấy vang dội một thứ Kitô giáo theo Erasmus. Thực vậy, một số học giả (như triết gia Richard Popkin) coi ông như nhà cách mạng trí thức duy nhất đã vô tình đóng góp có ý nghĩa vào truyền thống sau này của chủ nghĩa hoài nghi Âu Châu.

Erasmus không phải là một thần học gia có hệ thống, cũng chẳng phải là một nhà phê bình văn học chuyên nghiệp hay một người viết sách thiêng liêng. Ông thường được miêu tả là nhà nhân bản Kitô giáo quan trọng nhất thời Phục Hưng. Từ ngữ "nhà nhân bản" trong thời kỳ đó được hiểu như một nhà văn chuyên chú *nghiên cứu các môn nhân bản* (studia humanitatis) nghĩa là nghiên cứu truyền thống cổ điển vĩ đại của Phương Tây bắt nguồn từ văn hóa La tinh và Hy lạp. Để hiểu được điều ta nói rằng Erasmus là một nhà nhân bản *Kitô giáo,* ta cần chú ý tới những quan tâm hàng đầu trong cuộc đời ông và những chủ đề căn bản xuyên suốt trọn bộ công trình của ông.

Trước hết, Erasmus là một người say mê dấn thân vào các lý tưởng của lòng sùng đạo nội tâm nơi người Kitô hữu. Ngỡ ngàng trước hiện tượng thoái hóa của lòng đạo đức bình dân Công giáo của thời ông gần biến thành một thứ dị đoan mê tín và hình thức chủ nghĩa, Erasmus nghiêm khắc và không khoan nhượng lên tiếng phê phán các vụ hành hương, sùng kính di tích thánh, lối sống hình thức trong các đan viện, và các biểu hiện thô thiển hơn của lòng đạo đức bình dân đối với ảnh tượng, chay tịnh v.v… Ông coi tất cả những thứ hành đạo ấy như bóng mờ của lừa đảo và ma thuật. Chịu ảnh hưởng sâu xa của lối *sùng đạo mới* (devotio moderna) xuất phát từ quê hương Hoà Lan của ông mà ông học được từ trường Các Thày Dòng Sống Chung, một nhóm đạo đức gồm cả giáo dân lẫn giáo sĩ hiến thân cho giáo dục, Erasmus rao giảng một Kitô giáo với đức Kitô làm mẫu mực và gương sáng, và với việc vun trồng sự trong trắng của tâm hồn và các tiêu chuẩn trong tác phong luân lý Kitô giáo. Cái cảm thức nặng về lòng đạo đức nội tâm này làm nền cho mọi giáo huấn Kitô giáo và là tâm điểm của mọi trước tác thần học của ông. Cuốn sách nổi tiếng của ông tựa là *Thủ Bản Hiệp Sĩ Kitô Giáo,* xuất bản lần đầu năm 1501 và sau đó được tái bản nhiều lần lúc ông còn sống, đầy những lời kêu gọi phải quay về với nội tâm, thoát ly mọi thứ hình thức chủ nghĩa và dị đoan. Điều Erasmus viết về di tích thánh trong cuốn *Thủ Bản* chính là một tóm lược toàn bộ cái nhìn của ông về Kitô giáo:

"Khi bạn tôn kính hình ảnh đức Kitô trong tranh vẽ và các công trình nghệ thuật khác miêu tả Ngài, bạn hãy nghĩ bạn sẽ phải tôn kính xiết bao chân dung thần trí Ngài mà linh hứng Thánh Linh đã đặt để

trong Thánh Kinh. Không một nghệ sĩ nào có thể tái tạo được những lời nói và lời cầu nguyện của đức Kitô từng đại biểu cho Ngài một cách chính xác đến thế trong Phúc Âm… Không một di tích thánh nào của Chúa Phúc Đức chúng ta lại có thể so sánh được với sức mạnh và vẻ đẹp của chính con người Ngài… Bạn nên xác tín rằng có được một mảnh nhỏ cây thánh giá thật trong nhà là điều qúi giá, nhưng chẳng có chi sánh được với việc mang mầu nhiệm đức Kitô trong lòng trí bạn" [4].

Trong cuốn Thủ Bản trên [5], Erasmus viết rằng có hai vũ khí căn bản cho người Kitô hữu là cầu nguyện và kiến thức. Chính vũ khí thứ hai được Erasmus hết sức chú ý cả trong lối sống lẫn trong các trước tác của ông. Erasmus bị lôi cuốn và say mê học hỏi nền "Tân Học" (tên gọi của chủ nghĩa nhân bản cổ điển) phát xuất từ Ý. Ông yêu thích các khám phá mới trong văn chương cổ điển, say sưa trước những khuôn định trong các nghiên cứu về triết học cổ điển, và chuyên chú học hỏi cả tiếng La tinh lẫn tiếng Hy lạp, hai ngôn ngữ chẳng bao lâu sau ông thành thạo hoàn toàn. Dù Erasmus là một người học tiếng Hy bá lai không mấy nhiệt tâm, ông rất khuyến khíchn người khác học thứ tiếng ấy và là một người hết lòng ủng hộ Johannes Reuchlin (1455-152), học giả đương thời vĩ đại nhất không phải là Do Thái về tiếng Hy bá lai. Khi sống tại Louvain (1517-1521), Erasmus mạnh mẽ bênh vực Học Viện Ba Thứ Tiếng (Collegium Trilingue), chuyên chú nghiên cứu các ngôn ngữ Thánh Kinh. Trong đời học giả của mình, ông cho xuất bản một số trước tác có phê bình của các Giáo Phụ La tinh, trong khi ấn bản có chú giải cuốn Tân Ước bằng tiếng Hy lạp (xuất bản lần đầu năm 1517) với lời đề tặng đức giáo hoàng Lêô Thứ Mười là một trong những cột mốc quan trọng nhất trong lịch sử bác học về Thánh Kinh. Dù chính nó không hẳn là một ấn bản chú giải có giá trị (Erasmus trưng dẫn quá nhiều thủ bản), nó có công thúc đẩy các học giả khác nhìn bản văn Tân Ước theo một lối mới.

Điều chủ yếu để hiểu dược sự đóng góp của Erasmus vào truyền thống Công giáo là ghi nhận xác tín vững chắc của ông rằng việc học hỏi và nghiên cứu bác học là khí cụ mạnh mẽ để vừa vun sới lòng đạo đức cá nhân vừa canh tân Giáo Hội định chế. Ông sống vào thời phần lớn nền triết và thần học Kinh Viện được coi như đã khô cạn và loanh quanh trong trò chơi luận lý. Đó cũng là thời sự dốt nát trong hàng ngũ giáo sĩ được coi như quá phổ biến và tham nhũng thì lan tràn khắp nơi. Giống như các nhà nhân bản Kitô giáo đương thời (Vives và Ximenes bên Tây Ban Nha; D'Etaples bên Pháp; Colet, Linacre, More, và bằng hữu bên Anh), Erasmus tin rằng nếu người ta quay về với giáo thuyết tinh ròng của Thánh Kinh và các nhà chú giải thời xưa (như Giêrôm và Augustinô), họ sẽ thấy Phúc Âm trong mọi nét sinh động của nó. Giống như các người đương thời, tức một số các nhà canh cải Thệ Phản, Erasmus muốn Sách Thánh nằm trong tay mọi người (lúc đó là điều có thể thực hiện được vì việc in ấn đã là một thực tế thực tiễn và việc biết chữ mỗi ngày một gia tăng) kể cả "nông dân, thợ may, thợ nề, gái điếm, ma cô, và người Thổ" [6] như ông đã từng viết khi nhái lại một câu trong Phúc Âm.

Ngày nay ta vẫn có khuynh hướng liên kết Erasmus với cuốn *Tụng Ca Khùng Điên* (The Praise of Folly- tựa đề nguyên khởi *Encomium Morae* có một đoạn hài hước chơi chữ của Erasmus, nó cũng có nghĩa là "Ca Tụng More"), viết năm 1509 khi ông là thượng khách của Ngài Thomas More bên Anh. Cuốn sách hết sức phổ thông lúc đương thời, được tái bản nhiều lần trong thế kỷ 16. Tuy nhiên đó chỉ là một loại sách "quăng bỏ" viết để mua vui cho Ngài More và bằng hữu ông này trong khi gay gắt chỉ trích những cái dần độn rẻ tiền của thời đại. Dù có tính hài hước như thế, nhưng bên dưới vẫn có một mục đích nghiêm chỉnh (không bao giờ xa khuất khỏi trí óc Erasmus) của một thứ phê phán trí thức các khùng điên của thời đại.

Một trong các đích nhắm chính của *Tụng Ca Khùng Điên* là Giáo Hội và các định chế của Giáo Hội. Vì Erasmus cay nghiệt chỉ trích Giáo Hội và phóng túng trong các đề nghị thực tiễn nhằm cải cách Giáo Hội như thế (ông thích một phụng vụ theo ngôn ngữ bình dân, một hàng giáo sĩ có gia đình, một hạn chế nghiêm nhặt về việc phát triển phong trào đan viện v.v…), nên người ta thường hỏi tại sao Erasmus lại không tham gia phong trào Thệ Phản sau khi Luther tách rời khỏi La Mã. Erasmus có nhiều điểm chung với các nhân vật Thệ Phản: họ thẩy đều lột da các thất bại của phong trào đan viện và đời sống tu trì; họ cũng thầy đều than phiền về sự yếu ớt của thần học Kinh Viện và sự thối nát của hàng giáo phẩm. Cả các nhà Thệ phản lẫn Erasmus đều có chung một lòng yêu thích say mê học hỏi Thánh Kinh và nghiên cứu trước tác giáo phụ. Họ đều nhất trí cho rằng phần lớn tôn giáo bình dân đã bị ngoại giới hóa, máy móc hóa, và xa rời tinh thần đức Kitô. Có một câu hóm hỉnh cho rằng Erasmus đẻ trứng để Luther ấp. Và người ta phải ghi nhận sự kiện này là sau khi phe Canh Cải ly khai, đã có nhiều giới Công giáo hoài nghi sự trung thành của Erasmus đối với La Mã.

Erasmus tiếp tục ở lại trong Giáo Hội một phần do tính khí của ông (ông ta cảm thấy gần gũi Giáo Hội hơn bất cứ quốc gia nào) và một phần cũng vì những lý do tôn giáo sâu xa. Trong tư cách một nhà nhân bản thực sự, Erasmus không chia sẻ quan điểm bi quan của các nhà thệ phản về tình trạng tội lỗi của nhân loại và không bao giờ ông hoàn toàn bác khước vị trí của việc làm tốt trong chương trình công chính hóa. Luther và Erasmus tranh luận với nhau về điểm này trong cuộc tranh luận thời danh của họ về ý chí tự do. Ngoài các quan tâm chuyên biệt ấy, Erasmus còn thấy Giáo Hội lịch sử như là *quĩ tích* truyền thống cho việc nhất trí của Kitô giáo về lịch sử, nơi mà, qua bao thế kỷ, người ta đã đến tìm hiểu Phúc Âm Kitô giáo và bênh vực nó chống lại mọi méo mó và rối đạo. Erasmus biện luận rằng dù có một số ý niệm và niềm tin được Giáo Hội tin theo vốn không thể biện luận từ quan điểm Thánh Kinh đi chăng nữa, thì chúng vẫn không nên vì thế bị bác khước. Erasmus viết như sau:

“Cũng như đức khôn ngoan Kitô giáo đòi ta không nên nhẹ dạ tin bất cứ điều gì không minh thị diễn tả trong Sách Thánh, thì một phần cửa đức khiêm nhu Kitô giáo dạy ta không nên nóng nẩy bác khước điều mà việc chiêm niệm tôn giáo của các nhà đạo hạnh đã đem lại để ủi an và soi dẫn các tín hữu” [7].

Tóm lại làm thế nào lượng giá được ý nghĩa của Erasmus? Cuộc đời ông xem ra vẽ rõ cả các khả năng lẫn các giới hạn trong cố gắng xây dựng một chủ nghĩa nhân bản Kitô giáo. Ông quan niệm Cái Học Mới không phải như một thao diễn để dưỡng nuôi trí thức cho một thiểu số, mà như một dụng cụ mạnh mẽ trợ giúp lòng đạo đức và lên nghị lực cho các phong trào canh tân. Đối với chúng ta ngày nay, coi ngữ văn (philology-tức môn học về từ ngữ và ngôn ngữ) như một cái gì cách mạng quả là điều kỳ quặc, nhưng đó lại là điều người đương thời của Erasmus nghĩ. Một môn học có tính trí thức trong việc nghiên cứu Thánh Kinh mới chỉ bắt đầu và bắt đầu đúng lúc ngành in biến việc in sách cho đại chúng trở thành việc có thể. Nếu không có tài bác học cẩn trọng của Erasmus, các bản dịch Thánh Kinh của Luther sang tiếng Đức và bản King James sang tiếng Anh là điều khó có thể xẩy ra. Việc Erasmus nhấn mạnh đến việc nghiêm chỉnh nghiên cứu Sách Thánh và các nhà chú giải Thánh Kinh cổ điển đã giúp Giáo Hội chú tâm đến điều có thể hợp pháp coi là một thành phần chân chính của Kho Tàng Đức Tin.

Erasmus nêu cao như mẫu mực cho cuộc sống điều chính ông gọi là Triết lý của Đức Kitô (Philosophia Christi). Để chống lại chủ nghĩa ngoại giới hóa lòng đạo đức của cuối thời trung cổ, ông đã đưa đức Kitô ra làm gương mẫu và mô thức: “Bạn hãy ý tứ đừng rời con mắt tâm hồn ra khỏi gương mẫu của bạn là đức Kitô. Bạn sẽ không lầm lẫn khi buớc chân theo sự lãnh đạo của chân lý. Bạn sẽ không tự tạo cho bạn trở thành bóng râm khi bạn bước chân đi trong ánh sáng. Bạn sẽ không phỏng theo sự mù lòa của đám đông” [8].

Một nhấn mạnh như thế, điều hướng như vậy vào đức Kitô như đấng dạy chân lý cho người đời, dù tự nó gây xúc động và đúng đắn, vẫn chưa phải là trọn bức tranh về đức Kitô trong truyền thống Công giáo. Vì chống lại các lạm dụng của thời ông, người ta thấy trong Erasmus ít có nhấn mạnh đến đức Kitô bí tích hay đức Kitô phụng vụ. Thực vậy, trong mọi trước tác của mình, Erasmus không bao giời nhắc đến việc cử hành Thánh Lễ dù ông làm linh mục gần 40 năm. Erasmus tránh nói đến các khía cạnh đó của sinh hoạt phụng vụ Kitô giáo để nhấn mạnh đến hình thức đạo đức nội tâm hóa và cá thể nhiều hơn. Dù một nhấn mạnh như thế có thể hiểu được đi chăng nữa, nhưng do nền văn hóa trong đó ông sống, nó vẫn là một quan điểm thiếu sót chẳng sai.

Dù có những thiếu sót như thế, Erasmus vẫn là một trong những nhà trí thức lớn của truyền thống Công giáo. Ông đã thiếu sót không chịu dập tắt sự tấn kích vũ bão của phe Cải Cách Thệ Phản trong sức lôi cuốn quần chúng sâu xa của nó, nhưng ông đã chứng tỏ được rằng việc học hỏi nhân bản không những

đi đôi với các thúc đẩy canh tân trong Giáo Hội, mà còn là phương thế sáng tạo và linh đạo sâu sắc làm người Kitô hữu. Ông xác tín rằng Giáo Hội không cần phải đối đầu với truyền thống trí thức của Âu Châu; ông rất thanh thản trong xác tín rằng Kitô giáo đi đôi với các khát vọng trí thức sâu sắc nhất của sinh hoạt nhân bản. Bất kể sự thanh thản trong xác tín ấy, phong trào Canh Cải vẫn đã là một sự kiện và nhiều canh tân thực tiễn được ông mơ ước đã không xảy ra. Những canh tân này gần tinh thần Canh Cải quá và Giáo Hội thời xưa từng cưỡng chống lại chúng. Tuy nhiên điều ông thành tựu không phải tự nó vô nghĩa: "Việc phục sinh văn hóa truyền thống giáo phụ đã một lần nữa được làm cho mới để Thánh Kinh cũng nên được tái khám phá, và chiếm địa vị trung tâm trong việc canh tân Giáo Hội hoàn toàn từ bên trong" [9]. Sự kiện này không được đánh giá nhiều trong phong trào Canh Tân Công giáo, nên các công trình của Erasmus kết cục đã bị liệt vào bảng sách cấm (Index) hay chỉ được đọc dưới hình thức bị kiểm duyệt gắt gao. Tuy nhiên chúng được thế hệ ngày nay ngưỡng mộ nhiều.

Đức Giáo Hoàng Gioan Phaolô II

Ngày 16 tháng 10 năm 1978, Karol Wojtyla, hồng y tổng giám mục Crakow (Ba-lan) trở thành giáo hoàng lấy hiệu là Gioan Phaolô II. Đó là một cơ hội lịch sử đối với Giáo Hội vì nhiều lý do. Giáo hoàng mới là người đầu tiên trong nhiều thế kỷ (Adrian, người Hòa Lan chết năm 1523 sau một năm lên ngôi) không phải là Ý được bầu lên và là người đầu tiên đến từ đất Slavic miền Đông Âu. Ngài cũng là vị giáo hoàng đầu tiên trong thế kỷ này có kinh nghiệm đầu tay với một trong những cuộc tranh chấp chính về xã hội và trí thức của thời đại ta. Khi còn là thanh niên, Ngài sống dưới sự chiếm đóng Ba Lan của Đức Quốc Xã và thi hành chức linh mục tại một quốc gia bị cai trị bởi một chế độ Mácxít thù địch và đàn áp. Trong tư cách giáo sư triết tại đại học, đức giáo hoàng có nhiều tiếp xúc bác học gần gũi với các trào lưu tư tưởng hiện đại (ngài đọc được hơn nửa tá ngôn ngữ), và trong tư cách thi sĩ từng xuất bản sách và trong tư cách trình diễn kịch nghệ, ngài biết rất rõ nền văn hóa văn học của chúng ta. Khó nghĩ có ai đã có được những kinh nghiệm rộng rãi hơn và sâu sắc hơn để chuẩn bị cho mình đảm nhiệm chức giáo hoàng.

Không bao lâu sau khi được bầu và đăng quang, đức tân giáo hoàng bắt đầu nói và viết trong tư cách người cầm đầu Giáo Hội. Ngay từ đầu, người ta đã rõ đức Gioan Phalô sẽ không phải là phát ngôn viên cho một nền thần học viết mướn (ghost-written) cũng như ngài sẽ không chuyền tay các công thức cổ truyền (mặc dù, cần ghi nhớ, đức giáo hoàng là một thần học gia rất bảo thủ theo tiêu chuẩn ngày nay). Đức Gioan Phaolô có một cái nhìn toàn diện về nhân loại bắt rễ từ chính những nghiên cứu sấu sắc của ngài về triết học và việc ngài hiểu sâu sắc truyền thống thần học Công giáo về phương diện thiêng liêng. Trong tư cách vừa là nhà trí thức vừa là nhà lãnh đạo thiêng liêng, đức giáo hoàng cố gắng khuôn định và nói lên một quan điểm tổng thể về nhân loại vừa chân thực đối với kinh nghiệm nhân bản vừa

cùng một lúc trung thành với và phản ảnh được mạc khải của Phúc Âm. Để hiểu quan điểm ấy (và để có được một cơ sở vững chắc để hiểu tất cả các diễn văn và trước tác chính của ngài), ta cần hiểu tư duy của đức giáo hoàng trong 3 chủ đề sau: bản tính nhân vị; đặc điểm văn hóa nhân bản; và con người đức Kitô như một nhân vị hoàn hảo và chìa khóa dẫn tới ý nghĩa văn hóa.

Năm 1979, người ta thấy ấn bản tiếng Anh cuốn *The Acting Person* [10] (Con Người Hành Động), một cuốn sách nguyên khởi đức giáo hoàng cho xuất bản bằng tiếng Ba Lan năm 1969, nhưng nay được duyệt lại dưới hình thức dứt khoát. Đó là một công trình nặng lý thuyết và nằm ngoài rất xa các quan tâm của sách này. Tuy nhiên, chúng tôi nhận thấy mục tiêu căn bản của nó là cố gắng muốn xây dựng một chân dung vừa về cộng đồng nhân bản vừa về ý thức luân lý của cộng đồng ấy (và của cả cá nhân nữa) bằng cách phân tích tận cùng giá trị và tính độc nhất trong con người cá thể. Cuốn sách ít quan tâm đến con người là ai, mà chủ ý bàn đến việc con người hành động như thế nào và "hành động" ấy đã tạo ra các qui thức cá thể, xã hội và luân lý ra sao để hướng dẫn cuộc sống. Sự chú mục không gián đoạn đó vào cá thể, không phải như một nguyên lý trừu tượng, mà như một ngôi vị hành động chính là căn bản của cả ý niệm của đức giáo hoàng về triết học luân lý và quan điểm tôn giáo của ngài. Thông điệp tôn giáo của đức giáo hoàng đặt địa sở trên nhân loại học theo nhân bản thuyết được khai triển từ việc nghiên cứu triết học của ngài và việc ngài chấp nhận Phúc Âm bằng đức tin.

Điều đức giáo hoàng Gioan Phalô hiểu qua ý niệm nhân vị có thể trực giác được nhờ đọc cẩn thận tông thư đầu tiên *Redemptor Hominis* [11] (Đấng Cứu Độ Con Người), công bố ngày 15 tháng 3 năm 1979. Phần III.14 của tông thư giải thích chi tiết ý niệm của đức thánh cha về "con người" như "một thực tại không thể lặp lại được của điều anh ta là và và điều anh ta làm… Và vì anh ta là một nhân vị, lịch sử đời anh là lịch sử của riêng anh và, quan trọng hơn cả, lịch sử tâm hồn anh là chính lịch sử của riêng anh". Đức giáo hoàng nói tiếp, lịch sử bản thân của mỗi cá nhân được viết như lịch sử bản thân không phải trong cô lập mà "qua nhiều tiếp xúc, hoàn cảnh, và cấu trúc xã hội nối kết anh ta với người khác khởi từ những giây phút đầu tiên khi anh hiện hữu trên trần gian". Trong việc phát triển nhân tính, con người cảm thấy cùng một sức đẩy vũ bão ngược chiều trong "khuynh hướng triền miên hướng về tội lỗi và đồng thời trong các khát vọng liên tục hướng về chân, thiện, mỹ, sự công chính và tình yêu thương…".

Cái quan niệm ấy về cá nhân, như một cá nhân, với một lịch sử bản thân và như một hữu thể xã hội nối kết với các liên hệ nhân bản khác và như lữ khách bị dính giữa hai lực lượng xấu tốt, không phải là một cấu trúc trí thức trừu tượng. Vì đối với một con người từng bị bách hại dưới tay Quốc Xã và Cộng Sản, lại vốn là người làm việc, và từng sống cho thế giới nghệ thuật và văn hóa, đức giáo hoàng hiểu hơn ai hết rằng mỗi lịch sử bản thân được kể trong bối cảnh đặc thù của một nền văn hóa nhất định. Văn hóa,

như chính vị giáo hoàng tương lai đã nói năm 1964, là "một sở đắc các sự kiện nhờ phương tiện duy nhất của chúng con người tự phát biểu về chính mình. Sản phẩm văn hóa là các chứng tá cho cuộc sống thiêng liêng của họ vì tinh thần nhân loại không những sống nhờ việc anh ta làm chủ sự vật vật chất mà cũng sống bên trong chính mình nữa, nhờ những chủ đề mà chỉ có nó mới vươn tới và mới hiểu được" [12].

Việc đức giáo hoàng hiểu như thế về văn hóa không phải là cái hiểu của một nhà thẩm mỹ; ngài biết rằng cấu trúc văn hóa, như những sáng chế nhân bản, có chung tính hàm hồ của công trình con người, trong khả năng tha hóa và áp chế con người hành động. Như đức giáo hoàng đã chỉ ra trong tông thư *Redemptor Hominis,* nhân loại, vì những lý do đúng, có thể sợ chính các sáng tạo của mình; vì nghĩ cho cùng, các sáng chế của văn hóa có thể hủy diệt, phi nhân hóa hay làm khô cạn trần gian. Các cấu trúc chính trị và xã hội thoát thai từ các suy tư chính trị nhân bản có thể ngơ đi cá thể với lịch sử bản thân độc đáo của anh ta nhân danh các ý thức hệ trừu tượng (lợi nhuận, cách mạng, tương lai, v.v…), hệt như chúng có thể nghiền nát cá nhân bằng việc không chịu đương đầu giải quyết cái nghèo đói hàng loạt hay sự bất lực về xã hội. Chính những không may này sẽ rơi xuống đầu một nhân loại bất hạnh khi các khả thể quỉ quái trong nền văn hóa nhân bản không được ngăn chặn. Để tránh tình thế đáng buồn này, con người phải được ưu thế trên sự vật (nghĩa là chính văn hóa) họ đã sáng tạo nên. Đức giáo hoàng viết:

"Con người không thể tự từ bỏ chính mình hay chỗ đứng của mình trong thế giới hữu hình vốn thuộc về con người; con người không thể trở thành nô lệ cho sự vật, nô lệ cho các hệ thống kinh tế, nô lệ cho sản xuất, nô lệ cho chính sản phẩm của mình. Một nền văn minh hoàn toàn vật chất trong đề cương sẽ kết án con người vào cảnh nô lệ ấy cho dù, có lúc, chắc chắn điều ấy xảy ra trái với ý định và chính tiền đề của những người khai phá" (III.16).

Đức giáo hoàng cố gắng hết sức phân tích thân phận con người và "con người hành động" vì ngài nhận ra rằng trong tư cách thủ lãnh Giáo Hội, ngài phải nghĩ về Giáo Hội như đã được thiết dựng cho sự thiện, đúng hơn, sự cứu rỗi của loài người. Tông thư *Laborem Exercens* (Về Lao Động Con Người) cho thấy cách thế bao quát đức giáo hoàng muốn hiểu về thân phận con người, một cách thế sử dụng đến mọi môn học nhân bản cũng như các dữ kiện của Phúc Âm:

"Giáo Hội xác tín rằng lao động là chiều kích căn bản của hiện hữu con người trên trần gian. Giáo Hội được củng cố trong niềm xác tín này nhờ xem sét toàn bộ gia tài của nhiều khoa học dành cho con người… Nhưng nguồn gốc niềm xác tín của Giáo Hội, trên hết, là lời mạc khải của Chúa và do đó điều được coi là *xác tín của lý trí cũng là xác tín của niềm tin.* Lý do vì Giáo Hội tin vào con người: Giáo

Hội nghĩ về con người và nói với con người không phải chỉ dưới ánh sáng kinh nghiệm lịch sử mà thôi… mà còn dưới ánh sáng lời mạc khải của Thiên Chúa hằng sống nữa" [13].

Sự phân tích của đức giáo hoàng về thân phận con người có tính chuẩn bị theo nghĩa hiểu nhân loại là một đòi hỏi trước khi hiểu điều Phúc Âm thêm vào, hay đóng góp vào nhu cầu của nhân loại. Theo quan điểm của đức giáo hoàng, Phúc Âm không thả nổi giống như một loạt các công thức trừu tượng của toán học; nó là mạc khải, đời đời chân thực, được ngỏ cùng lịch sử con người. Cá nhân là qúi giá vì cá nhân được dựng nên "giống hình ảnh và theo họa ảnh Thiên Chúa"; con người ta được tôn trọng và giải thoát khỏi bóc lột nhờ sự cứu chuộc của đức Kitô; thế giới vật lý không bị lạm dụng vì chúng ta được trao quyền quản lý nó từ Thiên Chúa; ta phải tránh quan điểm duy vật về lịch sử vì chúng ta có một cùng đích siêu việt; và vân vân.

Phải hiểu như thế nào về chủ nghĩa nhân bản tôn giáo hay, theo ngôn ngữ thích hợp hơn của văn phong giáo hoàng, về chủ nghĩa nhân vị Kitô giáo này? Theo đức Gioan Phaolô, nhân vị thuyết này coi mạc khải không phải như một sức mạnh ngoại lai từ trên thêm xuống nhân tính, mà là một quà tặng có mục đích làm trọn và hoàn hảo hóa một nhân tính vốn đã tốt rồi. Ở cốt lõi triết lý của đức giáo hoàng, ta thấy một cá thể độc nhất và không thể lặp lại được, đã được đức Kitô cứu chuộc và ít nhất cũng có khả năng biết đến sự cứu chuộc ấy.

Nhân bản thuyết của Erasmus có tính dụng cụ. Ông rất yêu và trung thành học hỏi các môn học nhân bản phát xuất từ phong trào Phục Hưng của Ý. Ông dùng chúng để sản sinh ra lòng đạo, canh tân Giáo Hội, và minh xác điều ông hiểu là Kitô giáo chân thực. Nhân bản thuyết của đức Gioan Phaolô vừa có tính dụng cụ vừa có tính bản thể (substantive). *Tính dụng cụ* ở điểm ngài lợi dụng cách thoải mái các phạm trù của triết học hiện đại (nhất là hiện tượng luận) để minh xác quan điểm của ngài và đặt cơ sở cho những phạm trù này trên ma đồ (matrix) trí khôn con người và kinh nghiệm chung. *Tính bản thể* theo nghĩa đức giáo hoàng có một cái nhìn tổng thể về nhân tính dẫn khởi từ tính dụng cụ của cái học nhân bản và cái nhìn sâu sắc trong đức tin Kitô giáo của ngài. Đó không phải là thứ nhân bản thuyết minh nhiên có tính vũ trụ như nhân bản thuyết của Teilhard de Chardin (xem chương năm), nhưng nó bàn đến nhân tính như một thực tại lịch sử trong toàn bộ phức hợp tính của nó về xã hội, chính trị, văn hóa và luân lý. Sau cuộc thăm viếng Mỹ của đức Gioan Phalô năm 1979, tuần san Dòng Tên *America* nhấn mạnh đến niềm xác tín của đức giáo hòang rằng "phúc lợi của nhân vị con người phải là thước đo cuối cùng cho mọi mối liên hệ giữa các dân tộc trên trái đất, cho mọi hệ thống kinh tế và chính trị, và cho mọi cuộc thương nghị về biên giới vùng hay thế thượng phong quân sự" [14]. Điều ấy đã tóm lược nói lên xu hướng nhân bản trong toàn bộ định hướng của ngài: cá thể nhân bản, là cá thể, theo chính lời đức giáo hoàng, "có một lịch sử bản vị".

Liệu đức giáo hoàng có đưa ra được một nhân bản thuyết đầy đủ cho tính phức hợp của hoàn cảnh con người hay không? Chắc chắn một điều là sự hiện hữu của ngài trên toà Phêrô đã mang lại sự vững ổn và toàn vẹn cho Giáo Hội. Sự phân tích của ngài về hoàn cảnh con người rất sâu sắc và phong phú cho cả suy tư lẫn hành động. Các nhà phê bình bên trong Giáo Hội ít có khuynh hướng phê phán các phân tích của ngài về nhân sự và thân phận con người, nhưng họ mau mắn chỉ ra đặc tính khá truyền thống trong thần học của ngài. Thần học ấy, theo họ, chống lại bất cứ cuộc thảo luận nào về các vấn đề do thế giới hậu hiện đại nêu lên. Họ thấy một giáo hoàng hết sức gắn bó với truyền thống Giáo Hội đến độ không muốn nhìn thấy người ta, vì sự lớn mạnh của ý thức lịch sử, lên tiếng chỉ trích truyền thống ấy. Các nhà phê bình ngài thường biện luận rằng thần học của ngài quá nặng về siêu hình và thiếu những sắc thái người ta thường tìm thấy nơi các nhà tư tưởng kiểu Bernard Lonergan và Karl Rahner. Một số tác giả thần học Mỹ hiện đại, công khai đi theo phương pháp Rahner, đã đặt thần học của đức giáo hoàng trong đồng văn bối cảnh riêng của ngài như sau:

"Thần học của đức Giaon Phaolô không bảo thủ, nhưng nó không tế vi đến mức chủ nghĩa duy trí (intellectualism) của ngài từng khiến người ta chờ mong. Đúng hơn, như thể ngài không cho phép các nghiên cứu triết và văn học của mình tác động trên đức tin truyền thống của ngài. Đức tin ấy quá quí giá, quá rõ ràng là cốt lõi cho cuộc sinh tồn trên đất nước Ba Lan cộng sản, nên không thể để nó phải chịu bất cứ lục lọi phê phán nào" [15].

Một phê phán như thế từng đã có trước đây. Thần học "truyền thống" do kinh nghiệm Ba Lan của đức giáo hoàng có thỏa đáng hay không là vấn đề của lịch sử. Người đảm trách thừa tác vụ Phêrô có nhiệm vụ phải giảng dạy toàn thể Giáo Hội và gìn giữ truyền thống đã được trao tận vào tay ngài. Ở cái vị thế ấy, đức giáo hoàng buộc phải bảo thủ (bảo thủ khác với *tối* thủ - obscurantist - một từ nhiều người gán cho đức giáo hoàng cách sai lạc) để có thể ngăn chặn các lực ly tâm cả từ cánh hữu lẫn cánh tả trong Giáo Hội ngày nay. Lúc này, ta chỉ có thể nói rằng khởi điểm trong tư tưởng ngài – con người cá thể thực sự hiện hữu, người không những chỉ là mà còn làm nữa – xem ra quả là một khởi điểm không thể nào chê trách được.

Thuyết Nhân Bản Kitô Giáo như Một Vấn Đề

Đạo Công giáo luôn nhìn thuyết nhân bản với một thái độ nước đôi. Truyền thống Công giáo có lúc quan tâm đến nội dung siêu nhiên của mạc khải đến nỗi xem ra ngờ vực các thành tựu nhân bản; coi chúng như một thứ tôn giáo xa lạ và nhất định duy nhiên. Năm 1852, khi John Henry Newman trình bày một loạt khóa giảng sau này trở thành tác phẩm nổi tiếng của ông tựa là *Quan Niệm về Một Đại Học* (The Idea of a University), ông có nhắc đến vấn đề ấy. Newman hùng hồn yêu cầu để cho đại học

là nơi người ta được vô tư theo đuổi cái học nghĩa là vì cái học mà thôi và theo phép tắc riêng của nó. Newman quan niệm thần học như cốt lõi của giáo dục, nằm dưới mọi cái học khác và mang lại cho những cái học sự gắn bó của chúng.

Vì xác tín của Newman (thời ấy vốn không được các giới Công giáo chia sẻ rộng rãi) cho rằng cái học nhân bản có tính tự lập riêng của nó, mà thần học là điều mang lại cho đại học đặc tính đặc thù của nó trong tư cách "Công giáo". Không có thần học, thành phẩm cuối cùng của nền giáo dục nhân văn (humane education), được các môn nhân văn đào tạo, được các môn khoa học mài dũa và được các tác phong luân lý đào luyện, chỉ là chính nhân quân tử (the gentleman) [16], một *lý tưởng đẹp* (beau idéal) cho trần gian, như chính Newman từng gọi. Newman quan niệm rõ ràng rằng một nền giáo dục như thế không bao giờ sản xuất ra được con người tôn giáo vì, như ông ghi nhận, thế kỷ thứ tư, cả thánh Basiliô lẫn hoàng đế Julian Bỏ Đạo "đều là sinh viên cùng trường tại Athens; thế mà một người thành thánh và tiến sĩ Giáo Hội, còn người kia thành kẻ nhạo báng và kẻ thù khôn nguôi của Giáo Hội" [17].

Trong một nghiên cứu hết sức sáng giá, Brian Wicker cho thấy rõ phân tích đến cùng, trong quan niệm về đại học của Newman có một căng thẳng khá căn bản [18]. Sau cái bề mặt dễ mến của một Newman cựu giảng sư Oxford, ta thấy một nhà hộ giáo đức tin không chùn bước, không che dấu sự kiện này là kiến thức chẳng cứu được ai cũng như chẳng làm cho ai trở thành chính nhân quân tử. Phân tích cho cùng, thì cái căng thẳng ấy là thành phần của một cái căng thẳng lớn hơn. Bất kể các công trình tri thức đưa ta xa bao nhiêu trong truyền thống Công giáo về phương diện triết lý, xã hội và luân lý, trong truyền thống ấy vẫn có một khuynh hướng tỏ ra ngờ vực các thành tựu nhân bản. Chính cái khuynh hướng ấy thúc đẩy Michelangelo "nản lòng" vung búa đẽo lúc thực hiện tác phẩm cuối cùng "Pietà", khi ráng hết sức nắm bắt cho được nét thương cảm của Công Cuộc Cứu Chuộc. Sự hoàn thiện trong cố gắng của con người luôn luôn nằm dưới bóng thánh giá cũng như tất cả mọi công trình của nhân loại một ngày kia sẽ được thấy Con Người đến trong uy quyền và vinh quang.

Như vậy thì đâu có mâu thuẫn giữa tinh thần nhân bản và Phúc Âm, nhưng chỉ có căng thẳng. Luther, và có lẽ cả Erasmus nữa, hiểu cái căng thẳng ấy. John Henry Newman, vốn được huấn luyện thành nhà nhân bản, hiểu rõ cái căng thẳng ấy và minh nhiên đề cập đến nó trong các giảng khóa của ông về giáo dục đại học. Dù sao, người hùng của Newman không phải là một chính nhân quân tử mà là thánh Philip Neri (1515-1595), vì vị thánh này quyết định sống một lối sống đặc thù: không phải là kẻ đi săn các linh hồn mà như một người "tung lưới để kiếm họ; ngài thích chịu thua nước dòng và vì không làm sao ngưng được chúng nên thích điều hướng các dòng khoa học, văn chương, nghệ thuật, và trang sức, và làm ngọt cũng như thánh hoá điều mà Thiên Chúa đã dựng nên rất tốt nhưng bị con người làm ra hư

thối" [19]. Không phải cái học mà chính sự thánh thiện đã lôi cuốn tâm trí Newman tới thánh quan thầy của mình là thánh Philip.

Cũng theo một giòng ấy, đức giáo hoàng Gioan Phalô đã tế vi tự vệ chống lại các giới hạn của chủ nghĩa nhân bản. Cái nhìn của ngài về nhân vị được hoàn hảo hóa dưới ánh sáng Phúc Âm; nó là cái nhìn dựa trên tín liệu nhân bản nhưng nó cũng là cái gì hơn thế nữa. Đối với đức Gioan Phalô, chính đặc tính của cứu chuộc đã giải thích cái bí ẩn trong thân phận con người. Trong hoàn cảnh ấy, con người được yêu cầu chấp nhận huyền nhiệm như mẩu cuối cùng trong trò chơi ghép hình cuộc đời.

Ở tận đáy, chủ nghĩa nhân bản là một vấn đề đối với người Kitô hữu theo hai phương cách. Thứ nhất, chính ý niệm chủ nghĩa nhân bản ngày nay đã được tô mầu bởi cách hiểu hoặc cho nó cái nghĩa liên kết với các môn học nhân văn cổ điển hoặc cho nó cái nghĩa luân lý và triết lý thay thế cho tôn giáo (dù sao, đức Gioan Phalô không dùng từ ngữ này nhiều cho bằng từ ngữ "chủ nghĩa nhân vị"). Ngoài ra, các khoa học xã hội mới đã chỉ rõ việc chúng ta hiểu về chủ nghĩa nhân bản đã thiếu sót và tỏ ra quá lý tưởng biết bao; nó hàm chứa rất nhiều lượng duy phái và duy ưu tú xã hội (social elitism) như các tư tưởng gia giải phóng thường chỉ rõ. Ngoài những khó khăn tri thức này, ta còn thấy thế đứng thần học từng biện luận cho một thứ hiểu về Phúc Âm tuy có khẳng nhận các giá trị nhân bản nhưng luôn luôn tỏ ra căng thẳng với các giá trị ấy đến độ không chịu tuyệt đối hóa nền văn hóa của một thời đại nhất định hay ngay cả những thành tựu của các thời đại. Điều ấy không có ý nói một chủ nghĩa nhân bản Kitô giáo là điều không thể có được; nó có thể có. Tuy nhiên, chúng tôi muốn nói rằng một chủ nghĩa nhân bản như thế phải có đặc tính dò chừng vì đối diện với cõi thần linh, con người bao giờ cũng có giới hạn.

Ghi Chú

[1] Trong phân tích này, chúng tôi dựa nhiều vào luận án tiến sĩ của Michael A. Schuler tựa là *Religious Humanism in The Twentieth Century American Thought* (Đại Học Tiểu Bang Florida, 1982).

[2] Trong Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation* (New York, 1968).

[3] Hiến Chế Mục Vụ về Giáo Hội Trong Thế Giới Ngày Nay, số 57, trong *The Documents of Vatican II,* do Walter M. Abbott chủ biên, tr.262.

[4] *Handbook of The Christian Knight,* trong *The Essential Erasmus,* John P. Dolan dịch (New York, 1964) tr.66-67. Cũng có một bản dịch đầy đủ cuốn *Enchiridion* do Matthew Spinka trong *Christian Classics,* tập 14 (Philadelphia, 1954).

[5] Tựa đề nguyên khởi có một bài châm biếm chơi chữ, kiểu Erasmus rất yêu thích. *Enchiridion* trong tiếng Hy Lạp có thể có nghĩa "thủ bản" hay "gươm ngắn".

[6] Erasmus, như Roland Bainton đã trích trong *Erasmus of Christendom* (New York, 1969), tr.141.

[7] Erasmus, như đã trích trong Bainton, tr.195.

[8] *Handbook of The Christian Knight,* trong *The Essential Erasmus,* tr.73.

[9] Louis Bouyer, "Erasmus và Truyền Thống Thánh Kinh Trung Cổ" đăng trong *The Cambridge History of The Bible,* tập 2, do G.W.H. Lampe chủ biên (Cambridge, 1969) tr.504-505.

[10] Một phần trong bộ *Analecta Husserliana,* cùng xuất bản một lượt tại Hòa-Lan và Mỹ.

[11] Các trích đoạn của tôi từ các tông thư của đức giáo hoàng là do Cơ Sở Thông Tin Công giáo Quốc Gia (National Catholic News Service – NCNS) dịch, thường được đăng trên báo chí không lâu sau ngày công bố. Các Nữ Tử Thánh Phaolô, một nhà ấn hành các sách đạo ở Boston, có sẵn toàn bộ các trước tác và diễn văn của đức giáo hoàng; xin xem phần Thư Mục và Dẫn Khởi cuối chương này.

[12] Tổng Giám Mục Carol Wojtyla, do George Blazynski trích trong *John Paul II: A Man from Krakow* (London, 1979) tr. 151.

[13] *Laborem Exercens,* I.3; nhấn mạnh là của tác giả. Tông thư có niên biểu ngày 14 tháng 9 năm 1981. Cuối tài liệu này, đức giáo hoàng ghi chú rằng ngài hoàn tất tông thư vào tháng 5, nhưng bị trì hoãn do thời gian nằm bệnh viện (sau khi bị mưu sát).

[14] Bài xã luận trong *America* 141 (1979) tr.185.

[15] John Carmody và Denise Carmody, *Contemporary Catholic Theology: An Introduction* (San Francisco, 1980), tr. 146-147.

[16] Tại Anh Quốc thế kỷ 19, phụ nữ không học đại học. Muốn biết phản ứng trí thức dữ dội chống sự kỳ thị ấy, độc giả nên xem 2 tác phẩm cổ điển của Virginia Woolf tựa là *Three Guineas* và *A Room of One's Own.*

[17] Hồng Y John Henry Newman, *The Idea of a University* (Garden City, N.Y., 1959), tr.219.

[18] Brian Wicker, "Newman and the Idea of Education for Gentlemen" (Newman và Ý Niệm Giáo Dục Chính Nhân Quân Tử*)* đăng trong *Cross Currents,* Mùa Hè 1980, tr. 167-180.

[19] Newman, tr.239.

Thư Mục và Khai Triển Thêm

Chủ nghĩa nhân bản của Erasmus phải được nhìn cách tổng quát trong bối cảnh chủ nghĩa nhân bản Phục Hưng. Các nghiên cứu cổ điển về chủ đề này là của Paul Oskar Kristeller: *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and Humanist Strain* (New York, 1961) còn *Renaissance Thought II: Papers on Humanism and the Arts* thì cung cấp cho ta một tóm lược tốt các nghiên cứu của ông. Công trình nghiên cứu chính về chủ nghĩa nhân bản Ý và tư tưởng tôn giáo có: Charles Trinkaus *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought,* 2 tập (Chicago, 1970).

Ngoài các công trình về Erasmus đã trích trong chương này, chúng tôi cũng thấy các tác phẩm sau đây khá hữu ích : *The Religious Renaissance of the German Renaissance* (Harvard, 1963) của Lewis Spitz và hai cuốn của E.E. Reynolds: *Thomas More and Erasmus* (New York, 1965) và *The Field is Won: The Life and Death of St. Thomas More* (Milwaukee, 1968). Đại học Toronto đang cho xuất bản các công trình có biên tập của Erasmus; Đại học Yale thì lo xuất bản các trước tác của Thomas More. Về các nghiên cứu mới đây về chủ nghĩa nhân bản trong viễn cảnh Tây Phương, xin xem *Religion and Humainism: Studies in Church History XVII* (Oxford, 1981) do Keith Robbins chủ biên.

Sách hay nhất về tư tưởng của đức giáo hoàng Gioan Phaolô II là của George Huston Williams, *The Mind of John Paul III: Origins of His Thoughts and Action* (New York, 1981). Cuốn *Pope John Paul II: The Life of Carol Wojtyla* của Mieczyslaw Malinski (New York, 1979) là một hồi ký của người bạn thân; nó bị coi là hơi quá tâng bốc. Các cuộc nói chuyện và diễn văn của đức giáo hoàng đã có sẵn bằng tiếng Anh trong các ấn phẩm tiện tay do các Nữ Tử Thánh Phalô tại Boston ấn hành; một vài tựa đề chọn lọc là: *Pilgrimage to Poland* (1979); *U.S.A.: The Message of Justice, Peace, and Love* (1979); *Talks of Pope John Paul: Ireland* (1979); v.v… Có chất lượng hơn thì phải kể: *Sign of Contradiction* (New York., 1979) vốn gồm các bài giảng Mùa Chay tại Vatican của đức hồng y Wojtyla; *Foundations of Renewal* (xuất bản lần đầu năm 1975; San Francisco, 1980) là nghiên cứu của vị giáo hoàng tương lai về Giáo Hội hậu công đồng chung. *Love and Responsibility* (New York, 1980) và *Fruitful and Responsible Love* (New York, 1979) là các thí dụ trong tư duy của ngài về luân lý Kitô giáo. Cuốn *The Priority of Labor* (Ramsy, N.Y., 1982) là một nghiên cứu về tư tưởng kinh tế của đức Gioan Phalô.

Về các khía cạnh khác nhau của chủ nghĩa nhân bản như một vấn đề tôn giáo, có: José Miranda, *Marx and the Bible* (Maryknoll, 1974); Avery Dulles, *The Resilient Church* (Garden City, N.Y., 1977); Hans Kung, *On Being a Christian* (Garden City, N.Y., 1976). Về chủ nghĩa nhân bản như một phản chứng đối với tôn giáo, ta thấy nhiều chất liệu trong *Does God Exist?* (Garden City, N.Y., 1980) của Hans Kung. Cuốn *Humanism and Christianity* (New York và Cleveland, 1969) của Martin D'Arcy là một tiếp cận có tính duy cổ điển về chủ nghĩa nhân bản với rất ít tham chiếu về Công Đồng Vatican II. Cuốn *Humanism and Christianity* (New York, 1973) do Claude Jeffre chủ biên là một số của tập san *Concilium* về chủ đề này; các bài khảo luận của nó cho thấy một cái hiểu khá tinh vi về chủ nghĩa nhân bản trong các giới hiện sinh và Mácxít.

CHƯƠNG 9: CÁC NHÀ TRANH ĐẤU

William A. Clebsch đưa ra biện luận cho rằng Cách Mạng Pháp đã đưa lại các hiệu quả khiến cho ý niệm nhà tranh đấu Kitô giáo trở thành khả thể khi "những người đàn ông đàn bà tự do đảm trách các chức phận thần thánh trong tạo thế và cứu thế và tự làm chủ lấy lịch sử mình"[1]. Trong lịch sử lâu dài của Đạo Công giáo, từng đã có nhiều khuôn mặt cố gắng làm nhẹ bớt các khổ đau của người nghèo hay những khuôn mặt phản kháng những tàn ác của nhà cai trị trong khi thi hành phận sự của họ. Và quả thật cũng đã có nhiều nhà văn Công giáo hình dung ra những xã hội lý tưởng dựa trên các ý niệm thần học cũng như chính trị (Dante là một thí dụ dễ nhớ) hay thực tế đã dựng nên một xã hội thay thế dựa trên cái hiểu của họ về truyền thống Kitô giáo. John Calvin đã làm điều đó với chế độ thần chủ (theocracy) của ông tại Geneva, cũng như các linh mục Dòng Tên từng làm điều ấy với chế độ *Reducciones* (*) cho người thổ dân Paraguay.

Điều xẩy ra sau Cách Mạng Pháp triệt để hơn nhiều. Sau cuộc cách mạng ấy, những cái tuyệt đối cũ của Kitô giáo về sự vững ổn của xã hội và thế đứng của mỗi người trong đó đã bị đảo lộn sâu xa. Dù những người chống đối cuộc cách mạng ấy có ráng tuyệt đối bao nhiêu đi chăng nữa, thì trật tự cũ cũng đã bị quét sạch. Chủ nghĩa tranh đấu chính trị ngày một gia tăng với nhiều ý tưởng dị biệt. Sự kiện Giáo Hội chinh thức phản kháng sự thay đổi trên (như trong *Danh Mục Các Sai Lạc* năm 1867) chỉ có nghĩa Giáo Hội đã không nhìn ra hàng chữ viết tay trên tường. Kết quả của biến động trên - một kết quả hết sức quan trọng đối với việc học hỏi của ta – là niềm xác tín rằng không một chính phủ nào đứng trên và đứng ngoài phán đoán và sự sáng suốt của người Kitô hữu hiểu biết. Vì mọi người đều được kêu mời thi hành bổn phận công dân, nên không có lý do gì họ lại không thể dùng ngoại lệ hay chiến đấu để thay đổi các cấu trúc hiện hành của trật tự xã hội chính trị. Các cơ cấu này không thuộc trật tự thần thiêng.

Vậy nhà tranh đấu là ai (hay đúng hơn, là gì)? Trong mục đích của chúng ta, đó là một người dù không có thẩm quyền hiến định nhưng, do các thúc đẩy đặc trưng Kitô giáo, công khai hành động để mang lại sự thay đổi xã hội chính trị. Không như nhân vật ngôn sứ (dù công việc của nhà tranh đấu rất có âm điệu ngôn sứ), nhà tranh đấu không chỉ tố cáo các tệ nạn hiện nay "nhân danh Chúa" mà thôi. Họ cũng không như những người phục vụ bác ái làm các công việc từ thiện mà thôi mà không quan tâm gì đến môi trường chính trị hay xã hội. Nhà tranh đấu phối hợp các yếu tố của vai trò ngôn sứ, bác ái, và cách mạng. Một thí dụ điển hình để vạch rõ nét khác biệt của nhà tranh đấu: Mẹ Teresa Calcutta làm việc cho những người nghèo nhất trong số người nghèo mà dửng dưng đối với các hệ thống chính trị của

những xứ sở bà làm việc; quả thực, sự dửng dưng này đôi khi được nêu lên như một phê phán chống lại bà. Trái lại, Dorothy Day thuộc Thợ Thuyền Công giáo (Catholic Workers) cũng làm việc cho những người nghèo nhất trong số người nghèo tại vùng hạ lưu East Side của New York, nhưng bà làm điều đó song song với vai trò một người chủ hòa, phê bình chính trị, xách động (agitator) vì quyền lợi công nhân, v.v… Mẹ Teresa là người phục vụ bác ái; Dorothy Day là một nhà tranh đấu. Việc so sánh này không có ý đố kị; vì trong Giáo Hội có rất nhiều đặc sủng khác nhau.

Các nhà tranh đấu Công giáo liên hệ đến truyền thống Giáo Hội nhiều cách. Một số, như Dorothy Day, và nhiều người khác trong phong trào Thợ Thuyền Công giáo, phối hợp một Đạo Công giáo cực kỳ truyền thống với một quan điểm triệt để xã hội gần kề với các nguồn vô chính phủ, nhân vị thuyết, và chủ hòa. Ngay một nhà tranh đấu gây tranh luận cao như Daniel Berrigan cũng đã "nổi tiếng xấu" (notoriety) không phải vì tính chất không chính thống trong các ý niệm thần học mà là vì tính quá bạo trong các cuộc phản kháng công khai của ông. Khi người ta khảo sát các trước tác của Berrigan (thường dưới hình thức vừa suôi vừa vần, các suy niệm ngắn, các truyện ngắn…), nguồn minh nhiên nhất ông nại đến chính là Thánh Kinh, các trước tác của các nhà huyền nhiệm vĩ đại, và, như ông nói, gương sáng của những bậc cha ông nổi loạn (subversive) Dòng Tên như các cha Dòng Tên người Anh thời Elizabeth đệ nhất. Người ta có thể đi tù vì những ý tưởng tìm thấy trong Tân Ước. Tuy nhiên những nhà tranh đấu khác, với bối cảnh tư tưởng xã hội Công giáo, lại hoạt động trên một bình diện thuộc công tác xã hội và chính trị trong đó, sự cam kết Công giáo của họ ở hậu cảnh nhiều hơn và ít hiển hiện bên ngoài.

Nhiều cách thế làm nhà tranh đấu Kitô giáo nhưng vẫn có một sợi chỉ liên tục xuyên suốt. Peter Maurin (1877-1949), cha đẻ của phong trào Thợ Thuyền Công giáo, thường nói đến "chất nổ của Phúc Âm". Ông muốn nói rằng Phúc Âm không những thúc đẩy công việc bác ái anh hùng nhưng cũng dấn thân vào thay đổi nữa. Trong tâm trí bình dân, nhà tranh đấu trước nhất được nhìn như một người hành động (doer). Nhà tranh đấu tích cực trong các hoạt động (activist active about activities-AAAA)! Tuy nhiên, về phương diện tôn giáo mà nói, cái phân biệt nhà tranh đấu với người hành động giản đơn là – và đây là một nghịch thường rất lớn - phẩm chất đời cầu nguyện và khả năng biết chiêm niệm của họ. Bình luận về chỉ một khía cạnh trong hành động xã hội Kitô giáo (đấu tranh bất bạo động), James Hanigan từng biện luận rằng một hành động như thế không những đòi hỏi một linh đạo mà còn tạo ra một linh đạo nữa. Linh đạo ấy bắt rễ trong cuộc sống Phúc Âm vì, ông viết, "dấn thân vào một linh đạo là dấn thân vào một phương pháp hay một phương tiện, vào một diễn trình, vào một lối sống mới" [2].

Mục đích chương sách này là khảo sát một vài điển hình trong phong trào tranh đấu Công giáo, không phải để tuyên truyền cho lối sống của họ hay tán thành các ý niệm của họ (mà phần nhiều rất đáng ca

ngợi chẳng cần chúng ta tán thành), mà để ghi nhận các cơ sở Công giáo làm nền cho cuộc sống của họ cũng như cách thế họ rút ra từ các kho tàng xưa trong truyền thống Công giáo để biến mọi sự ra mới trong đức Kitô.

Điều làm chúng ta quan tâm cách riêng là cách các nhà tranh đấu có khả năng rút từ các cái nhìn sáng suốt trong truyền thống linh đạo và thần học để có thể dùng chúng vào hoàn cảnh xã hội có sẵn nơi tay. Cuộc sống của nhà tranh đấu là một nghiên cứu rất tốt cho cố gắng trên. Như chúng ta đã ghi nhận, nhà tranh đấu là một triển khai khá mới trong Giáo Hội. Trong quá khứ, như một thứ văn hóa, người ta có lòng tin mạnh đủ để chấp nhận cảnh nghèo, coi nó như một cách sống. Trật tự thông thường là có người nghèo và người giầu vì mọi người sau này sẽ như nhau vào đời sắp đến. Cảm thức hiện nay của chúng ta là vì Nước Trời phải hiện thực ngay tại đây và lúc này, nên thân phận của người nghèo (chỉ đơn cử một trường hợp) không được nhìn như là một phần của kế hoạch thực tại. Ngày nay ta cảm nhận rằng một số người có thể chọn sự nghèo khó như một lối sống Phúc Âm, nhưng tinh thần Phúc Âm không cho phép nhiều người phải bị giam hãm trong nghèo túng. Đấy không hẳn là một thông suốt mới mẻ gì; có mới chăng là niềm xác tín rằng sự thay đổi từ nghèo túng qua dư thừa có thể thành tựu không những nhờ công việc bác ái mà còn nhờ việc sáng tạo ra những hình thức mới cho trật tự xã hội. Sự thay đổi ấy có thể thực hiện được theo cách thế hoàn toàn thế tục; nhà tranh đấu Công giáo tin chắc rằng có một cách thế Kitô giáo. Chính xác tín đó ta cần xét đến trong cuộc đời của một vài người Công giáo điển hình.

Dorothy Day

Sinh năm 1897, cuộc đời tráng niên của Dorothy Day đọc như một trình thuật hư cấu hóa về một người bôhêmiêng Mỹ vào đầu thế kỷ 20. Trở thành cấp tiến về chính trị ngay lúc còn là sinh viên đại học tại Illinois (bạn thân của bà là Rayna Simon, chết tại Moscow năm 1927, sau nghiệp dĩ làm nhà tổ chức Cộng Sản tại Trung Hoa), bà rời ghế đại học sau hai năm học tập để trở thành một nhà văn. Đến New York City, Dorothy chứng tỏ mình là một nhà báo có khả năng (và dấn thân về chính trị), làm việc cho các báo như *The Call, The Masses,* và *The Liberator.* Bà là bạn thân thiết của đảng viên Cộng Sản Mỹ Mike Gold và là bạn xã giao của Eugene O'Neill, kịch tác gia nổi tiếng của Mỹ. Trong những ngày ở New York, bà cũng liên lạc xã giao với Hart Crane, thi sĩ (họ cùng sống trong một chung cư), Malcolm Cowley, nhà phê bình văn học, John Dos Passos, tiểu thuyết gia, và Allan Tate, thi sĩ, và vợ ông này, nhà văn Caroline Gordon.

Năm 1927, bà có một đứa con (tên là Tamara) khi sống trong một cuộc hôn nhân theo thường luật (common law) với một đồng chí cũ theo chủ nghĩa vô chính phủ là Forster Battingham. Vì những lý do

mà có lẽ chính bà cũng không hiểu bao nhiêu, Dorothy Day đã cho con rửa tội theo Công giáo và sau đó chính bà cũng trở lại đạo. Việc trở lại đạo đó khiến liên hệ của bà với Battingham trở nên căng thẳng và cuối cùng chấm dứt (dù họ vẫn coi nhau như bạn thân cho đến lúc bà qua đời năm 1980). Dorothy làm nuôi thân và nuôi con như một nhà báo tự do, đôi khi viết chuyện phim, và tiểu thuyết.

Năm 1932, Dorothy Day gặp Peter Maurin, một người Pháp lịch thiệp vốn có những ý tưởng say mê về canh cải xã hội và công việc của Giáo Hội trong việc canh cải kia. Maurin có thời là tu sĩ Dòng Sư Huynh Kitô Giáo (Christian Brothers) bên Pháp và có lúc lao động đó đây tại Canada và Mỹ. Qua việc đọc và nghiên cứu của mình, Maurin khai triển ra một ý niệm về khả thể thay đổi xã hội dựa trên các ý niệm của Phúc Âm và giáo huấn xã hội Công giáo có thể thay thế cả tư bản chủ nghĩa lẫn cộng sản chủ nghĩa. Quan điểm thay thế ấy bén rễ trong triết học của chủ nghĩa nhân vị: các cá nhân nhận lãnh trách nhiệm cho các cá nhân khác. Với ý niệm ấy và với lệnh truyền của Phúc Âm phải hiến mọi sự cho người nghèo, Maurin bắt đầu rao giảng một lối sống để biến thế giới, như lời ông quen nói, thành nơi dễ dàng hơn để nên tốt. Xét về nhiều cách, Maurin quả là một nhà lãng mạn đầy ảo tưởng khi vẽ ra một nền văn hóa nhỏ, đồng ruộng, và tản quyền dựa trên sản xuất chân tay, được liên kết với nhau bằng thờ phượng và cầu nguyện, và sản sinh ra một nền văn hóa như là cố gắng chung của học giả và thợ thuyền. Giống như nhiều nhà phê bình xã hội Công giáo người Anh (như Vincent MacNabb, Eric Jill, v.v…), ông hơi có ác cảm đối với thị thành. Maurin giảng ba chữ C: "Tín ngưỡng, Văn hoá, và Canh Nông" (Cult, Culture, and Cultivation). Ông mơ ước có những nhà khách phục vụ người nghèo và những nông trại cộng đoàn nơi người ta có thể sống bằng chính lao động chân tay của mình và triển khai một nền văn hóa Kitô giáo chân thực. Các cộng đoàn nông thôn này, nói theo thuật ngữ lạ tai của ông, chính là "các đại học kinh nông" (agronomic universities). Thực tế, đúng ra chúng như các đan viện Bênêđictô chỉ khác là mở cửa cho mọi người.

Điều giúp Peter Maurin khỏi bị coi như thứ hão tượng ung chột chính là cam kết thực sự của ông đối với người nghèo, tình yêu nồng nàn của ông đối với đức Kitô, và ý nguyện một lòng một dạ của ông muốn giúp những người thiếu thốn. Ông thường hay nói: "cái áo treo trong tủ là cái áo của người nghèo". Nhiều người biết ông hết sức cảm kích bởi nét giản dị kiểu Phanxicô trong cuộc sống ông và lòng độ lượng trong tinh thần ông. Chính Dorothy Day, không theo chủ nghĩa duy cảm trong các vấn đề này, cũng cho ông là một vị thánh. Peter chết năm 1949, nhưng Dorothy Day lúc nào cũng nhắc đến ông trong các trước tác sau này như một trong những cảm hứng căn bản đối với công trình của chính bà. Điều Maurin viết về thánh Phanxicô Assisi trong một "Khảo Luận Dễ" (Easy Essays-lối văn chính ông bày ra) chắc chắn cũng áp dụng cho chính cuộc đời ông:

"Thánh Phanxicô ước mong
Mọi người làm với đôi tay.
Thánh Phanxicô ước mong
Người hiến phục vụ mình
Như một quà tặng.

Thánh Phanxicô ước mong người ta nên xin
Người khác giúp đỡ
Khi hết việc làm.
Thánh Phanxicô ước mong
Người sống trên đời
Cám ơn Chúa vì ơn Người ban" [3].

Dorothy Day chịu ảnh hưởng nặng bởi ý niệm của Maurin về việc hợp nhất cuộc sống tôn giáo và việc phục vụ người nghèo. Hơn một cảm hứng trí thức và linh đạo, Peter Maurin mang đến cho Dorothy một gợi ý phải thay đổi cuộc sống của bà và tạo ra phong trào Thơ Thuyền Công Giáo: ông khích lệ bà khởi đầu một tờ báo. Ngày 1 tháng 5 năm 1933, số đầu tiên tờ *The Catholic Worker* xuất hiện trên hè phố kịp cạnh tranh với tờ *Daily Worker* của Cộng Sản nhân cuộc biểu tình mừng Ngày Lao Động tại New York. Cho đến khi bà qua đời năm 1980, Dorothy Day là một người đóng góp thường xuyên cho tờ báo ấy; nguồn hay nhất phải theo dõi để có thể theo kịp việc đọc, việc cầu nguyện, việc suy tư cũng như các hoạt động thường nhật của bà là các cột báo, mà những năm sau đó, có tiêu đề chung là "Về Cuộc Hành Hương". Không như Peter Maurin, người tỏ ra không tin tưởng các cuộc phản kháng xã hội có qui mô lớn (Các Cuộc Đình Công Đừng Có Công Đình Tôi – strikes don't strike me – ông thường nói như vậy), Dorothy Day - có lẽ phản ảnh những ngày còn trẻ trong tư cách người theo thuyết xã hội và tranh đấu cho quyền phụ nữ đi bầu – đã đính kết và hành động cho một số nguyên cớ xã hội. Bà là một người chủ hòa cương quyết (chủ nghĩa chủ hòa của bà trong Thế Chiến II đã làm bà mất độc giả và ủng hộ viên), một người nhiệt tâm ủng hộ các nguyên cớ dân quyền trước khi việc ấy trở thành thời thượng, một chiến sĩ đấu tranh cho công bằng lao động (bà bị bắt lần cuối năm 1973 trong khi lập hàng rào đình công cho các công nhân nông trại tại Caesar Chavez ở California; lần đầu bị bắt là vì tranh đấu cho quyền đi bầu của phụ nữ, năm 1915), và một người hăng say chống đối vũ khí nguyên tử.

Quả công bình khi coi Dorothy Day như một người "tự do" và, như thế, hẳn ủng hộ tất cả những gì được coi là tự do trong Giáo Hội Công giáo. Chắc chắn bà tán thành mọi giáo huấn xã hội của Giáo Hội, nhưng về vấn đề luân lý tính dục, kỷ luật Giáo Hội, và giáo thuyết thì bà hết sức bảo thủ. Năm 1966, trong những ngày hăng say của Công Đồng Vatican II, bà viết tỏ bày sự chán ghét của bà đối với những thái quá của tân phụng vụ (bà nói bà muốn không thánh lễ nào được cử hành với ly đựng cà phê hay bánh mì thường) và long trọng tái khẳng nhận đức tin của mình: "Tôi tin chúng ta phải dâng lên lời tán dương cung kính nhất cho Đấng đã dựng nên ta và làm biển cả phẳng lặng và nói gió phải im, bánh và cá hóa nhiều. Người là đấng siêu việt và nội tại. Người gần hơn là không khí ta thở và cũng sinh tử đối với ta như thế. Tôi nông nổi nói thế, từ tận trái tim tôi, và nếu tôi lầm về thần học trong các phát biểu của mình, tôi xin lỗi" [4]. Những xáo trộn trong Giáo Hội ở thập niên 1960 làm bà kinh ngạc (dù chưa bao giờ lay chuyển đức tin của bà), cũng như cuộc cách mạng tình dục làm bà khiếp đảm. Cuộc

sống trước đây của chính bà (các cuộc tình không chính thức và một lần phá thai) có thể đã đem lại cho bà một một cảm quan mạnh cần có kỷ luật và truyền thống bản thân.

Nếu phải miêu tả linh đạo của Dorothy Day, có lẽ phải nói rằng nó mang hình thức lòng đạo truyền thống bén rễ trong phụng vụ, trong việc đọc Thánh Kinh (đọc *sách thiêng liêng – lectio divina*- của các đan sĩ, đọc để đào tạo mình trong đức Kitô), và gương sống của các thánh. Điều làm bà trở thành con người linh đạo ngoại hạng như thế chính là khả năng của bà biết nhìn ra linh đạo của Giáo Hội như nguồn bất tận cho sự lớn mạnh của bản thân trên đường thánh thiện và như tác nhân thay đổi xã hội trên thế gian này. Bà tuyệt đối xác tín rằng Phúc Âm là Lời Thiên Chúa, phải được tin và đem ra hành động. Bà quả là nhà bảo thủ về Thánh Kinh, theo nghĩa tốt nhất của từ ngữ này. Bà chấp nhận ý niệm cho rằng Phúc Âm là nền tảng của cuộc sống và phải được chấp nhận trong mọi đòi hỏi của nó. Bà tin – tin thật - rằng ta nên hiến mọi của cải ta có để nuôi sống người nghèo cũng như bà tin rằng phải đưa má bên kia và làm điều tốt cho việc ác nhận được. Chủ nghĩa đấu tranh xã hội của bà tuôn đổ ra từ cuộc sống cầu nguyện của bà. Bà luôn luôn giữ cho chủ nghĩa đấu tranh ấy song song với việc bà nắm bắt được Phúc Âm: "Mỗi lần những yết thị viết tay được truyền ra, mỗi lần bước vào một vạch đình công, hay ngồi phản đối trong một xưởng thợ hay trước cổng một nhà máy… tất cả những hành vi này đều là những phát biểu của đức tin, của dức cậy và của đức mến" [5].

Trong nhiều năm, Dorothy Day và các công nhân bạn duy trì các nhà khách nơi bà tiếp nhận, cho chỗ trọ và nuôi ăn những người bị vất bỏ tồi tệ nhất trong xã hội thành thị của ta. Bà nhận người ghiền, người lớn tuổi, người điên, người say rượu, người què cụt, và mọi loại "người hè phố" khác, vốn là nỗi xấu hổ của các thành phố chúng ta. Đó là một việc làm hao tổn sức lực chỉ có thể được nâng đỡ qua nhiều thập niên nhờ lời rao giảng của thánh Phaolô rằng "tình yêu đức Kitô thôi thúc tôi" [6]. Những nhà khác này như tên người ta thường gọi vốn được hoạch định như những biểu thức thực tiễn của lệnh truyền trên nhằm giúp đỡ người nghèo khổ. Trong nhiều năm, hàng trăm người – trong đó một số không nhỏ sau này dấn thân vào cuộc sống tranh đấu và nghiên cứu bác học cả bên trong lẫn bên ngoài Giáo Hội - đến đó để phụ giúp một tay. Ngày nay có hơn 20 nhà kiểu này tại Mỹ tiếp tục giữ cho lý tưởng Thợ Thuyền Công Giáo sống mãi với chúng ta.

Nơi Dorothy Day, người ta thấy tính bộc trực sáng ngời. Bà học được nơi Peter Maurin ý niệm khá đơn giản (nhưng rất khó thực hành) này là bước ra khỏi cửa nhà mình, nhìn khắp chung quanh, và bắt đầu làm điều tốt. Bà tin vào hành động đơn giản, chứ không tin vào những dự án khuếch đại. Trong thời chiến tranh Việt-Nam, một linh mục Dòng Tên người Ấn cho bà hay cuộc chiến ấy cần thiết vì không có nó, toàn thể Châu Á sẽ rơi vào tay Cộng Sản. Câu trả lời sau đây của bà phản ảnh kiến thức của bà về cuộc sống các thánh:

"Tôi chỉ có thể kể đến gương thánh Inhaxiô là người trước hết đã buông vũ khí, rồi đi kiếm sống bằng cách phục vụ người nghèo tại các bệnh viện, và sau đó trở lại học đường tiếp tục việc học. Peter Maurin không những nhấn mạnh đến một chương trình "giản đơn" như thế mà còn chỉ cho thấy ta nên học hỏi lịch sử bằng cách đọc cuộc đời các thánh, là những cuộc đời luôn dõi ánh sáng trên tất cả những gì đang xẩy ra trong hiện tại" [7].

Tính bộc trực ấy nẩy sinh từ chính thái độ nghiêm chỉnh hòan toàn của Dorothy Day đối với một cuộc sống triệt để dấn thân, một thái độ nghiêm chỉnh bám neo trong các kinh nghiệm chính trị trước đây của riêng bà, trong việc bà bị lôi cuốn vào lời kêu gọi của Phúc Âm, và trong xác tín của bà rằng có những nguồn tài nguyên phong phú trong truyền thống Giáo Hội giúp biến đổi xã hội mà ta cần đọc bằng con mắt hiện tại. Mặc dù Dorothy Day biết mọi khuôn mặt lớn của phong trào tranh đấu xã hội hiện đại (A.J. Muste, Martin Luther King Jr, v.v.…), mẫu mực cho cuộc sống dấn thân hành động của bà chủ yếu lại được lượm lặt từ truyền thống linh đạo của các thánh: đức khó nghèo triệt để của Thánh Phanxicô, cuộc sống đấu tranh huyền nhiệm của Thánh Catarina thành Siena, việc từ bỏ mình của Thánh Gioan Thánh Giá, "con đường nhỏ"của Thánh Têrêxa thành Lisieux.

Triết lý nhân vị của Dorothy Day và Phong Trào Thợ Thuyền Công Giáo nhấn mạnh đến việc trực tiếp tiếp xúc với cá nhân. Ta tranh đấu không phải cho sự khó nghèo, mà là cho người nghèo; ta không yêu nhân loại mà là yêu người này người nọ, dù về phương diện tự nhiên người đó có đáng ghét bao nhiêu đi chăng nữa. Chính vì cách tiếp cận trực tiếp ấy mà Dorothy Day không bao giờ quan tâm đến việc liệu các công việc hay các ý niệm của bà có được mọi người tiếp nhận hay không. Bà nhìn nhận rằng có nhiều vị chức sắc trong Giáo Hội lạnh nhạt với các ý niệm của bà, mặc dù ngay cả những vị khó tính nhất cũng phải kính trọng đức bác ái quên mình của bà. Bà không sợ tham gia đình công để phản đối Tổng Giáo Phận Công giáo New York vì đã không chịu thương thảo với các người đào huyệt, mặc dù bà luôn cam kết vâng lời hàng giáo phẩm của Giáo Hội. Trong bà không bao giờ có chuyện thách thức thẩm quyền Giáo Hội; bà thường nói rằng nếu đức Tổng Giám Mục New York yêu cầu bà đóng cửa các nhà Thợ Thuyền, bà sẽ đóng ngay. Chính vì thế, ngay cả những vị giám mục cứng cỏi nhất (như các hồng y MacIntyre và Spellman) cũng ít khi pha mình vào việc của người đàn bà mà nhiều người vốn coi như một vị thánh (dù bà không thích được coi như thế).

Dorothy Day qua đời ngày 29 tháng 11 năm 1980. Bà được chôn cất tại một huyệt mộ do phí tổn của Tổng Giáo Phận Công giáo New York. Có một biến cố xẩy ra trong nghi thức an táng được người viết tiểu sử bà ghi lại, mà ta có thể coi như bảng đá chói lọi ghi lại đời bà:

“Ở cửa nhà thờ, đức Hồng Y Terence Cook tiếp nhận xác bà để làm phép. Khi đoàn diễn hành ngưng lại vì nghi thức ấy, một người tâm thần chen qua đám đông và cúi xuống chăm chú nhìn vào quan tài. Không ai cản anh ta vì ngay cả các nhân viên nhà đòn cũng hiểu rằng chính trong một con người như thế Dorothy đã nhìn ra khuôn mặt Thiên Chúa” [8].

Adolfo Perez-Esquivel

Ngày 10 tháng 10 năm 1980, Ủy Ban Nobel công bố giải hòa bình của mình sẽ được trao cho Adolfo Perez-Esquivel của Argentina. Quả là một ngạc nhiên lớn đối với thế giới, vì số người nổi tiếng được đề cử rất đông (57 vị, trong đó nổi nhất có tổng thống Jimmy Carter của Mỹ nhờ đã trung gian tạo nên Thỏa Hiệp Camp David đem lại hòa bình cho Do Thái và Ai Cập) mà Adolfo thì lại khá chìm trong bóng tối. Các phóng viên phải ráng lắm mới kiếm ra các tin liệu về con người ít nổi tiếng này. Ngay tại quê hương Argentina, cũng ít người biết đến ông, trừ chính phủ quân sự, là cơ chế hết sức bực bội về sự lựa chọn này và ít đưa tin tức liên quan đến việc lựa chọn ấy. Perez-Esquivel chắc chắn không có được cái nổi danh như vị lãnh giải năm trước là Mẹ Têrêxa thành Calcutta [9].

Sinh năm 1931, Adolfo Perez-Esquivel, một điêu khắc gia có huấn luyện và một nhà giáo dạy nghệ thuật, là người đàn ông có gia đình, ba con và cư ngụ tại một vùng ngoại ô Buenos Aires. Là một người đọc ngấu nghiến và một người Công giáo ngoan đạo, Perez-Esquivel “trở lại” với lối sống tranh đấu tôn giáo qua việc đọc các trước tác của Mohandas Gandhi (1869-1948), các trước tác cổ điển của Thánh Augustinô như *Confessions,* các trước tác của nhà huyền nhiệm Pháp Charles de Foucauld, và các trước tác của văn sĩ dòng Trappist, Thomas Merton (1915-1968; xem Chương 2). Năm 1971, ông trở thành sáng lập viên của *Servicio de Paz y Justicia* (Phục Vụ Hòa Bình và Công Lý), một nhóm đấu tranh bất bạo động gồm giáo dân, giáo sĩ và nhiều người khác dấn thân làm việc cho nông dân, cho giai cấp công nhân, và các nạn nhân vi phạm nhân quyền tại Châu Mỹ La tinh. Năm 1973, ông khởi đầu một nguyệt san tựa là *Paz y Justicia* (Hòa Bình và Công Lý) tại quê hương Argentina và một năm sau đó được cử nhiệm đứng đầu *Servicio* khắp Châu Mỹ La tinh. Trong tư cách ấy, ông đã du hành khắp Nam Bán Cầu và diễn giảng tại Bắc Mỹ cũng như Âu Châu. Tổ chức của ông là một tổ chức đại kết, nhưng được sự hậu thuẫn của hàng giáo phẩm Châu Mỹ La tinh. Perez-Esquivel cũng được đức Giaon Phaolô II tiếp kiến và khích lệ.

Trong thập niên qua, Perez-Esquivel thăm viếng nhiều xứ Châu Mỹ La tinh để nghiên cứu những trường hợp điển hình về áp chế và khuyến khích các dự án canh cải xã hội, bao gồm từ việc bảo vệ người thổ dân Ecuador đến việc giúp đỡ các liên đoàn tranh đấu đất đai của nông dân Paraguay trong các vấn đề của họ với một chính phủ không thiện cảm. Tại quê hương Argentina, ông đặc biệt quan tâm

đến những người tự gọi là *desaparacidos* (mất tích) - ước lượng từ 10 đến 20 ngàn người bị bắt đi bởi chính phủ quân sự hay bởi những đội tử hình của phe hữu trong cuộc bất ổn cuối thập niên 1970 và sau đó không ai nhận được tin tức gì về họ nữa. Phần đông được suy đoán là đã chết.

Những ai chỉ biết qua loa về Châu Mỹ La tinh cũng nhận thức rằng những hoạt động mà Perez-Esquivel tham dự vào hết sức nguy hiểm. Ông là người đầu tay biết rõ những nguy hiểm ấy, vì chính ông đã bị bắt cả ở Ecuador (1975) lẫn ở Brasil (1976) trong khi theo đuổi công việc của mình. Năm 1977, ông bị cảnh sát Argentina bắt giữ, giam tù 14 tháng, và bị tra tấn cực hình. Ông từ chối không đi vào chi tiết những kinh nghiệm của ông với cảnh sát, nhưng một vài nhận định của ông về việc tra tấn này (và những người tra tấn ông) cho ta thấy khá nhiều về chủ nghĩa nhân vị và chủ nghĩa Công giáo phúc âm của ông:

Khi bạn kinh qua hoàn cảnh cùng cực giữa cái sống và cái chết, tất bạn sẽ ráng hiểu điều Đức Kitô đã nói trên thánh giá: "Lạy Cha, xin tha cho họ vì họ không biết việc họ làm". Câu này hết sức mâu thuẫn đối với tôi và tôi ráng hiểu nó cách sâu sắc hơn… đâu là điều Đức Kitô muốn nói với ta trong hoàn cảnh cùng cực ấy?… Tôi từ từ hiểu ra rằng cái mà họ (những người tra tấn) không biết chính là điều này họ là những con người và chúng tôi cũng là những con người. Họ đã đánh mất bản sắc của họ" [10].

Dù Perez-Esquivel rất ít nói đến việc đào luyện linh đạo của riêng ông, ta cũng biết rằng ông tạo ra cuộc sống nội tâm bằng một kết hiệp thâm hậu giữa đức tin Công giáo và triết lý đấu tranh cho hòa bình rút tỉa từ việc học hỏi Gandhi mà có. Ít có chứng cớ chứng tỏ ông công khai đồng hóa mình với ý thức hệ của phe tả chính trị (chắc chắn ông không chấp nhận ý niệm bạo lực cách mạng) hay những trào lưu có tính đấu tranh hơn của các thần học gia chính trị. Ông quả có nương tựa vào các chủ đề giải phóng trong truyền thống thần học truyền thống của Châu Mỹ La Tinh (xin coi Chương 6). Chương trình linh đạo của ông khá gần gũi với Dorothy Day, mặc dù ông không phản ảnh những xu thế có tính ý thực hệ mạnh mẽ của Thợ Thuyền Công giáo. Xem ra ông không đề nghị cũng như ủng hộ các giải pháp chính trị thống nhất, mặc dù ông là kẻ thù công khai của các chính phủ quân sự tại Argentina. Ông có nói rằng ông muốn thấy các yếu tố bất nhân trong nền chính trị truyền thống của Châu Mỹ La Tinh ngưng lại. Như vị anh hùng (và đồng chí) của ông là Tổng Giám mục Recife (Brasil), Helder Camara, ông thấy cảnh nghèo của Châu Mỹ La Tinh là nguồn gốc xấu xa gây nên mọi xâm phạm nhân quyền. Ông nhận thấy cái vòng luẩn quẩn bắt đầu từ cảnh nghèo: nghèo khó thai nghén bạo lực, bạo lực ngược lại tạo nên áp bức là điều tạo ra nhiều cái nghèo khác [11].

Giống như hầu hết các nhà tranh đấu Kitô giáo vĩ đại khác của thời đại ta (như Martin Luther King, Jr., A.J. Muste, Daniel Berrigan, Dorothy Day, Lanza del Vasto, v.v…), Perez-Esquivel nêu khuôn mạo và tư tưởng của Mohandas Gandhi làm lý tưởng cho chương trình hành động của mình. Gandhi (1869-1948) được coi như cha đẻ của quốc gia Ấn Độ hiện đại. Quyết tâm dành quyền tự quyết và tư cách quốc gia cho Ấn Độ khiến ông đọ lực với quyền lực thực dân của Anh. Việc ông thành công trong việc tạo ra một Ấn Độ tự do tự nó đã bảo đảm cho ông một chỗ đứng xứng đáng trong lịch sử thế giới, nhưng cách ông thực hiện điều trên còn gây ảnh hưởng rộng lớn hơn nữa và được đem ra áp dụng khắp thế giới trong nhiều môi trường khác nhau. Tại Nam Phi (nơi ông làm việc đầu tiên sau khi học luật bên Anh) và sau này tại Ấn Độ, Gandhi triển khai và áp dụng các ý niệm ông rút tỉa được từ những suy niệm sâu sắc về truyền thống Ấn Độ Giáo và các kinh điển của tôn giáo này cũng như các nghiên cứu của ông về Kitô giáo triệt để của tiểu thuyết gia Nga Tolstoi và các lý thuyết phản kháng bất bạo động của Henry David Thoreau. Quan niệm căn bản trong tự vựng linh đạo và xã hội của Gandhi là *satyagraha* - sức mạnh chân lý. Gandhi hết lòng tin tưởng rằng một phản kháng thụ động bất bạo lực chống lại bất cứ sự dữ lớn lao nào cuối cùng cũng sẽ chiến thắng được sự dữ ấy nhờ sức mạnh của chính chân lý. Sự thiện sẽ thắng sự ác. Tỷ như trong cuộc đấu tranh với nhà cầm quyền Anh tại Ấn Độ, Gandhi khuyến khích hàng ngàn người chịu để cho cảnh sát còng tay, đánh đập và bắt giữ v.v… mà không ta thán hay phản kháng. Gandhi tin rằng cuối cùng, chính sức mạnh của bất bạo động mà thôi, chứ không phải sức mạnh của chống cự, sẽ tiêu hao lực lượng những kẻ ráng ngăn ngừa người Ấn khỏi có được dân quyền hay bất cứ điều gì họ tranh đấu. Tất nhiên, người ta thấy Gandhi không sai. Martin Luther King Jr. cũng sẽ áp dụng cùng một chiến thuật như thế (như biểu tình ngồi trong phòng ăn trưa, tẩy chay các phương tiện giao thông kỳ thị v.v…) với nhiều thành công rực rỡ tại Mỹ.

Ý niệm *satyagraha* không phải chỉ là một chiến thuật chính trị đặt căn bản trên một phân tích quyền lực. Nó không hề có nghĩa một cuộc đình công hay chiếm giữ cơ xưởng. Nó là một xác tín tôn giáo cao độ dựa trên ý niệm của Gandhi cho rằng chân lý sẽ chiến thắng bao lâu không có pha trộn bạo lực hay tranh đấu. Thực vậy, trong cuốn tự thuật của mình tựa là *Câu Truyện Các Thử Nghiệm Chân Lý Của Tôi (The Story of My Experiments with Truth,* Boston 1968), Gandhi viết ở lời nói đầu, như một giải thích phần nào cho cái tựa đề của sách, rằng ông đồng hóa Thiên Chúa với chân lý, một ý niệm chẳng xa lạ gì với những ai đọc Tân Ước. *Satyagraha* là phương cách tôn giáo được nuôi dưỡng nhờ việc chiếm lãnh được truyền thống linh đạo Ấn Độ Giáo (đặc biệt là việc nghiên cứu *Bhagavad Gita* mà chính ông vừa dịch vừa chú giải) và nền luân lý Kitô giáo lấy từ Bài Giảng Trên Núi (Matt. 5-7) từng gây ấn tượng mạnh nơi các nhà Xã Hội Học Kitô giáo mà Gandhi có dịp tiếp xúc lúc học tại Anh. Sự thiện sẽ thắng sự ác khi con người có chân lý và chịu hành động theo chân lý ấy. *Satyagraha* là một

triết lý sống biến học thuyết Ấn *ahimsa* (bất bạo động) tương tự như lệnh truyền của đức Kitô "phải giơ má bên kia".

Cho nên ta dễ thấy tại sao Perez-Esquivel và những nhà tranh đấu khác bị lôi cuốn bởi các ý niệm của Gandhi. Giáo huấn ông không những dội vang những gì đẹp nhất của Phúc Âm mà còn được "thử nghiệm trận tiền" một cách đầy thành công cả ở Nam Phi lẫn Ấn Độ. Quả hứng thú khi thấy những tác động và du hành qua lại giữa các ý niệm tôn giáo Đông Tây trong toàn bộ lịch sử cuộc triển khai linh đạo của Gandhi: ông tới Anh nơi Ấn Độ Giáo của ông tiếp xúc với luân lý Kitô giáo. Việc hòa hợp các ý niệm này được đem trở lại Ấn Độ nơi chúng được đem ra áp dụng và tranh đấu dành độc lập cho Ấn. Rồi các ý niệm này lại được đem trở lại Châu Mỹ và Châu Âu nơi chúng được tái thích ứng do những người của Phương Tây trong cuộc đấu tranh dành công lý và hoà bình của họ.

Việc tượng thai qua lại các ý niệm tôn giáo từ các truyền thống tôn giáo rất khác nhau này là điều người ta thấy khá rõ trong cuộc sống của nhiều nhà tranh đấu xã hội. Đó quả là một điển hình về điều nhà thần học Mỹ John Dunne gọi là "bước qua" hay "vượt qua". Trong khi vẫn trung thành với truyền thống tôn giáo của mình, nhưng ta có thể "từ việc hiểu biết có thiện cảm về chính tôn giáo của mình" bước qua "các tôn giáo khác rồi lại bước trở về tôn giáo của mình với những hiểu biết sâu sắc hơn về nó. Bước qua bước lại như thế xem ra chính là cuộc giang bạt kỳ hồi thiêng liêng của thời đại ta" [12]. Như thế, Gandhi đã sở đắc được cái nhìn sâu sắc hơn về ý niệm *ahimsa* trong Ấn Giáo nhờ đã bước qua xem sét Bài Giảng Trên Núi, y như Martin Luther King, Jr., đã khai triển được một cái nhìn tốt đẹp hơn về truyền thống ngôn sứ của Thánh Kinh nhờ xem sét ý niệm phản kháng bất bạo động của Gandhi. Dĩ nhiên, Perez-Esquivel cũng đã làm như thế khi nói đến cam kết của riêng ông đối với Đạo Công giáo Phúc Âm của mình.

Điểm được Dunne biện luận một cách đầy xác tín là thế này diễn trình bước qua ấy không hàm nghĩa một thứ chủ nghĩa hầm bà làng tôn giáo (religious syncretism-lấy chỗ này một tí, chỗ kia một tí, v.v…) hay một thứ phản kháng chống lại bất cứ cam kết nào. Đúng hơn nó hàm nghĩa một sẵn sàng mở lòng mình ra đón mọi cái nhìn tôn giáo sâu sắc hầu thâm hậu hóa chính niềm xác tín của mình. Dunne cho rằng diễn trình này mang lại cho ta một cảm thức về tình liên đới nhân bản và nắm được cái giá trị của chính mình (self-worth): "lúc bước qua, bạn thấy bạn là một với những người khác và với Chúa, nhưng lúc bước trở lui, bạn thấy tính cụ thể và tính cá thể của riêng bạn" [13]. Như thế, chủ nghĩa tranh đấu Kitô giáo của một người như Perez-Esquivel có tính đại kết không phải trong việc ông sẵn sàng hợp tác với các người Công giáo và Kitô hữu khác tại Châu Mỹ La Tinh mà thôi mà còn do vì ông sẵn sàng "bước qua" để thủ đắc được cái nhìn sâu sắc tôn giáo từ bên ngoài nền văn hóa của chính ông. Điều ấy

có thể giải thích lý do tại sao ông có được cảm thức rất mạnh về sứ mệnh bản thân và tình liên đới nhân bản. Nói theo thuật ngữ của Gandhi, cuộc đời ông quả là một thử nghiệm về chân lý.

Các Nhà Tranh Đấu: Dấu Hiệu Mâu Thuẫn

Trong hiến chế về Tông Đồ Giáo Dân, các nghị phụ Công Đồng Vaticanô II tuyên bố rằng giáo dân (và do đó cả giáo và tu sĩ) "khắp nơi và trong mọi sự, phải tìm đặc tính công bình của nước Thiên Chúa… nổi bật trong các công việc thuộc loại này là hành động xã hội Kitô giáo" [14]. Quả là những tình cảm cao thượng vốn được hầu hết các vị giáo hoàng từ Công Đồng Vaticaô II liên tiếp nhắc đi nhắc lại, dựa trên giáo huấn giáo hoàng phát khởi từ những tông thư xã hội vĩ đại của đức Lêô XIII hậu bán thế kỷ 19. Dĩ nhiên, vấn đề không phải ở chỗ cần phải có một chương trình hành động xã hội nhưng là một phương pháp ưu thế để thực thi cái nhìn về thăng tiến xã hội. Vấn đề thực thi ấy càng trở nên bức thiết hơn khi các vấn đề xã hội bị tròng tréo vào các cơ cấu chính trị hiện nay. Một cái nhìn giản lược vào những cuộc tranh luận tại Quốc Hội Hoa Kỳ cũng đủ nhấn mạnh đến điểm trên ngoài bất cứ vấn nạn nào về sự đòi hỏi của tôn giáo.

Cái phân biệt nhà tranh đấu với các nhân viên Kitô giáo khác trước vấn đề trật tự xã hội là nhà tranh đấu thường thấy mình trực tiếp đối nghịch với thẩm quyền xã hội, kinh tế hay chính trị. Một thí dụ cụ thể sẽ giúp ta hiểu điểm này. Năm 1979, người lãnh giải Nobel Hoà bình là Mẹ Têrêxa thành Calcutta. Ngoại trừ việc cực lực chống đối mọi cuộc phá thai, Mẹ Têrêxa là khuôn mặt công duy nhất không bị báo chí chỉ trích. Rất khó tìm thấy lỗi lầm nơi người đàn bà vốn hiến hết năng lực của mình cứu giúp những con người bất hạnh nhất trên trần đời. Bà cũng là một nhân vật hoàn toàn phi chính trị, không có bất cứ một dự án vĩ đại nào thuộc xã hội và chính trị nhằm cứu vớt thế giới. Công việc của bà được thực hiện bất cứ nơi nào có thể thực hiện được bất kể trật tự xã hội hiện hành. Bà làm việc tại Ấn Độ mà không bị cản trở bởi sự can thiệp của chính phủ bởi cái bà dấn thân làm là trực tiếp phục vụ những người nghèo khổ nhất và thiếu thốn nhất trong các phố thị Ấn Độ. Nó là một thứ lao động không có thời gian. Nếu được phép lập một cơ sở tại Moscow, ta biết bà sẽ không mất thì giờ cho những tranh chấp ý thức hệ; bà sẽ chỉ lặng lẽ đi tìm thu người thiếu thốn.

Trái lại, người lãnh giải năm 1980 là Adolfo Perez-Esquivel lại tìm cách giúp đỡ người bất hạnh một cách có cơ cấu hơn nhiều. Ông quan tâm tới các quyền lực khiến người ta ra túng thiếu và chính các quyền lực ấy là điều ông muốn xử sự. Các cơ cấu kia trở thành các công sự chính trị và do đó, việc làm của ông đem lại đối đầu và kháng cự. Điều ấy giải thích tại sao Perez-Esquivel có thể bị bắt giam, còn Mẹ Têrêxa thì có lẽ không bao giờ bị bắt cả. Việc làm của họ có khác nhau; cái rủi ro của chúng có khác biệt. Giáo Hội cần cả hai; Phúc Âm đưa lại các mẫu mực cho cả hai người.

Nhà tranh đấu xã hội luôn va chạm sất sát từ trật tự có sẵn. Nhà tranh đấu xã hội cũng gặp nhiều nguy cơ tế vi hơn và một số những cám dỗ quyến rũ không ít. Nhà tranh đấu dễ lầm lẫn coi các mục tiêu xã hội của họ là ý Thiên Chúa. Nói rằng không được áp bức người ta hoặc để họ chết đói là một chuyện, nhưng nói rằng giải pháp chính trị đặc thù này hay giải pháp đặc thù kia là *cách thế Kitô giáo duy nhất* để chấm dứt cảnh bóc lột ấy lại là chuyện khác. Không nhận ra điều này có thể sẽ biến nhà tranh đấu thành một tên ý thức hệ hay một thứ độc tưởng (monomaniac). Nó có thể khiến các năng lực của Phúc Âm ra yếu ớt hoặc tản mạn để theo đuổi những mục tiêu hoàn toàn triết lý. Nhà tranh đấu cần phải vun sới một cảm thức biện biệt tinh tế để tránh cơn cám dỗ ấy. Còn những ai đến tiếp xúc với nhà tranh đấu thì cần thách thức các quan tâm và thành kiến của mình kẻo không đọc được các dấu chỉ của thời đại. Trong việc làm của nhà tranh đấu và trong cái nhìn của người khác về họ, mở lòng mình ra cho Thánh Linh là điều cốt yếu.

Trong thời xáo trộn cuối thập niên 1960 và đầu thập niên 1970, ta thấy có những kình chống trong cái nhìn của nhiều phản ứng Công giáo đối với chủ nghĩa tranh đấu của hai anh em cùng làm linh mục là các cha Daniel và Philip Berrigan. Hai vị trải qua một lịch sử lâu dài và có tính lý tưởng trong cuộc đấu tranh chống thiên kiến và cuồng tín. Các quan tâm về dân quyền đã dẫn họ (cũng như nhiều nhà tranh đấu gồm luôn Martin Luther King, Jr.) vào phong trào phản chiến khi cuộc tranh chấp ở Việt Nam gia tăng. Những hành động phản kháng có tính biểu tượng cao của họ (bất bạo động nhưng hủy hoại tài vật) chống chiến tranh bao gồm việc họ đột nhập các văn phòng dịch vụ có chọn lựa để tiêu hủy các hồ sơ bằng bom lửa hay máu vấy bẩn. Các hoạt động này khiến họ bị bắt giữ, kết án và cầm tù, và trong trường hợp cha Daniel Berrigan, trốn thui trốn nhủi trước khi vào nhà tù. Việc hai linh mục (Daniel là linh mục Dòng Tên; Philip là linh mục Dòng Thánh Giuse, sau này từ chức linh mục) phá hoại tài sản, bị bắt và vào nhà tù xem ra là chuyện khó có thể xảy ra, nếu không muốn nói là gương mù gương xấu, đối với phần lớn người Mỹ. Các hoạt động của họ gây nên cơn bão tranh luận nẩy lửa về vai trò các nhà tranh đấu trong Giáo Hội Mỹ. Điều gì cần phải làm từ hai anh em linh mục đầy thách thức này? William Van Etten Casey đưa ra những phân cực ý kiến khá rõ như sau:

“Họ có phải là những ngôn sứ lên án cơ cấu đang rã tan của một xã hội hủ bại hay không? Hay họ là nạn nhân của những viên chức bàn giấy tàn ác và các quan tòa không linh hồn? những người tử đạo vì một chính nghĩa công minh? Hay họ là những tên cuồng tín tự phong cho mình là công chính? những tên duy hư vô trâng tráo? những kẻ huyên hoang đi tìm cái tôi vĩ đại?” [15].

Một số người Công giáo quả có coi anh em nhà Berrigan như những tiếng nói ngôn sứ, nhưng người ta cho rằng đa số người Công giáo ngạc nhiên chứ không bị xúc phạm vì các hoạt động của họ. Dĩ nhiên có những người khác lên án họ đi tìm chú ý của giới truyền thông để quảng bá ý muốn tử đạo của họ

trong tay những nhà hữu trách hết sức do dự. Ai đúng? Làm thế nào người ta dám lượng định việc làm của họ và ý nghĩa của nó? Khó có thể phán định về những vấn đề đặc thù. Cuộc phản kháng của họ rút ngắn hay kéo dài chiến tranh? Họ ngây thơ hay thực tế về người cộng sản Việt-Nam, khi xét đến những hồ sơ bất tận vi phạm nhân quyền của những người ấy? Ta không thể trả lời các câu hỏi này; chúng đan kết quá chặt vào cuộn len lịch sử hiện nay của chúng ta. Với một khoảng cách lịch sử, ta có thể nói rằng: ở cội nguồn cuộc phản kháng của anh em nhà Berrigan ta thấy ý muốn chấm dứt cuộc chém giết, bỏ bom, bạo lực và hủy diệt. Từ quan điểm tôn giáo, phần lớn những điều họ làm xem ra không thể chê trách được. Có thể biện luận rằng nếu hỏi xem kết quả họ mang đến là gì là không hỏi đúng câu hỏi. Có thể có những thước đo khác để đo giá trị và sự hữu hiệu của nhà tranh đấu.

Nếu nhà tranh đấu rút tỉa ít nhất một phần sự nâng đỡ thiêng liêng từ truyền thống ngôn sứ trong Thánh Kinh (như phần lớn họ chắc chắn có làm) thì lúc đó việc chuyển giao lời nhắn gửi (message) mới là điều quan yếu. Các tiên tri Do Thái không mấy nổi bật vì thành công của mình; thực vậy, đức Giêsu từng nhận xét rằng phần thưởng cho việc họ lên tiếng với Israel là cái chết tức tưởi. Sứ mệnh của họ là chuyển giao "Chúa đã nói thế này". Gary Willis, khi bình luận về các nhà tranh đấu tôn giáo của Mỹ, đã sắc cạnh đưa ra điểm sau đây:

"Chính trách nhiệm đối với dân chứng thực cho nhà tiên tri. Một số người muốn dùng từ "ngôn sứ" (hay thi sĩ hay thầy tướng số) để chỉ về một người như là lệch tâm, có những thúc đẩy riêng tư khiến họ ra khác với tất cả chúng ta. Không gì xa tiêu chuẩn Thánh Kinh bằng, bởi căn cứ vào các tiêu chuẩn, ngôn sứ có là vì sứ điệp, và sứ điệp có là để được chuyển giao, đến những ai sứ điệp muốn nhắn gửi. Thiên Chúa sai các ngôn sứ đến với dân Ngài; khước từ sứ điệp là khước từ nguồn sứ điệp" [16].

Ta trả lời nhà tranh đấu bằng cách hỏi sứ điệp ấy có thật không? Nó có phù hợp với điều Phúc Âm đòi hỏi không? Làm thế nào biện biệt ra cái chân lý ấy hay phải đọc cái Phúc Âm kia như thế nào luôn luôn là một diễn trình đầy huyền nhiệm đối với phần đông chúng ta. Giữa thời đại ta và giữa lịch sử của chúng ta, đôi khi khó nhận ra chân lý. Cho đến nay, anh em nhà Berrigan tiếp tục phản kháng chiến tranh hạt nhân nhưng không thành công mấy và rất ít người nghe họ. Chỉ có thời gian mới có thể nói họ đúng hay họ sai; họ là các ngôn sứ thông suốt hay những tên cuồng tín khoa trương. Điều luôn dai dẳng bên ta là: họ dám đúng lắm.

Nhà tranh đấu thường nổi lên giữa chúng ta như dấu hiệu mâu thuẫn. Ta thường có khuynh hướng ca ngợi tiếng nói ngôn sứ tỷ lệ thuận theo khoảng cách giữa tiếng nói ấy với chúng ta. Ta có thể ca ngợi Mục Sư Dietrich Bonhoffer (1906-1945) đã tử đạo dưới bàn tay Quốc Xã vì ông hiển nhiên đúng. Nhưng còn hàng ngàn người Đức lương thiện không thấy điều ấy năm 1944 thì sao? Quả dễ cho ta

cùng với những người như Perez-Esquivel nói rằng tra tấn người khác là sai lầm và đi ngược lại Phúc Âm. Nhưng câu khẳng định của chúng ta rằng không được hành khổ người ta nhân danh trật tự công cộng hay ổn định chính trị chỉ đưa lại những câu hỏi còn dằn vặt hơn nhiều: Ta phải làm gì với chính sự kiện tra tấn? Ta có thể hợp tác đến mức nào với một chính phủ thi hành việc tra tấn ấy? ta phải phán định ra sao về *Thứ Chính Trị Thực Tiễn* (Realpolitik) là thứ chính trị chủ trương rằng ta phải chọn cái ác ít tệ hại hơn, nghĩa là, một kẻ tra tấn thân hữu còn hơn một chính phủ độc tài thù hận? Cái tư tưởng ấy đồng loã đến đâu với tội ác? Nhân danh Phúc Âm, liệu ta có phải nói rằng tra tấn là điều ở bên ngoài đức Kitô? Những câu hỏi cụ thể như thế có tính cắt xé xa hơn những điều trừu tượng nhiều lắm. Nhà tranh đấu thách đố ý chí ta phải chuyển từ trừu tượng qua cụ thể. Peter Maurin thường tuyên bố rằng cái áo khoác để trong tủ là cái áo khoác thuộc người nghèo. Ta hiểu nghĩa đen của câu nói ấy ra sao? Người ta cho rằng tùy theo mức độ ta hành xử theo nó mà mức độ Phúc Âm được tư hóa trong cuộc sống ta trong cái toàn diện của nó. Theo nghĩa này, ta có một thước đo xem mình phải đi bao xa mới theo được bước chân đức Kitô. Ít nhất theo nghĩa đó, nhà tranh đấu là người đã được Chúa sai đến.

(*) Theo Encyclopaedia Britannica (Micro), thì *Reducción* (tiếng Bồ Đào Nha là reducão) ở các xứ thuộc địa Châu Mỹ La tinh, chỉ một cộng đoàn thổ dân được thiết lập dưới thẩm quyền Giáo Hội hay nhà vua. Mục đích của các *reducciones* là làm dễ dàng việc trở lại Kitô giáo của các thổ dân, bảo vệ họ, dạy họ các kỹ thuật canh tác tốt hơn cũng như các tay nghề khác… Từ này bao hàm việc "giảm thiểu" (reducing) các thổ dân vào một địa điểm; người ta cũng dùng từ "cộng đoàn" (congregaciones-các trung tâm tập trung). Các *reducciones* nổi danh nhất là của các nhà truyền giáo Dòng Tên tại Paraguay. Tại nơi nay gọi là vùng Truyền Giáo (Misiones) của Paraguay, giữa các sông Paraguay và Paraná, và tại các bang Misiones và Corrientes ở Argentina, giữa các sông Paraná và sông Uruguay, các cha Dòng Tên đã lôi kéo vào đạo khoảng 700,000 thổ dân giữa các năm 1610 và 1767; khỏang 150,000 người trong số ấy sống trong các *reducciones.* Các cha Dòng tên ráng duy trì lãnh thổ của họ không bị can thiệp từ bên ngoài, đặc biệt từ người Tây Ban Nha đi kiếm lao công rẻ tiền. Sau khi Dòng bị giải tán năm 1767, phần lớn các khu định cư này tan hoang; tuy nhiên một số sau cùng biến thành các thành phố như Encarnación và Villarrica. Tại Brazil, cũng có những khu định cư như thế tại ngay vùng São Paulo và phía nam vùng ấy (Ấn bản 1984, VIII.465).

Ghi Chú

[1] William A. Clebsch, *Christianity in European History* (New York, 1979), tr.233.

[2] James Hanigan, *Militant Nonviolence: A Spirituality for the Pursuit of Social Justice* trong *Horizons,* số Xuân 1982, tr.13.

[3] Peter Maurin, do Marc Ellis trích dẫn trong *Peter Maurin: Prophet in the Twentieth Century* (New York, 1981) tr.69.

[4] Dorothy Day, *Meditations* (New York, 1970), tr. 73. Khởi đầu đăng trong *The Catholic Worker* tháng Ba 1966.

[5] Dorothy Day, *On Pilgrimage: The Sixties* (New York, 1972) tr. 172. Tác phẩm này là tuyển tập các cột báo Dorothy viết trên *The Catholic Worker.*

[6] Năm 1975, người ta nghe Dorothy Day mời các sinh viên đến giúp với tư cách thiện nguyện và khuyên họ đừng đến với bất cứ ý niệm "lãng mạn" nào về đức khó nghèo. Bà chỉ xin những người có thể chịu được bẩn thỉu, nghèo nàn, khốn khổ và bạo lực "vì tình yêu Chúa".

[7] Dorothy Day, *On Pilgrimage,* tr.257.

[8] William D. Miller, *Dorothy Day: A Biography* (San Francisco, 1982) tr.517.

[9] Khá lý thú là Perez-Esquivel được đề cử bởi Mairead Corrigan và Betty Williams, hai nhà tranh đấu hòa bình từ Bắc Ái Nhĩ Lan và là những người lãnh giải năm 1979 vì những cố gắng chống bạo lực bè phái tại Ulster.

[10] Perez-Esquivel, được trích dẫn trong Perez-Esquivel *Current Biography* (1981) tr.323.

[11] Xem cuộc phỏng vấn Perez-Esquivel trong *Newsweek,* 27 tháng 10, 1980 tr.78.

[12] John Dunne, *The Way of All the Earth* (New York, 1972) tr. IX. Sách này có một thảo luận rất tuyệt về Gandhi.

[13] Sách đã dẫn, tr.220-221.

[14] Hiến chế Tông Đồ Giáo Dân, số 7 trong *Documents of Vatican II,* do Walter M. Abbot biên tập, tr.298.

[15] Lời nói đầu cuốn *The Berrigans,* do W.V.E. Casey chủ biên (New York, 1971) tr. 8. Các tác giả đóng góp cho cuốn sách này coi họ là anh hùng và mẫu mực. Bài của linh-mục Andrew Greeley, không

đăng trong cuốn này, nhưng trong một tuyển tập trước đó do Holy Cross College ấn hành, thì cho rằng anh em Berrigan ngạo mạn, ý thức hệ, chống Mỹ, giáo điều cứng ngắc, và vì những cuộc biểu tình được quảng cáo thái quá, đã thực sự kéo dài cuộc chiến một cách đáng trách. Về phán đoán của Greeley, xin xem John Kotre, *The Best of Times, The Worst of Times* (Chicago, 1978) tr. 175 và kế tiếp, và khảo luận của Noam Chomsky đăng trong tuyển tập của Casey.

[16] Gary Wills, *Bare, Ruined Choirs: Doubt, Prophecy, and Radical Religion* (Garden City, N.Y., 1972) tr.267.

Thư Mục và Khai Triển Thêm

Phong Trào Thợ Thuyền Công giáo đã ảnh hưởng đến cuộc đời hầu hết các nhà tranh đấu Công giáo Mỹ trong suốt 50 năm qua. Các trước tác của Dorothy Day cung cấp cho ta nhiều dữ kiện: *From Union Square to Rome* (New Yrok, 1939); *The Long Loneliness: The Autobiography of Dorothy Day* (New York, 1952); *Loaves and Fishes* (New York, 1963). Hai cuốn nghiên cứu của William D. Miller rất căn bản: *A Harsch and Dreadful Love: Dorothy Day and the Catholic Worker Movement* (New Yrok, 1973) và *Dorothy Day: A Biography* (1982).

Về Peter Mauirn, có hai tiểu sử: Arthur Sheehan, *Peter Maurin: Gay Believer* (New York, 1959), và Marc Ellis, *Peter Maurin: Prophet of the Twentieth Century* (Ramsey, N.J., 1981). Tuyển tập các *Easy Essays* của Peter Maurin (Chicago, 1975) cập nhật hóa các *Easy Essays* xuất bản trước đó (New York, 1936) và *The Green Revolution* (Fresno, Calif., 1961). Dĩ nhiên, nguồn không thể thiếu vẫn là *The Catholic Worker*, nay vẫn được bán ngoài phố với giá một xu một số. Để có được cái bối cảnh lịch sử rộng hơn của Phong trào này, xin xem Neil Betten, *Catholic Activism and the Industrial Worker* (Gainesville, Fla., 1976).

Cuốn *Christ in a Poncho* của Perez-Esquivel (Maryknoll, N.Y., 1983) là một tuyển tập vác bài viết của ông nhân các dịp đặc biệt cũng như các tài liệu liên quan đến phong trào bất bạo động tại Châu Mỹ La Tinh.

Các sách của John Dunne đề cập sâu sắc đến vấn đề linh đạo và phong trào tranh đấu; đặc biệt xin xem *The Way of All the Earth* (New York, 1972); *Time and Myth* (Notre Dame, Ind., 1973); và *The Reasons of the Heart* (Notre Dame, Ind.; 1978). Ảnh hưởng của Thomas Merton đối với các nhà tranh đấu khá sâu sắc. Về tương quan giữa linh đạo của ông và "thế gian" xin xem *Contemplation in a World of Action* (Garden City, N.Y., 1973); và cả *Gandhi on Non-Violence* (New York, 1965).

Phần lớn phong trào tranh đấu mang nợ Emmanuel Mounier rất nhiều cả trực lẫn gián tiếp; xin xem *Personalist Manifesto* của Mounier (London, 1938) và cuốn *Emmanuel Mounier and the New Catholic Left* của John Hellman *(Torontao, 1981)* và khảo luận của cùng tác giả *John Paul II and the Personalist Movement* đăng trong *Cross Currents*, số Mùa Đông 1980/1981 tr. 409-420.

CHƯƠNG 10: NHỮNG NGƯỜI ĐỨNG NGOÀI

Cuối cuốn *A Portrait of the Artist as a Young Man,* nhân vật chính là Stephen Dedalus và bạn anh ta là Cranley có một cuộc đối thoại khá dài về việc Stephen từ bỏ đạo Công giáo Ái Nhĩ Lan của anh ta. Cranley không thể hiểu tại sao Stephen lại không chịu rước lễ để làm vui lòng người mẹ đang hấp hối. Dù Stephen không tin đức Kitô hiện diện thực sự trong Thánh Thể, thì cũng đâu có hại gì mà không chịu tham dự nghi lễ ấy để an ủi mẹ mình? Stephen nhìn nhận nỗi sợ phi lý trước thực tại thánh thiêng (nhưng anh cũng cho rằng anh ta sợ luôn cả sấm sét và vũ khí…) và thêm rằng: "hơn những cái đó, tôi sợ tác dụng hóa học sẽ xảy đến cho linh hồn tôi vì một sự tôn kính giả đối với một biểu tượng mà đàng sau nó chồng chất cả 20 thế kỷ thẩm quyền và tôn kính" [1].

Trong đoạn văn của một tiểu thuyết rõ ràng có tính tự truyện ấy, Dedalus (Joyce) đã thâu tóm mối liên hệ của anh ta với Giáo hội Công giáo thời thơ ấu và thanh xuân. Anh nhất quyết từ khước kỷ luật và thế giới quan của Giáo Hội ấy, nhưng vẫn không sao thoát được ảnh hưởng của nó. Trong cuốn tiểu thuyết ngắn này và trong các tác phẩm kế tiếp như *Ulysses* (1921) và *Finnegans Wake* (1939), tiếng dội của truyền thống Công giáo hết sức dai dẳng và sâu sắc. Dù Joyce cay đắng tiếp tục xa lạ với Giáo hội Công giáo suốt cuộc đời mình [2], trí tưởng tượng của ông vẫn đầy ứ những biểu tượng, những hình ảnh, những ẩn dụ, và theo tôi nghĩ , cả cảm quan của Giáo Hội ấy nữa [3]. Chính Joyce nói ra cái ý nguyện trở thành một "linh mục của tưởng tượng", một con người "biến bản thể" (transsubstantiate) vật chất thô kệch thành nghệ thuật bằng lời.

James Joyce quả thích hợp được liệt vào loại người Công giáo mà ở đây ta gọi bằng từ "người đứng ngoài". Người đứng ngoài là người hoặc lìa bỏ truyền thống Công giáo sau khi đã sinh ra trong truyền thống ấy hay đã tới gần nó như những người sẽ vào đạo nhưng không bao giờ làm được cái cử chỉ vâng theo (allegiance) hay đã vào đạo, rồi sau đó lại bỏ. Tuy thế, trong tất cả những trường hợp trên, người đứng ngoài vẫn tiếp tục rút tỉa sức nâng đỡ từ truyền thống ấy hay phản ứng lại nó một cách biện chứng đến độ truyền thống ấy được soi sáng thêm lên hay chia sẻ các giá trị của truyền thống ấy mặc dù, như trong trường hợp của Joyce, họ chia sẻ theo một phương cách đi ngược hẳn lại. Người đứng ngoài có thể là những người như nhà tiểu thuyết Anh, Graham Greene, có lúc đã trở lại [4], nhưng nay tự xem mình như "những người Công giáo vô thần" (từ này hình như do triết gia George Santayana của Harvard sáng chế ra) hay như nhân vật hư cấu trong *Love in the Ruins* của Walker Percy, người đã tuyên xưng như thế này:

“Thí dụ như tôi chẳng hạn, tôi là một người Công giáo La Mã, dù chỉ là một người Công giáo tồi… Tôi tin Chúa và toàn bộ sự việc nhưng tôi yêu đàn bà hơn cả, thứ đến là âm nhạc và khoa học, rồi đến whiskey, Chúa thứ bốn, còn đồng bào tôi thì hầu như không có. Một cách chung chung, tôi muốn làm gì thì làm. Thánh Gioan viết rằng ai nói mình tin Chúa mà không giữ giới răn Ngài là thằng nói dối. Nếu thánh Gioan đúng, thì tôi là một thằng nói dối. Tuy thế, tôi vẫn tin“ [5].

Những người Công giáo đứng bên ngoài không nhất thiết là những người có căng thẳng với đức tin của họ. Họ có thể là bất cứ ai, vì những lý do khác nhau, vẫn cảm nhận sức mạnh của truyền thống Công giáo, vay mượn truyền thống ấy, ngâm ngợi các thành tựu của nó, hay tìm được nguồn dưỡng sinh trong linh đạo của nó, nhưng lại không thể tham gia Giáo Hội. Sự bất khả này phát sinh từ nhiều lý do, luân lý, văn hóa và/hoặc trí thức [6].

Trong Giáo Hội ngày nay, ta còn thấy một loại người đứng ngoài khác nữa. Trước thời Công Đồng Vaticanô thứ 2, kỷ luật của Giáo Hội khắt khe đến nỗi người ta phải chọn đứng trong Giáo Hội theo một nghĩa chật hẹp hay ở bên ngoài Giáo Hội. Có những thước đo gần như thực nghiệm để phân biệt một người Công giáo hành đạo với một người “Công giáo không hành đạo” (như có làm bổn phận Mùa Phục sinh nghĩa là xưng tội rước lễ trong Mùa này hay không?). Lại cũng có một nguyên tắc tri thức dùng làm tiêu chuẩn nội tại đo lường tính cách Công giáo của một con người. Người ấy phải hoặc chấp nhận “toàn gói” hoặc phải tách rời Giáo Hội. Ba mươi năm trước đây, không thể chấp nhận được việc một người nào đó vừa ủng hộ và thực hành ngừa thai vừa nhận mình là Công giáo được, hoặc vừa tranh bác các phán định của huấn quyền vừa vẫn là “người Công giáo tốt”. Ngày nay, như nghiên cứu đã chứng tỏ, người Công giáo không bỏ Giáo Hội chỉ vì họ cảm thấy xa lạ với một khía cạnh nào đó của huấn quyền. Đối với nhiều người Công giáo, sự lựa chọn ấy không hề được quan niệm như một nổi loạn mà chỉ là một hành vi mà Hans Kung gọi là “di cư nội tại” (internal emigration) [7].

Các mối liên hệ với Giáo Hội có thể hết sức phức tạp. Có những người ly khai với Giáo Hội một cách cay đắng và dứt khoát; những người khác nhớ lại những ngày còn là người Công giáo với một niềm hoài tưởng và châm biếm pha lẫn thù hận; lại có những người nhìn Giáo Hội cách ngưỡng phục và kính trọng, nhưng không bao giờ đến gần. Nhiều người thấy say mê truyền thống thẩm mỹ Công giáo. Một người bạn gái sau khi tham dự thánh lễ cuối tuần với tác giả nói rằng: “nếu những chủ trương đòi hỏi của Công giáo không quá vô lý, có thể ngày mai tôi sẽ vào đạo”. Cảm thức thẩm mỹ của cô về tính bí tích và phụng vụ Công giáo cũng mạnh mẽ như sự chán ghét của cô đối với học thuyết Công giáo. Nếu cô duy trì lâu dài cái quan tâm thẩm mỹ ấy (với một xu hướng nặng về linh đạo), ta có thể kể cô vào hàng ngũ những người Công giáo đứng bên ngoài.

Người ta rất dễ cám dỗ dán nhãn hiệu cho người đứng ngoài là quân bỏ đạo không hơn không kém, quân rối đạo có lựa chọn, hay tên lãng mạn cứng đầu và vị kỷ. Đã có thời, những người bỏ Giáo Hội cảm thấy sự ra đi ấy một cách hết sức rõ rệt. Ta nên nhớ rằng chỉ mới mấy năm gần đây người ta mới có thể mua các tác phẩm chính của Joyce tại quê hương Dublin của ông. Sự cấm đoán không phải chỉ dựa trên óc tưởng tượng sinh động của ông về tính dục mà còn vì những cảm tình dữ dằn chống lại Giáo Hội Ái Nhĩ Lan. Cũng thế, những ai công khai tỏ lời ca tụng Giáo Hội nhưng không theo đạo thì hoặc (a) được khen vì cái nhìn sáng suốt và sắc sảo, (b) bị chê là thiếu nghiêm túc, hay (c) bị lên lớp là thiếu "hồng ân đức tin".

Một điều xem ra hiển nhiên là người đứng ngoài có thể dạy ta nhiều điều về chính truyền thống Công giáo của chúng ta vì do định nghĩa, người đứng ngoài luôn phê bình Giáo Hội. Lời phê bình lúc nào cũng giúp ích cho ta. Một số loại người đứng ngoài mạnh mẽ nhắc ta nhớ rằng đôi lúc Giáo Hội đối xử hết sức cẩu thả đối với các thành viên của mình. Nhiều người đứng ngoài lâm vào tình trạng đứng ngoài ấy chỉ vì sự cứng ngắc, sự vô tình vô cảm, sự ác nghiệt, hay bỏ rơi đã đẩy họ vào đó. Những người như thế nhắc ta nhớ đến những phần tử quỉ quái trong Giáo Hội. Câu truyện thanh trừ nhóm Tân Thời (Modernist) diễn ra đầu thế kỷ 20 (dưới triều đại đức Piô X) là một danh mục đáng buồn về lòng cuồng tín và ác độc nhắm vào những học giả Công giáo trung thành từng bị làm cho câm miệng trong suốt quãng đời nghiên cứu còn lại của họ hay bị trục xuất ra ngoài Giáo Hội. Đó là một thời kỳ, nói theo một sử gia, đã tẩm độc bầu khí của Giáo Hội và gây ra nhiều hậu quả tàn khốc cho các thế hệ Công giáo sau này [8].

Đối với những ai đơn thuần rời bỏ Giáo Hội nhưng đã được đào tạo bởi nền *tư tưởng* (ethos) của nó, ta thấy có những bài học để học (giống như có những bài học từ những người Công giáo khác) theo nghĩa tư duy hay cảm quan của họ được khai triển ra từ khung đồ (matrix) chính họ nhìn nhận là của Công giáo. Trong chương trước, chúng tôi đã đề cập khá nhiều tới Phong Trào Thợ Thuyền Công giáo và Dorothy Day. Một người xuất thân từ Phong Trào ấy là Michael Harrington, vốn là một người Mỹ nổi danh nhất đề xướng ra Chủ Nghĩa Xã Hội Dân Chủ. Cuốn sách khai phá của Harrington, *The Other America* (1962), được mọi người công nhận như đã đem lại một thúc đẩy cho các chương trình xã hội lớn lao của hai chính phủ Kennedy và Johnson. Trong hồi ký tự thuật của mình, Harrington ghi ơn nền giáo dục Công giáo của ông, công ơn lớn lao của các thầy dạy Dòng Tên lúc học trung và đại học, ảnh hưởng đào tạo trong những năm sinh hoạt với Thợ Thuyền Công giáo, và việc ông rời bỏ Giáo Hội. Đó là một chuyển tiếp được kể lại một cách thoải mái và không thiếu những ghi nhận tâm ý các hoài niệm của ông về Giáo Hội:

“Đến lúc tôi vào nhà thờ, tôi đã có ý định sẽ không rước lễ vì tôi không còn tin vào đức tin nữa, ngay cả theo nghĩa bước nhẩy vọt hiện sinh… Như tôi đã dự kiến, tôi không bị dằn vặt bởi cái cảm thức mất mát theo nghĩa Dostoevski. Tôi sợ rằng toàn bộ cảm nghiệm kia cũng bi thảm như khi ta ra khỏi chiếc xe điện. Điều tôi không biết lúc đó là hai mươi năm sau, khi Giáo Hội bắt đầu không còn gò bó, tôi lại trở thành một lữ hành vô thần cùng đi với một đạo Công giáo hòa dịu” [9].

Harrington thẳng thắn hơn nhiều người trong việc nhìn nhận các cách thế Giáo Hội lên khuôn các đường nét chính trong tư duy của ông (ông còn cho rằng nền giáo dục Dòng Tên đã đem lại cho ông óc phê phán nhờ đó ông đọc và hấp thụ được Karl Marx). Ông cũng khôn khéo hơn nhiều người trong xác tín rằng chủ nghĩa Công giáo cấp tiến sau Công Đồng Vaticanô II có thể sẽ không phải là rạng đông của một ngày mới mà là cơn giẫy chết cuối cùng của Giáo Hội trong tư cách một thực tại lịch sử thấy được. Sự phân tích này rất có thể không đúng, nhưng khá tỉnh táo trong các hậu quả và dè chừng đối với những ai hay có thói quen lạc quan tếu. Những ai trân quí truyền thống tôn giáo của mình rất dễ bỏ qua những cái nhìn sâu sắc thân hữu của những người đứng ngoài như Harrington, một bỏ qua rất có hại cho chính họ. Dù sao, những người đứng ngoài cũng không bao giờ công bố các tin xấu của họ một cách vui sướng. Người ta đọc Harrington (và nhiều người khác như ông, chẳng hạn Wilfred Sheed và Gary Wills) với một cảm nhận rằng những người này cảm thấy một nỗi buồn khôn nguôi khi thấy một định chế đang đi xuống, khi chính cái định chế và truyền thống ấy đã nuôi dưỡng xiết bao tuổi trẻ ngày xưa của họ.

Những Người Công giáo Công xã

Linh mục kiêm nhà xã hội học Mỹ là Andrew Greeley từng nhận dạng ra một nhóm người Công giáo Mỹ tự nhận mình là Công giáo và rất tư duy quan tâm đến cảm nghiệm Công giáo tại xứ sở này, nhưng lại liên hệ một cách hết sức ngoài lề đối với Giáo Hội định chế (họ có thể đi hay không đi nhà thờ thường xuyên; dửng dưng với các công bố của giám mục và giáo hoàng) hay dấn thân có lựa chọn đối với các cơ cấu Giáo Hội (điển hình họ làm ngơ những ngăn cấm hạn chế sinh đẻ, nhưng lại ưa thích hệ thống trường ốc họ đạo và sử dụng mục vụ bí tích của Giáo Hội). Họ đánh giá Giáo Hội Công giáo như một tập thể tính (collectivity) nghĩa là họ nhận họ là Công giáo và đánh giá cao thế giới quan và nền *tư tưởng (ethos)* của nó: họ chia sẻ tình yêu của người Công giáo dành cho truyền thống, cái nhìn bí tích về đời sống, quan điểm của nó về bản nhiên con người, sự phong phú trong sinh hoạt biểu tượng của Giáo Hội. Họ ít khi trở thành Công giáo “chuyên nghiệp” nghĩa là những người trực tiếp hay gián tiếp làm việc cho các quan tâm của Giáo Hội. Cha Greeley gọi những người như thế là “Công giáo Công xã” (communal Catholics) [10].

Những người Công giáo Công xã này là ai?

Họ thường là những người học cao, thực tiễn, và chuyên nghiệp trong bậc thang xã hội. Họ là những người thành đạt cao, xuất thân từ hậu cảnh Công giáo, ít thấy mình có chi thù nghịch với Giáo Hội và do đó khác với những người phê bình và canh tân cấp tiến. Họ thấy, dù một cách gián tiếp, truyền thống Công giáo vẫn có những nguồn tài nguyên đáng xem sét. Họ sẵn sàng nhận mình là Công giáo và không nghiêm chỉnh coi mình là bất cứ người theo tôn giáo nào khác.

Cha Greeley khẳng định rằng điều nghịch lý của các người Công giáo Công xã là lòng trung thành đối với Giáo Hội định chế của họ rất "mềm" nhưng việc họ bênh vực các giá trị Công giáo thì lại rất mạnh, tuy đôi lúc có lựa chọn. Họ nhìn nhận tính cách bẩm sinh trong nền văn hóa chính giòng của Mỹ với sự đối kháng của nền văn hóa này đối với "kiểu của những người kia". Họ thường đối kháng hình thức được xã hội nhìn nhận cuối cùng của lòng cuồng tín: chủ nghĩa chống Công giáo.

Cả tính chuyên nghiệp lẫn thái độ thực tiễn của những người Công giáo Công xã khiến họ hoài nghi các ý thức hệ cả tả lẫn hữu, dù các nghiên cứu của Greeley cho thấy phần đông những người Công giáo có học đều ít nhiều nghiêng về phía tả chính trị, ngược với sự khôn ngoan thông thường. Các người Công giáo Công xã thường bực bội trước bản tính tài tử của nhiều phân tích xã hội của Công giáo. Họ mong các giáo sĩ học cao hơn và các bài giảng của họ thông minh hơn. Họ quan tâm đến việc lên khuôn kinh nghiệm Mỹ và kinh nghiệm của riêng họ bằng những ý niệm, thúc đẩy, biểu tượng và khung đồ (matrices) họ từng khám phá ra trong tính cách Công giáo của riêng mình. Họ chống lại những người bôi bẩn gia đình hay các giá trị gia đình và khuyến khích một trật tự xã hội tốt đẹp hơn, có thể phản ảnh được các quan tâm Công giáo về cộng đoàn, về tính cân xứng (proportionality), và khoan dung khi thất bại. Họ hiểu rằng một vài biểu tượng Công giáo nói rất sâu sắc về các hoàn cảnh hạn chế trong thân phận làm người và hoan nghênh các cố gắng nhằm chuyển giao các biểu tượng này cách nghiêm chỉnh và thích đáng [11]. Có chăng một cơ phận có thể nhận dạng được cho các người Công giáo Công xã tại Mỹ? Những nhà phê bình khó tính đối với trước tác của Greeley cho rằng hình loại học (typology) của Greeley chỉ là một cách bào chữa yếu ớt cho những người ngày xưa được gọi là "những người Công giáo sa ngã", trong khi những nhà phê bình thích bông đùa coi những người Công giáo Công xã chỉ là bạn trong xã hội học của Andrew Greeley.

Cả hai lối phê bình trên đều không hoàn bị, nhưng cũng không hoàn toàn vô giá trị. Xem ra Greeley rờ trúng loại người Công giáo đang hiện hữu trong Giáo Hội ngày nay. Ta có thể nêu danh những người Công giáo nổi tiếng trong sinh hoạt công cộng và chuyên nghiệp đúng theo miêu tả của Greeley. Việc họ tuyên xưng tư cách Công giáo của họ là việc công khai và thế giới quan của họ rõ ràng có nguồn

gốc trong nền tư duy Công giáo, nhưng mối liên kết giữa họ với các quan tâm của Giáo Hội xem ra rất mỏng manh. Họ không tranh đấu chống lại Giáo Hội; họ thường làm lơ Giáo Hội trong khi vẫn rút tỉa các giá trị thừa hưởng được của Công giáo. Họ khác với những người tự loại bỏ mình ra ngoài truyền thống Công giáo một cách có ý thức. Dù một số người muốn chế tài những người Công giáo như thế, nhưng hành vi ấy xem ra vừa hợm hĩnh vừa vô ích. Vì xét cho cùng họ có đóng góp vào phúc lợi chung xét theo viễn tượng Công giáo. Sự bám rễ của họ vào Đạo Công giáo sâu xa hơn lòng hoài nhớ và dạ trung thành có tính bộ tộc.

Dĩ nhiên nhận dạng các người Công giáo Công xã không phải là để phong thánh cho họ. Chính Cha Greeley, người trong căn bản có cảm tình với loại người này cũng đã chỉ trích những thiếu sót thực sự của họ. Trong khi phần lớn nhìn lui với lòng hoài nhớ cái Đạo Công giáo mà một thời họ có tham dự, nhưng nói chung những người Công giáo Công xã thường vô tình làm ngơ các thực tại của Giáo Hội ngày nay. Greeley chỉ trích cái khuynh hướng muốn lãng mạn hóa dĩ vãng này, trong khi tuyên xưng một sự dửng dưng trùm phủ trước sự sói mòn quay cuồng của Giáo Hội định chế ngày nay.

Greeley chỉ phê phán như thế một cách thoáng qua, trong khi đáng lý ra ông nên dành nhiều trang sách hơn nữa (chứ không phải chỉ hơn nửa trang) [12] để đề cập đến vấn đề ấy. Sự dửng dưng kia không những thiển cận; mà còn nguy tử về lâu về dài. Những người Công giáo Công xã sở dĩ hiện hữu ngày nay là nhờ được thừa hưởng một truyền thống Công giáo vốn được chuyển giao đến tay họ nhờ một Giáo Hội có kỷ cương, một hệ thống trường Công giáo, và một cảm thức mạnh về truyền thống, một đòi hỏi gắn bó - tất cả những điều này xem ra đang trong tình trạng bấp bênh băng hoại [13]. Dù có những thiếu sót trong Đạo Công giáo truyền thống tại Mỹ, nhưng nó đã sản sinh ra một cơ thể cho những người Công giáo mà từ đó những người Công giáo Công xã kia đã sinh ra. Nếu chiều hướng băng hoại hiện nay cứ tiếp diễn, có lẽ những người Công giáo Công xã ngày nay rất có thể chỉ hiện diện trong một thế hệ. Nói cách khác, đâu là các cơ cấu (hiện tại và tương lai) sẽ làm trung gian chuyển tiếp các giá trị sẽ sản sinh ra thế hệ kế tiếp các người Công giáo Công xã? Nếu cơ cấu hiện nay được dựng lên không tốt như mọi người nghĩ, thì tương lai của người Công giáo Công xã quả chẳng tươi sáng chút nào. Họ dám chỉ là hiện tượng xẩy ra trong một thế hệ mà thôi.

Cuối cùng rồi những người Công giáo Công xã dám chẳng là gì khác hơn những nhà trí thức hay chuyên nghiệp đôi chút tha hóa, tuy biết gốc rễ mình, nhưng thực sự không phải là một người Công giáo nhiệt tâm đủ để chiến đấu cho những cải cách trong Giáo Hội nhằm chuyển giao gia tài Công giáo cho các thế hệ sau. Người ta không sống chỉ để hoài nhớ cũng như họ không thể mãi mãi rút tiền từ một ngân hàng chỉ có vốn mà không bao giờ ký thác thêm.

Cùng lắm, cách xếp loại của Greeley nhắc ta nhớ rằng còn có một thế hệ những người Công giáo lớn tuổi hơn trong hàng ngũ những người Công giáo hiện nay vốn tìm gốc gác mình nơi kỷ luật xưa của Đạo và vẫn còn tìm được của nuôi dưỡng mình trong việc tìm về ấy. Liệu còn xuất hiện chăng một thế hệ khác gồm những người Công giáo như thế là điều có thể đặt thành nghi vấn (người ta thắc mắc liệu có những người Công giáo Công xã dưới 40 tuổi hay không?). Họ có thể tự mãn hơn là thực tế. Những người Công giáo Công xã nhắc ta nhớ hai sự kiện về Giáo Hội. Trước đây người ta có cái nhìn rõ ràng Công giáo là cái gì và muốn gì; ngày nay chúng ta sờ soạng đi tìm cái nhìn ấy, nhưng chưa nói rõ được nó là cái gì. Người Công giáo Công xã rút tỉa từ gia tài Công giáo điều Rosemary Haughton gọi là *Sophia* – hay đức khôn ngoan vẫn luân chuyển trong truyền thống và vốn hành động để tu sửa cơ cấu Giáo Hội trong hình thức hữu hình. Không có *Sophia,* Giáo Hội có thể trở nên áp bức; nhưng nếu không có Giáo Hội, *Sophia* có thể trở thành tinh quái (arch), ngộ giáo (gnostic), tình cảm ướt át, lãng mạn [14]. Người Công giáo Công xã rời bỏ Giáo Hội để chọn *Sophia,* nhưng như Haughton vẫn luôn nhắc nhở ta, khôn ngoan chỉ đến trong tương quan với Giáo Hội. Phải chăng người Công giáo Công xã vẫn cần phải học cái bài học vừa kể, dĩ nhiên với điều kiện họ còn tha thiết đến việc chuyển giao truyền thống Công giáo cho con cháu họ.

Đứng Ở Ngưỡng Cửa: *Ignazio Silone và Simone Weil.*

Lịch sử Đạo Công giáo ở Âu Châu trong thế kỷ 20 cực kỳ phức tạp và sinh động hấp dẫn.Thế kỷ đó chứng kiến sự dẫy chết của cơn khủng hoảng Tân Thời, sự hãi hùng của cảnh Công giáo giết Công giáo trong hai Thế Chiến, sự ra đời của chủ nghĩa Cộng Sản với chiến thắng tại Đông Âu và đe doạ tại nhiều quốc gia dân chủ Tây Âu là những quốc gia vốn coi mình là Công giáo về văn hóa, sự canh tân thần học sau Thế Chiến Hai và vinh thắng tại Công Đồng Vatican II, và cuối cùng, sự xuất hiện của một Đạo Công giáo hoàn cầu ngày càng gia tăng đối kháng đối với khuôn thước tư duy và gốc rễ văn hoá xưa lấy từ cái Hilaire Belloc có lần gọi là "Âu Châu của Đức Tin".

Giữa khung cảnh phức tạp ấy xuất hiện một số nhân vật đặc biệt. Họ chịu ảnh hưởng sâu xa bởi cả Giáo Hội lẫn những trào lưu vĩ đại của chủ nghĩa hiện đại văn hóa. Cuộc đời họ cho ta thấy rõ cả các cơn khủng hoảng của thời đại ta lẫn các phương thức Giáo Hội phản ứng đối với họ. Họ đặc trưng hóa trong cuộc sống riêng của họ một hiện tượng lớn hơn từng được các nhà trí thức ghi nhận : đó là khả năng của nền văn hóa hiện đại có sức tha hóa một số những con người hết sức nhậy cảm. Ý thức hiện đại không khỏi bị rúng động bởi một nền văn hóa trong đó các giá trị xem ra bị trật trẹo dưới sức nặng của lịch sử và các quyền lực ma vương của lòng bất nhân có thể đạt tới cao độ quay quắt của Auschwitz và quần đảo Gulag. Chúng ta không nên ngạc nhiên khi thấy các thành viên của Giáo Hội cũng như những người bên ngoài Giáo Hội có những phản ứng rất khác nhau về "những chất axít của

tính hiện đại" này (acids of modernity) nói theo thuật ngữ của Walter Lippmann. Dù sao, Đức Gioan Phaolô II cũng đã có thể làm chứng về cả Quốc Xã lẫn Cộng Sản, về cả chiến tranh và áp chế, tha hóa và liên đới, bằng chính kinh nghiệm đầu tay của mình. Ngài đại diện cho một phản ứng đối với thời hiện đại. Một số "người" Công giáo đứng bên ngoài đại biểu cho phản ứng khác. Chúng tôi xin đơn cử hai trong số họ.

Ignazio Silone (1900-1979), tên khởi thủy là Secondo Tranquilli, sinh trong một gia đình Công giáo và lúc nhỏ được các cha Dòng Tên giáo dục. Ông bỏ học trước khi hoàn tất cấp bằng cử nhân. Năm 1920, ông làm việc cho một nhóm chính trị tả khuynh và cuối cùng trở thành thành viên sáng lập ra Đảng Cộng Sản Ý (PCI). Ông bỏ Đảng năm 1930 vì chán ghét bộ mặt nhị trùng và bất nhân của Sô Viết. Năm 1931, ông qua Thụy sĩ lánh nạn vì cương quyết chống Phát xít; em trai ông bị cảnh sát Phát xít Ý tra tấn đến chết. Chính trong lúc tị nạn tại Thụy Sĩ, Silone bắt đầu cho công bố một vài tiểu thuyết chính của ông: *Fontamara* (1931), *Bread and Wine* (1937) và *The Seed Beneath the Snow* (1942). Cuối chiến tranh, ông trở về Ý nơi ông gần như không được ai biết đến (các tiểu thuyết của ông bị cấm dưới thời Phát xít). Chỉ trong thập niên cuối cùng của đời, ông mới nhận được các vinh dự tại Ý, những vinh dự ông từng đã nhận được ở ngoại quốc.

Silone trong cốt lõi là một người đứng ngoài. Ông say mê tận tụy với chủ nghĩa xã hội, nhưng lại không thuộc đảng phái nào. Ông sủng ái Kitô giáo, nhưng rất xa lạ với Giáo Hội. Ông là một văn sĩ Ý nhưng trước nhất lại đã xuất bản bằng tiếng Đức tại Thụy Sĩ. Trong tư cách tha hương, ông thực sự là một người đứng ngoài theo nghĩa vật lý. Khi ông trở về Ý, không một nhà phê bình nào kể cả Kitô giáo, Mác xít, lẫn duy hình thức (formalist) hoàn toàn có cảm tình với tác phẩm của ông.

Sự ra xa lạ của Silone về phương diện xã hội và triết lý đã giữ ông thoát khỏi mọi phe phái (ông hết sức ngờ vực đối với mọi định chế), nhưng lại dẫn ông tới một quan điểm về công bằng xã hội nhấn mạnh đến những cuộc đấu tranh của những cá nhân đơn độc. Ông tìm kiếm một loại cá thể mới, rũ sạch mọi ích kỷ, một cá thể dám sẵn sàng nói vang lên chữ "không" đối với bất cứ lực lượng nào dám phi nhân hóa hay tha hóa con người. Trong các tiểu thuyết từ *Fontamara* và *Bread and Wine* trong giai đoạn đầu đời viết văn cho đến công trình cuối cùng của ông vào thập niên 1960, Silone luôn tìm cách phác họa ra mẫu "thánh" mới có thể nhập thể được các giá trị nhân bản và Kitô giáo để chống lại các cơ cấu hùng mạnh đang nô lệ hóa và hạ phẩm giá con người.

Trong cuộc tìm kiếm để xác định ra mẫu người mới ấy, Silone sử dụng cách phong phú các ngôn từ và biểu tượng Kitô giáo. Đó không hẳn chỉ là mánh khóe văn chương. Mà là cố gắng tìm hiểu sức mạnh của Kitô giáo một cách mới lạ và thuyết phục. Trong tiểu thuyết *Bread and Wine,* nhân vật chính là

Pietro Spina, khi đi trốn cảnh sát Phát xít ở Ý, đã giả dạng làm linh mục. Rõ ràng, như cách kết cấu của cuốn truyện cho thấy, Silone muốn coi ông ta như một loại linh mục mới, loại linh mục biết khám phá ra rằng khi chia sẻ thực phẩm bánh và rượu của nông dân (tựa đề cuốn truyện trực tiếp ám chỉ đến phép thánh thể), ta sẽ tìm ra cảm thức mới về cộng đoàn, về siêu việt, về thứ tha, và khuôn mặt thực sự của đức Kitô như Người đã nhập thể vào thời gian [15].

Silone luôn luôn say mê luồng Công giáo hầm trú (underground) tại quê hương Ý đại lợi của ông, một luồng Công giáo xuất phát thời Trung Cổ như một giáo phái thiên khải (apocalyptic) chống đối cả ngôi vị giáo hoàng lẫn các nhà cầm quyền dân sự. Ông tin rằng cái truyền thống ấy vẫn luôn sống dù phải hầm trú trong nhiều giai đoạn. Trong vở bi kịch *The Story of a Humble Christian* (1968), Silone kêu gọi đến truyền thống trong câu truyện về Giáo hoàng Celestine V (1210-1296), vị giáo hoàng lên ngôi nhưng đã từ chức chỉ trong vòng một năm. Đối với Silone, Celestine là một anh hùng chỉ vì ngài đã dám từ bỏ quyền lực [16]. Celestine ngờ vực quyền lực (trong vở kịch, ngài nói rằng nó là thứ cám dỗ mà Satan đã đề nghị với đức Kitô trong sa mạc), vì ngài hiểu quyền lực hủ hóa con người ra sao. Celestine thích xếp mình vào hàng ngũ các tu sĩ Phanxicô triệt để nghèo khó bị cho ra rìa xã hội, những người chờ đón cái chung cuộc khải huyền đối với mọi quyền lực trên trần gian.

Quan điểm của Silone là một quan điểm ảo tưởng, như chính ông nhìn nhận. Nhưng chính đó lại là điều mang lại cho nó cái uy lực huyền thoại: nó nhìn qua bên kia các thực tại lịch sử để thấy một cái gì hơn thế nữa. Pietro Spina, trong một đoạn của *Bread and Wine,* đã đặt vào miệng những con người mới là những con người sẽ cứu thế giới câu này: “Một loại thánh mới sẽ sinh ra, một loại tử đạo mới, một loại người mới… Tôi không tin có bất cứ cách nào khác cứu linh hồn người ta ngày nay” [17]. Loại thánh này sẽ không sống một cuộc sống biệt lập, nhưng sẽ hiện hữu trong mọi cuộc đấu tranh của nhân loại. Những lời này ngày nay có vẻ trừu tượng, nhưng phải được xét dưới các thực tại Quốc Xã và Phát Xít, trong đó cuộc đấu tranh đơn độc vốn là chuyện của sống và chết.

Gần đây, người ta hay có thói quen coi Silone chỉ là thứ văn sĩ miền suy tư về thời kỳ Phát Xít nhưng các ý niệm thì hoàn toàn xưa cũ như những quan tâm thắc mắc của mình. Tuy nhiên, với sự xuất hiện của thần học giải phóng, các mô hình của ông trở nên khá cấp thiết. Các thần học gia Châu Mỹ La Tinh chắc chắn đánh giá cao việc ông nhấn mạnh đến khuôn mặt dấu ẩn của đức Kitô nghèo khó, việc ông phân tích về sự bất lực, việc ông quan tâm đến cái cộng đoàn tin biết ý thức tới xã hội, việc ông hướng về cái nước Thiên Chúa đi trước chúng ta trong thời gian và vượt lên trên các thế lực hiện nay của thế giới [18].

Silone không bao giờ tái gia nhập Giáo Hội Công giáo của thời thanh xuân, dù ông rất cảm kích công trình của đức Gioan XXIII và của Công Đồng Vaticanô II. Ông mãi mãi là người đứng ngoài đến cùng. Ông cảm thấy được tự do sử dụng Đạo Công giáo của thời thanh xuân cũng như tự do sử dụng chủ nghĩa đấu tranh xã hội cùng thời. Ông tin rằng cả trong Kitô giáo lẫn chủ nghĩa hành động (praxis) xã hội của thế kỷ 20, ông đều tìm ra các tài nguyên để vượt thắng chủ nghĩa tha hóa khủng khiếp của thời ông. Silone tạo ra một cái nhìn về Giáo Hội tranh đấu mà vào thời ông người ta cho là lãng mạn và lệch tâm, nhưng ngày nay với trào lưu thần học giải phóng, cái nhìn ấy lại được coi như sáng suốt thấy trước.

Cuộc đời của Simone Weil trái ngược hẳn cuộc đời của Ignazio Silone dù cả hai đều là những người đứng ngoài về cả hai phương diện văn hóa và tôn giáo. Cả hai cũng đều đã đối diện với cùng một áp lực văn hóa đòi buộc những con người thuộc thập niên 1920, 1930 phải đi tìm câu trả lời từ phía tả cho cái bóng ma khủng khiếp của chủ nghĩa toàn trị Phát xít. Một người là người Ý, còn người kia là dân Paris, nhưng cả hai đều đã từ bỏ chủ nghĩa Mác của thời học tập, cả hai đều cùng khát khao cõi siêu việt từ giữa lòng những khiếp đảm rùng rợn của lịch sử Châu Âu, và cả hai đều cùng trân quí khả năng hành động như những cá thể nhân chứng, đối mặt với tính khùng điên man rợ tập thể.

Sinh năm 1909, Simone Weil là con gái duy nhất của một gia đình Pháp khá giả gốc Do Thái. Cha cô là một bác sĩ thành công, và anh cô (André) sau này trở thành nhà tóan học lừng danh trên thế giới và sau cùng lập nghiệp tại Mỹ và làm việc cho Viện Khoa Học Cao Cấp tại Princeton. Hết sức thông minh trước tuổi, năm 1931, cô tốt nghiệp cử nhân triết tại Trường Cao Đẳng Sư Phạm (École Nornmale Supérieure) nơi cô cùng học chung với Simone de Beauvoir. Trong thập niên 1930, Simone Weil giữ nhiều chức vụ giảng dạy tại các trường tỉnh ở Pháp trong khi dùng giờ rảnh rỗi để tranh đấu và viết văn ủng hộ phe tả. Việc tranh đấu của cô khiến các báo ở tỉnh gọi cô là "Trinh Nữ Đỏ của Dòng Levi", một chứng tích của lòng tự mãn tiểu tư sản và chủ nghĩa công khai bài Do Thái thời ấy. Những năm 1934-1936, Simone Weil thực tế bỏ dạy để đi làm nhân công không chuyên môn tại một số sưởng máy và nông trại. Năm 1936, cô qua Tây Ban Nha chiến đấu cho các lực lượng Cộng Hòa trong cuộc nội chiến ở đó, nhưng bị phỏng sau đó ít tháng (cô có tiếng hết sức vụng về) nên phải trở về Pháp.

Những năm quyết định đối với việc phát triển cuộc sống tâm linh của Simone Weil là các năm 1937-1938. Lớn lên trong một gia đình chủ yếu thế tục hóa, Simone chỉ có được những ý niệm hết sức căn bản theo nghĩa khoa bảng về tôn giáo lúc còn trẻ. Trong cuộc thăm viếng Ý vào mùa Thu năm 1937, cô đi thăm Assisi, nơi sinh trưởng của thánh Phanxicô Assisi. Tại ngôi nhà thờ bé nhỏ Santa Maria Degli Angeli (Đức Bà Các Thiên Thần) xây theo lối rômăng (một tòa nhà đặt ở vị trí ô trọc nhất và được phác

họa tồi tệ nhất tại Phương Tây), cô bỗng cảm thấy như có một sức mạnh bắt cô phải quì gối xuống và cầu nguyện, một sức mạnh lớn hơn cả chính cô, như cô viết sau này.

Năm sau, Simone Weil quyết định sống một tuần trong Đan Viện Solesmes của Dòng Bênêđictô, một đan viện nổi danh vì phẩm chất thánh ca và vẻ trong sáng của phụng vụ. Cuộc thăm viếng của cô, trùng vào Tuần Thánh, thực sự là một linh thao về thẩm mỹ. Khi cô ở đó, một du khách người Anh tặng cô một bản chép bài thơ tựa đề là "Yêu" của nhà thơ siêu hình George Herbert. Bài thơ ấy gây ấn tượng mạnh nơi cô. Bị hành hạ bởi những cơn nhức đầu liên miên (cô bị chứng nhức đầu suốt đời), và được bài thơ làm cho dễ thở, cô như được một cảm nghiệm thần bí mà sau này chính cô kể lại trong hồi ký tự thuật như sau:

"Tôi thường nghĩ mình chỉ đang đọc một bài thơ hay, chứ đâu có biết rằng việc đọc ấy lại có cái sức mạnh của một lời cầu nguyện. Như tôi đã kể với qúi bạn, chính trong khi đọc như thế, đức Kitô đã tự thân đến và chiếm hữu tôi" [19].

Qua năm 1941, Simone Weil sống tại Marseilles để tránh những chính sách bài Do Thái của chính phủ Vichy lúc ấy đang cai trị Nước Pháp dưới quyền kiểm soát của Quốc Xã. Chính ở đó, cô gặp vị linh mục Dòng Đa Minh người Pháp rất thánh thiện và nhiều năng lực, đó là cha J.M. Perrin. Ngài trở thành cố vấn thiêng liêng và bạn của cô trong suốt thời gian cô ở đó; một số những tiểu luận quí giá mà sau này được gom thành *Waiting for God* đã được cô gửi cho ngài trong thời gian này. Năm 1942, cô bỏ Pháp qua Mỹ vì nguy cơ có thể bị Gestapo chụp bắt. Nhưng lập tức sau đó, cô rời New York để qua London làm việc cho Những Người Pháp Tự Do vốn đã tổ chức một chính phủ lưu vong tại đó.

Qua năm 1943, sức khỏe cô hoàn toàn xuống dốc. Và cô qua đời ngày 24 tháng 8 năm 1943 vì tự bỏ đói và lao phổi. Cô từ khước không ăn nhiều hơn những người bị buộc phải sống dưới sự cai trị của Quốc Xã tại Pháp. Phúc trình điều tra về cái chết của cô viết rằng: "sự quân bình trong tâm trì cô bị khuấy động". Cô được chôn cất tại nghĩa trang Kent.

Từ 1937 cho đến lúc qua đời, Simone càng ngày càng chú tâm đến Đạo Công giáo và dùng nhiều năng lực to lớn để nghiên cứu các nhà huyền nhiệm Công giáo, mối liên hệ giữa Công giáo và văn hóa Hy Lạp, truyền thống huyền nhiệm của Ấn Độ Giáo, và lối sống cầu nguyện của Công giáo. Cô cũng sống một cuộc sống thiêng liêng và khổ hạnh cao độ. Tuy nhiên, cô không bao giờ gia nhập Giáo Hội. Cô giải thích với cha Perrin lý do tại sao cô không nhận Phép Rửa. Bốn tiểu luận đầu tiên làm thành cuốn *Waiting for God* và các công trình sau đó cô viết tại New York [20] căn bản cho chúng ta ba lý do của việc cô do dự không muốn bước chân vào Giáo Hội:

Lý do thứ nhất, trong hành vi tự hạ mình, Weil phác họa niềm tin mạnh mẽ của cô vào sức mạnh của các bí tích và cảm nhận riêng của cô cho rằng mình chưa đạt tới trình độ trưởng thành về linh đạo đủ để cho phép mình tham dự vào sinh hoạt bí tích của Giáo Hội ở một trình độ thiêng liêng mà cô cảm thấy các bí tích kia đòi hỏi. Cô phó thác trong bàn tay Chúa để Ngài hướng dẫn cô. Cô tuyên bố rằng Chúa sẽ hướng dẫn cô một cách vô ngộ tới hình thức nào đó của Phép Rửa. Cho nên cô kết luận như sau: "Tại sao tôi cần phải lo lắng? Không phải việc tôi phải suy nghĩ về vấn đề đó. Việc của tôi là nghĩ về Chúa. Chính vì Chúa mà tôi suy nghĩ về tôi" [21].

Vì khả năng không tiếp cận được các bí tích một cách chính thức, nên cô coi ơn gọi của mình là phải đứng ngoài Giáo Hội như một "Kitô hữu vô danh". Cô coi đời cô như một cách thế dấu mình trong đám đông của quần chúng tha hóa kiên trì giữ vững đức tin vào Chúa bất chấp các phản lực buộc mình đừng tin. Cô không khai triển thêm chủ đề này, nhưng người ta tìm thấy nơi nó một cảm tình không khác ơn gọi của những tu sĩ đương đại như các Tiểu Đệ và Tiểu Muội của Charles de Foucauld, những tu sĩ cố gắng sống một cuộc sống chiêm niệm trong một bầu khí hoàn toàn khác và thù nghịch. Các ý niệm của cô cũng không khác ý niệm "chứng tá đơn độc" từng được Ignazio Silone ca ngợi trong tiểu thuyết đầu tay *Fontamara* của ông. Weil viết cho cha Perrin rằng cuộc sống theo lối cô diễn tả sẽ giúp cô thực thi lối sống hy sinh phục vụ và làm chứng cho tình yêu, vì như chính cô đã viết "tôi muốn biết họ để yêu thương họ trong con người của họ. Vì nếu tôi không yêu họ trong con người của họ, thì tôi đâu có yêu họ và tình yêu của tôi đâu có hiện thực" [22].

Ngoài những lý do có tính thần học này, Weil còn thêm một lý do nữa, lần này có tính phê phán xã hội nhiều hơn. Weil coi Giáo Hội như một định chế, một khí cụ của quyền lực, và theo nghĩa đó, cũng như Silone, một khí cụ của áp chế và của sự dữ bất chấp mối liên kết giữa nó với Phúc Âm. Việc cô không có cảm tình với Giáo Hội định chế xoay quanh việc Giáo Hội ưa dùng vạ tuyệt thông chống lại những ai khác ý kiến cũng như các nhượng bộ đối với thế lực trần gian.

Weil phân biệt giữa một người Công giáo *theo quyền* (by right) và một người Công giáo *trên thực tế* (in fact); cô cho là mình thuộc loại Công giáo đầu (có sứ mệnh với toàn thể nhân loại) chứ không thuộc loại Công giáo sau. Weil định rõ vị thế của mình trong một đoạn văn từng bị chỉ trích là quá qui kỷ (egocentric), nhưng lại được khen vì tính linh đạo sâu sắc, và được ngưỡng mộ như một tụng ca hay nhất về Giáo Hội:

"Tôi yêu Thiên Chúa, đức Kitô, và đức tin Công giáo trong khả năng một tạo vật bất toàn khốn khổ như tôi có thể yêu. Tôi yêu các thánh qua các trước tác của các ngài và những gì người ta kể về cuộc sống của các ngài - ngoại trừ những vị tôi không thể yêu đầy đủ hay coi là thánh được. Tôi yêu sáu hay

bẩy người Công giáo có tinh thần linh đạo chân chính, những người mà may mắn đã dẫn tôi tới gặp họ trong đời mình. Tôi yêu phụng vụ, các thánh ca, nền kiến trúc, các nghi thức và các nghi lễ Công giáo. Nhưng tôi không yêu chút nào cái Giáo Hội theo nghĩa chật nhất của nó, ngoại trừ mối liên hệ giữa nó và những điều tôi yêu" [23].

Gần một thế hệ trước đây Karl Rahner đã có cái nhìn về tương lai Kitô giáo trong tình huống *phân tán* (diaspora) với những Kitô hữu trong tư cách thiểu số về phương diện con số lẫn ý thức đến độ trở thành, như chính ông viết, "những Kitô hữu vô danh" [24]. Nền văn hóa hậu hiện đại và nguyên sự lớn mạnh của trần gian sẽ biên tế hóa Kitô giáo từng mảng lớn trong nền văn hóa hoàn cầu. Dĩ nhiên, còn một loại vô danh khác tức những Kitô hữu không còn nhận dạng được mình trong cái Giáo Hội phân tán kia. Họ là những tâm hồn họa hiếm lên tiếng thách thức các giả định của những ai chưa bao giờ chịu suy tư về vị thế ấm cúng của mình trong Giáo Hội. Những người như Simone Weil và Ignazio Silone chưa bao giờ bước chân vào Giáo Hội, nhưng họ thấu hiểu các phong phú của Giáo Hội còn hơn cả những người ở trong chính Giáo Hội ấy. Tính nghiêm chỉnh cao độ của họ khiến ta khó chịu – và điều này nên có lắm. Họ thuộc đội ngũ những người đúng hơn đã được tuyển lựa - những Pascal và Soren Kierkegaard – luôn luôn đứng ở bờ rào xác định nên các lằn mức của lòng tin.

Người Bên Ngoài/Người Bên Trong

Những người chúng ta bàn từ trước đến giờ - cả những người Công giáo Công xã và những người đứng ngoài nghiêm khắc hơn như Silone và Weil –đã được định nghĩa trong tương quan với Giáo Hội định chế. Những người Công giáo Công xã trong yếu tính đã "tắt máy" khỏi cơ cấu chính thức của định chế; trái lại, những người như Silone và Weil vẫn còn ý thức nhiều về Giáo Hội như một định chế lịch sử và xã hội. Cả hai chỉ trích Giáo Hội như một định chế, nhưng tất cả đều đánh giá cao Giáo Hội như phần chủ yếu có tính đào tạo ra việc khai triển nền văn hóa Phương Tây. Từ vọng nhìn này, họ không khác các nhà trí thức Âu Châu khác như lý thuyết gia Mácxít Antonio Gramsci (1891-1937) và nhà phê bình và triết học Tây Ban Nha Miguel de Unamuno (1864-1936) là những người, trong khi thù ghét Giáo Hội vì khía cạnh ma đạo, đã thông suốt viết nhiều về vị trí tích cực của Giáo Hội trong nền văn hóa Âu Châu. Nói theo kiểu phân biệt chúng ta đã nhắc đến, họ cảm nhận *sự khôn ngoan* (sophia) trong truyền thống Công giáo, nhưng từ khước các trói buộc của định chế.

Từ Công Đồng Vaticanô II, đã có nhiều cố gắng "tái xác định" ý nghĩa của Giáo Hội hay đề nghị ra các mô thức khác nhau về Giáo Hội (nói theo cuốn sách nhiều ảnh hưởng của Avery Dulles) [25]. Tầm cỡ việc tái xác định này dẫn người ta đến chỗ hiểu "Giáo Hội" theo nghĩa khiến cho những gì ta vốn hiểu Giáo Hội xưa nay thấy đều không những lỗi thời (passé) mà còn phản cả trực giác nữa. Chỉ xin đơn cử

trường hợp hiển nhiên nhất trong kinh nghiệm đương đại của chính chúng ta: những thực nghiệm gần đây ở cả Âu Châu lẫn Mỹ Châu (nhất là Châu Mỹ La Tinh) đã quan niệm Giáo Hội như những cộng đoàn Giáo Hội riêng rẽ (*communidades de base*-cộng đoàn cơ bản) nghĩa là những cộng đoàn không hẳn chỉ là những mô thức khác của giáo xứ mà thực sự là những cộng đoàn thay thế đôi khi ở thế căng thẳng biện chứng với Giáo Hội chính thức.

Những cộng đoàn Giáo Hội này có nhiều hình thức khác nhau. Một vài cộng đoàn bên Âu Châu thoát thai từ những tranh luận giữa giáo xứ và giám mục sở tại, thường là vì những vấn đề chính trị. Những quan sát viên gần gũi với khung cảnh sinh hoạt của Công giáo Bắc Mỹ hẳn đều thấy nhiều cộng đoàn thay thế đã ít nhiều tự tách mình ra khỏi thẩm quyền giám mục. Trong những nhóm này, ta thấy có các cộng đoàn với ý hướng đặc sủng (charismatic) mang vóc dáng giáo phái và các cộng đoàn nặng về phụng vụ vây quanh các linh mục đã lập gia đình hoặc các cộng đoàn tự tách mình ra khỏi các cơ cấu chính thức của Giáo Hội. Trong khi thập niên 1960 nổ tung ra nhiều thực nghiệm nhằm đưa ra các cơ cấu thay thế [26], thì tính chất hỗn độn của các tổ chức nhà thờ này cũng như các hình thức giáo xứ thả nổi đã không có được ý nghĩa gì gọi là bền vững hết; phần lớn các cơ cấu ấy đã tự động chết yểu. Tuy vậy một số vẫn dai dẳng cho đến ngày nay. Sự kiện này cho thấy người ta vẫn không thoải mái với ý niệm quân chủ về Giáo Hội và vẫn nóng lòng trước đà tiến quá chậm của việc hòa giải đại kết.

Về các *cộng đoàn cơ bản,* chẳng cần phải nói nhiều [27] ngoại trừ việc ghi nhận rằng sự hiện hữu của chúng là một sự kiện, việc lớn mạnh của chúng là một điều kỳ lạ, và ý nghĩa của chúng là đầu đề của những tranh cãi nẩy lửa. Nhiều nhà phê bình coi các *cộng đoàn cơ bản* như những tổ chức phá hoại thẩm quyền Giáo Hội, đang tiến gần đến chủ nghĩa tách biệt có tính giáo phái hay thoái hóa thành những chi bộ chính trị (political cells). Đối với những phê bình như thế, quả ít có câu trả lời ngoại trừ việc này là cơ cấu giáo xứ tiêu chuẩn đâu có phải là *thiên luật* (de jure divino) và lịch sử cũng không thiếu những nhóm giáo phái sinh hoạt một thời rồi cũng chả đi đến đâu. Nói cách khác, hiện nay không có cách nào nói rằng liệu những *cộng đoàn cơ bản* có phải là những thời thượng thoáng qua hay là những đợt sóng của một tương lai sắp đến. Hiển nhiên chúng ta cần theo dõi những khai triển này với lòng cẩn trọng và cảm thông lấy lời khuyên của Tân Ước làm nền: nếu là sáng kiến của con người, chắc chắn nó sẽ qua đi; nếu là của Chúa, không gì có thể cản ngăn được.

Phân tích đến cùng, ta có thể nói gì về những người đứng bên ngoài? Đối với những ai trân quí hiệp nhất hơn hết mọi sự (chứ không phải đồng nhất – uniformity), thì những người đứng bên ngoài là nguồn gây nên cả đau lòng vì họ đứng bên ngoài Giáo Hội lẫn hy vọng vì rất có thể họ sẽ gia nhập Giáo Hội. Điều ấy khá hiển nhiên. Tuy nhiên, người đứng ngoài còn có hai chức năng. Đó là các chức năng dạy dỗ của ông thầy và chức năng chỉ trích của ngôn sứ.

Từ những người đứng ngoài, ta có thể đào sâu việc nắm bắt truyền thống Công giáo của chính chúng ta. Dù chủ trương phản Công giáo dữ dằn của mình, James Joyce vẫn là một hướng dẫn viên ưu hạng đưa ta vào sự phong phú của ngôn ngữ và nghi thức Công giáo. Đọc những trang cô đọng của ông là chứng kiến những giòng sâu thẳm nay được mở gói về sinh hoạt phụng vụ, tranh ảnh, khổ hạnh và biểu tượng chung của ta. Văn sĩ La Tinh xưa từng viết *propria vilescunt* (ta cự tuyệt những điều gần ta nhất). Ta cũng chấp nhận chúng như món nợ của mình mà không suy tư cũng như đánh giá. Nhiều người – và không phải tất cả đều là những người phản động thủ cựu - từng than vãn thứ dễ dãi mà Giáo Hội hậu Công đồng Vaticanô II dùng để tống khứ nhiều điều khỏi cái quá khứ đầy giá trị của ta. Liệu những bài hát đạo đức nhạt thếch đang được hát trong các xứ đạo của ta có thực sự là những bước tiến so với truyền thống Bình Ca hay chăng?

Dĩ nhiên, những người đứng ngoài không chỉ làm chứng cho những "vinh quang" quá khứ; họ còn là những nhà chỉ trích và ngôn sứ. Không ai đã suy niệm nghiêm chỉnh về ý nghĩa của thánh giá trong thời đại ta bằng Simone Weil, cũng như không ai nhìn thấy rõ tiềm năng của chứng tá Kitô giáo đối nghịch với tội ác có tổ chức bằng Silone. Tóm lại, người đứng ngoài cho ta hay ta đang sở hữu viên trân châu vô giá, nhưng đôi khi vì sở hữu nó, ta đã hạ thấp giá nó. Người đứng ngoài lên án ta vì tính tự mãn và đòi ta phải nghiêm chỉnh.

Ghi Chú

[1]. James Joyce, *A Portrait of the Artist as a Young Man* (New York, 1960) tr.243.

[2]. Vợ ông từ chối lời đề nghị của một linh mục muốn cử hành nghi lễ tống táng cho ông; bà cho hay bà không thể làm thế cho ông. Có điều lý thú, là trên bàn làm việc lúc ông chết, có cuốn từ điển Hy Lạp và cuốn *I Follow St. Patrick* của Oliver Gogarty; xem Richard Ellmann, *James Joyce,* tái bản (New York, 1982) tr.755.

[3]. Xem bài báo tuyệt vời của Mary Gerhart, *Resentfulness Transformed: Joyce from Dubliners to Finegans Wake,* trong *Cross Currents,* Mùa Hè 1981, tr.194-213.

[4]. Tiểu thuyết mới nhất của Greene, *Monsignor Quixote* (New York, 1982) cho thấy ông vẫn liên hệ sâu sắc tới các vấn đề tin và nghi từ viễn tượng Công giáo.

[5]. Walker Percy, *Love in the Ruins* (New York, 1972) tr.6

[6]. Cần ghi chú rằng chúng tôi không nói đến những ai chỉ ngưỡng phục truyền thống. Chúng tôi quan tâm đến những ai sử dụng truyền thống ấy cách này hay cách khác.

[7]. Hans Kung, *The Church Maintained in Truth* (New York, 1982) tr.77. Muốn xem các phúc đáp bảo thủ đối với loại suy tư này, xin đọc George A. Kelly, *The Battle for the American Church* (Garden City, N.Y., 1979) và cuốn của cùng tác giả *The Crisis of Authority: Pope John Paul II and the American Bishops* (Chicago, 1982).

[8]. History of the Chuch, vol. 9: *The Church in the Industrial Age ,* Herbert Jedin biên tập (New York, 1982) tr.455-466, bàn về việc dẹp bỏ Phái Tân Thời (modernists) hay khuynh hướng nào bị hoài nghi là Tân Thời trong sinh hoạt trí thức Công giáo.

[9]. Michael Harrington, *Fragments of a Century: A Personal and Social Retrospective of the Fifties and Sixties* (NewYork 1972) tr. 25

[10]. Andrew M. Greeley, *The Commune Catholic* (New York, 1976). Muốn có cái nhìn ít tranh biện hơn và nhiều bản chất hơn, xin xem *The American Catholics: A Social Portrait* (New York, 1977)

[11].Xem Andrew M. Greeley, *The New Agenda* (New York, 1973) để có được một phân tích về các biểu tượng này; đây là một số trong những sách Greeley từng viết về chủ đề này.

[12]. Greeley, *Communal Catholic,* tr.16

[13]. Phần lớn các khảo cứu kkác của Greeley đều chỉ về hướng này.

[14]. Rosemary Haughton, *The Catholic Thing* (Springfield, Ill. 1975)

[15]. Thật hữu ích cho việc nghiên cứu nếu ta so sánh lối hiểu về linh mục của Silone và cách hiểu của James Joyce trong *A Portrait of the Artist as a Young Man.* Đối với Joyce, linh mục là một nghệ sĩ; còn đối với Silone, đó là một nhà cách mạng xã hội.

[16]. Đối với Dante vị giáo hoàng này xấu vì nhờ *gran rifito* như chính Dante viết trong *Inferno*, mà Bônifaxiô 8 đã lên ngôi giáo hoàng. Giáo Hội đứng về phe Silone; Celestine V đã được phong hiển thánh.

[17]. Ignazio Silone, *The Seed Beneath the Snow* (New York 1942) tr.185

[18]. Xem những nhận xét khéo léo của Wayne Lobue, *Ignazio Silone's Politics of Charity,* trong *The Bent World: Essays on Religion and Culture,* John R. May chủ biên (Chico, Calif. 1979) tr.191-202

[19]. Simone Weil, *Waiting for God,* bản dịch của Emma Craufurd (New York, 1952) tr.68-69. Cuốn này có một loạt các thư tự thuật và một tiểu luận tự thuật. Phần lớn các tác phẩm của Simone Weil được xuất bản sau khi cô qua đời.

[20].Sau này được xuất bản dưới tiêu đề *Letter to a Priest,* do Arthur F. Wills dịch (New York 1953)

[21].Weil, *Waiting for God*, tr.50-51

[22]. Đã dẫn tr.48

[23].Đã dẫn tr. 49-50

[24]. Xem Karl Rhaner, *The Christian Commitment* (New York, 1963) tr.3-38 và Anita Roper, *The Anonymous Christian (* New York and London 1966).

[25]. Avery Dulles, *Models of the Church* (Garden City, N.Y., 1974)

[26].Xem Malcolm Boyd hiệu đính, *The Underground Church* (Baltimore and Hammersmith, 1969), một thảo luận cập nhật hóa và thích thú về những thử nghiệm này.

[27].Xem Alvaro Barriero, *Basic Ecclesial Communities: The Evangelisation of the Poor* (Maryknoll, N.Y., 1982).

Thư Mục và Khai Triển Thêm

Cuốn *Fictional Transformation of Jesus* (Princeton, 1970) của Theodore Ziolkowski là một khảo luận thích thú về Đức Giêsu như Ngài đã xuất hiện trong văn chương trong thế kỷ 20. Ziolkowski coi Chúa Giêsu như một người đứng ngoài. Cuộc thảo luận của ông về Silone (trong Chương gọi là "Đồng chí Giêsu") đặc biệt thích hợp.

Ngoài công trình của Michael Harrington đã trích trong sách, bài báo *The Search for Transcendental Values* trong *Cross Currents* số Mùa Đông 1981/82 các tr.407-422, rất giá trị đối với điều ông hiểu là nhu cầu thay thế đức tin tôn giáo truyền thống. Trọn bộ bài báo hàm chứa một đối thoại với tư tưởng Công giáo. Muốn có một quan điểm truyền thống hơn về Đạo Công giáo (và là một bài thích thú phản

lại thứ "Đạo Công giáo Công xã"), xin xem bài của John Noonan *American Catholics and Intellectual Life* trong cùng số *Cross Currents,* các tr. 433-438.

Muốn có một tiểu sử trí thức về Andrew Greeley, có giá trị về diễn biến tư duy của ông đối với ý niệm Công giáo Công xã, xin xem John Kotre *The Best of Times, The Worst of Times: Andrew Greeley and American Catholicism 1950-1975* (Chicago,1978).

Gregory Baum đã biên tập một tuyển tập các tiểu luận tự thuật bởi các nhà trí thức Công giáo nổi tiếng tựa là *Journeys* (New York, 1975) cho ta cái nhìn thông suốt về cả người Công giáo Công xã lẫn những người đứng bên ngoài. Cuốn *Divine Disobedience* (New York, 1970) của Francine Du Plessix Gray khá quí giá mà lại nhiều tư liệu giúp ta hiểu người đứng ngoài tương tự như nhà tranh đấu xã hội (coi chương trước).

Hai tiểu thuyết sáng giá của Mary Gordon *Final Payments* (New York, 1978) và *A Company of Women* (New York, 1980) nói những điều đáng chú ý về người đàn bà và sự tha hóa trong tương quan với Giáo Hội. Cùng chủ đề ấy có thể tìm thấy trong tác phẩm đã sửa đổi *The Church and the Second Sex* (New York, 1975) của Mary Daly, và trong *Women of Spirit* do Rosemary Ruether và Eleanor McLaughlin chủ biên (New York, 1979). Cuốn *The Second Spring* (San Francisco, 1980) của Charles Fracchia là một điều tra tốt, nếu không muốn nói có tính nhà báo, về những xáo trộn và căng thẳng trong đạo Công giáo ngày nay. Nó cung cấp hậu cảnh cho ta hiểu cà người Công giáo Công xã lẫn người đứng ngoài.

Các sách nói về Simone Weil tiếp tục nhân thừa dù các sách riêng của cô liên tục được tái bản đi tái bản lại. Tuyển tập của George Panicha *The Simone Weil Reader* (New York, 1977) là một dẫn nhập dồi dào vào các tác phẩm chính của cô. Có hai cuốn tiểu sử lớn về Simone Weil: Jacques Cabuad *Simone Weil: A Fellowship in Love* (New York, 1965) và Simone Petrement *Simone Weil: A Life* (New York, 1976). Cuốn tiểu sử vắn tắt *Simone Weil* của E.W.F. Tomlin (New Haven, 1954) là một mẫu mực theo nghĩa tốt. Cuốn do George Abbot White biên tập *Simone Weil: Interpretations of a Life* (Amherts, Mass., 1981) hết sức có ích đối với cả phẩm chất các tiểu luận lẫn tư liệu thư mục.

Vấn đề rộng hơn về người đứng ngoài theo nghĩa văn hóa (thí dụ cuốn *L'Étranger* của Alber Camus nên dịch là *The Outsider* như có người đã làm tại Anh hơn là *The Stranger*) đã được bàn luận khá nhiều từ khi xuất hiện chủ nghĩa hiện sinh như một lực lượng văn hóa. Một vài cuốn sách dễ đọc về chủ đề này bao gồm: *The Outsider* (New York, 1956) của Colin Wilson; *Irrational Man* (Garden City, N.Y., 1958) của William Barrett; và *Mirrors of Man in Existentialism* (New York and Cleveland, 1978) của

Nathan Scott, Jr. Còn nghiên cứu lý thú về Pascal, Kierkegaard và Weil, ta thấy có *Three Outsiders* (Cambridge, Mass., 1983) của Diogenes Allen.

CHƯƠNG 11: CÁC THÁNH

Hạn từ "thánh" có nhiều nghĩa trong truyền thống Công giáo. Từ này được dùng trong Tân Ước để chỉ bất cứ ai là thành viên của Giáo Hội. Thánh cũng được định nghĩa là bất cứ ai được hưởng nhan Chúa trên cõi đời đời; theo nghĩa này, sự thánh thiện là cùng đích của mọi cuộc sống Kitô giáo và là ơn gọi dành cho mọi người. Bối rối đầu tiên là cả hai nghĩa trên xem ra có vẻ hơi lạ vì phản xạ bình dân hơn vốn coi vị thánh như là một nhân vật từng sống một cuộc sống vượt trên kinh nghiệm chung của người bình thường. Kinh nghiệm của chúng ta về các thánh thường nằm trong đồng văn tư tế và nhân tạo tìm thấy nơi các cửa sổ kính mầu, nơi những truyện tích cảm kích nhưng ít đáng tin, hoặc nơi những khuôn mạo khắc khổ bằng cẩm thạch dựng ở nhà thờ cho thấy các dụng cụ hành xác hay các biểu hiệu thánh thiện của các đấng, ngoại trừ những giây phút hồng ân khi ta đích thân gặp được một vị. Các vị thánh chính thức được công nhận hoặc qua phong tục từ thuở nào không ai nhớ (việc giáo hoàng phong thánh chỉ có từ thời Trung Cổ) hoặc qua việc phong thánh (một hành vi chính thức đặt một người nào đó vào danh sách hay *qui điển* {canon} những vị được công khai tôn kính trong Giáo Hội) thường rất xa cách chúng ta về thời gian, vị thế và văn hóa. Thực vậy, phần lớn các vị đều là người Âu Châu và là thành viên các tu hội, trong khi đại đa số người Công giáo đều là giáo dân phải làm việc và gầy dựng gia đình hay theo đuổi những chức nghiệp hoặc sống những cuộc sống chẳng ăn có gì với Giáo Hội trên phương diện nghề nghiệp. Trong cái mông mênh của thế giới Công giáo ấy, trách vụ chính yếu của cuộc đời là kiếm miếng cơm manh áo, túp lều che nắng che mưa cho gia đình.

"Vấn đề" các thánh lại càng trở nên phức tạp khi ta tìm hiểu vai trò và chức năng của các vị trong cuộc sống Công giáo. Một số các thánh cổ truyền mà cuộc sống đã nhòa vào mù sương của huyền thoại, của hư cấu hay bóng tối, chỉ còn được coi như suối nguồn tạo ra sức mạnh tôn giáo: Thánh Christopher chẳng hạn là quan thầy những người du hành, nhưng ta biết rất ít về chính cuộc đời của ngài. Các vị khác được coi như mẫu mực hay mô thức cho cuộc sống Kitô giáo như tác động của thánh Phanxicô Assisi đã chứng tỏ. Loại thứ ba chủ yếu được coi như nguồn suối của tài nguyên linh đạo, hay nói cách khác, các tư tưởng của họ quan trọng hơn chính con người của họ. Phần lớn những người Công giáo có học không thích sống như một tu sĩ Dòng Carmêlô, nhưng lại muốn được nuôi dưỡng bằng những giáo huấn có tính cảm nghiệm của thánh Têrêsa thành Avila và của thánh Gioan Thánh Giá.

Vì mục đích sách này, chúng tôi chỉ chú ý tới các vị thánh được coi như nguồn tài nguyên hay mô thức, chứ không chú ý tới các vị thánh làm phép lạ. Ở một chỗ nào đó, chúng tôi từng đã mô tả vị thánh như bất cứ ai bị tác động bởi một thị kiến tôn giáo đến độ cuộc sống của họ biến đổi một cách triệt để và

cuộc sống thay đổi ấy đã trở thành một mẫu mực hay một mô thức cho ngươi khác [1]. Điều chính yếu là: vị thánh không phải đơn thuần chỉ là một người Công giáo nhiệt thành nhưng là một con người cá biệt từng tiếp nhận được sự thông sáng (insight), khám phá ra "tính chất có thể sống được" của Phúc Âm Kitô giáo và do đó đã bước chân theo cái thông sáng ấy bằng chính cuộc hiện sinh của mình đến độ người khác nhìn ra những khả thể mới cho chính cuộc đời của họ. Như Karl Rahner có lần viết, người ta có thể nhìn vào cuộc đời của vị thánh mà nhận ra rằng có một phương tiện cá biệt để làm Kitô hữu: "Các vị tạo ra một phong cách mới; các vị chứng tỏ rằng một hình thức sống và hành động nào đó thực sự là một khả thể chân thực; bằng cảm nghiệm, các vị cho ta thấy ta có thể là Kitô hữu ngay cả bằng cách 'này'; các vị làm cho một loại người có thể đáng tin như một kiểu mẫu Kitô hữu" [2].

Dù không dám qua mặt Bộ Phong Thánh của Vatican, chúng tôi cũng khẳng định rằng Mẹ Têrêsa thành Calcutta là một vị thánh sống. Chúng tôi nghĩ rằng phần lớn thế giới chúng ta cũng nhìn nhận như vậy. Ta cũng nên nhớ rằng Mẹ Têrêsa đã là nữ tu khoảng 20 năm, rồi mới cảm nhận được cái cảm nghiệm trở lại lần thứ hai, một cảm nghiệm đã đặt bà vào một nẻo đường mới. Ở điểm này, bà giống như nữ thánh Têrêsa thành Avila, người cũng đã sống khá nhiều năm công ước trong một tu viện, rồi mới khởi đầu cuộc sống giữa những kẻ thiếu thốn cùng cực. Đang khi du hành trong một chuyến đi xa bằng xe lửa, Mẹ Têrêsa cảm thấy niềm xác tín sâu sắc rằng kẻ túng thiếu (những người mà Mẹ lúc nào cũng thấy qua cửa sổ xe lửa) phải được phục vụ một cách trực tiếp. Sau đó không lâu, bà được phép bỏ Dòng Nữ Tu Loreto và bắt đầu tiếp nhận những người hấp hối từ các vỉa hè Calcutta. Công việc ấy triển nở khắp hướng đến nỗi ngày nay Dòng Truyền Giáo Từ Nhân (Missionaries of Mercy) của bà gồm cả nam lẫn nữ đang làm việc hầu như ở mọi lục địa trong nhiều loại bác ái và dịch vụ khác nhau.

Nên chú ý đến điều Mẹ Têrêsa cảm nghiệm và điều Mẹ làm sau đó. Bà cảm thấy thôi thúc phục vụ rồi bà ra ngoài và bắt đầu hành động. Thừa tác vụ của bà xưa như việc lành phần xác, chẳng có chi mới lạ trong phong cách cũng như trong khuôn khổ định chế. Trái hẳn là đàng khác; bà là một nhân vật tuân theo truyền thống và thông lệ như bất cứ ai khác trong Giáo Hội Công giáo ngày nay. Tuy nhiên, sau đây là một số nhận xét rất thường có về công việc bà làm.

Trước nhất, và hiển nhiên nhất, Mẹ Têrêsa chứng tỏ rằng lệnh truyền muôn thuở của Phúc âm phải nhìn người túng thiếu như bản thân đức Kitô (xem Matt. 25:31-46) vẫn còn là một phần trong truyền thống của chúng ta và lệnh truyền ấy có thể chu toàn được. Bà mặc vào da thịt mình công việc của Phúc Âm ấy theo một phương cách truyền thống và được lịch sử tôn kính đến độ người ta phải tự hỏi nó có chi mới lạ đâu khiến giới truyền thông phải chú ý đến thế. Sự kiện nó mới lạ với giới truyền thông hiển nhiên đã nói lên khả năng của bà trong việc chứng tỏ rằng những giới luật căn bản nhất của Phúc âm phải được học đi học lại như mới.

Thứ đến, Mẹ Têrêsa chứng thực rằng những hình thức cổ xưa của cuộc sống tu trì cổ truyền vẫn còn sức sống ngày nay. Mẹ không đưa ra bất cứ mô thức mới nào cho cuộc sống tu trì chính thức ấy. Mẹ đã tiếp nhận mô thức cổ truyền (các chị em của Mẹ sống như những "nữ tu kiểu cũ" trong luật lệ bên ngoài của họ) và thổi sinh khí vào nó. Vào thời điểm cuộc sống tu dòng của nữ giới (cũng như của nam giới) đang lâm vào tình trạng nguy cơ xuống dốc, hẳn người ta học được nhiều bài học trong điều Mẹ Têrêsa đã làm.

Nếu Mẹ Têrêsa "làm yên dạ" người Công giáo bảo thủ (như Mẹ chắc chắn đang làm như thế) bằng sự khéo léo của bà trong việc chứng tỏ cho mọi người thấy cái sức sống của hình thức cổ truyền trong lối sống tu trì, thì ở điểm này, ta nên thận trọng một chút. Rất dễ coi các khuôn mạo như Mẹ Têrêsa là những người làm các công tác Phúc âm thay cho mình trong khi thực chất mọi người đều được mời gọi tham dự vào các công tác ấy. Điều ấy không có nghĩa là ai ai cũng được kêu mời làm việc tại các khu ổ chuột bùn lầy nước đọng; mà chỉ muốn nói nhiệm vụ làm Kitô hữu không chỉ hoàn tất bằng cách cung cấp các trợ giúp vật chất cho những ai làm công tác đó. Hơn nữa, ta rất dễ bỏ qua một số những bài học rất đau lòng khi ta coi Mẹ Têrêsa chỉ như một nữ tu thánh thiện thực hiện công việc truyền thống của một nữ tu thánh thiện.

Nhìn kỹ vào cuộc đời Mẹ Têrêsa ta sẽ nhận ra các đòi hỏi của Phúc Âm dưới những điều kiện khắc nghiệt nhất của chúng: bà cho đi tất cả để phục vụ người khác. Những người bà làm việc với nhắc ta nhớ đến cái số đông lớn lao những con người bị lợi dụng và nghèo nàn bệnh hoạn đang có mặt trên quả địa cầu này. Sự trì chí trong việc bà làm (một việc làm chẳng lãng mạn chút nào; vì chẳng có chi lên tinh thần trước tật bệnh, nhơ nhớp, đau yếu hay bị bỏ rơi cho đến chết) nhắc chúng ta nhớ đến ơn phúc cần thiết cho một cuộc sống thánh thiện. Không như những nhân viên xã hội và các nhân viên khác, các vị thánh không hề "hết nhiên liệu" (burn out). Các vị được đỡ nâng để làm cùng một sự việc mỗi ngày một cách cẩn trọng, cảm thương, mà không hề cảm thấy tẻ nhạt. Theo nghĩa đó, ít nhất kể cả các vị thánh "cổ truyền" như Mẹ Têrêsa cũng sẽ phán xét chúng ta. Chúng ta có thể co cụm khỏi những hệ luận đầy đủ của cuộc sống Kitô giáo anh hùng, nhưng cuộc đời các thánh cho ta thấy ta có thể sống theo phương cách anh hùng ấy.

Tính Công Giáo của Sự Thánh Thiện

Công giáo có nghĩa là phổ quát. Các thần học gia cổ truyền từng nói rằng Đạo Công giáo có thể hiểu là phổ quát tính *trên thực tế* (de facto) (Đạo Công giáo hiện diện khắp nơi trên thế giới) hay Đạo Công giáo *trên lý thuyết* (de jure) - Đạo Công giáo có nhiệm vụ đi vào mọi nền văn hóa và nói chuyện với mọi dân tộc. Nghĩa sau của hạn từ Công giáo muốn nói truyền thống Công giáo không thể tự giới hạn

vào những khu vực địa dư, những kiểu mẫu tư duy hẹp hòi xứ đạo, hay những cơ chế xã hội nhất định nào đó. "Vì Giáo Hội vượt trên mọi lằn mức về thời gian và chủng tộc, nên Giáo Hội được phác định phải trải dài ra khắp mọi miền thế giới và nhờ đó đi vào lịch sử nhân loại" [3]. Lịch sử Giáo Hội như đang tỏ hiện trong lịch sử qua các kiểu mẫu sống Kitô giáo là lịch sử của việc cố gắng vươn tới Công giáo tính. Tóm lại, Công giáo tính là *viễn mệnh* (telos) của Giáo Hội, chứ không phải hiện mệnh của nó [4].

Trong sách này, chúng tôi từng dùng hạn từ "Công giáo" không theo nghĩa tín lý nhưng theo nghĩa lịch sử của cái truyền thống từng phân biệt nó với Thệ Phản và Chính Thống dù chúng tôi nhìn nhận rằng, nói theo thần học, người ta dùng hạn từ "Công giáo" (như trong kinh tin kính chẳng hạn) với sự biện minh hoàn toàn thần học. Theo một nghĩa đặc thù hơn, chúng tôi cũng nghĩ rằng có một thứ Công giáo tính về sự thánh thiện trong truyền thống Công giáo.

Chúng tôi cũng cẩn thận không cấu trúc công trình của mình theo giai cấp, cấp bậc, phái tính hay địa vị trong Giáo Hội. Chúng tôi từng nhấn mạnh rằng sự đa dạng trong đoàn sủng đã không tương ứng với những phân chia như thế căn cứ vào lời Thánh Phaolô rằng: "có nhiều đoàn sủng khác nhau nhưng luôn cùng một thần khí; có nhiều loại phục vụ để làm nhưng luôn qui về một Chúa; làm việc trong tất cả những cách thế khác nhau nơi những con người khác nhau ấy, nhưng vẫn là một Chúa làm tất cả những điều ấy" (1 Cor. 12:4-7). Việc không muốn coi "giáo phẩm" đối nghịch với "giáo dân" không nhằm tối thiểu hóa sự khác biệt phẩm trật trong Giáo Hội mà chỉ muốn nhấn mạnh đến một ý niệm khác, nền tảng hơn, trong truyền thống Công giáo: mọi người trong Giáo Hội, từ giáo phẩm đến nông dân, từ nhà thần học đến kẻ ngu dốt, ai ai cũng được mời gọi đáp lại ơn thánh của đức Kitô. Cách thế việc đáp lại ấy được thực hiện (cũng như những ơn gọi đặc thù, hai từ nhiều khi chồng lẫn lên nhau) mới là quan tâm đặc thù của sách này.

Hãy xem ngôi vị giáo hoàng. Sự hữu hiệu của một vị giáo hoàng, ngoài các thẩm quyền chức phận của ngài, một phần tùy thuộc mức độ ngài nhập thể Phúc Âm theo vị thế ngài nắm giữ trong Giáo Hội. Trong khi thi hành các chức vụ trong tư cách giáo hoàng, ngài có thể *lần lượt* (seriatim) phản ánh vai trò một thần học gia, một nhà huyền nhiệm, một lữ khách, hay một nhà khổ hạnh - tất cả đều là những kiểu thức được tiếp nhận cách này cách khác bởi các vị giáo hoàng gần đây. Các giáo hoàng cũng có thể được mời gọi tuyên xưng đức tin bằng chính sự sống của mình (hàng ngũ các giáo hoàng tử đạo vốn là một hàng ngũ đáng kính xưa nay) hay các ngài có thể chọn việc cố gắng kết hiệp vai trò giáo hoàng với vai trò chiến sĩ (như đức Julius II đã làm, vị *giáo hoàng đáng sợ* {papa terribile}như đã được bức chân dung của Raphael làm cho bất tử) mà vẫn chẳng có gì hơn thua về phương diện thiêng liêng. Tuy nhiên, phân tích đến cùng, vị giáo hoàng trong tư cách một Kitô hữu gương mẫu – hay như một

khuôn mạo mô thức - mới giáo huấn chúng ta cách đầy đủ nhất về sức mạnh và tiềm năng của thừa tác vụ Phêrô.

Ý niệm cho rằng ngôi vị giáo hoàng giúp ta hiểu đầy đủ hơn các tiềm năng của lối sống Công giáo đã được chỉ ra bởi khá nhiều tiểu thuyết hiện đại là những tác phẩm ráng tạo ra những vị giáo hoàng hư cấu từng đem lại cho Giáo Hội và thế giới những phục vụ ngoại hạng. Trong ngôn ngữ tiếng Anh mà thôi, cũng có một truyền thống của những tiểu thuyết như thế từ cuốn tiểu thuyết hết sức thành công của Morris West *The Shoes of the Fisherman* (1963) đến cuốn tiểu thuyết gần đây của W.F. Murphy *The Vicar of Christ* (1979), ấy là chưa kể đến rất nhiều những tiểu thuyết, truyện ngắn và bi kịch ít biết đến hơn từng tưởng tượng ra những vị giáo hoàng lý tưởng - với những câu truyện đặt trong tương lai [5]. Điều chung nhất trong các hư cấu này là các nhân vật giáo hoàng thường có một cuộc sống mạnh mẽ về đức tin và một xu hướng về huyền nhiệm phối hiệp với cuộc sống hoạt động của mình. Họ có thể là người Mỹ thực tiễn, Đông Âu hay ẩn tu trung cổ nhưng tận cốt lõi con người của họ là một đức tin không lay chuyển và một cuộc sống cầu nguyện, trên một bình diện nào đó, thường ở thế căng thẳng với thế gian mà các vị có nhiệm vụ phải nói chuyện. Các vị quả đã nhập thể những lý tưởng siêu việt của Phúc âm trong một thế giới họ luôn phải tiếp xúc.

Hans Kung bị mang tiếng nhiều về việc ông cứ khăng khăng chỉ trích ngôi vị giáo hoàng đến độ khiến người ta dễ quên rằng khi xét toàn bộ những chỉ trích của ông, họ thấy ông vẫn biện hộ cho bảo chứng Thánh Kinh về thừa tác vụ Phêrô. Ông quan niệm thừa tác vụ đó không phải như một chức vụ (office) mang cái vỏ cứng hàng thế kỷ của những đặc ân và truyền thống nhưng như một chức vụ thực sự đại kết đem lại cái rường cột cho sự bền vững của Giáo Hội lữ hành. Kung không hiểu thừa tác vụ Phêrô như đã được thành nhận (validated) bằng kế nhiệm lịch sử nhưng bằng kế nhiệm thần khí đứng đàng sau nó "Phúc âm đức Giêsu Kitô… cái tính hợp pháp này cao hơn bất cứ điều gì khác đối với thừa tác vụ Phêrô" [6]. Cụ thể điều ấy có nghĩa gì? Nó có nghĩa rằng ngôi vị giáo hoàng hay thừa tác vụ Phêrô phải đưa ra "một quyền tối thượng về mục vụ trong trách nhiệm thiêng liêng, một quyền tối thượng về hướng dẫn luân lý, và tích cực chăm lo phúc lợi của Giáo Hội như một toàn thể" [7].

Cái đúng cho bản chất làm gương của ngôi vị giáo hoàng cũng đúng không kém đối với mỗi đẳng cấp (estate) trong Giáo Hội. Đức giáo hoàng có thể có những chức năng nhất định thích hợp với vị thế của ngài, nhưng trên hết, ngài nên là mẫu mực của chăm sóc mục vụ đối với Giáo Hội như một toàn thể. Lịch sử từng kêu mời các giáo hoàng bảo vệ chính nền văn minh (Lêô Cả), phán xét nó trong hành vi ngôn sứ (Celestine V người đã từ ngôi giáo hoàng), hay chết cho các giá trị của Giáo Hội như nhiều vị giáo hoàng thời phôi thai. Chính dung mạo mô thức của những vị giáo hoàng thực sự thánh thiện đã dạy ta nhiều hơn cả về Giáo Hội vào thời điểm tươi đẹp nhất của nó, như ký ức về đức Gioan XXIII

đáng kính đã chứng tỏ dư thừa trong cuộc sống của ngài. Ngài đã phối hiệp được lòng đạo đức đơn thành, tính khéo léo nông dân, tính hài hước chân thực, lòng yêu người, một trí khôn tinh tế với một quan niệm về Giáo Hội như nó phải là. Chúng ta mang ơn ngài về cái nhìn vĩ đại của Công Đồng Vaticanô II.

Chúng ta đã thảo luận về nhiều cách khác nhau trong đó người ta đang sống trong truyền thống Công giáo hay đã từng sống trong lịch sử quá khứ của nó. Mỗi kiểu thức trên đã sản sinh ra những con người ngoại thường mà ta gọi là các vị thánh. Vì cuộc nghiên cứu của chúng ta ít nhất một phần có tính lịch sử, nên các thánh của chúng ta cũng đã đến từ truyền thống quá khứ. Ngay cả những người chúng ta được phép tự do gọi là thánh ngày nay chủ yếu cũng sống không khác các thánh trong quá khứ. Cuộc đời Mẹ Têrêsa thành Calcutta trong yếu tính sẽ y hệt nếu bà sống cách nay bốn trăm năm. Họa hiếm lắm mới có một vị thánh mà cách sống khác biệt căn để đến độ làm phát sinh ra một lối làm Kitô hữu hoàn toàn mới lạ. Đơn cử một thí dụ, đối với các nhà viết tiểu sử đầu tiên về thánh Phanxicô, thì vị thánh này là một mẫu người mới, thứ *tân nhân* (novus homo) có người nghĩ là sẽ đem đến thời cánh chung.

Tuy nhiên, nếu thánh thiện là Công giáo thực sự, nó không những phải có ở mọi thời mọi nơi, mà còn ở mọi hoàn cảnh văn hóa nữa. Khi chúng tôi còn rất trẻ, có được nghe tổng giám mục quá cố Fulton Sheen nói trên một chương trình truyền hình rằng Giáo Hội cần một vị thánh biết ngồi ở ghế bình dân trong các sân đá banh, ăn thịt xúc xích (hotdog) và uống *coca*. Tổng giám mục Sheen chỉ ví von mà nói thế, nhưng câu nói của ngài có một phần sự thật. Ngày nay, chúng ta đã phong thánh cho một vài vị thánh Mỹ Châu (Elizabeth Seton v.v…), nhưng họ ít phản ảnh được những đan kết đặc thù của tính hiện đại.

Truyền thống Công giáo từng đương đầu với đa nguyên tính trong văn hóa và các điều kiện xã hội. Nó từng lên khuôn các nền văn hóa này và bị chúng lên khuôn trở lại. Nền văn hóa các nước phát triển tại Tây Phương (Bắc Mỹ nổi hơn cả) *tự thân* (per se) không hề thù nghịch với tôn giáo như nền văn hóa của đế quốc La Mã xưa. Thực thế, một số người biện luận rằng nền văn hóa này đã dưỡng nuôi đạo Công giáo bằng cách cho nó khoảng cách để thở, để tăng triển, và để cạnh tranh dạ trung thành của tâm trí hiện đại. Nền văn hóa của thời hiện đại có mang theo mình những sức mạnh sói mòn của chủ nghĩa duy tục hiện đại và phúc lợi vật chất cho nhiều người, từ đó cuộc sống Kitô giáo có thể bị trật đường rầy, làm cùn nhụt hoặc trở thành không còn ăn nhậu vào đâu nữa. Phúc lợi vật chất có thể mang theo nó những triều sóng đối nghịch: tự thỏa mãn và tự ghét mình hay mặc cảm tội lỗi. Người ta từng nói rất đúng rằng Kitô giáo dạy người ta phải chịu đựng cái nghèo, nhưng đã không biết cách dạy người ta phải sống tốt sự giầu có của mình ra sao.

Nói cách khác, quan điểm Công giáo, như đã được chuyển giao qua thực tại Công giáo, mặt mũi ra sao khi được nhìn dưới bối cảnh những căn nhà chung cư, những trò chơi video, những phòng tắm hơi bồi bổ sức khỏe, những chiếc xe hơi, những quán ăn vội (fast foods), những thị trường tiền bạc, và mọi thứ *đồ lỉnh kỉnh* (impedimenta) khác của cuộc sống trung lưu? Như ta đã thấy, Tertullianô có lần đã bóng bẩy nói rằng: "Athens có ăn nhằm gì tới Giêrusalem? " Nói theo ngôn ngữ bây giờ thì câu hỏi trên có thể sẽ như thế này: Thế giới Disney ăn nhằm gì tới đức Kitô? Thật dễ thấy cách sống của một Kitô hữu tại một *khu barrio* trong thành phố Châu Mỹ La Tinh; vì những mẫu mực thiếu thốn vốn là thành phần của truyền thống Kitô giáo. Nhưng quả là khó mà vẽ ra được mẫu mực sống của một Kitô hữu tại các thị trấn của New York, của Atlanta hoặc của Toronto. Rất có thể sự thánh thiện anh hùng, đặc trưng cho nền văn hóa chúng ta, nay đang sẵn sàng khai sinh (aborning).

Nền Linh Đạo Mỹ: Vấn Đề và Viễn Ảnh

Truyền thống của chúng ta tôn kính các thánh thuộc mọi thời đại, phái tính, giai cấp xã hội, và văn hóa. Có những bà nội trợ, những nữ hoàng, những cựu gái điếm, những người nghiện ngập hối cải, những người lệch tâm (eccentrics), những đan sĩ, những giám mục, những binh lính, những người rất già và những người rất trẻ. Nhiều vị lôi cuốn chúng ta qua lòng đại lượng thánh thiện của họ, nhưng một số vị khiến chúng ta sợ vì tính quá độc tâm độc dạ (singlemindedness) của họ. Tuy nhiên, có rất ít vị thánh xuất thân từ Bắc Mỹ và những vị xuất thân từ Bắc Mỹ thì xem ra lại xa cách chúng ta cả về thời gian lẫn hoàn cảnh. Giáo Hội Mỹ tôn kính một số vị cách không chính thức - người ta nghĩ ngay đến Thomas Merton hay Dorothy Day – như thể họ là các vị thánh. Họ linh hứng chúng ta và giúp chúng ta tưởng nghĩ về sự thánh thiện vì họ biết ngôn ngữ, các thói quen, những yếu điểm, những ác quỉ của ta, và đặc điểm của cả nét cao đẹp lẫn nét tội lỗi của ta.

Trong phần trước, chúng tôi có ám chỉ đến nhu cầu phải có nhiều mẫu mực hơn nữa giúp ta có thể hiểu đặc tính của sự thánh thiện cho thời đại và nền văn hóa của ta. Những mẫu mực này cần mạnh đủ để (a) chứng tỏ rằng lối sống Kitô giáo dấn thân sâu sắc và cuộc sống trong một xã hội hậu kỹ nghệ không loại trừ lẫn nhau và (b) phác thảo được những thách đố mà thời và không gian ta đang ném trước mặt ta cũng như các đáp ứng mô thức đối với các thách đố kia.

Biết những thách đố và những đáp ứng đặc thù nào dành cho thời đại ta là một việc hữu ích. Nhưng phác thảo ra chúng là một trách vụ khổng lồ đáng cả một bộ sách mới đủ. Đó là một trách vụ trong đó cám dỗ tổng quát hóa xem ra không tránh khỏi. Vì lý do đó, ta cần nhấn mạnh rằng ta chỉ có thể *phác thảo* thôi trong khi nhìn nhận rằng mình không có khả năng ghi nhận mọi sắc thái cũng như mọi điểm phụ thuộc liên quan. Cùng lắm ta chỉ có thể ghi nhận những lắng lo chính của những nhà bình luận có

khả năng nhất mà thôi. Ta cũng không có cả khả năng đề ra những đáp ứng thích hợp cho các thách thức mà ta đã công nhận. Những đáp ứng này chính là điều ta tìm kiếm nơi những người vẫn còn nắm bắt được Phúc Âm "trong những ngày này" và đáp ứng Phúc âm ấy mà không chạy trốn các đòi hỏi của lịch sử hay văn hóa. Điều hay nhất ta có thể lo liệu được là nhận ra các "dấu chỉ thời đại" với niềm tin rằng Thánh Linh có thể được lắng nghe và ta sẽ tìm ra cách thế cho việc nghe này. Thêm vào đó, ta đề nghị những người khác sẽ góp vào những thêm bớt cũng như tự do bỏ qua những điều chúng ta vừa nói coi như xa lạ đối với kinh nghiệm riêng của họ.

1. Sống trong thời đại Giáo Hội Xáo trộn

Nếu có ai cùng một lúc đọc cả *The Wanderer* lẫn *The National Catholic Reporter*, cả hai đều là những tạp chí Công giáo Mỹ xuất bản tại vùng Trung Tây, chắc họ dám nghĩ người ta đang viết về hai giáo phái hoàn toàn khác nhau. Tạp chí trước nhấn mạnh đến thẩm quyền giáo hoàng, thẩm quyền giáo huấn truyền thống của Giáo Hội, nền luân lý tính dục duy tuyệt đối, và một xác tín vững chắc về bản tính, phẩm giá, và đặc điểm của Giáo Hội Công giáo La Mã. Tạp chí sau, trái lại, mở ra các trang để thảo luận có tính xét lại về ngôi vị giáo hoàng, thẩm quyền giáo huấn của giám mục, và bênh vực khả thể một hàng giáo sĩ có vợ, những suy tư gần đây về luân lý tính dục, và đặc điểm đại kết của Giáo Hội. Tạp chí trước hoàn toàn chống chủ nghĩa Mác trong khi tạp chí sau rất khoan dung với các ý niệm của phe tả.

Sự khác biệt trong cả giọng điệu lẫn bản chất giữa *The Wanderer* và *The National Catholic Reporter* là một tiểu vũ trụ của những căng thẳng trong Giáo Hội nói chung. Các học giả Thệ Phản như Langdon Gilkey và những người Công giáo như Andrew Greeley từng biện luận rằng một hình thức xưa trong ý thức tôn giáo đang mau chóng biến đi trong Giáo Hội Công giáo La Mã và một ý thức tôn giáo mới đang khai sinh, với các đặc tính chưa rõ ràng [8].

Việc ý thức tôn giáo trong Công giáo đang mất đi xem ra khá rõ. Greeley huych toẹt biện luận trong một số tác phẩm rằng cái Đạo Công giáo du nhập có tính hộ giáo xưa đã xụp đổ gần như trong một đêm nay rồi. Còn sách của Gilkey thì cho rằng những người Công giáo sau Công Đồng Vaticanô II đang trải qua, trong một thế hệ, điều những người Thệ Phản phải trải qua hơn một thế kỷ, đó là các đám cháy của nền văn hóa hiện đại và việc xuất hiện của ý thức lịch sử. Sự kiện rõ ràng là Đạo Công giáo đã khác một cách căn để, dù đo lường ra sao, so với một thế hệ trước đây.

"Giáo Hội cũ" đã phục vụ người Mỹ rất tốt. Giáo Hội ấy cung cấp căn tính, sự bảo vệ, ý nghĩa, và tinh thần cộng đoàn cho một dân tộc từng bước vào một nền văn hóa vừa ốc đảo vừa công khai chống Công

giáo. Nhưng nay cái Giáo Hội ấy đang thoi thóp thở những hơi thở tử thần. Cái nơi còn sống sốt của Đạo Công giáo xưa chỉ có tại Đông Âu (hiện có nhiều cuộc thảo luận về đặc điểm truyền thống của Công giáo Ba Lan) và nó được duy trì tại đó chỉ như việc lấy lại thế cân bằng (counterbalance) chống lại bản chất áp chế của nền văn hóa chính thức. Những người bi quan nhìn việc ra đi của nền văn hóa cổ truyền Công giáo không phải như một báo động; họ coi nó như một đại họa hoàn toàn. Những người như thế trông vào đức Gioan Phaolô II như niềm hy vọng cuối cùng hòng chặn đứng cơn thủy triều hỗn loạn tôn giáo. Kẻ lạc quan lại nhìn cùng những triệu chứng (sa sút ơn gọi tu dòng, ít người trở lại…) như những cú giật đau đớn, nhưng không tránh khỏi, vốn đi kèm việc ra đời của một tân Giáo Hội sẽ thay thế cho cái Giáo Hội quân chủ xưa của quá khứ.

Dĩ nhiên, sự thách thức tiềm ẩn trong tình thế hiện nay là làm sao sống với cái hàm hồ của cuộc hiện sinh giữa hai thời đại này. Phần lớn chúng ta không có cả cái rắn rỏi tri thức lẫn cái nhìn sáng suốt tiên tri để thấy ra hướng thay đổi. Điều duy nhất rõ ràng là hiện đang có sự mù mờ (confusion), các điều chắc chắn cũ đang bị xâm thực, mọi điều như đang trong nước xoáy, và tương lai xem ra không rõ ràng. Trong cảnh xáo trộn này, ta tìm những mẫu gương nơi những người có thể dạy ta lòng trung thành, không qui bè phái, mà qui đức Kitô như đức Kitô đã được biệt nhận trong Giáo Hội.

Dĩ nhiên cơn cám dỗ là "bỏ phiếu bằng chân" để bước ra khỏi một định chế đang bị hỏa mù và đang làm cho người ta bị hỏa mù. Nhiều người đã thực hiện giải pháp ấy trong thời đại ta và nhiều người đã ngay tình làm thế. Tuy nhiên, nếu truyền thống Công giáo là một cộng đoàn trong thời và không gian tìm cách trung thành với Phúc âm, thì ta cũng cần phải nhớ rằng Giáo Hội từng trải qua những cơn khủng hoảng trước đó. Có lẽ điều hay nhất ta có thể làm là ráng mô phỏng gương sáng của mô thức hiện đại là Simone Weil, người đã miêu tả chiến thuật thiêng liêng của cô như là một chiến thuật "kiên nhẫn đợi chờ". Đợi chờ trong cộng đoàn là một hành vi đức tin vào một cộng đoàn từng nuôi dưỡng tín hữu cũng như tín hữu đã tạo ra cộng đoàn ấy.

2. Truyền thống Công giáo và Văn hóa Thế giới

Nói về văn hóa thế giới trong một vài trang chắc chắn sẽ rơi vào thất bại thiếu chính xác. Cho nên điều quan trọng là phải ráng chính xác một chút. Một cách hết sức vắn tắt, điều ta muốn nói ở đây về văn hóa thế giới là sợi dây nối kết chúng ta lại với nhau như một thế giới nhờ các kỹ thuật tân tiến của truyền thông và thông tin, theo một cách thế mà trước đây 50 năm người ta không thể nào tưởng tượng nổi. Một thí dụ đơn giản: khi các trận chung kết giải túc cầu thế thế giới diễn ra, gần một phần tư dân số thế giới được nhìn hay được nghe các trận đấu ấy đang trong lúc chúng diễn ra. Nhờ kỹ thuật, một

torng bốn người trên thế giới chú mục vào một biến cố chung. Hệ quả của một sự kiện như thế quả là choáng mặt.

Điểm chính yếu là từ nay ta có thể biết điều gì đang xẩy ra ở cõi xa vạn dặm trên thế giới một cách sống động và trực tiếp. Việc nới rộng cảm nghiệm của ta hiển nhiên đâm ngành nhiều hệ quả. Ngày xưa, quả là tự nhiên khi người ta sống trong một cộng đoàn, một thị xã hay một quốc gia đặc thù mà không bị bất cứ một qui chiếu nào rộng lớn hơn phán đoán cuộc sống của họ. Ngày nay ta không thể nói như thế được nữa. Nghèo đói là một sự kiện trong lịch sử con người và luôn luôn từng là như thế. Điều mới ngày nay là cái nghèo, cái cùng khốn, cái đói, cái khốn khổ, và tai ương xâm nhập vào giờ ăn tối của ta qua các đại diện truyền hình. Sự xâm nhập ấy mang theo nó một câu hỏi: trong tư cách là Kitô hữu, ta có thể làm ngơ trước cái thực tại nghèo đói kinh niên trên thế giới chăng? Và nếu không - hiển nhiên là không – ta phải phản ứng ra sao đối với hàng loạt những sự kiện đập vào mắt ta một cách cơm bữa như thế? Hiển nhiên không phải ai ai cũng sẽ đáp ứng bằng cách trở thành các nhà truyền giáo, các nhà tranh đấu xã hội hoặc các "nhà" nào khác chuyên tâm phục vụ các vấn đề của thế giới hiện nay. Nhưng mặt khác, một chi phiếu đặt vào giỏ xin tiền hay một cam kết giúp một cơ quan cứu tế nào đó xem ra không đủ để chu toàn hết các trách nhiệm làm một Kitô hữu. Lương tâm thức tỉnh xem ra không làm ta nhẹ trách nhiệm; nó chỉ làm tăng trách nhiệm ấy.

Cái đói trên thế giới chỉ là một trong những vấn đề hoàn cầu nghiêm trọng. Các tranh luận hiện nay về tài giảm binh bị, về kinh tế thế giới, về môi sinh, về tăng gia dân số thế giới, về giảm bớt nguyên liệu, về phân phối của cải, và các vấn đề khác mang lại nhiều thách đố cũng như trách nhiệm cho mỗi Kitô hữu. Nếu ta nghiêm chỉ tiếp nhận các giáo huấn của Công Đồng Vaticanô II [9], liên quan đến vai trò của Giáo Hội trong việc phát triển văn hóa và phúc lợi nhân bản, ta phải tìm cho ra phương thế sống ý niệm của Thánh Kinh (được trình bày rõ trong các chương mở đầu của Sách Sáng Thế) rằng tạo vật và cả con người nữa đều là quà phúc Chúa tặng và phải là phản ảnh của người trao tặng thần linh ấy.

Việc đánh giá cái cảm thức cao độ ấy về ý thức thế giới đã được trợ giúp rất nhiều nhờ tư tưởng của Teilhard de Chardin (xem Chương 5), người, hơn bất cứ tư tưởng gia Công giáo nào khác trong thế kỷ 20, từng quan niệm thế giới (chứ không phải dân tộc này hay con người này con người kia) như là vũ đài cho công trình cứu chuộc của Đức Kitô. Ý niệm đầy thị kiến ấy về thế giới đã có địa sở sâu sắc trong nhân đức đối thần bác ái đầy hy vọng: Thiên Chúa không chỉ sáng tạo ra thế giới , mà còn duy trì nó và là *viễn định (telos)* của nó. Cái thị kiến ấy nhìn thế giới theo tương quan trách nhiệm phải chuyển dịch về *viễn định* kia trong tư cách là những người đồng sáng tạo, những quản lý viên, và những người làm việc cho tương lai. Cái nhìn của Teilhard có thể hơi cường điệu khi nhìn hết tầm cỡ của nó, nhưng nếu xét từng mỗi nhấn mạnh đặc thù và những điểm đặc biệt của nó, quả nó có cung cấp những cái

nhìn thông sáng cho hết những ai muốn sống lối sống bồi đắp Thân Thể Đức Kitô vừa như Giáo Hội vừa như là thế giới: "tác phong riêng của chúng ta phải đưa ra một gương mẫu về điều có thể thực hiện được nơi con người qua lòng hăng say của họ đối với thế giới khi nó đã được biến đổi bằng tình yêu của đức Giêsu Kitô" [10].

Ý thức hoàn cầu cũng liên kết với việc xuất hiện nền linh đạo thế giới. Thái độ tích cực của Công Đồng Vaticanô II đối với các tôn giáo trên thế giới đã thúc đẩy các học giả, các tác giả linh đạo, và những người tìm hoàn hảo thiêng liêng khác phải nghiên cứu các tôn giáo hoàn cầu để tìm ra những cái nhìn sáng suốt giúp ta thâm hậu hóa cảm nghiệm Kitô giáo của ta. Thực thế, nhiều nhà văn đã tìm được những điểm gặp gỡ lớn lao trong việc con người đi tìm Thiên Chúa. Các nhà bình luận như Thomas Merton (đã qua đời), William Jonhston, Raimundo Panikkar, Thomas Berry, Ewert Cousins, Paul Knitter, David Steindl-Rast, chỉ kể một số, đã viết rất nhiều về các phương thức trong đó các cảm nghiệm linh đạo trong các tôn giáo hoàn cầu có thể làm cho cuộc sống thiêng liêng của riêng chúng ta trở nên sâu sắc hơn [11]. Các người viết này nhất trí với nhận định sau đây: "Nền thần học của Tây Phương trong thế kỷ tới chủ yếu sẽ là cuộc đối thoại với các tôn giáo vĩ đại của Phương Đông… Cuộc đối thoại này sẽ hết sức nghèo nàn nếu các tôn giáo Phương Tây không suy nghĩ lại nền thần học của mình dưới ánh sáng các cảm nghiệm huyền nhiệm" [12]. Ta nên rõ một điều: quan tâm đến nền linh đạo thế giới không phải chỉ là việc của một nhóm ưu tú. Không phải ai ai cũng có xu hướng tọa thiền (zazen) dưới sự dìu dắt của một thiền sư. Tuy nhiên, mọi Kitô hữu biết quan tâm có thể học hỏi từ các truyền thống khác nếu họ cởi mở đối với cái học ấy. Ai có thể chối việc ta có thể lợi dụng việc nhấn mạnh đến im lặng của Phương Đông như là một sức mạnh tích cực để tăng trưởng tôn giáo? Ai lại không thấy xã hội tiêu thụ sẽ được lợi ích xiết bao khi làm quen được với xu hướng Lão Giáo tìm về với sự hài hòa của thế giới tự nhiên trong đó ta đang sống. Ý thức hoàn cầu về các giá trị ấy xuất hiện một cách dễ dàng; nhưng hấp thụ chúng là việc khó khăn hơn. Một sự kiện đáng buồn là bậc thầy nào dù chỉ chịu mua một vé máy bay của Hàng Không Ấn Độ để đi qua xứ ấy cũng có thể thu hút được cả một bầy tín đồ tin theo. Điều ấy đáng buồn vì nhiều người "quay qua Phương Đông" mà hoàn toàn không biết gì tới những tài nguyên phong phú trong truyền thống tôn giáo của chính mình. Thỏa đáng hơn xiết bao nếu ta có thể khai thác cội rễ đức tin của chính ta bằng cách nới rộng nó ra nhờ những kinh nghiệm qúi giá của các truyền thống khác. Há không phải đó là điều Cha Dunne muốn nói khi ông nhắc đến việc "bước chân qua" các truyền thống khác để trở về "nhà" được phong phú và mạnh mẽ hơn?

3. Người Công giáo và việc Học hỏi Thánh Kinh ngày nay

Hơn một trăm năm qua, trong tư cách những con người tôn giáo, mỗi ngày ta đều ý thức hơn rằng việc ta hiểu học lý Kitô giáo tùy thuộc rất nhiều vào nền văn hóa trong đó ta sống. Cuộc khủng hoảng Duy Hiện Đại đầu thế kỷ 20 thực ra là một cố gắng, dù bất toàn bao nhiêu chăng nữa, để nắm cho được cái nhìn trên. Thiển nghĩ ngày nay, điều ta hiểu rất rõ là thế này: các học thuyết không bồng bềnh trôi nổi trên không như khá nhiều những mệnh đề trần trụi mà ta đồng ý ghép mệnh đề "tôi tin" vào trước. Ý thức lịch sử hiện đại buộc ta phải tin, phải đồng hóa, và nói rõ ra nó là cái gì khi ta tuyên xưng trong đời sống mình rằng đức Giêsu là Chúa - điều mà trên hết chính là hành vi tin căn bản nhất của mọi tín hữu.

Sự triển nở đức tin như thế nhìn thấy rất rõ trong chính các trang Tân Ước. Ta hiểu rằng các Phúc Âm không tường thuật Chúa Giêsu như tờ *New York Times* tường thuật các biến cố hiện nay, nghĩa là, với cố gắng hết sức để trình bày các sự kiện liền ngay khi chúng được nhận thức. Tân Ước công bố mục đích việc làm chứng của mình đối với những việc vĩ đại mà Thiên Chúa đã thực hiện nơi đức Giêsu, Đấng Kitô, và những việc vĩ đại ấy nên có ý nghĩa nào đối với chúng ta. Thánh Gioan nói với ta rằng ngài viết về đức Giêsu để ta tin Người là "Đấng Kitô, Con Thiên Chúa, và nhờ tin như thế mà ta có sự sống nhờ danh Người" (Ga 20:31).

Trong Tân Ước, không hề có một chân dung nào về đức Giêsu. Điều có trong đó có thể miêu tả như là một tuyển tập (anthology) phức tạp về một đấng mà các người theo Chúa Giêsu buổi đầu cảm nhận về Ngài. Ta có đấng bị đóng đinh trong các trình thuật chịu nạn, đấng Kitô vũ trụ trong thư Colossians, đấng Kitô huyền nhiệm trong các trước tác Gioan, đấng chữa lành khải huyền và người Tôi Tớ Đau Khổ của các Phúc Âm Nhất Lãm, đấng bí nhiệm trong vũ trụ của Khải Huyền, và v.v… Không một miêu tả nào đứng một mình có thể công bình lột tả hết và dù một cái nhìn nhất lãm về toàn bộ đi chăng nữa cũng không bao giờ có thể thăm dò hết cái sâu thẳm trong mầu nhiệm đức Kitô.

Tính phức tạp của Tân Ước này giúp ta thấy các thánh trong quá khứ đã đặt mẫu mực cho đời họ ra sao trên những miêu tả hết sức phong phú nhưng nhất thiết không đầy đủ về đức Kitô. Đức Kitô của thánh Phanxicô thành Assisi không phải là đức Kitô của các giáo phụ và giáo mẫu trong sa mạc. Đức Kitô của Teilhard de Chardin cũng vậy, thật khác xa đấng tiên tri cách mạng hay người tôi tớ đau khổ của thần học giải phóng.

Vậy đức Kitô là ai đối với thời buổi này? Truyền thống đã tuyên giảng ra sao (và người ta đã mô phỏng như thế nào?) về Đức Kitô, đấng vốn là tâm điểm cảm nghiệm của ta? Các nhà thần học đã cung cấp

cho ta khá nhiều ý niệm, tuy nhiên, phân tích đến cùng, các tín hữu phải cảm nghiệm đức Kitô theo việc "tìm kiếm Thánh Kinh" riêng của mình. Họ phải chạm trán với câu hỏi từng được đức Giêsu đặt ra: "Người ta nói gì về Con Người?" Ta có thể đặc trưng hóa câu hỏi này cho thời đại ta bằng cách đặt câu hỏi dưới hai đồng văn: Con Người, đấng sẵn sàng bước qua những chòm xóm trong các thị trấn và đô thị của nước Mỹ thời hậu kỹ nghệ của ta kia, là ai? Con Người ấy liên hệ ra sao với truyền thống chung gồm những người, dọc dài trong lịch sử, từng ráng trung thành với đức Kitô? Nói cách khác, ta cần một đức Kitô có thể đồng âm hưởng với điều David Tracy từng gọi là "cảm nghiệm chung", và ta cần một đức Kitô có thể trung thành với chứng tá truyền thống.

Việc nắm bắt lịch sử rộng rãi hơn từng ngăn ta không sa vào một số những ủi an có tính cách tình cảm của Phúc Âm. Ngày xưa, như nghệ thuật Trung cổ và Phục Hưng từng chỉ rõ, người ta rất dễ coi thế giới của đức Giêsu như mảnh đất tưởng tượng đầy sao sa, thiên thần, và ca đoàn hát xướng hay ngược lại là những bầu trời tối đen, màn che xẻ đôi, và những mồ chôn bật nắp. Tính chất ngây thơ của khung cảnh trình thuật này đã nhường bước cho một đức Kitô dung dị hơn vốn phải vật lộn với nền văn hóa của mình, từng có những bạn đồng hành chẳng ra gì, từng phải tranh đấu với những lực lượng thực sự ma vương, vượt qua sự chết, và chiến thắng nó trong cuộc sống mới. Người ta vốn tố rằng việc học hỏi Thánh Kinh gần đây đã dần dần xóa đi đức Giêsu, chỉ để lại một bóng mờ. Thực ra ngược lại mới đúng: ngày nay, ta thấy một đức Giêsu như một nhân vật không thể nào bi lị hóa được. Đức Giêsu ngày nay đòi người ta hoặc làm ngơ hoặc phải nắm lấy một cách khiến họ phải đổi thay. Nói theo những nhà bình luận ngày nay: thì trong Tân Ước, *ta* không đọc về đức Giêsu; mà là *Tân Ước* đọc chúng ta. Đó mới chính là điều ngòi nổ Phúc Âm muốn nói: Sự dữ không có tiếng nói cuối cùng; chúng ta có lý do đúng để mong chờ sự sống cả như những cá thể lẫn như một cộng đoàn.

4. Truyền thống Công giáo Ngày mai.

Nếu ta sống trong một thời đại có những vấn đề lớn, như thực sự chúng ta đang sống, thì nhận rõ những vấn đề ấy đã là bước đầu tiên dẫn tới việc giải quyết chúng rồi. Trách vụ lớn lao của truyền thống Công giáo mọi thời là tái chiếm hữu và công bố như mới việc chuyển giao lòng trung thành với đức Kitô. Việc này luôn được thực hiện trong nét đặc thù của một nền văn hóa nhất định. Thời đại ta cũng không khác; điều làm nó độc đáo chỉ là vì những vấn đề của nó chỉ đặc thù là của nó. Nhưng những nét đặc thù này là những gì? Chúng tôi xin đưa ra những nét đặc thù không hẳn là những nét đặc thù nhất định, mà chỉ là những phạm vi đang đè mạnh lên chúng ta:

(1) Ta phải sống ra sao trong một nền văn hóa đa nguyên của Đạo Công giáo ngày nay? Đặc điểm quân chủ của Đạo Công giáo hậu Thệ Phản đã đi khỏi. Đa dạng và đa nguyên là các đặc điểm của Giáo Hội

ngày nay. Các Giáo Hội địa phương ngày càng ở thế căng thẳng với Giáo Hội hoàn cầu. Thực ra điều ấy xưa nay vẫn có ở một mức độ nào đó, nhưng ngày nay sự căng thẳng kia đã ra công khai và được nói rõ ràng hơn. Căng thẳng tự nó chẳng có chi xấu. Sự va chạm biện chứng giữa các nhu cầu của Giáo Hội địa phương và Giáo Hội hoàn cầu chứng tỏ tình trạng khỏe mạnh của sự việc. Địa phương mà hoàn toàn tự trị sẽ dễ rơi vào bè phái, trái lại hoàn toàn độc dạng "từ trên xuống dưới", như ta đã thấy trong quá khứ, có thể trở thành nguồn cho tình trạng răm rắp tuân theo. Căng thẳng sáng tạo giữa hai Giáo Hội không những không tạo ra hỗn loạn, mà còn nuôi dưỡng được cảm thức sâu sắc nhất về tính Công giáo nếu duy trì được một thứ cân bằng nào đó.

Cân bằng mà chúng ta tìm kiếm sẽ nhìn nhận tính đa dạng trong văn hóa trong khi vẫn nhấn mạnh đến những mối dây không thể giản lược được từng nối kết các đặc sủng của một Giáo Hội địa phương vào biểu thức phổ quát của tính Công giáo. Nhiều cuộc tranh chấp hiện nay bên trong Giáo Hội liên quan đến những vấn đề gây phiền nhiễu của Giáo Hội - những tranh chấp không luôn luôn xây dựng – đã phát xuất từ ý muốn đặt định được một phép tính mới chi li tính thế cân bằng (new calculus of equilibrium). Ý muốn cho các phụ nữ thụ phong hay cho các linh mục cưới vợ, chẳng hạn, yếu tính chỉ là một tranh chấp giữa quan niệm mới về cách chúng ta sống ngày nay và quan niệm cũ về các tập tục trong Giáo Hội lịch sử.

Những cách tính mới chi li về cân bằng luôn luôn phải được tìm kiếm. Chúng phải bao hàm cả các nhu cầu cá biệt của Giáo Hội địa phương lẫn ý thức về chính mình của Giáo Hội hoàn vũ. Sự căng thẳng giữa Giáo Hội địa phương và Giáo Hội hoàn vũ có rất nhiều những điểm tương tự như thế trong các tranh luận hiện nay: lương tâm ngược với thẩm quyền (thí dụ vấn đề ngừa thai); tự do ngược với trung thành (thí dụ sự tự trị của các thần học gia và các đòi hỏi của huấn quyền); chọn lựa và bắt buộc (thí dụ đặc điểm của các vai trò thừa tác vụ). Trong việc đi tìm các tụ điểm của những cân bằng mới này (new foci of equilibrium), chúng ta đi tìm những nhà lãnh đạo biết hoà giải và phục vụ, và các nhà thần học biết giảng dạy và soi sáng. Nhưng trên hết, chúng ta cần những mô thức có thể xác định được các đòi hỏi của tính đặc thù phải được tỏ hiện ra sao trong việc ta đánh giá tính Công giáo. Làm sao người ta có thể vừa là người Mỹ vừa là người Công giáo; vừa là Thần học Giải phóng vừa là Công giáo; vừa là người Phi Châu vừa là Kitô hữu…

(2) Biện chứng địa phương/hoàn vũ ăn sâu vào lãnh vực luân lý xã hội (social ethics). Nếu ta nghiêm chỉnh đối với ý niệm Giáo Hội như thân thể đức Kitô, ta phải suy tư lần nữa về nhận xét của thánh Phalô đề cập đến cách cơ thể vận hành: "nếu một bộ phận đau, mọi bộ phận đều đau với nó. Nếu một bộ phận được đặc biệt vẻ vang, mọi bộ phận đều cùng vẻ vang với nó" (1 Cor 12:26).

Khi đã cảm nhận được ý thức hoàn cầu (đã bàn trên đây), ta cần nói rõ ra một cách nhìn và một chương trình thực tiễn để qua cuộc sống tức khắc của ta, cả cuộc sống cá nhân lẫn cuộc sống cộng đoàn, ta có thể vươn tới các nhu cầu của cộng đồng thế giới bao quát hơn. Đây là mệnh lệnh có tính công dân lẫn tính tôn giáo. Charles Curran đã diễn tả vấn đề ấy cách cô đọng như sau:

"Công bằng phân phối như một ý niệm trung gian đã rất thích đáng nhấn mạnh đến ý niệm Thánh Kinh, là ý niệm cho rằng của cải trong sáng tạo là của cải hiện hữu cho mọi người. Quá thường khi, nhất là trong bối cảnh Hoa Kỳ, cái chủ nghĩa cá nhân thô kệch và cái ý niệm nghèo nàn về tự do đã đặc điểm hóa cho việc người ta hiểu về quyền sở hữu các của cải. Công bằng phân phối tránh những hố bẫy của ý niệm cá nhân chủ nghĩa chật hẹp về công bằng và đúng đắn nhấn mạnh đến niềm tin Kitô giáo, là niềm tin cho rằng Thiên Chúa sáng tạo muốn mọi của cải Ngài sáng tạo ra là của mọi người… Đối với tôi, xem ra ta có thể coi điều ấy như ý niệm trung gian giữa các đòi hỏi của Phúc Âm và các thực tại của tình thế hiện nay" [13]

Cha Curran liên kết ý niệm căn bản của công bằng với ý niệm Thánh Kinh coi quà phúc sáng tạo như là gia tài của toàn thể nhân loại. Ngài cũng ghi nhận nhu cầu thực tiễn cần phải đưa ra những kế hoạch thi hành có thể thực hiện được. Khôn ngoan bỏ ra ngoài các giải pháp có tính ý thức hệ, Cha Curran tuy thế vẫn mạnh mẽ bênh vực cho một hành động dựa cả vào luân lý chính trị (công bằng) lẫn lời kêu gọi của đức tin (mệnh lệnh Thánh Kinh).

Ta biết khá nhiều về man vàn những vấn đề của con người ngày nay, đến nỗi dửng dưng với chúng xem ra là việc hết sức nhẫn tâm. Nhu cầu phải hành động cho các vấn đề ấy cần phải đặc thù, bất luận ta thấy sự may rủi của thành công chẳng có bao nhiêu. Peter Maurin thường khuyên người ta hãy bước ra ngoài và bắt đầu làm việc thiện nhân danh đức Giêsu Kitô. Ta cần một hành động tương tự như thế dù ta không đụng tới các vấn đề cơ cấu của cái nghèo hay thiếu thốn. Ngay lúc này, ta có thể cho một người đói ăn, một người trần truồng mặc dù ta không có khả năng đề ra những phương thế thỏa đáng để loại bỏ cái đói, cái thiếu thốn. Bước khởi đầu đẹp đẽ biết bao nếu mỗi cộng đoàn Kitô hữu (một xứ, một trường…) tại các nước kỹ nghệ hóa cặp đôi với một trung tâm tương tự tại những nước kém mở mang trên thế giới ngõ hầu chia sẻ những dư thừa của ta và - nếu cảm kích hơn nữa – chính những cái căn bản của ta cả như một vấn đề công bằng không hơn không kém lẫn như một đáp trả trong tình bác ái. Hoạt động trực tiếp này rồi sẽ dẫn chúng ta tới việc suy tư đến các nguyên nhân cấu trúc của những hoàn cảnh ta đang cố gắng trợ giúp. Trong trường hợp này, thực hành sẽ dẫn đến phân tích, rồi sau đó lại trở lại hành động một lần nữa.

(3) Cuối cùng, mỗi thời, ta đều cầu xin với chính các lời của các Tông Đồ rằng: Lạy Chúa, xin dạy chúng con cầu nguyện. Phân tích đến cùng, thì đức tin Kitô giáo không phải là sự đồng ý chấp nhận các học lý nhưng là sự hiệp thông với Thiên Chúa trong đức Kitô. Thế hệ ta được chứng kiến cùng một lúc sự bất ổn trong đời sống cầu nguyện (chứng giám những trục trặc trong sinh hoạt phụng vụ khi cố gắng giải quyết các căng thẳng giữa các Giáo Hội địa phương và Giáo Hội hoàn vũ) và những hình thức cầu nguyện sùng kính và phụng vụ mới, chưa từng có trước, bao gồm hình thức thờ phượng có tính ngất trí của phong trào đặc sủng, những việc đạo đức trong các hình thức mới của lối cầu nguyện chiêm niệm, những hình thức phụng vụ và á phụng vụ khác nhau, và những hình thức sùng kính đổi mới trong đó các á bí tích cũ nhường bước cho những phương thức mới có tính Thánh Kinh hơn. Một vài khuynh hướng và thử nghiệm mới này có thể chỉ thoáng qua, nhưng nguyên sự hiện diện của chúng không thôi cũng đủ nói lên lòng khát khao cao độ muốn được cầu nguyện hiệp thông với Chúa. Bất kể những xáo trộn hiện nay đối với Giáo Hội định chế có ra sao đi nữa, sự bộc phát sinh hoạt cầu nguyện trên phải được coi như một trong những dấu chỉ đầy hy vọng của thời đại ta. Chính tính Công giáo trong truyền thống Công giáo đã giúp chúng ta rất nhiều trong cuộc tìm kiếm này. Đạo Công giáo có cả một kho chứa các hình thức linh đạo sẵn sàng cho ta canh tân và tái sử dụng theo các nhu cầu và đòi hỏi của thời đại.

Chính trong phạm vi này, gương sáng các thánh có tương quan hơn cả. Vì trước hết, các thánh là những con người của cầu nguyện. Sự thánh thiện có nêu gương sáng cho ta điều gì trong cuộc sống của họ, thì điều ấy chủ yếu có liên hệ đến cảm thức lớn của họ về sự hiệp thông với Chúa. Một trong những hy vọng lớn nhất thời ta là những khuôn mạo mô thức mà chúng ta ngưỡng mộ sẽ dạy ta cách cảm nghiệm được Chúa trong bối cảnh các nhu cầu của thế giới hiện nay. Đức giáo hoàng quá cố Gioan XXIII đã phối hợp được lòng đạo đức đơn sơ với đam mê canh tân Giáo Hội. Thomas Merton, từ hàng rào tu viện, đã vươn ra tới những ai kiến tạo hòa bình và xa lánh phân biệt chủng tộc. Dorothy Day đã cất cao lời thánh vịnh khi sống giữa những khu Hạ Tây ổ chuột của New York. Mẹ Têrêsa nhắc ta nhớ đến những kinh hoàng của kiếp nghèo thành phố giữa một cuộc sống đạo hạnh cao độ trực diện và không phức tạp. Tổng giám mục quá cố Oscar Romero của San Salvador có thể đã tóm gọn được phẩm tính của sự thánh thiện đối với thờ đại ta: Ngài bị bắn gục kiểu hành hình khi đang dâng Thánh lễ. Tội của ngài chỉ là vì đã lớn tiếng mạnh mẽ bênh vực người nghèo. Ngài là người hiển nhiên nhất trong số rất nhiều người đã kết liễu đời mình tương tự như thế.

Điều ngày nay ta nhận ra là cầu nguyện không thể tách khỏi các quan tâm nhân bản. Ngay lời cầu nguyện nguyên tuyền của nhà chiêm niệm cũng vươn ra tới lòng cảm thương trần thế. Quả là sáng suốt khi Giáo Hội phong thánh Têrêsa thành Lisieux, một nữ tu kín Dòng Carmêlô, là quan thầy các nhà

truyền giáo. Chẳng phải vì lời cầu của bà là nguồn năng lực cho những ai không cầu nguyện được, mà là dấu chỉ của một tình liên đới sâu sắc với những người có nhiệm vụ hành động trong trần gian. Bà đã sống trọn một nhận xét mà người đồng Dòng với bà, nữ thánh Têrêsa thành Avila, đã đưa ra hàng mấy thế kỷ trước. Cuối cuốn khảo luận về các ơn phúc của việc cầu nguyện huyền nhiệm, thánh Têrêsa thành Avila nhấn mạnh rằng bước vào lâu đài bên trong, phân tích đến cùng, chính là một hoà giải sự lưỡng phân biểu kiến giữa hành động và chiêm niệm. Ngài viết:

"… Ta nên mong muốn và cam kết cầu nguyện, không phải cho ta vui hưởng, nhưng là để thủ đắc được sức mạnh giúp ta phục vụ… Việc sau đây ta cũng cần xem sét: hãy tin tôi đi: Martha và Maria phải làm việc với nhau khi họ thù tiếp Chúa, họ muốn có Ngài ở bên mình luôn luôn, nhưng nếu không cho Chúa ăn cái gì thì đâu có gọi là thù tiếp Ngài tốt cho được. Nhưng làm sao Maria có thể cho Ngài mọi sự, khi chị ngồi dưới chân Ngài, nếu không có sự trợ giúp của người chị?" [14].

Một nhà tranh đấu có lần nói với một linh mục thợ người Pháp rằng: đừng nói với tôi về Kitô giáo, nhưng hãy cho tôi xem vài Kitô hữu. Những Kitô hữu duy nhất ta có thể cho ông ta xem mà không sợ xấu hổ chính là các thánh. Làm ít hơn là gây thương tích cho thân thể đức Kitô.

Ghi Chú

[1] Lawrence S. Cunningham, *The Meaning of Saints* (San Francisco, 1980).

[2] Karl Rahner, *The Church of the Saints,* trong *Theological Investigations* cuốn 3 (Baltimore, 1967) tr.100.

[3] *Hiến Chế về Giáo Hội*, số 9 trong *Documents of Vatican II* do Walter M. Abbott biên tập.h

[4] Xem các trang chỉ dẫn về chủ đề này trong Hans Kung, *The Church* (New York, 1967) tr.296-313.

[5] Nghiên cứu đầy đủ nhất về loại này chúng tôi nghĩ chỉ là của Karl Joseph Kuschel, *Stellvertreter Christi? Der Papst in der zeitgenossischen Literatur* (Zurich và Cologne, 1980). Kuschel cũng nghiên cứu mặt dưới trong các chân dung hư cấu về ngôi vị giáo hoàng phản ánh trong các công trình như vở kịch tai tiếng *The Deputy* của Rolf Hochhuth và các tranh họa của Francis Bacon.

[6] Hans Kung, *On Being a Christian* (Garden City, N.Y., 1976) tr. 497

[7] Đã dẫn. Bài *The Papacy and Christian Symbolism* trong *Journal of Ecumenical Studies,* Hè 1976, tr.345-358, có những nhận xét rất công phu về vai trò biểu tượng của ngôi giáo hoàng trong tương quan

với chức vụ ấy như truyền thống vốn hiểu. Đây là bài báo ngắn nhưng có ích sửa lại quan điểm của Kung.

[8] Langon Gilkey, *Catholicism Confronts Modernity* (New Yrok, 1976). Xin cũng xem Andrew Greeley, *The New Agenda* (New Yrok, 1973).

[9] *Hiến chế Mục vụ về Giáo Hội trong Thế giới Hiện nay,* trong *Documents* tr. 199-308 đặc biệt thích hợp về phương diện này.

[10] Pierre Teilhard de Chardin, *The Heart of the Matter* (New York, 1978) tr. 217

[11] Số đặc biệt của *Cross Currents,* Hạ/Thu 1974 dưới tiêu đề *Word of Silence* là một phúc trình nới rộng về cuộc đối thoại tôn giáo kiểu đó.

[12] William Johnston, *The Inner Eye of Love: Mysticism and Religion* (San Francisco, 1978) tr.11

[13] Charles Curran, *Social Ethics: Agenda for the Future* trong *Toward Vatican III,* David Tracy và người khác biên tập (New York, 1978) tr.150

[14] *The Interior Castle of Teresa of Avila* E. Allison Peers dịch (Garden City, N.Y., 1961) tr. 231.

Thư Mục và Khai Triển Thêm

Hiện người ta rất chú tâm tới các thánh. Ngoài những sách xưa như cuốn *The Legends of the Saints* (Fordham, N.Y. 1962) của Hippolyte Delehaye, nay ta có vài nghiên cứu gần đây: Peter Brown, *The Cult of the Saints* (Chicago, 1981); Lawrence S.Cunningham, *The Meaning of Saints* (San Francisco, 1980); Benedicta Ward, *Miracles and the Medieval Mind* (Philadelphia, 1982); Patrick Geary, *Furta Sacra: Theft of Relics in the Middle Ages* (Princeton, 1978); Donald Weinstein và Rudolph Bell, *Saints and Society* (Chicago, 1982).

Liên hệ giữa văn hóa Thánh Kinh và văn hóa đương đại đã được đề cập tới bằng một học hỏi và sáng sủa cao trong một loạt sưu khảo do Raymond Brown thực hiện. Ngoài những bình luận Thánh Kinh bậc thầy của ông ra, ta nên tham khảo: *Biblical Reflections on Crises Facing the Church* (Paramus, N.J., 1975) và *Critical Meaning of the Bible* (Ramsey, N.J., 1982).

Đạo Công giáo và kinh nghiệm Mỹ từng là đầu đề của nhiều suy tư nơi các tác giả như Andrew Greeley, David O'Brien v.v… Một số công trình mới đây gồm nhà xã hội học John A. Coleman, *An*

American Strategic Theology (Ramsey, N.J., 1982); và James Hennessy, *American Catholics: A History of the Roman Catholic Community in the United States* (New York và Oxford, 1982); tuyển tập các tiểu luận *America in Theological Perspective* do Thomas MacFadden biên tập (New Yrok, 1976).

Một số những bình luận khôn khéo nhất về liên hệ giữa Giáo Hội và xã hội Mỹ đã được thực hiện bởi các tiểu thuyết gia Mỹ như Flannery O'Connor (quá cố), Walter Percy, Wilfred Sheed, Mary Gordon, và một số văn sĩ trẻ hơn vốn suy tư về các kinh nghiệm là người Mỹ và Công giáo của họ.

Charles Curran, *American Catholic Social Ethics: Twentieth Century Approaches* (Notre Dame, Ind., 1982) là một thảo luận quan trọng về các vấn đề xã hội theo cái nhìn đặc trưng Mỹ.