MAX WEBER



NỀN ĐẠO ĐỨC TIN LÀNH VÀ TINH THẦN CỦA CHỦ NGHĨA TƯ BẢN

Bùi Văn Nam Sơn, Nguyễn Nghị,
Nguyễn Tùng, Trần Hữu Quang
dịch

NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC

Nền đạo đức Tin lành và tinh thần của chủ nghĩa tư bản

Bản dịch quyển *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* này bao gồm các phần sau đây :

1. Bài *"Vorbemerkung"* (Lời nhận xét mở đầu) do Max Weber viết năm 1919, in trong *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tập hợp các luận văn về xã hội học tôn giáo), Bd. I, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1920, trang 1-16.

2. Tập luận văn *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (Nền đạo đức Tin lành và tinh thần của chủ nghĩa tư bản) do Max Weber viết năm 1904/1905, nhưng có bổ sung một số chú thích vào năm 1920, và được in lại trong *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1920, trang 17-206.

3. Bài *"Die Protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus"* (Các giáo phái Tin lành và tinh thần của chủ nghĩa tư bản) do Max Weber viết năm 1906, nhưng sau này có bổ sung và cũng được in lại trong *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1920, trang 207-236.

© 2008 Bản tiếng Việt Nhà xuất bản Tri thức và nhóm dịch giả (Bùi Văn Nam Sơn, Nguyễn Nghị, Nguyễn Tùng và Trần Hữu Quang).

TỦ SÁCH TINH HOA TRI THỨC THẾ GIỚI

MAX WEBER

NỀN ĐẠO ĐỨC TIN LÀNH VÀ TINH THẦN CỦA CHỦ NGHĨA TƯ BẢN

Die protestantische Ethik
und der Geist des Kapitalismus

Bản dịch tiếng Việt của
Bùi Văn Nam Sơn, Nguyễn Nghị,
Nguyễn Tùng và Trần Hữu Quang
với "Lời giới thiệu" của
Trần Hữu Quang và Bùi Văn Nam Sơn

NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC

Cuốn sách được dịch và xuất bản với sự tài trợ của Viện Goethe
Mit finanzieller Unterstützung durch das Goethe-Institut in Vietnam



Goethe-Institut Vietnam
56-58 Nguyen Thai Hoc
Hanoi, Vietnam
www.goethe.de/vietnam

Mục lục

Vài ghi chú của nhóm dịch giả 7
Những chữ viết tắt 8
Những chữ viết tắt các quyển Kinh Thánh mà Max Weber trích dẫn 9
Lời giới thiệu 11
Lời nhận xét mở đầu 47
Max Weber – Nền đạo đức tin lành và tinh thần của chủ nghĩa tư bản 67

Phần Một
VẤN ĐỀ

Chương 1: Tôn giáo và sự phân tầng xã hội 71
Chương 2: "Tinh thần" của chủ nghĩa tư bản 87
Chương 3: Khái niệm "Beruf" theo Luther. Các mục tiêu nghiên cứu 131

Phần Hai
QUAN NIỆM ĐẠO ĐỨC VỀ NGHỀ NGHIỆP
TRONG ĐẠO TIN LÀNH KHỔ HẠNH

Chương 4: Các nền tảng tôn giáo của nền khổ hạnh tại thế 163
Chương 5: Nền khổ hạnh và tinh thần của chủ nghĩa tư bản 271
Các giáo phái tin lành và tinh thần của chủ nghĩa tư bản 333

Thư mục các công trình được Max Weber trích dẫn trong quyển sách này 373
Niên biểu tóm tắt cuộc đời và một số công trình chính của Max Weber 391
Tác phẩm của Max Weber 399
Thư mục chọn lọc một số công trình nghiên cứu về Max Weber 403
Chú giải từ vựng 417
Bản chỉ mục (Index) 455

VÀI GHI CHÚ CỦA NHÓM DỊCH GIẢ

- Số trang bản gốc: các số trang trong bản gốc tiếng Đức (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1920, trang 1-236) được in ở ngoài lề.

- Chú thích: các chú thích của Max Weber được đánh theo số Ả Rập. Còn các chú thích của các dịch giả được đánh dấu là (a), (b), (c) v.v...

- Dấu ngoặc đứng: trong bản dịch, tất cả những chỗ có dấu ngoặc đứng [...] đều là của nhóm dịch giả. Còn các dấu ngoặc tròn (...) đều là của tác giả Max Weber.

- Dấu sao *: những chữ có dấu sao đứng ngay đằng trước là những chữ được chúng tôi diễn giải thêm trong phần "Chú giải từ vựng" ở cuối quyển sách này.

- Các công trình do Max Weber trích dẫn: tên những quyển sách hoặc công trình do Max Weber trích dẫn được chúng tôi dịch ra tiếng Việt trong phần "Thư mục các công trình được Max Weber trích dẫn" nằm ở cuối quyển sách.

NHỮNG CHỮ VIẾT TẮT

bđd	bài đã dẫn
ĐĐTL	*Nền đạo đức Tin lành và tinh thần của chủ nghĩa tư bản*
N.D.	Chú thích của người dịch
Nxb	Nhà xuất bản
sđd	sách đã dẫn
tr.	trang
tt.	và những trang tiếp theo

NHỮNG CHỮ VIẾT TẮT CÁC QUYỂN KINH THÁNH MÀ MAX WEBER TRÍCH DẪN

1Bns. (Biên niên sử quyển 1)
2Bns. (Biên niên sử quyển 2)
Cn. (sách Châm ngôn)
1Cor. (Thư thứ 1 của thánh Phaolô gửi tín hữu Côrintô)
2Cor. (Thư thứ 2 của thánh Phaolô gửi tín hữu Côrintô)
Dc. (sách Diễm ca)
Dt. (Thư gửi tín hữu Do Thái)
Eph. (Thư của thánh Phaolô gửi tín hữu Êphêsô)
Est. (sách Esther)
Gioan (Tin Mừng theo thánh Gioan)
1Gioan (Thư thứ 1 của thánh Gioan)
Hc. (sách Huấn ca)
Isa. (sách tiên tri Isaia)
Jer. (sách tiên tri Jêrêmia)
Kh. (sách Khải huyền)
Kn. (sách Khôn ngoan)
Lc. (Tin Mừng theo thánh Lucas)
Mt. (Tin Mừng theo thánh Mát-thêu)
Nkm. (sách Nêkêmia)

1Pr. (Thư thứ 1 của thánh Phêrô)

2Pr. (Thư thứ 2 của thánh Phêrô)

Rom. (Thư của thánh Phaolô gửi tín hữu Rôma)

1Sam. (sách Samuel quyển 1)

2Sam. (sách Samuel quyển 2)

St. (sách Sáng thế)

1Thess. (Thư thứ 1 gửi tín hữu Thêssalônica)

2Thess. (Thư thứ 2 gửi tín hữu Thêssalônica)

1Tim. (Thư thứ 1 của thánh Phaolô gửi ông Timôthê)

2Tim. (Thư thứ 2 của thánh Phaolô gửi ông Timôthê)

Tv. (sách Thánh vịnh)

1V. (sách các Vua quyển 1)

2V. (sách các Vua quyển 2)

Xh. (sách Xuất hành)

Các quyển sách trong Kinh Thánh được trích dẫn không theo số trang mà theo tên từng quyển sách (viết tắt như trên đây), và đoạn thứ mấy (hay chương thứ mấy, in nghiêng), và câu thứ mấy (không in nghiêng). Kiểu trình bày này tương đối thống nhất trong các văn bản trích dẫn Kinh Thánh, dù bằng ngôn ngữ nào hay của tông phái nào, Công giáo, Chính Thống giáo, hay Tin Lành.

Thí dụ: - *Mt.* 6, 7 (Tin Mừng theo thánh Mát-thêu, đoạn 6, câu 7)

- *Mt.* 6, 7-10 (như trên, đoạn 6, từ câu 7 tới câu 10)

- *Mt.* 6, 7; 9, 5 (như trên, đoạn 6, câu 7; và đoạn 9, câu 5).

LỜI GIỚI THIỆU

Trần Hữu Quang

Bùi Văn Nam Sơn

Max Weber (tên đầy đủ là Maximilian Carl Emil Weber) (1864-1920), nhà xã hội học người Đức, là một trong số ít tác giả có tầm ảnh hưởng lớn lao trong ngành xã hội học, và được xem là một trong những ông tổ của ngành khoa học xã hội này, bên cạnh những tác giả tên tuổi như Karl Marx, Émile Durkheim, Vilfredo Pareto, Georg Simmel... Một số luận điểm và công trình nghiên cứu của ông đã và vẫn còn tiếp tục là đề tài gây tranh luận trong giới học thuật, kể cả về phía những người ngưỡng mộ lẫn về phía những kẻ phê phán. Kể từ khi có bản dịch đầu tiên sang tiếng Nga cho tới những bản dịch sang tiếng Nhật sau này, các công trình của ông đã không ngừng gây ảnh hưởng lớn lao tới các bước phát triển của ngành xã hội học ở hầu như tất cả các nước trên thế giới.

Nhưng Weber không chỉ là một nhà xã hội học, ông còn được biết đến như là một nhà triết học, nhà luật học, nhà kinh tế học và nhà sử học với những kiến thức và lý giải uyên thâm. Khối lượng công trình đồ sộ của Weber có thể được xếp làm bốn loại chính sau đây: (a) các công trình phương pháp luận trong khoa học xã hội và triết học, (b) các công trình sử học, (c) các công trình xã hội học về tôn giáo, và (d) công trình quan trọng nhất của Weber là quyển *Wirtschaft und Gesellschaft* (Kinh tế và xã hội) (1922).[1] Vốn được coi là một trong những nhà sáng lập của bộ môn xã hội học, Weber đã để lại những dấu ấn đặc trưng về mặt tư duy phương pháp luận xã hội học. Cũng giống như Georg Simmel (1858-1918), một nhà triết

[1] Đây là cách xếp loại của Raymond Aron. Xem Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique* (Các giai đoạn phát triển của tư tưởng xã hội học) [1967], Paris, Nxb Gallimard, 1993, tr. 499.

học và xã hội học Đức và cũng là bạn của ông, Max Weber còn được coi là một nhà tư tưởng về *tính hiện đại* (Modernität) – tính hiện đại xét như là hệ quả của quá trình *lý tính hóa* (*Rationalisierung*) toàn bộ đời sống xã hội trong quá trình chuyển từ các xã hội cổ truyền sang các xã hội tư bản chủ nghĩa hiện đại ở châu Âu.

Theo nhà xã hội học người Mỹ Talcott Parsons, người ta thấy nổi lên hai mối bận tâm chính trong toàn bộ sự nghiệp khoa học của Weber: đó là mối bận tâm về phương pháp luận và về việc xây dựng lý thuyết trong khoa học xã hội, và mối bận tâm về việc làm sao hiểu được cấu trúc xã hội và đặc điểm phát triển của nền văn minh Tây phương hiện đại.[2]

Theo Weber, thuật ngữ "*xã hội học*" thường bị sử dụng một cách khá mơ hồ. Trong công trình *Wirtschaft und Gesellschaft* (Kinh tế và xã hội) (1922), ông định nghĩa xã hội học là "một môn khoa học nhằm thông hiểu bằng cách lý giải [*deutend verstehen*] hành động xã hội và nhờ đó giải thích một cách nhân quả sự diễn tiến và các tác động của nó."[3] Định nghĩa này đã nêu ra ba giai đoạn trong lối tiếp cận của Weber: thông hiểu (*verstehen*), lý giải (*deuten*), và giải thích (*erklären*). Trước hết, chúng ta cần *hiểu* hành động xã hội của các cá nhân bằng cách chú tâm tới ý nghĩa mà họ nhắm đến – với một thái độ phương pháp luận khách quan và trung tính. Sau đó, để có thể sắp xếp lại cái thực tại vô cùng đa dạng, chúng ta cần áp dụng nguyên tắc xây dựng "loại hình-lý tưởng" (*Idealtypus*) vốn có chức năng chính là giúp chúng ta *lý giải* thực tại. Và cuối cùng, chúng ta cần đi tìm nguyên nhân nhằm *giải thích* được thực tại – đây vốn là mục tiêu tối hậu của ngành xã hội học.[4]

---

[2] Xem Talcott Parsons, "Introduction", trong *Max Weber: The Theory of Social and Economic Organization* (Max Weber: Lý thuyết về tổ chức xã hội và kinh tế) [1947], (Phần I quyển *Wirtschaft und Gesellschaft* [Kinh tế và xã hội] của Max Weber), (A. M. Henderson và Talcott Parsons dịch), với lời giới thiệu của Talcott Parsons, New York, Nxb The Free Press, 1964, tr. 78.

[3] "Soziologie (im hier verstandenen Sinn dieses sehr vieldeutig gebrauchten Wortes) soll heißen: eine Wissenschaft, welche soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will."

[4] Xem Laurent Fleury, *Max Weber*, Paris, Nxb Presses universitaires de France, "Que sais-je?", 2001, tr. 21.

Đối với Weber, xã hội học phải là một bộ môn khoa học "thông hiểu" (*verstehende Soziologie*) về "hành động xã hội" (*soziales Handeln*). Weber cho rằng chỉ khi nào *thông hiểu* được các hành động xã hội của các cá nhân, *thông hiểu* được ý nghĩa mà các cá nhân gán cho hành động của họ, thì chúng ta mới có thể *giải thích* được một cách thấu đáo các sự kiện xã hội hay các hiện tượng tập thể. Quan niệm này đối lập với lập trường phương pháp luận của nhà xã hội học Pháp đương thời là Émile Durkheim (1859-1917), vốn quan niệm xã hội học phải trở thành "một ngành khoa học thực chứng" (*science positive*).

Chính vì có lối tiếp cận ấy mà Max Weber đã viết vào năm 1904-1905 công trình nổi tiếng mang tên là *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (*Nền đạo đức Tin lành và tinh thần của chủ nghĩa tư bản*, từ đây viết tắt là *ĐĐTL*). Đây không phải là một công trình nghiên cứu xã hội học về tôn giáo theo đúng nghĩa của chuyên ngành này, vì đối tượng nghiên cứu của nó không phải là một vấn đề tôn giáo, mà là mối quan hệ giữa nền đạo đức Tin lành và "tinh thần" của chủ nghĩa tư bản. Trong quyển sách này, Weber khảo sát quan niệm đạo đức và động cơ ứng xử của các cá nhân thuộc các giáo phái Tin lành, cũng như ý nghĩa mà họ gán cho hành động xã hội của mình, nhằm đi đến giả thuyết cho rằng nền đạo đức Tin lành có một mối liên hệ "tương hợp chọn lọc" [*Wahlverwandtschaften*] với "tinh thần" của chủ nghĩa tư bản, và do vậy đã tạo ra một số động lực tinh thần cần thiết và thuận lợi cho sự phát triển của chủ nghĩa tư bản ở châu Âu.

Thực ra, Max Weber không phải là người đầu tiên nêu câu hỏi: đạo Tin lành có dính líu gì và ở mức độ nào với chủ nghĩa tư bản? Vào đầu thế kỷ XX, đã có một loạt học giả Đức bàn về vấn đề này (mà Weber đều có quen biết) như Eberhard Gothein, Werner Sombart, Georg Jellinek và Ernst Troeltsch. Cơ hội trực tiếp khiến ông quan tâm đặc biệt đến vấn đề là vào tháng 4-1903 nhân "Hội nghị của sử gia Đức" (Deutscher Historikertag) ở Heidelberg và ông được nghe Georg Jellinek phê phán rất mạnh bộ *Chủ nghĩa tư bản hiện đại (Der moderne Kapitalismus)* (hai tập) (1902) của Werner Sombart. Trong quyển *ĐĐTL* này, Weber có ý muốn lý giải chủ nghĩa tư bản khác với Sombart mà ông đã nhiều lần phản bác. Cũng trong năm 1903, ông đã sang Hà Lan để tìm thêm tư liệu về đạo Tin lành. Và ông đã phát hiện mối quan hệ giữa "một số quan niệm Puritanist [Thanh giáo]" và sự ra đời của "tinh thần" của chủ nghĩa tư bản. Kết quả sơ khởi này được ông nêu trong phần đầu của công trình nghiên cứu về *"Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie" (Roscher và Knies và các vấn đề logic của khoa lịch sử kinh tế quốc dân)*,

trong đó ông đưa ra ý tưởng như sau: "Một nghiên cứu sâu hơn có lẽ sẽ cho thấy rằng sự phân ly này [giữa nền kinh tế tư nhân và hoạt động công cộng] có nguồn gốc từ một số quan niệm *Puritanist* nhất định, vốn đã có ý nghĩa rất lớn đối với 'sự ra đời của tinh thần tư bản chủ nghĩa'."[5]

Ý tưởng đó hình thành dần dần trong bài *"Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis"* ("Tính khách quan" của nhận thức khoa học xã hội và chính trị-xã hội) đăng vào năm 1904 trong *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, tập XIX, tức một tập *trước khi* công bố luận văn đầu tiên của *ĐĐTL* (tập XX, 1904). Trong bài báo đó, Weber nhấn mạnh đến sự cần thiết phải "phác thảo một 'ý niệm' về nền văn hóa tư bản chủ nghĩa" (*"Zeichnung einer 'Idee' der kapitalistischen Kultur"*) cũng như đã đề cập đến sự phân biệt rất cơ bản giữa "giáo hội" (*"Kirche"*) và "giáo phái" (*"Sekte"*), và tầm quan trọng của niềm tin vào sự tiền định (*Prädestinationsglauben*) trong giáo thuyết của Calvin.

Trong số các trước tác của Weber, chính quyển *ĐĐTL* này đã làm cho giới nghiên cứu hao tốn nhiều giấy mực nhất kể từ khi xuất bản lần đầu cho tới ngày nay. Max Weber có lẽ là một trong số rất ít tác giả xã hội học, nếu không muốn nói là người duy nhất, đã coi các nhân tố tôn giáo như có vai trò trung tâm trong sự hình thành của các nền văn minh và đặc biệt là trong sự ra đời của tư duy duy lý Tây phương. Trong những công trình nghiên cứu khác về các tôn giáo lớn trên thế giới như Do Thái giáo cổ đại, Lão giáo, Khổng giáo, Ấn Độ giáo, Phật giáo (mà ông bắt đầu nghiên cứu kể từ năm 1911), ông đã tìm cách xác định vai trò của các nền văn hóa tôn giáo và các nền đạo đức tôn giáo với tư cách là những nhân tố thúc đẩy hay kìm hãm sự phát triển của nền văn minh công nghiệp tư bản chủ nghĩa cận đại.

Người ta có thể đồng ý hay không đồng ý với giả thuyết của ông về vai trò chủ yếu của nền đạo đức khổ hạnh Tin lành trong sự sinh thành của tư duy duy lý tư bản chủ nghĩa Tây phương, nhưng đáng chú ý là trong lịch sử khoa học xã hội hiện đại, hiếm có luận đề nào gây ra những cuộc tranh cãi sôi nổi kéo dài hơn một thế kỷ và cho đến nay vẫn còn kích thích mở ra nhiều cuộc nghiên cứu mới.[6]

---

[5] *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 3. Aufl. Tübingen 1968, tr. 32.

[6] Xem thêm Michael Löwy, Heinz Wismann, "Introduction" (Bài giới thiệu cho chủ đề "Max Weber, la religion et la construction du social" [Max Weber, tôn giáo và việc kiến tạo tính xã hội]), *Archives des Sciences sociales des Religions*, số 127, 2004, tr. 5-8.

I. Chủ nghĩa tư bản theo Weber

Xét về mặt nào đó, có thể nhận định như một tác giả rằng toàn bộ các công trình của Max Weber đều mang thao thức về *vấn đề nguồn gốc của chủ nghĩa tư bản*: tại sao và làm thế nào mà cuối cùng chủ nghĩa tư bản đã được xác lập không chỉ như một mô hình ứng xử kinh tế thống trị, thậm chí duy nhất, mà nhìn chung còn là một mô hình văn hóa ghi dấu ấn lên trên toàn bộ các lĩnh vực đời sống xã hội, tinh thần cũng như vật chất ở châu Âu cận đại và đương đại?[7]

Đề cập tới chủ nghĩa tư bản xét như là "sức mạnh mang tính chất quyết định nhất trong đời sống hiện đại của chúng ta"[8] (tức là ở các xã hội Âu châu), trong bài "*Vorbemerkung*" ["Lời nhận xét mở đầu"] mà ông viết vào cuối năm 1919, Max Weber nhấn mạnh rằng, trái ngược với quan niệm ngộ nhận thông thường, chủ nghĩa tư bản hoàn toàn không phải là hệ quả của lòng hám lợi hay máu tham tiền vốn là những hiện tượng mà người ta có thể bắt gặp ở bất cứ xã hội nào vào bất cứ thời đại nào. Ông viết: " 'Ham muốn chiếm hữu', ham muốn 'chạy theo doanh lợi', chạy theo tiền bạc, càng nhiều tiền càng tốt, tự chúng không có liên quan gì tới chủ nghĩa tư bản. Ham muốn ấy đã từng tồn tại và đang tồn tại nơi những người hầu bàn, người bác sĩ, người đánh xe ngựa, người nghệ sĩ, người đàn bà lẳng lơ, người công chức tham ô nhũng lạm, người lính, kẻ trộm cắp, kẻ viễn chinh, kẻ cờ bạc, kẻ ăn mày. (...) Lòng hám lợi vô độ không hề giống chút nào với chủ nghĩa tư bản, và lại càng không mảy may liên quan gì tới 'tinh thần' của nó."[9]

Ngược lại, chủ nghĩa tư bản, theo Weber, "chính là sự chế ngự [*Bändigung*], hay chí ít là sự điều tiết bằng lý tính, cái bản năng phi lý tính ấy".[10]

Weber hình dung chủ nghĩa tư bản như là sự hiện diện và sự hoạt động của những doanh nghiệp mang mục đích làm ra lợi nhuận tối đa và có lối

---

[7] Xem Alain Bihr, "Les origines du capitalisme selon Max Weber" (Các nguồn gốc của chủ nghĩa tư bản theo Max Weber), *Interrogations*, số 2, tháng 6-2006, tr. 111.

[8] Max Weber, "Lời nhận xét mở đầu", bản gốc trang 4.

[9] Như trên, tr. 4.

[10] Như trên, tr. 4.

tổ chức thuần lý đối với lao động và sản xuất. Ông viết: "Thật vậy, chủ nghĩa tư bản đồng nghĩa với việc đi tìm lợi nhuận trong những doanh nghiệp tư bản chủ nghĩa liên tục và thuần lý: đi tìm một lợi nhuận luôn luôn *tái sinh*, đi tìm '*tính sinh lợi*'. Vì nó buộc phải như thế. Khi mà toàn bộ nền kinh tế nằm trong trật tự tư bản chủ nghĩa, thì bất cứ một doanh nghiệp tư bản chủ nghĩa riêng lẻ nào không tự định hướng mình theo mục tiêu đạt được tính sinh lợi thì chỉ có nước tiêu vong."[11]

Bình luận về điểm này, nhà xã hội học người Pháp Raymond Aron (1905-1983) lưu ý thêm rằng, thực ra, ở đây Weber coi đặc trưng cấu thành then chốt của chủ nghĩa tư bản không phải là việc đi tìm "lợi nhuận tối đa" (*profit maximum*), mà là việc tích lũy bất tận (*accumulation indéfinie*). Từ xưa tới nay, thương nhân nào cũng muốn kiếm lời tối đa qua mỗi vụ buôn bán. Nhưng đối với nhà kinh doanh tư bản chủ nghĩa thì nét đặc trưng không nằm ở chỗ ông ta không hạn chế ham muốn doanh lợi, mà ở chỗ ông ta luôn nung nấu *ham muốn tích lũy không ngừng ngày càng nhiều*, và do vậy mà ý chí sản xuất của ông ta cũng trở nên không có giới hạn. Chính là sự kết nối giữa ham muốn lợi nhuận với tính kỷ luật thuần lý và lối tổ chức thuần lý mới tạo nên nét đặc trưng của chủ nghĩa tư bản Tây phương.[12]

Raymond Aron nhấn mạnh rằng, theo quan niệm của Weber, không phải chỉ có một, mà là có nhiều dạng chủ nghĩa tư bản trong lịch sử thế giới. Nói cách khác, mỗi xã hội tư bản chủ nghĩa có những nét đặc trưng không giống với các xã hội tư bản chủ nghĩa khác. Và chính vì thế mà Weber áp dụng phương pháp "loại hình-lý tưởng" để xác định thế nào là chủ nghĩa tư bản, nghĩa là xây dựng khái niệm chủ nghĩa tư bản dựa trên một số nét đặc trưng nhất.[13]

Weber viết: "(...) theo những tư liệu kinh tế mà chúng ta biết được cho đến nay, ở *tất cả* các nền văn hóa đã từng có 'chủ nghĩa tư bản' và những doanh nghiệp 'tư bản chủ nghĩa' dựa trên một [mức độ] lý tính hóa nào đó trong việc hạch toán đồng vốn. Ở Trung Hoa, Ấn Độ, Babylon, Ai Cập, ở vùng Địa Trung Hải thời cổ đại, vào thời trung đại cũng như vào thời cận

[11] Như trên, tr. 4.

[12] Xem Raymond Aron, sđd, tr. 531.

[13] Xem Raymond Aron, sđd, tr. 530-531.

đại."[14] Trên khắp thế giới, ở đâu cũng có thương nhân, bán sỉ hay bán lẻ, những người cho vay, những nhà kinh doanh thực dân, những ông chủ đồn điền sở hữu nô lệ, sử dụng lao động khổ sai trực tiếp hoặc gián tiếp, những kẻ đầu cơ "chuyên đi săn mọi cơ hội để kiếm tiền", những "kẻ phiêu lưu tư bản chủ nghĩa"... Và phần lớn hoạt động của những loại người này "đều mang tính chất thuần túy phi lý tính và đầu cơ, hoặc là thiên về cách chiếm hữu bằng bạo lực, nhất là chiếm đoạt chiến lợi phẩm thông qua chiến tranh, hay dưới hình thức chiến lợi phẩm tài chính, nghĩa là thông qua việc bóc lột những người bị trị".[15]

Theo Weber, đấy chỉ là những loại hình "chủ nghĩa tư bản thương mại, hoặc hướng đến chiến tranh, đến chính trị, hay đến chính quyền" hoặc "chủ nghĩa tư bản phiêu lưu". Ông cho rằng "trong thời kỳ *cận đại*, Tây phương đã biết đến một dạng phát triển của chủ nghĩa tư bản hoàn toàn khác và chưa có ở bất cứ nơi nào trên Trái đất: [đó là] cách tổ chức thuần lý tư bản chủ nghĩa đối với *lao động tự do* (về mặt hình thức) mà người ta chỉ có thể bắt gặp ở dạng thô sơ ở các nơi khác."[16] Weber gọi dạng chủ nghĩa tư bản này là *"chủ nghĩa tư bản doanh nghiệp dân sự"* [*"bürgerliche Betriebskapitalismus"*].[17]

Bên cạnh việc nhìn nhận vai trò quan trọng của những yếu tố như thị trường và kỹ thuật, Max Weber còn đặc biệt nhấn mạnh tới vai trò cũng như quá trình lý tính hóa của luật pháp và của bộ máy hành chính

---

[14] Max Weber, "Lời nhận xét mở đầu", bản gốc trang 6.

[15] Như trên, tr. 7.

[16] Như trên, tr. 7.

[17] Như trên, tr. 10. Bản tiếng Anh của Stephen Kalberg dịch cụm từ *"bürgerlichen Betriebskapitalismus"* ở đây là *"middle-class industrial capitalism"* [chủ nghĩa tư bản công nghiệp trung lưu] (Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Los Angeles, Nxb Roxbury Publishing, 2002). Bản dịch tiếng Pháp của Jacques Chavy thì dịch là *"capitalisme d'entreprise bourgeois"* (Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme [suivi d'un autre essai]*, Paris, Nxb Librairie Plon, 1964). Trong khi đó, Talcott Parsons dịch cụm từ *"bürgerlichen Kapitalismus"* ở một đoạn khác là *"bourgeois capitalism"* (Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London và Boston, Nxb Unwin Hyman, 1930).

[*Verwaltung*]. Ông viết: "Cấu trúc thuần lý của *luật pháp* và của bộ máy hành chính lẽ tất nhiên là điều quan trọng. Thật vậy, chủ nghĩa tư bản doanh nghiệp thuần lý hiện đại đòi hỏi phải có sự tiên liệu có tính toán, không chỉ về mặt kỹ thuật sản xuất, mà cả về mặt luật pháp, cũng như một bộ máy hành chính với những qui tắc hình thức rõ ràng. Không có những yếu tố này, thì chắc chắn sẽ chỉ có thể nảy sinh thứ chủ nghĩa tư bản phiêu lưu và thương mại đầu cơ, cũng như đủ mọi loại chủ nghĩa tư bản chịu sự chi phối của chính trị, chứ không thể nảy sinh loại hình doanh nghiệp thuần lý được điều khiển bởi sự chủ động của cá nhân với một số vốn thường trực và sự tiên liệu vững chắc."[18]

Chúng ta có thể tóm tắt một số yếu tố đặc trưng của chủ nghĩa tư bản Âu châu cận đại mà Weber đã đề cập tới như sau: sự hiện diện của những doanh nghiệp mang mục tiêu tích lũy không có giới hạn đối với lợi nhuận và có lối tổ chức thuần lý đối với lao động tự do; khả năng tính toán thuần lý và khả năng tiên liệu; một thị trường lớn mạnh được tạo ra bởi những "mối lợi" kinh tế; tính chất thuần lý của các ngành khoa học và của nền kỹ thuật đặt cơ sở trên đó; cấu trúc thuần lý của luật pháp và của bộ máy hành chính.

Nhà xã hội học người Mỹ Talcott Parsons (1902-1979) bình luận rằng, theo cách hiểu của Weber, khái niệm "chủ nghĩa tư bản" cần được nhìn nhận không phải chỉ như một *hình thái tổ chức kinh tế*, mà phải coi nó như *"mô thức riêng biệt" (distinctive pattern) của toàn bộ một xã hội* – theo cách nói của Parsons. Weber không chấp nhận dừng lại ở những tiêu chuẩn kinh tế thông thường mà người ta hay sử dụng để định nghĩa và hiểu thế nào là chủ nghĩa tư bản. Thực ra, ông cũng không đưa ra một định nghĩa nào cụ thể và minh nhiên, nhưng qua các công trình của ông, toát lên rõ ràng ý định của ông khi đề cập đến khái niệm chủ nghĩa tư bản là "chuyển từ chỗ nhấn mạnh chính khía cạnh kinh tế sang nhấn mạnh những yếu tố thông thường vốn nằm bên dưới [khía cạnh kinh tế] lẫn bên dưới những khía cạnh khác của xã hội chúng ta".[19]

Weber đặt ra một câu hỏi mấu chốt trong lối đặt vấn đề của ông là tại sao các quá trình đặc trưng của chủ nghĩa tư bản Âu châu cận đại chỉ xảy ra ở

[18] Max Weber, "Lời nhận xét mở đầu", bản gốc trang 11.

[19] Talcott Parsons, "Introduction", bài đã dẫn, tr. 79.

châu Âu, chứ không xảy ra ở các nền văn hóa khác: "Tại sao các lợi ích tư bản chủ nghĩa ở Trung Hoa hay ở Ấn Độ đã không làm giống như thế? Tại sao ở đó sự phát triển khoa học, nghệ thuật, chính trị lẫn kinh tế đều không lèo lái theo các con đường *lý tính hóa* vốn là đặc trưng riêng của Tây phương?"[20]

Từ đó Weber đề cập tới giả thuyết khoa học chính của mình: "(...) nếu tư duy duy lý kinh tế, trong sự ra đời của nó, phụ thuộc vào nền kỹ thuật thuần lý và luật pháp thuần lý, thì nó cũng phụ thuộc nói chung vào năng lực và tâm thế của con người khi họ chọn những *lối sống* thuần lý nào đó trong thực tế. Khi lối sống này vấp phải những kìm hãm về tinh thần, thì sự phát triển của ứng xử kinh tế thuần lý cũng sẽ gặp phải những trở lực nội tâm nặng nề."[21] Điều đáng chú ý ở đây là Weber đề cập tới *những con người cá thể* và "lối sống" cũng như "tâm thế" (*Disposition*) của những con người ấy với tư cách là một trong những nhân tố quan trọng cần nghiên cứu nhằm góp phần giải thích sự ra đời và phát triển của chủ nghĩa tư bản ở châu Âu.

Trước khi bàn tiếp về giả thuyết trên, chúng ta hãy dừng lại để tìm hiểu thêm về phương pháp luận cá nhân (hay nói một cách đầy đủ là "phương pháp luận quy về cá nhân") (*methodological individualism*) của Max Weber – người thường được coi là cha đẻ của phương pháp luận này.

II. Phương pháp luận cá nhân

Như mọi người đều biết, khái niệm "hành động xã hội" (*soziales Handeln*) là một trong những phạm trù chính trong tư duy xã hội học của Max Weber. Khi tìm hiểu chủ nghĩa tư bản, ông khởi sự bằng cách đưa ra định nghĩa về hành vi kinh tế tư bản chủ nghĩa: "Chúng tôi gọi hành vi kinh tế 'tư bản chủ nghĩa' là hành vi dựa trên hy vọng đạt được *doanh lợi* bằng cách tận dụng những cơ hội *trao đổi*, nghĩa là dựa trên những cơ may chiếm hữu một cách hòa bình (về mặt hình thức)."[22] Như vậy, nói như

---

[20] Max Weber, "Lời nhận xét mở đầu", bản gốc trang 11.

[21] Như trên, tr. 12.

[22] Như trên, tr. 4.

Alain Bihr, "chủ nghĩa tư bản" đối với Max Weber *trước hết* không phải là, hay không chỉ là, một *hệ thống kinh tế*, ít ra vào lúc ban đầu của quá trình nhận diện khái niệm này, như các nhà kinh tế học thường quan niệm. Dưới cách nhìn độc đáo của Weber, khái niệm này trước hết nói đến một mô hình ứng xử kinh tế đặc thù; mô hình ứng xử này một khi đã trở nên phổ biến và ổn định thì lẽ tất nhiên sẽ dẫn đến chỗ hình thành một hệ thống kinh tế, nhưng theo Weber, người ta chỉ có thể hiểu được hệ thống này nếu quy chiếu nó về các hành vi và hoạt động của các cá nhân vốn tạo nên động lực thúc đẩy sự vận hành của cả hệ thống.[23] Ở đây, Weber đã vô hình trung nhấn mạnh tới những điều kiện chủ quan cần thiết cho sự hình thành "tinh thần" của chủ nghĩa tư bản và từ đó thúc đẩy sự phát triển của chủ nghĩa tư bản.[24]

Diễn trình phương pháp luận mà Weber tiến hành trong quyển *ĐĐTL* gần như đối lập, hay đúng hơn là khác hẳn, so với quan điểm mà Émile Durkheim đã trình bày cách đó hơn 10 năm trong quyển *Những quy tắc của phương pháp xã hội học* (1894). Theo nhà xã hội học người Pháp này, người ta *chỉ có thể giải thích một hiện tượng xã hội này bằng một hiện tượng xã hội khác*, và do đó cần tập trung chú ý tới các "sự kiện xã hội" (*fait social*) khách quan ở bên ngoài chứ không cần quan tâm tới những động cơ hay ý định chủ quan của các cá nhân. "Mỗi lần mà một hiện tượng xã hội được trực tiếp giải thích bằng một hiện tượng tâm lý, người ta có thể chắc chắn rằng lối giải thích này là sai lầm."[25] Durkheim nêu ra một trong những nguyên tắc phương pháp luận xã hội học như sau: "Phải đi tìm nguyên nhân quyết định của một sự kiện xã hội nơi các sự kiện xã hội xảy ra trước đó, chứ không phải nơi các trạng thái ý thức cá nhân."[26]

Theo mạch suy nghĩ của Max Weber, không thể nhận diện các sự kiện xã hội giống như các sự kiện vật lý, bởi lẽ các sự kiện xã hội luôn luôn được

---

[23] Xem Alain Bihr, bài đã dẫn, tr. 112.

[24] Xem Alain Bihr, bài đã dẫn, tr. 115.

[25] Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique* (Những quy tắc của phương pháp xã hội học) [1894], Paris, Quadridge, Presses universitaires de France, 1992, tr. 103.

[26] Émile Durkheim, sđd, tr. 109.

hình thành hay được xây dựng "từ bên trong" (*construits de façon endogène*) bởi những tác nhân xã hội, và chính do sự tự xây dựng này (*autoconstruction*) mà các sự kiện xã hội mới có thể hiện hữu, mới có thể xảy ra; và cũng do vậy mà chúng ta cần hiểu được "ý nghĩa nội sinh" (*sens endogène*) của các hành động xã hội.[27] Ở đây, chúng ta cần lưu ý rằng "loại hình-lý tưởng", theo phương pháp luận của Weber, không nhằm đến những cấu trúc đã được vật hóa (*structures chosifiées*), mà là nhằm đến những mối quan hệ ý nghĩa (*rapports de signification*)[28] – tức là những mối quan hệ giữa các hành động xã hội có ý nghĩa của các cá nhân. Nói cách khác, cái "loại hình-lý tưởng" của chủ nghĩa tư bản ở xã hội Âu châu cận đại theo Weber trước hết cần được đi tìm nơi những tâm thế, lối sống hay "hành vi kinh tế tư bản chủ nghĩa" của những con người sống trong xã hội này.

Trong quyển *Wirtschaft und Gesellschaft* (Kinh tế và xã hội), Weber phát biểu rõ rằng chỉ có thể giải thích được các cấu trúc xã hội nếu hiểu được và giải thích được cách ứng xử của các cá nhân – một quan điểm mà giới khoa học xã hội ngày nay thường gọi là "*phương pháp luận [quy về] cá nhân*" (*methodological individualism*) –, mặc dù ông vẫn không phủ nhận vai trò nhận thức luận cần thiết của những "cấu trúc xã hội" (*soziale Gebilde*). Ông viết: "(...) đối với việc lý giải hành động theo hướng thông hiểu mà bộ môn xã hội học tiến hành, những cấu trúc ấy[29] chỉ là những kết quả [*Abläufe*] và những tập hợp kết nối [*Zusammenhänge*] của những hành động đặc thù của những con người *cá thể* [*einzelner Menschen*], bởi lẽ những con người này mới chính là những tác nhân duy nhất [mà chúng ta] có thể hiểu được – [những tác nhân] của một hành động hướng đến ý nghĩa. Nhưng dù vậy, ngành xã hội học, kể cả vì mục đích riêng của mình,

---

[27] "*Endogène*" và "*sens endogène*" là những thuật ngữ mà Patrick Pharo dùng để diễn dịch và giải thích ý tưởng của Weber. Xem Patrick Pharo, "Problèmes empiriques de la sociologie compréhensive", *Revue française de sociologie*, XXVI, Janvier-Mars 1985, tr. 121.

[28] Patrick Pharo, bài đã dẫn, tr. 146.

[29] Tức là những "cấu trúc xã hội" như nhà nước, các hợp tác xã, các công ty cổ phần hay các hiệp hội mà Weber vừa nói tới ở câu trước.

vẫn không thể bỏ qua những khái niệm tập thể ấy [*kollektiven Gedankengebilde*] vốn xuất phát từ những lối tiếp cận khác."[30]

Tuy nhiên, phương pháp luận cá nhân của Weber hoàn toàn không có liên quan gì với lý thuyết về sự chọn lựa thuần lý (*rational choice theory*) trong ngành kinh tế học vốn hình dung cá nhân như con người đơn lẻ (*atome*) và ích kỷ, cũng "không phải là một bước lùi trở lại tình trạng trước Hegel với một quan niệm cá nhân chủ nghĩa-nguyên tử về xã hội"[31]. Mặt khác, trong số ba nghĩa của khái niệm "*individualisme*" (cá nhân luận) mà nhà xã hội học người Pháp Raymond Boudon phân biệt, chỉ có nghĩa thứ ba mới đúng là phương pháp luận của Max Weber: (a) cá nhân luận "xã hội học" (*individualisme "sociologique"*) là khái niệm dùng để chỉ lối ứng xử của các cá nhân trong lòng một xã hội vận hành dựa trên nguyên tắc bình đẳng (chẳng hạn những xã hội "cá nhân chủ nghĩa" [*sociétés "individualistes"*] đối lập với những xã hội "đẳng cấp" [*sociétés "hiérarchiques"*]); (b) cá nhân luận "đạo đức" (*individualisme "éthique"*) là khái niệm dùng để chỉ một học thuyết cho rằng cá nhân là điểm quy chiếu tối hậu của các chuẩn mực, các định chế và các chọn lựa giá trị trong xã hội (đối lập chẳng hạn với "chủ nghĩa tập thể" [*"collectivisme"*]); và (c) cá nhân luận "về phương pháp" (*individualisme "méthodologique"*) (ở đây chúng tôi dịch là "phương pháp luận [quy về] cá nhân") là lối tiếp cận được dùng để giải thích các quá trình xã hội bằng cách xuất phát từ các cá nhân (đối lập với khuynh hướng "tổng thể luận" về phương pháp [*"holisme" méthodologique*]).[32]

Theo Weber, các nhà khoa học xã hội trước hết cần tiến hành việc *quy giản* (*reduction*) những hiện tượng tập thể (nhìn bên ngoài tưởng chừng như là một thực tại độc lập) vào những hành động của những con người cá thể. Ông cho rằng, đối với ngành xã hội học, khi nói đến "nhà nước" chẳng hạn thì hiện tượng này "không nhất thiết chỉ bao gồm hay chủ yếu bao

---

[30] Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Kinh tế và xã hội) [1920]. Xem bản dịch tiếng Pháp *Économie et société*, tập 1, Paris, Nxb Plon 1971, Pocket tái bản, 1995, tr. 41. Xem bản dịch tiếng Anh *Max Weber: The Theory of Social and Economic Organization*, A. M. Henderson và Talcott Parsons dịch và giới thiệu, sđd, tr. 101.

[31] Gregor Schöllgen, *Max Weber*, München, Nxb C. H. Beck, 1998, tr. 62.

[32] Dẫn lại theo Laurent Fleury, sđd, tr. 19.

gồm những yếu tố quan trọng xét về mặt *pháp lý*". Ông viết tiếp: "Và trong bất cứ trường hợp nào, đối với [ngành xã hội học], không hề có nhân cách tập thể nào 'hành động' [*'handelnde' Kollektivpersönlichkeit*]. Khi [xã hội học] nói tới 'nhà nước', 'dân tộc', 'công ty cổ phần', 'gia đình', 'lực lượng quân đội' hay những 'cấu trúc' tương tự, thì ngược lại, nó *chỉ đơn giản* nhằm đến một kết quả nào đó của những hành động xã hội đã xảy ra hay được kiến tạo là có thể xảy ra của những [con người] cá thể."[33]

Trong một bức thư gửi cho R. Liefmann vào tháng 3-1920, Weber khẳng định lập trường của mình như sau: "Nếu cuối cùng tôi trở thành một nhà xã hội học, thì đó chủ yếu là nhằm đặt một dấu chấm hết đối với những cách thực hiện đặt nền tảng trên các khái niệm tập thể vốn vẫn luôn ám ảnh. Nói khác đi, ngay cả ngành xã hội học cũng chỉ có thể được tiến hành bằng những hành động của một, hay vài, hay nhiều cá nhân riêng biệt. Chính vì thế, nó phải áp dụng một cách chặt chẽ những phương pháp cá nhân."[34]

Nhưng chúng ta không nên ngộ nhận rằng thao tác *quy giản* về hành động cá nhân này mang một ý nghĩa bản thể luận, vì nó chỉ mang ý nghĩa phương pháp luận: theo Weber, "con người cá thể" hay cá nhân được xem xét ở đây không hề được quan niệm như là những đơn vị đơn lẻ, biệt lập nhau, mà chỉ được coi như những dữ kiện cuối cùng mà chúng ta có thể và cần phải "thông hiểu" và lý giải để có thể giải thích được các hiện tượng xã hội.[35] Và chính Weber còn nói rõ thêm rằng "cần phải loại bỏ sự ngộ nhận khủng khiếp cho rằng *phương pháp* 'cá nhân luận' [*'individualistische' Methode*] cũng có cùng một nghĩa như một sự *đánh giá* cá nhân chủ nghĩa [*'individualistische' Wertung*]".[36]

---

[33] Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, bản dịch tiếng Pháp đã dẫn, tr. 41, và bản dịch tiếng Anh đã dẫn, tr. 102.

[34] Trích lại theo Alain Laurent, *L'individualisme méthodologique*, Paris, Nxb Presses universitaires de France, "Que sais-je?", 1994, tr. 64.

[35] Xem Alain Laurent, sđd, tr. 64-66.

[36] Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, bản dịch tiếng Pháp đã dẫn, tr. 46-47.

III. Khái niệm *Beruf* và tư duy duy lý khổ hạnh của đạo Tin lành

Hãy trở lại với câu hỏi là tại sao chủ nghĩa tư bản Âu châu chỉ ra đời và phát triển trong xã hội Tây phương thời cận đại, chứ không ở bất cứ nơi nào khác. Giả thuyết mà Weber đề xướng là: có một số yếu tố của đạo Tin lành đã tạo ra được những động cơ thuận lợi cho sự hình thành của chế độ tư bản chủ nghĩa. Weber cho rằng chính cái thái độ đặc trưng đối với lao động – một thái độ vốn chịu ảnh hưởng quyết định bởi nền đạo đức Tin lành, và điều này chỉ có ở phương Tây – có khả năng giải thích diễn tiến lịch sử đặc thù ấy của phương Tây, khác với tất cả các nơi khác trên thế giới.

Nền đạo đức Tin lành mà Weber phân tích trong quyển sách này chủ yếu là quan niệm giáo thuyết của phái Calvin mà sau đây là tóm tắt năm điểm chính, dựa trên bản *Tuyên tín Westminster* năm 1647:

- Có một đấng Thiên Chúa tuyệt đối, siêu việt, đã tạo nên và cai trị trời đất, nhưng nằm ngoài khả năng hiểu biết của trí tuệ hữu hạn của con người.

- Đấng Thiên Chúa toàn năng và huyền bí này đã tiền định sự cứu độ hay sự kết án đối với mỗi con người chúng ta, và chúng ta không thể thay đổi gì được điều này bằng các sự nghiệp của mình.

- Thiên Chúa đã tạo dựng ra thế giới vì sự vinh quang của chính Người.

- Con người, cho dù được cứu độ hay bị kết án, đều có nghĩa vụ lao động cho sự vinh quang của Thiên Chúa và tạo dựng nên vương quốc của Người ngay trên thế gian này.

- Những công việc trần thế, bản tính con người, và thân xác, tất cả đều thuộc về trật tự của tội lỗi và của sự chết, và đối với loài người, sự cứu độ chỉ có thể là một món quà tặng không của ân huệ Thiên Chúa.

Theo Weber, thực ra những yếu tố trên đây cũng xuất hiện tản mạn trong giáo thuyết của các tôn giáo khác, nhưng chỉ duy nhất trong đạo Tin lành mới có sự nối kết của tất cả các yếu tố này; và điều này sẽ dẫn đến những hệ quả hết sức quan trọng. Người tín đồ theo giáo phái Calvin không thể biết được là mình sẽ được cứu độ hay sẽ bị kết án, và đây là điều làm cho họ cảm thấy lo âu, khắc khoải. Để thoát ra khỏi nỗi lo âu này, do xu hướng tâm lý tự nhiên, họ sẽ đi tìm trong thế giới này những dấu hiệu chứng tỏ mình được chọn. Weber cho rằng chính vì thế mà một số tông

chứng tỏ mình được chọn. Weber cho rằng chính vì thế mà một số tông phái Calvin cuối cùng đã tìm ra chứng cớ rằng mình được Thiên Chúa chọn thông qua thành quả và sự nghiệp của mình trong thế gian, trong đó có sự thành công về mặt kinh tế. Do vậy, cá nhân bị thúc đẩy đến chỗ phải cần cù làm việc để vượt qua nỗi khắc khoải là không biết mình có được cứu rỗi hay không.

Weber viết: "Thay vào chỗ của những kẻ tội lỗi đầy lòng khiêm hạ vốn được Luther hứa hẹn ân sủng nếu họ tự phó thác mình cho Thiên Chúa trong một lòng tin sám hối, xuất hiện 'các vị thánh' tự tin mà chúng ta có thể bắt gặp nơi các thương gia Puritanist với ý chí sắt thép của thời kỳ anh hùng của chủ nghĩa tư bản, và kể cả ngày nay nơi một số gương mặt điển hình. Mặt khác, để đạt tới sự tự tin này, cách thức thích hợp nhất được khuyến khích là *hãy làm việc không ngơi nghỉ trong một nghề* [*rastlose Berufsarbeit*]. Điều này, và chỉ điều này thôi, mới xua tan được nỗi hoài nghi về mặt tôn giáo và đem lại sự tin chắc về ân sủng."[37]

Khái niệm *Beruf* mà Weber sử dụng ở đây, theo ông, do xuất phát từ quan niệm thần học của đạo Tin lành, không phải chỉ có nghĩa đơn giản là "nghề nghiệp" (như chữ *"profession"* hay *"job"* trong tiếng Anh, chỉ một loại lao động để kiếm sống), mà còn mang ý nghĩa "thiên chức" – ông nhắc tới từ "*calling*" trong tiếng Anh (đồng nghĩa với chữ *"Berufung"* [sự kêu gọi] trong tiếng Đức) – hay một "phận sự" (*Aufgabe*) do Thiên Chúa chỉ định, và vì thế nó đi đôi với khái niệm "bổn phận" (*Pflicht*). Weber cho rằng đây chính là sản phẩm hết sức mới mẻ của cuộc Cải cách của đạo Tin lành, khác hẳn so với quan niệm của đạo Công giáo truyền thống về "đời này" (đối lập với "đời sau") và về các công việc trần gian. Như vậy, một cách tất yếu, hoạt động thường ngày mang một ý nghĩa tôn giáo, chính từ đó mà khái niệm *'Beruf'* mang ý nghĩa [thiên chức] ấy. Ý nghĩa này biểu lộ tín điều trung tâm của tất cả các giáo phái Tin lành vốn bác bỏ sự phân biệt các điều răn đạo đức nơi người Công giáo thành các *praecepta* [mệnh lệnh] và các *consilia* [lời khuyên]."[38]

---

[37] Max Weber, *ĐĐTL*, bản gốc trang 105-106.

[38] Max Weber, *ĐĐTL*, bản gốc trang 69.

Và Weber tóm tắt quan niệm đạo đức của giáo phái Calvin như sau: "Cách duy nhất để có một cuộc sống đẹp lòng Thiên Chúa không phải là vượt lên trên nền đạo đức của đời sống trần thế bằng lối sống khổ hạnh trong tu viện, mà chính là chu toàn trong thế gian các bổn phận tương ứng với chức phận mà cuộc sống dành cho mỗi người trong xã hội – chính vì thế mà các bổn phận trở thành 'thiên chức' [*Beruf*] của mỗi người."[39] Đặc trưng tư tưởng của giáo thuyết Calvin là nhấn mạnh tới nỗ lực của cá nhân chứ không coi trọng vai trò của các định chế, và loại trừ những xu hướng huyền bí, những xu hướng nặng về nghi thức – nói khác đi, đây chính là lối tư duy dẫn đến quá trình "giải ma thuật" (*Entzauberung*) và quá trình lý tính hóa lối sống của người tín đồ Calvin.

Chính ở điểm này mà, theo Weber, có một sự gặp gỡ hết sức quan trọng giữa một số yêu cầu trong logic thần học Calvin với một số yêu cầu của logic tư bản chủ nghĩa – hay giữa tư duy duy lý khổ hạnh Calvin với tư duy duy lý của nhà kinh doanh tư bản chủ nghĩa.[40] Nền đạo đức Tin lành khuyến cáo các tín đồ của mình phải cảnh giác và dè chừng đối với của cải thế gian và phải có một lối sống khổ hạnh (*Askese*). Trong khi đó, làm việc một cách duy lý nhằm tạo ra doanh lợi và không tiêu xài hoang phí doanh lợi này – đây chính là lối ứng xử cần thiết cho sự phát triển của chủ nghĩa tư bản, bởi nó có nghĩa là không ngừng tái đầu tư số lợi nhuận mới được tạo ra. Chủ nghĩa tư bản cần lối tổ chức thuần lý đối với lao động, và giả định rằng phần lớn lợi nhuận không được tiêu xài hết mà phải được tiết kiệm nhằm có thể tiếp tục phát triển các phương tiện sản xuất. Chính đây là nơi bộc lộ sự "tương hợp chọn lọc" giữa quan niệm và lối sống của đạo Tin lành với "tinh thần" của chủ nghĩa tư bản.

Theo Talcott Parsons, khái niệm "tinh thần của chủ nghĩa tư bản" – một cụm từ đặc trưng mà Weber sử dụng thường xuyên – không phải chỉ nói về sự chiếm hữu hay hành động chiếm hữu đơn thuần như nhiều tác giả thường lầm tưởng, mà trước hết và chủ yếu bao hàm "tính lý tính" (*Rationalität*) hay tư duy lý tính (*Rationalismus*) – hiểu như là một tâm thế mở luôn hướng đến những cách giải quyết vấn đề mới, đối lập với óc thủ cựu (*Traditionalismus*); một thái độ tận tâm và chuyên cần đối với

---

[39] Như trên, tr. 69.

[40] Xem thêm Raymond Aron, sđd, tr. 538-540.

công việc vì chính công việc chứ không vì mục đích nào khác, thái độ mà Weber diễn giải trong một khái niệm kép là nghề nghiệp-thiên chức (*Beruf* trong tiếng Đức, hay *calling* trong tiếng Anh).[41]

Weber viết như sau: "Một trong các bộ phận cấu thành của tinh thần tư bản chủ nghĩa hiện đại, và không chỉ của tinh thần này, mà cả của chính nền văn hóa hiện đại, tức là lối sống thuần lý dựa trên ý tưởng *Beruf*, đã được phát sinh từ tinh thần của nền khổ hạnh Kitô giáo – đó chính là điều mà các trình bày của chúng tôi muốn chứng minh."[42]

Ở đây, để hiểu rõ hơn ý tưởng của Weber, chúng ta có thể đọc thêm đoạn văn sau đây trong một công trình khác của ông, khi ông so sánh giáo thuyết Puritanist (Thanh giáo) ở châu Âu với tư tưởng Nho giáo (Khổng giáo) ở Trung Hoa: "Sự đối lập giữa [tư tưởng] Nho giáo và [tư tưởng] Puritanist cũng làm cho chúng ta hiểu rằng sự tiết độ và óc tiết kiệm, kết hợp với 'ham muốn doanh lợi' và 'óc quý trọng của cải' còn lâu mới có thể đại diện hay có thể làm nảy sinh được 'tinh thần tư bản chủ nghĩa'. Nhà Nho điển hình chi tiêu những khoản tiết kiệm ấy lẫn những khoản tiết kiệm của gia đình để có được một nền học thức, để dùi mài kinh sử nhằm trải qua các kỳ thi và nhờ đó đảm bảo cho mình cơ sở xã hội của một cuộc sống giàu sang. Người tín đồ Puritanist điển hình kiếm được nhiều tiền, tiêu xài ít, và do bị thúc bách phải tiết kiệm bởi tư tưởng khổ hạnh, nên tái đầu tư các khoản lợi nhuận của mình dưới hình thức tư bản vào các doanh nghiệp tư bản chủ nghĩa thuần lý. 'Tư duy duy lý' – và đây là bài học thứ hai đối với chúng ta – chi phối cả hai nền đạo đức ấy. Nhưng chỉ có nền đạo đức duy lý của phái Puritanist, vốn hướng đến một đời sau, mới dẫn đến chỗ hình thành một tư duy duy lý kinh tế ở ngay trong đời này với tất cả những hệ quả cuối cùng của nó, chính là bởi vì tự nó, không còn có gì là xa lạ đối với nó nữa, chính là bởi vì lao động trong thế gian này đối với nó chỉ là biểu hiện sự theo đuổi một mục tiêu siêu việt. (...) Tư duy duy lý Nho giáo hàm nghĩa là một sự thích nghi duy lý với thế gian; còn tư duy duy lý Puritanist là một sự làm chủ duy lý đối với thế gian."[43] Theo Weber, sở dĩ ở

---

[41] Xem Talcott Parsons, bài đã dẫn, tr. 33, và 81.

[42] Max Weber, *ĐĐTL*, bản gốc trang 202.

[43] Max Weber, *Sociologie des religions* (Xã hội học về các tôn giáo). Dẫn lại theo Alain Bihr, "Les origines du capitalisme selon Max Weber (suite et fin)" (Các nguồn gốc của

Trung Hoa không phát triển được chủ nghĩa tư bản là do thiếu những điều kiện và tâm thế thuận lợi cho quá trình này, hay nói chính xác hơn là do khuôn khổ quá cứng nhắc và tù đọng của các nghi thức và tập tục, nói khác đi là do xu hướng bảo thủ của tư tưởng Nho giáo.[44]

IV. Lý thuyết của Weber về mối liên hệ nhân quả

Theo Raymond Aron, không ít người ngộ nhận rằng Max Weber đã tìm cách bác bỏ chủ nghĩa duy vật lịch sử khi ông ta giải thích những nhân tố kinh tế bằng những nhân tố tôn giáo. Aron cho rằng hoàn toàn không phải như vậy. Trong công trình *ĐĐTL*, Weber chỉ muốn minh chứng rằng người ta chỉ có thể hiểu được các ứng xử của con người trong các xã hội khác nhau nếu đặt chúng trong khuôn khổ nhân sinh quan hay thế giới quan của họ. Các tín điều tôn giáo và cách giải thích các tín điều này là một bộ phận nằm trong nhân sinh quan và thế giới quan ấy, và vì thế chúng ta cần phải hiểu chúng để có thể hiểu được ứng xử của các cá nhân và của các nhóm xã hội, nhất là ứng xử kinh tế của họ. Max Weber muốn chứng minh rằng những quan niệm tôn giáo thực sự là một nhân tố có ảnh hưởng quan trọng đối với các lối ứng xử kinh tế, và do đó, là *một trong những* nguyên nhân của những chuyển biến kinh tế của các xã hội.[45]

Weber nói rõ rằng mục tiêu của ông trong quyển sách này *chỉ giới hạn* vào chỗ lý giải vai trò của nhân tố tinh thần, trong "vô số" những động lực khác, đối với quá trình phát triển của chủ nghĩa tư bản. Ông viết: "Như vậy công cuộc nghiên cứu sau đây có lẽ cũng là một đóng góp khiêm tốn vào việc cho thấy bằng cách nào các 'ý tưởng' trở thành những sức mạnh hữu hiệu trong lịch sử. (...) Chúng tôi chỉ muốn làm sáng tỏ cái phần của các động lực tôn giáo trong vô số những động lực cá biệt trong lịch sử vốn đã góp phần vào sự phát triển của nền văn minh hiện đại của chúng ta, vốn đặc biệt hướng về đời này. Vấn đề chúng tôi đặt ra chỉ nhằm định rõ, trong một số nội dung đặc biệt của nền văn minh này, những nội dung nào có

---

chủ nghĩa tư bản theo Max Weber [tiếp theo và hết]), *Interrogations*, số 3, tháng 12-2006, tr. 120.

[44] Xem thêm Laurent Fleury, sđd, tr. 53-55.

[45] Xem Raymond Aron, sđd, tr. 530.

thể được *quy kết* là do tác động của cuộc Cải cách [Tin lành] với tính cách là nguyên nhân lịch sử."[46]

Câu hỏi mà Weber nêu ra là "một số niềm tin tôn giáo đã quyết định như thế nào đối với sự hình thành của một 'não trạng kinh tế', hay nói khác đi là *'ethos'* của một hình thái kinh tế?" Để trả lời cho câu hỏi này, ông nói "chúng tôi đã dùng làm thí dụ những mối liên hệ giữa cái *ethos* của đời sống kinh tế hiện đại với đạo đức thuần lý của đạo Tin lành khổ hạnh." Và ông khẳng định "như vậy, chúng tôi sẽ chỉ quan tâm tới một phương diện của mối liên hệ nhân quả mà thôi."[47]

Điều mà chúng ta cần lưu ý ở đây là Max Weber không hề có một quan điểm cực đoan và đơn-nguyên nhân (*monokausal*) về mối liên hệ nhân quả khi giải thích thực tại xã hội, và ông cũng chưa bao giờ nghĩ một cách giản đơn rằng chủ nghĩa tư bản chỉ là "sản phẩm" của nền đạo đức Tin lành. Ông viết rõ như sau: "(...) cũng tuyệt nhiên không có chuyện bảo vệ cho một luận điểm giáo điều và phi lý như là cho rằng 'tinh thần của chủ nghĩa tư bản' (...) *chỉ có thể* ra đời như là kết quả của một số tác động nhất định của cuộc Cải cách [Tin lành], hay thậm chí còn khẳng định rằng chủ nghĩa tư bản với tư cách là *một hệ thống kinh tế* là một sản phẩm của cuộc Cải cách [Tin lành]. Ngay sự kiện một số *hình thức* quan trọng của doanh nghiệp tư bản chủ nghĩa *đã có trước* cuộc Cải cách [Tin lành] khá lâu cũng đã đủ để bác bỏ luận điểm này. Ngược lại, mối quan tâm duy nhất của chúng tôi sẽ là định rõ trong mức độ nào các tác động tôn giáo đã *góp phần* tham gia vào việc gây dấu ấn về *chất* và sự bành trướng về *lượng* của 'tinh thần' này trên thế giới; ngoài ra, định rõ những *phương diện* cụ thể nào của nền văn minh dựa vào cơ sở tư bản chủ nghĩa đã nảy sinh từ đó."[48]

Trong một bài viết vào năm 1910 mang tên là "Chống lại sự phê phán liên quan tới 'tinh thần' của chủ nghĩa tư bản" nhằm phản bác lại những lời công kích của nhà sử học người Đức Felix Rachfahl (1867-1925), Max Weber nhắc lại rằng ông quan niệm những động lực tinh thần xuất phát từ nền đạo đức Calvin "chỉ là *một* yếu tố cấu thành của 'tinh thần' của chủ nghĩa tư bản". Ông viết: "Tôi đã từng nói một cách hết sức quyết liệt rằng

---

[46] Max Weber, *ĐĐTL*, bản gốc trang 82.

[47] Như trên, tr. 12.

[48] Như trên, tr. 82.

tôi không hề chịu tránh nhiệm gì về việc các tác giả khác đã tuyệt đối hóa các nhân tố tôn giáo ấy – những nhân tố mà tôi đã gọi một cách *rõ ràng* và nhấn mạnh tối đa như là một thành tố *đặc thù* –, và về việc họ đồng hóa chúng [tức là các nhân tố tôn giáo ấy – *N.D.*] với 'tinh thần của chủ nghĩa tư bản' *nói chung* hay thậm chí còn coi chủ nghĩa tư bản như là *xuất phát* từ chúng."[49]

Cũng giống như trường phái marxit, Max Weber luôn nhìn nhận *"vai trò quan trọng căn bản của kinh tế"* và ông luôn "chú ý trước hết" tới các điều kiện kinh tế khi tìm cách giải thích các thực tại xã hội. Tuy nhiên, và đây là điểm độc đáo trong lối tiếp cận của Weber, ông nhấn mạnh rằng cũng phải đồng thời lưu tâm tới "những mối tương quan nhân quả ngược lại" – nói khác đi, tác động nhân quả theo Weber không phải là tác động một chiều, đơn giản, mà thực ra là một sự *tương tác* vô cùng phức tạp trong thực tại xã hội mà nhiệm vụ của nhà nghiên cứu là phải làm sáng tỏ. Ông phát biểu điều này khi bàn về chuyện đi tìm nguồn gốc của tư duy duy lý (*Rationalismus*) Tây phương hiện đại: "Mọi nỗ lực giải thích theo chiều hướng này đều sẽ phải nhìn nhận vai trò quan trọng căn bản của kinh tế, và chú ý trước hết tới các điều kiện kinh tế. Nhưng đồng thời, cũng phải chú ý tới những mối tương quan nhân quả ngược lại. Bởi lẽ, nếu tư duy duy lý kinh tế, trong sự ra đời của nó, phụ thuộc vào nền kỹ thuật thuần lý và luật pháp thuần lý, thì nó cũng phụ thuộc nói chung vào năng lực và tâm thế của con người khi họ chọn những *lối sống* thuần lý nào đó trong thực tế."[50]

---

[49] Max Weber, "Anticritique à propos de l' 'esprit' du capitalisme" (1910), in trong quyển Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (kèm theo một số công trình khác), Paris, Nxb Gallimard, 2003, bản dịch của Jean-Pierre Grossein, tr. 344-380.

[50] Max Weber, *ĐĐTL*, bản gốc trang 12. Max Weber còn nói thêm rằng trong công trình này, ông khảo sát "các quá trình thích nghi lẫn nhau cũng như các mối quan hệ qua lại" giữa sự phát triển kinh tế và các ý tưởng tôn giáo. Ông nhấn mạnh rằng "các ý tưởng tôn giáo tuyệt nhiên *không thể* được *diễn dịch* đơn thuần từ các điều kiện 'kinh tế'", bởi lẽ "các ý tưởng tôn giáo này (...) có một quy luật phát triển riêng và có một sức mạnh cưỡng chế riêng của chúng" (xem đoạn cuối của chú thích số 83 của Weber, *ĐĐTL*, bản gốc tr. 192).

Raymond Aron cho rằng toàn bộ tư duy về mối tương quan nhân quả của Weber được thể hiện trên cơ sở xác suất hay "khả năng xảy ra". Đối với Weber, không thể có một yếu tố nào đó có thể quyết định một cách *đơn-nguyên nhân* (*monokausal*) hay *một chiều* đối với toàn bộ đời sống xã hội, cho dù đấy là yếu tố kinh tế, yếu tố chính trị hay yếu tố tôn giáo. Aron giải thích rằng Weber quan niệm các mối tương quan nhân quả trong ngành xã hội học chỉ như là những mối tương quan "cục bộ" và "có khả năng xảy ra" (*"relations partielles et probables"*). Nói cách khác, một bộ phận này của thực tại xã hội có thể là, hay không là, nguyên nhân của một bộ phận khác của thực tại xã hội – chứ không bao giờ có thể là nguyên nhân của *toàn bộ* thực tại xã hội. Và những mối tương quan nhân quả này luôn luôn mang tính chất xác suất, nghĩa là có thể xảy ra *hay* không xảy ra – chứ chúng không bao giờ mang tính chất quyết định tất yếu. Và chính tính chất *bất định* này trong thực tại xã hội là điều mà các nhà nghiên cứu khoa học xã hội phải quan tâm[51], để có thể đi đến chỗ giải thích được rằng tại sao một hiện tượng xã hội lại xảy ra ở nơi này, trong xã hội này, chứ không xảy ra ở nơi khác, trong các xã hội khác.

Theo Raymond Aron, lý thuyết về tương quan nhân quả của Weber chính là một nỗ lực nhằm phản bác lại cách hiểu máy móc và thô thiển về chủ nghĩa duy vật lịch sử. Chẳng hạn, khi so sánh các dữ kiện lịch sử, Weber đã từng đặt vấn đề như sau: tại sao ngay tại những trung tâm phát triển tư bản chủ nghĩa như Florentia (Italia) vào các thế kỷ XIV và XV, lại không thể xuất hiện quan niệm về việc kiếm tiền thông qua nghề nghiệp như một mục đích tự thân, hay như một "chức phận", một "thiên chức" (*Beruf*), vốn là đặc trưng quan trọng nhất của "tinh thần" của chủ nghĩa tư bản? Trong khi đó, tại sao điều này lại có thể xảy ra ở những khu rừng của Pennsylvania (Mỹ) vào thế kỷ XVIII, nơi mà các hoạt động kinh doanh lúc ấy vẫn còn hết sức lạc hậu? Từ đó, ông nhận định rằng "*ở đây* mà nói đến sự 'phản ánh' các điều kiện 'vật chất' lên trên 'thượng tầng kiến trúc tư tưởng' thì là điều hoàn toàn vô nghĩa".[52] Weber cho rằng chính bối cảnh tư tưởng của giáo thuyết Calvin "đã dẫn tới chỗ coi loại hoạt động xem ra chỉ nhằm tới lợi nhuận này như là một thiên chức [*Beruf*] mà đối với nó, cá

---

[51] Xem Raymond Aron, sđd, tr. 517-519.

[52] Max Weber, *ĐĐTL*, bản gốc trang 60.

nhân cảm thấy mình có *bổn phận luân lý*", "đã tạo ra nền tảng và sự biện hộ về đạo đức cho lối ứng xử 'kiểu mới' của nhà kinh doanh"[53], và chính nhờ đó mà nó đã góp phần tạo ra những động lực tinh thần và những lối ứng xử thích hợp và cần thiết cho tiến trình phát triển của chủ nghĩa tư bản.

Theo nhà xã hội học người Mỹ Robert Nisbet (1913-1996), vấn đề mà Max Weber đặt ra không phải là đi tìm nguồn gốc tuyệt đối và tối hậu của sự chuyển biến xã hội, ông không tìm cách xây dựng một lý thuyết theo đó chỉ có một nhân tố duy nhất mang tính chất quyết định toàn bộ đời sống xã hội.[54] Weber không phủ nhận vai trò quan trọng của các tiến bộ kỹ thuật và kinh tế trong sự phát triển của chủ nghĩa tư bản, nhưng ông là người đặc biệt chú tâm tới vai trò của động lực cá nhân trong các quá trình chuyển biến xã hội. Nói cách khác, ông đã nỗ lực đưa những yếu tố như các giá trị xã hội, các động lực ứng xử và các cấu trúc tinh thần vào trong một khuôn khổ lý thuyết giải thích sự chuyển biến xã hội. Mặt khác, cũng cần nhắc lại rằng Weber không tìm cách "giải thích" chủ nghĩa tư bản xét một cách tổng thể bằng giáo thuyết Calvin, mà thực ra ông chỉ tìm hiểu cái "tâm thế" của nền đạo đức Calvin vốn cho rằng lao động, của cải và lợi nhuận không những được chấp nhận và được đề cao, mà thậm chí còn trở thành một sức mạnh thúc bách về mặt đạo đức và thống trị về mặt luân lý[55] – điều mà ông cho là có một sự "tương hợp chọn lọc" (*Wahlverwandtschaften*) với "tinh thần" của chủ nghĩa tư bản, hay với những yêu cầu về mặt phẩm chất và tính cách của một nhà kinh doanh tư bản chủ nghĩa. Khái niệm "quan hệ tương hợp chọn lọc" là một khái niệm độc đáo mà Weber sử dụng khi ông nhận định về mối quan hệ tương tác giữa nền đạo đức Tin lành với tinh thần của chủ nghĩa tư bản[56].

---

[53] Như trên, tr. 60.

[54] Xem Robert A. Nisbet, *La tradition sociologique* (Truyền thống xã hội học) [1966], bản dịch tiếng Pháp của Martine Azuelos, Nxb Presses universitaires de France, Quadridge, 1993, tr. 318. Xem thêm Anthony Giddens, *Sociology*, Cambridge, Nxb Polity Press, 1990, tr. 638-639.

[55] Xem Robert A. Nisbet, sđd, tr. 319-320.

[56] Thật ra từ rất sớm, Karl Marx cũng đã nhận ra tiến trình chuyển hóa "từ tiền thành tư bản" và vai trò quan trọng của nền "đạo đức Tin lành" trong tiến trình này. Ngay trong tập I của bộ *Tư bản* (*Kapital* I, MEW, Bd23-25, tr. 93), Marx đã viết: "Đối với

Ở cuối công trình của mình, Weber minh định lập trường phương pháp luận của mình như sau: "Dù có thiện chí đến đâu, bản thân con người hiện đại, nhìn chung, thường không đủ khả năng hình dung *hết* tầm quan trọng của các ý tưởng tôn giáo đối với các cách ứng xử, văn hóa và tính cách dân tộc. Nhưng lẽ tất nhiên chúng tôi không hề có ý định thay thế một lối lý giải nhân quả 'duy vật' phiến diện [*einseitig*] bằng một lối lý giải duy linh [*spiritualistische*] về văn hóa và lịch sử, thực ra cũng không kém phần phiến diện. *Cả hai* [lối lý giải này] đều *có thể* làm được, nhưng nếu cả hai không tự xem mình như là *bước sơ khởi* của sự tìm tòi mà lại có tham vọng cho rằng mình mang lại kết luận [của sự tìm tòi], thì cả hai đều không phục vụ tốt cho chân lý lịch sử."[57]

Ngay sau khi ra đời, tác phẩm *ĐĐTL* đã được các nhà thần học đồng tình rộng rãi, nhưng lại bị các sử gia và các nhà kinh tế học phê phán mạnh mẽ: nhiều bài điểm sách đã lập tức ngộ nhận rằng Weber đưa ra một lối lý giải "duy tâm chủ nghĩa" và "tâm lý học" về lịch sử. Các phê phán sau đây còn ảnh hưởng đến hiện nay, dù Weber đã trả lời nghiêm túc và cặn kẽ.

Karl Heinrich Fischer (1879-1975) (nhà triết học về lịch sử) viết bài *"Kritische Beiträge zu Professor Max Webers Abhandlung 'Die*

---

một xã hội của những người sản xuất hàng hóa mà quan hệ sản xuất phổ biến của họ là ở chỗ hành xử với những sản phẩm của mình như là những hàng hóa, tức như là những giá trị, và trong hình thức vật chất này, những lao động riêng tư của họ quan hệ với nhau như là lao động con người giống nhau, thì Kitô giáo với việc tôn thờ con người trừu tượng, – nhất là trong sự phát triển dân sự của nó –, và với đạo Tin lành, Thượng đế luận v.v... là hình thức tôn giáo thích hợp nhất". Về "tinh thần đạo Tin lành" trong tiến trình lý tính hóa lao động được Weber chỉ ra sau này, thì Marx cũng đã xem "tinh thần ấy có một vai trò quan trọng trong sự hình thành tư bản qua việc chuyển đổi hầu hết mọi ngày nghỉ lễ truyền thống thành ngày làm việc" (sđd, 292, chú thích 124). Nếu Weber xem nền đạo đức Tin lành là động lực của việc "tích lũy tư bản", thì Marx cũng giải thích "tính chất Kitô giáo của việc tích lũy nguyên thủy" bằng sự "đắc lực tỉnh táo của đạo Tin lành" (*nüchterne Virtuosen des Protestantismus*) (sđd, 781). Chỉ khác ở chỗ Marx không hề xem đạo Tin lành là đã được "giải phóng" ra khỏi nền tảng của đạo Công giáo (*Tư bản*, tập III, tr. 606) và, theo ông, giống như mọi tôn giáo khác, nó mang tính chất kìm hãm sự tiến bộ lịch sử (dẫn theo G. Schöllgen, *Max Weber*, München, 1998, tr. 87-88).

[57] Max Weber, *ĐĐTL*, bản gốc tr. 206.

protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus' " (Các đóng góp phê phán về công trình *ĐĐTL* của GS. Max Weber)[58], trong đó ông xem công trình của Weber nói chung là một cống hiến, nhưng phê phán Weber đã có một cách lý giải lịch sử "duy tâm chủ nghĩa và tâm lý học": việc Weber xem đạo đức Tin lành là cơ sở tư tưởng cho *Beruf* [nghề nghiệp-thiên chức] là không có sức thuyết phục và sự trùng hợp giữa đạo Tin lành và chủ nghĩa tư bản không phải ở đâu cũng có về mặt lịch sử (Max Weber đã trả lời ngay trong tập XXV ấy, tr. 243-249). Sau đó, Fischer lại viết thêm một bài đăng trong số kế tiếp: *"Replik auf Herrn Professor Max Webers Gegenkritik"* (Đáp lại lời phản-phê phán của GS Max Weber)[59] để chứng minh rằng luận điểm của Max Weber chỉ đúng nếu có thể "loại trừ hết *mọi* yếu tố khác của sự ra đời của chủ nghĩa tư bản".

Felix Rachfahl (sử gia) trong bài *"Kalvinismus und Kapitalismus"* (Giáo thuyết Calvin và chủ nghĩa tư bản)[60] đã chủ yếu phê phán khái niệm "tinh thần tư bản chủ nghĩa" là không thích hợp để nắm bắt động lực kinh tế dẫn đến chủ nghĩa tư bản, và, chủ nghĩa tư bản vẫn có mặt ở những nơi không có "tinh thần" này.

Nhìn chung, cả hai cách phê phán khá tiêu biểu ấy đều có đặc điểm chung là không hiểu rõ và ngộ nhận về khái niệm *Idealtypus* (loại hình-lý tưởng) được Max Weber trình bày trong bài về *"Tính khách quan..."* nói trên. Rachfahl phê phán đúng vào điểm mà Weber lấy làm nguyên tắc cho việc nghiên cứu: chỉ nghiên cứu *một* yếu tố của sự phát triển của chủ nghĩa tư bản, và các *"loại hình-lý tưởng"* – được xây dựng nên để tìm hiểu yếu tố này – không nhất thiết phải có thật trong thực tế lịch sử. Vì thế, trong một bài trả lời ngắn, Weber trách Rachfahl là "đã phạm nhiều sai lầm thô bạo do đọc một cách hời hợt".[61]

---

[58] *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, tập XXV, 1907, tr. 232-242.

[59] *Archiv für...*, sđd, tập XXVI, 1908, tr. 270-274.

[60] *Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik*, 1909.

[61] Max Weber, "Antikritisches Schußwort zum 'Geist des Kapitalismus' " (*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, tập XXXI, 1910, tr. 554-559). Ngay Talcott Parsons, khi làm luận án năm 1925 ở Heidelberg về "Các lý thuyết về chủ nghĩa tư bản trong Max Weber, K. Marx và W. Sombart", cũng xem quyển sách này của Max Weber là sự "bác bỏ học thuyết Marx trong một trường hợp lịch sử nhất định", và đã tạo nên

"Loại hình-lý tưởng" là một công cụ phương pháp luận đặc thù của Max Weber, xuất phát từ yêu cầu thấu hiểu về "hành động xã hội" hơn là về "cấu trúc xã hội", bởi, như đã nói, theo ông, hành động xã hội là trung tâm của việc nghiên cứu xã hội học, và chỉ có nhờ sự thấu hiểu những ý đồ, ý tưởng, giá trị và lòng tin đã thúc đẩy con người hành động, ta mới hiểu được xã hội cũng như cấu trúc của nó. Nhận thức này bắt đầu từ khi Max Weber đọc được hai tác phẩm quan trọng của Heinrich Rickert *("Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung"* [Các giới hạn của việc xây dựng khái niệm khoa học tự nhiên], và *"Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft"* [Khoa học văn hóa và khoa học tự nhiên], 1896/1902). Ông cho rằng hai tác phẩm ấy là "rất hay" và ông "đã nghĩ tới cho dù chưa đạt đến mức triển khai về logic như thế".[62] Rickert phân biệt tự nhiên và văn hóa: tự nhiên là "cái được ta suy tưởng độc lập với giá trị", nó là sự tồn tại "không có ý nghĩa", "chỉ được tri giác thôi". Ngược lại, mọi quá trình văn hóa đều là "hiện thân của một *giá trị* được con người thừa nhận: chính vì giá trị đó mà quá trình văn hóa đã được người ta hoặc tạo ra, hoặc, nếu nó đã có mặt, thì vun bồi, chăm sóc". Như thế, những đối tượng văn hóa gắn liền với những giá trị, và ta gọi chúng là *"những thực tại có giá trị"*, hay *"những tài sản văn hóa"* (Güter), nhưng đồng thời phải phân biệt chúng với *bản thân* những giá trị này, bởi những giá trị này không phải là những thực tại và ta có thể không cần xét tới. Khoa học xét những đối tượng tự nhiên không phải như những thực tại có giá trị, trái lại, tách rời chúng với những giá trị, vì thế, "nếu, *trong tư tưởng*, ta tách rời giá trị ra khỏi một đối tượng văn hóa, thì có thể nói, nó trở thành tự nhiên đơn thuần hay có thể nghiên cứu nó một cách khoa học như một đối tượng tự nhiên".

Việc phân biệt giữa tự nhiên và văn hóa như thế đòi hỏi một sự thay đổi về phương pháp luận: khi nghiên cứu các quá trình và các đối tượng văn hóa, ta phải nắm bắt nguồn gốc của mọi văn hóa, của hành động con người về mặt khái niệm và phương pháp; nói cách khác, phải xây dựng một phương pháp khái quát hóa nhưng không làm tổn hại đến đặc điểm quan trọng nhất của chúng là biểu hiện của những cá nhân có lý tính và có ý

---

một hình ảnh về Max Weber như là "Anti-Marx" (kẻ chống Marx) trong khu vực Anh Mỹ.

[62] *Lebensbild*, tr. 273.

thức về giá trị hoặc không hy sinh đặc điểm này do sự cưỡng bách của phương pháp. Tất nhiên, theo Rickert, các "khoa học văn hóa" cũng phải đi đến những kết luận khái quát hóa có giá trị phổ biến, nhưng "không phải theo cách" của các khoa học tự nhiên, vì, khác với các khoa học tự nhiên, chúng quan tâm đến cái cá biệt lẫn cái đặc thù của một hiện tượng lịch sử. Vì thế, Rickert đề ra "phương pháp *cá thể hóa*" (individualisierendes Verfahren) của khoa lịch sử, đối lập lại với phương pháp *"khái quát hóa"* (generalisierendes Verfahren) của khoa học tự nhiên. Rickert đồng ý về cơ bản với sự phân biệt của Wilhelm Windelband (*"Sử học và khoa học tự nhiên"*, 1894) giữa phương pháp "cá biệt hóa" (*idiographisch*) của sử học và phương pháp "quy luật hóa" (*monothetisch*) của khoa học tự nhiên. Nhưng, theo Rickert, đấy mới chỉ là sự phân biệt "tiêu cực" (khoa học văn hóa *không phải* là khoa học tự nhiên), nên cần bổ sung thêm phương pháp "tích cực" mà ông gọi là việc *"đặt quan hệ với giá trị" (Wertbeziehung).* Theo đó, bất kỳ sự trình bày nào về lịch sử cũng phải đặt đối tượng của mình vào mối quan hệ với một giá trị có hiệu lực phổ biến. Các giá trị có hiệu lực phổ biến khi chúng "*đòi hỏi* sự thừa nhận trong thực tế của mọi thành viên trong một cộng đồng nhất định". Đó là "các giá trị xã hội phổ biến có tính quy phạm" hay *"các giá trị văn hóa"*. Nguyên tắc "thuần túy lý thuyết" này chỉ có một mục đích là nhìn cho ra chỗ *quan trọng* đối với hiện tượng văn hóa, và đặt nó vào một trật tự có ý nghĩa, nhưng điều hệ trọng không kém là: bản thân nhà nghiên cứu phải đặt các giá trị mà bản thân mình yêu thích hay tôn thờ *ra bên ngoài* công việc nghiên cứu. Ông nói ngắn gọn: "Cho dù môn sử học làm việc với những giá trị, nhưng nó *không phải là một khoa học định giá trị.* Nó chỉ khẳng định những gì đang *là*."[63]

Max Weber tiếp thu nồng nhiệt quan niệm này của Rickert về cả hai yêu cầu: một mặt, yêu cầu *"không đưa ra phán đoán giá trị"* (Werturteilsfreiheit) để có thể có được sự kiểm tra vô tư, liên chủ thể về kết quả nghiên cứu; mặt khác, *"đặt đối tượng trong mối quan hệ với giá trị" (Wertbeziehung)* để thỏa ứng đặc điểm của đối tượng văn hóa-lịch sử. Max Weber mở rộng nguyên tắc phương pháp luận này vào xã hội học: ông

[63] Heinrich Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (Các giới hạn của việc xây dựng khái niệm khoa học tự nhiên), tr. 87.

tin rằng xã hội học có thể học được từ khoa học tự nhiên "việc nghiên cứu những sự kiện thuần túy như là những sự kiện" (*Fakta eben rein als Fakta behandeln*), đồng thời phản đối việc "tuyệt đối hóa một số hình thức trừu tượng hóa của khoa học tự nhiên thành chuẩn mực cho tư duy khoa học nói chung" và thấy "xã hội học đang bị các nhà kỹ trị được đào tạo theo kiểu khoa học tự nhiên cưỡng hiếp".[64] Điều ấy phải thay đổi và đồng thời đặt ra cho các ngành khoa học xã hội một vấn đề lớn: làm sao vừa có thể "ganh đua" được với khoa học tự nhiên về tính chính xác, vừa không mô phỏng máy móc quan niệm về quy luật của khoa học tự nhiên.

Theo Max Weber, khoa học tự nhiên lẫn khoa học xã hội-nhân văn ("khoa học văn hóa") đều đứng trước một hiện tượng giống nhau, đó là "*tính phức hợp* không thể nhìn thấu hết và ngày càng tỏ ra cứ lớn dần lên" (khiến Rickert trước đó đã nhận ra "sự bất lực của khái niệm"[65]). Ông rút ra kết luận: dùng "tinh thần hữu hạn của con người" để cố nắm bắt tính *phức hợp* của thực tại vốn vô tận về nguyên tắc này sẽ nhất định thất bại, nếu ta không tiền-giả định một cách mặc nhiên rằng ta chỉ nên lấy một *bộ phận* hữu hạn của thực tại làm đối tượng cho sự lĩnh hội khoa học và xem nó là *"cơ bản"* theo nghĩa là *"đáng để biết"*.[66] Để có thể xác định "bộ phận hữu hạn" nào của thực tại vô tận là "cơ bản", các khoa học xã hội cần một "thước đo" (*Maßstab*). Thước đo ấy được Max Weber gọi là *"loại hình-lý tưởng" (Idealtypus).*

Thật ra, không phải tất cả đều bắt nguồn từ bản thân Max Weber. Ta đã biết rằng Max Weber tiếp thu quan niệm "đặt đối tượng trong quan hệ với giá trị" (*Wertbeziehung*) và "không đưa ra phán đoán giá trị" (*Wertfreiheit*) từ H. Rickert, còn "loại hình-lý tưởng" là thuật ngữ của Georg Jellinek, đồng nghiệp của ông ở Heidelberg, nhưng từ một lĩnh vực áp dụng khác: luật học. Max Weber tận dụng thuật ngữ "loại hình-lý tưởng" của G. Jellinek sau khi ông gặp khái niệm "loại hình-nghiêm ngặt" (*strenge Typen*) hay còn gọi là "loại hình-hiện thực" (*Realtypen*) của Carl

---

[64] Max Weber, *Các luận văn về học thuyết khoa học*, tr. 400-402.

[65] Heinrich Rickert, sđd, tr. 30.

[66] Max Weber, "Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis" ("Tính khách quan" của nhận thức khoa học xã hội và chính trị-xã hội), *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, tập XIX, 1904, tr. 171.

Menger, nhà kinh tế học quốc dân ở Wien để chỉ các hình thức hợp quy tắc diễn ra thường xuyên và lặp đi lặp lại trong thực tại mang đặc điểm chính xác của quy luật. Theo C. Menger, chúng được tạo ra bằng cách cô lập hóa các yếu tố cơ bản nhưng thường bị che giấu của hành động kinh tế. Weber nhìn thấy trong các "loại hình-hiện thực" này một khuôn mẫu để ông xây dựng nên các "loại hình-lý tưởng" của mình. Chỗ mới mẻ của Max Weber là đã xây dựng được mô hình đối lập và áp dụng rộng rãi vào trong khoa học xã hội và nhân văn nói chung. Ông giới thiệu "loại hình-lý tưởng" lần đầu tiên trong bài *"Tính khách quan của nhận thức khoa học xã hội và chính trị-xã hội"* năm 1904, và về sau, một cách có hệ thống, trong quyển *Kinh tế và xã hội* (1918, 1920). Theo đó, loại hình-lý tưởng là một "hình ảnh *lý tưởng*" hay một "hình ảnh của tư tưởng" mang "tính chất của một sự *không tưởng*" (*Utopie*), và, về cơ bản, là một sản phẩm của sự *"tưởng tượng"* (*Phantasie*) nhưng được "rèn luyện" và "hướng đến thực tại". Loại hình-lý tưởng được hình thành bằng cách "*cường điệu một* hay *một số* phương diện và bằng việc tập hợp vô số những hiện tượng *riêng lẻ* khá hỗn độn và rời rạc (nơi nhiều nơi ít và có khi không hề có) vào dưới các phương diện được nêu bật một cách cường điệu nói trên thành một hình ảnh thống nhất của *tư tưởng*" (và không được có mâu thuẫn nội tại).[67]

Trong *tính thuần túy* ấy của khái niệm, "loại hình-lý tưởng" hay "hình ảnh thống nhất của lý tưởng" này không thể tìm thấy ở đâu cả trong thực tại. Nó không phải là "thực tại lịch sử", thậm chí không phải là thực tại "đích thực", và cũng không nhằm phục vụ như một "sơ đồ" (*Schema*) để thực tại được "sắp xếp vào đó như một *"mẫu điển hình"* (*Exemplar*).[68]

---

[67] Max Weber, "Tính khách quan...", bài đã dẫn, tr. 190-194.

[68] Chúng tôi xin nhấn mạnh thêm rằng mặc dù chữ *Ideal* trong tiếng Đức (hay *ideal* trong tiếng Anh hay *idéal* trong tiếng Pháp) được dịch là "lý tưởng", nhưng thuật ngữ "loại hình-lý tưởng" của Max Weber ở đây hoàn toàn không có hàm ý gì liên quan tới ý niệm *lý tưởng* theo nghĩa thông thường, mà có nghĩa là "loại hình-ý tưởng" hay "loại hình-ý niệm". Trong bài "Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis" ("Tính khách quan" của nhận thức khoa học xã hội và chính trị-xã hội) viết năm 1904, Weber nói rõ rằng cần phân biệt giữa việc *nhận thức thực tại* (tức là "*so sánh* thực tại với những loại hình-lý tưởng về mặt ý nghĩa logic") với việc *phán đoán giá trị* về thực tại ấy (dựa trên những lý tưởng). Để lấy thí dụ, Weber nói rằng loại hình- lý tưởng về "nhà thổ" không phải là một nhà thổ hoàn hảo

Đúng hơn, nó mang ý nghĩa của một khái niệm giới hạn thuần túy có tính lý tưởng (*rein idealer Grenzbegriff*) "để thực tại được *đo*, được *so sánh* với nó, hầu làm sáng tỏ các bộ phận cấu thành nào là có ý nghĩa quan trọng trong nội dung thường nghiệm về thực tại".[69] Ông còn viết: "Các loại hình-lý tưởng càng được cấu tạo một cách sắc bén và dứt khoát bao nhiêu, tức càng *xa lạ với thế giới* [*weltfremd*] bao nhiêu, thì trong nghĩa này, chúng càng làm tốt nhiệm vụ của chúng về mặt thuật ngữ và phân loại cũng như về mặt lợi ích cho nghiên cứu [*heuristisch*]."[70] Thêm nữa, vì lẽ các loại hình-lý tưởng luôn được áp dụng vào thực tại, nghĩa là, những "sự kiện" phải được đo với chúng, nên rút cục nếu chúng không phù hợp với "sự kiện" thì chúng không được xem là "bị bác bỏ", mà đúng hơn, chính việc *sự kiện* đi lệch khỏi chúng sẽ phải được giải thích.

Trở lại với việc sử dụng hai "loại hình-lý tưởng" là "tinh thần của chủ nghĩa tư bản" và "sự khổ hạnh tại thế" trong quyển *ĐĐTL*, ta thấy phân tích của Max Weber chủ yếu xoáy vào ba cấp độ: (a) cấp độ của các cấu trúc kinh tế-xã hội ("chủ nghĩa tư bản"); (b) cấp độ của những cá nhân hành động ("nhà doanh nghiệp tư bản chủ nghĩa") và (c) cấp độ của tín ngưỡng ("Tin lành"). Giữa các cấp độ này có những sự trung giới (*Vermittlungen*/médiations) của hai loại hình-lý tưởng (*Idealtypen*) nói trên. Ở đây, Max Weber không đề ra một tương quan nhân quả theo kiểu quy luật của khoa học tự nhiên mà một quan hệ "có ý nghĩa" (*sinnhafte*), nghĩa là, ông không bảo: nếu A (Tin lành) tồn tại thì tất yếu có B (chủ nghĩa tư bản), mà chỉ nói: nếu A (quan niệm thiên chức về nghề nghiệp [*Berufsethos*], sự khổ hạnh tại thế) và B (chủ nghĩa tư bản) trùng hợp với nhau thì có "cơ may" (*Chance*) là chủ nghĩa tư bản sẽ trở thành hình thức kinh tế thống trị mà không bị nhiều cản trở về mặt tinh thần. Sự trung giới giữa cấp độ (a) và cấp độ (c) diễn ra thông qua các tiến trình xuất phát từ cấp độ (b) và liên quan đến cấp độ (b), tức là cấp độ hành động của những

---

hay một nhà thổ lý tưởng, mà chỉ là một ý niệm về "nhà thổ" mà chúng ta xây dựng trong đầu của mình; như vậy, có thể có nhiều loại hình-lý tưởng khác nhau về "nhà thổ": loại hình-lý tưởng của lực lượng cảnh sát về "nhà thổ" chắc hẳn phải khác biệt so với loại hình-lý tưởng về "nhà thổ" nơi những nhóm xã hội khác.

[69] Như trên, tr. 190-194.

[70] Max Weber, *Kinh tế và xã hội*, tr. 4.

cá nhân riêng lẻ. Những tác nhân ấy không phải là những sản phẩm trừu tượng của đầu óc như các "loại hình-lý tưởng" mà là những con người cụ thể, gắn một *ý nghĩ chủ quan* (*subjektiver Sinn* – *Sinn* ở đây là "ý nghĩ") vào cho hành động của mình. Khởi đầu của một tiến trình phức tạp như chủ nghĩa tư bản tất yếu cần có các "chủ thể xã hội" (*soziale Träger*). Khởi đầu ấy không phải là đạo Tin lành, giáo thuyết Puritanist hay giáo thuyết Calvin mà là những con người cá biệt, có những xác tín nhất định và chuyển chúng thành hành động. Nhưng Weber, với tư cách là nhà xã hội học, không dừng lại ở những cá nhân (chẳng hạn, hình tượng Benjamin Franklin vốn được xem như là loại hình-lý tưởng [*Idealtypus*] của con người cá nhân tư duy tư bản chủ nghĩa) mà quan tâm đến những nhóm xã hội, từ đó, ông xét "tầng lớp trung lưu tư sản" như chủ thể xã hội (*Träger*) hiện thân cho những "ý nghĩ" chủ quan ấy. Những ý nghĩ chủ quan dần dần phát triển thành một "*Gesinnung*", "*Ethos*", và bản thân "tâm thế" này, đến lượt nó, lại là "sản phẩm của một tiến trình giáo dục lâu dài". Khía cạnh hấp dẫn nhất đối với Max Weber là ở chỗ: *những ý nghĩ chủ quan này đã thoát ly một cách không chủ định ra khỏi những cá nhân hành động* để biến thành những *chuẩn mực* ràng buộc trong hành động (kinh tế) thường ngày. Chỉ có tiến trình *"biện chứng"* giữa những động lực tinh thần ("ý nghĩ chủ quan") và những cấu trúc kinh tế xã hội tự tổ chức (chủ nghĩa tư bản hiện đại) mới *làm lộ diện ý nghĩa văn hóa của những tư tưởng (tôn giáo)* (cũng tức là làm lộ rõ chức năng "lý giải" của hai "loại hình-lý tưởng" trên đây). "Ý nghĩ chủ quan" của những người tín đồ liên quan đến việc dùng các phương tiện để đạt được sự cứu rỗi hay để minh chứng việc được ân sủng; nhưng ý nghĩ đó lại biến thành một sự nối kết ý nghĩ *khách quan* trong các hình thức tổ chức đang tự hình thành của nền kinh tế tư bản chủ nghĩa hiện đại. Chính trên miếng đất tư bản chủ nghĩa ấy mà các ý nghĩ chủ quan trở thành những chuẩn mực phổ biến của hành động xã hội, và có thể *thoát ly khỏi* nguồn gốc ra đời mang tính tôn giáo của chúng. Chủ nghĩa tư bản hiện đại, khi đã trở thành hình thái kinh tế thống trị, không cần đến các xác tín tôn giáo để "hợp thức hóa" hay "chính đáng hóa" (*Legitimation*) cho nó nữa, thậm chí chủ nghĩa tư bản có thể quay lại chống chúng. Trong những điều kiện nhất định, chính những ý tưởng (tôn giáo) tạo ra những tác động, rồi những tác động này trở thành nguyên nhân phá hủy ngay chính những ý tưởng ấy!

Việc ý nghĩ chủ quan chuyển hóa thành những hậu quả xã hội (nhiều khi ngoài ý muốn và ngược lại với ý muốn) là điều đã được Adam Smith, Kant, Hegel... nhận thấy, chẳng hạn khi động cơ vị kỷ của những cá nhân cũng có thể phục vụ, hay thậm chí, là điều kiện để phục vụ cho cái "phúc lợi phổ biến" của xã hội.[71] Vì thế, như Gregor Schöllgen nhận xét: "Ở đây, đúng là Max Weber đã đứng vào truyền thống của triết học thực hành từ Kant đến Hegel, khi ông luôn biết xem xét bất kỳ hành động nào dưới hai khía cạnh: một mặt là tra hỏi về ý nghĩa mà người hành động gán cho hành vi của mình, nhưng đồng thời, mặt khác, chú ý đến diễn biến thật sự ra bên ngoài của hành vi vốn không phải bao giờ cũng lường trước được do một người quan sát ghi nhận. Nhiệm vụ của nhà khoa học văn hóa [nhà khoa học xã hội và nhân văn] là ở chỗ suy nghĩ cả hai khía cạnh này một cách tổng hợp, một nhiệm vụ mà theo Weber có thể hoàn thành được một cách thích đáng nhờ dựa vào loại hình-lý tưởng."[72]

Tóm lại, theo Max Weber, không phải "những tất yếu của sự vật" hay "những quy luật lịch sử" điều khiển một cách đơn-nguyên nhân [*monokausal*] các quá trình tác động của những ý tưởng lên trên hành động của những cá nhân và những nhóm xã hội, mà chính những con người hành động thúc đẩy các quá trình này. Song, mặt khác, những "ý nghĩ chủ quan" của người hành động bao giờ cũng ra đời trên những cơ sở vật chất nhất định. Chủ nghĩa tư bản hiện đại không thể hình thành nếu không có một nền đạo đức tương ứng với nó, nhưng nền đạo đức này cũng không thể được thiết lập mà không có chủ nghĩa tư bản làm cơ sở. Với Max Weber, hiện thực lịch sử là một hiện thực do con người cấu tạo nên và có thể tác động được, nhưng đồng thời hiện thực ấy cũng là điều kiện và giới hạn cho những khả năng hành động của con người.

Max Weber viết: "Chính những lợi ích (vật chất và tinh thần) – chứ không phải những ý tưởng – mới trực tiếp thống trị hành động của con

---

[71] Xem Hegel, *Hiện tượng học Tinh thần*, Đức hạnh và dòng đời §381-393; Chú giải dẫn nhập của Bùi Văn Nam Sơn, 7.4.3, Hà Nội, Nxb Văn học, 2006, tr. 805-806.

[72] Xem Gregor Schöllgen, *Handlungsfreiheit und Zweckrationalität. Max Weber und die Tradition praktischer Philosophie* (Tự do của hành động và tính lý tính mục đích. Max Weber và truyền thống triết học thực hành), Tübingen, Nxb Mohr, 1984; Gregor Schöllgen, *Max Weber*, München, Nxb C.H. Beck, 1998, tr. 62-63.

người. Nhưng, 'các hình ảnh về thế giới' do những 'ý tưởng' tạo ra lại rất nhiều khi giữ vai trò như *kẻ đặt đường ray* [chúng tôi nhấn mạnh – *N.D.*] để xác định con đường mà trên đó động lực của những lợi ích thúc đẩy hành động đi tới."[73]

Raymond Aron nhận xét rằng, hơn bất cứ tác giả xã hội học lớn nào khác như Émile Durkheim hay Vilfredo Pareto, cho đến nay Max Weber vẫn có thể được coi là một nhà xã hội học "đương thời" với chúng ta. Theo Aron, giá trị của quyển *ĐĐTL* nằm ở chỗ đã đặt ra hai câu hỏi có ý nghĩa hết sức lớn lao. Câu hỏi thứ nhất là một câu hỏi mang tính chất lịch sử: các giáo phái Tin lành hay nói chung tư tưởng của đạo Tin lành đã ảnh hưởng mức độ nào đến sự hình thành và sự phát triển của chủ nghĩa tư bản? Câu hỏi thứ hai là một câu hỏi lý thuyết xã hội học: việc "thông hiểu" các ứng xử kinh tế buộc phải được quy chiếu về các niềm tin tôn giáo, về nhân sinh quan của các tác nhân xã hội trong chừng mực nào hay theo chiều hướng nào? Theo Aron, trong tư duy của Max Weber, không hề có sự đứt đoạn hay ngăn cách giữa con người kinh tế và con người tôn giáo. Chính vì phụ thuộc vào một nền đạo đức nhất định nào đó mà con người bằng xương bằng thịt trong những tình huống cụ thể nhất định mới trở thành một *homo oeconomicus*. Raymond Aron cho rằng công lao của Weber là đã nỗ lực phân tích cấu trúc của hành động xã hội nhằm phân loại các lối ứng xử, và từ đó ông đi đến chỗ so sánh các hệ thống tôn giáo, kinh tế, chính trị, xã hội.[74] Còn theo đánh giá của Talcott Parsons, sự đóng góp độc đáo nhất của Weber là "đưa vào trung tâm của sự chú ý những khía cạnh (...) đã bị che khuất trong phần lớn các tư tưởng xã hội và kinh tế, và cho thấy tầm quan trọng lớn lao của những khía cạnh này đối với xã hội của chúng ta".[75] Theo Aron, cho dù luận đề của Weber có thể đúng hay sai, và cho dù nó có thể bị phản bác đến mức độ nào đi chăng nữa, thì vấn đề và lối đặt vấn đề của ông ngày nay vẫn còn nguyên vẹn ý nghĩa thời sự.[76]

---

[73] Lời tựa cho tập luận văn về Xã hội học tôn giáo năm 1920/1921, *Tuyển tập*, ấn bản Kroner, tập 23, tr. 590.

[74] Xem Raymond Aron, sđd, tr. 564-565.

[75] Talcott Parsons, bài đã dẫn, tr. 79.

[76] Xem Raymond Aron, sđd, tr. 565.

xXx

Từ năm 1911, Max Weber nghiên cứu về các tôn giáo lớn trên thế giới (Nho, Lão, Ấn Độ giáo, Phật giáo, Do Thái giáo) như là *"tiêu chuẩn so sánh"* cho luận điểm về vai trò của đạo Tin lành đối với chủ nghĩa tư bản. Từ chỗ *kiểm tra* câu hỏi: phải chăng ở đâu không có đạo Tin lành, cũng không có chủ nghĩa tư bản. Max Weber phát triển thành một công cuộc nghiên cứu toàn diện mà ông đã không thể kết thúc về tiến trình *"lịch sử phổ quát"* của việc *"lý tính hóa"* mọi lĩnh vực đời sống trong mọi nền văn hóa. Từ các nghiên cứu bộ phận, nhất là từ năm 1916 khi ông đặc biệt quan tâm đến yếu tố "giải ma thuật" (*Entzauberung*) và sự "tiên tri thuần lý" của Do Thái giáo, ông đi đến chỗ nhận định: lý tính hóa hay hợp lý hóa là *"số phận của thời đại chúng ta" (das Schicksal unserer Zeit)*, vì nó là phổ quát (*universal*) và không thể ngăn cản được (*unaufhaltsam*). "Lý tính hóa" theo nghĩa rộng nhất là sắp đặt có trật tự, có hệ thống theo những tiêu chuẩn của con người. Nó không chỉ tác động đến các lĩnh vực kinh tế, pháp quyền, khoa học, kỹ thuật, tổ chức nhà nước, tức "tổ chức bên ngoài của thế giới" mà cả các lĩnh vực vốn thuộc về cái gì "phi lý tính", "hỗn độn", "vô trật tự" như tôn giáo, đạo đức, nghệ thuật, văn hóa, tình dục, tức các lĩnh vực điều tiết "tổ chức bên trong của thế giới". Nhưng, tiến trình "lý tính hóa", theo Max Weber, không phải là một sự phát triển *đơn tuyến (unilinear), hợp quy luật*, mà luôn có những phát triển trái chiều, *đầy hiểm họa*. Ông mô tả nó bằng rất nhiều thuật ngữ vừa tích cực vừa tiêu cực: "quản lý chuyên nghiệp/quan liêu hóa (*Bürokratisierung*), "công nghiệp hóa", "trí tuệ hóa", "chuyên môn hóa", "phương pháp hóa", "kỷ luật hóa", "giải ma thuật", "thế tục hóa", thậm chí "phi nhân hóa" (*Entmenschlichung*), "vật hóa" (*Versachlichung*), "phi nhân cách hóa" (*Verunpersönlichung*), "tước bỏ linh hồn" (*Entseelung*)... Vì thế, Dirk Kaesler viết: "Một lý thuyết về hiện đại hóa theo nghĩa một 'lý thuyết tiến hóa' theo đó thế giới – hay ít ra là lịch sử loài người – được trình bày như một sự tiến lên không ngừng nghỉ đến chỗ hoàn thiện của việc thống trị thế giới một cách lý tính là một sự ngộ nhận kỳ quặc về toàn bộ sự nghiệp của Max Weber."[77] Chính những cái "bất ngờ", "ngẫu nhiên", những sự phát triển "phản-lý tính", "vô-nhân đạo" nơi tiến trình lý tính hóa, những cái

---

[77] Lời tựa cho ấn bản *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* [ĐĐTL] của Nhà xuất bản C. H. Beck, do Dirk Kaesler ấn hành, München, 2004, tr. 53.

"giá phải trả" (*Kosten*) của tiến trình phức tạp ấy là điều Max Weber đặc biệt quan tâm và ông có cái nhìn tỉnh táo, cảnh báo về nhiều nguy cơ, chứ không phải là người biện hộ (*Apologet*) vô điều kiện cho tiến trình ấy như không ít người lầm tưởng. "Tinh thần chức nghiệp", như đã nói, sớm tách rời khỏi cơ sở tôn giáo của nó và từ một sự quyết định *tự do* lúc ban đầu đã trở thành sự tất yếu, thậm chí một sự cưỡng bức: "Người Puritanist *đã muốn* làm một con người-nghề nghiệp, còn chúng ta thì *phải* làm."[78] Theo một nghĩa nào đó, *"lý tính ở trong lịch sử"* – như cách nói của Hegel – đã được chứng thực trong thực tế, nhưng không phải lúc nào cũng đồng nghĩa với "vương quốc của sự Tự do"! Từ viễn tượng chính trị (nhuốm màu bi quan), ông không thấy có lối thoát ra khỏi "cái lồng của sự lệ thuộc" (*Gehäuse der Hörigkeit*)[79], ra khỏi việc "ấu trĩ hóa con người" (*Entmündigung*), ra khỏi sự "tha hóa" (*Entfremdung*) hòng làm cho tính thuần lý – đã bị thoái hóa thành mục đích tự thân – trở lại là phương tiện để phục vụ cho con người và cho các quan hệ xã hội của con người. Ông luôn lo sợ: "Trước bước tiến lên không gì ngăn cản nổi của chủ nghĩa tư bản và sự 'quan liêu hóa', không biết còn có thể *cứu vãn phần còn sót lại nào đó* của một sự tự do vận động theo một nghĩa 'cá nhân chủ nghĩa' hay không, và làm sao nền 'dân chủ' còn có thể có được trong tương lai."[80] Chính qua các nhận định từ rất sớm giữa khói lửa của cuộc Thế chiến thứ nhất, Max Weber xứng đáng là một trong những "bậc thầy tư tưởng" (*maître-penseurs*) của thế kỷ XX bên cạnh những Adorno, Horkheimer, G. Lukács... về "biện chứng của sự Khai minh".

xXx

Quyển sách mà độc giả đang cầm trên tay bao gồm công trình chính là *Nền đạo đức Tin lành và tinh thần của chủ nghĩa tư bản* mà Max Weber viết vào năm 1904-1905 (in trong *Archiv für Sozialwissenschaft und*

---

[78] Max Weber, *ĐĐTL*, bản gốc tr. 203.

[79] Xem thêm ý tưởng về "chiếc lồng thép" của Max Weber trong đoạn viết ở trang 203 (bản gốc) của quyển *ĐĐTL* này.

[80] Max Weber, *Zur Politik im Weltkrieg. Schriften und Reden 1914-1918* (Về chính trị trong thế chiến. Các bài viết và các bài nói chuyện 1914-1918), *Toàn tập I*, tập 15, Tübingen 1984, tr. 465.

Sozialpolitik, tập XX, 1904, quyển 1, tr. 1-54, và tập XXI, 1905, quyển 1, tr. 1-110), và có sửa chữa, bổ sung vào năm 1920. Ngoài ra còn có thêm một bài mang tên là *"Các giáo phái Tin lành và tinh thần của chủ nghĩa tư bản"* (*Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus*) – đây là một bài mà Weber đã bổ sung thêm nhiều, khởi sự từ một bài báo của ông đăng trên tờ *Frankfurter Zeitung*, số ra vào dịp Phục sinh năm 1906, sau đó bài này được ông mở rộng và đăng trên tờ tạp chí *Christliche Welt* (1906) với tựa đề là *"Các giáo hội và các giáo phái" ("Kirchen und Sekten")*. Ở ngay phần đầu quyển sách này là bài *"Lời nhận xét mở đầu"* (*Vorbemerkung*) mà Weber viết vào cuối năm 1919 để mở đầu cho một bộ sách gồm ba tập mang tên là *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tập hợp các luận văn về xã hội học tôn giáo) – bộ này chỉ được xuất bản sau khi Weber qua đời vào năm 1920. Chúng tôi dịch thêm cả hai phần này để bạn đọc có thêm tư liệu nghiên cứu.

Quyển sách này được dịch từ nguyên bản tiếng Đức, có tham khảo các bản dịch tiếng Pháp và tiếng Anh, bởi một tập thể dịch giả thuộc nhiều chuyên ngành khoa học xã hội-nhân văn khác nhau bao gồm Bùi Văn Nam Sơn (triết học), Nguyễn Nghị (sử học, văn hóa Kitô giáo), Nguyễn Tùng (xã hội học, dân tộc học) và Trần Hữu Quang (xã hội học). Nguyên bản tiếng Đức được sử dụng là ấn bản *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* của Nhà xuất bản C. H. Beck, do Dirk Kaesler ấn hành, München, 2004.

Được dùng để đối chiếu tham khảo trong việc dịch thuật là bản dịch tiếng Pháp của Jacques Chavy, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme (suivi d'un autre essai)*, Paris, Nhà xuất bản Plon, 1964, và bản dịch tiếng Anh của Talcott Parsons và Anthony Giddens, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London và Boston, Nhà xuất bản Unwin Hyman, 1930. Bản dịch đầu tiên ra tiếng Anh này không có "Lời nhận xét mở đầu" và cũng chưa có bài "Các giáo phái Tin lành và tinh thần của chủ nghĩa tư bản". Vì thế, chúng tôi cũng đã tham khảo thêm bản dịch tiếng Anh của Stephen Kalberg đối với "Lời nhận xét mở đầu" của Max Weber (*"Prefatory Remarks" to Collected Essays on the Sociology of Religion*) và bài "Các giáo phái Tin lành và tinh thần của chủ nghĩa tư bản", in trong quyển *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, xuất bản lần thứ ba, Los Angeles, Roxbury Publishing, 2002.

Nhằm cố gắng tôn trọng nguyên vẹn các ý tưởng của Max Weber, bản dịch tiếng Việt này cũng đã dịch tất cả các chú thích trong bản gốc. Vì văn phong tiếng Đức của Weber đôi khi khá dài dòng, nên trong những trường hợp ấy, bản dịch này đành phải cắt những câu nào quá dài thành những mệnh đề ngắn hơn, nhằm diễn đạt sáng sủa hơn ý tưởng của tác giả mà vẫn cố gắng trung thành tối đa đối với văn phong cũng như những thuật ngữ của tác giả. Số trang ghi ở ngoài lề mỗi trang là theo ấn bản gốc tiếng Đức (tập I quyển *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, Nhà xuất bản J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1920), để tiện trích dẫn thống nhất theo thói quen của giới nghiên cứu về Max Weber.

Cuối cùng, chúng tôi xin được phép thay mặt nhóm dịch giả chân thành cám ơn Viện Goethe Hà Nội, Nhà xuất bản Tri thức, Tủ sách Tinh hoa Tri thức Thế giới, ông Chu Hảo cùng tất cả những anh chị làm việc trong tủ sách này đã ủng hộ chúng tôi về tinh thần cũng như vật chất, hết lòng động viên chúng tôi hoàn thành công trình dịch thuật này. Bản dịch này chắc hẳn không tránh khỏi những sai sót, lỗi lầm, nên chúng tôi rất mong được quý độc giả ân cần chỉ giáo. Chúng tôi cũng hy vọng rằng quyển sách sẽ góp phần nhỏ bé vào việc bồi bổ tri thức khoa học xã hội ở nước ta. Và nếu nó gợi được một vài ý tưởng gì mới mẻ chăng cho người đọc thì đấy là điều chúng tôi không mong mỏi gì hơn.

TPHCM, ngày 24-5-2007

[1]

LỜI NHẬN XÉT MỞ ĐẦU [a]

Bất cứ ai sinh trưởng trong nền văn hóa Âu châu hiện đại đều không tránh khỏi có lúc phải đặt ra một cách chính đáng vấn đề mang tính *lịch sử phổ quát với câu hỏi cụ thể sau đây: các hoàn cảnh đã nối tiếp nhau như thế nào để dẫn tới sự xuất hiện trên lãnh thổ Tây phương, và chỉ có ở phương Tây, những hiện tượng văn hóa nằm trong một chiều hướng phát triển – ít ra là chúng ta thường hay nghĩ như thế –, mang một ý nghĩa và một giá trị *phổ quát?*

Chỉ ở phương Tây mới có một nền "*khoa học*" ở vào trình độ phát triển mà ngày nay chúng ta thừa nhận là "có giá trị". [Lẽ tất nhiên] chúng ta biết được và quan sát được những tri thức thường nghiệm, những suy tưởng về vũ trụ và về cuộc sống, những tư tưởng minh triết triết học và thần học với sự tinh tế xuất sắc ở các nơi khác, nhất là ở Ấn Độ, Trung Hoa, Babylon, Ai Cập, mặc dù chỉ có Kitô giáo dưới sự ảnh hưởng của tư tưởng Hy Lạp mới phát triển đầy đủ một nền thần học có hệ thống (đạo Islam và một vài giáo phái ở Ấn Độ mới chỉ có một số nỗ lực ban đầu [theo chiều hướng này] mà thôi). Nhưng cái mà ngành thiên văn học [*Astronomie*] ở Babylon cũng như ở các nơi khác còn thiếu – [mặc dù] sự phát triển của khoa chiêm tinh [*Sternkunde*] ở Babylon thực là kỳ diệu –, đó chính là những nền tảng toán học mà chỉ có người Hy Lạp mới biết đưa vào. Môn hình học của Ấn Độ không biết đến [phương pháp] "chứng minh" thuần lý, vốn cũng là một sản phẩm của tư duy Hy Lạp, tương tự như môn cơ học và môn vật lý học. Các ngành khoa học tự nhiên ở Ấn Độ rất mạnh về mặt quan sát, nhưng lại thiếu phương pháp thực nghiệm thuần lý, vốn là một sản phẩm của thời kỳ Phục hưng, cũng

[a] Max Weber viết bài "Lời nhận xét mở đầu" (*Vorbemerkung*) này vào cuối năm 1919 để mở đầu cho một bộ sách gồm ba tập mang tên là *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tập hợp các luận văn về xã hội học tôn giáo) – bộ này chỉ được xuất bản sau khi Weber qua đời vào năm 1920 (*chú thích của người dịch – N.D.*).

giống như phòng thí nghiệm hiện đại, ngoại trừ vài thử nghiệm trong thời cổ đại; vì thế, ngành y học, một ngành mang tính chất kỹ thuật thường nghiệm rất phát triển, đặc biệt là ở Ấn Độ, đã thiếu mất nền tảng sinh học và nhất là hóa sinh. Không một khu vực văn hóa nào
[2] [*Kulturgebieten*] có được môn hóa học thuần lý, ngoại trừ phương Tây.

Các sử gia Trung Hoa mặc dù rất uyên bác nhưng không có phương pháp tương tự như của *Thucydides. Ở Ấn Độ, đã từng có những người đi trước *Machiavelli. Nhưng tất cả những nhà nghiên cứu chính trị ở châu Á đều thiếu một phương pháp hệ thống tương đương với [phương pháp] của *Aristoteles, và nhất là thiếu những khái niệm thuần lý. Người ta không tìm thấy ở bất cứ đâu những khuôn mẫu và những hình thức tư tưởng pháp lý thật sự có hệ thống, vốn thiết yếu cho bất kỳ một ngành luật học thuần lý nào – ngoại trừ trong luật Roma và hậu duệ của nó là luật Tây phương –, mặc dù đã có những nỗ lực ban đầu ở Ấn Độ (với học phái *Mimamsa), mặc dù ở *Tiểu Á* [*Vorderasien*] đã ra đời rất nhiều bộ luật, và mặc dù cũng đã có tất cả những bộ sách viết về luật ở Ấn Độ và ở các nơi khác. Hơn nữa, chỉ ở phương Tây mới có một công trình như *luật giáo hội* [*Kitộ giáo*] [*kanonische Recht*].

Đối với nghệ thuật cũng thế. Các dân tộc khác có thể có tai nghe âm nhạc phát triển hơn so với chúng ta [phương Tây], nhưng điều chắc chắn là [tai âm nhạc của họ] không hề kém tinh tế hơn. Người ta thấy phổ biến trên khắp thế giới đủ mọi loại âm nhạc phức điệu [*Polyphonie*]. Người ta cũng tìm thấy ở bên ngoài [phương Tây] chúng ta những cách chơi nhạc bằng nhiều nhạc cụ cùng một lúc, cũng như loại nhạc đối đề [*Diskantieren*]. Ở nhiều nơi, người ta cũng đã từng tính toán và biết đến các quãng âm thuần lý của chúng ta. Nhưng chỉ ở phương Tây mới có tất cả những thứ sau đây: nền âm nhạc hòa âm thuần lý [*rationale harmonisch Musik*] – có cả đối âm [*Kontrapunktik*] cũng như hòa âm [*Akkordharmonik*] –; sự ra đời của những khí cụ âm thanh dựa trên cơ sở của những hợp âm thuận [*Dreiklänge*] với quãng ba hòa âm; hệ thống âm giai nửa cung [*Chromatik*] và hệ thống đẳng âm [*Enharmonik*] của chúng ta, không phải dựa trên một thang khoảng cách đơn thuần [*distanzmäßig*] mà là dưới hình thái hòa âm thuần lý có từ thời Phục

hưng; dàn nhạc của chúng ta vốn được hình thành trên cơ sở bộ tứ đàn dây, với dàn kèn hơi và bè trầm liên tục của nó; hệ thống ký âm của chúng ta (vốn đã tạo điều kiện thuận lợi cho việc sáng tác và biểu diễn âm nhạc hiện đại, và do đó đã đảm bảo cho [nền âm nhạc này] được tồn tại lâu dài); các bản sonate, các bản giao hưởng, các vở opêra của chúng ta – mặc dù trong các loại nghệ thuật âm nhạc đa dạng nhất cũng đã từng có những hình thức biểu diễn như loại âm nhạc có chương trình [*Programmusik*], những bức tranh âm nhạc [*Tonmalerei*], những kiểu biến âm điệu thức [*Tonalteration*] và hệ thống âm giai nửa cung –, và các phương tiện để biểu diễn chúng, [đó là] những nhạc cụ cơ bản của chúng ta: đại phong cầm, dương cầm, vĩ cầm.

Người ta cũng đã từng sử dụng những gân cung làm phương tiện trang trí [trong kiến trúc] ở nhiều nơi, trong thời cổ đại và ở châu Á; người ta còn nói rằng Đông phương cũng biết cả cách cho đan chéo các gân cung. Nhưng người ta không thấy ở các nơi khác cách sử dụng vòm gô-tic một cách thuần lý để phân bố các áp lực, để phủ lên trên đủ mọi kiểu không gian, và nhất là [sử dụng] vòm gô-tic như một nguyên tắc xây dựng những dinh thự lớn, và như một nền tảng của một *phong cách* bao trùm cả lĩnh vực điêu khắc và lĩnh vực hội
[3] họa trong thời trung đại. Cũng tương tự như vậy, [các nơi khác không có] giải pháp cho vấn đề mái vòm, mặc dù nguyên tắc kỹ thuật này đã được vay mượn từ Đông phương, và [cũng không có] xu hướng lý tính hóa vốn đã trở nên "cổ điển" [đối với chúng ta] trong nghệ thuật nói chung – cách sử dụng hợp lý phép phối cảnh đường nét và không gian trong hội họa – mà thời Phục hưng đã đem lại cho chúng ta. Kỹ thuật in ấn đã tồn tại ở Trung Hoa. Nhưng chỉ ở phương Tây mới ra đời loại sách báo ấn phẩm, vốn được soạn thảo *chỉ* để in ấn, như báo [*"Presse"*] và tạp chí [*"Zeitschriften"*]. Người ta thấy ở nơi khác (Trung Hoa, đạo Islam) cũng có đủ mọi loại hình cơ sở giáo dục cao cấp, trong đó có những cái mang dáng dấp tương tự như các trường đại học [*Universitäten*] hay viện hàn lâm của chúng ta [*Akademien*]. Nhưng chỉ ở phương Tây mới có hoạt động nghiên cứu khoa học thuần lý, có hệ thống và chuyên môn hóa, một *đội ngũ chuyên gia* thành thạo đang giữ vai trò quan trọng chế ngự trong nền văn hóa. Quan trọng hơn hết là giới *viên chức hành chính* chuyên

môn hóa, hòn đá tảng của nhà nước và của nền kinh tế hiện đại ở phương Tây. Đây là một nhân vật mà người ta thấy từng xuất hiện [ở nhiều nơi], nhưng không có nơi nào mà nhân vật này giữ vị trí gắn liền hữu cơ với trật tự xã hội như ở phương Tây. Lẽ tất nhiên, viên chức hành chính [*Beamte*] cũng như viên chức hành chính chuyên môn hóa là một hiện tượng khá cổ xưa trong nhiều nền văn hóa khác nhau. Nhưng không có thời đại nào và cũng không có xứ sở nào mà sự vận hành hằng ngày của toàn bộ đời sống xã hội về các mặt chính trị, kỹ thuật và kinh tế lại phụ thuộc một cách tất yếu và tuyệt đối vào một *tổ chức* hành chính chuyên môn hóa, với những viên chức có trình độ chuyên môn về kỹ thuật, về thương mại, nhất là những viên chức nhà nước có trình độ chuyên môn về *pháp lý*, như là ở thế giới Tây phương hiện đại.

Người ta thấy phổ biến ở nhiều nơi cách thức tổ chức các nhóm chính trị và xã hội dựa trên thứ bậc hay đẳng cấp [*ständische*][a]. Nhưng chỉ ở phương Tây mới có hình thái *nhà nước* đẳng cấp [Ständes*taat*][b], "*rex et regnum*"[c] theo nghĩa Tây phương. Mặt

---

[a] Tính từ "*ständische*" xuất phát từ danh từ "*Stand*" (tiếng Đức, nghĩa đen là địa vị, vị thế). Đây có lẽ là một trong những thuật ngữ khó dịch của Max Weber. Nó thường được Weber dùng để nói về một nhóm xã hội trong đó các thành viên có cùng một vị thế nào đó (tương đương phần nào với chữ *status* trong tiếng Anh), và thường được hiểu là có cùng một lối sống và những lễ thói ứng xử như nhau. Ở đây chúng tôi dịch chữ "*ständische*" là "dựa trên thứ bậc hay đẳng cấp" (*N.D.*).

[b] Thuật ngữ "*Ständestaat*" (chúng tôi tạm dịch là "nhà nước đẳng cấp") ở đây được dùng để nói về hình thức nhà nước Tây phương thời phong kiến trung đại, trong đó người đứng đầu, tức là nhà vua, không còn là người duy nhất thâu tóm toàn bộ quyền lực trong tay mình, và không thể tự mình quyết định mọi chuyện. Các xã hội Âu châu thời trung đại thường bao gồm ba "đẳng cấp" chính (tiếng Đức *Stände/Ordnung;* tiếng Anh *status/order*; tiếng Pháp *états/ordres*): đó là giới quý tộc (*Adel/aristocracy/noblesse*), giới giáo sĩ hay tăng lữ (*Klerus/clergy/clergé*) và các giới thứ dân còn lại (*freien Bauern und Bürger; Tiers état*). Để bảo vệ lãnh thổ chẳng hạn, nhà vua thường phải thương lượng trước với giới quý tộc, cũng như với các nhóm thị dân đang mạnh dần lên. Đặc điểm của hình thái nhà nước này là có một sự cân bằng quyền lực nào đó giữa nhà vua, giới quý tộc và các nhóm thị dân giàu có. Vì thế, đây

khác, các nghị viện bao gồm những "người đại diện của nhân dân" được bầu lên một cách định kỳ, những người mị dân, những vị chủ tịch của các đảng phái, các vị "bộ trưởng" chịu trách nhiệm trước nghị viện, tất cả những thứ ấy chỉ có ở phương Tây, mặc dù lẽ tất nhiên các "đảng" chính trị, theo nghĩa là những tổ chức mang mục tiêu giành ảnh hưởng và giành lấy chính quyền, cũng tồn tại ở khắp nơi. "Nhà nước", hiểu theo nghĩa là một *định chế* chính trị có một "hiến pháp" thành văn thuần lý, một nền luật pháp được thiết lập
[4] dựa trên lý tính và một nền hành chính được điều hành bởi những quy tắc thuần lý hay các "đạo luật", bởi những người công chức có đủ năng lực, chỉ thấy có ở phương Tây với toàn bộ những đặc trưng này, dù người ta có so sánh thế nào đi nữa.

Và cũng tương tự như vậy khi nói về sức mạnh mang tính chất quyết định nhất trong đời sống hiện đại của chúng ta: *chủ nghĩa tư bản*.

"Ham muốn chiếm hữu", ham muốn "chạy theo doanh lợi", chạy theo tiền bạc, càng nhiều tiền càng tốt, tự chúng không có liên quan gì tới chủ nghĩa tư bản. Ham muốn ấy đã từng tồn tại và đang tồn tại nơi những người hầu bàn, người bác sĩ, người đánh xe ngựa, người nghệ sĩ, người đàn bà lẳng lơ, người công chức tham ô nhũng lạm, người lính, kẻ trộm cắp, kẻ viễn chinh, kẻ cờ bạc, kẻ ăn mày. Người ta có thể nói rằng: đây là điều thông thường nơi *"all sorts and conditions of men"* [mọi loại người ở mọi điều kiện khác nhau], ở mọi thời đại và mọi quốc gia trên trái đất, ở bất cứ nơi nào đã có hay đang có những điều kiện khách quan của điều này. Trong các cuốn sách giáo khoa lịch sử *văn hóa* [*kulturgeschichtliche Kinderstube*] dành cho trẻ em, từ nay trở đi người ta cần dứt khoát dạy chúng xóa bỏ cái hình ảnh ngây thơ ấy [về chủ nghĩa tư bản]. Lòng hám lợi vô

---

cũng là một dạng phân quyền sơ khai, tiền thân của mô hình tam quyền phân lập trong nhà nước hiến định hiện đại sau này (*N.D.*).

[c] Tiếng Latin: "nhà vua và vương quốc". Thành ngữ này thường được hiểu là "nhà vua có quyền lực thực sự", hoặc "nhà vua có quyền lực của mình", hoặc "nhà vua chỉ có một vương quốc" (*N.D.*).

độ không hề giống chút nào với chủ nghĩa tư bản, và lại càng không mảy may liên quan gì tới "tinh thần" của nó. Thực ra, có thể coi chủ nghĩa tư bản chính là sự *chế ngự* [*Bändigung*], hay chí ít là sự điều tiết bằng lý tính, cái bản năng phi lý tính ấy. Thật vậy, chủ nghĩa tư bản đồng nghĩa với việc đi tìm *lợi nhuận* [*Gewinn*] trong những doanh nghiệp tư bản chủ nghĩa liên tục và thuần lý: đi tìm một lợi nhuận luôn luôn *tái sinh*, đi tìm *"tính sinh lợi"* [*Rentabilität*]. Vì nó buộc phải như thế. Khi mà toàn bộ nền kinh tế nằm trong trật tự tư bản chủ nghĩa, thì bất cứ một doanh nghiệp tư bản chủ nghĩa riêng lẻ nào không tự định hướng mình theo mục tiêu đạt được tính sinh lợi thì chỉ có nước tiêu vong.

Bây giờ chúng ta hãy *định nghĩa* những thuật ngữ của chúng ta một cách chính xác hơn là cách định nghĩa thông thường. Chúng tôi gọi hành vi kinh tế "tư bản chủ nghĩa" [*"kapitalistischer" Wirtschaftakt*] là hành vi dựa trên hy vọng đạt được doanh lợi [*Gewinn*] bằng cách tận dụng những cơ hội *trao đổi*, nghĩa là dựa trên những cơ may chiếm hữu [*Erwerb*] *một cách hòa bình* (về mặt hình thức). Việc chiếm hữu bằng bạo lực (về hình thức và trong thực tế) tuân theo những luật lệ riêng của nó, và sẽ không thích hợp (nhưng làm sao mà cấm được một ai đó làm điều này) nếu xếp [cách chiếm hữu này] vào cùng một loại với hành động (suy cho cùng) [5] hướng đến cơ may có được lợi nhuận từ sự trao đổi.[81] Một khi việc

[81] Về điểm này, cũng như ở nhiều điểm khác, tôi khác với quan điểm của người thầy đáng kính của chúng ta là Lujo Brentano (trong công trình sẽ dẫn sau). Chủ yếu liên quan tới thuật ngữ, nhưng cũng có liên quan tới những vấn đề thực tế. Theo tôi, xếp vào cùng một loại những thứ hết sức khác nhau như chiến lợi phẩm và lợi nhuận của nhà công nghiệp là điều không xác đáng; và lại càng không xác đáng nếu cho rằng – đối lập với những hình thức chiếm hữu khác – mọi khuynh hướng chiếm hữu *đồng tiền* đều bộc lộ "tinh thần" của chủ nghĩa tư bản. Trong trường hợp thứ hai, người ta làm cho khái niệm trở nên không chính xác, và, trong trường hợp thứ nhất, người ta không thể làm rõ sự khác biệt cụ thể giữa chủ nghĩa tư bản Tây phương và các hình thức khác. Cũng tương tự như vậy, trong cuốn *Philosophie des Geldes*, Simmel đã đẩy đi quá xa sự đồng hóa giữa nền kinh tế tiền tệ [*Geldwirtschaft*] với chủ nghĩa tư bản, mặc dù ông ta đã đi vào phân tích khá cụ thể. Còn đối với Sombart, nhất là trong ấn

chiếm hữu tư bản chủ nghĩa được thực hiện một cách thuần lý, thì hoạt động này luôn hướng đến việc *hạch toán* đồng vốn [*Kapitalrechnung*]. Điều này có nghĩa là nếu hoạt động này sử dụng một cách có phương pháp các vật liệu hay các dịch vụ cá nhân như là phương tiện để chiếm hữu, thì bản *kết toán* tính bằng tiền của vụ kinh doanh vào cuối giai đoạn hoạt động (hay giá trị tài sản được định giá một cách định kỳ trong trường hợp một doanh nghiệp hoạt động liên tục) sẽ phải *vượt quá* số "vốn" [*"Kapital"*], nghĩa là [vượt quá] lượng giá trị của các phương tiện sản xuất vật chất được huy động để chiếm hữu thông qua con đường trao đổi (và như vậy, *cứ luôn luôn lại* vượt quá [số "vốn"], trong trường hợp một doanh nghiệp hoạt động ổn định). Dù đấy là những hàng hóa *in natura* [bằng hiện vật – *N.D.*] được giao trước [**Kommenda*] cho một thương nhân lưu động, qua đó lợi nhuận cuối cùng có thể là những hàng hóa *in natura* khác thu về được trong chuyện buôn bán; hay dù đấy là một nhà máy mà tài sản, bao gồm nhà xưởng, máy móc, tiền mặt, nguyên liệu, các thành phẩm hay các bán thành phẩm, các khoản cho vay, được bù đắp lại thông qua những cam kết. Điều quyết định trong cả hai trường hợp ấy, đó là người ta đều phải *hạch toán* đồng vốn [*Kapitalrechnung*] bằng tiền tệ, bất kể là hạch toán bằng những phương pháp kế toán hiện đại hay bằng những cách tính toán hết sức sơ khai và thô thiển. Vào đầu vụ kinh doanh: bản kết toán sơ khởi; trước mỗi lần giao dịch: ước tính lợi nhuận có thể thu được; vào lúc cuối: bản kết toán cuối cùng nhằm biết rõ số *"doanh lợi"* [Gewinn]. Thí dụ, bản kết toán sơ khởi của một vụ *Kommenda* [giao hàng trước cho thương nhân] sẽ *phải* xác định được giá trị tính bằng tiền của số hàng hóa được giao, và giá trị này phải được người hùn vốn nhìn nhận là chính xác (trong trường hợp mà số hàng này chưa

---

bản lần thứ hai của công trình chính của ông ta, *Der moderne Kapitalismus*, cái làm cho chủ nghĩa tư bản mang tính chất đặc thù – ít ra theo quan điểm của tôi – (đó là cách tổ chức lao động một cách thuần lý, điểm *đặc trưng* của [các xã hội] Tây phương) đã lùi xuống hàng thứ yếu, và vì thế ông đâm ra nhấn mạnh quá đáng vào những nhân tố phát triển đã tác động khắp nơi trên thế giới.

mang hình thái tiền tệ lúc bắt đầu giao dịch); và một bản kết toán cuối cùng sẽ cho phép [nhà kinh doanh] phân bố được số lời và số lỗ. Mỗi thương vụ của những người hùn vốn đều dựa trên sự tính toán trong chừng mực mà các vụ giao dịch được thực hiện theo lý tính. Cũng có khi người ta không tính toán mà cũng chẳng định giá một
[6] cách chính xác, ngay cả ngày nay cũng thế, và người ta chỉ phỏng chừng, hoặc chỉ làm theo một cách thức cổ truyền hay quy ước, trong những trường hợp mà người ta không buộc phải tính toán chính xác. Nhưng điều này chỉ liên quan tới mức độ *lý tính* [*Rationalität*] của việc chiếm hữu tư bản chủ nghĩa.

Điều quan trọng trong khái niệm ở đây chỉ là điểm này: cái quyết định [thế nào là] hoạt động kinh tế [*das wirtschaftliche Handeln*] chính là cái định hướng [*Orientierung*] thực sự nhằm tiến hành một sự so sánh giữa kết quả tính bằng tiền bạc [*Geldschätzungserfolg*] với một vụ đầu tư tính bằng tiền bạc [*Geldschätzungseinsatz*], dù là so sánh một cách thô thiển đến đâu đi chăng nữa. Theo nghĩa này thì, theo những tư liệu kinh tế mà chúng ta biết được cho đến nay, đã từng có ở *tất cả* các vùng văn hóa [*Kulturländern*] [một thứ] "chủ nghĩa tư bản" và những doanh nghiệp "tư bản chủ nghĩa" dựa trên một [mức độ] lý tính hóa nào đó trong việc hạch toán đồng vốn [*Kapitalrechnung*]. Ở Trung Hoa, Ấn Độ, Babylon, Ai Cập, ở vùng Địa Trung Hải thời cổ đại, vào thời trung đại cũng như vào thời cận đại. Đấy không phải chỉ là những vụ giao dịch cá biệt [*Einzelunternehmungen*] hoàn toàn cô lập, mà còn là những doanh nghiệp kinh tế hoàn toàn dựa trên sự tái tạo của những vụ giao dịch cá biệt tư bản chủ nghĩa, kể cả những "xí nghiệp" [*Betriebe*] hoạt động thường xuyên, liên tục. Mặc dù trong một thời gian dài, nền thương mại [*Handel*] [ấy] không mang tính chất thường xuyên ổn định như nền thương mại của chúng ta, mà chủ yếu chỉ bao gồm hàng loạt những vụ giao dịch cá biệt. Dần dà, hoạt động của các nhà buôn *lớn* mới đạt được một mức độ nhất quán nội tại (khi thiết lập các "chi nhánh"). Dù sao đi nữa, doanh nghiệp tư bản chủ nghĩa và nhà kinh doanh tư bản chủ nghĩa đã xuất hiện từ xa xưa và ở khắp nơi trên thế giới, không phải chỉ như những doanh nhân thời vụ, mà còn như những doanh nhân hoạt động thường xuyên ổn định.

Tuy nhiên, chỉ phương Tây mới tạo ra được nền tảng để cho những loại hình, những hình thái và những phương hướng của chủ nghĩa tư bản có thể đạt được một mức độ quan trọng mà không ở đâu có được. Trên khắp thế giới ở đâu cũng có thương nhân: thương nhân bán sỉ hay thương nhân bán lẻ, thương nhân địa phương hay thương nhân đường dài. Có đủ mọi hình thức cho vay, cũng như có các ngân hàng với đủ mọi loại giao dịch hết sức đa dạng, ít ra cũng tương tự như các giao dịch ngân hàng [ở phương Tây] của chúng ta vào thế kỷ XVI. Kiểu cho vay hàng hải, kiểu giao hàng trả chậm [*Kommenda*], các cửa tiệm và các công ty hùn vốn [*kommanditeartige*] đã tồn tại một cách phổ biến rộng rãi. Ở tất cả những nơi nào đã có dạng cung ứng *tiền tệ* cho các định chế công cộng, thì đều đã xuất hiện những người cho vay: ở Babylon, Hy Lạp, Ấn Độ, Trung Hoa, Roma. Họ trước hết đã tài trợ cho những cuộc chiến, những vụ cướp biển, những cuộc giao dịch hàng hóa và các
[7] công trình xây dựng thuộc đủ mọi loại. Trong lĩnh vực chính trị hải ngoại, họ đã đóng vai trò của những nhà kinh doanh thực dân, những ông chủ đồn điền sở hữu nô lệ, sử dụng lao động khổ sai trực tiếp hoặc gián tiếp. Họ đã thầu đất đai, chức vụ, và nhất là thầu [quyền được] thu thuế. Họ tài trợ cho những nhà lãnh đạo đảng phái trong các cuộc bầu cử, và cho những *condottieri* [chủ soái đánh thuê] trong những cuộc nội chiến. Và cuối cùng, họ là những kẻ "*đầu cơ*" [*Spekulant*] chuyên đi săn mọi cơ hội để kiếm tiền. Những dạng doanh nhân này, [tức là] những *kẻ phiêu lưu* tư bản chủ nghĩa, đã từng tồn tại khắp nơi trên thế giới. Ngoại trừ trong lĩnh vực thương mại hay lĩnh vực hoạt động tín dụng và ngân hàng, các hoạt động của họ đều mang tính chất thuần túy phi lý tính và đầu cơ, hoặc là thiên về cách chiếm hữu bằng bạo lực, nhất là chiếm đoạt chiến lợi phẩm thông qua chiến tranh, hay dưới hình thức chiến lợi phẩm tài chính, nghĩa là thông qua việc bóc lột những người bị trị.

Người ta cũng bắt gặp những đặc trưng ấy trong chủ nghĩa tư bản tài chính vào thời bình ở phương Tây ngày nay nơi những kẻ bất lương trong hoạt động tài chính, những kẻ đại đầu cơ, và những kẻ thực dân, nhưng đặc biệt là khi mà chủ nghĩa tư bản nhắm đến *chiến tranh*, trong đó gắn liền một phần, chỉ một phần thôi, với nền đại thương mại quốc tế, ngày nay cũng như xưa kia.

Nhưng, trong thời kỳ *cận đại*, phương Tây đã biết đến một dạng phát triển của chủ nghĩa tư bản hoàn toàn khác và chưa có ở bất cứ nơi nào trên trái đất: [đó là] cách tổ chức thuần lý tư bản chủ nghĩa đối với *lao động tự do* (về mặt hình thức) mà người ta chỉ có thể bắt gặp ở dạng thô sơ ở các nơi khác. Cách tổ chức lao động *cưỡng bức* [*unfreier*] chỉ đạt được một trình độ lý tính hóa nào đó nơi các đồn điền, và ở một mức độ kém hơn, nơi các **ergasteria* vào thời cổ đại. Vào đầu thời kỳ hiện đại, [mức độ] lý tính hóa còn khá hạn chế trong các trang trại và các cơ xưởng của các lãnh chúa, cũng như trong các cơ sở sản xuất gia đình của địa chủ [phong kiến] vốn sử dụng lao động nông nô hay thuộc hạ. Những "cơ sở sản xuất gia đình" [*Hausindustrien*] thực thụ, sử dụng lao động tự do, chỉ tồn tại một cách lẻ tẻ ở bên ngoài phương Tây – điều này đã được chứng thực. Và việc sử dụng thợ công nhật mặc dù đã phổ biến ở khắp nơi nhưng rất hiếm khi dẫn tới chỗ hình thành những công xưởng [*Manufakturen*] – dưới những hình thức khác xa so với tổ chức xí nghiệp hiện đại (nhất là những xí nghiệp độc quyền nhà nước) –, và cũng chưa bao giờ đạt tới được một lối tổ chức duy lý chuyên dạy nghề tương tự như ở phương Tây thời trung đại.

Nhưng cách tổ chức xí nghiệp một cách thuần lý, nhắm đến những cơ hội của *thị trường hàng hóa* chứ không phải những cơ hội đầu cơ phi lý tính hay những cơ hội bạo lực chính trị, vẫn chưa phải
[8] là đặc trưng duy nhất của chủ nghĩa tư bản Tây phương. Không thể có tổ chức xí nghiệp tư bản chủ nghĩa thuần lý và hiện đại nếu không phát triển hai nhân tố quan trọng nữa sau đây: [đó là] sự *tách rời giữa hộ gia đình* [*Haushalt*] *với xí nghiệp* [*Betrieb*], vốn bao trùm toàn bộ đời sống kinh tế ngày nay, và song song với điều này, việc *kế toán* [*Buchführung*] mang tính chất thuần lý. Chúng ta cũng tìm thấy ở những nơi khác sự tách rời giữa không gian cư trú với xưởng sản xuất hay cửa hàng (chẳng hạn tiệm tạp hóa [*Bazar*] ở phương Đông hay cơ sở *ergasteria* ở những vùng văn hóa khác [*Kulturgebiete*]). Và ở vùng Đông Á cũng như Cận Đông và trong thời cổ đại, những hiệp hội tư bản chủ nghĩa cũng đã có sự hạch toán [*Betriebrechnung*] riêng rẽ của mình. Nhưng so với tính độc lập hiện đại của các xí nghiệp thì đấy mới chỉ là những thử nghiệm sơ khởi. Sở dĩ như vậy trước hết là vì hoàn toàn chưa có hoặc mới phát triển

sơ khai những phương tiện *nội tại* của tính độc lập ấy: [đó là] *kế toán* doanh nghiệp thuần lý, cũng như sự tách biệt *về mặt pháp lý* giữa tài sản của xí nghiệp với tài sản cá nhân như [ở phương Tây] chúng ta.[82] Ở khắp mọi nơi, những doanh nghiệp sinh lợi [*Erwerbsbetriebe*] thường có xu hướng phát sinh từ một cơ sở sản xuất gia đình lớn của lãnh chúa hay địa chủ (*"oikos"*). Những cơ sở kinh tế này, như [Karl Johann] Rodbertus đã nhận xét, tuy có một số nét bề ngoài phần nào giống với nền kinh tế hiện đại, nhưng thực ra lại phát triển theo chiều hướng rất khác, thậm chí theo chiều hướng đối nghịch.

Tuy nhiên, xét cho cùng, tất cả những đặc trưng ấy của chủ nghĩa tư bản Tây phương chỉ mang ý nghĩa hiện đại do chúng gắn liền với
[9] cách tổ chức tư bản chủ nghĩa đối với lao động. Cũng gắn liền với chuyện này là cái mà người ta thường quen gọi là sự "thương mại hóa": sự phát triển của những thương phiếu, và thị trường chứng khoán vốn là [kết quả] lý tính hóa của sự đầu cơ. Nếu không có lối tổ

---

[82] Hiển nhiên là chúng ta không nên nhìn sự đối lập này một cách quá máy móc. Ở vùng Địa Trung Hải thời cổ đại và có lẽ cả ở Ấn Độ, Trung Hoa, dạng chủ nghĩa tư bản hướng về chính trị (đặc biệt là sự trưng thuế) đã dẫn đến sự xuất hiện của những doanh nghiệp *ổn định* duy lý [rationale *Dauer*betriebe] vốn có lẽ đã có một lối hạch toán mang tính chất "thuần lý" nào đó – mà chúng ta chỉ biết một cách quá manh mún và ít ỏi. Ngoài ra, dạng chủ nghĩa tư bản-phiêu lưu hướng đến chính trị, và dạng chủ nghĩa tư bản doanh nghiệp [*Betriebskapitalismus*] thuần lý thường gắn liền chặt chẽ với những hoạt động thương mại mang động cơ bắt nguồn từ *chính trị* và chiến tranh của các *ngân hàng* hiện đại, kể cả Ngân hàng Anh quốc. Đặc trưng cho chuyện này là sự đối lập giữa một nhân vật như Paterson chẳng hạn [người sáng lập ra Ngân hàng Anh quốc] – một *"promoter"* [nhà tài trợ] điển hình – và các thành viên của ban chấp chính của Ngân hàng Anh quốc vốn quyết định chính sách của ngân hàng này, và từ rất sớm, đã được gọi là *"The Puritan usurers of Grocer's Hall"* [những kẻ cho vay nặng lãi theo phái Puritanist ở Grocer's Hall]. Tiêu biểu là những điều sai lầm [*Entgleisung*] trong chính sách ngân hàng của ngân hàng "vững chắc nhất" này trong các thương vụ ở các lãnh hải phía nam. Thực ra, sự đối lập ấy dĩ nhiên mang tính chất rất tương đối. Những nhà đại tài trợ và những nhà đại tài chính (đó là nói chung, còn thực ra cũng có những trường hợp loại trừ), cũng như những người Do Thái (những đại biểu điển hình của chủ nghĩa tư bản chính trị và tài chính), đã không hề tạo ra lối tổ chức *lao động* thuần lý. Ngược lại, đây là thành tựu của một loại người hoàn toàn khác.

chức lao động thuần lý tư bản chủ nghĩa, thì tất cả những sự kiện ấy – giả sử như chúng có thể xuất hiện được – còn lâu mới có được tầm cỡ này, nhất là khi nói đến cấu trúc xã hội và tất cả những vấn đề đặc trưng của phương Tây hiện đại đi đôi với nó. Sự tính toán chính xác, nền tảng của tất cả những cái còn lại, chỉ có thể có trên cơ sở lao động tự do.

Và một khi, hay đúng hơn là bởi vì, người ta không tìm thấy dấu vết gì của lối tổ chức lao động thuần lý ở bên ngoài phương Tây, nên vì thế người ta cũng không thể tìm đâu ra dấu vết của một thứ *chủ nghĩa xã hội* thuần lý. Có lẽ thế giới đã biết đến nền kinh tế đô thị, đã biết đến chính sách cung ứng thực phẩm cho đô thị, lý thuyết trọng thương và các chính sách an sinh của các lãnh chúa, các cách phân phối theo hạn mức, cách điều tiết nền kinh tế, chính sách bảo hộ và những lý thuyết *laissez-faire* [phó mặc cho thị trường] (ở Trung Hoa). Tương tự như thế, thế giới cũng đã biết đến những nền kinh tế cộng sản chủ nghĩa và xã hội chủ nghĩa ở nhiều dạng khác nhau: chủ nghĩa cộng sản [mang tính chất] gia đình, tôn giáo hay quân sự, chủ nghĩa xã hội nhà nước (ở Ai Cập), những các-ten độc quyền và kể cả những tổ chức liên kết người tiêu dùng đủ loại khác nhau. Mặc dù khắp nơi đã có những đặc quyền thị trường dành cho các đô thị, các phường hội [*Zünfte, Gilden*] và mọi thứ khác biệt pháp lý giữa thành thị và nông thôn, nhưng không ở đâu có khái niệm *"*Bürger"* [có thể dịch là "thị dân" hay là "tư sản"][a] và khái niệm *"Bourgeoisie"* [tiếng Pháp trong nguyên bản, có thể dịch là "tầng lớp thị dân" hay "tầng lớp tư sản" – *N.D.*] như ở phương Tây. Đồng thời, "vô sản" [*"Proletariat"*], xét như một *giai cấp* [*Klasse*], cũng không có và không thể có nếu không có cách tổ chức thuần lý đối với *lao động tự do* dưới dạng *xí nghiệp* [*Betrieb*]. Người ta bắt gặp ở khắp nơi những cuộc "đấu tranh giai cấp" [*"Klassenkämpfe"*]

[a] Bản dịch tiếng Pháp của Jacques Chavy dịch chữ *"Bürger"* là *"bourgeois"* (Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme (suivi d'un autre essai)*, Jacques Chavy dịch, Paris, Plon, 1964, tr. 22), trong khi đó, bản dịch tiếng Anh của Stephen Kalberg dịch là *"citizen"* [công dân] (Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Stephen Kalberg dịch, Los Angeles, Roxbury Publishing, 2002, 3rd edition). Xem thêm chữ *Bürger* trong phần chú giải từ vựng (*N.D.*).

dưới nhiều cấu hình [*Konstellation*] khác nhau: giữa tầng lớp chủ nợ và con nợ, giữa các địa chủ và nông dân không ruộng đất, hay nông nô, hay tá điền, giữa các thương nhân và những người tiêu dùng hay các địa chủ. Tuy nhiên, ở bên ngoài châu Âu, người ta chỉ bắt gặp dưới dạng phôi thai những cuộc đấu tranh giữa những người hùn vốn với những người quản trị hội buôn hùn vốn như ở phương Tây chúng ta thời trung đại. Và hoàn toàn không thấy có sự đối kháng mang tính chất hiện đại giữa đại doanh nhân công nghiệp với công nhân tự do ăn lương. Và từ đó, cũng đã không thể có được vấn đề [đấu tranh giai cấp] như chủ nghĩa xã hội hiện đại đã nhận ra.

[10] Bởi vậy, trong một *lịch sử phổ quát của các nền văn hóa, vấn đề trung tâm dưới quan điểm thuần túy kinh tế –, theo chúng tôi, suy cho cùng sẽ không phải là sự phát triển của bản thân hoạt động tư bản chủ nghĩa, khác nhau chỉ về mặt hình thức: chỗ này mang loại hình chủ nghĩa tư bản phiêu lưu, ở chỗ khác là chủ nghĩa tư bản thương mại, hoặc hướng đến chiến tranh, đến chính trị, hay đến chính quyền. Nhưng [vấn đề trung tâm] là sự ra đời của chủ nghĩa tư bản *doanh nghiệp dân sự* [*"bürgerlichen Betriebs Kapitalismus"*][b], với lối tổ chức *lao động tự do* một cách thuần lý. Hay là, để nói về mặt lịch sử văn hóa, vấn đề của chúng ta sẽ là vấn đề sự ra đời của *tầng lớp tư sản* [*Bürgertums*] Tây phương với đặc tính riêng có của nó. Đây là vấn đề đương nhiên có quan hệ mật thiết với sự ra đời của tổ chức *lao động tự do* tư bản chủ nghĩa, nhưng không phải chỉ đơn giản đồng nhất với chuyện này. Bởi lẽ "tư sản" [*"Bürger"*], theo nghĩa là một tầng lớp, đã tồn tại trước khi phát triển chủ nghĩa tư bản đặc thù Tây phương. Thế nhưng, thực ra [tư sản đúng nghĩa] *chỉ có* ở phương Tây.

Điều hiển nhiên đầu tiên là chủ nghĩa tư bản đặc thù Tây phương hiện đại được quyết định phần lớn bởi sự phát triển của các khả năng *kỹ thuật*. Ngày nay, tính chất lý tính [*Rationalität*] của nó phụ

---

[b] Bản dịch tiếng Anh của Stephen Kalberg (sđd) dịch cụm từ *"bürgerlichen Betriebskapitalismus"* trong câu này là *"middle-class industrial capitalism"* [chủ nghĩa tư bản công nghiệp trung lưu], còn bản dịch tiếng Pháp của Jacques Chavy (sđd, tr. 22) dịch là *"capitalisme d'entreprise bourgeois"*. Ở đây chúng tôi dịch là *"chủ nghĩa tư bản doanh nghiệp dân sự"* (*N.D.*).

thuộc chủ yếu vào *tính có thể tiên liệu được* [Berechenbarkeit] của các yếu tố kỹ thuật mang tính quyết định: những căn cứ cho việc tính toán chính xác. Nhưng, trong thực tế, điều này có nghĩa là nó phụ thuộc vào đặc điểm riêng có của khoa học Tây phương, nhất là các khoa học tự nhiên, đặt nền tảng trên toán học và [phương pháp] thực nghiệm chính xác và thuần lý. Mặt khác, sự phát triển của các ngành khoa học này và của nền kỹ thuật đặt cơ sở trên đó, đã và đang nhận được lực thúc đẩy mang tính chất quyết định từ các cơ may tư bản chủ nghĩa vốn gắn liền các phần thưởng [*Prämien*] vào các ứng dụng kinh tế thực tế. Thực ra, sự ra đời của nền khoa học Tây phương không được quyết định bởi những cơ may ấy. Người Ấn Độ đã từng tính toán bằng các con số theo đơn vị gần với toán đại số, họ đã sáng chế ra hệ thống thập phân nhưng lại không đi đến cách tính toán hiện đại lẫn cách kế toán hiện đại. Chính là tư bản Tây phương, khi phát triển, mới *sử dụng* chúng. Các lợi ích tư bản chủ nghĩa không quyết định sự ra đời của các môn toán học, và cơ học, nhưng việc sử dụng tri thức khoa học vào lĩnh vực *kỹ thuật*, vốn hết sức quan trọng đối với hoàn cảnh sống của quảng đại dân cư, chắc chắn đã được kích thích ở phương Tây bởi những mối lợi [*Prämien*] kinh tế vốn gắn liền vào đây. Vậy mà những mối lợi ấy lại xuất phát từ cấu trúc *xã hội* đặc thù của phương Tây. Thế là chúng ta đi đến chỗ phải tự
[11] hỏi rằng việc sử dụng [thành quả] khoa học vào kỹ thuật xuất phát từ những yếu tố *nào* trong cấu trúc xã hội ấy – giả định rằng không phải tất cả mọi yếu tố đều có tầm quan trọng ngang nhau.

Cấu trúc thuần lý của *luật pháp* [Recht] và của bộ máy hành chính [*Verwaltung*] lẽ tất nhiên là điều quan trọng. Thật vậy, chủ nghĩa tư bản doanh nghiệp thuần lý hiện đại đòi hỏi phải có sự tiên liệu có tính toán, không chỉ về mặt kỹ thuật sản xuất, mà cả về mặt luật pháp, cũng như một bộ máy hành chính với những quy tắc hình thức rõ ràng. Không có những yếu tố này, thì chắc chắn sẽ có thể này sinh thứ chủ nghĩa tư bản phiêu lưu và thương mại đầu cơ, cũng như đủ mọi loại chủ nghĩa tư bản chịu sự chi phối của chính trị, chứ không thể này sinh loại hình doanh nghiệp tư nhân thuần lý với số vốn cố định và sự tính toán vững chắc. *Chỉ* có phương Tây mới tạo được cho việc điều hành kinh tế của mình một nền luật pháp và một nền hành chính đạt được một trình độ hoàn hảo *như vậy* về mặt kỹ thuật pháp lý và về mặt hình thức. Nhưng người ta có thể thắc mắc

rằng vậy thì nền luật pháp ấy đến từ đâu? Các công trình nghiên cứu đã cho thấy rằng, bên cạnh những tình huống khác, các lợi ích tư bản chủ nghĩa – đây không phải là nhân tố duy nhất, mà cũng không phải là quan trọng nhất – đã góp phần một cách không nghi ngờ gì vào việc tạo điều kiện hình thành thẩm quyền của một tầng lớp các luật gia chuyên sâu vào việc thực thi luật pháp và vào hoạt động của bộ máy hành chính. Nhưng những lợi ích ấy không *tạo ra* thứ luật pháp này. Còn có nhiều sức mạnh hoàn toàn khác nữa đã tác động vào đấy. Tại sao các lợi ích tư bản chủ nghĩa ở Trung Hoa hay ở Ấn Độ đã không làm giống như thế? Tại sao ở đó sự phát triển của khoa học, của nghệ thuật, của nhà nước cũng như của nền kinh tế đã không hướng theo con đường *lý tính hóa* [*Rationalisierung*] vốn là đặc trưng của phương Tây?

Bởi lẽ, trong tất cả những trường hợp nêu ra trên đây, đúng là chỉ có một "tư duy duy lý" [*"Rationalismus"*] riêng biệt và đặc thù của nền văn hóa Tây phương. Thế nhưng thuật ngữ này có thể được dùng để nói đến những chuyện hết sức khác biệt nhau – chúng tôi sẽ làm rõ lại điều này trong phần thảo luận sau này. Chẳng hạn có những sự "lý tính hóa" [*"Rationalisierungen"*] trong việc chiêm niệm huyền bí – nghĩa là một thái độ mà nếu xét từ những lĩnh vực khác của đời sống thì người ta coi là đặc biệt "phi lý tính" [*irrational*] – cũng giống như có những sự lý tính hóa trong đời sống kinh tế, kỹ thuật, nghiên cứu khoa học, giáo dục, huấn luyện quân sự, luật pháp, hành chính. Ngoài ra, mỗi lĩnh vực ấy có thể được "lý tính hóa" nhằm vào những khía cạnh, những mục tiêu hết sức khác nhau, và cái "thuần lý" dưới quan điểm này có thể trở nên "phi thuần lý" dưới một góc
[12] nhìn khác. Từ đó mà có vô vàn những sự lý tính hóa trong những lĩnh vực khác nhau của đời sống và trong những lĩnh vực văn hóa [*Kulturkreisen*] khác nhau. Để nhận ra được những sự khác biệt, xét về mặt lịch sử văn hóa, cần phải xác định đâu là những lĩnh vực được lý tính hóa, và chúng được lý tính hóa theo chiều hướng nào. Vì thế, trước hết, cần nhận ra những *nét đặc trưng* của tư duy duy lý [*Rationalismus*] Tây phương, và bên trong nó, nhận ra tư duy duy lý Tây phương *hiện đại*, rồi sau đó giải thích nguồn gốc của nó. Mọi nỗ lực giải thích theo chiều hướng này đều sẽ phải nhìn nhận vai trò quan trọng căn bản của kinh tế, và chú ý trước hết tới các điều kiện kinh tế. Nhưng đồng thời, cũng phải chú ý tới những mối tương quan

nhân quả ngược lại. Bởi lẽ, nếu tư duy duy lý kinh tế, trong sự ra đời của nó, phụ thuộc vào nền kỹ thuật thuần lý [*rational*] và luật pháp thuần lý, thì nó cũng phụ thuộc nói chung vào năng lực và tâm thái [*Disposition*] của con người khi họ chọn những *lối sống* [Lebensführung] thuần lý nào đó trong thực tế. Khi lối sống này vấp phải những kìm hãm về tinh thần, thì sự phát triển của ứng xử kinh tế thuần lý cũng sẽ gặp phải những trở lực nội tâm nặng nề. Trong quá khứ, những sức mạnh thần bí và tôn giáo, cũng như những ý tưởng về bổn phận đạo đức dựa trên [những sức mạnh] ấy, đã luôn luôn là những nhân tố quan trọng nhất chi phối lối sống này. *Đây* là điều mà chúng tôi sẽ đề cập trong các bài nghiên cứu tập hợp trong bộ sách này.[a]

Chúng tôi đã đưa lên đầu hai bài nghiên cứu khá cũ[b], trong đó chúng tôi cố gắng đề cập đến vấn đề bằng một khía cạnh quan trọng thường khó nắm bắt nhất: một số niềm tin tôn giáo đã quyết định như thế nào đối với sự hình thành của một *"tâm thế kinh tế" [*Wirtschaftsgesinnung*], hay nói khác đi là *"*ethos*" của một hình thái kinh tế? Chúng tôi đã dùng làm thí dụ những mối liên hệ giữa cái *ethos* kinh tế hiện đại [*modernen Wirtschaftsethos*] với nền đạo đức thuần lý [*rationalen Ethik*] của đạo Tin lành khổ hạnh. Như vậy, chúng tôi sẽ chỉ quan tâm tới một phương diện mà thôi của mối quan hệ nhân quả. Những khảo sát tiếp theo, bàn về *Đạo đức học kinh tế của các tôn giáo thế giới* [Wirtschaftsethik der Weltreligionen], mang mục tiêu vạch ra những mối liên hệ giữa các tôn giáo văn hóa [*Kulturreligionen*] quan trọng nhất với nền kinh tế và với sự phân tầng xã hội của môi trường bao quanh [các tôn giáo này]. Công trình nghiên cứu của chúng tôi cố gắng theo đuổi *cả hai* mối quan hệ nhân quả này càng sâu càng tốt nhằm tìm ra những điểm *đối chiếu* với sự phát triển ở phương Tây, và sau đó bản thân sự phát triển này cũng sẽ được phân tích. Thật vậy, đó là

---

[a] Tức là bộ sách mang tên là *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, gồm ba tập, chỉ được xuất bản sau khi Max Weber qua đời.

[b] Tức là công trình *Nền đạo đức Tin lành và tinh thần của chủ nghĩa tư bản* mà Max Weber viết năm 1904-1905, và bài "Các giáo phái Tin lành và tinh thần của chủ nghĩa tư bản" viết năm 1906.

rằng vậy thì nền luật pháp ấy đến từ đâu? Các công trình nghiên cứu đã cho thấy rằng, bên cạnh những tình huống khác, các lợi ích tư bản chủ nghĩa – đây không phải là nhân tố duy nhất, mà cũng không phải là quan trọng nhất – đã góp phần một cách không nghi ngờ gì vào việc tạo điều kiện hình thành thẩm quyền của một tầng lớp các luật gia chuyên sâu vào việc thực thi luật pháp và vào hoạt động của bộ máy hành chính. Nhưng những lợi ích ấy không *tạo ra* thứ luật pháp này. Còn có nhiều sức mạnh hoàn toàn khác nữa đã tác động vào đấy. Tại sao các lợi ích tư bản chủ nghĩa ở Trung Hoa hay ở Ấn Độ đã không làm giống như thế? Tại sao ở đó sự phát triển của khoa học, của nghệ thuật, của nhà nước cũng như của nền kinh tế đã không hướng theo con đường *lý tính hóa* [*Rationalisierung*] vốn là đặc trưng của phương Tây?

Bởi lẽ, trong tất cả những trường hợp nêu ra trên đây, đúng là chỉ có một "tư duy duy lý" [*"Rationalismus"*] riêng biệt và đặc thù của nền văn hóa Tây phương. Thế nhưng thuật ngữ này có thể được dùng để nói đến những chuyện hết sức khác biệt nhau – chúng tôi sẽ làm rõ lại điều này trong phần thảo luận sau này. Chẳng hạn có những sự "lý tính hóa" [*"Rationalisierungen"*] trong việc chiêm niệm huyền bí – nghĩa là một thái độ mà nếu xét từ những lĩnh vực khác của đời sống thì người ta coi là đặc biệt "phi lý tính" [*irrational*] – cũng giống như có những sự lý tính hóa trong đời sống kinh tế, kỹ thuật, nghiên cứu khoa học, giáo dục, huấn luyện quân sự, luật pháp, hành chính. Ngoài ra, mỗi lĩnh vực ấy có thể được "lý tính hóa" nhằm vào những khía cạnh, những mục tiêu hết sức khác nhau, và cái "thuần lý" dưới quan điểm này có thể trở nên "phi thuần lý" dưới một góc
[12] nhìn khác. Từ đó mà có vô vàn những sự lý tính hóa trong những lĩnh vực khác nhau của đời sống và trong những lĩnh vực văn hóa [*Kulturkreisen*] khác nhau. Để nhận ra được những sự khác biệt, xét về mặt lịch sử văn hóa, cần phải xác định đâu là những lĩnh vực được lý tính hóa, và chúng được lý tính hóa theo chiều hướng nào. Vì thế, trước hết, cần nhận ra những *nét đặc trưng* của tư duy duy lý [*Rationalismus*] Tây phương, và bên trong nó, nhận ra tư duy duy lý Tây phương *hiện đại*, rồi sau đó giải thích nguồn gốc của nó. Mọi nỗ lực giải thích theo chiều hướng này đều sẽ phải nhìn nhận vai trò quan trọng căn bản của kinh tế, và chú ý trước hết tới các điều kiện kinh tế. Nhưng đồng thời, cũng phải chú ý tới những mối tương quan

cách duy nhất để có hy vọng tìm ra một sự *quy kết* nhân quả
[13] [*kausale Zurechnung*] ít nhiều dứt khoát bằng cách xét xem trong nền đạo đức kinh tế [*Wirtschaftsethik*] của tôn giáo Tây phương có những yếu tố nào làm cho nó [tức nền đạo đức kinh tế – *N.D.*] đối lập với các tôn giáo khác. Tuy nhiên, các luận văn này – dù có kỹ lưỡng đến đâu đi nữa – vẫn hoàn toàn chưa phải là những sự phân tích toàn diện về văn hóa. Ngược lại, nó cố tình chỉ nhấn mạnh tới những yếu tố mà qua đấy mỗi vùng văn hóa [*Kulturgebiet*] được nghiên cứu để xem nó đã và đang *tương phản* thế nào với sự phát triển của nền văn hóa Tây phương. Vì thế công trình này sẽ hoàn toàn tập trung vào những vấn đề nào tỏ ra quan trọng nhất, xét về mặt này, nhân trình bày về sự phát triển ở phương Tây. Do mục đích mà chúng tôi đặt ra như vậy, nên bất kỳ phương pháp nào khác đều không thể dùng được. Nhưng để tránh mọi sự ngộ nhận, chúng tôi muốn nhấn mạnh rõ rệt ở đây về tính giới hạn này của mục đích nghiên cứu.

Mặt khác, cũng cần cảnh giác người chưa rõ phương hướng không nên đánh giá quá cao tầm quan trọng của các trình bày này [của chúng tôi]. Điều chắc chắn là nhà Trung Hoa học, nhà Ấn Độ học, nhà Semite học, nhà Ai Cập học tất nhiên sẽ không tìm được điều gì mới trong công trình này. Mong rằng ít ra họ cũng không tìm thấy gì *sai* trong số *những điều chủ yếu*. Tác giả không thể biết được rằng mình có thể đạt tới điều lý tưởng này ở mức độ nào, trong khả năng tối đa của một người không phải là chuyên gia trong các môn học ấy. Vì phải dựa vào các bản dịch cũng như phải sử dụng những nguồn văn bản, những bằng chứng khảo cổ học, những tài liệu lưu trữ, nên tác giả buộc phải tin cậy vào các chuyên gia, và không đủ khả năng thẩm định giá trị chính xác của các công trình vốn cũng thường hay bị tranh cãi. Một tác giả như vậy có đầy đủ lý do để tỏ ra khiêm tốn. Hơn nữa, xét về những tài liệu có được, với số lượng khá lớn, thì số bản dịch các tài liệu gốc thực thụ (những bản khắc và những bản văn) mà chúng tôi tìm được (nhất là về Trung Hoa) còn rất ít ỏi. Vì thế mà các bài tiểu luận của chúng tôi, nhất là liên quan tới châu Á, còn mang tính chất rất *tạm thời*.[83] Nhà chuyên môn sẽ có ý kiến

[83] Kiến thức còn lại của tôi về tiếng Hipri cũng rất ít ỏi.

phán đoán cuối cùng [về chuyện này]. Vả lại, công trình này đã được bắt tay thực hiện vì cho đến nay [năm 1920] còn thiếu những công trình của các chuyên gia đáp ứng được mục tiêu mà chúng tôi đặt ra.
[14] Công trình này được viết ra chủ yếu để sớm bị "vượt qua", đây cuối cùng cũng là số phận của mọi công trình khoa học. Nhưng dù có phê phán thế nào đi chăng nữa, thì trong những công trình nghiên cứu đối chiếu, rất khó mà không dẫm chân lên lãnh địa của các chuyên gia khác. Vì thế, chúng tôi đành chấp nhận ngay từ đầu một sự thành công không đầy đủ.

Hoặc là do thời thượng, hoặc là do lòng nhiệt tình của mình, các nhà văn ngày nay nghĩ rằng mình có thể bỏ qua nhà chuyên môn, hoặc hạ thấp vai trò của người này xuống hàng thứ yếu như kẻ trợ thủ cho nhà "thấu thị" [*Schauender*]. Hầu như tất cả các ngành khoa học đều mang ơn những người "tài tử" về những nhận xét thường khá hay, đôi khi quý báu. Nhưng nếu cách làm việc tài tử trở thành nguyên tắc của khoa học, thì chính nó cũng sẽ kết liễu khoa học. Ai muốn "thấu thị" [*Schau*] thì hãy đến rạp chiếu phim – vả lại, ngày nay có vô khối sách vở dưới dạng văn học sẵn sàng cung ứng cho những người như thế![84] Một thái độ như vậy hoàn toàn xa lạ với những công trình nghiêm túc và thực nghiệm một cách chặt chẽ. Và tôi xin nói thêm: ai muốn nghe "giảng đạo" thì hãy đến dự một cuộc họp kín [*Konventikel*][a]. Chúng tôi sẽ không bàn gì ở đây về mối quan hệ giá trị giữa những nền văn hóa mà chúng tôi đưa ra so sánh. Quả là số phận của nhân loại chỉ có thể gây sửng sốt cho người nào đang quan sát một thời đại bị cắt rời ra khỏi tổng thể mà thôi. Nhưng tốt hơn hết là chúng ta nên giữ lại cho riêng mình những lời bình luận riêng tư nhỏ nhoi, giống như chúng ta thường làm khi đứng

[84] Tôi không cần phải nói rằng nhận xét này không áp dụng vào những nỗ lực như của Jaspers (trong quyển *Psychologie der Weltanschauungen*, 1919) hay của Klages (trong quyển *Charakterologie*), mà cũng không áp dụng vào những công trình cùng loại nhưng khác với công trình nghiên cứu của tôi về xuất phát điểm. Ở đây không có chỗ để tôi thảo luận thêm về chuyện này.

[a] *Konventikel* (tiếng Đức) là thuật ngữ bắt nguồn từ chữ *conventiculum* và chữ *conventus* trong tiếng Latin (có nghĩa là một cuộc họp kín của nhóm Tam điểm). *Konventikel* có nghĩa là một cuộc họp nhỏ, họp kín, mang tính chất bất hợp pháp (*N.D.*).

trước biển cả hay núi cao, trừ phi chúng ta cảm thấy mình có sứ mệnh hay tài năng diễn tả chúng ra dưới dạng một công trình nghệ thuật hay tiên tri. Còn trong hầu hết các trường hợp khác, tính chất dông dài của các diễn ngôn "trực cảm" chỉ che giấu một sự thực là chúng ta bất lực trong việc giữ khoảng cách với đối tượng – một sự bất lực đáng bị phê phán cũng tương tự như khi không giữ được khoảng cách lúc nghiên cứu về con người.

Chúng tôi xin giải thích lý do vì sao chúng tôi đã không sử dụng đến những tư liệu do ngành *dân tộc học* [*ethnographische*] cung cấp.
[15] Ngày nay, ngành khoa học này đã đạt tới mức mà hiển nhiên là người ta cần phải sử dụng nó trong bất cứ công trình nghiên cứu chuyên sâu nào – nhất là khi liên quan tới tinh tín ngưỡng ở châu Á. Nếu chúng tôi tự giới hạn như vậy, thì điều này không phải chỉ do khả năng làm việc của một người có giới hạn. Chúng tôi thấy rằng việc không sử dụng ấy là chấp nhận được trước hết bởi lẽ ở đây chúng tôi buộc phải đề cập tới bối cảnh của nền đạo đức tôn giáo nhất định của các tầng lớp xã hội vốn đóng vai trò là những "chủ thể văn hóa" ["*Kulturträger*"] trong đất nước tương ứng của họ, và bởi lẽ chúng tôi quan tâm tới ảnh hưởng gây ra bởi ứng xử *của họ*. Thế nhưng đúng là chúng ta chỉ có thể hiểu được một cách đúng đắn đặc tính của [những ứng xử này] bằng cách đối chiếu với các dữ kiện dân tộc học. Vì thế chúng tôi buộc phải thẳng thắn nhìn nhận, và thậm chí nhấn mạnh, rằng ở đây có một chỗ khuyết có thể gây ra những sự phản bác có lý lẽ từ phía nhà dân tộc học. Chỗ khuyết này, chúng tôi hy vọng có thể bổ khuyết bằng cách nghiên cứu có hệ thống về xã hội học tôn giáo, nhưng một công trình như vậy sẽ vượt qua khỏi giới hạn của công trình này. Do đó, chúng tôi buộc phải tự bằng lòng với việc tìm cách làm sáng tỏ một cách tối đa những điểm *đối chiếu* với những tôn giáo *văn hóa* [*Kulturreligionen*] Tây phương của chúng ta.

Cuối cùng, chúng ta hãy xem xét khía cạnh *nhân chủng học* [anthropologischen] của vấn đề. Vì người ta không ngừng bắt gặp ở phương Tây, và *chỉ* có ở đấy, một số *loại hình* nhất định của sự lý tính hóa – cho đến tận những lĩnh vực ứng xử vốn bề ngoài tỏ ra độc lập giữa cái này với cái khác – người ta thường tự nhiên đi đến chỗ coi đấy là kết quả được quyết định bởi những tính chất *di truyền*. Tác giả thú nhận rằng mình có xu hướng – điều này hoàn toàn mang

tính chất cá nhân và chủ quan – gán cho sự di truyền sinh học một vai trò rất quan trọng. Nhưng, mặc dù những kết quả lớn lao mà ngành nhân chủng học đã đạt được, cho đến nay tôi vẫn không thấy làm sao chúng ta có thể lượng định được, cho dù một cách phỏng chừng, rằng sự di truyền can thiệp vào sự phát triển của quá trình lý tính hóa với mức độ nào và nhất là dưới dạng nào. Như vậy, một trong những nhiệm vụ được gán cho các công trình nghiên cứu xã hội học và sử học có lẽ là trước hết khám phá ra tất cả những ảnh hưởng nào và tất cả những dây chuyền nhân quả nào mà chúng ta có thể giải thích được một cách thỏa đáng như là những phản ứng đối với số phận và với môi trường. Sau đó, và chỉ trong trường hợp mà ngành thần kinh học và ngành tâm lý học về các chủng tộc có thể tiến
[16] bộ vượt khỏi những thành quả hiện tại – vốn có nhiều triển vọng xét về nhiều mặt –, chúng ta mới *có thể* có quyền hy vọng tìm ra được những giải pháp thỏa đáng cho vấn đề này.[85] Trong khi chờ đợi, những điều kiện ấy chưa xảy ra, và việc viện dẫn đến sự di truyền sẽ là sự khước từ quá sớm những kiến thức vốn có thể *hiện đang* nằm trong tầm tay chúng ta; và đó là sự làm lệch vấn đề bằng cách hướng tới những nhân tố (ngày nay) chưa được biết tới.

[85] Cách đây vài năm, một nhà tâm phân học cũng đã nêu ra với tôi cùng một ý kiến này.

MAX WEBER

NỀN ĐẠO ĐỨC TIN LÀNH VÀ TINH THẦN CỦA CHỦ NGHĨA TƯ BẢN (*)

---

[17] (*) Công trình này đã được xuất bản lần đầu tiên trong *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* [Hồ sơ khoa học xã hội và chính sách xã hội] (J.C.B. Mohr, Tübingen), tập XX và XXI (1904-1905). Trong số rất nhiều bài viết sau đó liên quan tới công trình này, tôi chỉ nêu ra dưới đây những bài phê bình có liên quan nhiều nhất.

Trước hết là F. Rachfahl, "Kalvinismus und Kapitalismus" [Tông phái Calvin và chủ nghĩa tư bản], *Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik* [Tuần san quốc tế về khoa học, nghệ thuật và kỹ thuật] (1909), các số 39-43. Trả lời cho bài này là bài của tôi "Antikritisches zum 'Geist' des Kapitalismus" [Phản bác bài phê bình quyển "Tinh thần" của chủ nghĩa tư bản], *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, tập XXX (1910). Sau đó là bài trả lời của Rachfahl, "Nochmals Kalvinismus und Kapitalismus" [Lại bàn về tông phái Calvin và chủ nghĩa tư bản], *Internationale Wochenschrift* (1910), các số 22-25. Cuối cùng là bài của tôi "Antikritisches Schlußwort" [Lời phản bác phê bình cuối cùng], *Archiv*, tập XXXI (1910). (Brentano trong bài phê bình mà chúng tôi nhắc tới dưới đây dường như đã không biết giai đoạn cuối của cuộc tranh luận này, bởi ông đã không đề cập gì tới.) Trong lần xuất bản này, chúng tôi không nhắc gì tới nội dung cuộc tranh cãi với Rachfahl vốn khá vô bổ. Ông là một nhà bác học mà tôi rất kính trọng, nhưng ông đã phiêu lưu bước vào một lĩnh vực mà ông không hiểu biết đầy đủ. Tôi chỉ thêm vào văn bản này vài đoạn trích dẫn bổ sung, lấy từ bài "Antikritik" [Phản bác bài phê bình] của tôi, và tôi đã cố gắng loại trừ tất cả những điều có thể gây ngộ nhận, qua vài đoạn mới thêm vào hoặc một số chú thích ở dưới cuối trang.

Sau đó, là W. Sombart với quyển sách của ông mang tên *Der Bourgeois* [Nhà tư

sản] (München và Leipzig, 1913), quyển sách mà tôi sẽ đề cập trở lại dưới đây trong các chú thích.

Cuối cùng là Lujo Brentano, trong phần thứ hai của phụ lục của bài diễn văn của ông ở München (tại Viện Hàn lâm Khoa học, 1913) nói về *Die Anfänge des modernen Kapitalismus* [Thời ban đầu của chủ nghĩa tư bản hiện đại], xuất bản năm 1916.

[18] Tôi sẽ trở lại với những lời phê bình ấy vào những chỗ thích hợp, trong những chú thích riêng biệt. Tôi mời những ai quan tâm muốn biết chắc rằng, khi tôi duyệt xét lại công trình này, tôi không hề xóa bỏ, không thay đổi ý nghĩa, mà cũng không giản lược đi *bất cứ câu nào* liên quan tới một điểm thiết yếu, và tôi cũng chẳng thêm vào những nhận xét nào thực sự khác biệt. Tôi chẳng có lý do gì để phải làm điều này, và diễn tiến của bài trình bày của tôi có thể thuyết phục được điều này đối với những ai còn nghi ngờ. Hai tác giả cuối cùng mà tôi vừa nhắc tới trên đây đã bước vào cuộc tranh luận với nhau còn gay gắt hơn cả khi tranh luận với tôi. Sự phê phán của Brentano đối với công trình của W. Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben* [Người Do Thái và đời sống kinh tế], mặc dù có nhiều điểm mang luận cứ vững chắc nhưng thường cũng tỏ ra rất bất công, đó là chưa kể rằng Brentano dường như không hiểu bản chất của vấn đề người Do Thái (vấn đề mà tôi đã gạt ra ngay từ đầu, nhưng sau đó tôi sẽ trở lại [trong một đoạn cuối của công trình *Religionssoziologie* (Xã hội học tôn giáo)]).

Trong quá trình nghiên cứu này, nhiều nhà thần học đã gợi ra cho tôi những ý tưởng rất quý báu. Họ đã đọc công trình của tôi một cách ân cần và khách quan, tuy họ không đồng ý với tôi về nhiều chi tiết. Điều đó càng làm cho tôi thích thú vì tôi biết rằng cái cách mà tôi đề cập vấn đề có thể gây ra một sự khó chịu nào đó. Cái có giá trị nhất về tôn giáo đối với một nhà thần học không thể đóng một vai trò quan trọng nào trong công trình này. Ở đây, chúng tôi chỉ quan tâm tới những khía cạnh bên ngoài và thô thiển của đời sống tôn giáo, nhìn dưới con mắt của một tín đồ, nhưng chính vì chúng mang tính chất bên ngoài và thô thiển này mà chúng có ảnh hưởng sâu đậm nhất tới các lối ứng xử ở bên ngoài.

Một cuốn sách khác, có nội dung phong phú và đa dạng, đã củng cố và bổ túc cho công trình của chúng tôi, vì nó cũng đề cập tới cùng một vấn đề. Đó là công trình quan trọng của E. Troeltsch mang tên là *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* [Các học thuyết xã hội của các giáo hội và các nhóm Kitô giáo] (Tübingen, 1912); đây là một công trình độc đáo nghiên cứu tổng quát về lịch sử đạo đức của Kitô giáo Tây phương. Tôi giới thiệu để độc giả đọc cuốn sách này, thay vì tôi phải trích dẫn nhiều lần ở những điểm cụ thể. Tác giả này quan tâm chủ yếu tới các học thuyết tôn giáo, trong khi tôi lại quan tâm hơn tới cách thực hành những học thuyết ấy (*chú thích của Max Weber*).

Phần Một

VẤN ĐỀ

Chương 1

TÔN GIÁO VÀ SỰ PHÂN TẦNG XÃ HỘI

[17] Nếu nhìn vào các con số thống kê nghề nghiệp ở một nước có nhiều tôn giáo, người ta nhận thấy một hiện tượng có tần số lặp đi lặp lại đáng chú ý[86] vốn đã nhiều lần gây ra những cuộc tranh luận sôi nổi trên báo chí, sách vở[87] và trong các hội nghị Công giáo ở Đức,
[18] đó là: những người chủ doanh nghiệp và những người nắm giữ vốn liếng, cũng như những người đại diện cho các tầng lớp lao động có tay nghề cấp cao, và kể cả số nhân viên kỹ thuật và thương mại được đào tạo chuyên sâu ở các doanh nghiệp hiện đại, đều phần lớn là
[19] những người theo đạo Tin lành.[88] Điều này có lẽ xảy ra không chỉ

---

[86] Những trường hợp ngoại lệ có thể được giải thích – không phải luôn luôn, nhưng thông thường – là do tôn giáo của lực lượng lao động của một ngành công nghiệp nào đó phụ thuộc trước hết vào những đặc tính tôn giáo ở địa phương mà ngành này đóng trên đó, hoặc phụ thuộc vào nơi mà họ tuyển dụng lực lượng lao động. Thoạt tiên, điều này thường làm thay đổi cái ấn tượng gây ra bởi các con số thống kê về tôn giáo ở vùng Rhein chẳng hạn. Ngoài ra, các con số chỉ được dùng để kết luận nếu người ta phân biệt kỹ càng ngành nghề chuyên môn của các cá nhân. Nếu không, sẽ có nguy cơ xếp những người "thợ cả [thủ công]" [*Meistern*] lao động riêng lẻ vào cùng loại với những người "chủ doanh nghiệp". Nhất là vì ngày nay chủ nghĩa tư bản phát triển cao đã thoát ra khỏi ảnh hưởng của tôn giáo như trong quá khứ, đặc biệt là nơi những tầng lớp lao động cấp dưới, không có tay nghề chuyên môn. Sẽ còn chú thích rõ hơn ở sau.

[87] Xem chẳng hạn Schell, *Der Katholizismus als Prinzip des Fortschrittes* (Würzburg, 1897), tr. 31, và V. Hertling, *Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft* (Freiburg 1899), tr. 58.

[88] Một học trò của tôi đã nghiên cứu kỹ lưỡng các dữ kiện thống kê chi tiết mà chúng ta có được ngày nay về chủ đề này: thống kê tôn giáo vùng Baden. Xem Martin Offenbacher, *Konfession und soziale Schichtung. Eine Studie über die wirtschaffliche*

trong trường hợp mà sự khác biệt về tôn giáo trùng hợp với sự khác biệt về [nguồn gốc] dân tộc, và do đó [trùng hợp] với sự khác biệt về trình độ phát triển văn hóa, giống như trường hợp vùng phía Đông của Đức, giữa người Đức và người Ba Lan, mà còn xuất hiện ở hầu như bất cứ chỗ nào mà chủ nghĩa tư bản, vào thời kỳ hưng thịnh của nó, được rảnh tay điều chỉnh theo nhu cầu của mình sự phân tầng của dân cư và xác định cấu trúc nghề nghiệp của dân cư này và ta thấy hiện tượng này ghi dấu ấn rất rõ trong các số liệu thống kê về tôn giáo. Và hiện tượng này càng rõ rệt mỗi khi mà chủ nghĩa tư bản càng được tự do. Quả thực là người ta có thể giải thích phần nào[89] sự tham gia tương đối mạnh mẽ này của những người Tin lành vào việc sở hữu tư bản[90], tham gia vào việc điều hành cũng như tham gia vào những chức vụ cao cấp trong các đại doanh nghiệp công nghiệp và thương mại hiện đại từ những lý do lịch sử[91] vốn bắt nguồn từ xa xưa trong quá khứ và cho thấy rằng việc theo tôn giáo nào không phải là *nguyên nhân* của các hiện tượng kinh tế, mà đúng hơn, xét trong chừng mực nào đó, là *hậu quả* của các hiện tượng kinh tế ấy. [Trước đây], để tham gia được vào những chức năng kinh tế đó, người ta một mặt phải có vốn, mặt khác phải được học hành một cách tốn kém, thường là phải hội đủ cả hai điều này cùng một lúc – thì ngày nay lại gắn liền với việc sở hữu tài sản được thừa kế hay ít nhất với một mức độ khá giả nào đó. Phần lớn các vùng giàu nhất và phát triển nhất về mặt kinh tế nhờ có điều kiện thuận lợi nhất về điều kiện giao thông hay về tài nguyên thiên nhiên, nhất là phần lớn các

---

Lage der Katholiken und Protestanten in Baden (Tübingen và Leipzig 1901), tập IV, quyển 5 của công trình *Volkswirtschaftliche Abhandlungen der badischen Hochschulen*. Những sự kiện và những con số sử dụng dưới đây đều được trích dẫn từ công trình này.

[89] Về điểm này, hai chương đầu trong cuốn sách của Offenbacher đã trình bày khá chi tiết.

[90] Chẳng hạn ở Baden, vào năm 1895, tính trên 1.000 người Tin lành, số vốn chịu thuế thu nhập là 954.060 mác; còn tính trên 1.000 người Công giáo, con số này là 589.000 mác. Đúng là người Do Thái vượt xa và đứng hàng đầu với 4.000.000 mác tính trên 1.000 người (xem chi tiết trong Offenbacher, sách đã dẫn, tr. 21).

[91] Về điểm này, xem phần trình bày đầy đủ trong công trình của Offenbacher.

thành phố giàu có của Đế chế [*Reich*], đều đã chuyển sang đạo Tin lành kể từ thế kỷ XVI. Sự kiện này còn gây ra những ảnh hưởng mãi cho đến tận ngày nay và tạo điều kiện thuận lợi cho người Tin lành trong cuộc đấu tranh sinh tồn kinh tế. Như vậy ở đây đặt ra câu hỏi
[20] lịch sử: tại sao những vùng phát triển nhất về mặt kinh tế này lại đồng thời tỏ ra đặc biệt thuận lợi cho một cuộc cách mạng trong Giáo hội? Câu trả lời không hề đơn giản như người ta mới thoạt tưởng.

Hiển nhiên là sự giải phóng ra khỏi xu hướng kinh tế cổ truyền chính là một trong những nhân tố hỗ trợ rất cơ bản cho xu hướng hoài nghi truyền thống tôn giáo và chống lại các loại quyền hành truyền thống. Nhưng chúng ta cũng phải nhấn mạnh tới một sự kiện ngày nay thường hay bị lãng quên: cuộc Cải cách [của đạo Tin lành] chắc chắn không phải là *sự triệt tiêu* quyền thống trị [*Herrschaft*] của Giáo hội trong đời sống hằng ngày, mà thực ra nó chỉ có nghĩa là thay thế hình thức thống trị cũ bằng một hình thức *khác*. Và đó là việc thay thế một sự thống trị cực kỳ lỏng lẻo, ít được cảm nhận trong thực tế và hầu như chỉ mang tính hình thức bằng một sự thống trị khác xâm nhập sâu vào mọi lĩnh vực đời sống công cộng hay riêng tư, áp đặt một sự điều tiết vô cùng phiền hà và nghiêm khắc đối với toàn bộ lối sống. Sự thống trị của Giáo hội Công giáo, "trừng phạt kẻ rối đạo nhưng khoan dung với kẻ tội lỗi" – và điều này trước đây còn đúng hơn so với ngày nay – hiện đang được chấp nhận bởi những dân tộc có một diện mạo kinh tế hết sức hiện đại. Cũng tương tự như vậy, vào cuối thế kỷ XV, nó đã được chấp nhận bởi những vùng đất giàu có nhất, phát triển nhất xét về mặt kinh tế. Trong khi đó, sự thống trị [*Herrschaft*] của phái *Calvin, như đã từng tồn tại vào thế kỷ XVI ở Genève và Scotland, vào cuối thế kỷ XVI và đầu thế kỷ XVII ở phần lớn Hà Lan, rồi vào thế kỷ XVII ở vùng New England [ở Mỹ] và trong một thời gian ở chính nước Anh, theo chúng tôi chính là hình thức kiểm soát gắt gao nhất chưa từng có của giáo hội đối với cá nhân. Đấy cũng chính là điều mà đông đảo các tầng lớp quý tộc ở Geneva, ở Hà Lan cũng như ở Anh đã từng cảm nhận. Và cái mà các nhà cải cách – ra đời trong các nước phát triển nhất về kinh tế ấy – than phiền không phải là sự thống trị quá mạnh của tôn giáo lên trên

cá nhân, mà ngược lại là quá yếu. Vậy, làm thế nào mà những nước có nền kinh tế phát triển nhất ấy, và, như ta sẽ thấy, ngay trong lòng các tầng lớp trung lưu "tư sản" [*"bürgerlichen" Mittelklassen*] đang lên về mặt kinh tế tại những nước ấy không những đã chịu đựng một cách kiên nhẫn sự hà khắc chưa từng thấy của phái *Puritanist, mà còn phát triển cả một "chủ nghĩa anh hùng" trong việc bênh vực nó?
[21] Một "chủ nghĩa anh hùng" mà các giai cấp *tư sản đúng nghĩa* trước đó thì rất hiếm khi, còn sau đó thì không lần nào biết đến nữa. Đó là *the last of our heroisms* [chủ nghĩa anh hùng cuối cùng của chúng ta], như Carlyle đã nói một cách không phải vô cớ.

Ngoài ra – và chúng ta phải nhấn mạnh điều này – nếu trong đời sống kinh tế hiện đại, những người Tin lành nắm giữ một phần vốn lớn hơn và chiếm số đông hơn trong các chức vụ lãnh đạo, thì điều này, như đã nói, có thể được hiểu một cách đơn giản là hậu quả của việc được trang bị khá hơn về tài sản, xét theo mức trung bình, có được nhờ thừa kế. Nhưng, mặt khác, lại có những hiện tượng không thể giải thích được theo cách này. Chúng ta chỉ nêu ra đây vài hiện tượng mà thôi. Trước hết, các bậc cha mẹ Công giáo có sự khác biệt rõ ràng so với những người Tin lành trong việc chọn lựa loại hình giáo dục cấp trung học mà họ muốn con cái mình được hưởng – sự khác biệt mà người ta nhận thấy rất phổ biến ở vùng Baden, Bayern [vùng nam nước Đức] hay tại Hungary. Lẽ tất nhiên, trong phần lớn các trường hợp, người ta phải lưu tâm tới những khác biệt về quy mô tài sản thừa kế để giải thích sự kiện là tỷ lệ học sinh Công giáo trong các nhà trường trung học thấp hơn nhiều so với tỷ lệ người Công giáo trong tổng dân số.[92] Nhưng người ta lại không thể giải thích

[92] Dân số vùng Baden vào năm 1895 bao gồm: 37 % là người Tin lành, 61,3 % là người Công giáo và 1,5 % là người Do Thái. Thế nhưng, tín ngưỡng của học sinh vào các năm 1885 và 1891 tại các trường trên cấp cơ sở và không thuộc diện cưỡng bức giáo dục được phân bố như sau (Offenbacher, sách đã dẫn, tr. 16):

theo cùng một cách ấy lý do tại sao những học sinh Công giáo tốt nghiệp từ các trường trung học Realgymnasien, trường trung học Realschulen, trường trung học phổ thông Bürgerschulen và những trường khác chuẩn bị vào các môn học kỹ thuật và các ngành nghề công nghiệp và thương mại lại chỉ chiếm một tỷ lệ thấp hơn rõ rệt so
[22] với tỷ lệ học sinh Tin lành[93], trong khi chúng [những học sinh công giáo] vẫn ưu tiên chọn theo học các môn nhân văn. Đó là một hiện tượng không thể giải thích bằng lý do trước [sự khác biệt về tài sản], trái lại, phải dùng chính hiện tượng này để giải thích phần tham gia ít ỏi của những người Công giáo vào doanh lợi tư bản chủ nghĩa.

	Tin lành	Công giáo	Do Thái
Gymnasien	43 %	46 %	9,5 %
Realgymnasien	69 %	31 %	9 %
Oberrealschulen	52 %	41 %	7 %
Realschulen	49 %	40 %	11 %
Höheren Bürgerschulen	51 %	37 %	12 %
Bình quân	48 %	42 %	10 %

[Trường trung học Gymnasium (tương đương với trung học cơ sở hay cấp II và trung học phổ thông hay cấp III ở Việt Nam – *N.D.*) cung cấp nhiều kiến thức giáo dục cổ điển. Ở trường trung học Realgymnasium, người ta bỏ môn Hy Lạp, giảm môn Latin, để tăng thêm giờ cho các môn sinh ngữ, toán và khoa học. Các trường Realschulen và Oberrealschulen cũng tương tự như ở trường Realgymnasium, ngoại trừ môn Latin được thay thế bằng các sinh ngữ. Những con số bình quân trong bảng là những con số được trích dẫn bởi Weber. (*Chú thích của bản dịch tiếng Pháp của Jacques Chavy*)]

Người ta cũng thấy hiện tượng này ở Phổ, ở Bayern, Würtemberg, Alsace-Lorraine và ở Hungary (xem các con số trong Offenbacher, tr. 18).

[93] Những con số nêu trong chú thích trên đây cho thấy số học sinh Công giáo tại các trường trung học thấp hơn một phần ba so với tỷ lệ của người Công giáo trong tổng dân số. [Số học sinh Công giáo] chỉ vượt qua mức trung bình, và lại cũng rất ít, trong trường hợp các trường trung học cổ điển (có lẽ để chuẩn bị vào các môn thần học). Căn cứ trên những điều mà chúng tôi sẽ trình bày ở những đoạn sau, chúng ta cũng có thể nhận thấy rằng ở Hungary, số học sinh Tin lành trong các trường trung học chiếm một tỷ lệ trung bình còn cao hơn nữa (xem Offenbacher, sđd, chú thích ở trang 19).

Sau đây là một sự quan sát khác, nổi bật hơn nhiều, cho phép chúng ta hiểu được tại sao người Công giáo chiếm một tỷ lệ rất nhỏ trong số lao động có tay nghề trong nền đại công nghiệp hiện đại. Ai cũng biết là phần lớn các nhà máy thường tuyển dụng nhân công có tay nghề từ những tầng lớp trẻ tuổi trong các ngành thủ công nghiệp, họ lấy nhân công từ đây sau khi để cho khu vực này chịu gánh nặng đào tạo những người này. Nhưng điều này đúng với những người thợ Tin lành hơn là những người thợ học việc Công giáo. Nói cách khác, những người thợ Công giáo bộc lộ một xu hướng rõ rệt là muốn ở lại trong ngành thủ công, để trở thành thông thường là những người thợ cả, trong khi đó, trên một mức độ tương đối lớn hơn, những người Tin lành lại tràn về các nhà máy, nơi mà họ sẽ trở thành những cán bộ cấp cao của lực lượng lao động có tay nghề và sẽ đảm nhiệm những chức trách hành chính trong việc quản trị doanh nghiệp.[94] Không còn nghi ngờ gì nữa, việc lựa chọn nghề nghiệp [*Beruf*], và cũng chính từ đó, số phận về nghề nghiệp trong tương lai đã được quyết định bởi *đặc trưng tinh thần* mà môi trường đã tạo điều kiện, nghĩa là, ở đây, bởi phương hướng giáo dục mà bầu không khí tôn giáo của quê hương hay của gia đình đã hun đúc nên.

Vậy mà trong nước Đức hiện đại, mức độ tham gia khá ít ỏi của người Công giáo vào đời sống kinh doanh [*Erwebsleben*] lại càng đậm nét hơn khi nó đi ngược lại một xu hướng mà người ta quan sát thấy qua các thời đại[95], và kể cả ngày nay. Những dân tộc thiểu số hay những tôn giáo thiểu số vốn nằm trong hoàn cảnh "bị trị" bởi một nhóm "thống trị", thường tập trung mạnh vào hoạt động kinh tế do chính tình trạng bị gạt ra ngoài các vị trí chính trị có thế lực, một cách tự nguyện hoặc không tự nguyện. Do vậy, những thành viên có
[23] năng lực nhất trong số ấy thường tìm cách thoả mãn một khát vọng nào đó mà không cần phải vào làm việc trong bộ máy nhà nước. Đó là điều đã xảy ra với người Ba Lan ở Nga và ở Đông Phổ, nơi mà họ

[94] Về các bằng chứng, xem Offenbacher, như trên, tr. 54, và các bảng thống kê ở cuối công trình nghiên cứu của ông ta.

[95] Điều này được minh họa một cách đặc sắc qua những đoạn trong công trình của ngài William Petty mà chúng tôi sẽ trích dẫn sau này.

thăng tiến nhanh về mặt kinh tế – ngược với điều mà người ta nhận thấy ở Galicie, nơi mà họ là những chủ nhân. Tình hình tương tự cũng đã xảy ra sớm hơn ở Pháp dưới thời vua Louis XIV nơi những người *Huguenot, ở Anh nơi những người *Nonconformist* [*không tuân phục] và những người *Quaker, và – *last but not least* [cuối cùng nhưng không phải là kém quan trọng nhất] – những người Do Thái từ hai ngàn năm nay. Nhưng ở Đức, chúng ta lại không chứng kiến cùng một hiện tượng này nơi người Công giáo, ít ra thì cũng chưa có gì chứng minh được điều này. Và ngay cả trong quá khứ, vào thời kỳ mà họ còn bị bách hại, hay chỉ được dung tha, ở Hà Lan và ở Anh, người Công giáo – ngược với người Tin lành – chưa hề cho thấy là họ phát triển *kinh tế* một cách đáng kể. Hơn thế nữa, thực sự là người Tin lành (và đặc biệt hơn nữa là một số khuynh hướng của người Tin lành, mà chúng tôi sẽ đề cập sau này) đã chứng tỏ họ có một thiên hướng đặc biệt thuận lợi cho óc duy lý kinh tế [*ökonomischen Rationalismus*], dù họ là tầng lớp thống trị hay bị trị, là nhóm dân cư đa số hay thiểu số; người ta chưa bao giờ thấy điều này nơi người Công giáo, kể cả trong hoàn cảnh này lẫn hoàn cảnh kia[96]. Vì thế, người ta không thể đi tìm nguyên cớ của những thái độ khác biệt ấy bằng cách chỉ dựa vào những hoàn cảnh lịch sử-chính trị bên ngoài nhất thời, mà phải đi vào đặc trưng nội tại và ổn định của các niềm tin tôn giáo.[97]

---

[96] Người ta có thể giải thích trường hợp ở Ireland mà Petty đưa ra đơn giản là do tầng lớp Tin lành ở nước này bao gồm những người *landlords* [địa chủ, - *N.D.*] vắng mặt. Sẽ là điều sai lầm nếu chúng ta suy rộng ra dựa trên thí dụ này như ta thấy hoàn cảnh của những người Scotch-Irish. Ở Ireland, những mối quan hệ điển hình giữa chủ nghĩa tư bản và đạo Tin lành cũng y như các nơi khác. Về những người Scotch-Irish, xem C. A. Hanna, *The Scotch-Irish*, New York, Putnam, hai tập.

[97] Điều này không loại trừ khả năng là những hoàn cảnh ấy có thể có những hậu quả hết sức quan trọng. Như sau này tôi sẽ chứng minh, sự kiện nhiều phái Tin lành là những nhóm thiểu số nhỏ, do đó mang tính chất thuần nhất – như những người theo phái Calvin có khuynh hướng tuân thủ nghiêm khắc ở bên ngoài Genève hay ở New England chẳng hạn – ngay cả ở những nơi mà họ nắm quyền lực chính trị, là điều hết sức quan trọng trong việc phát triển lối sống của họ, kể cả cách thức mà họ tham gia vào đời sống kinh tế. Vấn đề của chúng ta ở

[24] Như vậy, điều quan trọng trước hết là cần biết xem đâu là, hay đâu đã từng là, những yếu tố đặc thù của những tôn giáo ấy vốn đã tác động hay còn đang tác động phần nào đó vào chiều hướng mà chúng tôi đã mô tả. Xuất phát từ những sự phân tích hời hợt bên ngoài và từ một số "ấn tượng" đương đại, người ta có thể thử diễn tả sự đối lập ấy như sau: đạo Công giáo thiên hơn về khuynh hướng "thoát ly khỏi thế gian" ["*Weltfremdheit*"], những yếu tố khổ hạnh [*asketisch*] của đạo này – thể hiện các lý tưởng tối cao của mình – đã răn dạy các tín đồ của mình một thái độ thờ ơ lớn hơn đối với của cải trên thế gian này. Quả là lối giải thích này phù hợp với khuôn mẫu thông thường trong suy nghĩ dân gian về hai loại tín ngưỡng này. Người Tin lành dựa trên cách nhìn ấy để phê phán các lý tưởng khắc khổ (thực sự hoặc giả định) của lối sống Công giáo; về phần mình, người Công giáo trả lời bằng cách tố cáo "chủ nghĩa duy vật chất" như một thứ hậu quả của quá trình thế tục hóa của đạo Tin lành đối với mọi lĩnh vực của đời sống. Ngay cả một tác giả gần đây cũng cho rằng có thể phát biểu với những lời lẽ như sau về sự đối lập giữa hai tín ngưỡng trong mối liên hệ với đời sống kinh tế:

"Người Công giáo là người (...) thanh thản hơn, ít bị ám ảnh hơn bởi cơn khát lợi nhuận; anh ta chọn một cuộc đời an toàn, cho dù với

---

đây hoàn toàn không có liên quan gì tới hiện tượng phổ biến trên toàn cầu là tình trạng di cư của những kẻ lưu đày thuộc mọi tôn giáo trên Trái đất: người Ấn Độ, người Ả Rập, người Trung Hoa, người Syria, người Phoenicia, người Hy Lạp, người Lombard, vốn trở thành những người đi truyền bá các kiến thức thương mại của những vùng phát triển cao. Brentano trong cuốn tiểu luận mà
[24] chúng tôi thường nhắc tới, *Die Anfänge des modernen Kapitalismus*, đã dẫn chứng bằng trường hợp gia đình của chính mình. Nhưng trong tất cả các nước và vào tất cả các thời đại, các nhà ngân hàng có nguồn gốc từ nước ngoài đã luôn đóng vai trò là người tiên phong trong lĩnh vực thương mại. Họ không hề là một hiện tượng riêng của chủ nghĩa tư bản hiện đại và đã bị người Tin lành nhìn dưới con mắt hoài nghi về mặt đạo đức (xem bên dưới). Hoàn toàn không phải như vậy đối với những gia đình Tin lành như gia đình Murait, gia đình Pestalozzi v.v... vốn đã di cư từ Locarno đến Zürich, nơi mà từ rất sớm, người ta đồng hóa họ với sự phát triển đặc biệt hiện đại (công nghiệp) của chủ nghĩa tư bản.

một mức thu nhập khá thấp, hơn là một cuộc đời có nhiều bất trắc và hưng phấn, cho dù cuộc đời này có thể đem lại cho anh ta sự giàu sang và danh dự. Tục ngữ dân gian từng nói vui: phải chọn giữa ăn ngon hoặc ngủ yên. Trong trường hợp này, người Tin lành chọn ăn ngon; trong khi đó, người Công giáo muốn ngủ yên."[98]

Thực ra, ở nước Đức ngày nay, có thể là lòng ham muốn ăn ngon ấy được bắt gặp ít ra phần nào nơi nhiều người Tin lành vốn chỉ là Tin lành trên danh nghĩa mà thôi và tuy không đầy đủ nhưng cũng có phần đúng. Nhưng không chỉ trong quá khứ, tình hình mới rất khác so với ngày nay. Ai cũng biết chính cái đối nghịch với niềm vui sống [*Weltfreud*] mới là nét đặc trưng của những người *Puritanist Anh,
[25] Hà Lan, Mỹ và, chúng ta sẽ thấy sau này, đó chính là một trong những nét quan trọng nhất đối với chúng ta. Ngoài ra, đạo Tin lành ở Pháp đã bảo tồn khá lâu, và ngày nay còn bảo tồn trong chừng mực nào đó cái tính chất đặc trưng của các giáo hội Calvin nói chung, nhất là những giáo hội "dưới chân Thánh giá" [*unter dem Kreuz*] vào thời chiến tranh tôn giáo. Tuy nhiên – hay có lẽ vì thế (chúng tôi sẽ nêu câu hỏi sau này) – mọi người đều biết là đạo Tin lành đã từng là một trong những tác nhân quan trọng nhất trong sự phát triển của chủ nghĩa tư bản và của nền công nghiệp ở Pháp, và điều này vẫn còn như thế trong chừng mực mà tình trạng bách hại cho phép nó diễn ra. Nếu ta muốn gọi sự nghiêm túc và sự ưu trội của các mối quan tâm tôn giáo trong cách ứng xử của đời sống hằng ngày là "thái độ thoát ly khỏi thế gian", thì *bấy giờ* những người Calvin ở Pháp đã và vẫn còn là những người thoát ly khỏi thế gian ít ra cũng ngang với những người Công giáo ở miền Bắc nước Đức chẳng hạn, vốn là những người chắc chắn gắn bó sâu xa với đạo Công giáo hơn bất cứ dân tộc nào trên thế giới. Cả hai loại người này [người Calvin ở Pháp và người Công giáo ở miền Bắc nước Đức – *N.D.*] đều tự tách biệt cùng một kiểu như nhau đối với những phe phái tôn giáo đang thống trị trong đất nước tương ứng của họ[a]. Người Công giáo Pháp[b], ở

---

[98] Offenbacher, sđd, tr. 68.

[a] Người Calvin ở Pháp là thiểu số trong nước Pháp Công giáo; còn người Công giáo ở miền Bắc nước Đức là thiểu số trong miền Bắc theo đạo Tin lành (*N.D.*).

những tầng lớp bên dưới, là những người ham muốn hưởng thụ cuộc đời [*lebensfrohen*], trong khi ở những tầng lớp trên thì đơn giản là những kẻ thù ghét tôn giáo. Cũng giống y như những người Tin lành Đức[c] thì tầng lớp dưới ngày nay bị thu hút hoàn toàn vào đời sống kinh tế phàm tục [*weltlich*], còn nơi các tầng lớp trên, phần đông đều thờ ơ đối với tôn giáo.[99] Sự song hành này cho thấy rõ ràng rằng: với các hình dung mơ hồ theo kiểu "tính thoát ly khỏi thế gian" (nhầm tưởng!) nơi đạo Công giáo; "lòng vui sống" duy vật chất (nhầm tưởng!) nơi đạo Tin lành và nhiều hình dung khác cũng mơ hồ như thế sẽ chẳng giúp gì được cho việc nghiên cứu cả, bởi lẽ, trọng tính chung chung mơ hồ ấy, chúng tuyệt nhiên không đúng cho ngày nay mà cũng chẳng đúng chút nào cho quá khứ. Nhưng nếu chúng ta vẫn cứ muốn sử dụng chúng trong thao tác nghiên cứu, *thì* chúng ta sẽ phải, ngoài những nhận định trên đây, lưu tâm tới những nhận xét khác mà chúng ta phải chú ý ngay lập tức – thậm chí phải nghĩ rằng phải chăng toàn bộ sự đối lập giữa một bên là sự thoát ly khỏi thế gian, sự khổ hạnh, sự mộ đạo, với bên kia là sự tham gia vào
[26] đời sống kinh doanh tư bản chủ nghĩa, có thể được chuyển hóa thành một mối quan hệ họ hàng sâu xa nào đó [*in eine innere Verwandtschaft*].

Để bắt đầu, xin trình bày vài khía cạnh hoàn toàn bên ngoài: chúng ta dễ nhận thấy rằng số lượng rất lớn những người đại diện cho những hình thức nội tâm hóa nhất [*innerlich*] của sự mộ đạo Kitô giáo đều xuất thân từ những môi trường thương mại. Đặc biệt, phái *Pietist rõ ràng đã có được một số lớn những tín đồ thuần thành nhất là từ nguồn gốc xuất thân này. Ở đây, chúng ta có thể nghĩ rằng đó là một kiểu phản ứng chống lại "óc tôn thờ Mammon"

---

[b] Ở Pháp, người Công giáo chiếm đa số tuyệt đối trong dân chúng (*N.D.*).

[c] Ở Đức, người Tin lành chiếm đa số trong dân chúng (*N.D.*).

[99] Người ta có thể tìm thấy những lời nhận xét hết sức tinh tế về các đặc trưng của các tôn giáo khác nhau ở Đức và ở Pháp, và mối liên hệ tương quan giữa những sự khác biệt ấy với các yếu tố văn hóa khác trong cuộc xung đột sắc tộc ở Alsace, trong công trình nghiên cứu xuất sắc của W. Wittich, *Deutsche und fränzösische Kultur im Elsaß*, Illustrierte Elsäßische Rundschau, 1900 (cũng có tập in riêng).

[*Mammonismus*][a] nơi những người có tính cách hướng vào nội tâm và không thích nghi với nghề kinh doanh. Chính theo ý nghĩa này mà thánh Phanxicô thành Assisi và nhiều người theo phái Pietist đã giải thích theo chủ quan của họ lý do của việc "trở lại đạo" của mình. Cũng tương tự như thế, cái hiện tượng nổi bật – được chứng thực ngay cả bởi một Cecil Rhodes – theo đó những nhà kinh doanh tư bản chủ nghĩa quy mô lớn lại xuất thân từ gia đình các cha sở họ đạo có thể được giải thích như một phản ứng chống lại nền giáo dục khổ hạnh trong thời trẻ của họ. Tuy vậy, cách lý giải này thất bại khi ta gặp một ý thức mạnh mẽ về kinh doanh tư bản chủ nghĩa *phối hợp* với các hình thức mạnh mẽ nhất của một lòng mộ đạo vốn thâm nhập và chi phối toàn bộ đời sống nơi cùng một con người và nơi các nhóm người. Những trường hợp này không phải là cá biệt; ngược lại, đó chính là nét đặc trưng cho toàn bộ các nhóm người thuộc các giáo hội và các giáo phái quan trọng nhất trong lịch sử của đạo Tin lành. Đặc biệt phái Calvin, *bất cứ nơi nào mà nó xuất hiện*, luôn luôn mang tính chất phối hợp này.[100] Vào thời kỳ khuếch trương của phong trào Cải cách, [phái Calvin] không hề gắn liền với một giai cấp nhất định nào, điều này làm nổi bật sự kiện là ở Pháp, trong các giáo hội Huguenot, các tu sĩ và các nhà công nghiệp (thương nhân và thợ thủ công) ngay từ đầu đã rất đông và hiện nay vẫn thế, mặc dù các
[27] cuộc bách hại.[101] Ngay những người Tây Ban Nha cũng thế, họ đã

---

[a] Tức là óc tôn thờ đồng tiền (*N.D.*).

[100] Lẽ tất nhiên, mệnh đề này chỉ đúng khi nào tồn tại một khả năng phát triển tư bản chủ nghĩa trong vùng được khảo sát.

[101] Về điểm này, xem chẳng hạn Dupin de St. André, "L'ancienne Église réformée de Tours. Les membres de l'Église" (*Bulletin de la société de l'histoire du Protestantisme*, tập IV, tr. 10). Một lần nữa ở đây, người ta có thể bắt gặp cái nguyên cớ chủ yếu – nhất là dưới quan điểm Công giáo – chính là cái khát vọng giải thoát ra khỏi sự kiểm soát của tu viện hay của giáo hội. Không những các đối thủ đương thời (kể cả Rabelais) chống lại điều này, mà cả những sự áy náy
[27] lương tâm chẳng hạn cũng xuất hiện vào kỳ Nghị hội đầu tiên của phái *Huguenot (chẳng hạn, Nghị hội lần thứ nhất, C. partic., qu. 10, trong Aymon, *Synodes nationaux de l'Église réformée de France*, tr. 10): một nhà ngân hàng có thể được phép trở thành một vị nguyên lão đứng đầu [*Ältester*] một giáo hội

biết rằng phái "rối đạo" (nghĩa là phái Calvin ở Hà Lan) "kích thích óc kinh doanh"; điều này hoàn toàn trùng khớp với ý kiến của ngài William Petty trong nghiên cứu của ông về những lý do dẫn đến sự hưng thịnh của chủ nghĩa tư bản ở Hà Lan. Gothein[102] định nghĩa một cách đúng đắn về những nhóm Calvin lưu tán [*diaspora*] là "vườn ươm của nền kinh tế tư bản"[103]. Sự nổi trội của hoàn cảnh kinh tế của Pháp và Hà Lan, nơi xuất phát của khối dân lưu tán này, hay vai trò lớn lao của sự lưu đày và sự kiện bị tách ra khỏi những mối liên hệ truyền thống[104] có thể trong trường hợp này được coi

---

được không? Và mặc dù lập trường đã rất rõ ràng của Calvin, những cuộc tranh luận cứ luôn tái diễn trong cùng những hội đồng để xem việc cho vay lấy lãi có được phép hay không. Điều này có thể được giải thích phần nào bởi số lượng lớn những người mà vấn đề này trực tiếp đụng chạm tới, nhưng sự mong muốn thực hiện *usuraria pravitas* [việc cho vay lấy lãi] mà không cần phải xưng tội không thể đã là lý do quyết định. Điều này cũng đúng đối với Hà Lan (xem bên trên). Chúng ta hãy nói rõ ở đây: chuyện cấm cho vay lấy lãi của giáo hội không hề đóng vai trò nào trong công trình nghiên cứu này.

[102] Gothein, *Wirtschaftsgeschichte des Schwarzwaldes*, I, tr. 67.

[103] Liên quan tới tất cả những điều ấy, xem những nhận xét vắn tắt của Sombart trong *Der moderne Kapitalismus*, xuất bản lần thứ nhất, tr. 380. Sau đó, trong những phần theo ý kiến tôi là yếu nhất trong cuốn *Der Bourgeois* (München, 1913), tác giả này, dưới ảnh hưởng của Keller, đã bảo vệ một luận điểm không thể đứng vững được mà tôi sẽ trở lại khi nào thích hợp. Mặc dù có nhiều nhận xét xuất sắc (nhưng không mới mẻ), công trình của F. Keller (*Unternehmung und Mehrwert*, Các tác phẩm của Hội Görres-Gesellschaft, XII) rơi xuống *dưới* mức trung bình của các công trình biện giải học [*apologétique*] hiện đại khác của Công giáo.

[104] Người ta đã chứng minh một cách không thể bàn cãi là đơn giản chuyện đổi nơi cư trú là một phương tiện hữu hiệu để gia tăng năng suất lao động (xem chú thích 13 trên đây). Cùng một cô gái Ba Lan ở đất nước quê hương mình chưa bao giờ nằm trong hoàn cảnh cho phép cô ta đi kiếm sống và lôi cô ta ra khỏi sự lười biếng truyền thống của mình, nhưng lại dường như thay đổi bản chất và trở thành một người có những nỗ lực vô hạn khi cô ta làm việc ở nước ngoài với tư cách là công nhân theo mùa vụ. Điều này cũng đúng đối với công nhân di cư người Italia. Ở đây không phải chỉ là chuyện ảnh hưởng giáo dục của một môi trường mới mang tính kích thích cao hơn – điều này dĩ nhiên có một vai trò,

như mang tính chất quyết định. Nhưng tình hình cũng y như vậy ở
[28] Pháp vào thế kỷ XVII, như ta được biết từ các cuộc đấu tranh của Colbert. Ngay chính nước Áo – để chỉ lấy thí dụ này mà thôi – thỉnh thoảng cũng trực tiếp đón nhận những nhà sản xuất Tin lành.

Tuy nhiên, không phải mọi giáo phái Tin lành đều đi theo hướng này với một sức mạnh tác động như nhau. Chính phái Calvin đã tỏ ra có ảnh hưởng mạnh mẽ nhất, kể cả ở Đức: mạnh hơn nhiều giáo phái khác, mạnh hơn giáo phái *Luther chẳng hạn, tôn giáo *"cải cách"[105] đã tạo điều kiện thuận lợi cho sự phát triển của tinh thần tư bản chủ nghĩa, ở vùng Wuppertal và các nơi khác. Đó là điều mà công trình nghiên cứu đối chiếu hai tông phái này đã cố gắng chứng minh trong tổng thể cũng như về những điểm cụ thể, nhất là ở vùng Wuppertal.[106] Ở vùng Scotland, Buckle và trong số các thi sĩ Anh,

---

nhưng không phải là quyết định – bởi lẽ hiện tượng này cũng xảy ra khi các công việc vẫn cùng là những công việc ấy ở trên đất nước quê hương (trong nông nghiệp chẳng hạn). Hơn nữa, việc cư trú trong những lán trại dành cho công nhân mùa vụ, v.v... thường dẫn tới một sự sút giảm tạm thời về mức sống vốn không thể chấp nhận được tại quê gốc. Chỉ đơn giản sự kiện làm việc trong một môi trường khác biệt với môi trường quen thuộc đã phá vỡ truyền thống, và đấy chính là yếu tố "giáo dục". Sự phát triển của châu Mỹ chính là kết quả của những nhân tố ấy, có cần nhấn mạnh lại điều này không? Trong thời cổ đại, sự lưu đày của người Do Thái ở Babylon cũng mang một ý nghĩa tương tự; điều này cũng đúng đối với người Parsen [người Ba Tư di cư sang Ấn Độ vào thế kỷ VIII – *N.D.*]. Nhưng đối với những người Tin lành, ảnh hưởng của các niềm tin tôn giáo lẽ tất nhiên là một nhân tố độc lập. Người ta có thể nhận thấy điều này qua những sự khác biệt không thể chối cãi về ứng xử kinh tế giữa những người Puritanist ở các vùng dân cư của New England so với những người Công giáo ở Maryland, với những người theo phái Episcopal ở miền Nam và ở vùng Rhode Island có nhiều tôn giáo. Cũng gần tương tự như vậy ở Ấn Độ đối với người theo đạo Jaina.

[105] Người ta biết, trong phần lớn các hình thức, đó là phái Calvin ít nhiều *ôn hòa* hay phái *Zwingli.

[106] Ở Hamburg, một thành phố hầu như hoàn toàn theo phái Luther, tài sản duy nhất có xuất xứ từ thế kỷ XVII là tài sản thuộc về một gia đình *cải cách* nổi tiếng. (Thông tin này đã được giáo sư A. Wahl ưu ái cung cấp cho tôi.)

Keats đã nhấn mạnh những mối liên hệ ấy.[107] Điều đáng chú ý hơn nữa mà chúng ta chỉ cần nhắc lại: các giáo phái trong đó "sự thoát ly khỏi thế gian" này đã trở thành câu châm ngôn cũng quan trọng như sự giàu có - như nơi những người Quaker và những người *Mennonite - đã thống nhất một đời sống chịu sự điều tiết của tôn giáo với một ý thức rất mạnh mẽ về kinh doanh. Những người trước [những người Quaker] đã đóng vai trò ở Anh và Bắc Mỹ cũng giống như vai trò của những người sau [những người Mennonite] ở Đức và Hà Lan. Ở Đông Phổ, chính vua Friedrich Wilhelm I đã coi những người Mennonite, mặc dù những người này tuyệt đối khước từ quân dịch, như là những người không thể thiếu cho ngành công nghiệp – việc này minh họa một cách hùng hồn cho nhiều sự kiện đã được nêu
[29] ra, nhất là khi chúng ta biết về tính cách của vị vua này. Cuối cùng, ai cũng biết rằng sự phối hợp giữa lòng mộ đạo nhiệt tâm với một ý thức kinh doanh sâu sắc chính là một trong những đặc trưng của phái Pietist.[108] Chúng ta chỉ cần nhớ lại tình hình ở vùng Rhein và Calw; chúng ta không cần phải đưa ra quá nhiều thí dụ trong phần trình bày sơ khởi này, bởi lẽ những thí dụ mà chúng tôi vừa trình bày, dù số lượng rất ít, đã cho thấy tại sao không nên hiểu "tinh thần lao động", tinh thần "tiến bộ" (hay bất cứ cách diễn đạt nào khác) mà người ta thường cho rằng sở dĩ chúng được khơi dậy là nhờ vào đạo

---

[107] Khẳng định mối liên hệ ấy ở đây chẳng phải là một điều mới mẻ. Lavalaye, Matthew Arnold và nhiều người khác đã làm chuyện này rồi. Ngược lại, cái mới ở đây chính là sự hoài nghi hoàn toàn không có cơ sở của ông ta. Vấn đề là phải *giải thích* mối liên hệ ấy.

[108] Điều đó tất nhiên không loại trừ rằng về sau phái Pietist chính thức – giống như những xu hướng tôn giáo khác – do quan điểm gia trưởng, sẽ chống lại một số hình thức "tiến bộ" của chủ nghĩa tư bản, chẳng hạn sự chuyển dịch từ công nghiệp gia đình sang hệ thống nhà máy [*Fabriksystem*]. Cần phân biệt triệt để giữa *lý tưởng* tôn giáo mà một khuynh hướng tôn giáo *nỗ lực đạt tới*, với ảnh hưởng *thực thụ* mà [khuynh hướng tôn giáo ấy] *gây ra* nơi ứng xử của các tín đồ của mình; đó là điều mà chúng ta sẽ thấy thường xuyên trong những phần bàn luận tiếp theo. (Tôi đã đưa ra vài thí dụ mà người ta quan sát được tại một nhà máy ở Westfalen về quá trình thích nghi cụ thể của người Pietist vào lao động công nghiệp trong bài tạp chí của tôi mang tên "Zur Psychophysik der gewerblichen Arbeit", *Archiv fur Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, tập XXVI, tr. 263, cũng như ở những chỗ khác).

Tin lành, như là "niềm vui sống", hay theo ý nghĩa "đã được khai minh", như người ta thường làm. Thực ra, đạo Tin lành cổ xưa của *Luther, *Calvin, *Knox, *Voët không gắn bó gì lắm về tâm hồn với cái mà ngày nay người ta gọi là sự "tiến bộ". Đạo ấy là kẻ thù trực diện đối với tất cả mọi khía cạnh của lối sống hiện đại vốn không thể thiếu nơi người tín đồ cực đoan nhất ngày nay. Vì thế nếu muốn tìm một mối quan hệ họ hàng nội tại nào đó giữa một số biểu hiện của tinh thần đạo Tin lành cổ với nền văn hóa tư bản chủ nghĩa hiện đại, thì dù muốn hay không, chúng ta phải tìm điều này nơi những nét thuần túy *tôn giáo* chứ *không phải* nơi cái gọi là "niềm vui sống" ít nhiều mang tính chất duy vật chất hay đố kỵ đối với khuynh hướng khổ hạnh. Trong cuốn *Esprit des lois* [Tinh thần luật pháp] (quyển XX, chương 7), *Montesquieu nói về người Anh như sau: "Đấy là dân tộc đã biết tận dụng một cách giỏi nhất so với các dân tộc trên thế giới những gì có được trong ba điều sau: lòng mộ đạo, thương mại và sự tự do." Phải chăng sự vượt trội của họ về mặt thương mại và, – trong mối quan hệ khác, sự chấp nhận những định chế chính trị tự do – có lẽ gắn kết mật thiết với lòng mộ đạo kỷ lục mà Montesquieu đã ghi nhận nơi họ?

Một khi đã đặt vấn đề theo kiểu ấy, chúng tôi thấy nảy sinh một loạt các mối quan hệ có thể có, nhưng mới chỉ được cảm nhận một cách mơ hồ. Từ đó, nhiệm vụ của chúng tôi sẽ là *trình bày* càng rõ ràng càng tốt những gì mà hiện nay chúng tôi chỉ mới nhận thấy một
[30] cách nhạt nhòa khi đứng trước sự đa dạng khôn cùng của các hiện tượng lịch sử. Để có thể làm được điều ấy, chúng ta buộc phải từ bỏ lĩnh vực của những ý tưởng mơ hồ và chung chung trước nay để thử thâm nhập vào những nét đặc thù và những sự khác biệt của các thế giới tư tưởng tôn giáo vốn được cấu thành trong lịch sử bởi những biểu hiện đa dạng của Kitô giáo.

Nhưng, trước đó, cần có vài nhận xét: thoạt tiên, về tính chất đặc trưng của đối tượng mà chúng tôi đang đi tìm lối giải thích lịch sử; sau đó, về ý nghĩa mà lối giải thích như thế có thể có được trong khuôn khổ các nghiên cứu này của chúng tôi.

Chương 2

"TINH THẦN" CỦA CHỦ NGHĨA TƯ BẢN [a]

Trong nhan đề của công trình này, chúng tôi đã chọn cụm từ, hơi có chút tham vọng, "*tinh thần* của chủ nghĩa tư bản". Cần hiểu điều này thế nào? Khi cố gắng đưa ra một cái gì đó để *"định nghĩa"* cụm từ này, người ta vấp phải một số khó khăn thuộc về bản chất của mục đích nghiên cứu.

Nếu có một đối tượng mà cụm từ ấy có thể được áp vào một cách có ý nghĩa, thì đó sẽ chỉ có thể là một *"cá nhân lịch sử"* [*historisches Individuum*], nghĩa là một phức hợp các mối liên hệ có mặt trong thực tại lịch sử mà chúng tôi tập hợp lại thành một tổng thể khái niệm xét theo phương diện *ý nghĩa* hay *tầm quan trọng về văn hóa* [*Kulturbedeutung*] của chúng. Một khái niệm lịch sử như vậy không

---

[a] Trong những đoạn dưới đây, Max Weber trình bày một cách rất tóm lược một số khía cạnh của những quan điểm phương pháp luận của mình. Cũng trong khoảng cùng thời gian viết tập khảo luận này, ông đã tiến hành một cuộc phê phán tỉ mỉ và đánh giá lại các phương pháp của các ngành khoa học xã hội – kết quả của việc này là ông đi đến một quan điểm khác biệt về nhiều mặt so với quan điểm phổ biến lúc đương thời, nhất là ở bên ngoài nước Đức. Để có thể hiểu được một cách kỹ lưỡng ý nghĩa của tập khảo luận này xét rộng ra trong mối quan hệ với toàn bộ các công trình xã hội học của Max Weber, chúng ta cần nắm rõ các mục tiêu phương pháp luận của ông là gì. Phần lớn những bài viết của ông về đề tài này đã được tập hợp lại sau khi ông qua đời (năm 1920) trong bộ *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Nội dung vắn tắt của lập trường chính của ông được trình bày trong các chương mở đầu quyển *Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriß der Sozialökonomik*, III. [Chú thích của Talcott Parsons trong bản dịch tiếng Anh: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Talcott Parsons dịch, với lời nói đầu của Richard Henry Tawney, New York, Charles Scribner's Sons, 1958, tr. 192]

thể được định nghĩa theo sơ đồ "*genus proximum, differentia specifica*" [diễn nôm: "khu biệt ranh giới"], bởi lẽ nó liên quan tới một hiện tượng có ý nghĩa được xem xét trong *tính chất* cá thể riêng biệt của nó; trái lại, nó phải được *kết hợp lại* [komponiert] từng bước, từ những bộ phận được rút ra từng cái một từ thực tại lịch sử. Vì thế người ta không thể tìm ra khái niệm hoàn chỉnh chung cuộc ở phần đầu mà là ở *cuối* công trình. Nói cách khác, chỉ trong quá trình khảo sát mới hiện ra kết quả chủ yếu của việc này, đó là cách thức tốt nhất để trình bày cái mà chúng tôi hiểu là "tinh thần" của chủ nghĩa tư bản; cách thức tốt nhất, nghĩa là cách thức trình bày thích hợp nhất về những quan điểm mà chúng ta quan tâm ở đây. Các quan điểm ấy (mà chúng tôi sẽ có dịp trở lại) – đến lượt chúng, không hề là các quan điểm duy nhất khả hữu để có thể phân tích các hiện [31] tượng lịch sử đang được xem xét. Ở đây, cũng như đối với bất kỳ hiện tượng lịch sử nào, các quan điểm xem xét khác sẽ thấy các nét khác như là các nét "cơ bản". Do đó, ta không nhất thiết phải hiểu chữ "tinh thần" của chủ nghĩa tư bản *chỉ* như những gì được trình bày *cho ta* như là nét cơ bản, theo quan điểm của ta. Điều này nằm ngay trong bản chất của việc "hình thành khái niệm lịch sử" [*historische Begriffsbildung*] vốn không tìm cách gò ép thực tại vào các phạm trù trừu tượng vì các mục đích phương pháp mà cố gắng sắp xếp nó trong các mối liên hệ sinh thành cụ thể bao giờ cũng không tránh khỏi mang màu sắc *cá thể riêng biệt*.

Vì thế, nếu vẫn cần xác định *đối tượng* để phân tích và đưa ra lời giải thích lịch sử về nó thì ắt không phải là đưa ra một định nghĩa về khái niệm, trái lại, ít ra là lúc ban đầu, hãy mang lại một sự "minh họa" [*Veranschaulichung*: trực quan hóa] về những gì ta muốn nói ở đây với chữ "tinh thần" của chủ nghĩa tư bản. Thật vậy, một sự minh họa như vậy là điều cần thiết để chúng ta đồng ý với nhau một cách rõ ràng về đối tượng của công trình nghiên cứu. Vì mục đích ấy, chúng tôi sẽ trích dẫn một tài liệu về "tinh thần" ấy, với một sự tinh khiết gần như cổ điển, trong đó chứa đựng cái mà chúng ta đi tìm ở đây. Tài liệu này đồng thời có cái lợi là *không có bất cứ* liên hệ trực tiếp nào với tôn giáo, do đó, xét về mặt liên quan tới chủ đề của chúng ta, nó hoàn toàn không có những ý tưởng tiên kiến:

"Hãy nhớ rằng ***thời gian*** *là tiền bạc. Ai là người có thể đi làm kiếm được mười shilling một ngày nhưng lại đi dạo chơi hoặc làm*

biếng ở lại trong phòng mình trong nửa ngày, thì mặc dù những trò vui thú của anh ta hay sự lười biếng của anh ta chỉ làm anh ta tiêu tốn có sáu pence, anh ta không được bó hẹp vào việc tính toán số chi tiêu ấy mà thôi. Anh ta còn chi tiêu, hay đúng hơn là vứt đi, năm shilling kia.

"Hãy nhớ rằng ***sự tín nhiệm*** *[credit] là tiền bạc. Nếu ai đó giao tiền của mình vào tay tôi trong lúc tiền đó là của anh ta, thì [điều đó có nghĩa là] anh ta tặng tôi số tiền lãi hay còn là tất cả những gì tôi có thể làm được với số tiền của anh ta trong thời gian ấy. Nó có thể lên tới một khoản tiền lớn lao nếu tôi vay được nhiều và sử dụng tốt các khoản vay này.*

"Hãy nhớ rằng tiền bạc có bản tính là ***sinh sôi và sinh lợi****. Tiền bạc có thể đẻ ra tiền bạc, những chồi lộc của nó có thể sinh ra tiền nhiều hơn nữa, và cứ thế. Đưa vào hoạt động năm shilling sẽ thu được sáu, sau đó chuyển thành bảy shilling ba pence, v.v... cho đến khi trở thành một trăm bảng Anh. Càng có nhiều shilling thì kết quả mỗi lần càng cao, đến mức mà tiền lời tăng càng lúc càng nhanh. Ai giết chết một con heo nái, người đó tiêu diệt nòi giống cho đến thế hệ thứ một ngàn. Ai* ***hạ sát*** *(sic) một đồng năm shilling, người đó hủy hoại tất cả những gì mà nó có thể sản sinh ra: tức là hàng đống bảng Anh.*

[32] *"Hãy nhớ câu châm ngôn:* ***người trả tiền đàng hoàng là người chủ của túi tiền người khác****. Ai là kẻ được mọi người biết rằng mình luôn trả tiền đều đặn và chính xác vào thời điểm đã hứa, thì kẻ ấy có thể huy động được tiền mà bạn bè mình đã để dành vào bất cứ lúc nào và bất cứ hoàn cảnh nào. Điều này đôi khi rất có lợi. Sau sự chuyên cần lao động và sự tằn tiện, thì không có gì góp phần vào sự* ***thăng tiến*** *của một thanh niên cho bằng sự đúng hẹn và tính công bằng trong kinh doanh. Vì thế, không được giữ số tiền đã mượn chậm hơn một giờ so với thời gian đã định; nếu gặp bất kỳ một sự thất vọng nhỏ nhoi nào, thì túi tiền của bạn anh sẽ mãi mãi đóng cửa đối với anh.*

"Cần lưu ý rằng những hành động vô thưởng vô phạt nhất cũng có thể ảnh hưởng tới sự ***tín cậy*** *của một người. Tiếng búa của anh vào lúc 5 giờ sáng hoặc vào hồi 8 giờ tối, nếu nó đến tai người cho*

anh vay, thì nó sẽ làm ông ta cho anh vay thêm sáu tháng nữa; nhưng nếu ông ta thấy anh chơi bi-da, hoặc ông ta nghe thấy tiếng anh ở một quán bia trong lúc đáng lý anh phải đang làm việc, thì điều này sẽ khiến ông ta đòi lại tiền ngay ngày mai; ông ta sẽ đòi có ngay một lúc, kể cả trước khi anh có đủ để trả cho ông ta.

"Điều này ngoài ra còn chứng tỏ rằng anh hãy nhớ về các món nợ của mình; ***anh hãy xuất hiện như một người chu đáo và lương thiện****, điều này sẽ làm gia tăng độ* ***tín nhiệm*** *[credit] của anh. Đừng nghĩ rằng tất cả những gì anh đang có đều thuộc về anh và sống theo lối suy nghĩ đó. Đây là một sai lầm mà nhiều kẻ đi vay thường rơi vào. Để tránh rơi vào sai lầm ấy, hãy làm sổ thu chi chính xác các khoản chi tiêu và các khoản thu nhập của mình. Nếu anh chịu khó ghi chép tất cả một cách chi tiết, thì điều này sẽ dẫn đến một kết quả tốt: anh sẽ khám phá ra rằng những khoản chi hết sức nhỏ nhoi và vô nghĩa bị phình lớn như thế nào thành những món tiền lớn, lúc ấy anh sẽ nhận thấy có những khoản đáng lý đã có thể tiết kiệm được, có những khoản sẽ có thể tiết kiệm được một cách không khó khăn gì trong tương lai.*

"Với sáu bảng Anh mỗi năm, anh có thể sử dụng được một trăm bảng Anh, miễn là anh phải là một người được mọi người coi là khôn ngoan và lương thiện.

"Ai tiêu xài vô ích đồng bạc bốn pence mỗi ngày, kẻ đó tiêu xài vô ích hơn sáu bảng Anh mỗi năm, tức là cái giá tương ứng với việc sử dụng một trăm bảng Anh.

"Ai phung phí vô ích giá trị bốn pence trong thời gian của mình mỗi ngày, kẻ đó phung phí ngày này sang ngày khác cái đặc quyền sử dụng một trăm bảng Anh.

"Ai mất thời gian một cách vô ích (tương ứng với năm shilling), kẻ đó mất năm shilling; anh ta cũng hoàn toàn có thể vứt đi năm shilling xuống biển.

"Ai mất năm shilling, thì chẳng những mất đi số tiền này, mà mất tất cả những gì anh ta có thể kiếm được nếu sử dụng số tiền ấy vào kinh doanh, điều này sẽ tạo nên một khoản tiền lớn lao, khi mà người thanh niên đần dà trở nên đứng tuổi."

Chính *Benjamin *Franklin*[109] đã làm bài thuyết giáo này cho chúng ta – những lời lẽ mà Ferdinand Kürnberger, khi nói về "hình ảnh về nền văn hóa Mỹ" một cách đầy sắc sảo và cay độc[110], đã chế
[33] nhạo như là lời tuyên xưng đức tin của bọn Yankee. Có ai nghi ngờ rằng đây không phải là chính "tinh thần của chủ nghĩa tư bản" đang nói một cách điển hình đến như vậy, nhưng có ai dám quả quyết rằng tất cả những gì mà người ta có thể hiểu được dưới khái niệm này đều đã chứa đựng trong đấy? Chúng ta hãy dừng lại thêm một chút với đoạn văn trên mà Kürnberger tóm tắt lại triết lý như sau: "Họ làm ra mỡ với đàn bò, và làm ra tiền với con người." Cái cốt lõi của thứ "triết lý hà tiện" này có vẻ là lý tưởng của con người coi trọng danh dự và được mọi người tín nhiệm, và quan trọng hơn hết là ý tưởng theo đó *nghĩa vụ* [*Verpflichtung*] của mỗi người là làm gia tăng số vốn của mình, và điều này được giả định như là một mục đích tự thân. Thực ra, điều được thuyết giảng ở đây không phải chỉ đơn giản là một "kỹ thuật sống" [*Lebenstechnik*], mà là một thứ "đạo đức học" [*Ethik*] đặc thù. Vi phạm những quy tắc đạo đức ấy không chỉ là điều ngu xuẩn, mà phải bị xem như là một thứ xao nhãng nghĩa vụ. Đấy chính là bản chất của vấn đề. Cái được rao giảng ở đây không phải đơn giản là "mẹo kinh doanh" – những lời dạy tương tự như vậy có rất nhiều – mà đó là một **ethos* đang phát biểu ra và điều chúng ta quan tâm chính là *ở phẩm chất này* của nó.

Khi một trong những người hợp tác đã từng rút lui ra khỏi kinh doanh đề nghị với Jacob Fugger cũng nên làm như vậy vì ông này đã kiếm được khá nhiều tiền và từ nay nên nhường lại chỗ cho người

---

[109] Đoạn cuối cùng được trích từ *Necessary Hints to Those That Would Be Rich* (viết năm 1736) (*Works*, Nxb Sparks, II, tr. 80), phần còn lại từ *Advice to a Young Tradesman* (viết năm 1748) (*Works*, Nxb Sparks, II, tr. 87 và tiếp theo) [những chỗ nhấn mạnh là của Franklin].

[110] Như mọi người đã biết, *Der Amerikamüde* (Frankfurt, 1855) là một lối nói về các cảm giác của Lenau về nước Mỹ. Với tư cách là một tác phẩm nghệ thuật, cuốn sách này ngày nay có lẽ không còn được đánh giá cao, nhưng đây là một tài liệu (bây giờ đã khá mờ nhạt) nói về sự đối lập trong những cách thức cảm nhận giữa người Đức và người Mỹ; và có thể nói là kể cả sự đối lập giữa một bên là đời sống nội tâm dù sao cũng có điểm chung nơi người Công giáo và người Tin lành kể từ những nhà thần bí Đức thời Trung đại, và một bên là hoạt động tư bản chủ nghĩa-Puritanist.

khác kiếm tiền, Fugger đã mắng ông này là "hèn nhát" và đã đối đáp lại rằng "ông ta (Fugger) có một ý kiến hoàn toàn khác và ông ta muốn kiếm tiền chừng nào ông ta còn có thể kiếm được"[111]. Hiển nhiên là tinh thần của lời tuyên bố này *khác xa* so với tinh thần của Franklin. Cái bộc lộ tính táo bạo thương mại và một tính cách cá nhân mang tính chất lãnh đạm nào đó về mặt đạo lý[112] trong trường hợp của Fugger, thì đối với Franklin lại mang tính chất của một châm ngôn *đạo đức* nhằm giúp người ta ứng xử đúng đắn trong cuộc
[34] đời. Chính là theo ý nghĩa đặc thù này mà khái niệm "tinh thần của chủ nghĩa tư bản"[113] được sử dụng ở đây – theo nghĩa là tinh thần của chủ nghĩa tư bản *hiện đại*. Do cách thức mà chúng tôi đã đặt vấn đề, điều đương nhiên là chúng tôi sẽ chỉ quan tâm ở đây tới chủ nghĩa tư bản của Tây Âu và Mỹ. Bởi lẽ nếu chủ nghĩa tư bản đã từng tồn tại ở Trung Hoa, Ấn Độ, Babylon, trong thời cổ đại và thời trung đại, thì, như chúng ta sẽ thấy, chúng thiếu chính cái *ethos* đặc thù ấy.

---

[111] Sombart đã đưa câu trích này thành câu đề từ cho mục viết về "Sự hình thành của tư bản", trong quyển *Der moderne Kapitalismus*, lần xuất bản thứ nhất, I, tr. 193. Xem thêm trang 390.

[112] Điều này không hề có nghĩa là Jacob Fugger là một người lãnh đạm với đạo đức hay phi tôn giáo, mà cũng không có nghĩa là đạo đức của Franklin được thâu tóm hoàn toàn trong những lời khuyên dạy ấy. Những câu trích dẫn của Brentano (*Die Anfänge des modernen Kapitalismus*, München 1916, tr. 150 và tiếp theo) có lẽ không cần thiết để bảo vệ cho kẻ vốn nổi tiếng là có lòng thương người này [*Philanthrope*] trước những ngộ nhận mà Brentano gán cho tôi. Vấn đề hoàn toàn ngược lại: làm sao một kẻ vốn có thiện cảm với con người lại có thể viết ra những lời khuyên dạy này theo kiểu của một nhà đạo đức? (Brentano đã quên không mô tả lại hình thức đặc thù đến thế.)

[113] Đây là điểm mà chúng tôi khác với Sombart trong cách đặt vấn đề. Ý nghĩa thực tế vốn khá lớn lao sẽ xuất hiện rõ hơn sau này. Mặt khác, cũng cần ghi nhận rằng Sombart không hề xem nhẹ khía cạnh đạo đức của nhà kinh doanh tư bản chủ nghĩa. Nhưng đối với Sombart, đó có vẻ như là một hậu quả của chủ nghĩa tư bản, trong khi tôi đã lấy điều ngược lại làm giả thuyết. Chúng tôi sẽ chỉ xác định lập trường dứt khoát cuối cùng vào cuối cuộc khảo sát của chúng tôi. Về tư tưởng của Sombart, xem sách đã dẫn, tr. 357, 380, v.v... Lối lập luận của ông ta ở đây gần với những phân tích xuất sắc của Simmel, *Philosophie des Geldes* (chương cuối). Tôi sẽ nói sau về những ý kiến tranh luận của ông ta chống lại tôi trong cuốn *Bourgeois* của ông ta. Ở đây mà giải thích sâu về chuyện này thì sớm quá.

Tất cả những lời răn dạy đạo đức của Franklin đều nhuốm màu của tinh thần duy lợi [*utilitarisch*]. Sự lương thiện là điều *có lợi* vì nó đảm bảo cho chúng ta có được sự tín nhiệm. Cũng giống như vậy đối với sự đúng hẹn, sự chuyên cần lao động, sự tằn tiện; *vì thế*, đấy là những đức tính. Người ta có thể diễn dịch một cách logic từ đó rằng, chẳng hạn, biểu hiện bên ngoài của sự lương thiện có thể đem lại cùng một tác dụng; biểu hiện bên ngoài này là đủ rồi, và một sự thặng dư vô ích của đức tính này sẽ là một sự phung phí không sinh lợi dưới con mắt của Franklin. Thật vậy, cuốn tự truyện của ông ta đã khẳng định ấn tượng này, chẳng hạn câu chuyện kể về sự *"hoán cải" của ông ta trở về với những đức tính ấy[114] hay sự bàn luận về lợi ích của việc duy trì *biểu hiện bên ngoài* của sự khiêm tốn, việc cố ý hạ thấp công trạng của mình nhằm giành được sự hoan nghênh của mọi
[35] người.[115] Theo Franklin, những đức tính đó, cũng như mọi đức tính

---

[114] "Tôi ngày càng xác tín rằng *sự thật, sự lương thiện* và *sự chân thành* trong các mối liên hệ giữa con người với con người là những cái quan trọng nhất cho *hạnh phúc trong cuộc đời; do đó tôi cũng viết ra quyết định này của mình* trong nhật ký của tôi rằng: tôi sẽ thực thi chúng suốt đời. Thực sự ra, tôi chẳng hề quan tâm tới bản thân sự mặc khải; nhưng ý kiến của tôi là nếu một số hành động nào đó là xấu đơn giản vì học thuyết mặc khải cấm, hoặc là tốt vì học thuyết này quy định, thì dù vậy những hành động đó vẫn có thể bị cấm đoán vì là xấu đối với chúng ta, hoặc được yêu cầu thực hiện trong chừng mực mà chúng tỏ ra có lợi cho chúng ta, do tự bản chất của chúng, trong bất cứ hoàn cảnh nào." (*Autobiography* [Tự truyện], Nxb F. W. Pine, New York, Henry Holt, 1916, tr. 112)

[115] "Vì thế, tôi cố tránh lộ diện và tôi trình bày câu chuyện [tức là một dự án thư viện mà ông ta là người thúc đẩy] như là xuất phát từ *một số người bạn* đã nhờ tôi đảm nhận lấy công việc và đề nghị ra cho những ai mà họ coi là những người yêu thích đọc sách. Bằng cách này, dự án của tôi đã tiến triển mà không gặp khó khăn gì, và sau đó, tôi đã dùng thủ thuật này nhiều lần, trong những hoàn cảnh tương tự. Tôi có thể nhiệt tình khuyên rằng nên dùng cách này, vì nó đã đảm bảo cho tôi được thành công liên tục. Việc hy sinh lòng tự cao một cách nhất thời và còn con ấy sẽ được bù đắp lại cho bạn một cách xứng đáng sau này. Nếu trong *một thời gian nào đó*, người ta không biết công trạng thuộc về ai, sẽ có kẻ huênh hoang hơn bạn đứng ra nhận công trạng ấy về mình, và lúc ấy, chính sự ghen tức sẽ làm cho bạn đòi trả lại sự công bằng cho mình bằng cách tước lấy bộ lông đã bị chiếm đoạt để trả lại cho chủ nhân chính đáng của nó." (*Autobiography*, tr. 140)

khác, chỉ là những đức tính trong chừng mực mà chúng thực sự có lợi cho cá nhân; và biểu hiện bên ngoài là đủ nếu điều này mang lại cùng một tác dụng. Kết luận này là điều không thể tránh khỏi đối với tư tưởng duy lợi [*Utilitarismus*] chặt chẽ. Cái ấn tượng của người Đức khi họ cảm thấy những đức tính được tuyên xưng tại Mỹ chỉ là "giả hình" có vẻ như được xác nhận ở đây một cách nhãn tiền. Nhưng thực ra, câu chuyện không đơn giản như thế. Sự nghi ngờ này bị bác bỏ bởi tính cách của Benjamin Franklin như đã xuất hiện với chúng ta qua cuốn tự truyện của ông ta, với một sự thẳng thắn hiếm thấy. Sự kiện theo đó lợi ích của các đức tính đã được Thiên Chúa mặc khải cho ông ta, vì nhờ đó Người muốn hướng ông ta tới cái thiện, đã chứng tỏ rõ ràng rằng ở đây có một cái gì khác hoàn toàn so với những câu châm ngôn vị kỷ có pha thêm chút luân lý.

Nhưng đáng chú ý là thứ đạo đức ấy hoàn toàn không có tính chất duy hạnh phúc chủ nghĩa [*eudämonistisch*] hay hưởng lạc chủ nghĩa [*hedonistisch*]. Ở đây, cái *summum bonum* [cái thiện tối cao] có thể được diễn đạt như sau: làm ra tiền, lúc nào cũng làm ra tiền nhiều hơn, nhưng vẫn nghiêm khắc giữ mình tránh khỏi những thú vui tự phát trong cuộc đời. Về điểm này, tiền bạc được coi như là một mục đích tự thân, dù nó xuất hiện như một cái gì hoàn toàn siêu việt và tuyệt đối phi lý tính[116] trong mối quan hệ với "hạnh phúc" của cá

---

[116] Brentano (sđd, tr. 125, 127, chú thích 1) lấy nhận xét này làm cái cớ để phê phán phần thảo luận sau đó về sự "lý tính hóa và kỷ luật hóa" nói trên [*Rationalisierung und Disziplinierung*] mà sự khổ hạnh tại thế [*innerweltliche Askese*][a] đã áp đặt lên con người. Ông ta nói đó là việc "lý tính hóa một lối sống phi lý tính". Điều này hoàn toàn đúng đắn. Một sự vật không bao giờ tự nó "phi lý tính", mà nó chỉ "phi lý tính" xét từ một *quan điểm* "lý tính" nhất định. Đối với một người phi tôn giáo, sống theo kiểu tôn giáo là điều phi lý tính; đối với người theo thuyết hưởng lạc, lối sống khổ hạnh là điều phi lý tính. Bất kể rằng tôn giáo và khuynh hướng khổ hạnh, xét theo giá trị tối hậu của chúng, đều là một sự "lý tính hóa". Có lẽ đây cũng là điều có lợi nếu tập khảo luận này có thể góp phần vào việc làm cho người ta thấy rằng sự đơn giản bên ngoài của khái niệm "lý tính" thực ra che giấu tính phức tạp của nó.

[a] Thuật ngữ có vẻ nghịch lý này [tức *"worldly asceticism"* – *N.D.*] là cách dịch tốt nhất mà tôi có thể tìm ra được cho thuật ngữ của Weber *"innerweltliche Askese"*, vốn có nghĩa là sự khổ hạnh được thực hành trong lòng thế gian [ở đây chúng tôi dịch là

[36] nhân hoặc "lợi lộc" mà cá nhân có thể cảm thấy khi có nó. Chiếm hữu doanh lợi [Erwerb] đã trở thành mục đích mà con người đề ra cho mình; nó không còn phụ thuộc vào anh ta xét như là một phương tiện để đạt được mục đích là thoả mãn các nhu cầu vật chất của mình. Sự đảo lộn này của cái mà chúng tôi gọi là tình trạng tự nhiên của sự vật, vốn hết sức vô lý theo một quan điểm ngây thơ, hiển nhiên là một trong những động lực chủ đạo [*Leitmotiv*] đặc trưng của chủ nghĩa tư bản, và nó hoàn toàn xa lạ với tất cả các dân tộc nào chưa thở cái hơi thở của nó. Nhưng nó cũng đồng thời chứa đựng một loạt cảm xúc gắn liền mật thiết với một số biểu tượng tôn giáo. Nếu chúng ta hỏi một cách cụ thể rằng tại sao người ta phải "làm ra tiền từ con người", Benjamin Franklin – mặc dù bản thân ông ta chỉ là một nhà *Thượng đế luận [*Deist*] khá mờ nhạt sẽ trả lời (xem cuốn tự truyện của ông ta) bằng một câu trích từ Thánh kinh mà cha ông ta, vốn là một người theo phái *Calvin một cách nghiêm túc, đã nhắc đi nhắc lại cho ông ta lúc thiếu thời:

> "Nếu ngươi thấy người nào vững vàng trong 'nghề nghiệp' [*Beruf*] của mình, người ấy sẽ phục vụ cho các vị vua chứ không phải cho bọn bất lương."[117]

"sự khổ hạnh tại thế" – N.D.], đối lập với thuật ngữ *"ausserweltliche Askese"* [sự khổ hạnh xuất thế], nói về sự khổ hạnh thoát ly ra khỏi thế gian (chẳng hạn sự khổ hạnh bên trong một tu viện) [ở trang 69 trong bản gốc, Weber dùng cụm từ *"mönchische Askese"*, hoặc ở trang 195 ông dùng cụm từ *"klösterliche Askese" – N.D.*]. Ý nghĩa chính xác của thuật ngữ này sẽ xuất hiện trong quá trình mà Weber thảo luận về chuyện này. Đây là một trong những điểm quan trọng trong quyển khảo luận này của ông: sự khổ hạnh [*Askese*] không cần phải chạy trốn ra khỏi thế gian thì mới mang tính chất khổ hạnh. Tôi sẽ sử dụng hai từ *"worldly"* và *"otherworldly"* để chỉ sự tương phản giữa hai loại khổ hạnh này. [*Chú thích của Talcott Parsons trong bản dịch tiếng Anh*, sđd, 1958, tr. 193-194].

[117] *"Siehst du einen Mann rustig in seinem Geschäft, der wird vor den Königen stehen und wird nicht stehen vor den Unedlen"*, *Spr. Sal.* c. 22 v. 29 (Kinh Thánh). Luther dịch là "*in seinem Geschäft*"; những bản dịch cũ bằng tiếng Anh dùng chữ "*business*". Xem ở phần sau, chương 3, chú thích 1. [Bản dịch tiếng Việt của Nhóm phiên dịch các giờ kinh phụng vụ dịch đoạn này như sau: "Con có thấy người nào giỏi giang khéo léo? Người ấy sẽ được vào phục vụ các vua, chứ không phục vụ hạng tầm thường." (*Châm*

Kiếm tiền – trong chừng mực mà người ta làm việc này một cách hợp pháp – trong trật tự kinh tế hiện đại là kết quả, là biểu hiện của sự chuyên cần và sự tinh thông trong một *nghề nghiệp* [*Beruf*]; và sự *tinh thông* ấy chính là điểm hệ trọng nhất trong luân lý của Franklin, như chúng ta đã thấy qua những câu trích dẫn trên đây và qua tất cả các tác phẩm của ông ta, không trừ cái nào.[118]

Thật vậy, cái ý tưởng về bổn phận nghề nghiệp [*Berufspflicht*][a] – một ý tưởng quá quen thuộc đối với chúng ta ngày nay, nhưng thực ra không hề hiển nhiên chút nào –, đó là ý tưởng đặc trưng của "đạo đức học xã hội" của nền văn hóa tư bản chủ nghĩa; xét theo một nghĩa nào đó, đó chính là nền tảng cấu tạo nên nền văn hóa ấy. Đây là một nghĩa vụ mà cá nhân phải cảm thấy và luôn cảm thấy khi đứng trước nội dung của hoạt động "nghề nghiệp" [*berufliche Tatigkeit*], bất kể là loại hoạt động nào; nhất là, bất kể là nó xuất hiện như một cảm nhận hồn nhiên khi cá nhân sử dụng sức lao động cá nhân của mình, hay thậm chí khi anh ta chỉ sử dụng của cải vật chất của mình (xét với tư cách là "tư bản") mà thôi.

Lẽ tất nhiên, quan niệm này không phải chỉ sinh sôi trên miếng đất của riêng chủ nghĩa tư bản; sau này, chúng ta sẽ tìm cách truy nguyên

---

ngôn, 22, câu 29, trong *Kinh Thánh*, bản dịch của Nhóm phiên dịch các giờ kinh phụng vụ, Nxb TPHCM, 2002, tr. 823) – *N.D.*]

[118] Khi bênh vực Franklin một cách hơi dài dòng và thiếu chính xác (*Die Anfänge des modernen Kapitalismus*, München 1916, tr. 150 và tiếp theo), Brentano cho rằng tôi đã không biết đến những đức tính đạo đức của Franklin. Câu trích dẫn trên đây có lẽ đã đủ để làm cho lời bênh vực ấy [của ông ta] trở nên không cần thiết.

[a] Xin xem thêm chú thích ở điểm này của Talcott Parsons trong bản dịch tiếng Anh: "Hai từ *"profession"* [nghề nghiệp – *N.D.*] và *"calling"* [nghề nghiệp, thiên chức – *N.D.*] mà tôi đã sử dụng để dịch từ *"Beruf"* của tiếng Đức, bất cứ từ nào cũng tỏ ra thích hợp với từng văn mạch cụ thể. Từ *vocation* [nghề nghiệp, thiên hướng, ơn thiên triệu – *N.D.*] không mang hàm ý đạo đức mà Weber quan tâm tới. Đặc biệt ta cần ghi nhớ rằng từ *profession* theo nghĩa này không tương phản với từ *business* [làm ăn buôn bán, công việc, doanh nghiệp – *N.D.*], nhưng nó được dùng để chỉ một thái độ đặc thù đối với *occupation* [công việc, việc làm – *N.D.*] của một người nào đó, bất kể đấy là *occupation* gì. Nói như vậy có lẽ cũng đã khá rõ trong toàn bộ bối cảnh lập luận của Max Weber." [*Chú thích của Talcott Parsons trong bản dịch tiếng Anh*, sđd, 1958, tr. 194]

ra nguồn gốc của nó khi theo dõi dấu vết của nó trong quá khứ. Và dĩ nhiên, đây cũng không phải là chuyện nhấn mạnh rằng mỗi người, chủ hay thợ, đều cần phải học những câu châm ngôn đạo đức ấy để
[37] duy trì chủ nghĩa tư bản hiện đại. Ngày nay mỗi người khi sinh ra đã thấy nền kinh tế tư bản chủ nghĩa có sẵn đấy như một vũ trụ mênh mông, một nơi ở mà mình phải sống và mình không thể thay đổi gì trong ấy – ít ra với tư cách là một cá nhân. Chừng nào mà cá nhân có liên lụy với những quan hệ của nền kinh tế thị trường, thì anh ta buộc phải tuân theo các quy tắc hành động của chủ nghĩa tư bản. Nhà sản xuất nào cứ liên tục đi ngược lại những quy tắc ấy sẽ bị loại ra khỏi đời sống kinh tế một cách tất yếu cũng y như trường hợp người công nhân nào không thể, hay không muốn, thích ứng với [những quy tắc ấy] thì sẽ bị đẩy ra đường.

Để ngày nay đạt được mức độ thống trị toàn bộ nền kinh tế, chủ nghĩa tư bản đã giáo dục và lọc lựa, qua một quá trình *chọn lọc* kinh tế, những chủ thể – doanh nhân và công nhân – thích hợp nhất và cần thiết nhất cho mình. Nhưng ở đây, chúng ta đụng chạm đến những ranh giới của khái niệm chọn lọc xét như là một phương tiện để giải thích các hiện tượng lịch sử. Để cho lối sống ấy, cách thức hình dung công việc như vậy, vốn rất thích hợp với những điểm đặc thù của chủ nghĩa tư bản, có thể được "chọn lọc", có thể thống trị những cái khác, thì rõ ràng nó trước hết phải ra đời đã, nhưng không phải ra đời nơi những cá nhân riêng lẻ, mà như là một cách quan niệm chung cho những nhóm người xét trong tổng thể. Chính đấy là cái nguồn gốc mà chúng ta cần phải giải thích. Sau này, chúng ta sẽ bàn kỹ hơn về quan niệm của học thuyết duy vật lịch sử, ngây thơ cho rằng những "ý tưởng" như thế là sự "phản ánh", hay là "thượng tầng kiến trúc" của những hoàn cảnh kinh tế nhất định. Ở đây, chúng tôi chỉ nhận xét rằng "tinh thần của chủ nghĩa tư bản" (theo nghĩa mà chúng tôi hiểu ở đây) chắc chắn đã tồn tại ở quê hương của Benjamin Franklin, vùng Massachusetts, *trước khi* phát triển trật tự tư bản chủ nghĩa. Từ năm 1632, đã xuất hiện những lời than phiền về sự tính toán quá đáng trong việc chạy theo lợi nhuận ở New England – điều này làm cho vùng này khác với các vùng khác ở Mỹ. Mặt khác, điều chắc chắn là chủ nghĩa tư bản đã nảy nở yếu ớt hơn ở các vùng lân cận (kể từ đó trở thành những tiểu bang miền nam của Liên

bang), vốn được thiết lập bởi những nhà đại tư bản chủ nghĩa với ý định tiến hành kinh doanh, trong khi các vùng của New England đã được thiết lập, với các mục tiêu tôn giáo, bởi các nhà giảng đạo và
[38] các nhà trí thức với sự giúp đỡ của những người tiểu tư sản, thợ thủ công và tiểu điền chủ. Như vậy trong trường hợp này, mối liên hệ nhân quả chính là điều ngược lại với cái mà quan điểm "duy vật chủ nghĩa" đã xướng xuất.

Nhưng con đường triển nở của những tư tưởng ấy mang đầy gai góc và trắc trở hơn nhiều so với những giả định của những nhà lý thuyết về "thượng tầng kiến trúc". Các tư tưởng không hề đơm bông kết trái một cách dễ dàng. Tinh thần của chủ nghĩa tư bản, theo nghĩa mà chúng tôi hiểu cho đến giờ, đã phải chống chọi lại với một thế giới đầy lực lượng thù địch mới có thể tồn tại được. Một *tâm thế [*Gesinnung*] tương tự như tâm thế được diễn đạt trong những đoạn trích dẫn của Benjamin Franklin đã gặp được sự tán đồng của cả một cộng đồng dân cư. [Tâm thế ấy] chắc hẳn hoàn toàn bị tẩy chay như một thái độ bất xứng và bị coi là biểu hiện của một thứ keo kiệt bủn
[39] xỉn trong thời cổ đại cũng như thời trung đại[119], và ngay cả ngày nay

[119] Tôi muốn nhân dịp này đề cập tới một số nhận xét "phản bác phê phán". Trong cuốn *Der Bourgeois* (München và Leipzig, 1913), Sombart khẳng định một cách khiên cưỡng rằng "nền đạo đức" của Franklin là sự lặp lại "nguyên văn" một số bài viết của Leon Battista Alberti, một thiên tài phổ quát của thời Phục hưng [Leon Battista Alberti là một kiến trúc sư và là một tác giả theo xu hướng nhân văn ở Florentia, Italia (1404-1472) – *N.D.*]. Ngoài những công trình lý thuyết về toán học, điêu khắc, hội họa, kiến trúc và tình yêu (ông là một người ghét phụ nữ), Alberti còn là tác giả của một công trình bốn tập viết về nghệ thuật chăm sóc nhà cửa, mang tên là *Trattato della famiglia* [Chuyên luận về gia đình]. Rất tiếc là lúc viết những dòng này, tôi chỉ tìm được ấn bản cổ của Bonucci, chứ chưa tìm được ấn bản của Mancini. Đoạn trích dẫn Franklin đã được ghi lại nguyên văn trên đây. Vậy tìm ở đâu những đoạn tương ứng của Alberti, nhất là câu nằm ở phần đầu: "Thời gian là tiền bạc", và những câu khuyên bảo tiếp theo? Theo chỗ tôi biết, đoạn duy nhất hơi giống, mặc dù rất ít, nằm ở phần cuối của tập Một cuốn *Trattato della famiglia* (Nxb Bonucci, II, tr. 353) khi mà Alberti nói một cách rất tổng quát về tiền bạc như là *nervus rerum* [Latin: sợi dây nối kết các sự vật – *N.D.*] của gia đình và về nhu cầu quản lý nó

một cách hết sức kỹ lưỡng: đó là điều mà Cato đã dạy trong cuốn *De re rustica* [Cato là một nhà chính trị Roma (234-149 trước công nguyên), người đã nhân danh một nền đạo đức khắc khổ để chống lại lối sống xa hoa và phong tục của người Hy Lạp ở Roma – *N.D.*]. Hoàn toàn không đúng nếu coi Alberti, vốn rất tự hào là người xuất thân từ một trong những gia đình quyền quý nhất ở Florentia ("*nobilissimi cavalieri*", xem sách đã dẫn, tr. 213, 228, 247, v.v... trong ấn bản Bonucci), như là một đứa con hoang đầy bất mãn bởi vì tư cách người con ngoài giá thú của ông ta đã loại ông ta ra khỏi vị thế quý tộc – trong khi thực ra điều này hoàn toàn không loại trừ ông ta ra khỏi vị thế quý tộc xét về mặt xã hội. Điểm đặc trưng của nhân vật này, đó là ở chỗ Alberti đã coi các doanh nghiệp *lớn* là những doanh nghiệp duy nhất xứng đáng của một *nobile onesta famiglia* [tiếng Italia: gia đình quý tộc và lương thiện – *N.D.*] và của một *libero e nobile animo* [tiếng Italia: tinh thần tự do và quý tộc – *N.D.*], và là doanh nghiệp tốn kém ít lao động hơn (như trên, tr. 209). (Hãy so sánh với "Del governo della famiglia", sách đã dẫn, IV, tr. 55, và trang 116 trong phần viết về gia đình Pandolfini; từ đó cho nên nơi đầu tư tối ưu là đầu tư vào ngành len và lụa!) Ngoài ra, còn phải tuân thủ một nề nếp gia đình trật tự và nghiêm khắc, nghĩa là biết cân đối các khoản chi với các khoản thu. Đó chính là [nguyên tắc] *santa masserizia* [tài sản thánh], vốn chủ yếu chỉ là một trong những nguyên tắc của việc *cai quản một hộ gia đình*, chứ không phải là một nguyên tắc *chiếm hữu* (không ai có thể hiểu điều này hơn Sombart). Cũng vậy, trong cuộc thảo luận về bản chất của đồng tiền (sách đã dẫn), thì cũng chỉ bàn về việc quản trị các tài nguyên (tiền bạc hay *possessioni* [tài sản]) chứ không phải là bàn về việc làm gia tăng giá trị của *tư bản* (sách đã dẫn) như người ta thấy qua lời lẽ của
[39] Gianozzo. Nhằm tránh khỏi những điều bất trắc của sự "may rủi", Alberti khuyên là nên sớm làm quen với một hoạt động liên tục *in cose magnifiche e ample* [tiếng Italia: trong những công việc tuyệt diệu và rộng lớn – *N.D.*] (sách đã dẫn, tr. 192), và tránh xa sự lười biếng vốn là nguy cơ thường trực của bất cứ vị trí nào trên thế gian; để đừng chuốc lấy thất bại, cũng cần học cẩn thận một cái nghề xứng đáng với vị thế xã hội của mình (nhưng mọi *opera mercenaria* [hoạt động làm thuê] đều không xứng đáng, sách đã dẫn, I, tr. 209). Lý tưởng *tranquillità dell'animo* [tiếng Italia: sự thanh thản của tinh thần – *N.D.*] của ông ta; khuynh hướng λάθε βιώσας [*lathe biosas*, tiếng Hy Lạp: sống kín đáo – *N.D.*] theo thuyết Epicurus (*vivere a sè stesso* [tiếng Italia: sống cho chính mình – *N.D.*], như trên, tr. 262); thái độ căm ghét đặc biệt của ông ta đối với những chức vụ công (tr. 258) vốn là nguồn gây ra sự lo âu, tạo ra những kẻ thù và có thể dẫn tới những vụ gây ô danh; lý tưởng của ông ta muốn sống ở nông

thôn, trong một trang trại; sự tự phụ của ông ta xuất phát từ ký ức về tổ tiên của mình; sự *danh giá của gia đình* được coi như là giá trị quyết định và như một lý tưởng (vì thế mà gia đình sẽ là nơi bảo tồn sự thống nhất của gia sản của ông ta, theo kiểu của Florentia, thay vì để cho nó phân tán) – tất cả những thứ đó, dưới mắt của những người Puritanist, chỉ có thể là sự "thần thánh hóa vật thụ tạo" đầy tội lỗi, và dưới mắt của Benjamin Franklin, chỉ là biểu hiện của một thứ *pathos* [Hy Lạp: cảm xúc – *N.D.*] quý tộc nào đó mà ông ta không biết. Ngoài ra cũng cần ghi nhận rằng ông ta đánh giá rất cao văn học (vì người ta thường thấy *industria* [sự chuyên cần] trong các công trình văn học hoặc khoa học), vì đối với ông ta thì đấy là công việc xứng đáng nhất trong các nỗ lực của con người. Nói chung, [nguyên tắc] *masserizia*, theo nghĩa là "hành xử công việc gia đình một cách thuần lý" [*"rationalem Haushalt"*], chỉ được đặt ngang hàng và coi như có cùng giá trị bởi ông Gianozzo thất học, vốn cho rằng đấy là phương tiện sống độc lập nhằm tránh sự nghèo đói. Do vậy, khái niệm này, vốn xuất phát từ đạo đức đan viện, trước hết xuất hiện nơi một vị linh mục già (như trên, tr. 249).

Bây giờ chúng ta hãy nói tới đạo đức và cách sống của Franklin, cũng như của các bậc tiền nhân Puritanist của ông ta. Để có thể hiểu được sự khác biệt sâu xa, chúng ta hãy so sánh các công trình của nhà tư tưởng của thời Phục hưng, vốn nói với những nhà quyền quý nhân văn, với các văn bản của Franklin, vốn nhắm đến giới trung lưu bên dưới (đặc biệt là với những nhân viên cấp thấp), và kể cả với những tập sách sùng đạo và những bài giảng của những người Puritanist. Trong tư duy duy lý kinh tế của mình, Alberti luôn luôn quy chiếu về những tác giả cổ đại. Cách mà ông ta đề cập tới những vấn đề kinh tế về căn bản cũng giống y như cách mà người ta tìm thấy trong các công trình của Xenophon (mà ông ta không biết), của Cato, Varron và Columelle (ông ta trích dẫn cả ba người này), ngoại trừ là nơi Cato và Varron – khác với Alberti – bản thân *sự chiếm hữu* được đưa lên hàng đầu. Ngoài ra, những lời bình luận của Alberti về việc sử dụng những *fattori* [nông trại], về cách phân công lao động và kỷ luật trong đó, về sự thiếu tin cậy đối với người nông dân, v.v..., cho thấy trong thực tế là một sự chuyển dịch hoàn toàn sự khôn ngoan trong cuộc sống theo kiểu Cato từ lĩnh vực lao động nông nô sang lĩnh vực lao động tự do của nền kinh tế gia đình và hệ thống cấy rẽ. Sombart (những chỗ ông ta quy chiếu đến đạo đức học của phái khắc kỷ [*Stoa*] đều là sai cả) cho rằng xu hướng duy lý kinh tế đã được "triển khai đầy đủ" bởi Cato; ông ta không hoàn toàn sai, nếu người ta lý giải Cato một cách đúng đắn. Người ta có thể gộp *diligens pater familias* [người cha ân cần của gia đình] của người Roma và *massajo* [người chủ nông trại] của Alberti vào cùng một phạm trù. Đối với Cato, điều đặc trưng

là một nông trại cần được xem xét và đánh giá như một đối tượng đầu tư. Mặt khác, ý niệm *industria* [sự chuyên cần] bao hàm một nghĩa hơi khác, do ảnh hưởng Kitô giáo. Đấy chính là chỗ khác biệt. Bắt nguồn từ xu hướng khổ hạnh trong đan viện và lan rộng ra nhờ các bài viết của các tu sĩ, ý niệm *industria* là mầm mống của một thứ **ethos* vốn sẽ được phát triển sau này bởi xu hướng khổ hạnh Tin lành, hoàn toàn mang tính chất khổ hạnh *tại thế* (sau này mới
[40] bàn kỹ!). (*Do đó*, như chúng tôi sẽ nhiều lần nhấn mạnh, nó ít gần gũi với học thuyết *Thomas [Aquino], học thuyết chính thức của giáo hội, ít gần gũi hơn so với mối quan hệ với các tu sĩ chuyên đi khất thực và rao giảng đạo đức ở Florentia và Siena [Italia].) Cái *ethos* ấy không xuất hiện trong các văn bản của Cato và Alberti: đối với cả hai tác giả này, đấy chỉ là học thuyết về sự khôn ngoan [*Klugheit*] trong cuộc đời, chứ không phải là đạo đức học. Nơi Franklin cũng vậy, khuynh hướng duy lợi là điều không thể chối cãi, nhưng ở đây không thể lầm lẫn: bài giảng cho những nhà buôn trẻ có một âm vang đạo đức thống thiết rõ rệt. Một sự thiếu cẩn trọng trong việc xử lý tiền bạc, theo Franklin, sẽ có nghĩa là một sự "hạ sát" các mầm mống của tư bản – vì thế cũng là một khuyết tật về *đạo đức*.

Alberti được Sombart coi là người sùng đạo, nhưng thực ra, mặc dù ông ta đã được thụ phong giáo sĩ, cũng như nhiều tác giả nhân văn khác và đã nhận được trợ cấp của [giáo hội] Roma, nhưng ông ta chưa bao giờ (trừ hai đoạn khá mờ nhạt) biện minh cho lối sống mà ông ta khuyên bảo bằng những lý lẽ tôn giáo. Sự gần gũi nội tại thực sự giữa Alberti và Franklin chỉ tồn tại trong chừng mực mà Alberti *chưa* biện minh cho những lời khuyên kinh tế của mình bằng những quan niệm tôn giáo, và Franklin thì *không còn* biện minh như vậy nữa. Đối với cả hai tác giả này, sự biện minh duy nhất trong lĩnh vực này, đó là xu hướng duy lợi – Alberti dự báo sự xuất hiện của xưởng len và lụa, và từ đó, xu hướng duy lợi xã hội và thương mại vốn "đem lại việc làm cho rất nhiều người" (Alberti, như trên, tr. 292). Những phân tích của Alberti về đề tài này là một thí dụ xuất sắc về kiểu "duy lý" kinh tế này – có thể nói còn ở dạng tiềm thể – mà người ta tìm thấy, với tư cách là "phản ánh" của các hoàn cảnh kinh tế, trong các văn bản của những tác giả, ở mọi nơi và vào mọi thời đại, vốn quan tâm tới "chính vấn đề này"; ở Trung Hoa cổ, ở Hy Lạp, Roma, không kém hơn trong thời Phục hưng và thời Khai minh. Cũng như trong thời cổ đại nơi Cato, Varron và Columelle, có lẽ không còn nghi ngờ gì nữa một thứ *ratio* [lý tính] kinh tế đã được triển khai nơi Alberti và những người đương thời, nhất là với học thuyết về *industria* [sự chuyên cần]. Nhưng ai có thể tin được rằng một lý thuyết như vậy, sản phẩm của các nhà học thức, lại có thể được phát huy thành một sức

mạnh cách mạng tương tự như một niềm tin tôn giáo vốn coi sự cứu rỗi như một phần thưởng cứu chuộc [*Heilsprämie*] cho một lối sống đặc thù (trong trường hợp này là một lối sống được lý tính hóa một cách có phương pháp)? Ngược lại, người ta thấy rất rõ rằng một sự lý tính hóa ứng xử định hướng bởi *tôn giáo* (và sau đó là ứng xử kinh tế) có thể đi đến đâu. Ngoài các giáo phái Tin lành, người ta chỉ cần xem xét thí dụ của người Jaina, người Do Thái, của một số giáo phái khổ hạnh thời trung đại, của *Wycliffe, của những nhóm Huynh đệ *Moravi vốn phát sinh từ phong trào *Hussite, của những người Skopzi và những người Stundist ở Nga, và cuối cùng là của khá nhiều dòng tu.

Chúng tôi có thể nói trước như sau: một nền đạo đức cấm rẻ trong tôn giáo sẽ đem lại cho cá nhân một số *phần thưởng tâm lý* [*psychologische Prämie*] (mang tính chất phi kinh tế) hết sức hữu hiệu trong việc duy trì thái độ mà nó yêu cầu – và điều này còn kéo dài chừng nào còn niềm tin tôn giáo – nhưng những điều dạy bảo trần tục thông thường, như lời dạy của Alberti, không có được những lợi ích như vậy: đây chính là một điểm khác biệt chủ yếu. Tuy nhiên, trong chừng mực mà những lợi ích ấy đẻ ra một hiệu quả, thì cái *chiều hướng* mà hiệu quả này nhắm đến, vốn thường khác xa so với *học thuyết* của các nhà thần học (đối với họ, dù sao đấy chỉ là một "học thuyết"), làm cho thứ đạo đức này gây ra một *ảnh hưởng độc lập đối với lối sống và từ đó ngay cả đối với nền kinh tế*. Để nói cho rõ, đây chính là điểm cốt yếu của toàn bộ công trình nghiên cứu này và tôi không hề mong muốn rằng điều này sẽ hoàn toàn bị bỏ qua.

[41] Tôi sẽ có dịp đề cập sau này tới các nhà đạo đức thần học vào cuối thời trung đại, vốn đã có thái độ tương đối "thân thiện" đối với tư bản (nhất là nơi thánh *Antonino thành Florentia và thánh *Bernardino thành Siena), và là những người mà Sombart đã hiểu rất sai về họ. Nhưng, L. B. Alberti dứt khoát không thuộc vào nhóm này. Đối với diễn trình của tư tưởng đan viện, ông ta chỉ vay mượn có ý niệm *industria* [sự chuyên cần], dù phải thông qua nhiều tay trung gian. Alberti, Pandolfini và những người cùng nhóm, tuy mang cùng một thái độ tuân phục hoàn toàn bề ngoài, đều là những đại biểu đã tự giải thoát ra khỏi sự bảo hộ truyền thống của giáo hội trong nội tâm của họ. Mặc dù vẫn còn những gắn bó với nền đạo đức Kitô giáo hiện hành, nhưng tâm thế của họ phần lớn đã là "ngoại đạo". Brentano tưởng rằng tôi đã "không biết" đến ý nghĩa của điều đó trong sự phát triển của học thuyết kinh tế hiện đại (và kể cả trong chính sách kinh tế hiện đại). Dĩ nhiên, đúng là *ở đây* tôi không bàn tới trật tự nhân quả *này*. Làm như vậy sẽ là lạc đề trong một công trình nghiên cứu về "*đạo đức Tin lành* và tinh thần của chủ nghĩa tư bản". Như người ta sẽ thấy trong những

[40] cũng thế, nơi tất cả những nhóm xã hội nào còn nằm ngoài vòng cương tỏa trực tiếp của chủ nghĩa tư bản hiện đại, hoặc ít thích ứng
[41] với nó nhất. Có lẽ không phải, như người ta thường nói, là vì vào những thời kỳ tiền tư bản người ta không có hoặc ít có khát vọng lợi nhuận. Cũng không phải do *auri sacra fames*, lòng tham vàng bạc, trước đây hay bây giờ cũng thế, yếu hơn ở những vòng ngoài của chủ nghĩa tư bản thị dân [*bürgerliche Kapitalismus*] so với vòng trong của nó, như những nhà lãng mạn hiện đại đầy ảo tưởng thường nghĩ. Không, đấy không phải chỗ khác biệt giữa tinh thần tư bản chủ nghĩa với tinh thần tiền tư bản. Lòng tham của cải của vị quan Trung Hoa, của nhà quý tộc Roma cổ, hay của người nông dân hiện đại, đều không thua kém gì. Và *auri sacra fames* của người đánh xe ngựa ở Napoli, của ông *barcajuolo* [người chở đò ngang], của những người Á châu làm những nghề tương tự, cũng như của người thợ thủ công ở miền nam Âu châu hay ở châu Á, đều tỏ ra hau háu hơn – ai cũng có thể thấy điều này – và nhất là còn vô liêm
[42] sỉ hơn nhiều [*skrupelloser*] so với, chẳng hạn, lòng tham của một

---

dịp khác, không những tôi không chối bỏ ý nghĩa của điều ấy, mà tôi còn đã và đang, với những lý lẽ hết sức xác đáng, bảo vệ ý kiến cho rằng lĩnh vực tác động lẫn chiều hướng tác động của chúng là hoàn toàn *khác biệt* so với [lĩnh vực tác động và chiều hướng tác động] của nền đạo đức Tin lành (mà người ta cần tìm đến những ông tổ tinh thần nơi những giáo phái và đạo đức của Wycliffe và của Hus, vốn là điều không phải là không quan trọng). Thái độ ấy *đã không* ảnh hưởng tới *lối sống* của giai cấp tư sản đang ra đời, mà là tới chính sách của các nhà hoạt động chính trị và các nhà vua. Điều quan trọng là phải bắt đầu bằng cách tách bạch một cách cẩn thận hai loạt nguyên nhân ấy, vốn có phần nào đó trùng nhau. Liên quan tới Benjamin Franklin, chính *điểm này* trong các tập sách của ông ta về kinh tế tư nhân – ngày nay còn được sử dụng trong nền giáo dục ở Mỹ – trái với những cuốn sách đồ sộ của Alberti, vốn gần như không còn được biết đến trong các giới học thức, trong thực tế là một phần nằm trong loại công trình đã gây ra một ảnh hưởng lớn lao vào thực tiễn đời sống. Nhưng tôi đã nhấn mạnh rằng Franklin là một người đã nằm bên ngoài sự điều tiết của giáo thuyết Puritanist đối với cuộc sống, và lại sự điều tiết này cũng đã bị phai nhạt đi nhiều trong thời của ông giống như thời "Khai minh" nói chung ở Anh, mặc dù người ta thường nói tới mối quan hệ giữa nó với tư tưởng Puritanist.

người Anh đặt trong những hoàn cảnh tương tự.[120]

Sự ngự trị phổ biến của tính vô liêm sỉ tuyệt đối tôn thờ lợi ích vị kỷ trong việc kiếm tiền chính là một đặc trưng nổi bật tại những nước mà chủ nghĩa tư bản thị dân còn "bị tụt hậu", xét theo thang đo của sự phát triển ở Tây phương. Người chủ lao động nào cũng biết rằng, chính tình trạng thiếu *coscienziosità* [lương tâm] nơi công nhân của các nước ấy[121], chẳng hạn của nước Italia so với Đức, đã và trong chừng mực nào đó vẫn đang là một trong những *cản trở lớn nhất* đối với sự phát triển tư bản chủ nghĩa ở đó. Chủ nghĩa tư bản không thể sử dụng lao động của những người đi theo thứ "*liberum arbitrium*" [tự do tùy tiện] một cách vô kỷ luật, mà cũng chẳng thể sử dụng một nhà kinh doanh hoàn toàn vô liêm sỉ trong cử chỉ bên ngoài, như Franklin đã chỉ cho chúng ta thấy. Như vậy, sự khác biệt không phải ở sự phát triển mạnh yếu khác nhau về "khát vọng" tiền bạc. Lòng tham vàng *auri sacra fames* cũng cổ xưa như lịch sử loài người. Nhưng chúng ta sẽ thấy rằng những người nào chiều theo lòng tham ấy một cách vô độ – tương tự như vị thuyền trưởng người Hà Lan "sẵn sàng đi xuống địa ngục để kiếm tiền, cho dù có bị cháy

---

[120] Đáng tiếc là Brentano (sách đã dẫn) đã cho vào cùng một rọ tất cả những cách thức chiếm hữu hết sức khác biệt nhau, kể cả những cách mang tính chất hòa bình lẫn những cái dùng biện pháp chiến tranh; sau đó, ông ta đã coi *đồng tiền* (đối lập với đất đai) như tiêu chuẩn của việc theo đuổi chiếm hữu tư bản chủ nghĩa (đối lập với chế độ phong kiến). Không những ông ta khước từ bất cứ sự phân biệt nào khác nhằm đi đến một khái niệm rõ ràng, mà ông còn đưa ra lời phản bác đối với khái niệm "tinh thần" của chủ nghĩa tư bản (hiện đại!), theo tôi là chuyện không thể hiểu nổi, bằng cách cho rằng mệnh đề đã chứa đựng sẵn cái cần chứng minh.

[121] Hãy so sánh với những lời nhận xét xuất sắc trên mọi phương diện của Sombart, *Die deutsche Volkswirtschaft im neunzehnten Jahrhundert*, tr. 123. Mặc dù những công trình nghiên cứu về sau thường dẫn lại những tác phẩm cổ xưa hơn trong các phân tích quan trọng nhất của mình, nhưng chúng ta chẳng cần phải nhấn mạnh rằng những công trình ấy đều phải hàm ơn những công trình lớn của Sombart cũng như những mệnh đề sắc sảo trong đó, *kể cả* khi chúng tiếp cận theo một cách khác. Những ai luôn luôn dứt khoát không đồng ý với các quan điểm của Sombart và bác bỏ một số luận điểm của ông ta đều không vì thế mà không nhìn nhận giá trị của công trình của ông ta.

đó cánh buồm của mình" – tuyệt nhiên không thể nào được coi là người đại diện cho tâm thế [*Gesinnung*] làm này sinh "tinh thần" đặc biệt hiện đại của chủ nghĩa tư bản vốn được xem như một *hiện tượng đại chúng* [Massenerscheinung]; và chỉ có điều này là điều quan trọng mà thôi. Vào tất cả mọi thời kỳ của lịch sử, cơn sốt chiếm hữu vô hạn độ ấy, vốn chẳng có ràng buộc nội tâm với bất cứ
[43] chuẩn mực đạo đức nào, đã từng xảy ra mỗi khi nó có thể. Về mặt này, cũng giống như chiến tranh và nạn cướp biển, [hoạt động] thương mại tự do [do] không bị ràng buộc bởi quy phạm đạo đức [nên] tha hồ tung hoành trong các quan hệ giao dịch với người ngoại quốc hay với những người không thuộc về cùng một nhóm với mình. Trong trường hợp này, cái thứ "đạo đức đối với bên ngoài" [*Außenmoral*][a] cho phép người ta làm những điều bị cấm làm đối với "anh em" của mình. Ở bề ngoài, với tư cách là "cuộc phiêu lưu", sự chiếm hữu tư bản chủ nghĩa đã là một hiện tượng quen thuộc trong tất cả các nền kinh tế tiền tệ, đối với những kẻ làm sinh sôi đồng tiền, dù cho đấy là những vụ **Kommenda*, tiền thu thuế, tiền nhà nước ứng trước, khoản tiền chi tiêu cho chiến tranh, các triều đình hay các viên chức. Cũng thế, ở bên trong nội tâm, tâm thế [*Gesinnung*] của kẻ phiêu lưu coi khinh mọi sự hạn chế của đạo đức là một hiện tượng phổ quát. Tính chất thô bạo một cách có ý thức của việc chiếm hữu doanh lợi thường tồn tại ngang nhiên ngay bên cạnh việc gắn bó, tôn trọng truyền thống một cách nghiêm ngặt nhất. Tuy nhiên, với sự tan rã của truyền thống cũng như sự thâm nhập ít nhiều của sự tự do kinh doanh vào trong lòng xã hội, thì điều mới mẻ này không hề được biện minh về mặt đạo đức, cũng chẳng được khuyến khích, mà chỉ được *dung túng* như một thực tế chẳng đặng đừng. Đấy không chỉ là lập trường bình thường của mọi học thuyết đạo đức, mà còn là – đây là điều quan trọng – ứng xử thực tế của con người bình thường trong thời kỳ "tiền tư bản", – "tiền tư

---

[a] Bản dịch tiếng Anh của Talcott Parsons và Anthony Giddens dịch thuật ngữ "*Außenmoral*" này là "*double ethic*" [nền đạo đức kép – *N.D.*], còn bản dịch tiếng Pháp của Jacques Chavy dịch là "*morale pour l'extérieur*" [nền đạo đức đối với bên ngoài – *N.D.*]. Xem thêm chú thích số 58 của Max Weber ở chương 5, trang 181 (bản gốc) (*N.D.*).

bản" hiểu theo nghĩa: việc sử dụng tư bản một cách thuần lý trên bình diện *doanh nghiệp* và việc tổ chức *lao động* một cách hợp lý tư bản chủ nghĩa đều chưa trở thành sức mạnh thống trị cho việc định hướng đời sống kinh tế. Chính cách hành xử ấy đã là một trong những trở ngại bên trong lớn nhất mà ở đâu người ta cũng vấp phải trong quá trình thích ứng của con người với các điều kiện tiên quyết của một nền kinh tế tư bản chủ nghĩa dân sự ổn định [*geordneter bürgerlichkapitalistischer Wirtschaft*].

Với tư cách là một lối sống gắn liền với quy phạm, ra đời trong chiếc áo choàng của một nền "đạo đức" nhất định, "tinh thần của chủ nghĩa tư bản" đã phải trước hết đấu tranh chống lại cái cách thức cảm nhận, ứng xử và phản ứng với những hoàn cảnh mới mà người ta thường gọi là óc thủ cựu [*Traditionalismus*]. Ở đây cũng vậy, chúng tôi đành phải dời lại sau mọi nỗ lực tìm ra một "định nghĩa" tối hậu. Nhưng một cách tạm thời, chúng tôi sẽ cố gắng làm sáng tỏ ý tưởng của chúng tôi thông qua một số trường hợp cụ thể. Chúng ta hãy bắt đầu từ bên dưới, với tầng lớp công nhân.

[44] *Trả lương theo sản phẩm* [*Akkordlohn*] là một trong những công cụ kỹ thuật để gia tăng cường độ lao động mà nhà kinh doanh hiện đại đã quen sử dụng nhằm đạt được một năng suất tối đa nơi các công nhân "của mình". Chúng ta hãy xem trong lĩnh vực nông nghiệp: việc thu hoạch là một trong những khâu mà người ta rất cần gia tăng cường độ lao động. Thật vậy, do tính bấp bênh của các điều kiện thời tiết, người ta có thể trúng mùa hay thất bát phụ thuộc vào nhịp độ của khâu này. Chính vì thế mà người ta rất thường sử dụng hệ thống trả lương theo sản phẩm. Và vì lợi ích của nhà kinh doanh gia tăng theo tốc độ tăng năng suất, cho nên người ta luôn tìm cách thúc đẩy tốc độ nhập nông sản vào kho bằng cách *nâng cao* tỷ suất thù lao cho lao động làm theo sản phẩm. Do vậy người ta cố gắng thu hút sự quan tâm của công nhân bằng cách tạo điều kiện cho họ có được trong một thời gian rất ngắn một mức lương cao một cách bất thường. Tuy nhiên cũng xuất hiện những khó khăn nhất định. Việc gia tăng tỷ suất thù lao cho lao động làm theo sản phẩm thường dẫn đến kết quả không phải là tăng mà là giảm năng suất lao động trong một thời gian nhất định, vì công nhân phản ứng lại việc gia tăng thù lao bằng cách giảm bớt sản lượng hằng ngày xuống. Người nào được

trả một mác để gặt một sào đất chẳng hạn, thì anh ta mỗi ngày sẽ gặt 2,5 sào đất và nhận được 2,5 mác. Khi tiền công gặt một sào đất được nâng lên 1,25 mác, anh ta sẽ không gặt ba sào đất như người ta mong đợi rằng anh ta sẽ làm một cách dễ dàng để có được 3,75 mác, mà anh ta sẽ chỉ gặt hai sào đất mà thôi, vì điều này giúp anh ta tiếp tục kiếm được 2,5 mác như mọi ngày. Anh ta không quan tâm tới việc tăng thêm mức thu cho bằng việc giảm bớt đi lao động của mình. Anh ta không tự hỏi rằng tôi có thể kiếm được bao nhiêu mỗi ngày nếu tôi cố gắng làm tối đa, mà tự hỏi rằng: tôi phải làm bao nhiêu mỗi ngày để có được 2,5 mác mà tôi đã kiếm được cho đến giờ và đã đủ để trang trải nhu cầu thông thường của tôi? Đây là một trong những thí dụ về cái mà chúng ta vẫn gọi là "óc thủ cựu" [*Traditionalismus*]. "Tự bản chất" của mình, con người không mong muốn kiếm được ngày càng nhiều tiền hơn, nhưng anh ta chỉ đơn giản mong muốn sống theo tập quán của mình và kiếm đủ tiền để
[45] sống. Ở bất cứ đâu mà chủ nghĩa tư bản bắt tay vào việc làm gia tăng "hiệu suất sản xuất" bằng cách nâng cao cường độ lao động, thì nó sẽ đụng phải sự cưỡng lại bướng bỉnh của cái nét đặc trưng của lao động trong nền kinh tế tiền tư bản. Ngày nay, nó lại càng phải đương đầu với điều ấy mỗi khi nó phải làm việc với một lực lượng lao động nào càng "lạc hậu" (theo quan điểm tư bản chủ nghĩa).

Trở lại với thí dụ của chúng ta. Sau thất bại của biện pháp kêu gọi "ý thức lợi nhuận" [*"Erwerbsinn"*] bằng cách tăng lương, người ta chỉ còn cách quay lại với biện pháp đối nghịch: *hạ thấp* lương nhằm buộc người công nhân phải lao động nhiều hơn để giữ được mức lương cũ. Ngay cả ngày nay, dưới mắt một người quan sát ở bên ngoài, lương thấp và lợi nhuận cao có vẻ như có quan hệ với nhau, tất cả những gì được chi ra để trả lương có vẻ như tương ứng với một sự giảm sút lợi nhuận. Chủ nghĩa tư bản đã không ngừng đi theo con đường này ngay từ đầu. Trong nhiều thế kỷ, người ta thường coi như một tín điều rằng lương thấp sẽ "sinh lợi" [*"produktiv"*], theo nghĩa là chúng [tức là lương thấp] làm gia tăng sản phẩm lao động. Theo lời một người như *Pieter de la Court – về mặt này, ông ta có tinh thần hoàn toàn giống như tinh thần của giáo phái Calvin cổ, như chúng ta sẽ thấy –, người dân chỉ lao động là vì họ nghèo và chừng nào họ còn nghèo.

Tuy vậy, hiệu quả của biện pháp này, dù có hiển nhiên đi chăng

nữa, vẫn có những giới hạn của nó.[122] Lẽ tất nhiên, để có thể phát triển được, chủ nghĩa tư bản đòi hỏi phải có, trong thị trường lao động, một sự thặng dư về dân số để nó có thể thuê mướn nhân công với giá thấp. Nhưng nếu đúng là một "đạo quân dự trữ" rất đông đảo trong một số trường hợp có thể tạo điều kiện thuận lợi cho nó [*tức chủ nghĩa tư bản - N.D.*] khuếch trương về mặt số lượng, thì đấy cũng lại là trở ngại cho nó phát triển về chất, và nhất là trong quá
[46] trình chuyển sang những loại thức xí nghiệp thâm dụng lao động. Lương thấp tuyệt nhiên không đồng nghĩa với lao động rẻ. Xét thuần túy về mặt số lượng, trong mọi trường hợp, năng suất lao động sẽ giảm với một đồng lương không đủ sống, và về lâu về dài mức lương này có thể có nghĩa là chỉ "chọn lựa những người vô tích sự nhất". Ngày nay, một người bình thường ở vùng Schlesien nếu làm tối đa có thể gặt được trong cùng một thời gian một diện tích ít hơn hai phần ba so với một người vùng Pommer hay một người vùng Mecklenburg, vốn được trả lương cao hơn và ăn uống đàng hoàng hơn, và người Ba Lan càng ở về phía đông thì càng sản xuất kém hơn. Cũng thế, xét trên bình diện thuần túy kinh doanh, [biện pháp] trả lương thấp không phát huy tác dụng như là chỗ dựa cho sự phát triển tư bản chủ nghĩa khi sản xuất những sản phẩm cần một mức độ lao động lành nghề nào đó, cần sử dụng những thứ máy móc dắt tiền hoặc tinh vi, hay nói chung là cần một sự chuyên tâm ổn định và sự

---

[122] Tất nhiên ở đây chúng ta không thể xem xét coi đâu là những giới hạn ấy, cũng như không thể bàn về lý thuyết mà ai cũng biết về mối tương quan giữa lương cao và năng suất cao, lúc đầu do Brassey đưa ra, sau đó được Brentano phát biểu và bênh vực về mặt lý thuyết, và đồng thời còn được Schulze-Gävernitz ủng hộ về mặt lịch sử và về mặt lý thuyết. Dù được nhắc lại trong những công trình nghiên cứu tinh tế của Hasbach (*Schmollers Jahrbuch*, 1903, tr. 385-391 và 417 và tiếp theo), cuộc tranh luận này vẫn chưa kết thúc. Chúng tôi chỉ cần nói rằng chúng tôi đồng ý với điều sau đây, vốn chưa bị và có lẽ sẽ không bị ai nghi ngờ: một mặt, lương thấp và lợi nhuận cao, mặt khác, lương thấp và những cơ may thuận lợi cho sự phát triển công nghiệp, cả hai vế này dù sao không thể đánh đồng với nhau một cách đơn giản được; và nói chung, việc "giáo dục" vào nền văn hóa tư bản chủ nghĩa, và cùng với nó là khả thể của chủ nghĩa tư bản với tư cách là một hệ thống kinh tế, đều không phải đơn giản là sản phẩm của các hoạt động tài chính máy móc. Tất cả những thí dụ nêu ra đều chỉ thuần túy là những minh họa mà thôi.

chủ động [của người lao động]. Ở đây, lương thấp không đem lại cái lợi nào cả, tác dụng [của biện pháp lương thấp này] là ngược lại với điều mà người ta mong đợi. Bởi lẽ [trong trường hợp này] không những cần có một ý thức trách nhiệm cao, mà còn cần một tâm thế [*Gesinnung*] thoát khỏi câu hỏi muôn thuở sau đây, ít ra là trong lúc làm việc: làm sao đạt được một mức lương nhất định với mức độ thoải mái tối đa và mức độ cố gắng tối thiểu? Lao động, ngược lại, cần được thực hiện như một mục đích tự thân – một thiên chức [*Beruf*]. Tâm thế này không thể tự nhiên mà có được. Người ta không thể tạo ra nó chỉ bằng [biện pháp] lương cao hay lương thấp. Đó là kết quả của cả một quá trình giáo dục lâu dài, bền bỉ. *Ngày nay*, một khi chủ nghĩa tư bản đang trên đà vững tiến, việc tuyển dụng lao động đã tương đối dễ dàng trong tất cả các nước công nghiệp, và trong mỗi nước, ở mọi ngành công nghiệp. Nhưng trước đây, mỗi lần tuyển dụng là mỗi lần gặp khó, khó hơn tất cả các vấn
[47] đề khác.[123] Và ngay cả bây giờ, chủ nghĩa tư bản có lẽ đã không thể đi tới được đích nếu thiếu sự giúp đỡ của một kẻ đồng minh hùng mạnh, người đã trợ lực cho nó trong quá trình phát triển – như chúng ta sẽ thấy.

---

[123] Chính vì thế mà trong nhiều trường hợp, sự hình thành của các ngành công nghiệp *tư bản chủ nghĩa* không thể diễn ra nếu không có những luồng di dân lớn đến từ những vùng đất có nền văn hóa cổ xưa. Mặc dù nhận xét của Sombart rất đúng khi ông ta nói tới sự khác biệt giữa "tài khéo tay" cá nhân, bí quyết nhà nghề của thợ thủ công và kỹ thuật hiện đại mang tính chất khoa học và khách quan, người ta khó lòng mà nhận ra được sự khác biệt này vào thời bình minh của chủ nghĩa tư bản. Thực ra, điều thông thường là những phẩm chất đạo đức của người
[47] công nhân tư bản chủ nghĩa (và xét về mặt nào đó, cả của nhà kinh doanh) là chuyện "hiếm hoi" hơn so với sự tài nghệ của người thợ thủ công trong truyền thống từng tồn tại hàng trăm năm. Do vậy, nền công nghiệp hiện nay, khi chọn lựa nơi thiết lập nhà máy, không thể hoàn toàn độc lập với những phẩm chất của cư dân, những phẩm chất vốn có được qua một truyền thống lâu dài và một nền giáo dục hướng đến loại lao động có cường độ cao. Khi người ta quan sát thấy sự phụ thuộc này, người ta thường dựa trên những định kiến khoa học hiện thời để gán nó vào những đặc tính chủng tộc di truyền hơn là vào truyền thống và giáo dục - theo tôi đấy là một trong những điều đáng nghi ngờ nhất.

Để hiểu rõ hơn, chúng ta hãy lấy một thí dụ. Người nữ công nhân bây giờ thường bị coi như là hình ảnh điển hình cho thứ lao động cổ truyền và lạc hậu, nhất là những phụ nữ độc thân. Đặc biệt là họ hoàn toàn thiếu thiện chí và tỏ ra hoàn toàn không có khả năng từ bỏ những phương pháp đã kế thừa hay đã học để chuyển sang những phương pháp khác có hiệu quả hơn. Hầu hết những người sử dụng lao động đều than phiền rằng phụ nữ – phụ nữ Đức chẳng hạn – không có khả năng tiếp thu được những hình thức lao động mới, không tập trung được đầu óc của mình vào đấy, thậm chí, đơn giản hơn, không sử dụng được chúng. Khi giải thích cho họ về khả năng làm cho công việc trở nên dễ dàng hơn, nhất là có lợi hơn, thì người ta thường nhận thấy họ hoàn toàn không hiểu. Việc tăng giá công lao động theo sản phẩm tỏ ra vô hiệu trước bức tường của thói quen. Tuy vậy, tình hình rất khác – điều này theo chúng tôi không phải là không quan trọng – nơi những phụ nữ đã sinh trưởng trong một môi trường tôn giáo, nhất là trong phái *Pietist. Người ta thường nghe nói – và các số liệu thống kê khẳng định điều này[124] – rằng chính nơi nhóm phụ nữ này mà người ta thấy có nhiều cơ may nhất để được trang bị giáo dục về kinh tế. Ở đây, người ta thấy khả năng tập trung tư duy của mình cũng như thái độ coi công việc của mình như một "bổn phận đạo đức" thường đi đôi với một tư duy kinh tế chặt chẽ, biết tính toán khả năng thu lợi cao hơn, và một sự tự chủ, một sự tiết độ vốn làm tăng hiệu suất một cách đáng kể. Đấy là mảnh đất thuận lợi nhất cho quan niệm về lao động như là một mục đích tự thân, tức là một thiên chức [*Beruf*], mà chủ nghĩa tư bản đòi hỏi. Nền giáo dục tôn giáo là nhân tố *lớn nhất* làm gia tăng những khả năng vượt qua
[48] cái nếp quán tính thủ cựu. Nhận xét này liên quan tới hiện trạng của chủ nghĩa tư bản[125] cho thấy cần đặt ra một câu hỏi: làm sao có thể

---

[124] Xem công trình nghiên cứu của tôi: "Zur Psychophysik der gewerblichen Arbeit", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XXVII, 1908.

[125] Những nhận xét vừa nêu có thể gây ra hiểu lầm. Vấn đề mà chúng ta quan tâm ở đây hoàn toàn không có gì liên quan tới cái xu hướng của một loại doanh nhân mà ai cũng biết là thường sử dụng nguyên tắc "cần có một tôn giáo cho dân chúng" nhằm phục vụ cho những mục tiêu của mình. Cũng không có liên quan gì tới cái thiện chí của nhiều người, đặc biệt là nhiều giáo sĩ thuộc phái Luther, vốn tự nguyện phục vụ cho

có ngay từ đầu sự nối kết giữa sự thích ứng với chủ nghĩa tư bản và các nhân tố tôn giáo? Bởi lẽ từ nhiều sự kiện, người ta có thể suy diễn rằng sự nối kết ấy đã tồn tại vào thời kỳ trước đây, dưới một hình thức tương tự. Sự ác cảm và sự ngược đãi mà những người theo phái *Methodist phải hứng chịu trong thế kỷ XVIII từ phía những người cùng làm việc với mình, không phải là kết quả duy nhất, hay chủ yếu, của những sự lập dị tôn giáo của họ – ở nước Anh cũng đã từng có những hiện tượng lập dị tôn giáo khác, nhiều cái còn đậm nét hơn. Khi liên tưởng tới hành động phá hoại dụng cụ lao động của họ [bởi những người cùng làm việc với họ], một chủ đề thường được nhắc tới trong các lời chứng từ ngày nay, người ta cần tìm nguyên nhân của hiện tượng này nơi "thiện chí lao động" quá lớn của họ, như cách chúng ta nói bây giờ.

Nhưng chúng ta hãy trở lại với hiện tại, tức quay sang nhà kinh doanh để thử làm rõ ý nghĩa của khái niệm "óc thủ cựu".

Trong các nghiên cứu của mình về sự sinh thành của chủ nghĩa tư bản[126], Sombart phân biệt hai "nguyên tắc chủ đạo" [*Leitmotive*] lớn của lịch sử kinh tế: sự "đáp ứng các nhu cầu" và sự "chiếm hữu". Trong trường hợp thứ nhất, hình thức và chiều hướng của hoạt động kinh tế được quyết định bởi mức độ nhu cầu cá nhân, còn trong trường hợp thứ hai, bởi sự theo đuổi lợi nhuận vượt ra khỏi giới hạn của sự đáp ứng nhu cầu. Cái mà Sombart gọi là "hệ thống kinh tế đáp ứng nhu cầu" [*System der Bedarfsdeckungswirtschaft*] thoạt nhìn có vẻ như tương đồng với cái mà ở đây chúng tôi gọi là óc thủ cựu kinh tế [*ökonomischer Traditionalismus*]. Thực ra, sẽ đúng như vậy nếu khái niệm nhu cầu được hiểu giới hạn vào những nhu cầu truyền
[49] thống. Trong trường hợp ngược lại, một số lượng lớn các loại hình kinh tế, vốn phải được coi là mang tính chất tư bản chủ nghĩa theo

---

nhà cầm quyền như là "lính kín", do thiện cảm với [nhà cầm quyền], bằng cách tố cáo sự đình công như là cái tội và tố cáo các nghiệp đoàn như là những kẻ hành động vì "ganh tị". Những nhân tố mà chúng tôi nghiên cứu trong công trình này không liên quan tới những sự kiện bất thường, mà là những sự kiện hết sức bình thường vốn tái xuất hiện một cách thường xuyên và điển hình, như chúng ta sẽ thấy.

[126] *Der moderne Kapitalismus*, xuất bản lần thứ nhất, tập I, tr. 62.

một định nghĩa mà Sombart đưa ra ở một đoạn khác[127], sẽ lọt ra ngoài phạm trù kinh tế chiếm hữu để gắn với phạm trù kinh tế nhu cầu. Một số doanh nghiệp, cụ thể là những doanh nghiệp của các nhà kinh doanh tư nhân vốn thu lợi nhuận từ tư bản của mình (tiền bạc hoặc hàng hóa có giá trị tính bằng tiền) bằng cách mua các phương tiện sản xuất và bán các sản phẩm – tức là những "doanh nghiệp tư bản chủ nghĩa" một cách không còn nghi ngờ gì nữa –, vẫn có thể đồng thời mang một tính chất "thủ cựu". Đấy không phải là trường hợp ngoại lệ, mà đúng hơn là chuyện mang tính chất quy luật, trong dòng lịch sử kinh tế gần đây, mặc dù vẫn thường xuyên xảy ra những sự vi phạm "tinh thần tư bản chủ nghĩa". Lẽ dĩ nhiên, hình thức "tư bản chủ nghĩa" của nền kinh tế và tinh thần của nó thường nằm trong một mối quan hệ "tương thích" [*adäquater*], nhưng không có mối quan hệ phụ thuộc lẫn nhau một cách tất yếu. Dù vậy, chúng tôi sẽ tạm thời sử dụng thuật ngữ "tinh thần của chủ nghĩa tư bản (hiện đại)"[128] để nói về cái tâm thế [*Gesinnung*] đi tìm lợi nhuận một cách thuần lý và có hệ thống theo cách thức mà chúng tôi đã minh họa thông qua thí dụ của Benjamin Franklin. Đây là điều chính đáng, một mặt, bởi vì tâm thế này đã tìm được hình thức thể hiện thích hợp nhất trong hoạt động kinh doanh tư bản chủ nghĩa hiện đại, và mặt khác, bởi vì hoạt động kinh doanh tư bản chủ nghĩa cũng đã tìm thấy nơi tâm thế ấy cái động lực tinh thần thích hợp nhất.

Nhưng người ta rất có thể thấy hai hiện tượng ấy hoàn toàn tách rời nhau. Benjamin *Franklin đã được tiêm nhiễm "tinh thần tư bản chủ nghĩa" ở một thời đại mà nhà in của ông ta chưa hề khác biệt gì về mặt hình thức so với một doanh nghiệp thủ công nào đó. Và chúng ta sẽ thấy là vào giai đoạn đầu của thời kỳ cận đại, các nhà kinh doanh tư bản chủ nghĩa thuộc hàng quý tộc thương mại hoàn

[127] Như trên, tr. 195.

[128] Dĩ nhiên, đây là tinh thần kinh doanh hiện đại, thuần lý, chỉ có ở phương Tây, chứ không phải là tinh thần của thứ chủ nghĩa tư bản có mặt trên khắp thế giới từ ba ngàn năm nay, ở Trung Quốc, Ấn Độ, Babylon, Hy Lạp, Roma, Florentia: thứ chủ nghĩa tư bản của những người cho vay nặng lãi, người cung ứng phương tiện cho chiến tranh, chủ trang trại, nhà buôn, các đại thương gia và những tay trùm tài phiệt. Xem phần mở đầu.

[50] toàn chẳng phải là những kẻ hiện thân [*Träger*] duy nhất hay chủ yếu của cái tâm thế [*Gesinnung*] mà chúng tôi gọi ở đây là "tinh thần của chủ nghĩa tư bản"[129]; thực ra, vai trò này thuộc về các tầng lớp trung lưu công nghiệp vốn đang tìm cách ngoi lên. Cũng tương tự như vậy, vào thế kỷ XIX, những người đại diện cổ điển [của chủ nghĩa tư bản] không hề là những ngài *gentlemen* [thượng lưu] lịch thiệp ở Liverpool và Hamburg vốn thường chuyển tài sản thương mại của họ từ thế hệ này sang thế hệ khác, mà ngược lại là những kẻ mới giàu lên [*Parvenüs*] ở Manchester hay ở Rheinland-Westfalen, vốn có nguồn gốc xuất thân thường khá thấp kém. Ngay từ thế kỷ XVI, người ta đã bắt gặp một tình hình tương tự: những *ngành công nghiệp* mới ra đời đều phần lớn là công trình của những kẻ mới giàu lên.[130]

Việc vận hành kinh doanh của một ngân hàng chẳng hạn, hay của một hãng buôn sỉ, một hãng bán lẻ quy mô lớn, hay một đại xí nghiệp công nghiệp sản xuất hàng tại gia đình, đều chỉ có thể khả thi dưới hình thức doanh nghiệp tư bản chủ nghĩa. Tuy nhiên, những doanh nghiệp đa dạng ấy có thể được điều hành với một tinh thần thủ cựu hoàn toàn. Trong thực tế, người ta hoàn toàn không được

---

[129] Tôi muốn nhấn mạnh ở đây rằng giả thuyết này không thể được chứng thực *a priori* [một cách tiên thiên]. Một mặt, kỹ thuật của nền kinh doanh tư bản chủ nghĩa, và mặt khác, tâm thức nghề nghiệp [*der Geist der "Berufsarbeit"*] vốn làm cho chủ nghĩa tư bản có sức khuếch trương đã phải bắt nguồn cũng từ tầng lớp xã hội này. Cũng như vậy đối với các mối quan hệ xã hội của các niềm tin tôn giáo. Xét về mặt lịch sử, giáo phái Calvin là một trong những nhà đào tạo ra tinh thần của chủ nghĩa tư bản. Nhưng ở Hà Lan, vì những lý do mà chúng tôi sẽ trình bày sau này, các nhà đại tư bản đều là những người chỉ trích hơn là những người đồ đệ nghiêm chỉnh tuân thủ theo lý thuyết của Calvin. Tầng lớp tư sản *nhỏ* và *vừa*, một tầng lớp đang có xu hướng phát triển và là nơi xuất phát phần lớn các nhà kinh doanh, bao gồm đại đa số là những người đại diện "điển hình" cho cả đạo đức tư bản chủ nghĩa lẫn cho giáo phái Calvin, cả ở đấy lẫn các nơi khác. Điều này phù hợp với luận đề của chúng tôi rằng đã từng có ở khắp nơi và trong mọi thời kỳ các nhà cho vay lớn và các đại thương nhân, nhưng lối tổ chức tư bản chủ nghĩa thuần lý đối với lao động công nghiệp chỉ xuất hiện vào thời kỳ quá độ từ thời trung đại sang thời hiện đại.

[130] Về điểm này, xem bản luận văn rất hay của J. Maliniak, người Zürich (1913).

phép tiến hành các hoạt động của một ngân hàng *phát hành* theo kiểu khác được. Trong suốt nhiều thời kỳ dài, lĩnh vực thương mại trên biển đã hoạt động dựa trên những đơn vị độc quyền và những đặc quyền pháp lý mang tính chất hoàn toàn cổ truyền. Trong lĩnh vực thương mại bán lẻ – ở đây tôi không nói tới những kẻ biếng nhác tầm thường không có vốn mà ngày nay đang đòi nhà nước hỗ trợ –, cuộc cách mạng sẽ đặt dấu chấm hết cho óc thủ cựu cũ kỹ [*alten Traditionalismus*] vẫn còn đang diễn ra. Và cũng chính sự đảo lộn ấy đã phá vỡ các hình thức cũ kỹ của hệ thống sản xuất, mà kiểu lao động tại gia [*Heimarbeit*] hiện đại chỉ giống về mặt hình thức mà
[51] thôi. Diễn biến của cuộc cách mạng này, và ý nghĩa của nó – mặc dù mọi người đều đã biết những chuyện ấy – có thể được minh họa qua một thí dụ cụ thể.

Cho đến khoảng giữa thế kỷ vừa rồi [*tức thế kỷ XIX - N.D.*] – ít ra nơi nhiều nhánh của ngành công nghiệp dệt của lục địa chúng ta [*tức là châu Âu - N.D.*][131] – cuộc sống của nhà công nghiệp sử dụng người lao động tại gia là khá thoải mái, theo quan niệm của chúng ta ngày nay. Ta có thể hình dung diễn trình đại khái như sau: khi có được số vải của mình (lấy thí dụ vải lanh), người nông dân lên thành phố nơi mà nhà kinh doanh đang ở – số vải này thường được làm ra, phần lớn hoặc hoàn toàn, từ những nguyên liệu do chính người nông dân sản xuất ra. Sau khi kiểm tra kỹ càng, và thường là công khai, về chất lượng, người ta trả tiền cho họ với giá đã thỏa thuận. Đối với những thị trường tương đối xa xôi, các khách hàng của nhà kinh doanh thường là những người mua đi bán lại; họ đến gặp ông ta, thông thường là chưa có mẫu, mà theo chất lượng quen thuộc trước nay, và mua tại kho, trừ phi là họ đã đặt hàng trước từ lâu – và trong trường hợp này, đơn đặt hàng đã được chuyển đến những người

[131] Hình ảnh mà chúng tôi sẽ nói tới sau đây chỉ mang tính chất "loại hình-lý tưởng" [*idealtypisch*] mà chúng ta xây dựng được xuất phát từ những hoàn cảnh thực tế trong những ngành công nghiệp khác nhau và ở những nơi khác nhau. Nó không nhằm đến mục tiêu nào khác ngoài việc minh họa; do vậy, hoàn toàn không quan trọng nếu, trong những thí dụ có thực mà chúng tôi đã nghĩ tới, quá trình ấy không bao giờ diễn ra một cách chính xác giống như chúng tôi đã mô tả.

nông dân từ trước. Nếu phải tự mình di chuyển, thì những khách hàng này hiếm khi đi thường xuyên; thường họ chỉ cần liên lạc và, còn thêm chậm chạp hơn nữa, là việc gửi mẫu mã. Số giờ làm việc thường rất vừa phải, từ năm tới sáu giờ mỗi ngày, đôi khi ít hơn nhiều, có khi nhiều hơn vào những lúc gấp gáp. Số tiền lời cũng khá khiêm tốn, chỉ đủ để sống một cách đàng hoàng và có thêm tiền để dành vào những năm làm ăn có lời. Nói chung, những người cạnh tranh thường giữ mối quan hệ tốt với nhau, đồng tình với nhau về những nguyên tắc giao dịch chủ yếu. Mỗi ngày, một lần ngồi lâu ở quán cà-phê, cùng với một nhóm bạn hữu – đấy là một cuộc sống dễ chịu và êm đềm.

Xét về mọi mặt, đấy là một *hình thức* tổ chức "tư bản chủ nghĩa": nhà kinh doanh tiến hành một hoạt động thuần túy thương mại; việc sử dụng tư bản là điều thiết yếu; và cuối cùng, khía cạnh khách quan của quá trình kinh tế, sự hạch toán, mang tính chất
[52] thuần lý. Nhưng thực ra đấy là một hoạt động kinh tế cổ truyền, nếu người ta xét tới *tinh thần* của nhà kinh doanh: cổ truyền, xét về mặt lối sống; cổ truyền, xét về mặt tỷ suất lợi nhuận, khối lượng lao động cung ứng, cách thức vận hành doanh nghiệp và các mối quan hệ với công nhân; và cuối cùng, chủ yếu là cổ truyền, khi xét tới nhóm khách hàng, cách thức tìm khách hàng mới và tiêu thụ hàng hóa. Tất cả những điều ấy bao trùm lên sự vận hành của hoạt động kinh doanh, nằm ẩn tàng bên dưới – nếu có thể nói được như vậy – cái **ethos* của loại doanh nhân này.

Bất ngờ, đến một lúc nào đó, cuộc sống êm đềm này chấm dứt; [nhưng] trong phần lớn các trường hợp, vẫn chưa có sự thay đổi chủ yếu nào trong *hình thức* tổ chức, chẳng hạn như chuyển sang dạng xí nghiệp khép kín [*geschlossene Betrieb*], sử dụng khung dệt máy, v.v... Chỉ đơn giản xảy ra chuyện này: một chàng trai trẻ thuộc một gia đình doanh nhân đi về vùng nông thôn; anh ta chọn lựa kỹ lưỡng những người thợ dệt mà anh ta muốn sử dụng; anh ta làm gia tăng mức độ phụ thuộc của họ cũng như mức độ gắt gao trong việc kiểm tra sản phẩm của họ, và do vậy biến họ từ nông dân thành công nhân. Mặt khác, anh ta thay đổi các phương pháp bán hàng bằng cách cố gắng tiếp xúc trực tiếp càng nhiều càng tốt với những người

tiêu thụ. Anh ta nắm lấy toàn bộ việc bán lẻ và tự mình đi chiêu dụ khách hàng; anh ta đi thăm họ đều đặn hằng năm, và nhất là tìm cách thích ứng chất lượng sản phẩm với thị hiếu và nhu cầu của khách hàng. Đồng thời, anh ta hành động theo nguyên tắc sau: hạ giá bán, tăng doanh số. Không bao lâu sau sẽ xuất hiện hệ quả thông thường của một quá trình lý tính hóa tương tự: những ai không noi gương tiếp bước theo sẽ bị đào thải. Câu chuyện tình thơ mộng tan vỡ dưới những cú giáng đầu tiên của sự cạnh tranh; những số vốn nào không gửi lấy lời mà được tái đầu tư vào kinh doanh thì sẽ sinh sôi mạnh mẽ. Lối sống cũ, an nhàn và đơn giản, phải lùi bước trước sự tỉnh táo gắt gao của một số người. Những người này sẽ tiến lên hàng đầu bởi vì họ không muốn tiêu thụ mà muốn kiếm tiền, trong khi những người kia, vì thích bảo tồn những tập quán cũ, buộc phải giảm đi số chi tiêu của mình.[132]

[53] Điểm hệ trọng ở đây là, cuộc cách mạng này không phụ thuộc vào việc tích tụ thêm nhiều tiền – tôi biết những trường hợp chỉ cần có vài ngàn mác mượn từ cha mẹ –, mà phụ thuộc vào một *tinh thần* mới: "tinh thần của chủ nghĩa tư bản" bắt đầu bước vào hoạt động. Vấn đề lớn nhất trong sự khuếch trương của chủ nghĩa tư bản hiện đại không phải là vấn đề nguồn gốc của tư bản, mà là vấn đề phát triển tinh thần của chủ nghĩa tư bản. Ở bất cứ nơi nào mà nó nảy nở, bất cứ nơi nào mà nó có khả năng tự mình hành động, [thì ở đó] nó *tạo ra* tư bản và các nguồn dự trữ tiền tệ của mình – tức là các phương tiện hoạt động của mình – chứ không phải điều ngược lại.[133] Tuy nhiên, sự bước lên vũ đài của nó hiếm khi nào diễn ra một cách hòa bình. Nhà canh tân đầu tiên rất thường vấp phải sự nghi kỵ, đôi khi cả sự thù ghét, nhất là sự phẫn nộ về mặt đạo đức – tôi biết có những trường hợp cụ thể như vậy. Đã hình thành cả một truyền thuyết về quá khứ của ông ta, bao phủ đầy màn sương bí ẩn. Rất dễ

---

[132] Chính là vì lý do này, trong số nhiều lý do, chứ không hề vì ngẫu nhiên, mà giai đoạn đầu tiên của [quá trình] lý tính hóa của nền công nghiệp Đức diễn ra song hành với sự suy tàn hoàn toàn của phong cách của các vật dụng trong đời sống thường nhật.

[133] Điều này không có nghĩa là các luồng di chuyển của khối lượng kim loại quý là điều không quan trọng về mặt kinh tế.

để nhận thấy rằng chỉ có một tính cách mạnh mẽ bất thường mới đảm bảo cho nhà kinh doanh thuộc "kiểu mới" này có được sự điềm tĩnh và giúp ông ta khỏi bị suy sụp về mặt đạo đức và kinh tế. Hơn nữa, cùng với một tầm nhìn sáng suốt và một năng lực hành động, chỉ có nhờ vào những phẩm chất "đạo đức" nhất định hết sức phát triển mà ông ta mới có thể tạo ra được sự tin cậy tuyệt đối nơi khách hàng và công nhân của mình. Không có gì khác có thể đem lại cho ông ta cái sức mạnh vượt qua vô vàn các khó khăn, và nhất là gánh vác cái công việc vô cùng nặng nề mà nhà kinh doanh hiện đại phải làm. Nhưng những phẩm chất đạo đức ấy rất *khác* so với những phẩm chất mà trước kia truyền thống đòi hỏi.

Trừ trường hợp ngoại lệ, còn thì hầu hết những người mà người ta thấy vào bước ngoặt quyết định này, cái giai đoạn mà nhìn bề ngoài có vẻ như chẳng có ý nghĩa gì nhưng lại thổi một tinh thần mới vào đời sống kinh tế, đều không phải là những người đầu cơ liều lĩnh và bất chấp [*skrupellose*], những kẻ phiêu lưu kinh tế mà người ta bắt gặp thấy ở mọi thời kỳ lịch sử kinh tế, cũng chẳng phải chỉ là những nhà "đại tài phiệt" [*"große Geldleute"*]. Ngược lại, những nhà canh tân ấy được giáo dục trong trường đời vất vả, họ là những người biết
[54] tính toán nhưng đồng thời cũng là những người táo bạo, họ trước hết là những người sống tiết độ, đáng tin cậy, sáng suốt và hết lòng tận tụy với công việc của mình, có những quan điểm và những "nguyên tắc" thị dân chặt chẽ [*mit streng bürgerlichen Anschauungen und "Grundsätzen"*].

Người ta dễ có xu hướng nghĩ rằng những phẩm chất luân lý cá nhân ấy chẳng có liên quan gì tới một câu châm ngôn đạo đức hay một tư tưởng tôn giáo nào đó, hoặc thậm chí hoàn toàn không có mối tương quan này, mà đúng ra chính cái khả năng *tự giải thoát* ra khỏi truyền thống, một thứ "khai minh" mang tính chất tự do [*liberale "Aufklärung"*], mới là nền tảng thích hợp nhất cho một cuộc đời kinh doanh như vậy. Trong thực tế, đấy chính là điều đang xảy ra hiện nay. Ngày nay, không hề có mối liên hệ giữa các niềm tin tôn giáo và ứng xử trong cuộc sống, và nếu có thì thường mang tính chất tiêu cực, ít nhất là ở Đức. Những người có "tinh thần của chủ nghĩa tư bản" thường lãnh đạm, nếu không phải là thù ghét, đối với giáo hội. Sự ngoan đạo một cách buồn chán của chốn thiên đường không

có gì hấp dẫn đối với những người có tính cách năng động này; tôn giáo dưới mắt họ giống như là một thứ phương tiện lôi kéo con người ra khỏi các hoạt động ở thế gian này. Nếu có ai hỏi họ về "ý nghĩa" của hoạt động không ngơi nghỉ của họ, nếu có ai hỏi họ tại sao họ không bao giờ hài lòng với những gì họ đang có – điều này làm cho những người chỉ thuần túy hướng đến đời sống trần thế này nhìn họ như những người hết sức vô nghĩa –, thì có lẽ họ sẽ trả lời như sau, nếu họ tìm được một câu trả lời: "để lo cho con cái và cháu chắt của tôi". Nhưng thông thường – bởi vì cái lý lẽ ấy không phải chỉ họ mới có, mà người "thủ cựu" cũng có – họ sẽ đơn giản trả lời một cách chính xác hơn rằng hoạt động kinh doanh không ngơi nghỉ chính là "điều thiết yếu đối với cuộc đời". Thực sự đây là động lực duy nhất có thể có, nhưng đồng thời, nó cũng biểu hiện rằng, xét dưới quan điểm hạnh phúc cá nhân, lối sống này là hết sức phi lý tính [*irrationale*] vì theo đó, con người sống vì doanh nghiệp của mình, thay vì ngược lại.

Lẽ tất nhiên, cũng có tác động của cảm giác quyền lực cũng như thanh thế [xã hội] mà chỉ cần giàu có là người ta đạt được. Khi mà trí tưởng tượng [*Phantasie*] của cả một dân tộc được hướng đến những đại lượng mang tính chất thuần túy định lượng, như ở Hoa Kỳ, thì sự lãng mạn của các con số mang một sức hấp dẫn không thể cưỡng lại được đối với những "nhà thơ" trong số các nhà kinh doanh. Nhưng
[55] cũng cần lưu ý rằng những nhà kinh doanh đang lãnh đạo thực thụ và đang thành công không hề bị thu hút bởi điều này. Mặt khác, việc dựa dẫm vào tài sản của gia đình, vào danh hiệu quý tộc, cũng như lối ứng xử của những người con trai tại các đại học hay trong hàng ngũ sĩ quan nhằm che giấu nguồn gốc xuất thân của mình, như đã từng xảy ra trong các gia đình tư bản chủ nghĩa mới giàu lên [*Parvenü*] ở Đức, đều là những sản phẩm điển hình của tình trạng sa sút của những kẻ hậu duệ. **"Loại hình-lý tưởng"* [*Idealtypus*] của nhà kinh doanh tư bản chủ nghĩa[134] mà người ta có thể thấy qua một

[134] Cái mà chúng tôi nói ở đây chỉ liên quan tới loại doanh nhân vốn là đối tượng nghiên cứu của công trình này, chứ không phải bất cứ loại doanh nhân nào trong thực tế. Về khái niệm loại hình-lý tưởng [*Idealtypus*], xem cách diễn giải của chúng tôi trong *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, tập XIX (1904), số 1 [được in

số tấm gương sáng chói ở đất nước chúng ta [*tức là ở Đức – N.D.*] không hề có liên quan gì với những kẻ đang tìm cách ngoi lên ấy một cách ít nhiều tinh vi. Ông ta tránh né sự khoa trương và chi tiêu vô ích, cũng như không cố ý lạm dụng quyền lực của mình; ông ta cảm thấy ngượng nghịu trước những dấu hiệu kính trọng mà xã hội dành cho ông ta. Nói cách khác – và chúng ta sẽ xem xét ý nghĩa lịch sử của sự kiện quan trọng này – cuộc sống của ông ta thường mang vẻ khổ hạnh, điều mà chúng ta thấy rất rõ trong "bài giảng" của Benjamin Franklin mà chúng tôi đã trích dẫn. Chẳng hạn, chẳng phải là điều hiếm hoi – mà là quy tắc thì đúng hơn – khi thấy nơi nhà kinh doanh của chúng ta một thứ khiêm tốn; vả lại đây là một thái độ khiêm tốn mang bản chất thành thực hơn so với thái độ giữ gìn ý tứ mà Franklin đã khuyến cáo một cách hết sức chí lý. Ông ta "chẳng lấy cái gì" từ sự giàu có của mình cho chính bản thân mình, ngoài cái cảm giác phi lý tính [*irrationalen*] là ông ta đã chu toàn chức phận của mình [*Berufserfüllung*].

Chính đấy là điều mà con người tiền tư bản cho là hết sức khó hiểu, bí hiểm, ti tiện và đáng khinh bỉ. Việc một người có thể chọn làm mục tiêu duy nhất của đời mình cái ý tưởng sẽ xuống mồ trên mình mang đầy vàng và tài sản, chỉ có thể được họ giải thích là sản phẩm của một bản năng lệch lạc, "*auri sacra fames*" [lòng tham vàng bạc – *N.D.*].

Ngày nay, với các định chế chính trị, luật pháp và kinh tế của chúng ta [*tức của xã hội Âu châu – N.D.*], với cấu trúc và các hình thức tổ chức đặc trưng trong trật tự kinh tế của chúng ta, tinh thần ấy của chủ nghĩa tư bản, như chúng tôi đã nói, có thể hiểu được một cách thuần túy và đơn giản như là kết quả của một sự thích ứng. Hệ thống tư bản chủ nghĩa cần có thái độ tận tụy ấy đối với chức phận
[56] [*Beruf*] kiếm tiền. Thái độ ấy đối với của cải vật chất đã phù hợp với hệ thống, gắn liền với những điều kiện sinh tồn trong cuộc đấu tranh kinh tế để tồn tại, đến mức mà ngày nay không còn cần có một sự liên hệ nào nữa giữa cách sống ấy với một "thế giới quan" đan viện

---

lại sau khi Weber qua đời trong *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Tập hợp các luận văn về khoa học luận) – *N.D*].

[*einheitlichen Weltanschauung*] nào đó. Trong thực tế, những ai đi theo thái độ ấy không còn cần đến sự hỗ trợ của bất cứ sức mạnh tôn giáo nào, và họ cảm thấy những nỗ lực ảnh hưởng vào đời sống kinh tế của tôn giáo – trong chừng mực mà những nỗ lực này vẫn còn tồn tại – như là những sự cản trở cũng tương tự như sự kiểm soát kinh tế của nhà nước. Lúc này, chính là những lợi ích thương mại, xã hội và chính trị có xu hướng quyết định "thế giới quan" của họ. Ai không thích ứng lối ứng xử của mình với các điều kiện của sự thành công tư bản chủ nghĩa thì sẽ đi đến chỗ thất bại, hay ít nhất thì cũng không ngoi lên được. Đây là những hiện tượng xảy ra vào thời kỳ mà chủ nghĩa tư bản hiện đại, sau khi giành thắng lợi, đã tự giải phóng mình khỏi những người bảo trợ trước đây của mình. Nhưng vì nó đã tỏ ra có khả năng, vào thời của nó, phá hủy các hình thức kiểm soát đời sống kinh tế theo kiểu trung cổ chỉ bằng cách liên minh với quyền lực đang lớn dần của nhà nước hiện đại, nên chúng ta có thể tạm thời nói rằng có thể cũng sẽ tương tự như vậy trong các mối quan hệ giữa nó với các thế lực tôn giáo. Nhiệm vụ của chúng tôi chính là đi tìm xem có đúng là như vậy hay không, và ý nghĩa của chuyện này là thế nào.

Bởi lẽ chẳng cần phải chứng minh rằng cái quan niệm về việc kiếm tiền như một mục đích tự thân, xét như là một chức phận [*Beruf*], mà con người phải khép mình vào, đã đi ngược lại với những xúc cảm đạo đức trong suốt nhiều thời đại.

[57] Việc nguyên tắc "*Deo placere vix potest*" [Latin: khó có thể làm đẹp lòng Thiên Chúa – *N.D.*] đã đi vào luật giáo hội và áp dụng vào hoạt động của giới thương nhân, được thời ấy xem như nguyên tắc có giá trị (tương tự như đoạn trong Phúc âm nói về việc cho vay lấy
[58] lãi)[135], song hành với việc thánh Thomas gọi nỗ lực tìm lợi nhuận

[135] Có lẽ đây là lúc thuận tiện nhất để nêu ra vài nhận xét về bài tiểu luận của F. Keller mà chúng tôi đã nói (tập 12 của nhà xuất bản Görres Gesellschaft) và đi kèm theo đó là những nhận định của Sombart (*Der Bourgeois*). Người ta không thể tưởng tượng được rằng một tác giả phê phán một công trình bằng cách cho rằng việc giáo hội cấm đoán cho vay lấy lãi – người ta bắt gặp điều tương tự trong hầu hết các nền đạo đức tôn giáo trên thế giới! – đã được sử dụng như

một tiêu chuẩn phân biệt quyết định trong các nền đạo đức Công giáo và Tin lành, trong khi công trình này không hề *nhắc tới* sự cấm đoán này, trừ trong *một* nhận xét thoáng qua, và *không* có liên quan gì tới lập luận chính. Người ta chỉ được phê phán những công trình mà người ta đã đọc, thậm chí chỉ những công trình mà người ta chưa quên nội dung nói về cái gì. Cuộc đấu tranh chống lại *usuraria pravitas* [việc cho vay nặng lãi] đã gây sôi động vào thế kỷ XVI cho cả một lịch sử những người Huguenot và giáo hội Hà Lan. Những người "Lombard", tức là những người cho vay, bị cấm không được rước lễ chỉ vì lý do
[57] này (xem lại mục 1, chú thích 12). Quan niệm của Calvin, mang tính chất phóng khoáng hơn (nhưng điều này vẫn không cản trở bản dự thảo đầu tiên của Bản điều lệ [*Ordonnanz*] có dự trù một khoản quy định về việc cho vay lấy lãi), đã chỉ giành được thắng lợi cuối cùng nhờ Salmasius. Vì thế không phải ở đây chúng tôi mâu thuẫn, mà hoàn toàn ngược lại.

Nhưng không phải như thế đối với các lập luận của tác giả. Nếu người ta so sánh chúng với những bài viết của Funck (mà theo tôi, ông ta không nhận ra những công lao), với những bài viết của những tác giả Công giáo khác và với những công trình nghiên cứu của Endemann, tuy đã cũ ở một số đoạn nhưng luôn luôn mang tính chất nền tảng, người ta sẽ có một ấn tượng nặng nề rằng chúng rất hời hợt. Đúng là Keller đã cố gắng không rơi vào những điểm cực đoan tương tự như người ta có thể nhận thấy trong các nhận xét của Sombart (*Der Bourgeois*, tr. 321). Đối với Sombart, "những người ngoan đạo (thánh *Bernardino thành Siena và thánh *Antonino thành Florentia) mong muốn kích thích tinh thần kinh doanh bằng mọi cách", và vì thế họ lý giải việc cấm cho vay lấy lãi bằng cách loại ra khỏi việc này cái mà chúng ta gọi là sự đầu tư "sinh lợi" của tư bản, giống như điều xảy ra hầu như khắp nơi trên thế giới. Nhân đây, cần lưu ý rằng đây chỉ là một "cuốn luận đề" theo nghĩa xấu nhất của thuật ngữ này. Phải chăng là điều đáng chú ý khi Sombart, một mặt, xếp người Roma vào loại những dân tộc "anh hùng", và mặt khác, ông ta lại cho rằng - một cách mâu thuẫn với toàn bộ công trình của ông ta – óc duy lý kinh tế đã được Cato triển khai tới tận những hậu quả cuối cùng của nó (như trên, tr. 267)?

Làm như vậy, ông ta đã hoàn toàn bóp méo ý nghĩa của việc cấm cho vay lấy lãi mà ở đây chúng ta không thể trình bày chi tiết. Trước đây, ý nghĩa này thường bị thổi phồng, nhưng ngày nay lại bị người ta cố tình xem nhẹ; trong một thời đại sản sinh ra cả những nhà triệu phú Công giáo lẫn Tin lành, người ta đã đảo lộn ý nghĩa ấy nhằm mục đích biện hộ [*cho các tín lý – N.D.*]. Như chúng ta biết, việc cấm cho vay lấy lãi chỉ được bãi bỏ – mặc dù quyền lực của Kinh Thánh vẫn còn đó! – trong thế kỷ trước [*tức thế kỷ XIX – N.D.*], theo chỉ

thị của Thượng hội đồng Tòa thánh, và điều này chỉ đúng *temporum ratione habita* [Latin: xét theo từng thời điểm] và một cách *gián tiếp*, thông qua việc cấm những [linh mục] giải tội không được hạch sách những người xưng tội bằng những câu hỏi về chuyện *usuraria pravitas* [cho vay nặng lãi] một khi đảm bảo được rằng họ sẽ vâng lời *trong trường hợp* mà lệnh cấm này có hiệu lực trở lại. Học thuyết này đã gây ra những cuộc tranh cãi bất tận, chẳng hạn tranh cãi về chuyện bênh vực cho việc mua trái phiếu [*Rentenkauf*], về chuyện chiết khấu khi đổi tiền [*Wechseldiskont*], hay về tính pháp lý của các loại hình thức hợp đồng. Do đó, và nhất là nếu người ta coi chỉ thị của Tòa thánh nói trên như là cái có liên quan tới một món vay *của thành phố*, thì những ai đã nghiên cứu kỹ lưỡng vấn đề không thể hiểu rằng (như trên, tr. 24) việc cấm cho vay lấy lãi chỉ áp dụng cho những khoản vay tiêu dùng mang tính chất từ thiện [*Notkredit*] chứ không phải những khoản vay mà mục tiêu là "duy trì đồng vốn" hay để giúp đỡ cho một doanh nghiệp tư bản chủ nghĩa (như trên, tr. 25). Sự thực là giáo hội đã thay đổi ý kiến khá muộn màng về chuyện cấm cho vay lấy lãi. Khi giáo hội làm điều này, các hình thức đầu tư thương mại thông thường không còn là cho vay với lãi suất cố định, mà là theo những dạng như *foenus nauticum* [tiếng Latin: lãi thương mại đường biển – *N.D.*], *commenda* [giao hàng trước thu tiền sau – *N.D.*], *societas maris* [hội buôn đường biển – *N.D.*] và dạng *dare ad proficuum de mari* (đây là những kiểu cho vay theo đó việc chia sẻ tiền lỗ cũng như tiền lời được tính toán tương ứng với mức độ rủi ro), và chúng *buộc phải* như vậy nếu người ta chú ý tới tính chất đặc thù của lợi nhuận của nhà kinh doanh. Những hình thức này không bị kết án (nếu có thì chỉ bởi một vài nhà giáo luật nghiêm khắc). Nhưng sau đó, khi mà việc cho vay với lãi suất cố định và việc chiết khấu trở nên phổ biến, chúng sẽ lại vấp phải những khó khăn gây ra bởi việc cấm cho vay lấy lãi - những khó khăn vốn sẽ dẫn tới những biện pháp nặng nề từ phía các hội buôn (danh sách đen!). Tuy nhiên, các nhà giáo luật đã xử lý vấn đề cho vay nặng lãi một cách thuần túy pháp lý và hình thức, và chưa bao giờ có xu hướng bảo vệ tư bản như Keller gán ghép một
[58] cách sai lầm. Cuối cùng, *trong chừng mực* mà chúng ta có thể giữ một lập trường dứt khoát, các nhân tố quyết định là như sau: một mặt, sự thù ghét cổ truyền và tương đối dịu bớt đối với sức mạnh đang lớn dần của chủ nghĩa tư bản, được coi là *phi cá nhân* [*unpersönlich* – nghĩa là mang tính chất khách quan, chứ không phải thuộc về một cá nhân nào – *N.D.*], vì thế không dẫn tới một sự kiểm soát về mặt đạo đức (những lời tuyên bố của Luther về Fugger và về các hoạt động ngân hàng phản ánh điều này); mặt khác, nhu cầu thích ứng với những đòi hỏi thực tế. Nhưng chúng tôi sẽ không thảo luận về vấn đề này ở

đây, vì như chúng tôi đã nói, việc cấm cho vay lấy lãi và lịch sử của chuyện này đối với chúng tôi chỉ là một triệu chứng, và có ý nghĩa hết sức hạn hẹp.

Đạo đức kinh tế của những người theo tư tưởng Duns *Scot, nhất là của một số nhà thần học khất thực vào thế kỷ XIV – đặc biệt là thánh *Bernardino thành Siena và thánh *Antonino thành Florentia – tức là của những vị tu sĩ theo khuynh hướng *khổ hạnh* một cách thuần lý, chắc chắn là xứng đáng cần được tìm hiểu thêm một cách riêng biệt. (...) Những tác giả nói trên đã cố gắng – về mặt này họ đi trước một số tu sĩ dòng Tên – trình bày tiền lời của *thương nhân* như tiền công [*Entgelt*] *hợp pháp* của "*industria*" [tiếng Latin: hoạt động, nỗ lực – *N.D.*] của họ, và do vậy biện minh cho nó về mặt đạo đức. (Dĩ nhiên, chính Keller cũng không muốn nói gì hơn.)

Khái niệm "*industria*" và sự du nhập của nó vào xã hội *suy cho cùng* xuất phát từ tư tưởng khổ hạnh đan viện, và cũng có thể từ ý tưởng *masserizia* mà Alberti – tự ông nói qua miệng của Gianozzo – lấy từ tư tưởng của các giáo sĩ. Sau này, chúng tôi sẽ giải thích đầy đủ hơn vì sao nền đạo đức đan viện chính là người tiền phong của tư tưởng khổ hạnh tại thế [*innerweltlich*] của các giáo phái Tin lành. Người ta đã bắt gặp mầm mống của những ý tưởng tương tự nơi các nhà tư tưởng phái Cynic ở Hy Lạp, như người ta có thể thấy qua những câu khắc trên bia mộ Hy Lạp sau này, cũng như ở Ai Cập, mặc dù trong một bối cảnh hoàn toàn khác. Nhưng những người ấy, cũng như Alberti, lại *hoàn toàn thiếu* cái mà chúng tôi cho là quan trọng nhất: quan niệm rất đặc thù của tư tưởng khổ hạnh Tin lành, tức việc chứng thực [*Bewährung*] sự cứu rỗi cá nhân, cái *certitudo salutis* [tiếng Latin: sự tin chắc là được cứu rỗi – *N.D.*] khi thực thi chức phận [*Beruf*] của mình, nói tóm lại, những *phần thưởng* tinh thần [*psychischen Prämien*] mà niềm tin tôn giáo này mang lại thông qua "*industria*" [hoạt động, nỗ lực] và cũng là cái mà đạo Công giáo không thể nào mang lại, vì các phương tiện cứu rỗi của đạo này mang bản chất hoàn toàn khác. Quả vậy, các tác giả của chúng ta quan tâm tới *học thuyết* đạo đức, chứ không hề quan tâm tới những động cơ của hành động thực tế vốn có thể xuất phát từ khát vọng được cứu rỗi. Ngoài ra, cũng dễ thấy rằng họ chỉ bận tâm về sự thích ứng [*Akkommodation*] theo những yêu cầu thực tế, chứ không bận tâm về những cách diễn dịch xuất phát từ những định đề thuần túy tôn giáo, như trường hợp tư tưởng khổ hạnh bên trong thế gian. (Nhân đây xin nói thêm, thánh Antonino và thánh Bernardino đã từng được nghiên cứu kỹ lưỡng từ lâu trước Keller.) Và ngày nay, chính những sự thích ứng ấy vẫn còn là đề tài tranh cãi. Tuy nhiên, ý nghĩa của những quan niệm đạo đức đan viện ấy, xét như là những *triệu chứng*, không phải là điều đáng xem thường.

(thuật ngữ này bao hàm cả loại lợi nhuận không thể tránh khỏi và do đó chính đáng về mặt đạo đức) là "*turpitudo*" [Latin: sự xấu xa, ô
[59] nhục – *N.D.*], đã biểu hiện một mức độ *nhượng bộ* lớn lao từ phía học thuyết Công giáo trước lợi ích của những lực lượng tài chính mà giáo hội [Công giáo] đang có những mối liên hệ thân thiết tại các đô thị Italia[136], so với những quan điểm cực đoan hơn nhiều chống lại việc sản xuất ra của cải của những nhóm khá đông đảo. Nhưng ngay cả khi học thuyết [Công giáo] đã được thích ứng tốt hơn với hoàn cảnh thực tế, chẳng hạn như ở thánh *Antonino thành Florentia, thì người ta vẫn không bao giờ xóa bỏ được cái cảm giác rằng việc chiếm hữu để chiếm hữu suy cho cùng là một thứ *pudendum* [Latin: cái làm cho người ta xấu hổ – *N.D.*] mà người ta buộc phải chấp nhận chỉ vì những yêu cầu không thể tránh khỏi trong cuộc đời trần thế này.

Nhưng những "mầm mống" thực sự của nền đạo đức tôn giáo vốn đã mở đường cho quan niệm *hiện đại* về nghề nghiệp [*Berufsbegriff*] nằm trong các giáo phái và các phong trào dị giáo, nhất là nơi *Wycliffe, mặc dù Brodnitz (*Englische Wirtschaftsgeschichte* [Lịch sử kinh tế Anh quốc]) đã đánh giá quá cao tầm quan trọng của ông này khi nghĩ rằng ảnh hưởng của ông ta quá mạnh đến mức phái Puritanist không còn gì để làm nữa. Chúng tôi không thể (mà cũng không buộc phải) nghiên cứu tất cả những chuyện ấy một cách chi tiết. Bởi lẽ đây không phải là chỗ để tìm hiểu xem có đúng là đạo đức Kitô giáo thời trung đại đã chuẩn bị mở đường cho tinh thần của chủ nghĩa tư bản hay không, và nếu đúng như vậy thì nó đã chuẩn bị đến mức độ nào.

[136] Những chữ μηδὲν ἀπελπίζοντες [Hy Lạp: *meden apelpizontes*] (Tin Mừng theo thánh Lucas, 6, 35) mà bản dịch *Vulgata dịch là "*nihil inde sperantes*" [Latin: chẳng trông chờ gì từ đó – *N.D.*], có lẽ là những cách viết sai (theo A. Merx) của những chữ sau: μηδένα ἀπελπίζοντες [Hy Lạp: *medena apelpizontes*] (= *neminem desperantes*) [Latin: không ai thất vọng – *N.D.*]. [Ở đoạn này, bản dịch của Nhóm phiên dịch các giờ kinh phụng vụ dịch như sau: "*...hãy cho vay mà chẳng hề hy vọng được đền trả...*", Tin Mừng theo thánh Lucas, 6, 35, *Kinh Thánh*, Nxb TPHCM, 2002, tr. 1362 – *N.D.*]. Chính vì thế mà họ ra lệnh phải cho mọi anh chị em vay, kể cả những người nghèo, mà không bao giờ được nói đến chuyện lấy lãi. Bây giờ, người ta nghĩ rằng câu *Deo placere vix potest* [Latin: khó có thể làm đẹp lòng Thiên Chúa – *N.D.*] có nguồn gốc từ những người theo giáo phái *Arianist (nhưng điều này không có quan hệ gì với vấn đề chúng ta đang bàn ở đây).

Một vài nhà đạo đức ở thời đại ấy, nhất là những nhà thuộc trường phái duy danh [*nominalistische Schule*], đã chấp nhận các mầm mống của những hình thức tư bản chủ nghĩa trong kinh doanh như là điều không thể tránh khỏi, và họ cố gắng biện minh cho chúng – nhất là trong lĩnh vực thương mại – bằng cách coi chúng là chuyện tất yếu. Không phải là không mâu thuẫn khi họ coi cái *industria* [Latin: hoạt động, nỗ lực – *N.D.*] đang thịnh hành trong các hình thức ấy như là nguồn gốc thu lợi chính đáng, và chính vì thế không thể công kích nó về mặt đạo đức. Nhưng học thuyết thống trị vẫn bài bác "tinh thần" của sự chiếm hữu tư bản chủ nghĩa như một thứ *turpitudo* [sự xấu xa, ô nhục] hay ít ra không đánh giá nó như một giá trị đạo đức tích cực. Một quan niệm "luân lý" như của Benjamin Franklin ắt là chuyện hoàn toàn không thể chấp nhận được. Quan niệm ấy trước hết là quan niệm của chính bản thân giới tư bản chủ nghĩa. Chừng nào mà họ còn gắn bó với truyền thống của giáo hội, thì sự nghiệp [*Lebensarbeit*] của họ khá lắm cũng chỉ được coi là không có vấn đề về mặt đạo đức, được tạm chấp nhận, nhưng do cái nguy cơ thường xuyên xung đột với lệnh cấm cho vay nặng lãi của giáo hội, nên nó vẫn không kém phần nguy hiểm đối với sự cứu rỗi của linh hồn. Theo nhiều nguồn tài liệu, khi những người giàu có qua đời, những phần tài sản kếch xù của họ được chuyển lại cho những cơ sở tôn giáo như là "đồng tiền lương tâm" [*Gewissensgelder*]; thậm chí đôi khi có những khoản tiền còn được đem trả lại cho những con nợ cũ, với ý nghĩ rằng số tiền này đã được lấy về một cách bất công thông qua *usura* [Latin: tiền lãi cho vay – *N.D.*]. Chỉ có giới quý tộc thương mại vốn đã thoát khỏi truyền thống mới không hành động như thế, bên cạnh những người dị giáo hay những người có những xu hướng bị coi là nguy hiểm. Nhưng ngay cả những người hoài nghi và những người lạnh nhạt với giáo hội cũng tìm cách làm hòa với giáo hội bằng quà cáp, bởi vì dù sao đây cũng là một thứ bảo đảm cho họ trước nỗi bất định về cái có thể xảy đến với họ sau khi họ qua đời, hoặc là (ít ra theo một quan niệm hết sức phổ
[60] biến) một sự tuân phục bề ngoài đối với các điều răn của giáo hội cũng đã đủ để được cứu rỗi[137]. Ở đây, chúng ta thấy xuất hiện rõ ràng

[137] Người ta thấy chẳng hạn trong quyển I, chương LXV về các quy chế trong *Arte di*

tính chất *đạo đức bề ngoài* [*Außersittliche*] hay thậm chí là *vô đạo đức* [*Widersittliche*] nơi ứng xử của những người này.

Làm sao hoạt động ấy, vốn là loại hoạt động mà khá lắm thì cũng chỉ được người ta tạm chấp nhận về mặt luân lý, đã có thể chuyển thành "nghề nghiệp" [*Beruf*] theo nghĩa của Benjamin Franklin? Làm sao giải thích được về mặt lịch sử rằng, tại trung tâm của sự phát triển tư bản chủ nghĩa của thời đại bấy giờ, tức tại Florentia vào các thế kỷ XIV và XV, vốn là thị trường tiền tệ và tư bản của tất cả mọi cường quốc chính trị, thái độ ấy lại bị coi là không thể biện minh được về mặt đạo đức, hoặc khá lắm thì cũng chỉ được tạm chấp nhận? Trong khi đó vào thế kỷ XVIII, trong những điều kiện tiểu tư sản, giữa các khu rừng của Pennsylvania, nơi mà các hoạt động kinh doanh có nguy cơ bị thoái hóa thành hoạt động trao đổi hiện vật chỉ đơn giản vì thiếu tiền, nơi mà người ta khó tìm thấy dấu vết các doanh nghiệp công nghiệp lớn, nơi mà các ngân hàng mới còn ở giai đoạn chập chững, cùng một sự kiện ấy làm sao lại có thể được coi như nội dung của một lối sống được ca ngợi về mặt

---

Calimala, cái cách mà người ta có thể lách qua điều cấm cho vay nặng lãi (tôi trích dẫn ấn bản tiếng Italia của Emiliani-Giudici, *Stor. dei Com. Ital.*, III, tr. 246, bản duy nhất mà tôi hiện có trong tay): "Procurino i Consoli con quelli frati, che parrà loro, che perdono si faccia e come fare si possa il meglio per l'amore di ciascuno, del dono, merito o guiderdono, ovvero interesse per l'anno presente e secondo che altra volta fatto fue." [Các vị quan chấp chính phải canh chừng coi người ta có làm việc đền tội thông qua môi giới của những người "anh em" nào đó mà người ta cho là nên nhờ cậy, và xem họ có làm việc ấy một cách thích hợp nhất đối với món quà tặng, dịch vụ hay phần thưởng nhận được, tùy theo số tiền lãi mà họ nhận được trong năm vừa qua, theo thông lệ.] Vì thế, về phía phường hội, cần xem đấy là một cách đấu thầu để được tha tội [*Ablaß*] đối với các thành viên của mình trong hoạt động nghề nghiệp của họ. Những chỉ thị nằm trong đoạn văn tiếp theo ngay sau đó, cũng như lời khuyến cáo (ở chương LXIII trước đó) rằng cần tính toán tất cả những khoản tiền lãi và lợi nhuận như là những "món quà tặng", cho thấy một cách hết sức điển hình rằng lợi nhuận của tư bản chưa phải là điều nằm trong tập quán bình thường. Ngày nay, những quyển sổ đen mà người ta lập ra ở thị trường chứng khoán nhằm ghi tên những nhân viên nào giữ lại cho mình những khoản tiền lời xuất phát từ sự chênh lệch giá cả giữa các phiên giao dịch, làm cho chúng ta nhớ lại nỗi ô danh của những người bênh vực cho *exceptio usurariae pravitatis* [trừ nạn cho vay nặng lãi – *N.D.*] trước các tòa án của giáo hội.

đạo đức, thậm chí được buộc phải thực hiện như một nghĩa vụ? *Ở đây* mà nói đến sự "phản ánh" các điều kiện "vật chất" lên trên "thượng tầng kiến trúc tư tưởng" thì là điều hoàn toàn vô nghĩa. Vậy bối cảnh tư tưởng nào đã dẫn tới chỗ coi loại hoạt động xem ra chỉ nhằm tới lợi nhuận này như là một thiên chức [*Beruf*] mà đối với nó, cá nhân cảm thấy mình có *bổn phận luân lý*? Bởi lẽ chính tư tưởng này đã tạo ra nền tảng và sự biện hộ về đạo đức cho lối ứng xử "kiểu mới" của nhà kinh doanh.

Người ta thường cho rằng – chẳng hạn Sombart trong những bài trình bày thường hấp dẫn và có hiệu quả của ông ta – "óc duy lý kinh tế" [*ökonomische Rationalismus*] là nền tảng của nền kinh tế hiện đại. Điều này chắc chắn hoàn toàn đúng nếu người ta hiểu đấy là [quá trình] gia tăng năng suất lao động, [một quá trình] đã giúp cho lao động thoát khỏi những giới hạn "hữu cơ" [*"organische" Schranken*] [tự nhiên] của con người cá nhân bằng cách đặt các quá
[61] trình sản xuất dưới các nhãn giới [phân tích] *khoa học*. Quá trình lý tính hóa này đối với kỹ thuật và kinh tế cũng quyết định một cách đương nhiên phần lớn các "lý tưởng sống" [*Lebensideale*] của xã hội thị dân hiện đại: lao động để phục vụ cho một sự tổ chức thuần lý việc cung ứng của cải vật chất cho nhân loại – đấy hẳn nhiên luôn luôn là một trong những mục đích hàng đầu trong "sự nghiệp cuộc đời" [*Lebensarbeit*] của những người đại diện cho "tinh thần của chủ nghĩa tư bản". Để hiểu được cái chân lý hiển nhiên ấy, người ta chỉ cần đọc, chẳng hạn, bản tường trình về những nỗ lực của Franklin nhằm đem lại cho Philadelphia những *improvements* [tiếng Anh trong nguyên bản: những sự cải tiến – *N.D.*] mang tính chất cộng đồng. Sự hài lòng và sự tự hào vì đã "đem lại công ăn việc làm" cho nhiều người, đã tham gia vào sự "bừng nở" [*Aufblühen*] kinh tế của thành phố quê hương của ông ta – theo nghĩa dân số và thương mại mà chủ nghĩa tư bản gắn vào thuật ngữ này – tất cả những điều đó tất nhiên nằm trong một niềm vui sống đặc biệt, mang tính "lý tưởng" [*idealistisch*] một cách không thể nghi ngờ, của con người kinh doanh hiện đại. Và cũng một cách tự nhiên, một trong các đặc điểm cơ bản của nền kinh tế tư nhân tư bản chủ nghĩa là hướng đến sự thành công kinh tế một cách hợp lý, có kế hoạch và tỉnh táo dựa trên cơ sở của sự tính toán chặt chẽ *về con số* [*rechnerisch*], tương phản với cuộc sống chỉ biết ngày qua ngày của người nông dân, với

thói trì trệ đầy ưu đãi của người thợ thủ công trong các phường hội ngày xưa, hay cũng hết sức tương phản với thứ "chủ nghĩa tư bản phiêu lưu" vốn luôn nhắm đến những cơ hội chính trị và những vụ đầu cơ phi lý tính...

Thoạt nhìn, có vẻ cách đơn giản nhất là hiểu sự phát triển của "tinh thần tư bản chủ nghĩa" như là một hiện tượng *bộ phận* của toàn bộ sự phát triển của tư duy duy lý [*Rationalismus*], và nhìn sự phát triển ấy như là hệ quả của những quan điểm mang tính nguyên tắc của tư duy duy lý trước những vấn đề căn bản của cuộc sống. Trong chừng mực đó, người ta ắt sẽ phải xem vai trò của đạo Tin lành trong quá trình lịch sử chỉ như là một giai đoạn "tiền thân" [*Vorfrucht*] của một nền triết học thuần túy duy lý. Nhưng bất cứ nỗ lực nào nhằm bảo vệ cho luận điểm này đều cho thấy rằng cách đặt vấn đề quá đơn giản như vậy là không ổn, bởi vì lịch sử của tư duy duy lý đã *không hề* diễn ra một cách *đồng đều* trong tất cả mọi lĩnh vực. Quá trình lý tính hóa trong lĩnh vực tư pháp [*die*
[62] *Rationalisierung des Privatrechts*] chẳng hạn, nếu người ta hiểu nó như một sự đơn giản hóa về mặt khái niệm và sắp xếp lại [*Gliederung*] các nội dung pháp luật [*Rechtsstoffes*], thì nó đã đạt tới trình độ cao nhất từ trước đến nay trong bộ luật Roma vào cuối thời cổ đại. Nhưng [việc lý tính hóa tư pháp ấy] vẫn còn rất lạc hậu tại một số nước đã đạt tới trình độ lý tính hóa rất cao về mặt kinh tế, đặc biệt như ở Anh Quốc, nơi mà sự phục hưng của nền luật pháp Roma đã bị đè bẹp bởi sức mạnh của các hội luật gia đông đảo, trong khi cũng chính nền luật pháp Roma ấy lại duy trì được sự thống trị của mình tại những nước Công giáo ở miền nam Âu châu. Nền triết học thuần lý hoàn toàn thế tục [*diesseitig*] của thế kỷ XVIII đã không tìm được sự ủng hộ ở những nước, hay kể cả chủ yếu ở những nước mà chủ nghĩa tư bản phát triển mạnh nhất. Tư tưởng [duy lý] của Voltaire cho đến nay vẫn còn là tài sản chung nơi đông đảo các tầng lớp trên và, – điều này còn quan trọng hơn trong thực tế –, nơi các tầng lớp trung lưu ngay tại các nước Công giáo Roma. Nếu người ta hiểu "óc duy lý thực tế" [*praktische Rationalismus*] là cái cách sống [*Lebensführung*] vốn luôn có ý thức nhìn nhận và phán đoán thế giới dựa trên những lợi ích trên đời này [*diesseitig*] của cái *tôi*, thì lối sống này đã và đang là nét đặc trưng của những dân tộc "*liberum*

arbitrium" [có tinh thần tự do tùy tiện] như đã ăn sâu vào máu người Italia và người Pháp! Nhưng chúng ta đã được thuyết phục rằng đấy không hề là mảnh đất trên đó sinh sôi nảy nở mối quan hệ giữa con người với chức phận [*Beruf*] của mình – một mối quan hệ hết sức cần thiết đối với chủ nghĩa tư bản. Thực ra, người ta phải đưa lên làm tiêu đề cho bất cứ công trình nghiên cứu nào về "tư duy duy lý" [*Rationalismus*] cái nguyên tắc rất đơn giản nhưng thường bị bỏ quên sau đây: cuộc sống có thể được "lý tính hóa" theo những quan điểm tối hậu hết sức đa dạng và theo những chiều hướng rất khác biệt nhau. "Tư duy duy lý" là một khái niệm lịch sử hàm chứa cả một thế giới những sự đối lập. Nhiệm vụ của chúng ta là phải đi tìm xem từ [nguồn gốc] tinh thần nào đã sản sinh ra cái dạng cụ thể của tư duy và cuộc sống "thuần lý" [*rationale*] ấy, từ đó đã phát triển cái tư tưởng về thiên chức [*"Berufs"-Gedanke*] và về lòng tận tụy với lao động nghề nghiệp [*Berufs-Arbeit*] – vốn rất phi lý tính, như chúng ta đã thấy, xét trên quan điểm của thuyết duy hạnh phúc thuần túy về lợi ích cá nhân – nhưng lại đã và đang là một trong những yếu tố đặc trưng của nền văn hóa tư bản chủ nghĩa của chúng ta. Cái mà *chúng ta* quan tâm ở đây, đó chính là nguồn gốc của cái yếu tố *phi lý tính* ấy nằm trong nền văn hóa tư bản chủ nghĩa này, cũng như trong bất
[63] cứ khái niệm "thiên chức" [*Beruf*] nào.

Chương 3

Khái niệm "Beruf" theo Luther. Các mục tiêu của việc nghiên cứu

Giờ thì xem ra đã rõ là từ "*Beruf*" trong tiếng Đức, và có thể còn rõ hơn nữa là từ "*calling*" trong tiếng Anh, chí ít đã *đồng thời* gợi lên một nghĩa tôn giáo – một *sứ vụ* [*Aufgabe*] do Thiên Chúa chỉ định. Nghĩa này càng dễ cảm nhận hơn khi chúng ta nhấn mạnh từ này trong một trường hợp cụ thể. Và nếu chúng ta tìm hiểu lai lịch của từ này qua ngôn ngữ của các nền văn hóa, chúng ta nhận thấy trước tiên rằng nơi các dân tộc Công giáo Latin – cả nơi các dân tộc thời cổ đại – không có từ nào có nghĩa tương tự với từ "Beruf" của chúng ta (theo nghĩa một nhiệm vụ của cuộc đời [*Lebensstellung*], một công
[64] việc được định rõ)[138], trong khi nơi *tất cả* các dân tộc có đa số theo

---

[138] Duy nhất tiếng Hipri trong số các ngôn ngữ thời cổ đại là có các từ có nghĩa tương tự. Trước hết là với từ מלאכה, được dùng để chỉ các chức vụ tư tế (*Xh. 35*, 21; *Nkm. 11*, 22; *1Bns. 9*, 13; *23*, 4; *26*, 30); các chức vụ phục vụ nhà vua (đặc biệt *1Sam. 8*, 16; *1Bns. 4*, 23; *29*, 6); công việc của một quan chức nhà vua (*Est. 3*, 9; *9*, 3); của một đốc công (*2V. 12*, 12); của một người nô lệ (*St. 39*, 11); công việc đồng áng (*1Bns. 27*, 26); thợ tiểu thủ công nghiệp (*Xh. 31*, 5; *35*, 21; *1V. 7*, 14); các thương nhân (*Tv. 57*, 23) và các loại "công việc nghề nghiệp" [*Berufsarbeit*] trong đoạn *Hc. 11*, 20 mà chúng ta sẽ đề cập đến. Gốc của từ này là לאך = gửi đi, sai đi, như vậy, từ này, tự gốc, có nghĩa là "nhiệm vụ" [*Aufgabe*]. Các đoạn trích dẫn trên cho thấy từ này diễn tả các khái niệm quen thuộc đối với một vương quốc thuộc chế độ quan liêu của Salomon dựa trên hệ thống lao dịch và xây dựng theo mô hình Ai Cập. Như tôi đã biết được từ A. Merx, nghĩa từ nguyên đã hoàn toàn mai một trong thời cổ đại. Được dùng để gọi đủ mọi thứ công việc, từ này trong thực tế đã trở thành trung tính không kém từ *Beruf* trong tiếng Đức. Cũng như từ này, khởi đầu, nó còn được dùng để gọi các chức vụ tôn giáo. Từ חק, công việc được định rõ, nhiệm vụ được giao, công việc khổ

cực, cũng xuất hiện trong *Hc. 11*, 20 và được bản Bảy Mươi* dịch là διαθήκη [*diatheke*, tiếng Hy Lạp: di chúc; bản thỏa thuận, hợp đồng – *N.D.*], như vậy phát xuất từ ngôn ngữ hành chính thời phong kiến, cũng như từ דבריום, (*Xh. 5*, 13; so với *Xh. 5*, 14 trong đó bản Bảy Mươi vẫn dùng từ διαθήκη [*diatheke*] để chỉ "phận sự, nhiệm vụ" (tiếng Latin: *pensum*); bản Bảy Mươi dịch thành κρίμα [*krima*. Hy Lạp: sự phán quyết – *N.D.*] trong *Hc. 43*, 10). Trong *Hc. 11*, 20, nhiệm vụ này có nghĩa rõ ràng là chu toàn các điều răn của Thiên Chúa, và như vậy, cũng gần với *Beruf*. Về đoạn văn này của Huấn ca, chúng tôi mời độc giả tham khảo công trình khá nổi tiếng của Smend về tập sách của Jesus Ben Sira [tức *Huấn ca*, trong Kinh Thánh – *N.D.*] và bản *Index zur Weisheit des Jesus Sirach* (Berlin, 1907) của ông về các từ διαθήκη [*diatheke*], ἐργον [*ergon*. Hy Lạp: hành động, công việc, nghề nghiệp, sự nghiệp – *N.D.*], πόνος [*ponos*. Hy Lạp: sự vất vả, lao động nhọc nhằn – *N.D.*]. (Chúng ta biết là bản văn bằng tiếng Hipri của cuốn sách của Jesus Ben Sira [*Huấn ca*] đã bị mất và đã được Schlechter tìm thấy lại, rồi được bổ sung một phần nhờ các đoạn trích dẫn tìm thấy được trong bản *Talmud. Như vậy, Luther không có bản văn này và hai khái niệm trong tiếng Hipri này đã không hề có một tác động nhỏ nào đối với vốn từ vựng của Luther; xem dưới đây về câu *Châm ngôn 22*, 29).

Trong tiếng Hy Lạp, không có từ nào có nghĩa đạo đức tương ứng với nghĩa đạo đức của từ *Beruf*. Trong những đoạn mà Luther dịch tập sách của Jesus Ben Sira (*Hc. 11*, 20-21) *"bleibe in deinem Beruf"* [con hãy ở yên trong công việc của mình – *N.D.*] một cách hoàn toàn phù hợp với cách chúng ta sử dụng hiện nay, bản dịch Bảy Mươi sử dụng một lần từ ἐργον [*ergon*: công việc, nghề nghiệp, sự nghiệp], một lần khác từ πόνος [*ponos*: sự vất vả, lao động], nhưng xem ra trong trường hợp thứ hai này, đoạn văn đã hoàn toàn bị hư hỏng (nguyên bản
[64] bằng tiếng Hipri nói đến *"ánh sáng"* của sự trợ giúp của Thiên Chúa!). Mặt khác, trong thời trung đại, τα προσηκοντα [*ta prosekonta*] đã được sử dụng với nghĩa chung chung là "bổn phận". A. Dieterich đã lưu ý tôi là trong các tác phẩm của các nhà khắc kỷ, κάματος [*kamatos*. Hy Lạp: lao động cực nhọc, sự vất vả – *N.D.*] đôi khi cũng có một nghĩa tương tự, dù rằng nguồn gốc ngữ nghĩa của từ này không rõ ràng lắm. Vẫn nơi các tác giả này, tất cả các từ khác (như τάξις [*taxis*. Hy Lạp: sự sắp xếp, vị trí, thứ bậc – *N.D.*], v.v...) không có nghĩa đạo đức.

Công việc liên tục, việc làm của một người (thông thường) cũng là nguồn lợi tức của người này, cơ sở kinh tế bền vững của cuộc đời của người này, cuối cùng điều được diễn tả bằng từ *Beruf* trong tiếng Đức, được dịch sang tiếng Latin, ngoài từ không có màu sắc là *opus* [Latin: công việc, lao động – *N.D.*], và với

một nội dung đạo đức với sắc thái ít ra là tương tự, hoặc bởi từ *officium* [Latin: chức vụ, bổn phận của một chức vụ – *N.D.*] (xuất phát từ chữ *opificium* [Latin: sự thực hiện một công việc – *N.D.*], không màu sắc đạo đức vào buổi đầu, nhưng sau này, chẳng hạn trong Seneca, *De beneficiis* [Về các việc thiện], IV, 18, trong đó từ này có nghĩa là *Beruf*), hoặc bởi từ *munus* [Latin: chức vụ, trách nhiệm, bổn phận – *N.D.*] – xuất phát từ những công việc lao dịch bắt buộc trong các cộng đồng thị dân cổ –, cuối cùng, hoặc bằng từ *professio* [Latin: nghề nghiệp – *N.D.*]. Từ cuối cùng này cũng còn được sử dụng – đây là điểm đặc biệt – với nghĩa là các nghĩa vụ công cộng, nghĩa này có thể là gắn với việc khai thuế của các công dân. Sau này, nó được áp dụng đặc biệt cho các "nghề tự do" theo nghĩa hiện đại của từ này (như trong cụm từ "*professio bene dicendi*" [do Cicero sử dụng để chỉ nghề dạy hùng biện – *N.D.*]). Trong lĩnh vực khá giới hạn này, từ này có một nghĩa khá giống với nghĩa của từ *Beruf* (ngay cả theo nghĩa hướng nội nhất của từ này; chẳng hạn khi Cicero nói về một người nào đó: *non intelligit quid profiteatur*, ông muốn nói: "*Anh ta không hiểu thiên chức đích thực của mình*"), ngoại trừ, dĩ nhiên, nghĩa cuối cùng này không mảy may có màu sắc tôn giáo. Và điều này còn đúng hơn nữa với từ *ars* [Latin: nghề, tay nghề – *N.D.*], được dùng vào thời đế chế để chỉ các nghề thủ công. Các đoạn của sách *Huấn ca* được trích dẫn trên đây đã được bản **Vulgata* dịch một lần bằng từ *opus* (câu 20) và một lần khác bằng từ *locus* (câu 21), gần có nghĩa là "tình trạng xã hội". Chính thánh Jêrônimô, nhà khổ hạnh [người dịch Kinh Thánh sang tiếng Latin, gọi là bản *Vulgata* – *N.D.*] đã thêm vào các từ *mandaturam tuorum* [các bổn phận của con – *N.D.*], như Brentano đã nhấn mạnh, nhưng lại không cho thấy ở đây hay ở chỗ nào khác, rằng đây *chính là* nguồn gốc *khổ hạnh* của khái niệm này – trước khi có giáo thuyết của phong trào Cải cách [Tin lành], lúc đầu theo nghĩa khổ hạnh xuất thế [*außerweltliche*], về sau theo nghĩa là khổ hạnh tại thế [*innerweltliche*]. Và lại người ta không được biết thánh Jêrônimô đã thiết lập bản dịch của mình trên bản văn nào. Cũng không loại trừ một tác động của ý nghĩa phụng vụ xưa của từ מְלָאכָה.

Trong số các ngôn ngữ roman, chỉ có từ *vocación* trong tiếng Tây Ban Nha, theo nghĩa tiếng gọi [*Beruf*] *bên trong* để làm một việc nào đó, do sự giống với một chức vụ trong giáo hội, có một nghĩa phần nào tương ứng với từ tiếng Đức, nhưng lại không hề được sử dụng để chỉ công việc với nghĩa vật chất của từ này. Trong các bản dịch các thứ tiếng Roman của Kinh Thánh, từ *vocación* của tiếng Tây Ban Nha, *vocazione* và *chiamamento* của tiếng Italia – thường được dùng theo nghĩa phần nào tương ứng với nghĩa được dùng trong các giáo thuyết của Luther và Calvin – đã *chỉ* được sử dụng để dịch từ κλῆσις [*klesis*. Hy Lạp: sự gọi

đến, mời đến (dự một buổi lễ, một bữa ăn...) – *N.D.*] của Tân Ước, lời mời gọi đi vào sự cứu độ đời dời của Tin Mừng, và *vocatio* [Latin: lời mời gọi, ơn thiên triệu, ơn kêu gọi – *N.D.*] của bản *Vulgata*. Điều lạ là Brentano đã bảo vệ ý tưởng, sđd, cho rằng sự kiện này, do tôi viện dẫn để bảo vệ quan điểm của mình, chứng tỏ khái niệm về công việc theo nghĩa sau này của từ này đã có trước cuộc Cải cách. Người ta tuyệt đối không nhận ra điều gì thuộc loại này. Κλήσις [*klesis*] đã chỉ có thể được dịch là *vocatio*. Nhưng ở đâu và khi nào từ này đã được sử dụng, trong thời trung đại, với cái nghĩa hiện tại của nó? Sự kiện có sức thuyết phục, chính là cách dịch như vậy, và *mặc dù* như vậy, từ này vẫn *không được dùng để chỉ* các công việc trần tục. Trong bản dịch tiếng Italia của Kinh Thánh (thế kỷ XV) được sao lại trong *Collezione di opere inedite e rare* [Sưu tập các công trình chưa xuất bản và hiếm] (Bologna, 1887), *chiamamento*
[65] [tiếng Italia: được mời gọi – *N.D.*] được sử dụng bên cạnh *vocazione*, trong khi đó các bản dịch hiện đại chỉ sử dụng từ *vocazione*. Mặt khác, các từ được dùng trong các ngôn ngữ Roman để chỉ "công việc", theo nghĩa trần thế của hoạt động có thu nhập [*Erwerbstätigkeit*], không có một ý nghĩa tôn giáo nào trong tất cả các từ điển cũng như theo một bản trình bày của bạn tôi là giáo sư Baist ở Freiburg. Hoặc các từ này xuất phát từ các từ *ministerium*, *officium*, khởi đầu có một âm hưởng tôn giáo nào đó, hoặc từ các từ *ars*, *professio*, *implicare* (*impiego*) vốn không hề có ý nghĩa tôn giáo. Các đoạn trong sách *Huấn ca* được trích dẫn trên đây, trong đó Luther dùng từ *Beruf*, đã được dịch sang tiếng Pháp, câu 20, bằng từ *office*, câu 21, bằng từ *labeur* (bản dịch theo Calvin); sang tiếng Tây Ban Nha, câu 20, bằng từ *obra*, câu 21, bằng từ *lugar* (theo bản *Vulgata*), bằng từ *posto* trong các bản dịch Tin lành gần đây. Trong các nước Latin, người Tin lành, do chỉ chiếm thiểu số trong dân số, đã không thành công, cũng như không hề cố gắng trong việc gây nên một ảnh hưởng sáng tạo ngôn ngữ cho từng quốc gia, tương tự như ảnh hưởng mà Luther đã có thể tạo được trên tiếng Đức hành chính [*Kanzleisprache*] thời đó vốn chưa được hợp lý hóa một cách hàn lâm.

[Xem thêm bản dịch tiếng Việt hai đoạn *Huấn ca 11*, 20-21 như sau:

20: Hãy cứ bổn phận của con mà làm cho chu đáo,
và chăm lo công việc cho đến già.
21: Đừng phục người tội lỗi vì các công việc của nó,
nhưng hãy tin vào Đức Chúa,
và công việc của con, hãy chịu khó mà làm,
vì làm cho kẻ nghèo bỗng nhiên nên giàu có,

Tin lành lại có một từ có nghĩa này. Ngoài ra, chúng ta còn thấy đây
[65] không phải là một đặc điểm nào đó có tính dân tộc của các ngôn ngữ Đức và cũng không phải, chẳng hạn, cách diễn tả của "một tinh thần dân tộc Đức". Với nghĩa hiện tại, từ này này sinh từ *các bản dịch Kinh Thánh*, chính xác hơn, từ tinh thần của người dịch chứ *không phải* từ tinh thần của bản gốc.[139] Xem ra từ này đã được sử dụng lần đầu tiên, với nghĩa chúng ta có ngày nay, trong bản dịch của *Luther,

---

đối với Đức Chúa, là chuyện thật dễ dàng.

(xem *Kinh Thánh*, bản dịch của Nhóm phiên dịch các giờ kinh phụng vụ, Nxb TPHCM, 2002, tr. 896) – *N.D.*]

[139] Ngược lại, tư tưởng này chỉ được triển khai một phần nào, và một cách ngấm ngầm trong bản Tuyên tín *Augsburg, điều 26 (Nxb Kolde, tr. 43) tuyên xưng như sau: "Thật vậy, Tin Mừng (...) không lên án chính quyền dân sự, hay nhà nước, hay hôn nhân, nhưng muốn rằng tất cả các điều này phải được tuân giữ như là những gì do chính Thiên Chúa thiết lập, và rằng, trong các chức phận khác nhau này, lòng bác ái Kitô giáo được thực thi và các việc phúc đức thực sự được thực hiện, mỗi người tùy theo thiên chức của mình [*ein jeder nach seinem Beruf*]."

Bản bằng tiếng Latin chỉ viết: *et in talibus ordinationibus exercere caritatem* [và thực thi bác ái theo các sự sắp xếp như vậy – *N.D.*]. [Bản tiếng Latin và bản tiếng Đức của bản Tuyên tín Augsburg độc lập nhau, chứ không phải bản này dịch của bản kia. Bản dịch Rosenstiehl được thực hiện dựa trên bản tiếng Đức – *chú thích của bản dịch tiếng Pháp của Jacques Chavy.*]

Hậu quả xuất phát từ đó là phải vâng lời các quyền bính cho thấy ở đây *Beruf* được coi, ít ra là vào lúc ban đầu, như là một mệnh lệnh khách quan theo nghĩa của *1Cor. 7*, 20 ["Ai đang ở địa vị nào khi được kêu gọi, thì cứ ở địa vị đó" – *N.D.*].

Điều 27 [của Tuyên tín Augsburg] (Nxb Kolde, tr. 8) nói đến *Beruf* (tiếng Latin: *in vocatione sua* [trong thiên chức của người ấy]) trong quan hệ với các "chức phận" [*Stande*] do Thiên Chúa thiết lập, như chức phận một mục sư, một người giảng đạo, một quan tòa, một lãnh chúa, v.v... Và chỉ trong bản tiếng Đức của *Konkordienbuch* [Sách tra các đoạn giống nhau (trong Kinh Thánh) – *N.D.*], câu này không có trong bản in đầu tiên bằng tiếng Đức.

Chỉ trong điều 26 (Nxb Kolde, tr. 81), từ *Beruf* mới được dùng theo một nghĩa bao hàm nghĩa hiện đại của từ này: "(...) rằng việc hành xác không phải để nhằm hưởng ân sủng, mà là để duy trì thể xác trong một trạng thái không làm cản trở điều đòi hỏi ở mỗi người là phải theo thiên chức của mình [*einem nach seinem Beruf*]" (Latin: *juxta vocationem suam* [theo ơn gọi hay thiên chức của mình]).

[66] trong sách *Huấn ca* (*11*, 20-21)[140]. Sau đó, nghĩa này đã được chuyển

---

[140] Theo các từ điển, và sự kiện này đã được các bạn đồng nghiệp, các giáo sư Braune và Hoops, khẳng định với tôi, từ *Beruf* (tiếng Hà Lan là *beroep*, tiếng Anh *calling*, Đan Mạch *kald*, Thụy Điển *kallelse*) với cái nghĩa thế tục như hiện nay, không hề có trong bất cứ ngôn ngữ nào đang có từ này hiện nay, trước bản dịch Kinh Thánh của Luther. Trong tiếng Đức trung cao [tiếng Đức theo âm giọng chuẩn hình thành từ thế kỷ XII-XV – *N.D.*], trung thấp [tiếng Đức bình dân, không theo âm giọng chuẩn] và trong tiếng trung Hà Lan, tất cả các từ có bà con với *Beruf* đều có cùng nghĩa của từ *Ruf* trong tiếng Đức hiện tại – kể cả,
[66] vào cuối thời trung đại, nghĩa của *Berufung* [= *Vokation*], nghĩa là của việc các giám mục kêu gọi người các ngài xét thấy là xứng đáng đảm nhiệm một thừa tác vụ trong giáo hội – trường hợp đặc biệt thường được nói tới trong các từ điển ngôn ngữ Scandinavi. Nghĩa cuối này đôi khi cũng đã được chính Luther sử dụng. Cho dù việc sử dụng riêng biệt này đã dọn đường cho việc thay đổi nghĩa của từ về sau này, việc tạo nên từ *Beruf* hiện đại, về mặt ngôn ngữ học, xuất phát từ các bản dịch Kinh Thánh của *Tin lành*. Duy nhất chỉ có Tauler (qua đời năm 1361) trước các bản dịch này có sử dụng theo nghĩa này, như chúng ta sẽ thấy dưới đây. Từ này đã được *tất cả* các ngôn ngữ chịu ảnh hưởng sâu đậm của các bản dịch Kinh Thánh Tin lành hun đúc, trong khi đó, lại không thấy có, ít ra là với nghĩa của nó hiện nay, trong các ngôn ngữ (như các ngôn ngữ Roman) vốn không chịu sự ảnh hưởng này.

Luther sử dụng từ *Beruf* để dịch hai khái niệm hoàn toàn khác nhau. Trước hết, từ κλήσις [*klesis*. Hy Lạp: sự gọi đến, mời đến – *N.D.*] của thánh Phaolô, theo nghĩa Thiên Chúa kêu gọi cho hưởng sự cứu độ đời đời, xem *1Cor. 1*, 26; *Eph. 1*, 18; *4*, 1-4; *2Thess. 1*, 11; *Dt. 3*, 1; *2Pr. 1*, 10. Tất cả các đoạn này đều đưa về ý tưởng, hoàn toàn có tính cách tôn giáo, về lời kêu gọi từ Thiên Chúa qua Tin Mừng được các tông đồ loan báo: từ κλήσις [*klesis*] không dính dáng gì tới các nghề nghiệp trần thế, theo nghĩa hiện đại của từ này. Trước Luther, Kinh Thánh bằng tiếng Đức sử dụng trong trường hợp này từ *ruffunge* (như ta có thể thấy trong tất cả các bản in thời cổ của thư viện Heidelberg); các bản Kinh Thánh cũng viết: *von Gott gefordert* [được Chúa triệu đến] thay vì: *von Gott geruffet* [được Chúa gọi đến]. Nhưng kế đó, như chúng tôi đã lưu ý, Luther dịch các đoạn trong sách *Huấn ca* được bàn đến trong chú thích trước (trong bản Bảy Mươi ἐν τὼ εργω σου παλαιώθητι [*en to ergo sou palaiothetī*] và καὶ ἐμμενε τὼ πόνω σου [*kai emmene to pono sou*], thành *"beharre in deinem Beruf"* [con hãy kiên trì trong Beruf của mình – *N.D.*] và *"bleibe in deinem Beruf"* [con hãy ở yên trong *Beruf/công việc* của mình – *N.D.*] thay vì *"bleibe*

bei deiner Arbeit" [con hãy ở yên trong *Arbeit/công việc* của ngươi – *N.D.*], và các bản dịch Công giáo được chuẩn y sau này (chẳng hạn bản của Fleischütz, Fulda, 1781), đã chỉ dịch theo Luther về điểm này, cũng như trong các đoạn Tân Ước. Đoạn văn này của sách *Huấn ca* do Luther dịch, theo chỗ tôi được biết, là trường hợp đầu tiên trong đó, từ *Beruf* của tiếng Đức được sử dụng với nghĩa hiện đại và hoàn toàn trần thế, của từ này. Lời khuyến khích của câu trước (câu 20) στήθι εν διαθήκη σου [*stethi en diatheke sou*] được dịch thành: *"bleibe in Gottes Wort"* [hãy ở yên trong Lời của Thiên Chúa – *N.D.*], dù rằng các đoạn *14*, 1 và *43*, 10 của cuốn sách *Huấn ca* cho thấy rằng – tương ứng với từ ברית của tiếng Hipri mà cuốn sách của Jesus Ben Sira [tức *Huấn ca*, trong Kinh Thánh – *N.D.*] sử dụng (theo câu trích trong *Talmud*) – διαθήκη [*diatheke*. Hy Lạp: di chúc; bản thỏa thuận, hợp đồng – *N.D.*] chỉ thực sự một cái gì đó tương tự với từ *Beruf* của chúng ta, tức số phận hay công việc được phân công. Như chúng ta đã nói, từ *Beruf* không có trong tiếng Đức với nghĩa nó đã có được giữa lúc đó và duy trì cho tới ngày nay. Theo chỗ tôi được biết, một nghĩa như vậy không hề có nơi các nhà dịch Kinh Thánh xưa nhất cũng như nơi các nhà giảng dạy. Trước Luther, các bản Kinh Thánh bằng tiếng Đức dùng từ *Werk* để dịch chính đoạn văn này. Berthold von Regensburg dùng từ *Arbeit* trong các bài giảng của ông ở những chỗ sau này chúng ta sẽ dùng *Beruf*. Ở đây, việc dùng từ không khác thời cổ đại. Đoạn văn đầu tiên mà tôi được biết, trong đó, không phải từ *Beruf*, mà là từ *Ruf* (để dịch κλήσις [*klesis*. Hy Lạp: sự gọi đến, mời đến – *N.D.*]) được dùng để chỉ một việc làm hoàn toàn có tính cách trần thế, nằm trong bài giảng hay của Tauler về chương 4 của Thư của thánh Phaolô gửi cho tín hữu tại Êphêsô (*Tác phẩm*, Nxb Bale, 117); những người nông dân chuyên chở "phân" được mô tả là: họ thường sống tốt hơn, *"so sie folgen einfeltiglich irem Ruff denn die geistlichen Menchen, die auf ihren Ruf nicht Acht haben"* [họ thuần thành tuân theo "tiếng gọi" hơn những tu sĩ không chú tâm đến "tiếng gọi" – *N.D.*]. Ý nghĩa này của từ *Ruf* đã không được đưa vào trong ngôn ngữ thế tục. Dĩ nhiên, ảnh hưởng của Tauler trên Luther không hoàn toàn rõ rệt
[67] dù rằng ban đầu Luther có do dự giữa việc dùng từ *Ruf* và từ *Beruf* (*Werke*, Erlangen, tr. 51), tuy nhiên, trong *Freiheit eines Christenmenschen* [Sự tự do của một người Kitô hữu], người ta như bắt gặp âm hưởng của bài giảng này. Có điều Luther đã không sử dụng từ *Ruf* theo nghĩa hoàn toàn trần thế như nơi Tauler. (Điều này đi ngược lại Denifle, *Luther*, tr. 163).

Ngoại trừ việc khuyến khích chung lòng tin tưởng nơi Thiên Chúa, lời khuyên bảo của sách *Huấn ca*, theo bản dịch Bảy Mươi, không hàm chứa một cách rõ ràng điều gì có thể cho người ta nghĩ đến một việc đánh giá về mặt tôn giáo việc

chu toàn công việc trần thế. Trong đoạn thứ hai, từ πόνος [*ponos*] công việc nặng nhọc, hẳn sẽ chỉ là điều ngược lại nếu như bản văn không bị hư hỏng. Điều sách *Huấn ca* nói chỉ dội lại lời khuyên của nhà viết *Thánh vịnh* (37, 3): "*Hãy ở lại xứ và yên hàn vui sống*", như lời khuyên cho thấy một cách rõ ràng (câu 21) rằng không nên choáng mắt vì những việc làm của kẻ gian tà, bởi vì đối với Thiên Chúa nào có khó gì "*bỗng chốc mà cho kẻ nghèo xác xơ nên giàu có*". Chỉ có một nét nghĩa hà con duy nhất với từ κλῆσις [*klesis*: sự gọi đến, mời đến] của Tin Mừng, lời khuyên ở đâu là: hãy ở trong πρ [*công việc*] (câu 20), nhưng rõ ràng ở chỗ này, Luther đã không dùng từ *Beruf* để dịch từ Hy Lạp διαθήκη [*diatheke*]. Một đoạn trong Thư thứ nhất gửi tín hữu Côrintô và bản dịch của ông sẽ thiết lập một sợi dây quan hệ giữa hai lần sử dụng xem ra khác biệt nhau chữ *Beruf* này nơi Luther.

Văn cảnh như sau (Thư thứ nhất của thánh Phaolô gửi tín hữu Côrintô, đoạn 7, câu 17-24): "[17]*...mỗi người như Chúa đã phân định cho mình, mỗi người như Thiên Chúa đã kêu gọi (trong hoàn cảnh nào), hãy cứ sống như vậy. (...)* [18]*Có cắt bì khi được kêu gọi ư? thì đừng hủy bỏ cắt bì! Không có cắt bì khi được kêu gọi ư? thì đừng chịu cắt bì!* [19]*Cắt bì chẳng là gì cả, mà không cắt bì cũng chẳng là gì cả, (có là gì ấy là) giữ các lịnh truyền của Thiên Chúa.* [20]*Mỗi người, khi được kêu gọi ở địa vị nào, hãy cứ ở đó!* (ἐν τῇ κλήσει ᾗ ἐκλήθη [*en te klesei e eklethe*] có thể đây là kiểu nói của tiếng Hipri, như giáo sư Merx đã lưu ý tôi. Trong bản Vulgata: *in qua vocatione est* – chú thích của Max Weber). [21]*Ngươi là nô lệ khi được kêu gọi ư? Ngươi chớ bận tâm! Trái lại, dẫu có thể được tự do, ngươi hãy lợi dụng (địa vị nô lệ) còn hơn.* [22]*Vì nô lệ mà được Chúa kêu gọi, thì đã thành nô phóng của Chúa. Cũng vậy, tự do mà được Chúa kêu gọi thì đã thành nô lệ của Đức Kitô.* [23]*Anh em đã được mua chuộc rồi, giá cả hẳn hoi! Anh em chớ nên nô lệ cho người phàm!* [24]*Hỡi anh em, mỗi người khi được kêu gọi ở địa vị nào, thì cứ ở vậy, trước mặt Thiên Chúa.*" [*Kinh Thánh*, bản dịch tiếng Việt của linh mục Nguyễn Thế Thuấn, TPHCM, Dòng Chúa Cứu thế xuất bản, 1976, phần Tân Ước, tr. 380]. Ở câu 29, người ta thấy có một điểm lưu ý rằng: "*Thời buổi đã co rút lại*", và tiếp theo đó là những mệnh lệnh khá quen thuộc, đặt nền tảng trên sự chờ đợi *ngày cánh chung: "[29]*(...) những kẻ có vợ hãy ở như không có,* [30]*(...) mua như không cầm giữ*" [*Kinh Thánh*, bản dịch tiếng Việt của linh mục Nguyễn Thế Thuấn, sđd, tr. 380-381]. Đồng ý về điểm này với các bản dịch cổ hơn, năm 1523, Luther dịch κλῆσις [*klesis*: sự gọi đến, mời đến] (câu 20) bằng từ *Ruf* (*Erlangen*, LI, tr. 51) và sau đó, giải thích bằng từ **Stand* [*địa vị*].

Rõ ràng là ở đây, và chỉ ở đây mà thôi, từ κλήσις [*klesis*] gần tương ứng với từ *status* của tiếng Latin và *Stand* của tiếng Đức (địa vị trong hôn nhân, địa vị nô lệ v.v...) Nhưng chắc chắn từ này không tương ứng với nghĩa hiện đại của từ *Beruf* như Brentano (sđd tr. 137) khẳng định. Brentano cũng đã đọc sai đoạn này và phần giải thích của tôi. Từ κλήσις [*klesis*], theo như gốc rễ của nó, có bà con với từ ἐκκλησια [*ekklesia*], cộng đoàn được triệu tập; nếu như tư liệu từ vựng học đã thực sự đầy đủ, người ta chỉ gặp thấy một lần duy nhất từ κλήσις [*klesis*] trong văn chương Hy lạp, trong một đoạn văn của Dionysios xứ Halicarnassus [sử gia Hy Lạp chuyên về lịch sử La Mã, mất vào năm thứ 8 trước Công nguyên – *N.D.*] trong đó từ này tương ứng với từ *classis* trong tiếng Latin (từ mượn của tiếng Hy lạp: nhóm những người công dân "được gọi nhập ngũ"). Theophylaktos [1050-1109, nhà thần học Hy Lạp, tổng giám mục giáo hội chính thống ở Ochrida, Macedonia – *N.D.*] chú giải đoạn *1Cor. 7*, 20 như sau: ἐν οιω βίω καὶ ἐν οιω τάγματι καὶ πολιτεύματι ὢν ἐπιστευσεν [*en oio bio kai en oio*
[68] *tagmati kai politeumati on episteusen*]. Đồng nghiệp của tôi, giáo sư Deissmann, đã lưu ý tôi về đoạn này.) Dầu sao, từ *Beruf* của chúng ta cũng *không* tương ứng với từ κλήσις [*klesis*] của Dionysios xứ Halicarnassus. Trong lời khuyên nhủ đặt nền tảng trên *cánh chung luận, "mỗi người khi được kêu gọi ở địa vị nào [*Stand*], thì cứ ở vậy", Luther đã dịch κλήσις [*klesis*] thành *Beruf*; nhưng, sau này khi dịch văn *Khải huyền*, ông lại dùng từ *Beruf* để dịch πόνος [*ponos*. Hy Lạp: sự vất vả, lao động nhọc nhằn – *N.D.*]; trong mệnh lệnh thủ cựu và chống lại óc làm giàu của sách *Huấn ca* theo đó mỗi người phải ở trong công việc của mình [*Hantierung*], chắc là do có sự giống nhau khách quan về nội dung của hai lời khuyên. Đó là điều quan trọng, điểm đặc biệt. Như chúng ta đã thấy, *1Cor. 7*, 20 không dùng từ κλήσις [*klesis*] theo nghĩa *Beruf*, công việc được định rõ.

Giữa lúc đó (hay gần như đồng thời), vào năm 1530, bản Tuyên tín *Augsburg đã thiết lập tín điều của Tin lành theo đó việc vượt lên trên nền đạo đức thích hợp cho đời sống tại thế này, theo kiểu Công giáo, là vô ích; và công thức "*einem jeglichen nach seinem Beruf*" [mỗi người phải sống theo thiên chức của mình] đã được sử dụng ở đây (xem chú thích trên). Điều này, và việc đề cao trật tự, được xem như *thánh thiêng*, trong đó mỗi người được đặt để, khái niệm chiếm ưu thế trong những năm 1530, rõ ràng này sinh từ bản dịch của Luther. Hậu quả của niềm tin của ông, càng ngày càng được định rõ, trong các con đường riêng biệt của Chúa Quan phòng, tới và bao gồm cả những chi tiết nhỏ nhất của cuộc sống; và đồng thời, của khuynh hướng càng ngày càng rõ nét của ông nhìn trật tự các sự vật của thế gian này là bất biến và do Thiên Chúa muốn.

Vocatio, trong tiếng Latin cổ có nghĩa là việc Thiên Chúa kêu gọi [*Berufung*] sống một cuộc sống thánh thiện, đặc biệt, với tư cách tu sĩ trong tu viện hay linh mục triều ["linh mục triều" trong đạo Công giáo là người linh mục sống giữa thế gian để lo phần đạo cho các tín hữu, khác với linh mục hay tu sĩ sống trong tu viện – *N.D.*]. Dưới tác động của tín điều, cuộc sống trong một nghề nghiệp trần thế, nơi Luther, có cùng ý nghĩa. Thực vậy, trong khi ông dùng từ *Beruf* hiện nay để dịch πόνος [*ponos*] và ἐργον [*ergon*] của sách *Huấn ca*, các từ này, cho tới khi ấy, chỉ có từ tương đương (trong tiếng Latin) xuất phát từ bản dịch của tu viện, mấy năm trước đó, trong sách *Châm ngôn* (22, 29) cũng như trong một số đoạn (sách *Sáng thế* 39, 11), Luther vẫn còn dùng từ *Geschaft* để dịch từ Hipri מְלָאכָה, nền tảng của từ Hy lạp ἐργον [*ergon*]; từ ἐργον như các từ *kald, kallelse* của các thứ tiếng Scandinavi và *Beruf* của tiếng Đức, khởi đầu, vốn liên quan tới một lời kêu gọi *thiêng liêng* (bản Bảy Mươi ἐργον [*ergon*], bản Vulgata: *opus*; các bản Kinh Thánh bằng tiếng Anh: *business*; tương hợp với các bản dịch bằng các thứ tiếng Scandinavi và tất cả các bản dịch tôi có trong tay).

Từ *Beruf*, với nghĩa hiện đại của nó do Luther tạo ra, trong một thời gian, đã chỉ được sử dụng trong vùng ảnh hưởng của Luther. Các tín đồ Calvin không xếp sách Khải huyền vào số các sách nằm trong quy điển. Họ chỉ chấp nhận khái niệm về nghề nghiệp và làm nổi bật khái niệm này như là hậu quả của sự phát triển khiến họ đặt việc chứng thực [*Bewährung*] sự cứu độ thành mối quan tâm hàng đầu. Nhưng trong các bản dịch Kinh Thánh đầu tiên của họ (sang các ngôn ngữ Roman), họ không có một từ tương đương và họ lại không có khả năng tạo nên một từ trong một ngôn ngữ mà việc sử dụng đã trở thành khuôn mẫu.

Từ thế kỷ XVI, khái niệm *Beruf*, theo nghĩa hiện đại, đã xâm nhập vào văn chương thế tục [*ausserkirchlich*/ngoài giáo hội]. Trước Luther, các nhà dịch Kinh Thánh đã sử dụng từ *Berufung* để dịch κλῆσις [*klesis*] (chẳng hạn, trong các bản in thời cổ của Heidelberg 1462-1466 và 1485). Bản dịch của Eck (1537) viết: "*in dem Ruf, worin er beruft ist*". Đa số các bản dịch của Công giáo sau này theo sát Luther. Bản đầu tiên bằng tiếng Anh, bản dịch của *Wycliffe (1382) sử dụng từ *cleping* (tiếng Anh cổ sẽ được thay thế sau này bởi từ vay mượn *calling*); từ này đã tương ứng với việc sử dụng sau này của giáo hội Cải cách, chắc chắn là điểm đặc biệt của nền đạo đức của người Lollard [thành viên của một giáo phái vào thế kỷ XIV, nỗ lực sống cuộc sống trọn hảo theo Tin Mừng –
[69] *N.D.*]. Bản dịch của Tyndale (1534), ngược lại, đã giải thích ý tưởng này theo nghĩa của từ *status*: "*in the same* state *wherein he was called*"; bản Kinh Thánh của Geneva năm 1557 cũng vậy. Bản dịch chính thức của Cranmer (1539) thay

rất nhanh vào ngôn ngữ thế tục của tất cả các dân tộc theo đạo Tin
[67] lành, trong khi trước đây người ta tuyệt nhiên *không* thấy một nghĩa
tương tự nhen nhúm trong sách vở thế tục, kể cả trong ngôn từ của
[68] các nhà thuyết giảng – trừ nơi một nhà thần bí người Đức mà người
[69] ta biết rõ là có ảnh hưởng tới Luther.

Nghĩa mới của từ này tương ứng với một *ý tưởng* mới, nó là sản phẩm của công cuộc Cải cách [Tin lành]. Điều này đã được mọi người nhìn nhận. Dĩ nhiên là chúng ta đã thấy xuất hiện ngay từ thời trung đại, thậm chí từ giai đoạn sau của thời văn hóa Hy Lạp cổ, những yếu tố đầu tiên của việc đánh giá tích cực hoạt động thường ngày. Chúng ta sẽ nói tới điều đó sau. Nhưng cho rằng bổn phận [*Pflicht*] được thực hiện thông qua các nghề nghiệp trần thế [*weltlichen Berufe*], rằng bổn phận ấy là hoạt động đạo đức cao nhất mà con người có thể đảm nhiệm ở đời này – đó chắc chắn là điều mới mẻ. Như vậy, một cách tất yếu, hoạt động thường ngày mang một ý nghĩa tôn giáo, chính từ đó mà khái niệm "*Beruf*" mang ý nghĩa [thiên chức] ấy. Ý nghĩa này biểu lộ tín điều trung tâm [*Zentraldogma*] của tất cả các giáo phái Tin lành vốn bác bỏ việc người Công giáo phân biệt các điều răn đạo đức thành các *praecepta* [mệnh lệnh] và các *consilia* [lời khuyên]. Cách duy nhất để có một

---

từ *state* bằng từ *calling*, trong khi bản dịch của Công giáo ở Reims (1582) cũng như các bản dịch Kinh Thánh Anh giáo dùng ở triều đình thời Elisabeth, dựa trên bản Vulgata, lại quay về với từ *vocation* [thiên chức, ơn kêu gọi].

Murray đã cho rằng, trong trường hợp Anh quốc, bản dịch Kinh Thánh do Cranmer thực hiện là nguồn gốc của ý nghĩa mang màu sắc Puritanist của từ *calling* theo nghĩa *Beruf, trade*. Từ giữa thế kỷ XVI, *calling* đã được sử dụng theo nghĩa này. Người ta nói đến những *unlawful callings* vào năm 1588, những *greater callings*, năm 1603, theo nghĩa là những nghề nghiệp cao hơn, v.v... (xem Murray). Ý tưởng của Brentano lại là một trong những ý tưởng lạ lùng nhất vì cho rằng (sđd, tr. 139) vào thời trung đại, *vocatio* đã không được dịch thành *Beruf*, và rằng khái niệm này không được biết đến bởi vì chỉ có những con người *tự do* mới có thể có một nghề nghiệp và rằng vào thời ấy, *làm gì đã có* những con người tự do làm các nghề ở đô thị. Tôi chẳng tài nào hiểu được khẳng định này, khi tất cả cấu trúc xã hội của các nghề vào thời trung đại, ngược lại với thời cổ đại, đều đặt nền tảng trên lao động tự do và rằng, nhất là, các thương gia đa số là những con người tự do.

cuộc sống đẹp lòng Thiên Chúa không phải là vượt lên trên nền luân lý thế gian [*innerweltlichen Sittlichkeit*] bằng lối sống khổ hạnh trong tu viện, mà chỉ là chu toàn các bổn phận ngay trong thế gian [*innerweltlichen Pflichten*] tương ứng với chức phận mà cuộc sống dành cho mỗi người trong xã hội [*Lebenstellung*] – chính vì thế mà các bổn phận đó trở thành "thiên chức" [*Beruf*] của mỗi người.

Ý tưởng này đã được Luther[141] triển khai trong thập niên đầu của
[70] hoạt động cải cách của ông. Lúc đầu, hoàn toàn đồng ý với truyền thống chiếm ưu thế trong thời trung đại như được đại diện[142] nơi

---

[141] So sánh phần trình bày nhiều thông tin, của K. Eger, *Die Anschauung Luthers vom Beruf* (Giessen 1900) với phần sau đây. Có lẽ khuyết điểm duy nhất của tác
[70] giả, và cũng là của đa số các tác giả thần học, là đã phân tích một cách không đầy đủ khái niệm *lex naturae* [luật tự nhiên]. Về vấn đề này, xem phần thảo luận của E. Troeltsch về quyển *Dogmengeschichte* của Seeberg, *Gottinger Gelehrte Anzeigen* (1902), và nhất là các phần trong *Soziallehren der christlichen Kirchen* của Troeltsch liên quan đến vấn đề này.

[142] Thực ra, khi thánh Thomas Aquino trình bày sự phân chia con người giữa địa vị xã hội và nghề nghiệp như là tác phẩm của Thiên Chúa Quan phòng, ông nghĩ tới cái *cosmos* khách quan làm thành xã hội. Nhưng việc một người hướng tới một cái nghề cụ thể được định rõ (theo kiểu nói của chúng tôi, trong khi thánh Thomas lại gọi là *ministerium* hay *officium*) lại chính là kết quả của *causae naturales* [các nguyên nhân tự nhiên], *Quaest. Quodlibetales*, VII, mục 17c: "Haec autem diversificatio hominum in diversis officiis contingit primo ex divina providentia, quae ita hominum *status distribuit* (...) secundo etiam *ex causis naturalibus*, ex quibus *contingit*, quod in diversis hominibus sunt diversae *inclinationes ad diversa officia* (...)." [Tuy nhiên, sự khác biệt này của con người trong các chức vụ khác nhau xuất phát trước tiên từ sự quan phòng của Thiên Chúa vốn phân phát chỗ đứng của con người, thứ đến cũng từ các nguyên nhân tự nhiên vốn là những xu hướng khác nhau về các chức vụ khác nhau nơi các con người khác nhau].

Pascal cũng vậy khi ông nói rằng chính sự *tình cờ* quyết định việc chọn một cái nghề. Về vấn đề này, xem A. Köster, *Die Ethik Pascals* (1907). Trong số các hệ thống "có tổ chức" của nền đạo đức tôn giáo, chỉ có hệ thống của Ấn Độ, có tính hệ thống nhất, là khác về điểm này. Sự đối lập giữa các quan niệm của Thomas và của Tin lành về nghề nghiệp quá rõ ràng nên chúng ta sẽ tạm dừng lại ở đây sau đoạn trích dẫn trên (cho dù về một số điểm chi tiết, như tầm quan

thánh *Thomas Aquino chẳng hạn, ông nghĩ rằng công việc giữa đời, dù do Thiên Chúa muốn, cũng vẫn thuộc trật tự thụ tạo. Đó là *nền tảng tự nhiên* không thể thiếu của đời sống tín ngưỡng, tự nó không
[71] mang tính đạo đức, giống như việc ăn hay uống vậy.[143] Nhưng nghề nghiệp [*Beruf*] càng ngày càng quan trọng đối với Luther khi ông đào sâu ý tưởng *sola fide* [Latin: chỉ do lòng tin mà thôi – *N.D.*] và từ đó rút ra những hệ quả logic, luôn chống đối một cách dữ dội "các lời khuyên Tin Mừng" kiểu Công giáo của việc tu trì xa thế gian, theo ông là do "ma quỷ đề ra". Dưới con mắt của ông, đời sống tu trì xa

---

trọng dành cho Chúa Quan phòng, học thuyết Thomas và Luther muộn thời tỏ ra không cách xa nhau mấy). Chúng ta sẽ bàn luận trở lại về quan điểm của Công giáo. Về thánh Thomas, xin xem Maurenbrecher, *Thomas von Aquino's Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit* (1898). Và lại, khi thánh Thomas và Luther xem ra đồng ý với nhau, có thể Luther đã chịu ảnh hưởng của học thuyết chung của Kinh viện nhiều hơn là của học thuyết của chính thánh Thomas, bởi vì, theo các nghiên cứu của Denifle, xem ra ông đã hiểu khá sai thánh Thomas. Xem Denifle, *Luther und Lutherтum* (1903), tr. 501 và, về công trình này, Koehler, *Ein Wort zu Denifles Luther* (1904), tr. 25 và tiếp theo.

[143] Trong *Von der Freiheit eines Christenmenmenschen*, 1. bản tính kép của con người giúp chứng thực cho các bổn phận trần thế theo chiều hướng *lex naturae* [luật tự nhiên] (ở đây, thuộc lĩnh vực thế gian). Từ đó (bản của Nxb Erlangen, XXVII, tr. 188) con người *thực sự* gắn với thể xác của mình cũng như với cộng đồng xã hội; 2. trong tình trạng này, con người (tr. 196, và đây là sự chứng thực *lần thứ hai*), nếu là một Kitô hữu tốt, sẽ quyết định đến đáp ân huệ của Thiên Chúa, được ban cho hoàn toàn vì lòng yêu thương, bằng lòng yêu thương người đồng loại của mình; mối quan hệ khá lỏng lẻo giữa lòng tin và tình yêu thương này được kết hợp với 3. (tr. 190), sự chứng thực cũ có tính khổ hạnh của công việc với tính cách là phương tiện giúp con người "nội tâm" chế ngự thể xác của mình; 4. từ đó, công việc sẽ là – vì lập luận tiếp diễn và ý tưởng về *lex naturae* trở lại dưới hình thức khác (ở đây, nền đạo đức tự nhiên) – một bản năng đặc biệt do Thiên Chúa ban cho Ađam (trước lúc sa ngã) và Ađam sẽ tuân theo "chỉ để làm đẹp lòng Thiên Chúa"; cuối cùng, 5. (các tr. 161 và 199), gắn với *Mt. 7*, 18 tt, xuất hiện ý tưởng cho rằng làm việc một cách chăm chỉ trong một cái nghề là – và phải là – hậu quả của sự đổi mới này của cuộc sống do lòng tin đem lại, tuy nhiên tác giả đã không triển khai ý tưởng quan trọng nhất của đạo Calvin: ý tưởng về sự thử thách [*Bewährung*]. Cảm xúc mạnh mẽ của bản văn này giải thích sự xích lại gần nhau giữa các ý tưởng dị biệt.

thế gian không những không có chút giá trị gì với tính cách là phương tiện để được *công chính hóa trước mặt Thiên Chúa, mà nó còn lôi kéo con người ra khỏi các bổn phận đối với thế gian này và như vậy cuộc sống tu trì xa thế gian này trở thành như sản phẩm của lòng ích kỷ và của con tim khô cằn trước mắt Luther. Ngược lại, việc chu toàn trong thế gian công việc nghề nghiệp, đối với ông, là sự biểu hiện ra bên ngoài của tình yêu thương người đồng loại và ông biện minh cho điều này bằng nhận xét là việc phân công lao động buộc mỗi người phải làm việc *vì người khác*. Sự ngây ngô đến tột cùng của quan điểm này tương phản một cách lố bịch với những khẳng định nổi tiếng của Adam Smith[144] cũng về chủ đề này. Nhưng sự biện minh này, chủ yếu mang tính cách kinh viện, sẽ tự động biến mất để dành chỗ cho khẳng định, được lặp lại càng ngày càng mạnh mẽ, rằng trong tất cả mọi tình huống, việc chu toàn các bổn phận trần thế là cách duy nhất để sống đẹp lòng Thiên Chúa. Việc chu toàn các bổn phận này, và chỉ có việc chu toàn này mà thôi, là do Thiên Chúa muốn, và do đó, tất cả mọi nghề nghiệp hợp pháp đều hoàn toàn có cùng một giá trị trước Thiên Chúa[145].

---

[144] "Chúng ta không chờ đợi bữa ăn tối của chúng ta từ lòng tốt của người làm thịt gia súc, của kẻ làm rượu bia hay của người làm bánh mì, mà từ sự quan tâm của những người này về lợi ích của chính họ. Chúng ta không nhắm đến lòng nhân đạo của họ mà là lòng tự tư tự lợi [*self-love*] của họ; và chúng ta không bao giờ nói với họ về các nhu cầu của chính chúng ta, mà là về lợi lộc của họ." (*Wealth of Nations*, tập 1, chương II.)

[145] *"Omnia enim per te operabitur [Deus], mulgebit per te vaccam et servilissima quaeque opera faciet, ac maxima pariter et minima ipsi grata erunt"* [Thiên Chúa sẽ làm mọi sự bởi ngươi, vắt sữa bò bởi ngươi và làm các công việc nặng nhọc nhất (của nô lệ), việc lớn nhất cũng như nhỏ nhất đều được hoan hỉ đón nhận]. (Chú giải sách Sáng thế, *Opera latina exegetica*, Nxb Elsperger, VII, tr. 213.) Trước Luther, người ta đã thấy ý tưởng này nơi Tauler. Nhà thần bí này xem ơn gọi [*Ruf*] thiêng liêng và ơn gọi trần thế như là tương đương với nhau trên nguyên tắc. Cả nhà thần bí người Đức và Luther đều đối nghịch với học thuyết Thomas. Cần phải nói thêm rằng thánh Thomas, để duy trì giá trị đạo đức của việc chiêm niệm trên hết, nhưng cũng từ quan điểm của tu sĩ khất thực, đã buộc phải giải thích câu nói của Phaolô "kẻ nào không muốn làm việc, kẻ đó không được ăn" theo nghĩa là công việc, *lex naturae* [luật tự nhiên] cần thiết, được ấn định cho loài người nói chung chứ không phải cho từng cá nhân riêng rẽ. Việc phân hạng các giá trị gán cho các loại công việc khác nhau, khởi

[72] Việc chứng thực giá trị đạo đức cho đời sống nghề nghiệp trần thế là một trong những thành tựu gây nên nhiều hậu quả nhất của cuộc Cải cách, và do đó, của Luther nói riêng, điều này hoàn toàn chắc chắn, thậm chí còn có thể được xem như chuyện mà mọi người đều biết.[146] Cái quan niệm này mới xa lạ làm sao với tâm thái [*Stimmung*] chiêm niệm của một *Pascal, với lòng thù ghét sâu sắc đối với mọi hoạt động trần thế mà ông cho là chẳng có chút giá trị nào và chỉ là mưu mẹo và phù phiếm[147], như ông xác tín tự thâm tâm. Quan niệm này còn xa lạ hơn nữa với *sự thích nghi*, cởi mở và duy lợi [*utilitarisch*], theo trần thế do *học thuyết *cái nhiên* của các tu sĩ dòng Tên thực hiện. Nhưng làm sao hình dung trong chi tiết ý nghĩa thực tiễn của kết quả này của Tin lành? Thường thì sự việc được cảm nhận một cách mù mờ hơn là được nhận thức một cách rõ ràng.

Trước hết không cần phải khẳng định rằng người ta không thể bảo Luther có dính dáng chút gì đó với "tinh thần của chủ nghĩa tư bản" theo nghĩa mà cho tới nay chúng ta vẫn gán cho cách gọi này

---

đầu từ *opera servilia* của các nông dân tới những hình thức cao hơn, có liên quan tới tính chất riêng biệt của các dòng tu hành khất, các dòng này, vì những lý do vật chất, gắn với thành thị với tính cách là nơi cư trú của họ. Sự phân hạng các giá trị ấy là điều xa lạ đối với các nhà thần bí người Đức cũng như đối với Luther, người con của nông dân. Cả các nhà thần bí người Đức lẫn Luther đều coi mọi công việc có giá trị như nhau và xem các thứ bậc và điều kiện như là những điều do chính Thiên Chúa muốn. Các đoạn văn có tính chất quả quyết của thánh Thomas được in lại trong Mauren-Brecher, sđd, trang 65 tt.

[146] Đáng ngạc nhiên là một nhà nghiên cứu nào đó có thể tin được rằng một phát minh mới mẻ như vậy lại có thể diễn ra mà không để lại dấu vết trên *hành động* của con người. Thú thật là tôi không hiểu.

[147] "Sự phù phiếm đã ăn sâu vào tâm khảm con người đến độ (...) một người phụ nề, một người làm bếp, một phu khuân vác cũng khoác lác và muốn có người ngưỡng mộ mình (...) (Nxb Faugères, I, tr. 208, xem Koester, sđd, tr. 17, 136 tt.). Về lập trường trên nguyên tắc của Port-Royal và của phong trào *Jansenist, đối với nghề nghiệp – chúng ta sẽ nói đến một cách vắn tắt ở đoạn sau –, xem công trình nghiên cứu rất hay của bác sĩ Paul Honigsheim, *Die Staats-und Soziallehren der französischen Jansenisten im 17. Jahrhundert* (*Heidelberger historische Dissertation*, 1914). Đây là một phần được in riêng của một công trình tổng quát về *Vorgeschichte der französischen Aufklärung*. Xem riêng các trang 138 tt.

hay theo bất cứ nghĩa nào khác. Các giới tôn giáo hiện nay thường ca tụng một cách hết sức nồng nhiệt "biến cố" [*Tat*] lớn là cuộc Cải cách [của Tin lành], cũng chẳng phải là những người có thiện cảm với chủ nghĩa tư bản dù theo nghĩa nào đi nữa. Chắc hẳn bản thân Luther cũng đã phủ nhận một cách dữ dội mọi sự gần gũi với một quan điểm như quan điểm của *Franklin. Dĩ nhiên, người ta không thể coi
[73] những lời cáo buộc của Luther chống lại các đại thương gia của thời ông như nhóm Fugger[148] và những người giống như họ, như là một bằng chứng trong trường hợp này. Bởi vì cuộc đấu tranh, chống lại địa vị *được ưu đãi*, theo pháp lý và trên thực tế, của những công ty thương mại lớn vào các thế kỷ XVI và XVII, sẽ không khác gì những chiến dịch của thời hiện đại chống lại các các "tờ-rớt" [*Trust*] và không thể được xem như biểu hiện của một quan điểm thù cựu. Các tín đồ giáo phái *Puritanist cũng như người *Huguenot đều đã cùng đấu tranh kịch liệt[149] chống lại những con người đó, những người Lombard, "những người diễn trò đu bay", những kẻ chiếm độc quyền, những tay đầu cơ và ngân hàng cỡ lớn, một mặt được giáo hội Anh giáo, mặt khác, được các nhà vua và quốc hội Anh quốc và Pháp ưu đãi. Sau trận chiến Dunbar (tháng 9-1650), *Cromwell viết cho Nghị viện kéo dài [*Long Parliament*]: "Xin vui lòng sửa chữa các lạm

---

[148] Về những người Fugger, ông nghĩ rằng "Thật chẳng công bằng và đạo đức [*gottlich*] chút nào khi gom góp một số tài sản khổng lồ và vương giả trong một đời người". Dĩ nhiên, đây là sự nghi ngờ mang tính nông dân đối với chủ nghĩa tư bản được bộc lộ ra ở đây. Cũng vậy (Grosser Sermon vom Wucher, *Erlangen*, XX, tr. 109), ông cho việc mua các trị giá [*Rentenkauf*] là nguy hiểm về mặt đạo đức, đó là *ein neues behendes erfungen Ding*, nghĩa là một cái gì không thể hiểu nổi về mặt kinh tế đối với ông; cũng như giao kèo mua bán chịu trả theo kỳ hạn đối với các linh mục ngày nay.

[149] H. Levy đã trình bày khá rõ sự chống đối (trong công trình nghiên cứu của ông về *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft*, Jena 1912). Cũng nên đọc, chẳng hạn, bản kiến nghị của các nhà Cộng hòa Anh trong đạo quân của Cromwell, năm 1653, chống lại các độc quyền và các hãng, trong Gardiner, *Commonwealth*, II, tr. 179. Ngược lại, chính quyền Laud lại hướng về một tổ chức kinh tế Kitô giáo và xã hội dưới sự điều khiển vừa của giáo hội vừa của triều đình. Tổ chức sẽ đem lại cho nhà vua các lợi điểm chính trị và độc quyền thuế. Chính là để chống lại điều này mà tín đồ Puritanist đã nổi dậy.

dụng của tất cả mọi nghề nghiệp; rằng nếu có một nghề nào tạo nên nhiều người nghèo vì một số ít người giàu, điều đó sẽ chẳng ích lợi gì
[74] cho cộng đồng." Nhưng ngược lại, người ta sẽ thấy là ông đã bị thúc đẩy bởi một trạng thái tinh thần đặc biệt "tư bản chủ nghĩa".[150] Mặt khác, nhiều tuyên bố của Luther chống lại việc cho vay lấy lãi nói chung cho thấy một quan niệm về bản chất của sở hữu tư bản tư bản chủ nghĩa, nếu so sánh với quan điểm của kinh viện vào thời cuối,

---

[150] Điều tôi hiểu ở đây xuất phát từ, chẳng hạn, lời tuyên bố của Cromwell với người Ireland năm 1650. Lời tuyên bố đánh dấu sự khởi đầu cho cuộc chiến tranh tiêu diệt do ông lãnh đạo chống lại họ và là sự đáp trả của ông trước các bản tuyên ngôn của hàng giáo sĩ (Công giáo) Clonmacnoise vào các ngày 4 và 13 tháng 12 năm 1649. Và đây là những đoạn thiết yếu: "Englishmen had good inheritances (namely in Ireland) which many of them *purchased* with *their money* (...) they had good leases from Irishmen for long time to come, *great stocks thereupon*, houses and plantations erected at *their cost and charge* (...) You broke the union (...) at a time when Ireland was in perfect peace and when, through the *example of English industry*, through *commerce and traffic*, that which was in the nation's hands was better to them than if all Ireland had been in their possession (...) *Is God, will God be with you?* I am confident He will not." [Người Anh có những di sản lớn (cụ thể tại Ireland) mà nhiều người trong số họ đã tậu được bằng tiền của họ (...) họ đã có được những hợp đồng thuê dài hạn tốt lành từ người Ireland, những kho hàng lớn, nhà cửa và đồn điền mọc lên với phí tổn của họ (...) Quý vị phá vỡ sự thống nhất vào một thời mà Ireland hoàn toàn ở trong hòa bình và khi, qua tấm gương của nền kỹ nghệ Anh, qua thương mại và giao thông, điều mà ở trong tay quốc gia thì tốt đối với họ hơn là nếu toàn thể Ireland nằm trong sự chiếm hữu của họ (...). Phải chăng Chúa đang và sẽ ở với quý vị? Tôi tin là không.] Lời tuyên bố này gợi lại một số bài trong báo chí Anh vào thời diễn ra cuộc chiến của người Boer. Điều đặc biệt ở đây không phải là lời tuyên bố này đã đề cao các "quyền lợi" tư bản chủ nghĩa của người Anh để biện minh cho cuộc chiến, bởi vì chính luận điểm này cũng sẽ được sử dụng trong cuộc tranh luận giữa Venezia và Genova về vùng ảnh hưởng của mỗi bên ở phương Đông (và đó là điều Brentano đã phản đối tôi một cách lạ lùng, sđd, tr. 142, dù rằng ở đây tôi đã đưa ra sự kiện này một cách rõ ràng). Ngược lại, điều đáng chú ý trong bản văn này, chính là việc Cromwell biện minh ở đây, về mặt đạo đức, với một xác tín thâm sâu nhất – những người đã biết tính khí của ông sẽ đồng ý về điểm này –, sự lệ thuộc của người Ireland với chính người Ireland, *lấy Thiên Chúa* để làm chứng rằng *tư bản* Anh đã dạy họ *làm việc*. (Lời tuyên bố này có trong Cartyle; nó cũng đã được Gardiner ghi lại và phân tích trong *History of the Commonwealth*, I, tr. 163 tt.)

dứt khoát là "lạc hậu" nhìn từ quan điểm tư bản chủ nghĩa.[151] Trong số các quan điểm này, dĩ nhiên, có lập luận về sự vô sinh của tiền bạc đã bị thánh Antonino thành Florentia bác bỏ.

Tuy nhiên, ở đây, ta không cần thiết phải đi quá sâu vào chi tiết. Bởi vì, trước hết, các hệ quả của khái niệm thiên chức [*Beruf*] theo nghĩa *tôn giáo*, đối với lối sống trong thế gian này, có thể mang nhiều hình thái [*Gestaltung*] rất khác nhau. Kết quả đầu tiên của cuộc Cải cách [Tin lành] – trái ngược với quan niệm của Công giáo –, đó là gia tăng mạnh mẽ *phần thưởng* tôn giáo dành cho việc làm nào trong thế gian được tổ chức trong khuôn khổ của một thiên chức, và coi đó là một đối tượng của đạo đức học. Cách thức theo đó khái niệm thiên chức [*Beruf*] vốn bộc lộ sự thay đổi này, sẽ tiếp tục phát triển sau này tùy thuộc ở sự biến chuyển tôn giáo đang diễn ra trong các giáo hội *Cải cách khác nhau. Quyền uy của Kinh Thánh, từ đó Luther nghĩ là đã rút ra ý tưởng về thiên chức, nhìn chung, đã tạo thuận lợi cho một kiểu giải thích có tính cách bảo thủ. Đặc biệt Cựu Ước, mặc dù nơi các tiên tri đích thực không hề có dấu hiệu nào cho thấy có khuynh hướng vượt lên trên tính luân lý của thế gian này, và nếu có thì chỉ ở nơi những tàn tích và mầm mống lẻ tẻ, đã triển khai một ý tưởng tương tự nhưng hoàn toàn theo chiều hướng bảo thủ. Mỗi người hãy giữ lấy công việc kiếm sống của mình [*Nahrung*] và để cho quân vô đạo chạy theo lợi nhuận: đó là ý nghĩa của tất cả các đoạn bàn trực tiếp về các việc làm [*Hantierung*] trong thế gian này. Phải đợi đến bản *Talmud, ta mới gặp một lập trường khác biệt – nếu không khác về cơ bản thì cũng có phần khác. Thái độ cá nhân của chính Đức Giêsu được bộc lộ, trong sự trong sáng cổ điển, qua lời nguyện đặc trưng của phương Đông thời cổ: "Xin ban cho chúng tôi *hôm nay* bánh ăn hàng ngày." Và thái độ khước từ thế gian một cách triệt để vốn được diễn tả trong các từ μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας [*mamonas tes adikias*. Tiếng Hy Lạp:
[75] "tôn thờ tiền tài là bất chính" – *N.D.*] đã loại bỏ ý nghĩ cho rằng ý tưởng hiện đại về nghề nghiệp [*Beruf*] có liên quan *trực tiếp* đến đích thân Người.[152] Vào thời các *tông đồ như được mô tả trong Tân Ước

[151] Trình bày chi tiết về điểm này ở đây quả là không đúng lúc. Vậy xin tham khảo các tác giả được trích dẫn trong chú thích 16 sau đây.

[152] Đọc các nhận xét của Jülicher trong cuốn sách rất hay của ông *Die Gleichnisreden Jesu*, II, các trang 108, 636 tt.

và đặc biệt trong thánh *Phaolô, các thế hệ Kitô hữu đầu tiên nóng lòng chờ đợi ngày *cánh chung, đã nhìn công việc nghề nghiệp với một thái độ thờ ơ hay ít là một cách bảo thủ: bởi vì mọi sự đang chờ đợi việc Chúa đến, nên mỗi người hãy ở yên trong vị trí và công việc thế gian nơi Chúa đã gọi [*Ruf*] họ và cứ làm việc như đã làm cho tới bây giờ: có thế người đó mới không phải là gánh nặng cho các anh em mình – vả lại cũng chẳng còn lâu lắm đâu. Luther đọc Kinh Thánh với cặp kính riêng của tâm thái [*Gesamtstimmung*] của ông và từ năm 1518 đến khoảng năm 1530, tâm thái này không chỉ vẫn bảo thủ mà còn biến chuyển theo hướng càng ngày càng bảo thủ hơn.[153]

Trong những năm đầu hoạt động với tính cách một nhà cải cách, vì nghĩ rằng nghề nghiệp thuộc lĩnh vực tự nhiên, Luther có một thái độ rất gần với thái độ thờ ơ theo nghĩa thời cánh chung trong thánh Phaolô được diễn tả trong *1Cor. 7*,[154] đối với những gì liên quan đến

---

[153] Về điều trình bày sau đây, xin so trước tiên với bài trình bày của Eger, sđd. Cũng nên đọc tác phẩm rất hay của Schneckenburger, *Vergleichende Darstellung der lutherischen und reformierten Lehrbegriffe* (Stuttgart, Gruder, 1855) vốn không bị lỗi thời. Ấn bản thứ nhất, Nxb Luthardt, *Ethik Luthers*, tr. 84, bản duy nhất tôi có trong tay, không thực sự cho thấy sự tiến triển. Ngoài ra cũng nên đọc Seeberg, *Dogmengeschichte*, II, tr. 262 tt. Bài về *Beruf* trong *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, không có giá trị. Thay vì phân tích một cách khoa học khái niệm và sự ra đời của nó, bài viết lại chỉ đưa ra những nhận xét khá hời hợt về tất cả các loại vấn đề, như tình trạng của phụ nữ, v.v... Về các tác phẩm viết về Luther dưới khía cạnh kinh tế, tôi chỉ đề cập đến các công trình của Schmoller, "Geschichte der Nationalökonomischen Ansichten in Deutchland während der Reformationszeit", *Zeitschrift f. Staatswissenchaft*, XVI (1860); báo cáo khoa học được giải thưởng của Wiskemann (1861); và công trình nghiên cứu của Frank G. Ward, "Darstellung und Würdigung von Luthers Ansichten vom Staat und seinen wirtschaftlichen Aufgaben", *Conrads Abhandlungen*, XXI (Iena 1898). Các tác phẩm viết về Luther được xuất bản nhân dịp kỷ niệm bốn trăm năm của công cuộc Cải cách, đa số rất hay, theo phán đoán của tôi, không đưa ra được điều gì có tính cách quyết định về vấn đề riêng biệt này. Về nền đạo đức học xã hội của Luther (và của những người theo Luther), nên đối chiếu, dĩ nhiên và trước tiên, với các đoạn xác đáng của Troeltsch trong *Soziallehren*.

[154] *Auslegung des 7. Kap. des ersten Korintherbriefes* [Lý giải về chương 7 của thư thứ nhất gửi tín hữu Côrintô], Nxb Erlangen, LI, 1523, tr. 1 tt. Ý tưởng về tự do trước Thiên Chúa của "mọi nghề nghiệp", theo nghĩa của đoạn này, còn được

[76] các phương thức hoạt động trong thế giới này. Ai ai cũng có thể đạt tới sự cứu độ ở địa vị mình đang sống; do đó, đặt nặng *phương thức* của việc làm trong cuộc hành hương quá ngắn ngủi của đời người, quả là vô nghĩa. Vì thế, việc theo đuổi một lợi lộc vật chất vượt quá nhu cầu của mình có thể được xem như là dấu hiệu cho thấy không có ân sủng của Thiên Chúa, và vì lợi lộc này xem ra chỉ có thể có được do thiệt hại gây nên cho kẻ khác, nên phải dứt khoát vứt bỏ[155]. Nhưng Luther càng dính líu sâu vào các công việc của thế gian, ông càng nhấn mạnh đến tầm quan trọng của lao động nghề nghiệp [*Berufsarbeit*]. Điều này khiến ông càng ngày càng xem lao động nghề nghiệp như một mệnh lệnh đặc biệt của Thiên Chúa đòi con người phải chu toàn nhiệm vụ cụ thể mà Thiên Chúa Quan phòng đã giao phó. Sau các cuộc đấu tranh chống lại những kẻ cuồng tín theo thuyết *thiên khải luận [*Schwarmgeister*] và sau các cuộc bạo loạn của nông dân, trật tự lịch sử khách quan trong đó con người được Thiên Chúa đặt để, dưới con mắt của Luther, ngày càng trở thành một sự biểu lộ trực tiếp ý muốn của Thiên Chúa.[156] Việc Luther càng

---

Luther giải thích như sau: 1. Một số thể chế của con người có thể bị loại bỏ (khấn dòng, việc cấm các cuộc hôn nhân hỗn hợp [tức là hôn nhân giữa người Công giáo và Tin lành – *N.D.*]); 2. Chu toàn (một cách dửng dưng trước Thiên Chúa) các bổn phận được chấp nhận ở thế gian này đối với người đồng loại, biến thành một lệnh truyền phải *yêu mến* người đồng loại của mình. Thực ra, phần trình bày đặc biệt này (chẳng hạn các trang 55-56) đề cập đến hai khía cạnh: *lex naturae* và việc công chính hóa trước Thiên Chúa.

[155] So sánh với đoạn trong *Von Kaufhandlung und Wucher* [Về hành vi mua và cho vay nặng lãi] được Sombart dùng làm đề từ cho việc mô tả tinh thần của ngành tiểu thủ công nghiệp (= óc thủ cựu): *"Darum mußt du dir fürsetzen, nichts denn deine ziemliche Nahrung zu suchen in solchem Handel, danach Kost, Mühe, Arbeit und Gefahr rechnen und überschlagen und also dann die Ware selbst setzen, steigern oder niedern, daß du solcher Arbeit und Mühe Lohn davon habst."* [Vì thế ngươi phải kiên quyết không được kiếm sống trong việc làm ăn như thế, không được tính toán phí tổn, công sức, lao động và nguy hiểm để rồi chào bán, tăng hay giảm giá để kiếm lời từ sự lao động và công sức ấy]. Nguyên tắc này được hình thành sát sao theo tinh thần của học thuyết Thomas.

[156] Vào năm 1530, trong thư gửi H. von Sternberg, qua đó ông đề tặng ông ta bài chú giải *Thánh vịnh* 67, Luther đã xem tầng lớp tiểu quý tộc, mặc dù có sa sút về mặt đạo đức, là do Thiên Chúa thiết lập (Nxb Erlangen, XL, tr. 282 tt. *in*

ngày càng nhấn mạnh vào yếu tố quan phòng, thậm chí trong các biến cố riêng tư của cuộc sống, sẽ khiến ông càng ngày càng đi theo một cách giải thích thủ cựu dựa trên ý tưởng về quyết định của Thiên Chúa quan phòng [*Schickung*]. Con người cá nhân phải dứt khoát *ở yên* trong địa vị và nghề nghiệp mà Thiên Chúa đã đặt để và giữ vững nỗ lực trần thế trong giới hạn mà địa vị đó đặt ra cho mình. Nếu xu hướng thủ cựu về kinh tế hồi đầu là kết quả của thái độ thờ ơ kiểu thánh Phaolô, thì xu hướng này, về sau, trở thành biểu hiện của một lòng tin luôn mãnh liệt hơn vào sự quan phòng của Thiên Chúa[157],
[77] niềm tin này đồng nhất hóa sự vâng lời Thiên Chúa một cách vô điều kiện với sự phục tùng tình cảnh có sẵn một cách vô điều kiện[158]. Do đó, Luther đã không thể thiết lập được một mối liên hệ mới, thậm chí cơ bản, giữa công việc nghề nghiệp [*Berufsarbeit*] với các nguyên tắc *tôn giáo*.[159] Sự tinh tuyền của giáo thuyết được đặt ra cho ông

---

fine). Ảnh hưởng có tính quyết định của cuộc nổi dậy do Thomas *Münzer lãnh đạo đến sự phát triển của khái niệm này rõ ràng là xuất phát từ bức thư này (*ibid.* tr. 282 *in princ.*). Cũng nên đọc Eger, sđd, tr. 150.

[157] Cũng vậy trong phần chú giải *Thánh vịnh* 61, câu 5 và 6 (Nxb Erlangen XL, các tr. 215-216), viết vào năm 1530, và điểm khởi đầu là cuộc tranh luận chống lại việc lui vào các tu viện như một cách thức để vượt khỏi lĩnh vực của thế gian này, v.v... Từ nay, *lex naturae* [luật tự nhiên] (khác với luật thực định do hoàng đế và các luật gia thiết lập) trực tiếp đồng hóa với sự công chính của Thiên Chúa: đó là một thể chế của Thiên Chúa và nó bao gồm đặc biệt sự phân chia người dân thành các *đẳng cấp* xã hội [*ständische Gliederung*] (tr. 215). Luther nhấn mạnh rằng mọi đẳng cấp [*Stände*] đều bình đẳng, nhưng chỉ trước *Thiên Chúa* mà thôi.

[158] Như Luther dạy cho chúng ta biết, đặc biệt trong *Von Konzilien und Kirchen* (1539) và trong *Kurzes Bekenntnis vom heiligen Sakrament* (1545).

[159] Đoạn văn sau đây trích trong *Von Konzilien und Kirchen*, 1539 (Nxb Erlangen, XXV, tr. 376 *in fine*) cho thấy nơi Luther cái ý tưởng, quá quan trọng đối với chúng ta, vốn chiếm vị trí hàng đầu trong giáo thuyết Calvin – ý tưởng về sự "thử thách" [*Bewährung*] của người Kitô hữu trong nghề nghiệp của mình và cách xử sự của người này trong thế gian này, đã bị đẩy lui vào hậu cảnh tới mức độ nào: "Ngoài bảy *dấu hiệu* chính ấy, còn có những dấu hiệu *ở bên ngoài* mà qua đó giáo hội Kitô giáo nhận ra mình (...), nếu chúng ta không phải là những kẻ tà dâm, say rượu, kiêu ngạo, xấc xược, hoang đàng, mà ngược lại, là

như một tiêu chuẩn không thể sai lầm của giáo hội, và càng ngày càng trở nên dứt khoát sau những cuộc đấu tranh vào thập niên 1520, tự nó cũng đã đủ để ngăn cản sự phát triển của những quan điểm mới trong lĩnh vực đạo đức.

Như vậy, đối với Luther, khái niệm *Beruf* vẫn mang tính thủ cựu [*traditionalistisch*][160]. Con người buộc phải *chấp nhận* công việc của

---

những kẻ trong trắng, khiêm tốn, điều độ." Theo Luther, các dấu hiệu này cũng không chắc chắn bằng các dấu hiệu khác (sự tinh ròng của giáo thuyết, việc cầu nguyện, v.v...) "bởi vì một số người ngoại đạo cũng thực thi những công việc như vậy và, đôi khi, còn có thể tỏ ra thánh thiện hơn cả một số người Kitô hữu". Lập trường riêng của Calvin có hơi khác một chút, như chúng ta sẽ thấy sau, nhưng đối với giáo phái Puritanist thì lại khác. Dù sao, nơi Luther, người Kitô hữu phục vụ Thiên Chúa *in vocatione* [trong thiên chức] mà thôi chứ không phải *per vocationem* [qua thiên chức] (Eger, tr. 117 tt.). Ngược lại, theo một nghĩa hoàn toàn tâm lý, người ta tìm thấy ít ra là những manh nha của ý tưởng về sự thử thách nơi các nhà thần bí người Đức (tuy nhiên dưới hình thức của phong trào Pietist hơn là dưới hình thức của tông phái Calvin). Về vấn đề này, đọc Seeberg, *Dogmengeschichte*, tr. 195, trích dẫn của Susa cũng như những lời khẳng định của Tauler được trích dẫn trên đây.

[160] Luther đã trình bày rất rõ quan điểm dứt khoát của mình trong một số đoạn của công trình chú giải sách *Sáng thế* (trong *Opera latina exegetica* do Elsperger xuất bản).

Tập IV, tr. 109: "Neque haec fuit levis *tentatio*, intentum esse suae vocationi et de aliis non esse curiosum (...). Paucissimi sunt, qui sua sorte vivant contenti (...). [tr. 111] Nostrum autem est, ut vocanti *Deo pareamus* (...). [tr. 112] Regula igitur haec servanda est, ut unusquisque *maneat in sua vocatione et suo dono contentus vivat*, de aliis autem non sit curiosus." [tiếng Latin: Sự *cám dỗ* này không nhẹ, khi nhắm tới thiên chức của mình và không chú trọng tới các điều khác (...) Rất ít ai hài lòng về thân phận của mình (...). Trong khi về phần mình, chúng ta [phải] *vâng theo Thiên-Chúa*-Đấng-kêu-gọi [chúng ta] (...). Luật phải được tôn trọng, để mỗi người *hãy ở lại trong thiên chức của mình và hãy sống bằng lòng với ân sủng của mình*, chứ đừng chú tâm tới các điều khác – *N.D.*]. Điều này hoàn toàn trùng khớp với cách trình bày của thánh *Thomas Aquino về tính thủ cựu (*Summa theologica*, II[a] II[ae], q. 118, a. 1): "Unde necesse est, quod bonum hominis circa ea consistat in quadam mensura, dum scilicet homo (...) quaerit habere exteriores divitas, prout sunt *necessariae ad vitam ejus*

mình như đã được giao cho mình bởi quyết định của Thiên Chúa và
[78] phải tự mình thích nghi [*schicken*] với công việc ấy. Sắc thái này đã lấn át một ý tưởng khác có sẵn cho rằng hoạt động nghề nghiệp là

---

secundum suam conditionem. Et ideo in excessu hujus mensurae consistit *peccatum*, dum scilicet aliquis supra debitum modum vult eas vel acquirere vel retinere, quod pertinet ad avaritiam." [tiếng Latin: Điều cần thiết cho sự tốt lành của con người là ở mức độ nào con người tìm cách có được các của cải hữu hình *vốn cần thiết cho cuộc sống theo địa vị của mình*. Và do đó, vượt ra ngoài mức độ này là *có tội*, dĩ nhiên kẻ nào muốn hoặc có thêm, hoặc giữ lấy trên mức
[78] thuộc về mình thì sẽ đi đến sự tham lam – *N.D.*]. Ý tưởng về sự phạm tội khi tìm kiếm những lợi lộc vượt lên trên những nhu cầu tương ứng với hoàn cảnh xã hội [của mỗi người] – đối với thánh Thomas, ý tưởng này dựa trên nền tảng của *lex naturae* [luật tự nhiên] vốn được biểu hiện qua mục đích (*ratio*) của các của cải hữu hình; còn đối với Luther thì ý tưởng ấy dựa trên nền tảng của sự vâng phục theo Thiên Chúa [*Gottes Fügung*]. Về mối quan hệ giữa đức tin và nghề nghiệp theo quan niệm của Luther, xem thêm đoạn sau đây trong tập VII, tr. 225: "(...) quando es fidelis, tum placent Deo etiam physica, carnalia, animalia, officia, sive edas, sive bibas, sive vigiles, sive dormias, quae mere corporalia et animalia sunt. *Tanta res est fides* (...). Verum est quidem, placere *Deo etiam in impiis sedulitatem et industriam in officio*. Sed obstat incredulitas et vana gloria, ne possint opera sua referre ad gloriam Dei [điều này làm người ta nhớ tới một số cách nói nơi giáo thuyết Calvin – *chú thích của Max Weber*] (...). *Merentur* igitur etiam impiorum bona opera in hac quidem vita praemia sua [tương phản với "vitia specie virtutum palliata" nơi thánh Augustino – *chú thích của Max Weber*] sed non numerantur, non colliguntur in altero." [tiếng Latin: (...) khi bạn là người có lòng tin, mọi sự đều đẹp lòng Thiên Chúa, dù là vật chất, xác thịt, sinh vật, hay bổn phận, dù bạn ăn, bạn uống, bạn thức hay ngủ, vốn là những điều thuần túy mang tính chất xác phàm và sinh vật. *Lòng tin là điều lớn lao* (...). Thực sự là *làm đẹp lòng Thiên Chúa ngay cả sự cần mẫn trong những việc vô đạo và sự chăm chỉ trong bổn phận* (của mỗi người – *N.D.*) [trong đời sống thực tế, hoạt động này là một phẩm chất do *lex naturae* (luật tự nhiên) – *chú thích của Max Weber*]. Nhưng sự không tin và sự vinh quang phù phiếm sẽ là sự cản trở, và những việc làm theo kiểu này không thể quy về vinh quang của Thiên Chúa (...). Như vậy, những việc tốt lành của những kẻ vô đạo cũng *xứng đáng* nhận được phần thưởng của mình trong đời này, nhưng không được tính đến, không được xét đến trong đời sau. – *N.D.*]

một nhiệm vụ hay đúng hơn, là nhiệm vụ *đích thực* được Thiên Chúa giao cho con người[161]. Giáo thuyết Luther chính thống, trong khi phát triển, còn nhấn mạnh hơn nữa vào sắc thái này. Như vậy, thành tựu đạo đức duy nhất thu hoạch được ở đây mới chỉ có ý nghĩa tiêu cực [*negativ*]: đó là vứt bỏ việc quá xem trọng các bổn phận trần thế để thay vào đó là các bổn phận khổ hạnh, nhưng lại gắn liền với sự rao giảng về sự vâng lời đối với bề trên và sự chấp nhận thích nghi [*Schickung*] với hoàn cảnh sống hiện có.[162] Khi bàn về nền đạo đức tôn giáo thời trung đại, chúng ta sẽ thấy rằng quan niệm kiểu Luther này về *Beruf* [nghề nghiệp] đã được chuẩn bị một cách khá kỹ lưỡng bởi các nhà thần bí người Đức, đặc biệt trong việc Tauler đánh giá ngang nhau về nguyên tắc giữa các bổn phận tôn giáo và các bổn phận trần thế, đồng thời đánh giá *thấp hơn* [đối với] các hình thức thực hành khổ hạnh cổ truyền về mặt công trạng.[163] Quan điểm này là hệ quả của tầm quan trọng có tính quyết định được Tauler dành
[79] cho việc linh hồn hấp thu được Thần linh trong sự chiêm niệm và xuất thần. Theo một nghĩa nào đó, giáo thuyết Luther thậm chí là một bước thụt lùi so với các nhà thần bí trong chừng mực mà Luther

---

[161] Trong *Kirchenpostille* (Nxb Erlangen, X, tr. 233, 235-236), tác giả có nói: "Mỗi người được kêu gọi trong một nghề nghiệp nào đó." Con người phải chờ đợi lời kêu gọi này [*Beruf*] (tr. 236 "lời kêu gọi" còn trở thành "lệnh truyền") và, làm như vậy là phục vụ Thiên Chúa. Không phải kết quả sẽ làm vui lòng Thiên Chúa, mà là sự vâng phục đi kèm theo kết quả này.

[162] Trái ngược với những gì đã nói trên đây về các hiệu quả của phong trào Pietist trên khả năng sinh lợi của công việc của phụ nữ, người ta giải thích tại sao các kỹ nghệ gia hiện đại đôi khi lại cho rằng những người làm việc ở nhà vốn tuân thủ một cách gắt gao tôn giáo Luther (ở vùng Westfalen chẳng hạn) thường có một cách suy nghĩ thủ cựu. Họ chán ghét việc thay đổi các phương pháp làm việc của họ – ngay cả khi việc thay đổi này không kèm theo việc bắt buộc phải làm việc tại nhà máy – dù có bị cám dỗ bởi đồng lương cao hơn, và họ biện minh cho lập trường của họ bằng cách nói rằng ở đời sau, mọi sự đều bình đẳng. Như vậy, chúng ta thấy là chỉ sự kiện thuộc về một Giáo hội, cũng như sự kiện tín ngưỡng, tự chúng, không có ý nghĩa thiết yếu đối với các ứng xử nói chung. Chính các lý tưởng và những nội dung [*Lebensinhalt*] tôn giáo cụ thể hơn đã đóng vai trò của chúng trong sự phát triển của chủ nghĩa tư bản, và tiếp tục đóng vai trò này, dù với một mức độ yếu hơn.

[163] Xem Tauler, Nxb Bâle, Fol. 161 tt.

– và còn nhiều hơn nữa trong giáo hội của ông – so với các nhà thần bí, đã làm suy yếu một phần các nền tảng tâm lý của một nền đạo đức lý tính về nghề nghiệp. (Về điểm này, các quan niệm của các nhà thần bí không khỏi làm người ta nghĩ tới tâm lý học về đức tin một phần của phong trào *Pietist và một phần của người *Quaker[164]). Sở dĩ như vậy – chúng ta sẽ còn phải cho thấy điều này – là *bởi vì* ông nghi ngờ khuynh hướng nghiêng theo thế chế khổ hạnh như là việc tìm sự cứu độ bằng việc làm, điều này đã khiến ông, và giáo hội của ông, càng ngày càng đẩy lùi ý tưởng này vào hậu cảnh.

Như vậy, điều chúng ta có thể khẳng định được cho tới lúc này, đó là: tư tưởng đơn thuần về *"Beruf"* theo nghĩa của Luther cùng lắm chỉ có ý nghĩa *nghi vấn* cho điều mà chúng ta *đi tìm* ở đây mà thôi.[165] Song, không vì thế mà cho rằng mô hình tổ chức lại đời sống tôn giáo của Luther không có ý nghĩa thực tiễn nào đối với nội dung của việc tìm hiểu của chúng ta. Ngược lại thì có. Nhưng chỉ có điều là ý nghĩa thực tiễn ấy rõ ràng không thể được *trực tiếp rút ra* từ thái độ của Luther và của Giáo hội của ông đối với nghề nghiệp trần thế và hoàn toàn không dễ nắm bắt như trong các biểu hiện *khác* của đạo Tin lành. Do đó, có lẽ tốt hơn là chúng ta hãy xem xét trước tiên các hình thức của Tin lành trong đó mối quan hệ giữa thực tiễn đời sống và động cơ tôn giáo dễ nhận ra hơn là trong giáo thuyết Luther. Chúng ta đã lưu ý từ rất sớm đến vai trò nổi bật của giáo thuyết *Calvin và của các *giáo phái* *Tin lành trong lịch sử phát triển tư bản chủ nghĩa. Như Luther đã tìm thấy một "tinh thần khác" hoạt động nơi *Zwingli hơn là nơi chính ông, cũng vậy những người kế tục tinh thần của ông tìm thấy "tinh thần khác" ấy đặc biệt nơi giáo thuyết Calvin. Còn Công giáo thì vẫn luôn, và cho tới tận ngày nay, xem giáo thuyết Calvin như là địch thủ đích thực của mình. Dĩ nhiên, điều này có thể được giải thích trước tiên bằng những lý do thuần túy chính trị. Nếu ta không thể hình dung nổi cuộc Cải cách mà không có sự biến

---

[164] Nên so sánh bài giảng rất cảm động của Tauler được trích dẫn trên đây với bài sau, 17, 18 v. 20.

[165] Đó là mục đích duy nhất của những nhận xét này về Luther. Do đó, chúng ta sẽ tạm hài lòng với một phác thảo tóm lược chắc chắn sẽ không đủ để có một sự đánh giá tổng quát về Luther.

chuyển tôn giáo nơi chính con người Luther và trong thời gian dài,
[80] chịu ảnh hưởng về mặt tinh thần của con người của ông, thì nếu không có giáo thuyết Calvin, ắt sự nghiệp của ông sẽ không tồn tại lâu dài. Nhưng lý do khiến cả người công giáo lẫn tín đồ tông phái Luther đều ghê sợ tông phái này là ở những điểm khác biệt về đạo đức của giáo thuyết Calvin. Thoạt nhìn, người ta đã thấy ngay rằng tông phái này thiết lập mối quan hệ giữa đời sống tôn giáo và hoạt động trần thế theo một kiểu hoàn toàn khác với Công giáo hay tông phái Luther. Điều này cũng thấy rõ ngay trong loại văn chương mang động cơ tôn giáo đặc thù. Chúng ta hãy lấy, chẳng hạn, phần cuối của vở *Divina Comedia* [*Thần khúc*], trong đó, thi sĩ, đang ở trên Thiên đàng, không nói nên lời khi chiêm ngắm một cách vô cầu các mầu nhiệm của Thiên Chúa, và so sánh đoạn này với phần cuối của một bài thơ khác mà người ta có thói quen gọi là "Thần khúc của phái Puritanist". Sau khi mô tả việc *bị đuổi* ra khỏi *Thiên đàng, Milton kết thúc bài ca cuối cùng về *Thiên đàng đã mất* như sau:

"Họ cùng ngoảnh lại và nhìn vào phần phía đông của Thiên đàng,

Nơi chốn hạnh phúc của họ mới đây, nay đã ngập tràn trong khói lửa kinh hoàng

Cánh cửa Thiên đàng bị chính những thần tướng khổng lồ phong tỏa, với vũ khí trong tay.

Họ ngậm ngùi rơi lệ, nhưng rồi vội lau khô nước mắt:

Trước mắt họ trải dài một thế giới mênh mông

Nơi họ có thể tự chọn cho mình chốn nơi yên nghỉ

Và được Chúa Quan phòng làm người hướng đạo

Với những bước lặng thầm

Họ lên đường, tay trong tay, ra khỏi Thiên đàng."

Trước đó mấy câu, tổng lãnh thiên thần *Micae nói với Adam những lời sau:

"Ngươi chỉ cần thêm hành động vào cho trí khôn

Rồi hãy thêm vào đức tin, đức hạnh, lòng kiên trì, tính điều độ và cả tình yêu nữa như đã từng được ngợi ca là lòng bác ái

Và thêm vào cho linh hồn ngươi mọi đức hạnh còn lại,

Ắt ngươi sẽ không luyến tiếc gì khi rời khỏi Thiên đàng này

Vì ngươi mang trong ngươi một Thiên đàng còn hạnh phúc hơn nhiều!"

Người ta cảm thấy ngay rằng sự biểu lộ một cách mạnh mẽ mối quan tâm nghiêm túc của tín đồ Puritanist đối với thế gian, nghĩa là cuộc sống ở đời này có giá trị [*Wertung*] như một *bổn phận* phải chu toàn, một điều vốn không có thể có được dưới ngòi bút của một tác giả thời trung đại. Nhưng quan niệm này cũng rất xa lạ ngay với giáo thuyết Luther, như chúng ta thấy, chẳng hạn, trong các bản thánh ca của Luther và của Paul Gerhard. Giờ đây, trách nhiệm của chúng ta là thay chỗ cho cảm giác còn khá mơ hồ này bằng một sự trình bày
[81] logic và rõ ràng hơn và giải thích được các nguyên nhân bên trong của sự khác biệt này. Dựa vào "tính cách dân tộc" sẽ không chỉ là thú nhận về sự không hiểu biết *gì cả* của mình, mà còn hoàn toàn không thể đứng vững được trong trường hợp này. Việc gán cho người Anh của thế kỷ XVII một "tính cách dân tộc" duy nhất là một sai lầm về mặt lịch sử. "Hiệp sĩ" và những người *"đầu tròn" [*"Roundheads"*] không đơn thuần coi nhau như là hai đảng phái, mà như hai loại người hoàn toàn khác nhau, và người quan sát một cách kỹ lưỡng các sự kiện đều buộc phải nói họ có lý.[166] Mặt khác, người ta lại không thấy có sự đối lập nào về tính cách giữa những *merchants adventurers* [*thương nhân phiêu lưu*] người Anh và những thương

[166] Thật thế, ai chia sẻ quan điểm bịa đặt về lịch sử của những người Levellers [phái "bình quân", "cào bằng", tức nhóm các nhà dân chủ cấp tiến dưới thời Cromwell. Tiếng Anh: *leveller* bắt nguồn từ chữ *"level"*, cùng ngang một trình độ – *N.D.*] ắt sẽ gặp may vì cũng lại có thể quy giản điều này vào cho các sự dị biệt về chủng tộc: họ [phái Levellers], với tư cách là đại diện cho người Anglo-Saxon, tin rằng phải bảo vệ *"birthright"* [quyền trưởng nam] của mình chống lại những hậu duệ của vua William the Conqueror [vua William-Kẻ chinh phục] và của những người Normand. Cũng đáng ngạc nhiên là cho tới nay chưa có ai [dám] lý giải những người *"Roundheads" xuất thân thứ dân như là "những người *đầu tròn" theo nghĩa nhân trắc học!

nhân *Hanseatic ngày xưa; cũng như chẳng có sự khác biệt sâu sắc nào giữa tính cách Anh và Đức vào cuối thời trung đại, mà không thể giải thích đơn thuần bằng sự khác nhau của số phận chính trị của họ[167]. Ở đây, chính thế lực của các phong trào tôn giáo – không phải là duy nhất mà là trước nhất – là nguồn gốc tạo ra các sự khác biệt mà chúng ta thấy ngày nay.[168]

Do đó, nếu trong các công trình nghiên cứu của chúng tôi về các mối quan hệ giữa nền đạo đức của các tín đồ Tin lành xưa và sự phát triển của tinh thần tư bản chủ nghĩa, chúng tôi xuất phát từ những sáng tạo của Calvin, của tông phái Calvin và của các giáo phái Puritanist khác, thì cũng không thể suy ra từ đó là chúng ta mong gặp thấy nơi một trong số những người sáng lập hay đại diện của các phong trào tôn giáo này, sự thức tỉnh của cái mà chúng ta gọi là "tinh thần tư bản chủ nghĩa", dù theo nghĩa nào, như một *mục tiêu* của nỗ lực của cuộc đời họ. Nếu bảo rằng có ai trong số họ xem việc theo đuổi của cải thế gian như là một mục đích tự thân và một giá trị đạo đức thì ta cũng không thể nào tin được. Cần nói dứt khoát điều này: đối với bất cứ ai trong số các nhà cải
[82] cách [Tin lành] – và chúng tôi sẽ xếp vào số những người này một *Menno, một Fox, một Wesley – các chương trình cải cách đạo đức đã không hề là nỗi bận tâm chính. Những người này không phải là những người xây dựng những xã hội vì "nền văn hóa đạo đức", hay là những đại diện của các cuộc cải cách xã hội nhân bản hay của những lý tưởng văn hoá. Sự cứu độ của các linh hồn – và chỉ điều này mà thôi – mới chính là điểm mấu chốt trong cuộc sống và hoạt động của họ. Các mục

---

[167] Đặc biệt lòng kiêu hãnh dân tộc của người Anh, sản phẩm của *Magna Charta* [Đại hiến chương] và của những cuộc đại chiến. Kiểu nói tiêu biểu của thời chúng ta *"She looks like an English girl"* [Cô ta trông giống như một thiếu nữ Anh] để gọi vẻ đẹp của phụ nữ nước ngoài, đã được sử dụng vào thế kỷ XV.

[168] Dĩ nhiên, các sự khác biệt này cũng còn được duy trì tại Anh. Đặc biệt, chế độ *Squirearchy* [địa chủ trị], cho tới ngày nay, vẫn là trung tâm của *merrie old England*, và trọn giai đoạn tiếp theo sau cuộc Cải cách có thể được xem như một cuộc đấu tranh giữa hai yếu tố này của xã hội Anh. Tôi đồng ý với những nhận xét về điểm này của J. M. Bonn (trong *Frankfurter Zeitung*) nhân nói đến cuốn sách rất hay của von Schulze-Gazernitz về đế quốc Anh. So sánh với H. Levy, trong *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XLVI, 1919, số 3.

tiêu đạo đức, các biểu hiện thực tiễn của các giáo thuyết của họ, tất cả đều cắm rễ sâu ở đó, và chỉ là *những hệ quả* của những động cơ thuần túy tôn giáo [*rein religiöser Motive*]. Do đó, chúng ta nên nghĩ rằng các tác động của cuộc Cải cách [Tin lành] lên trên nền văn hóa, một phần lớn, nếu không phải là phần nổi trội, theo quan điểm riêng của chúng tôi – là những hậu quả không được lường trước, và *không do ý muốn* của việc làm của các nhà cải cách, những hậu quả này thường khá xa lạ hay thậm chí còn mâu thuẫn với mục đích của họ.

Như vậy, công trình nghiên cứu này có lẽ là một đóng góp khiêm tốn vào việc cho thấy bằng cách nào các "ý tưởng" trở thành những sức mạnh hữu hiệu trong lịch sử. Để tránh mọi hiểu lầm về ý nghĩa mà ở đây chúng tôi gán cho một sự hữu hiệu như vậy từ các động lực thuần túy tư tưởng [*rein ideeller Motive*], chúng tôi xin mạn phép nêu thêm một vài nhận xét để kết luận phần trình bày sơ khởi này.

Xin nói rõ ngay từ đầu là đây không phải là nỗ lực *đánh giá* [*werten*] nội dung ý tưởng của cuộc Cải cách theo một nghĩa nào đó, dù là chính trị-xã hội [*sozialpolitisch*] hay tôn giáo. Vì mục đích nghiên cứu, chúng tôi luôn phải dụng đến những khía cạnh của cuộc Cải cách có thể bị xem là thứ yếu, thậm chí hời hợt, đối với một ý thức thực sự tôn giáo. Chúng tôi chỉ muốn làm sáng tỏ cái phần của các động lực tôn giáo [*religiöse Motive*] trong vô số những động lực lịch sử đã góp phần vào sự phát triển của nền văn minh hiện đại của chúng ta, vốn đặc biệt hướng về đời này. Vấn đề chúng tôi đặt ra chỉ nhằm định rõ, trong một số nội dung đặc biệt của nền văn minh này, những nội dung nào có thể được *quy kết* [*zurechnen*] là do tác động của cuộc Cải cách với tính cách là nguyên nhân lịch sử. Do đó, chúng
[83] ta cần phải tự giải phóng mình ra khỏi quan niệm cho rằng cuộc Cải cách [Tin lành] có thể là hệ quả hiểu như là "tất yếu về mặt lịch sử phát triển" của những biến đổi kinh tế. Thực ra, có vô số những tình huống lịch sử vốn không thể được lồng vào một "quy luật kinh tế" nào, không thể có một giải thích kinh tế nào thuộc loại này – đặc biệt các diễn tiến chính trị thuần túy –, đã góp phần vào việc duy trì nhiều giáo hội mới được thành lập.

Mặt khác, cũng tuyệt nhiên không có chuyện bảo vệ cho một luận điểm giáo điều và phi lý[169] như là cho rằng "tinh thần của chủ nghĩa tư bản" (vẫn luôn với nghĩa tạm thời của từ được giải thích trên đây) *chỉ có thể* ra đời như là kết quả của một số tác động nhất định của cuộc Cải cách [Tin lành], hay thậm chí còn khẳng định rằng chủ nghĩa tư bản với tư cách là *một hệ thống kinh tế* là một sản phẩm của cuộc Cải cách này. Ngay sự kiện một số *hình thức* quan trọng của doanh nghiệp tư bản chủ nghĩa *đã có trước* cuộc Cải cách khá lâu cũng đã đủ để bác bỏ luận điểm này. Ngược lại, mối quan tâm duy nhất của chúng tôi sẽ là định rõ trong mức độ nào các tác động tôn giáo đã *góp phần* tham gia vào việc gây dấu ấn về *chất* và sự bành trướng về *lượng* của "tinh thần" này trên thế giới; ngoài ra, định rõ những *phương diện* cụ thể nào của nền văn minh dựa vào cơ sở tư bản chủ nghĩa đã nảy sinh từ đó. Trong sự chồng chéo các tác động lẫn nhau giữa các cơ sở vật chất, hình thức tổ chức xã hội và chính trị, với nội dung tinh thần của các thời kỳ của cuộc Cải cách, chúng tôi chỉ có thể tiến hành công việc nghiên cứu với phương pháp như sau: trước hết phải xét xem có thể nhận ra một số mối liên hệ "tương hợp có chọn lọc" nào [*"Wahlverwandtschaften"*] giữa các hình thức nhất định của lòng tin tôn giáo với nền đạo đức nghề nghiệp [*Berufsethik*] hay không. Đồng thời, chúng ta cần phải làm rõ, trong chừng mực có thể, bằng cách nào và trong chiều hướng nào các phong trào tôn giáo, do các mối liên hệ tương hợp có chọn lọc này, đã tác động đến sự phát triển của nền văn minh vật chất. *Chỉ sau khi* đã định rõ điểm này một cách tương đối chính xác, chúng ta mới có thể tìm cách đánh giá phần [tác động] của các động cơ tôn giáo [*religiösen Motiven*] trong sự phát triển lịch sử của nền văn minh hiện đại và phần [tác
[84] động] của các yếu tố khác.

---

[169] Mặc dù những gì tôi viết ở đây và những điểm lưu ý tiếp theo, theo tôi, đã khá rõ ràng và tôi không hề thay đổi, vậy mà luận điểm này đã được gán cho tôi nhiều lần và một cách kỳ lạ.

Phần Hai

QUAN NIỆM ĐẠO ĐỨC VỀ NGHỀ NGHIỆP TRONG ĐẠO TIN LÀNH KHỔ HẠNH

Chương 4

CÁC NỀN TẢNG TÔN GIÁO CỦA NỀN KHỔ HẠNH TẠI THẾ

Về phương diện lịch sử, đạo Tin lành khổ hạnh [*asketische Protestantismus*] (theo nghĩa được sử dụng ở đây) bao gồm bốn nhóm chính: 1. tông phái *Calvin *trong hình thái thể hiện* tại những vùng đất chính ở Tây Âu vốn chịu ảnh hưởng chi phối của tông phái này, đặc biệt là vào thế kỷ XVII; 2. phong trào *Pietist; 3. giáo phái *Methodist; 4. các giáo phái [*Sekten*] phát xuất từ phong trào *Baptist.[170] Các phong trào này không hoàn toàn tách biệt nhau, và việc các phong trào này tách khỏi các giáo hội cải cách [Tin lành] không mang tính cách khổ hạnh cũng chưa bao giờ thực sự rõ ràng. Giáo phái Methodist vốn hồi đầu xuất phát từ trong lòng giáo hội nhà nước Anh vào giữa thế kỷ XVIII, theo ý định của những người sáng lập, cũng không muốn trở thành một giáo hội mới, mà chỉ muốn đánh thức tinh thần khổ hạnh trong lòng giáo hội cũ. Chỉ

[170] Chúng ta sẽ không tìm hiểu một cách riêng rẽ phong trào của Zwingli, vì sau một thời kỳ ngắn ngủi nắm quyền lực chính trị, tầm quan trọng của phong trào đã giảm sút một cách nhanh chóng. Phái *Arminianist với đặc điểm giáo thuyết là sự phủ nhận giáo thuyết về sự tiền định trong hình thái chặt chẽ của nó và nền "khổ hạnh tại thế", đã chỉ trở thành giáo phái tại Hà Lan và Hoa Kỳ mà thôi. Trong chương này, chúng ta không chú ý lắm đến phong trào này, ngoại trừ sự việc đây là tông phái của các thương gia quý tộc của Hà Lan (xem phía dưới). Giáo lý của phong trào gợi lại giáo lý của Anh giáo và của đa số các giáo phái Methodist. Thái độ ủng hộ quyền tối thượng của nhà nước ngay cả trong các vấn đề của giáo hội cũng là thái độ chung của tất cả các quyền lực chỉ quan tâm tới chính trị: Nghị viện tại Anh, Elisabeth, Quốc hội tại Hà Lan, và nhất là quyền lực của Oldenbarneveldt.

trong quá trình phát triển, đặc biệt khi được phổ biến sang châu Mỹ, giáo phái này mới tách khỏi giáo hội Anh giáo. Phong trào Pietist thoạt đầu phát triển trên nền của tông phái Calvin ở Anh quốc và đặc biệt ở Hà Lan, gắn với giáo lý chính thống với những biến chuyển không thể nhận ra, cho tới khi, vào cuối thế kỷ XVII, dưới tác động của Spener, phong trào này sáp nhập vào tông phái *Luther, sau khi đã biến đổi một phần nền tảng giáo lý của tông phái này. Phong trào này tiếp tục là một phong trào *bên trong* giáo hội; riêng có khuynh hướng ("Herrnhuter" [*"Lều của Chúa"]) gắn với *Zinzendorf, với những vay mượn từ Jan *Huss và ảnh hưởng của giáo thuyết Calvin,
[85] trong cộng đồng các huynh đệ *Moravi, mới chuyển thành một giáo phái riêng biệt, như giáo phái Methodist, ngoài ý muốn của họ. Các tông phái Calvin và Baptist, vào thời kỳ đầu phát triển, đối nghịch nhau rõ ràng, nhưng cả hai đã có những tiếp xúc thân thiết trong tông phái Baptist của cuối thế kỷ thứ XVII và cũng đã có một sự chuyển tiếp từ từ, vào đầu thế kỷ này, nơi các giáo phái độc lập ở Anh và Hà Lan. Như phong trào Pietist cho thấy, cũng có một sự sáp nhập từ từ vào đạo Luther; cũng vậy, giữa tông phái Calvin và giáo hội Anh giáo vốn là bà con gần với Công giáo qua vẻ bề ngoài và tinh thần của các tín hữu nhất quán nhất của giáo hội này. Thực ra phong trào khổ hạnh này, được đặt tên là *"Puritanismus"[171], một từ có nghĩa rất rộng nơi đông đảo các tín đồ và nhất là những người cứng rắn nhất trong số họ, đã tấn công Anh giáo ngay cả trong những nền tảng của giáo hội này, nhưng cả ở đây nữa, những sự khác biệt cũng chỉ xuất hiện và dần dần trở nên rõ nét, trong cuộc đấu tranh. Cho dù chúng ta có hoàn toàn bỏ sang một bên các vấn đề về thể chế và tổ chức mà chúng ta chưa quan tâm tới lúc này – và chính nhờ việc tạm gạt bỏ ấy – ta thấy tình hình sự việc vẫn không có gì thay đổi. Các khác biệt

[171] Về sự phát triển của khái niệm *Puritanismus* [thường được dịch sang tiếng Việt là "Thanh giáo" – *N.D.*], xem trước tiên: Sanford, *Studies and Reflexions of the Great Rebellion*, tr. 65 và tiếp theo. Chúng tôi luôn dùng từ này với nghĩa thông thường trong ngôn ngữ đại chúng của thế kỷ XVII. Trong ngôn ngữ này, từ này chỉ các phong trào tôn giáo tại Hà Lan và tại Anh quốc hướng về sự khổ hạnh, bất kể tổ chức Giáo hội và tín lý là gì, như vậy, bao gồm "các tín đồ độc lập" [Independents], các tín đồ Congregationalist, Baptist, Mennonite và Quaker.

về tín lý, ngay cả các khác biệt quan trọng nhất, như các khác biệt trong giáo lý về sự *tiền định [*Prädestination*] và sự *công chính hóa [*Rechtfertigungslehre*], đã được tô đậm dần thành những kết hợp cực kỳ đa dạng, và thường cản trở, ngay từ đầu thế kỷ XVII, việc duy trì sự hiệp nhất giáo hội, nhưng không phải là không có luật trừ. Và nhất là: các hiện tượng quan trọng đối với chúng ta về lối sống *đạo đức* xuất hiện nơi các tín đồ thuộc các giáo phái khác nhau nhất, bất luận các giáo phái này xuất phát từ một trong bốn nguồn nói trên đây hoặc từ sự phối hợp của nhiều nguồn lại với nhau. Chúng ta sẽ thấy là có nhiều quy tắc đạo đức giống nhau có thể gắn với các nền tảng tín lý khác nhau. Các tác phẩm đạo đức quan trọng cho việc cứu rỗi linh hồn, nhất là các vựng tập về quyết nghị luận [*casuistische Kompendien*][a] của các tông phái khác nhau đều dần dà chịu ảnh
[86] hưởng của nhau và có nhiều nét rất giống nhau mặc dù có những cách thực hành [*Praxis*] khác biệt rõ rệt trong lối sống thường ngày. Vậy phải chăng cách tốt nhất đối với chúng ta là hãy không cần xét đến các nền tảng tín lý cũng như lý thuyết đạo đức, để chỉ chú trọng tới cách thực hành đạo đức [*sittliche Praxis*], trong chừng mực mà cách thực hành này được xác định rõ? Chúng ta thấy là không thể làm như vậy được. Đúng là các nguồn gốc tín lý khác nhau của nền đạo đức khổ hạnh đã tàn lụi sau các cuộc đấu tranh tàn khốc. Nhưng, những gốc rễ đầu tiên này đã không chỉ để lại những dấu vết sâu đậm trong nền đạo đức "phi tín lý" [*undogmatische*] sau này; do đó, *chỉ có* sự hiểu biết về những nội dung tư tưởng ban đầu này mới cho phép hiểu được sợi dây ràng buộc nền đạo đức khổ hạnh này với ý tưởng về *thế giới bên kia* [*Jenseits*] từng ngự trị một cách tuyệt đối trên những con người thâm tín nhất thời đại ấy. Không có sức mạnh vượt trội của ý tưởng này, ắt sẽ *không* có một sự chấn hưng đạo đức quan trọng nào đối với đời sống thường ngày [*Lebenspraxis*] có thể xuất hiện được cả.

Điều quan trọng đối với chúng ta, dĩ nhiên, không phải là những gì đã được giảng dạy một cách chính thức và theo lý thuyết trong các sách giáo khoa thần học đạo đức của thời này, dù rằng việc giảng dạy

---

[a] Các nguyên tắc đạo đức chung nhằm hướng dẫn giải quyết những trường hợp riêng biệt (*N.D.*).

này có một ý nghĩa thực tiễn do ảnh hưởng của kỷ luật của giáo hội, của công việc mục vụ và việc giảng đạo.[172] Điều chúng ta quan tâm lại hoàn toàn khác: vấn đề là tìm ra những *động lực* [Antriebe] *tâm lý* nào – được tạo nên bởi đức tin tôn giáo và sự thực hành đời sống tín ngưỡng –, đã định hướng cho lối sống và đã giữ chặt cá nhân trong định hướng đó. Nhưng các động lực này phần lớn lại bắt nguồn từ đặc điểm riêng của các niềm tin tôn giáo. Vào thời đó, người ta bận tâm về các tín lý tưởng như trừu tượng đến độ chúng ta chỉ có thể hiểu được thực chất của chúng nếu ta nhìn thấu mối quan hệ giữa các tín lý này với các lợi ích thực tiễn-tôn giáo. Ở đây không thể không xem xét đôi chút về mặt tín lý[173] – một việc làm vừa chán ngắt

---

[172] Đáng tiếc là khía cạnh này đã không được đánh giá đúng trong cuộc tranh luận về các vấn đề này. Nhất là Sombart và cả Brentano thường xuyên trích dẫn các nhà sưu tập các (hệ thống) đạo đức (thường là nhờ tôi mà họ có được) như thể đó là những bộ luật cư xử, mà không hề tự hỏi luật nào được hỗ trợ bởi lợi ích của sự cứu rỗi vốn có ảnh hưởng về mặt tâm lý.

[173] Có cần phải nhấn mạnh rằng chừng nào còn nằm trong lĩnh vực thuần túy tín lý, bản phác họa này không hề yêu sách có được tính "độc đáo", vì nó không ngừng dựa trên những gì các sử gia tín lý và các Giáo hội đã trình bày, tức không phải tài liệu "đầu tay". Dĩ nhiên, bản thân tôi đã tìm cách đào sâu, trong chừng mực có thể, các nguồn tư liệu của lịch sử Cải cách. Nhưng quả là hợm hĩnh khi muốn bỏ qua các công trình của các nhà thần học, thật chắc chắn và sâu sắc, được thực hiện trong nhiều thập niên, thay vì theo vết chân họ trong việc tìm hiểu các nguồn gốc như một điều hoàn toàn cần thiết. Tôi hy vọng rằng tính chất vắn tắt cần thiết của việc nghiên cứu này đã *không dẫn* tôi đến những cách trình bày không đúng và rằng tôi đã, ít ra, tránh được những lầm lẫn trầm trọng liên quan đến các sự kiện. Đối với những ai đã quen thuộc với các vấn đề thần học, điều mới mẻ duy nhất sẽ nằm trong những điểm khởi đầu chúng tôi đã chấp nhận và nhìn nhận là quan trọng. Một số có tính chất quyết định đối với chúng tôi, chẳng hạn tính chất lý tính của nền khổ hạnh và tầm quan trọng của nó trong đời sống hiện đại; nhưng dĩ nhiên, các tác giả thần học lại ít quan tâm tới các điểm này.

Từ khi công trình tìm hiểu này xuất hiện, khía cạnh này và khía cạnh xã hội học nói chung đã được nghiên cứu một cách có hệ thống trong tập sách đã được nói đến của E. Troeltsch. Cuốn *Gerhard und Melanchthon* cũng như nhiều bản tường thuật trong *Gott. Gel. Anz.* chứa đựng nhiều nghiên cứu sơ bộ cho công trình lớn của tác giả. Vì những lý do thuận tiện, chúng tôi đã không nêu tất cả các công trình chúng tôi đã sử dụng, mà chỉ nêu những công trình mà phần của bản văn các ghi chú quy về hay gắn với chúng một cách trực tiếp. Thường nhiều

đối với độc giả không chuyên về thần học, nhưng lại vừa quá hời hợt
[87] và vội vàng đối với một nhà thần học. Cách duy nhất mà chúng ta có thể tiến hành, đó là trình bày các tư tưởng tôn giáo này dưới hình thức một *"loại hình-lý tưởng" [*Idealtypus*], vốn được cấu tạo một cách cô đọng và có hệ thống, và họa hoằn lắm mới gặp thấy trong thực tế lịch sử[a]. Chính *bởi vì* chúng ta không thể vạch ra các ranh giới rõ ràng trong thực tế lịch sử, nên chỉ bằng cách nghiên cứu *các hình thức cô đọng nhất* của chúng [*konsequentesten Formen*] [theo phương pháp "loại hình-lý tưởng" đang nói ở đây – *N.D.*], chúng ta mới hy vọng bắt gặp được những tác động đặc thù của chúng.

[A. Tông phái Calvin]

Tông phái *Calvin[174] chính là đạo[175] đã từng là mục tiêu của nhiều

---

khi đó là các tác giả khá xưa, khi các quan điểm được trình bày ở đây xem ra có gì gần gũi. Phương tiện tài chính hoàn toàn không đủ của các thư viện Đức dẫn đến tình trạng là tại các "tinh lẻ", các nguồn tư liệu chính hay các công trình nghiên cứu phải mang từ Berlin tới hay từ các thư viện lớn khác dưới hình thức cho mượn ngắn hạn. Đó là trường hợp đối với Voët, Baxter, Tyermans, Wesley, tất cả các tác giả Methodist, Baptist và Quaker, và của nhiều tác giả khác, thường là thuộc về thời kỳ đầu, không xuất hiện trong *Corpus Reformatorum*. Việc cầu cứu các thư viện Anh hay Hoa Kỳ, trong nhiều trường hợp, là điều bắt buộc đối với một công trình chuyên sâu. Đối với bản phác thảo này, chúng tôi đã có thể và đã phải tự giới hạn vào những tư liệu có thể tham khảo được tại Đức. Từ ít lâu nay, người ta thấy xuất hiện đâu nơi người Mỹ một khuynh hướng không thừa nhận chính nguồn gốc "có tính cách giáo phái" của mình, đến độ tại Hoa Kỳ, một số thư viện đại học chỉ thu thập ít điều mới mẻ, thậm chí không có gì, trong lĩnh vực này. Đây là một đặc điểm của khuynh hướng "thế tục hóa" chung của đời sống Mỹ, khuynh hướng này, trong ít lâu sẽ làm biến mất tính cách cổ truyền của dân tộc này và thay đổi hẳn và hoàn toàn ý nghĩa của nhiều định chế căn bản của đất nước này. Người ta sẽ chỉ còn biết thăm viếng ít trường chính thống nhỏ của các giáo phái tại nông thôn.

[a] Mệnh đề này trong bản gốc là như sau: "Dabei können wir freilich nur so verfahren, daß wir die religiösen Gedanken in einer 'idealtypisch' kompilierten Konsequenz vor führen, wie sie in der historischen Realität nur selten anzutreffen war" (*N.D.*).

[88] [174] Về Calvin và học thuyết Calvin, ngoài công trình căn bản của Kampschulte, nguồn thông tin tốt nhất là công trình của Erich Marks (trong quyển *Coligny*

của tác giả này). Campbell, *The Puritans in Holland, England and America* (hai tập), không phải lúc nào cũng có tính cách phê phán hay tránh được thành kiến. Ốc đảng phái bài Calvin một cách dữ dội bao trùm công trình của Pierson, *Studien over Johan Calvijn*. Về sự phát triển của học thuyết Calvin tại Hà Lan, xem, ngoài Motley, các tác phẩm cổ điển của các tác giả Hà Lan, đặc biệt Groen Van Prinsterer, *Handboek der Geschiedenis van het Vaderland* (1846), *La Hollande et l'influence de Calvin* [Hà Lan và ảnh hưởng của Calvin] (1864). Về nước Hà Lan hiện đại: *Le parti antirévolutionnaire et confessionnel dans L'Église des Pays-Bas* [Đảng chống cách mạng và tôn giáo tại giáo hội Hà Lan] (1860); ngoài ra và nhất là: Fruin, *Tien jaren uit den tachtigjarigen oorlog* (1857) và nhất là Naber, *Calvin of Libertijns* (1884). Cũng nên xem W. J. F. Nuyens, *Geschiedenis van de kerkelijke en politieke geschillen in de Republiek der Vereenigde Provincien* (Amsterdam, 1886-1887); A. Köhler, *Die niederlandische reformierte Kirche* (Erlangen, 1856) về thế kỷ XIX. Về nước Pháp, ngoài Polenz còn có Baird, *Rise of the Huguenots*. Về nước Anh, ngoài Carlyle, xem Marcaulay, Masson, và *last but not least* [cuối cùng nhưng không phải là kém quan trọng nhất], Ranke và nhất là, các tác phẩm khác và mới đây của Gardiner và Firth. Ngoài ra, Taylor, *A Retrospect of the Religious Life in England* (1854) và tác phẩm rất hay của Weingarten, *Die englischen Revolutionskirchen*. Rồi bài của Troeltsch về các nhà đạo đức Anh, trong *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, xuất bản lần thứ ba và, dĩ nhiên, các quyển *Soziallehren der christlischen Kirchen und Gruppen* của ông, cũng như tiểu luận tuyệt vời của Ed. Bernstein trong *Geschichte des Sozialismus* (Stuttgart, 1895, I, tr. 50 tt). Thư mục tốt nhất (trên 7.000 đầu đề) trong Dexter, *Congregationalism of the Last Three Hundred Years* (trong đó trước tiên, nhưng không phải là duy nhất, vấn đề về tổ chức của các giáo hội). Tác phẩm này có giá trị hơn nhiều so với các tác phẩm của Price (*History of Nonconformism*), Skeats, và các tác giả khác. Về xứ Scotland, xem Sack, *Die Kirche von Schottland* (1844) và các tài liệu về John Knox, và các tác giả khác. Về các vùng đất tại châu Mỹ, tác phẩm nổi tiếng của Doyle, *The English in America*. Ngoài ra, Daniel Wait Howe, *The Puritan Republic*; J. Brown, *The Pilgrim Fathers of New England and their Puritan Successors* (tái bản lần thứ ba, Revell). Một số sách tham khảo khác sẽ được ghi sau.

Phần trình bày sau đây hoàn toàn dựa trên loạt bài thuyết trình của Schneckenburger đã được ghi nhận trên đây, về những gì liên quan đến các sự khác biệt về học thuyết. Tác phẩm căn bản của Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* (ba tập, được trích dẫn theo lần xuất

cuộc đấu tranh chính trị và văn hóa lớn tại những nước tư bản phát triển nhất như Hà Lan, Anh, Pháp vào các thế kỷ XVI và XVII, và vì
[88] thế chúng ta sẽ bàn luận trước hết về tông phái này. Vào thời đó –
[89] thậm chí cả thời nay nữa – tín điều được xem là tiêu biểu nhất của tông phái Calvin là giáo thuyết về *sự *tiền định* [*Gnadenwahl*: nghĩa đen: sự quyết định sẵn về ân sủng – N.D.]. Đúng là người ta đã tranh cãi xem đây có phải là tín điều "thiết yếu nhất" của giáo hội Cải cách hay chỉ là "phần phụ thuộc". Những phán đoán về "bản chất" của một hiện tượng lịch sử có thể là những phán đoán về mặt giá trị và về mặt lòng tin, nhất là khi các phán đoán này chỉ nhắm đến cái "đáng chú ý" trong hiện tượng này, hoặc chỉ nhắm đến cái có "giá trị" lâu dài trong hiện tượng này. Hoặc là, các phán đoán này nhắm đến ý nghĩa *nguyên nhân* của [hiện tượng lịch sử ấy] căn cứ trên ảnh hưởng của nó đối với các diễn tiến lịch sử khác: đây sẽ là những phán đoán quy kết [nhân quả] về mặt lịch sử [*historische*

---

bản lần thứ ba) với sự pha trộn phương pháp lịch sử và những ý kiến đánh giá của tác giả, cho thấy rõ những nét riêng biệt của một tác giả vốn không phải lúc nào cũng truyền đạt cho độc giả sự chắc chắn hoàn toàn về tính "khách quan" của ông ta, mặc dù ông ta đã có đào sâu các ý tưởng của mình. Do đó, tôi thường không mấy tin là tác giả có lý về những điểm mà tác giả có quan điểm khác với Schneckenburger, tuy nhiên, tôi không đi đến chỗ bác bỏ. Ngoài ra, điều ông cho là "mang tính cách Luther", giữa một số các tư tưởng và tình cảm tôn giáo rất khác nhau, ngay ở chính Luther, nhiều khi xem ra chỉ tương xứng với những phán xét về giá trị, đó là điều, đối với Ritschl, có một giá trị lâu dài trong học thuyết Luther. Đó là học thuyết Luther như nó phải là (theo Ritschl) chứ không phải học thuyết Luther như nó đã là. Chúng tôi nghĩ là không cần ghi lại tất cả những chỗ chúng tôi đã sử dụng các tác phẩm của Karl Müller, Seeberg và các tác giả khác. Nếu, trong những đoạn tiếp theo, tôi có làm khổ độc giả, đối với chính tôi cũng vậy, bởi một loạt những chú thích, ấy là vì tôi thấy cần phải cung cấp cho độc giả không chuyên về thần học khả năng kiểm chứng sơ khởi các ý tưởng được trình bày trong công trình nghiên cứu này nhờ những điều chỉ dẫn mà các quan điểm có liên quan đem lại.

[175] Trong phần trình bày tiếp theo đây, chúng tôi sẽ không đặc biệt chú trọng tới nguồn gốc, những tiền đề và lịch sử của các phong trào khổ hạnh. Ngược lại, chúng tôi sẽ xem xét giáo thuyết của các phong trào này vào thời mà các phong trào này phát triển mạnh mẽ.

Zurechnungsurteile]. Nếu giờ đây, chúng ta phát xuất từ quan điểm sau cùng này – như chúng ta sẽ phải làm ở đây – và tự hỏi về tầm quan trọng phải dành cho tín điều này, xét về các *ảnh hưởng văn hóa* và lịch sử của nó, chắc chắn tín điều này sẽ nằm trong số những tín điều quan trọng nhất.[176] Phong trào đấu tranh văn hóa do Oldenbarneveldt lãnh đạo đã đổ vỡ ở chính điều này. Dưới triều vua James đệ Nhất, sự phân hóa của giáo hội Anh giáo đã không thể nào điều hòa được, từ khi có các cuộc tranh cãi giữa triều đình với các tín đồ Puritanist liên quan đến tín điều này. Giới cầm quyền[177] đã chống lại phong trào này vì họ thường coi đây như một yếu tố nguy hiểm về mặt chính trị của giáo thuyết Calvin. Các nghị hội [*Synoden*] lớn của thế kỷ XVII, nhất là các nghị hội tại Dordrecht và Westminster, không kể các nghị hội kém quan trọng khác, đều lấy việc nhìn nhận
[90] giáo thuyết này về mặt giáo luật làm trọng tâm của mình. Giáo thuyết này đã là chỗ dựa vững chắc của vô số các vị anh hùng của *ecclesia militans*[a]; và vào thế kỷ XVIII và XIX, giáo thuyết này đã gây nên những cuộc ly khai trong giáo hội và được sử dụng làm tiếng hô xung trận cho các cuộc thức tỉnh lớn. Chúng ta không thể bỏ qua

---

[176] Trước hết, cần nói rõ rằng trong bản phác thảo này, chúng tôi không nghiên cứu chính cách nhìn của riêng Calvin, mà là học thuyết Calvin; và học thuyết này, dưới hình thức nó đã xuất hiện vào cuối thế kỷ XVI và XVII tại những vùng lãnh thổ rộng lớn trong đó học thuyết này chiếm ưu thế, và đồng thời cũng là những lãnh thổ có nền văn hóa tư bản chủ nghĩa phát triển nhất. Chúng tôi tạm không đề cập đến nước Đức, bởi vì học thuyết Calvin không hề chinh phục được những vùng đất lớn tại đây. Dĩ nhiên "cải cách" chẳng đồng nghĩa chút nào với "Calvinist".

[177] Tuyên bố chung của Đại học Cambridge và tổng giám mục Canterbury về điều 17 của bản Tuyên tín của Anh giáo đã không được nữ hoàng phê chuẩn. Trái nghịch với bản chính thức, điều khoản này, được gọi là điều khoản Lambeth năm 1595, khẳng định một cách rõ ràng rằng có sự tiền định cho cái chết đời đời. Những người cực đoan đặt tất cả gánh nặng của vấn đề (như trong *Hanserd Knollys Confession*) trên sự tiền định rõ ràng cho sự chết đời đời, chứ không chỉ nhìn nhận sự kết án, giống như học thuyết đã được "làm dịu bớt".

[a] *Giáo hội chiến đấu,* tức cộng đồng các Kitô hữu đang còn sống trên Trái đất này; cộng đồng những người đã qua đời được gọi hoặc là *giáo hội chờ đợi*, nếu đang còn phải đền tội ở nơi luyện tội, hoặc là *giáo hội khải hoàn*, nếu đã được đưa về hưởng hạnh phúc trên Thiên đàng (*N.D.*).

giáo thuyết này được, và vì không chắc là mọi người có học ngày nay đều biết giáo thuyết này, nên tốt hơn hết là chúng ta hãy tìm hiểu nó dựa vào bản *Westminster Confession* [Tuyên tín *Westminster] năm 1647. Về điểm này, các tuyên tín của các phái *Baptist và phái độc lập chỉ đơn giản lặp lại bản Tuyên tín Westminster này mà thôi:

Chương IX (về tự do ý chí), số 3.– Do sa ngã vào tình trạng tội lỗi, con người đã mất hẳn mọi khả năng muốn một điều thiện thiêng liêng nào đó gắn với sự cứu độ của mình, đến độ một con người tự nhiên – hoàn toàn quay lưng lại với sự Thiện và bị giao phó cho tội lỗi – sẽ không thể tự mình hối cải hay thậm chí dọn mình để hối cải.

Chương III (Về các quyết định đời đời của Thiên Chúa), số 3.– Do quyết định của Thiên Chúa và để vinh quang của Người được tỏ hiện, một số người nào đó (...) đã được định trước [predestinated] *cho sự sống đời đời, một số khác lại bị định đoạt* [foreordained] *phải chết đời đời.*

Số 5.– Những kẻ được định trước cho sự sống, Thiên Chúa đã tuyển chọn họ từ trước khi đặt nền móng của thế giới, theo ý định không thay đổi từ đời đời của Người cũng như theo ý muốn thâm sâu và sở thích của Người. Thiên Chúa đã chọn họ trong Đức Kitô, để họ được hiển vinh đời đời và chỉ duy nhất bởi ân sủng và tình yêu mà Người tặng không, chứ hoàn toàn không phải bởi thấy trước lòng tin hay bởi việc thiện của họ, cũng như sự kiên định của họ trong lòng tin và trong các việc thiện, hay bởi bất cứ điều kiện hay nguyên nhân nào khác có tính quyết định nơi vật thụ tạo. Và tất cả mọi điều đó là để ngợi ca ân sủng đầy vinh quang của Người.

Số 7.– Đối với phần còn lại của nhân loại, tùy theo ý Thiên Chúa, và phù hợp với ý muốn không dò thấu được của Người, theo đó Người ban bố hay khước từ lòng từ bi của Người, vì vinh quang của quyền năng tối thượng của Người trên các tạo vật của Người, Người gạt bỏ họ và phó mặc họ cho sự ô nhục và sự giận dữ vì tội lỗi của họ, và điều đó là để ngợi ca sự công bằng vinh hiển của Thiên Chúa.

Chương X (Về sự kêu gọi hiệu nghiệm). Số 1.– Đối với tất cả những kẻ được Thiên Chúa tiền định cho sự sống, và chỉ đối với

*những kẻ này mà thôi, Thiên Chúa sẵn lòng kêu gọi họ một cách hữu hiệu bằng *Lời và *Thánh Thần (bằng cách kéo họ ra khỏi tình trạng tội lỗi và sự chết mà họ lâm phải do bản tính) vào một thời khắc do Người chỉ định và chấp thuận (...) để gỡ bỏ trái tim bằng đá của họ và cho họ một trái tim bằng thịt; đổi mới ý chí của họ và, bằng sự Toàn năng của mình, Người hướng họ về sự thiện (...).*

Chương V (Về sự Quan phòng). Số 6.– Còn đối với những kẻ tàn bạo và vô đạo mà Thiên Chúa, với tư cách là một vị thẩm phán công chính, trừng trị vì những tội lỗi họ sớm phạm phải bằng cách làm cho họ thành mù quáng và làm cho trái tim của họ cứng lại, Thiên Chúa không chỉ từ chối ân sủng của Người vốn có thể soi sáng đầu óc của họ và đánh động con tim của họ, mà đôi khi, Thiên Chúa còn rút lại những năng khiếu mà họ đã nhận được và phó mặc họ cho những thứ có tính chất xúi giục để biến sự sa đọa của họ trở thành tội lỗi; và như vậy, Thiên Chúa bỏ mặc họ cho những thèm khát của họ, cho những cám dỗ của thế gian này và cho quyền lực của Satan: điều này khiến họ dạn dày (trong sự dữ) bằng chính những phương tiện Thiên Chúa dùng để làm mềm các tấm lòng khác.[178 và 179]

[91] "Chẳng đời nào một Thiên Chúa như vậy sẽ khiến tôi phải tôn trọng, dù có phải vì thế mà bị tống vào Hỏa ngục." Như chúng ta đã biết, Milton đã phê phán giáo thuyết này như vậy.[180] Nhưng, điều

---

[178 và 179] [Tuyên tín Westminster, ấn bản chính thức lần thứ năm, London 1717.] Các bản văn Calvin này được trích dẫn theo Karl Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, Leipzig 1903. Xem bản Tuyên tín Savoy và bản Tuyên tín Hanserd Knollys (Mỹ). Về sự tiền định nơi người Huguenot, xem Polenz, I, tr. 545 tt. và các tác giả khác.

[180] Về thần học của Milton, xem tiểu luận của Eibach trong *Theologische Studien und Kritiken*, 1879. Tiểu luận của Macaulay, nhân dịp Sumner dịch công trình *Doctrina christiana* [Giáo thuyết Kitô giáo] được khám phá vào năm 1823 (ấn bản Tauchnitz, 185, tr. 1 tt), khá sơ sài. Để có nhiều chi tiết hơn, xin đọc, bằng tiếng Anh, sáu tập của Masson, một công trình có hơi quá sơ lược, và bằng tiếng Đức, tiểu sử Milton do Stern vốn dựa trên Masson. Milton đã nhanh chóng từ bỏ học thuyết tiền định dưới hình

quan trọng đối với chúng ta ở đây không phải là đánh giá tín điều này, mà là làm sáng tỏ ý nghĩa lịch sử của tín điều ấy. Tuy nhiên, chúng ta chỉ có thể bàn vắn tắt về nguồn gốc ra đời của giáo thuyết ấy và cho thấy giáo thuyết này đã được đưa vào nền thần học Calvin như thế nào.

Hai con đường có thể dẫn tới đó. Hiện tượng ý thức tôn giáo về sự cứu độ, nơi những con người năng nổ nhất và nhiệt tình nhất trong số những nhà chiêm niệm vĩ đại mà Kitô giáo, từ thời thánh *Augustinô đã không ngừng sản sinh, được gắn liền với xác tín thâm sâu rằng chẳng có thể làm được gì với sức lực riêng của mình, và rằng chỉ có sự tác động của một quyền lực bên ngoài mới có hiệu quả: Ý thức thâm sâu này, sự vững tin hăng say này vốn cất khỏi họ sức nặng ghê gớm của ý thức tội lỗi, lại xem ra đã bất ngờ nhận chìm họ và làm cho họ mất hẳn khả năng hình dung được rằng sự ban tặng ân sủng này có thể lệ thuộc vào sự đích thân hợp tác hay vào công đức hay chất lượng của lòng tin và ý chí của chính họ. Khi *Luther đủ sức bắt tay vào viết quyển *Freiheit eines Christenmenschen* [Sự tự do của một Kitô hữu] vào thời kỳ viên mãn của thiên tài tôn giáo của ông, thì ông cũng vẫn còn tin chắc chắn rằng những "quyết định bí ẩn" của Thiên Chúa là nguồn duy nhất và tuyệt đối của *tình trạng ân sủng của ông.[181] Tuy nhiên,

---

thức "quyết định kép" [*"doppelten Dekrets"*] [theo thuyết tiền định, Thiên Chúa quyết định cho người này được hạnh phúc, cho người khác phải trầm luân đời đời – *N.D.*] của học thuyết này, để đi đến một thứ Kitô giáo hoàn toàn tự do, khi ông về già. Một cách nào đó, có thể so sánh ông với Sébastien Franck về sự độc lập của ông đối với các khuynh hướng của thời đại. Nhưng Milton là một con người tích cực, thực tiễn, còn Franck, do bản tính, đặc biệt có một đầu óc phê phán. Milton chỉ là một người "Puritanist", theo một nghĩa rất rộng, trong chừng mực liên quan đến cách tổ chức "duy lý" (phù hợp với ý muốn của Thiên Chúa) đối với đời sống trong thế gian. Đó chính là cái tạo nên gia sản lâu dài của học thuyết Calvin cho hậu thế của nó. Theo một nghĩa nào đó, chúng ta cũng có thể nói về Franck rằng ông là một người "Puritanist". Cả hai, với tính cách là những người "lệch tâm", đều nằm ngoài phạm vi nghiên cứu của chúng tôi.

[181] *"Hic est fidei summus gradus; credere Deum esse clementem, qui tam paucos salvat, justum, qui sua voluntate nos damnabiles facit"* [Đây là tuyệt đỉnh của lòng tin; tin Thiên Chúa nhân từ, Đấng cứu vớt số ít người, là công bằng, Đấng khiến chúng

cho dù sau đó ông đã không từ bỏ một cách chính thức quan điểm này, ý tưởng này vẫn không hề chiếm vị trí trung tâm trong những
[92] mối bận tâm của ông, ngược lại, nó càng ngày càng bị đẩy lùi vào hậu trường khi trách nhiệm làm người lãnh đạo giáo hội càng ngày càng bắt buộc ông phải xử sự như một nhà "chính trị có đầu óc thực tế". *Melanchthon đã cố ý tránh không đưa giáo thuyết "nguy hiểm và khó hiểu" này vào bản Tuyên tín *Augsburg. Nếu con người lúc nào cũng có thể đánh mất ân sủng [*amissibilis*], thì con người cũng vẫn có thể có lại được *ân sủng bằng sự khiêm tốn, hối cải và lòng tin tưởng trung tín vào lời của Thiên Chúa và vào các *bí tích, đây chính là một tín điều đối với các giáo phụ của giáo thuyết Luther.

Đối với *Calvin[182], diễn tiến lại hoàn toàn ngược lại. Tầm quan trọng của sự tiền định đối với ông chỉ gia tăng dần dần qua các cuộc tranh luận với các đối thủ của ông trong thần học. Giáo thuyết này chỉ được triển khai một cách đầy đủ trong lần xuất bản thứ ba của bộ *Institutio*, và chỉ chiếm vị trí trung tâm sau khi Calvin qua đời mà thôi, giữa những cuộc đấu tranh tôn giáo lớn mà các nghị hội tại Dordrecht và Westminster tìm cách chấm dứt. Nơi Calvin, *decretum horribile* [quyết định khủng khiếp – *N.D.*] này không nảy sinh từ *kinh nghiệm tôn giáo* như nơi Luther, mà từ những đòi hỏi logic của

---

ta thành những kẻ bị án phạt, theo chính ý muốn của Người], đó là một đoạn nổi tiếng trong *De servo arbitrio*.

[182] Thực ra, cả Luther và Calvin đều nhìn nhận một Thiên Chúa có hai mặt (xem các nhận xét của Ritschl, *Geschichte des Pietismus*, và Köstlin, *s.v.* Gott, trong *Realenzyklopädie für protestantiche Theologie und Kirche*, xuất bản lần thứ ba), một mặt, người cha đáng yêu và tốt lành được Tân Ước mạc khải cho chúng ta, người cha này chiếm ưu thế trong các cuốn đầu của *Institutio christiana*; mặt khác, đằng sau người cha này, là *Deus absconditus* [Thiên Chúa ẩn mặt] chế ngự như một nhà độc tài tùy tiện. Đối với Luther, Thiên Chúa của Tân Ước chiếm ưu thế, bởi vì như thế ông tránh không phải suy luận về những vấn đề siêu hình, càng ngày càng bị xem vô bổ và nguy hiểm; ngược lại Calvin bám vào ý nghĩ về một Thiên Chúa siêu việt đối với cuộc sống. Thực ra mà nói, tư tưởng về Thiên chúa siêu việt này không thể tồn tại trong quá trình phát triển của học thuyết Calvin nơi đại chúng, song tư tưởng chiếm ưu thế lúc này lại không phải là Thiên Chúa người cha của Tân Ước, mà là Đấng Jêhôva của Cựu Ước.

suy nghĩ của ông [*nicht...erlebt*, sondern *erdacht*], do đó tầm quan trọng của giáo thuyết này, nơi mỗi bước phát triển, có thêm sự cố kết logic của một sự nghiền ngẫm tôn giáo chỉ hướng về Thiên Chúa mà không hướng về con người.[183] Thiên Chúa không hiện hữu vì con người, chính con người mới hiện hữu vì Thiên Chúa; và mọi tạo vật – dù rằng, đối với Calvin, chắc chắn chỉ có một phần nhỏ nhân loại được kêu gọi cho hưởng sự giải thoát đời đời – chỉ có ý nghĩa với tính cách là phương tiện để đạt đến mục đích là tôn vinh sự uy nghi của Thiên Chúa. Đem áp dụng những chuẩn mực của sự "công bằng" trần thế vào những quyết định tối cao của Thiên Chúa là vô nghĩa và là sự lăng mạ đối với sự uy nghi của Người[184], bởi vì Thiên Chúa và chỉ một mình Người mà thôi, là *tự do*, nghĩa là không lệ thuộc vào bất cứ một định luật nào. Chúng ta chỉ có thể hiểu được các quyết định của
[93] Thiên Chúa, hay chỉ biết đến chúng, trong phạm vi Thiên Chúa sẵn lòng truyền đạt cho chúng ta. Chúng ta buộc phải dừng lại ở những mẩu nhỏ của chân lý đời đời; tất cả phần còn lại – *ý nghĩa* của thân phận của mỗi chúng ta – được bao phủ bởi những mầu nhiệm không thể xuyên thủng và thật là hợm hĩnh khi muốn đào sâu chúng.

Nếu tình cờ những kẻ bị ruồng bỏ cả gan than phiền về một số phận mà họ không đáng chịu, những người này đã xử sự chẳng khác những con vật phàn nàn là mình đã không sinh ra làm người. Bởi mọi tạo vật đều bị cách ly khỏi Thiên Chúa bởi một vực thẳm không thể vượt qua và chỉ đáng phải chết đời đời, khi Thiên Chúa, để tôn vinh sự uy nghi của mình, đã không quyết định cách khác. Chúng ta chỉ biết rằng một phần nhân loại sẽ được cứu rỗi, phần khác sẽ phải bị đày đọa. Thừa nhận rằng công đức hay tội lỗi của con người có dự một phần nào đó trong việc quyết định về số phận của họ sẽ chẳng khác gì cho rằng các quyết định tuyệt đối tự do của Thiên Chúa, và được quyết định từ đời đời, có thể được sửa đổi dưới tác động của con người – một ý nghĩ không thể nào hiểu nổi. Người *"Cha ở trên trời", người Cha của Tân Ước, nhân lành và thấu tình, đã hoan hỉ

---

[183] Về điều tiếp theo đây, so sánh với Scheibe, *Calvins Prädestinationslehre* (Halle 1897). Về thần học của Calvin nói chung, xem Heppe, *Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche* (Elberfeld 1861).

[184] *Corpus Reformatorum*, LXXVII, tr. 186 tt.

trước sự trở về của kẻ tội lỗi như một người đàn bà hoan hỉ vì tìm lại được *đồng bạc đã mất, ở đây, biến thành một thực thể siêu việt, vượt lên trên mọi khả năng lý tính của con người, Đấng, từ đời đời, đã trao cho mỗi người số phận của họ và định liệu cho vũ trụ từng chi tiết nhỏ nhất.[185] Sự thể là như vậy, bằng vào những quyết định bất di bất dịch, nên ân sủng của Thiên Chúa cũng không thể nào bị mất đi đối với những người đã được ban cho, cũng như không thể nào có được đối với những kẻ đã bị từ chối.

Giáo thuyết này, trong tính cách bất nhân thống thiết của nó, hẳn đã để lại dấu ấn lên trên tâm thái [*Stimmung*] của cả một thế hệ đã phó mình cho cái bố cục hết sức chặt chẽ của nó và đã gây nên trước hết nơi mỗi cá nhân, cảm xúc về một sự *đơn độc nội tâm* có một
[94] không hai.[186] Trong vấn đề quan trọng nhất của cuộc sống là sự cứu độ đời đời, con người của thời Cải cách thấy mình bị bắt buộc phải một mình đi con đường dẫn tới số phận đã được vạch ra cho mình từ đời đời. Chẳng có gì và cũng chẳng có ai có thể giúp được mình. Cũng chẳng có nhà thuyết giảng nào bởi vì kẻ được chọn phải hiểu lời của Thiên Chúa bằng chính trí tuệ của mình. Cũng chẳng có *bí tích nào bởi vì nếu các bí tích đã được Thiên Chúa thiết lập để bày tỏ vinh quang của Người, và do đó, phải được tuân thủ một cách tỉ mỉ,

---

[185] Chúng ta có thể tìm thấy phần trình bày trên đây về học thuyết của Calvin, gần như dưới cùng hình thức trong Hoornbeek, *Theologia practica* (Utrecht 1663), cuốn II, chương I: *De predestinatione* [Về sự tiền định]; vị trí của phần này rất có ý nghĩa vì nó nằm ngay dưới đầu đề *De Deo* [Về Thiên Chúa]. Nơi Hoornbeek, cơ sở Kinh Thánh chính của sự tiền định là chương thứ nhất trong Thư [của thánh Phaolô] gửi các tín hữu Êphêsô. Chúng ta không cần phân tích ở đây các nỗ lực khác nhau và không hợp lý kết hợp sự tiền định với Thiên Chúa quan phòng, một bên, với trách nhiệm và tự do của cá nhân một bên, để cứu vãn sự "tự do" thường nghiệm của ý chí. Các ngòi nổ đầu tiên của học thuyết này đã có trong thánh Augustinô.

[186] *"The deepest community* (với Thiên Chúa) *is found not in institutions or corporations or churches, but in the secrets of a solitary heart"* [Sự kết hợp thâm sâu nhất (với Thiên Chúa) không thể có trong các định chế hay hiệp hội hay giáo hội, mà là trong nơi thầm kín của một trái tim đơn độc]: Dowden đặt vấn đề thiết yếu như vậy trong cuốn sách hay của ông, *Puritan and Anglican* (tr. 231). Sự đơn độc thâm sâu của tinh thần này của cá nhân cũng được tìm thấy nơi người Jansenist, vốn cũng tin ở sự tiền định.

thì cũng không phải vì thế mà các bí tích này trở thành một cách thức để có được ân sủng của Người: các bí tích này chỉ là những *externa subsidia* [những sự trợ giúp bên ngoài – *N.D.*] của lòng tin. Chẳng có một giáo hội nào bởi vì tuy rằng câu nói *extra ecclesiam nulla salus* [ngoài giáo hội không có ơn cứu độ – *N.D.*] có nghĩa là kẻ ở ngoài giáo hội đích thực sẽ bị loại mãi mãi khỏi số những kẻ được chọn[187], nhưng những kẻ bị ruồng bỏ cũng không phải vì thế mà không thuộc về giáo hội (bên ngoài); và vì thuộc về giáo hội, nên họ bắt buộc phải phục tùng kỷ luật của giáo hội, chắc chắn không phải để đạt tới sự cứu độ – điều này không thể được – mà bị bắt buộc phải tuân thủ các điều răn của Thiên Chúa vì vinh quang của Người. Cuối cùng, cũng chẳng có Thiên Chúa nào, vì chính Đức Kitô đã chi chịu chết cho những kẻ được chọn[188]; chính vì những người này mà từ đời đời, Thiên Chúa đã quyết định Đức Kitô phải hy sinh mạng sống. Việc phủ nhận hoàn toàn sự cứu độ bởi giáo hội và bởi các *bí tích* (giáo thuyết Luther đã không đi tới những hệ quả tột cùng của sự phủ nhận này) đã tạo nên sự khác biệt căn bản, quyết định, so với Công giáo.

Như vậy, trong lịch sử các tôn giáo, diễn tiến vĩ đại của sự "giải ma thuật" thế giới [*Entzauberung der Welt*][189] đã tới hồi kết thúc; diễn

---

[187] "*Contra qui hujusmodi coetum* [nghĩa là một Giáo hội duy trì một giáo lý tinh ròng, các bí tích và kỷ luật của Giáo hội] *contemnunt* (...) *salutis suae certi esse non possunt; et qui in illo contemptu perseverat electus non est*" [Ngược lại kẻ coi nhẹ việc tập hợp theo kiểu đó (...) không thể có được sự chắc chắn về sự cứu độ của mình; và kẻ ở lì trong sự coi nhẹ này không phải là kẻ được chọn]. Olevian, *De substantia foederis gratuiti inter Deum et electos* (1585), tr. 222.

[188] "Người ta thường nói rằng Thiên Chúa đã sai Con của Người để cứu chuộc nhân loại, nhưng đó không phải là mục đích của Người: Người đã chỉ muốn gìn giữ một số ít người khỏi sa ngã (...) và tôi có thể nói rằng Thiên Chúa đã chỉ chết cho những kẻ được chọn." (Bài giảng tại Broek, gần Rogge, Wtenbogaert, II, tr. 9. Xem Nuens, sđd, II, tr. 232.) Việc giải thích sự trung gian của Đức Kitô cũng lộn xộn như vậy trong *Hanserd Knollys Confession*. Chỗ nào cũng tiền giả định rằng Thiên Chúa không cần sử dụng phương tiện này.

[189] Về diễn tiến này, xem các công trình nghiên cứu khác về *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* ["Đạo đức học kinh tế của các tôn giáo thế giới" của Max Weber]. Liên quan đến các nền đạo đức của Ai Cập và của Babylon vốn gần gũi với (ở đây) vị trí đặc

[95] tiến này đã khởi đầu với các lời tiên tri của Do Thái giáo cổ thời và, đồng lòng với tư tưởng khoa học Hy Lạp, đã loại bỏ mọi phương thức có tính cách *ma thuật* để đạt tới sự cứu độ bị coi như là những việc dị đoan và phạm thánh. Tín đồ Puritanist chân chính còn đi tới chỗ loại bỏ mọi dấu vết của nghi lễ tôn giáo bên mộ huyệt; họ chôn cất người thân quen không có tiếng hát, tiếng nhạc, để không cho bất cứ thứ "mê tín dị đoan" nào có cơ may lộ diện, không còn bất cứ thứ tin tưởng nào vào tính cách hữu hiệu đem lại sự cứu độ của những cách thức thực hành có tính cách bí tích ma thuật.[190]

Không một phép ma thuật nào, – thậm chí chẳng có cách thức nào – đem lại ân sủng cho kẻ đã bị Thiên Chúa quyết định khước từ. Kết hợp với giáo thuyết cứng rắn về sự siêu việt tuyệt đối của Thiên Chúa [*Gottferne*] và về tính vô giá trị của tất cả những gì thuộc về thế giới được thụ tạo, sự cô đơn nội tâm này của con người tạo nên, một mặt, nền tảng của thái độ hoàn toàn tiêu cực của phái Puritanist đối với mọi yếu tố cảm tính và cảm xúc trong văn hóa và trong tính tôn giáo chủ quan (những yếu tố bị coi là vô bổ đối với sự cứu độ và tạo nên những ảo tưởng trong tình cảm và những sự dị đoan có tính sùng bái ngẫu tượng); qua đó, họ quay lưng lại về nguyên tắc trước mọi thứ văn hóa của giác quan nói chung.[191] Nhưng mặt khác, giáo thuyết Puritanist lại là một trong những nguồn gốc của thứ chủ

---

biệt của nền đạo đức Do Thái xưa và sự phát triển của nó từ thời các tiên tri, – như tôi cho thấy trong các tiểu luận này – hoàn toàn dựa trên sự kiện căn bản là phủ nhận tà thuật bí tích với tính cách là phương tiện cứu độ.

[190] Cũng vậy, theo giáo lý nhất quán nhất, phép thánh tẩy [rửa tội] chỉ bắt buộc vì những quy định rõ rệt, nhưng không cần thiết cho sự cứu độ. Do đó, những người theo phái độc lập [*Independents*] người Anh và người Scotland, những người Puritanist nghiêm ngặt, có thể ủng hộ nguyên tắc là con cái của những kẻ bị loại bỏ rõ ràng (những kẻ nghiện rượu chẳng hạn) không được chịu phép thánh tẩy. Thượng hội đồng Edam năm 1586 (khoản 32, I) dặn dò rằng một người lớn muốn chịu phép thánh tẩy, nhưng chưa chín chắn đủ để rước lễ, sẽ chỉ chịu phép thánh tẩy trong điều kiện cuộc sống người này không có gì đáng chê trách và người này đặt ước muốn này *sonder superstitie* [ở bên ngoài sự mê tín dị đoan – *N.D.*].

[191] Thái độ tiêu cực này đối với văn hóa các giác quan [*Sinnenkultur*] chính là một yếu tố căn bản của học thuyết Puritanist, như Dowden đã cho thấy (sđd).

nghĩa cá nhân [*Individualismus*] mang màu sắc bi quan, không ảo tưởng[192], chủ nghĩa cá nhân này ngày nay còn xuất hiện trong tính
[96] cách dân tộc và trong những thể chế của các dân tộc vốn đã có một quá khứ Puritanist; sự tương phản thật rõ nét với cách thức mà triết học thời kỳ Khai minh sau này nhìn con người.[193] Vào thời kỳ được chúng ta đang nghiên cứu, chúng ta gặp lại những dấu vết của giáo thuyết về sự tiền định tác động trên lối sống của cá nhân và trên quan niệm về cuộc sống, kể cả tại chính những nơi giáo thuyết này, với tính cách tín điều, đang suy tàn. Thực vậy, khi ấy nó chỉ còn là hình thức *cực đoan nhất* của lòng tin tưởng *chuyên nhất* vào Thiên Chúa, đó là điều chúng ta quan tâm tới ở đây. Ví dụ, ảnh hưởng này xuất hiện, đặc biệt trong văn chương theo khuynh hướng Puritanist

---

[192] Thuật ngữ "chủ nghĩa cá nhân" [*Individualismus*] bao hàm những khái niệm rất không thuần nhất mà người ta có thể tưởng tượng nổi. Tôi hy vọng những điều nêu ra sau đây sẽ làm rõ hơn về cách tôi hiểu từ này. Theo một nghĩa nào đó của từ này, người ta nói rằng giáo thuyết Luther có tính cách "cá nhân chủ nghĩa" [*individualistisch*] bởi vì đạo này không có điều quy định khổ hạnh nào đối với cuộc sống. Từ này được sử dụng theo một nghĩa hoàn toàn khác, chẳng hạn trong Dietrich Schäfer khi, trong công trình nghiên cứu của ông "Zur Beurteilung des Wormser Konkordats", *Abhandlungen der Berliner Akademie* (1905), ông gọi thời trung đại là thời kỳ của "tính cá nhân đậm nét" [*"ausgeprägter Individualität"*], bởi vì, đối với các biến cố quan trọng trước con mắt sử gia, các nhân tố phi lý tính khi ấy có một tầm quan trọng mà ngày nay không còn nữa. Dĩ nhiên, tác giả có lý, tuy nhiên, những người mà tác giả tấn công, có lẽ cũng ở trong cùng cảnh huống, bởi vì họ hiểu "tính cá nhân" [*"Individualität"*] và "chủ nghĩa cá nhân" [*"Individualismus"*] hoàn toàn khác. Cách diễn tả tuyệt vời của Jacob Burckhardt ngày nay đã lỗi thời phần nào, và một sự phân tích cặn kẽ các khái niệm này về mặt lịch sử sẽ rất có giá trị đối với khoa học ngày nay. Còn trái ngược lại, dĩ nhiên, là nỗ lực "định nghĩa" khái niệm theo kiểu "cáo thị quảng cáo" của một số sử gia vốn bị bản năng "chơi chữ" thúc đẩy, đã sử dụng khái niệm như một cái nhãn dán lên một thời kỳ lịch sử nào đó.

[193] Cũng sự tương phản, dù ít gay gắt hơn, dĩ nhiên, với giáo lý Công giáo sau này. Ngược lại, chủ nghĩa bi quan sâu đậm của Pascal, vốn cũng dựa trên học thuyết về sự tiền định, lại có nguồn gốc từ giáo thuyết Jansenist, từ đó, (nảy sinh) chủ nghĩa cá nhân của ông vốn xa lánh thế gian và không phù hợp với lập trường chính thức của Công giáo. Xem công trình nghiên cứu của Honigsheim về những người Jansenist ở Pháp, được trích dẫn ở chú thích 10, chương 1, phần 3 trên đây.

của Anh, qua việc lặp đi lặp lại đến độ người đọc phải chú ý những lời cảnh giác đối với sự tin tưởng ở sự giúp đỡ nhau, ở tình bằng hữu giữa con người.[194] Chính Baxter khá ôn hòa cũng khuyên nhủ phải cảnh giác đối với bạn bè thân cận nhất, và Bailer thì dặn dò là không được tin tưởng vào bất kỳ ai, không thổ lộ điều gì có thể làm liên lụy: Đấng tâm giao duy nhất, đó là Thiên Chúa.[195] Điều trái ngược nổi bật

---

[194] Đối với những người Jansenist cũng vậy.

[195] Bailey, *Praxis pietatis* (ấn bản tiếng Đức, Leipzig, 1724), tr. 187. Ph. J. Spener cũng chấp nhận một quan điểm tương tự, *Theologische Bedenken* (theo lần xuất bản thứ 3, Halle, 1712): "Một người bạn hiếm khi đưa ra một lời khuyên nhằm tôn vinh Thiên Chúa, nhưng thường là vì những lý do trần tục [*fleischlich*] (nhưng không nhất thiết là những lý do ích kỷ)." *"He [the "knowing man"] is blind in no man's cause, but best sighted in his own. He confines himself to the circle of his own affairs and thrusts not his fingers into needless fires. He sees the falseness of it [der Welt] and therefore learns to trust himself ever, others so far as not to be damaged by their disappointment."* [Anh ta (kẻ biết) mù quáng trong vụ việc của con người nhưng lại thấy rất rõ vụ việc của mình. Anh ta tự đóng khung mình trong các vụ việc của riêng anh ta và không thò ngón tay vào lửa một cách không cần thiết. Anh ta thấy được sự giả dối của thế gian và do đó học để tin nơi mình, các kẻ khác trong chừng mực không bị tổn hại bởi sự tuyệt vọng của họ]. Đó là triết lý của Thomas Adams (*Works of the Puritan Divines*, tr. 11). Bailey (*Praxis pietatis*, tr. 176) còn khuyên rằng, hãy tưởng tượng vào buổi sáng, trước khi trà trộn với người khác, mình đang đi trong một khu rừng hoang dã, đầy hiểm nguy và cầu xin Thiên Chúa [ban cho chúng ta] "chiếc áo khoác của sự cảnh giác (thận trọng) và công bằng (chính trực)". Cảm giác này có trong tất cả mọi giáo phái khổ hạnh, và, trong trong trường hợp của một số đông người theo phong trào Pietist, cảm giác này trực tiếp dẫn đến việc sống một thứ đời sống tu trì ngay giữa thế gian. Chính Spangenberg, trong quyển *Idea fidei fratrum* (thuộc tư tưởng Moravi), tr. 382, nhắc nhở bằng cách nhấn mạnh câu 5, chương 17 của tiên tri Jêrêmia: "Đáng nguyền rủa thay kẻ tin ở người đời" [*Kinh Thánh*, bản dịch của Nhóm phiên dịch các giờ kinh phụng vụ, Nxb TPHCM, 2002, tr. 1058 – *N.D.*]. Để hiểu rõ tính cách xa lánh con người trong thái độ này, nên nhớ lại các nhận xét của Hoornbeek (*Theologia practica*, I, tr. 882) về bổn phận *yêu thương kẻ thù địch*: *"Denique hoc magis nos ulciscimur, quo proximum, inultum nobis,* tradimus ultori Deo *(...). Quo quis plus se ulciscitur, eo minus id pro ipso agit Deus."* [tiếng Latin: Cuối cùng thì chúng ta trả thù nhiều hơn, bởi vì *chúng ta*

[97] nhất với giáo thuyết Luther, đó là, gắn liền với quan niệm sống tại tất cả những vùng học thuyết Calvin được phát triển trọn vẹn, *việc *xưng tội cá nhân* đã âm thầm biến mất mà lý do khiến bản thân Calvin phản đối việc xưng tội chỉ là do e ngại những khả năng giải thích sai bí tích. Đây là sự kiện có tầm quan trọng cực kỳ sâu rộng: trước hết như triệu chứng của loại tác động của tôn giáo này; thứ đến, như một loại thuốc kích thích tâm lý cho sự phát triển thái độ đạo đức của con người. Như vậy, người ta đã không nhìn nhận việc xưng tội là một phương cách định kỳ để trấn an lương tâm cho kẻ tội lỗi khỏi ý thức tội lỗi [*"Abreagieren" des affektbetonten Schuldbewusstseins*].[196]

Chúng ta sẽ bàn tới sau về những hậu quả đạo đức của đặc điểm này trong cuộc sống thường ngày. Nhưng, rõ rệt nhất là những hậu quả liên quan đến thái độ chung của con người đối với tôn giáo. Các mối liên hệ giữa tín đồ Calvin với Thiên Chúa của mình diễn ra trong một *sự cô đơn nội tâm sâu đậm*, dù rằng việc thuộc về giáo hội đích thực là cần thiết cho sự cứu độ.[197] Để hiểu được những tác dụng đặc

---

giao nộp cho Thiên-Chúa-Đấng-báo-thù kẻ đồng loại, kẻ không báo thù chúng ta (...). Vì thế, ai càng bị báo thù nhiều, thì Thiên Chúa càng do vậy mà xử nhẹ hơn cho kẻ ấy. – *N.D.*] Người ta bắt gặp cũng chủ đề về sự chuyển dịch của sự báo thù trong các phần của Cựu Ước sau thời kỳ Lưu đày: sự gia tăng và sự nội tâm hóa tinh vi của ác báo thù nếu chúng ta so sánh với nguyên tắc [báo thù] cổ
[97] xưa "mắt đền mắt". Về lòng yêu thương người đồng loại, xem ghi chú số 34 sau đây.

[196] Dĩ nhiên tòa giải tội không chỉ có tác dụng này. Các lời giải thích, trong số những lời giải thích khác của Muthmann, *Zeitschrift für Religionpsychologie*, I, tập 2, tr. 65, quá đơn giản đối với một vấn đề tâm lý phức tạp như vấn đề của việc thú tội.

[197] Chính sự kết hợp *này* là đặc biệt quan trọng đối với việc giải thích các nền tảng tâm lý của các tổ chức xã hội của giáo phái Calvin. *Tất cả* chúng đều dựa trên các động cơ nội tâm có tính "cá nhân chủ nghĩa", có tính "thuần lý" về "mục đích" và "giá trị". Cá nhân bước vào đây không với các *cảm xúc* của mình. "Vinh quang của Thiên Chúa" và "sự cứu độ cá nhân" luôn đứng "lên trên" ngưỡng của ý thức. Ngày nay, một số nét riêng biệt của tổ chức xã hội của các dân tộc có một quá khứ theo giáo thuyết Calvin vẫn còn mang dấu ấn của điểm này.

biệt[198] của bầu không khí rất riêng biệt này, chỉ cần đọc cuốn *Pilgrim's Progress* của Bunyan[199], cuốn sách được đọc nhiều nhất trong tất cả nền văn chương Puritanist. Trong cuốn sách đó, "người Kitô hữu" ý thức mình đang sống trong một "thành phố sa đọa" và nghe thấy tiếng gọi phải thực hiện cuộc hành hương về thiên đô. Vợ con anh ta muốn giữ anh ta lại, nhưng người này, lấy tay bịt tai mình lại, gào lên: "*Life, eternal life*" [*Sự sống, sự sống đời đời*], và ra đi qua các cánh đồng. Chẳng có sự tinh quái nào có thể vượt hơn tình
[98] cảm ngây ngô của anh thợ hàn nồi, viết từ nhà tù và nhận được những tràng pháo tay của cả một thế giới các tín đồ vì đã diễn tả được trạng thái tâm hồn của tín đồ Puritanist ngoan đạo chỉ biết lo toan cho sự cứu độ của riêng mình. Trạng thái tâm hồn ấy được bộc lộ trong các cuộc đàm thoại ngọt xớt giữa anh ta với những người đồng hội đồng thuyền và kiểu cách không thể không khiến người ta nghĩ đến tác phẩm *Gerechte Kammacher* [Những người thợ làm lược công chính] của Gottfried Keller. Chỉ khi bản thân anh ta được an toàn, anh ta mới nghĩ quả là tốt nếu có vợ và các con ở bên cạnh mình. Thánh *Alfonso de Liguori, như Dölliger cho thấy, đã bị siết chặt bởi chính nỗi lo sợ trước cái chết và đời sau; nỗi lo sợ này ở cách xa cả ngàn dặm lòng tự hào thế tục mà một *Machiavelli, khi phác họa sự vinh quang của công dân thành Florentia trong cuộc chiến chống lại giáo hoàng và lệnh cấm, đã diễn tả bằng các lời lẽ sau đây: "Họ đặt lòng yêu tổ quốc cao hơn cả sự lo lắng cho sự cứu độ của mình"; và còn ở cách xa hơn nữa những tình cảm mà một Richard Wagner đặt nơi miệng của Siegmund trước cuộc chiến đấu chí tử: *"Grüße mir Wotan, grüße mir Wallhall (...) Doch von Wallhall's spröden Wonnen sprich du wahrlich mir nicht"* [Hãy chào Thần chiến tranh, hãy chào nghĩa địa của những chiến binh...

---

[198] Tính cách chủ yếu chống độc đoán của giáo thuyết đánh giá theo nguyên tắc là vô bổ, mọi sự can thiệp của giáo hội hay nhà nước trong lĩnh vực đạo đức hay cứu độ, đã khiến cho giáo thuyết thường xuyên bị cấm đoán, chẳng hạn bởi Quốc hội Hà Lan. Hậu quả luôn là việc thiết lập các quy ước (như sau năm 1614).

[199] Về Bunyan, xem thư mục của Froude trong loạt *English Men of Letters*, và cũng xem bản phác thảo hời hợt của Macaulay (*Miscel. Works*, II, tr. 227). Dù bản thân là một người theo phái Puritanist Calvin, Bunyan không mấy quan tâm tới những khác biệt giữa các giáo phái.

Nhưng hãy đừng nói với ta về niềm vui mà nghĩa địa đang chờ ta]. Đúng là sự sợ hãi này đã tạo nên nơi Bunyan và Liguori những tác động rất khác nhau. Cùng một nỗi kinh hãi đã dẫn người này tới chỗ hạ mình tột cùng, thì đối với người kia lại là sự kích thích đối với một cuộc chiến không ngừng, triệt để, với cuộc sống. Vậy sự khác biệt này do đâu?

Thoạt tiên, điều này có vẻ như khó hiểu. Làm sao cái khuynh hướng nhằm giải thoát nội tâm của một con người ra khỏi các vòng dây trói chặt của thế gian lại có thể đi đôi với sự ưu việt không ai nghi ngờ của giáo thuyết Calvin trong lĩnh vực tổ chức xã hội[200]? Dù

---

[200] Liên quan đến tính cách thành viên của Kitô giáo cải cách, xem ra tự động người ta dựa vào ý tưởng – mà tầm quan trọng không ai nghi ngờ – rằng được nhận vào một cộng đoàn, phù hợp với các điều luật của Thiên Chúa quả là cần thiết cho sự cứu rỗi của linh hồn, ý tưởng xuất phát từ đòi hỏi của giáo thuyết Calvin phải "sáp nhập vào thân mình Đức Kitô" (Calvin, *Institutio christiana*, III, 11, 10). Tuy nhiên, từ quan điểm riêng của chúng tôi, trung tâm của vấn đề có phần nào bị lệch đi. Nguyên tắc có tính cách tín lý này vẫn có thể phát triển trong một Giáo hội mang tính cách thể chế hoàn toàn [*anstaltmäßig*], đó là điều, như chúng ta thấy, đã diễn ra thực sự. Nhưng nó lại không mang nơi mình cái sức mạnh tâm lý có thể làm mọc lên những cộng đoàn như vậy và thổi vào các cộng đoàn này sự mạnh mẽ chứa đựng trong giáo thuyết Calvin. Khuynh hướng thành lập các cộng đoàn cũng thấy xuất hiện trong "thế gian" bên ngoài tổ chức Giáo hội do Thiên Chúa truyền lệnh. Sự kiện người Kitô hữu tin rằng có thể chứng thực [*bewähren*] (xem phần sau) tình trạng ân sủng của mình khi hành động *in majorem Dei gloriam* [vì vinh quang lớn hơn của Thiên Chúa – *N.D.*] ở đây có tính cách quyết định; sự ghê tởm việc thờ tạo vật thành ngẫu tượng và mọi bám víu [*Haften*] cá nhân với người khác sẽ hướng một cách khó nhận thấy sức mạnh này tới lĩnh vực của hoạt động khách quan (không thuộc riêng ai). Người Kitô hữu, tha thiết với sự chứng thực [*Bewährung*] về tình trạng ân sủng của mình hành động vì những mục tiêu của Thiên Chúa và những mục tiêu này chỉ có thể là khách quan. Mọi quan hệ riêng tư giữa người với người, hoàn toàn tình cảm – do đó không có tính lý tính – có thể dễ dàng bị nền đạo đức Puritanist cũng như mọi nền đạo đức khổ hạnh nghi ngờ là sự tôn thờ xác thịt. Để làm ví dụ, sự lưu ý sau đây đã chẳng khá rõ ràng đó sao? *"It is an irrational act and not fit for a rational creature to love anyone farther than* reason *will allow us (...) It very often taketh up men's minds so as to* hinder *their* love of God" [Yêu một người nhiều hơn *lý trí* cho phép chúng ta là một hành động phi lý tính và không phù hợp với một tạo vật có lý tính (...). Rất nhiều khi đầu óc con người

[99] có vẻ lạ lùng đi nữa, khuynh hướng này lại chính là hậu quả của hình thức đặc biệt mà "tình yêu người đồng loại" của Kitô giáo thể hiện dưới sức ép của nỗi cô đơn nội tâm do giáo thuyết Calvin tạo ra cho con người. Trước tiên, về mặt tín lý[201], nó xuất phát từ đó. Thế giới

---

cản trở tình yêu của họ đối với *Thiên Chúa*]. (Baxter, *Christian Directory*, IV, tr. 253.) Chúng ta luôn gặp những luận chứng kiểu này.

Một ý tưởng gây hào hứng cho người theo giáo thuyết Calvin: đó là Thiên Chúa khi tạo dựng thế giới, bao gồm cả trật tự xã hội, đã phải quan niệm một cách khách quan những cách thức tôn vinh vinh quang của Người; rằng Thiên Chúa đã muốn có tạo vật không phải vì tạo vật, mà là sự sắp xếp tạo vật phục tùng ý muốn của mình. Do đó, được giải thoát bởi học thuyết về tiền định, các năng lực tích cực của người được chọn biến thành những nỗ lực để lý tính hóa thế giới. Đặc biệt, ý tưởng công ích [*der offentliche Nutzen*] – hay, như Baxter viết (*Christian Directory*, IV, tr. 262) rất chính xác trong tinh thần của chủ nghĩa lý tính tự do sau này *"the good of the many"* [điều tốt lành của số đông] (với sự quy chiếu có hơi cưỡng ép về *Rom. 9, 3*) phải được đặt ưu tiên trên mọi ích lợi cá nhân hay riêng tư, xuất phát, đối với người Puritanist – tự nó cũng chẳng hề là điều gì mới cả – từ việc bác bỏ việc tôn sùng tạo vật. Sự ghê tởm thâm căn của người Mỹ đối với các nghề *phục vụ* cá nhân có thể đã gắn với truyền thống này, mặc dù gián tiếp, ngoài các lý do quan trọng khác, do các tình cảm dân chủ. Cũng vậy, sự miễn nhiễm tương đối của các dân tộc có quá khứ Puritanist đối với chế độ độc tài quân phiệt và, một cách tổng quát, thái độ tự do một cách chủ quan của người Anh đối với các chính khách lớn của họ, so với điều chúng ta đã trải nghiệm một cách tích cực cũng như tiêu cực, về lĩnh vực này tại Đức từ năm 1878. Một mặt, nơi họ có một xu hướng "tôn trọng tiếng nói" của các nhân vật lớn, nhưng, mặt khác, họ lại từ chối biến các nhân vật này thành đối tượng của lòng ái mộ bệnh hoạn và xua đuổi ý tưởng ngây ngô rằng người ta có thể do lòng "biết ơn" mà có bổn phận vâng lời về mặt chính trị đối với bất cứ ai. Xem Baxter, *Christian Directory*, xuất bản lần 2, 1678. I, tr. 56, về tính cách tội lỗi của niềm tin vào quyền bính – được Kinh Thánh cho phép, với tư cách khách quan mà thôi – và về sự tôn sùng quá đáng đối với những người lỗi lạc nhất và thánh thiện nhất, sự tôn sùng này có nguy cơ làm tổn hại tới sự phục tùng dành cho Thiên Chúa. Các hậu quả chính trị của việc từ chối tôn sùng tạo vật và nguyên tắc khẳng định chỉ có một mình Thiên Chúa cai trị mà thôi, trước tiên trong Giáo hội, sau đó trong đời sống nói chung, không thuộc lĩnh vực nghiên cứu của chúng tôi.

[201] Chúng ta sẽ phải thường xuyên trở lại với mối quan hệ giữa các "hậu quả" tín lý và các "hậu quả" tâm lý thực tiễn. Có cần phải lưu ý rằng không có sự đồng nhất giữa hai loại hậu quả?

hiện hữu là để phục vụ cho vinh quang của Thiên Chúa, và chỉ với
[100] mục đích đó mà thôi. Người Kitô hữu được chọn sống ở thế gian này là để làm tăng thêm, trong mức độ mình có thể, sự vinh quang của Thiên Chúa trong thế giới, bằng cách chu toàn các lệnh truyền của Thiên Chúa, và chỉ vì điều đó mà thôi. Nhưng Thiên Chúa lại muốn người Kitô hữu phải có công hiệu trong xã hội, *bởi* Thiên Chúa muốn sự sống xã hội phải phù hợp với các lệnh truyền của Người và xã hội phải được tổ chức vì mục đích này. Hoạt động xã hội[202] của tín đồ Calvin diễn ra hoàn toàn *in majorem gloriam Dei* [vì vinh quang lớn hơn của Thiên Chúa – *N.D.*]. Do đó mà lao động nghề nghiệp vốn phục vụ cho cuộc sống trần thế của cộng đồng, cũng mang tính cách này. Chúng ta đã thấy, trong giáo thuyết Luther, việc phân công lao động thành nghề nghiệp được giải thích bởi "lòng yêu thương người đồng loại". Nhưng điều còn là một gợi ý có tính cách giả định, hoàn toàn có tính cách trí thức nơi bản thân Calvin thì lại đã trở thành một yếu tố đặc trưng của hệ thống đạo đức nơi những tín đồ của giáo thuyết này. "Lòng yêu thương người đồng loại" – chỉ để tôn vinh Thiên Chúa mà thôi[203] chứ không được phép phục vụ tạo vật[204] –

---

[202] "Xã hội", trong văn mạch này, không có âm vang nào theo nghĩa hiện đại của từ này. Nó chỉ có nghĩa là hoạt động bên trong các cộng đồng có tổ chức về tôn giáo, chính trị và v.v...

[203] "Mọi việc tốt lành được thực hiện *vì bất cứ* mục đích nào không phải là vinh quang của Thiên Chúa" đều *mang tội* (*Hanserd Knollys Confession*, ch. XVI).

[204] Cách xử sự của Đoàn Truyền giáo tại Trung Hoa (China Inland Mission) và của Liên minh quốc tế các thừa sai (International Missionaries' Alliance) sẽ giúp chúng ta hiểu được ý nghĩa có thể có của "tính cách khách quan, phi-cá nhân" này của tình yêu người đồng loại – được quy định bởi quan hệ chuyên nhất của đời sống với Thiên Chúa – trong lĩnh vực riêng biệt của đời sống của các cộng đoàn tôn giáo (về chủ đề này, xem Warneck, *Gesch. d. prot. Missionaren*, tái bản lần 5, trang 99, 111). Một đạo binh các nhà thừa sai (ví dụ: một ngàn người chỉ dành cho Trung Hoa mà thôi) được chiêu mộ và trang bị một cách tốn kém. Qua các cuộc giảng dạy lưu động để "mời chào" [*"anbieten"*], theo nghĩa chính xác của từ này, Tin Mừng cho những người ngoại đạo, vì Đức Kitô đã truyền như vậy và đã gắn việc Người đến lần thứ hai [phục lâm] với công việc này. Việc người ngoại đạo có trở lại Kitô giáo và như vậy đạt tới sự cứu độ hay không, thậm chí họ có thể *hiểu*, dù chỉ là về ngữ pháp, ngôn ngữ của các thừa sai hay không, điều này về nguyên tắc là việc phụ, và chỉ riêng Thiên Chúa sẽ lo liệu việc

[101] được biểu lộ trước tiên trong việc chu toàn các nhiệm vụ *nghề nghiệp* do *lex naturae* [*luật tự nhiên*] đề ra. Như vậy, lòng yêu thương người đồng loại mang vẻ hoàn toàn khách quan và *phi*-cá nhân [*un*persönlich] của một công việc được thực hiện để nhắm đến việc tổ chức một cách duy lý vũ trụ xã hội bao quanh chúng ta. Bởi vì việc tổ chức kỳ diệu và sự sắp xếp thích hợp với mục tiêu của vũ trụ đã được dự kiến để thỏa mãn các nhu cầu của loài người, điều này

---

này. Theo Hudson Taylor (xem Warneck, sđd), Trung Hoa có khoảng năm mươi triệu gia đình; một ngàn thừa sai mỗi người thuyết giáo cho năm mươi gia đình mỗi ngày (!), Tin Mừng như vậy có thể được "mời chào" trong một ngàn ngày, tức chưa đầy ba năm, cho tất cả mọi người Trung Hoa. Tông phái Calvin đã thiết lập kỷ luật của giáo hội mình hoàn toàn theo sơ đồ này. Mục đích không phải là sự cứu độ của linh hồn tín đồ – sự cứu độ này, vốn là việc của một mình Thiên Chúa mà thôi (trong thực tiễn cũng là công việc của chính người tín đồ), không thể chịu ảnh hưởng của bất kỳ biện pháp ép buộc nào trong tay Giáo hội – mà là sự vinh quang lớn nhất của Thiên Chúa. Tông phái Calvin, hiểu như vậy, hoàn toàn không can dự gì vào các thành tích hiện đại của các công cuộc truyền giáo: mọi giáo phái đều có trách nhiệm trong đó. Chính Calvin cũng đã phủ nhận việc người ta bắt buộc phải gửi các đoàn thừa sai tới với người ngoại đạo, sự phát triển của Giáo hội vốn là *unius Dei opus* [công việc của một mình Thiên Chúa mà thôi]. Điều hiển nhiên là phải tìm nguồn gốc của các sự kiện này nơi các ý tưởng hiện hữu trong tổng thể nền đạo đức Puritanist và theo các ý tưởng này, người ta hết nợ với tình yêu người đồng loại khi chu toàn các lệnh truyền của Thiên Chúa để tôn vinh Người. Người đồng loại của chúng ta như vậy nhận được những gì thuộc anh ta; phần còn lại, chính Thiên Chúa sẽ chu cấp. "Tình người", trong các quan hệ với "người đồng loại" có thể kể như đã tắt. Điều này thể hiện trong nhiều mối quan hệ hết sức khác nhau.

Chẳng hạn, ta có thể kể một tàn tích của tình trạng này vào thế kỷ XX trong lĩnh vực bác ái được cải cách – một tàn tích nổi tiếng theo đúng nghĩa –: các trẻ mồ côi ở Amsterdam với áo vét và quần dài nửa đen nửa đỏ, hoặc nửa đỏ nửa xanh (một kiểu ăn mặc của người điên), được người ta dẫn đi theo hàng tới nhà thờ, chắc chắn tạo nên một cảnh tượng có tính cách "nâng cao tâm hồn" nhất theo cách nghĩ của thời xưa. Cảnh tượng này tôn vinh Thiên Chúa ở chỗ mọi tình cảm "riêng tư và con người" đều thấy bị xúc phạm. Và, như chúng ta sẽ thấy, tình hình cũng hệt như thế cho đến mọi chi tiết trong hoạt động nghề nghiệp riêng tư. Dĩ nhiên, tất cả những điều này chỉ biểu thị một xu hướng và sau này bản thân ta cũng sẽ phải vạch rõ các giới hạn nhất định. Nhưng, *với tư cách* là một xu hướng – và là một xu hướng rất quan trọng – của tính tín ngưỡng khổ hạnh này, nó cần phải được khẳng định ngay ở đây.

trở thành hiển nhiên đối với cả những người dựa trên các mạc khải của Kinh Thánh lẫn những người sử dụng sự phán đoán tự nhiên của mình. Như vậy, người ta nhìn nhận rằng lao động nhằm phục vụ lợi ích xã hội phi-cá nhân là để ngợi ca vinh quang của Thiên Chúa, do đó, là do Thiên Chúa muốn. Việc loại bỏ triệt để vấn đề biện thần luận và mọi thứ câu hỏi về ý nghĩa của vũ trụ và của cuộc đời, – những câu hỏi vốn đã từng dày vò bao người – lại diễn ra một cách tự nhiên nơi người Puritanist – cũng như nơi người Do Thái, nhưng vì những lý do hoàn toàn khác. Và theo một nghĩa nào đó, nó diễn ra một cách tự nhiên đối với mọi tư tưởng Kitô giáo không có tính thần bí.

Cùng với sự tiết kiệm sức lực này, giáo thuyết Calvin còn thêm một nét khác nữa theo cùng một hướng để kiện toàn bức tranh. Đối với giáo thuyết Calvin, không có mâu thuẫn giữa "cá nhân" và "đạo đức" (theo nghĩa của Sören Kierkegaard) dù rằng trong lĩnh vực tôn giáo, giáo thuyết Calvin để mặc con người phải hoàn toàn dựa vào sức cá nhân mình. Ở đây, chúng ta không phân tích các lý do cũng như ý nghĩa của các quan điểm này đối với tư tưởng duy lý kinh tế và chính trị của giáo thuyết Calvin. Tính cách *"vị lợi"* [*utilitarisch*] của nền đạo đức Calvin bắt nguồn từ đó; đồng thời, cũng từ đó nảy
[102] sinh nhiều đặc trưng quan trọng liên quan đến quan niệm của giáo thuyết này về "nghề nghiệp".[205] Nhưng cũng đã đến lúc phải trở lại với việc tìm hiểu giáo thuyết về sự tiền định.

Đối với chúng ta, vấn đề quyết định là như sau: làm sao một giáo lý như vậy lại có thể *được chấp nhận*[206] vào một thời đại mà đời sau

---

[205] Trên mọi phương diện vừa nói, nền đạo đức về sự tiền định của Port-Royal lại hoàn toàn khác vì nó hướng đến tính chất thần bí và *bên ngoài* thế gian [*außer*weltlichen], và vì thế, trong chừng mực này, đó cũng là định hướng mang tính Công giáo (xem Honigsheim, sđd).

[206] Hundeshagen (*Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik*, 1864, I, tr. 37) đại diện cho quan điểm – thường được lặp lại – theo đó sự tiền định là một tín lý của các nhà thần học chứ không phải một giáo lý cho đại chúng. Điều này chỉ đúng khi chúng ta đồng hóa "dân chúng" với đám đông vô học của các tầng lớp dưới, và ngay cả như vậy, điều này cũng chỉ đúng một cách rất giới hạn. Kohler (sđd) cho rằng trong những năm 40 của thế kỷ

XIX, các "đám đông" (hiểu là tầng lớp tiểu tư sản Hà Lan) thấm nhuần giáo thuyết này. Kẻ nào chối bỏ tư tưởng "quyết định kép" [*"doppelte Dekret"*: theo thuyết tiền định, Thiên Chúa quyết định cho người này được hạnh phúc, cho người khác phải trầm luân đời đời – *N.D.*] đều bị coi là lạc đạo và là kẻ bị ruồng bỏ. Bản thân Kohler cũng đã có lần được hỏi về *thời điểm* ông được "tái sinh" (theo nghĩa của sự tiền định). Da Costa và sự ly khai của de Kock cũng đã bị tác động một cách nặng nề bởi điều này. Không chỉ Cromwell, – Zeller (*Das theologische System Zwinglis*, tr. 17) đã cho thấy những hậu quả của tín điều này nơi ông –, mà cả đạo quân của ông, đã hiểu rất rõ vấn đề. Ngoài ra, các điều khoản của các nghị hội Dordrecht và Westminster về cùng chủ đề, đều là một vấn đề có tầm quan trọng quốc gia. Các *tryers* và *ejectors* của Cromwell chỉ thâu nhận những kẻ tin ở sự tiền định, và Baxter (*Life*, I, tr. 72), dù rằng ở chỗ khác là kẻ thù của vị Bảo hộ này, đã đánh giá là hành động của ông quả là lớn lao đối với những gì liên quan đến phẩm chất của hàng giáo sĩ. Hoàn toàn không thể quan niệm được rằng những người cải cách trong phong trào Pietist và các thành viên của các nhóm nhỏ (*conventicules)* người Anh và người Hà Lan lại không hiểu giáo thuyết này. Rõ ràng chính giáo thuyết này đã tập hợp họ lại trong việc tìm kiếm sự chắc chắn về sự cứu độ [*certitudo salutis*].

Sự tiền định có ý nghĩa gì và không có ý nghĩa gì, khi nó là một giáo thuyết của các nhà thần học, Công giáo chính thống đã chỉ cho chúng ta thấy; Công giáo vốn không thể không biết đến giáo thuyết này như một giáo thuyết bí truyền và dưới một hình thức không rõ nét. Điều quan trọng là Công giáo đã luôn bác bỏ ý tưởng cho rằng *mỗi* con người phải coi mình là kẻ được chọn và phải vững tin về điều đó. Về giáo thuyết của Công giáo, đọc A. Van Wyck, *Tractatio de praedestinatione* (Köln, 1708). Chúng ta không tìm hiểu xem ở đây các quan điểm của Pascal về sự tiền định có cơ sở đến mức độ nào.

Các cảm tưởng của Hundeshagen, vốn không mấy ưa thích giáo thuyết này, rõ ràng đã nảy sinh từ các hoàn cảnh của Đức. Mối ác cảm của ông dựa trên quan niệm, hoàn toàn có tính cách suy diễn, cho rằng học thuyết này chỉ có thể dẫn tới thuyết định mệnh và những mâu thuẫn nội tâm. Zeller (sđd) đã bác bỏ quan niệm này. Mặt khác, chúng ta không thể chối cãi rằng sự việc lại đã *có đi* vào bước ngoặt như thế. Melanchthon và Wesley mỗi người đều đã lên tiếng về vấn đề này vào thời của họ. Nhưng, một cách đặc trưng, trong cả hai trường hợp, đây là một sự kết hợp của lòng tin với một thứ tôn giáo hoàn toàn có tính cách tình cảm. Đối với các tác giả không có một ý tưởng có lý tính về sự *chứng thực* [*Bewährung*], hậu quả như vậy nảy sinh từ cốt lõi của học thuyết.

[103] không chỉ là điều quan trọng nhất, mà ở khá nhiều mặt còn chắc chắn hơn tất cả mọi lợi ích của đời này[207]? Một câu hỏi sớm muộn sẽ phải được đặt ra cho từng tín hữu và đẩy lại phía sau mọi ưu tư khác: *tôi* có phải là kẻ được chọn hay không? Làm sao *tôi* chắc chắn được về sự chọn lựa này[208]? Đối với chính Calvin, đây chẳng phải là vấn

---

Những hậu quả có tính cách định mệnh như vậy cũng xuất hiện trong đạo Islam, nhưng tại sao? Bởi vì, đối với đạo Islam, có sự tiền quy định [*prädeterministisch*], chứ không phải sự tiền định [*prädestinatianisch*], bởi vì đây là số phận *ở đời này* chứ không phải sự cứu độ *ở đời sau* và do đó, yếu tố quan trọng nhất về mặt đạo đức, sự *chứng thực* [*Bewährung*] của tín đồ trong sự tiền định của mình, sẽ không có vai trò nào cả trong đạo Islam. Từ đó, người chiến binh (như trong trường hợp *moira)* sẽ chẳng còn chút sợ hãi, nhưng lại
[103] không có hậu quả nào đối với việc *lý tính hóa* đời sống một cách có "phương pháp", bởi nó thiếu "phần thưởng" [*Pramie*] tôn giáo. Đọc luận án thần học (Heidelberg) của F. Ullrich, *Die Vorherbestimmungslehre im Islam und Christenheit* (1912).

Thực tiễn đã làm nhẹ bớt giáo thuyết này, chẳng hạn nơi Baxter, nhưng không lay chuyển cốt lõi của học thuyết chừng nào ý tưởng về việc Thiên Chúa tuyển chọn áp dụng trên một cá nhân cụ thể và về bằng chứng của sự tuyển chọn [*Erprobung*] vẫn đứng vững. Cuối cùng, tất cả các đầu óc lớn của phái Puritanist (theo nghĩa rộng nhất) đều đã rút khỏi giáo thuyết này vốn đã tác động một cách sâu sắc tuổi trẻ của họ với sự khắc nghiệt u tối của nó – Milton, cũng như Baxter, tuy ở mức độ ít hơn, và sau này, nhà tư tưởng tự do Franklin. Việc họ thoát ra khỏi sự giải thích nghiêm khắc giáo thuyết này tương ứng với sự phát triển cũng trong chiều hướng này của phong trào tôn giáo chung. Nhưng mọi cuộc thức tỉnh tôn giáo lớn, ít ra là tại Hà Lan, và đa số thời gian tại Anh quốc, đã dựa trên cùng một nguồn.

[207] Điều này cũng đúng và là điểm nổi bật của *Pilgrim's Progress* của Bunyan.

[208] Dù tín điều về sự tiền định có được đặt sang một bên, câu hỏi này cũng đã xa lạ với tín đồ Luther thế hệ sau hơn là với tín đồ Calvin. Không phải vì tín đồ Luther ít quan tâm tới sự cứu độ của linh hồn mình, mà là, trong khi phát triển, giáo hội Luther đã càng ngày càng mang nặng tính cách một *thể chế của sự cứu độ* [*Heilsanstalt*]. Mỗi con người tự xem mình là đối tượng của hoạt động của giáo hội và cảm thấy được giáo hội bảo vệ. Chính phong trào Pietist, một cách tiêu biểu, đã lần đầu tiên nêu lên vấn đề này trong tông phái Luther. Tuy nhiên, không thể không biết đến sự kiện này là chính vấn đề về *certitudo salutis* [sự chắc chắn về sự cứu độ] đã tỏ ra là vấn đề căn bản trong tất cả mọi tôn giáo [chủ

đề. Ông thấy mình là "*bình thông ơn Chúa*" [*Rustzeug*] và chẳng mảy may nghi ngờ về tình trạng *ân sủng của mình. Do đó, trước câu hỏi làm sao một con người có thể biết được một cách chắc chắn mình được chọn, thực ra, đối với Calvin, chỉ có một câu trả lời duy nhất là chúng ta chỉ cần biết Thiên Chúa đã quyết định và kiên trì trong lòng tin tưởng không gì lay chuyển nổi, vốn là kết quả của lòng tin đích thực, nơi Đức Kitô. Về nguyên tắc, ông loại bỏ giả thiết cho rằng người ta có thể dựa vào lối sống của một người để biết người đó được chọn hay bị ruồng bỏ. Đòi đi sâu vào những bí ẩn của Thiên Chúa quả là một sự ngạo mạn đối với Người. Trong cuộc sống này, nhìn bề ngoài, kẻ được chọn chẳng có gì khác so với những kẻ bị ruồng bỏ[209];
[104] hơn nữa, tất cả những kinh nghiệm chủ quan của hạng người thứ nhất – với tính cách là những *ludibria spiritus sancti* [Latin: những trò giễu cợt của thánh thần – *N.D.*] – hạng người thứ hai cũng có thể có được, tuy nhiên, trừ lòng tin tưởng bền bỉ và trung tín *finaliter* [Latin: cho đến cùng – *N.D.*]. Như vậy, những kẻ được chọn là, và tiếp tục là, Hội thánh *vô hình* của Thiên Chúa.

Dĩ nhiên, thế hệ sau – và từ Théodore de Bèze – và nhất là đông đảo người dân bình thường, đã không thể có thái độ này. Đối với họ, *certitudo salutis* [Latin: sự chắc chắn về sự cứu độ – *N.D.*], theo nghĩa là có khả năng nhận ra tình trạng ân sủng, không thể không mang tầm quan trọng hàng đầu.[210] Ở bất cứ nơi nào giáo thuyết về sự tiền định được duy trì, người ta không thể gạt ra ngoài câu hỏi: có những tiêu

---

trương] sự giải thoát nhưng không mang tính cách *bí tích – dù đó là Phật giáo, đạo Jaina, v.v... Chính vấn đề này đã là nguồn gốc của mọi động lực tâm lý mang tính cách tôn giáo thuần túy.

[209] Tư tưởng này đã nêu rõ trong thư gửi Bucer, *Corpus Reformatorum*, XXIX, tr. 883 tt. Về vấn đề này, hãy so sánh một lần nữa với Scheibe, sđd, tr. 10.

[210] Tuyên tín Westminster (XVIII, 2) hé cho những người được chọn thấy sự chắc chắn *không thể sai lầm* về ân sủng, dù rằng với tất cả hoạt động của chúng ta, chúng ta cũng vẫn chỉ là những "tên đầy tớ vô dụng" (XVI, 2) và rằng cuộc chiến đấu chống lại sự dữ phải kéo dài suốt cuộc đời (XVIII, 3). Tuy nhiên, bản thân người được chọn phải chiến đấu lâu dài trước khi đạt tới *certitudo* (sự chắc chắn) do ý thức đã làm tròn nhiệm vụ của mình sẽ đem lại cho người này. Sự chắc chắn [*certitudo*] sẽ không hoàn toàn vắng bóng nơi một tín đồ chân chính.

chuẩn nhờ đó người ta có thể biết chắc chắn được rằng mình thuộc vào số những kẻ được chọn [*electi*] hay không? Câu hỏi này không chỉ luôn có một ý nghĩa trung tâm trong sự phát triển của phong trào Pietist vốn đã nảy sinh trên nền tảng của giáo hội *Cải cách; câu hỏi này, thực ra, theo một nghĩa nào đó, còn mang một tầm quan trọng có tính cách thể chế. Chúng ta sẽ trở lại vấn đề khi xem xét ảnh hưởng chính trị và xã hội to lớn của giáo lý và cách thực hiện việc *rước lễ của phái Cải cách, khi ấy, chúng ta sẽ thấy cái khả năng biết chắc tình trạng ân sủng của con người có vai trò lớn lao như thế nào, trong suốt thế kỷ XVII ngoài phong trào Pietist. Chẳng hạn, việc chấp nhận cho người này rước lễ, nghĩa là cho tham gia vào việc tế tự hàng đầu vốn quyết định vị trí xã hội của người tham dự.

Khi câu hỏi về tình trạng ân sủng của *riêng* mỗi người được đặt ra, người ta thấy là không thể thỏa mãn[211] với sự tin tưởng của Calvin nơi chứng từ của lòng tin kiên trì chờ đợi vốn là kết quả của hoạt động của ân sủng nơi con người – cho dù giáo thuyết chính thống này không hề bãi bỏ một cách chính thức[212] tiêu chuẩn này. Nhất là, [105] trong việc chăm sóc các linh hồn, các mục sư không thể thỏa mãn với

---

[211] Giáo lý đích thực của Calvin quy về *lòng tin* và ý thức kết hợp với Thiên Chúa trong các bí tích, còn chỉ nhắc đến các "hoa quả khác của tinh thần" như là điều phụ. Xem một số đoạn trong Heppe, *Dogmatik der evangelischen-reformatierten Kirche*, tr. 425. Chính Calvin cũng nhấn mạnh nhiều tới việc ông từ chối nhìn nhận rằng việc làm là dấu [*Merkmal*] Thiên Chúa ban ân sủng, mặc dù ông coi việc làm, cũng như Luther, như là hoa quả của lòng tin (*Inst. christ.*, III, 2, 37, 38). Khuynh hướng thực tiễn muốn chứng minh lòng tin bởi việc làm, nét riêng biệt của nền khổ hạnh, đi song song với sự biến đổi dần dần của giáo thuyết của Calvin. Đối với Calvin (cũng như đối với Luther) sự tinh tuyền của giáo lý và các bí tích đặc trưng cho Giáo hội đích thực, tuy nhiên, sau này, *disciplina* [kỷ luật] cũng đã được đặt trên cùng bình diện với hai dấu chỉ trên. Chúng ta có thể nhận ra sự biến chuyển này trong các đoạn do Heppe trích dẫn, sđd tr. 194, 195, và mặt khác, trong cách thức thâu nhận các thành viên của *các cộng đoàn* tại Hà Lan, từ cuối thế kỷ XVI (điều kiện đầu tiên phải có là một sự tuân thủ kỷ luật, được chấp nhận một cách minh bạch theo kiểu giao ước).

[212] Chẳng hạn, Olevian, *De substantia foederis gratuiti inter Deum et electos* (1585). tr. 257; Heidegger, *Corpus theologiae christianae*, XXIV, tr. 87 tt; và các đoạn khác trong Heppe, sđd, tr. 425.

điều này, bởi vì họ phải tiếp xúc trực tiếp với những nỗi lo âu do giáo thuyết này gây nên. Công việc chăm sóc các linh hồn đành phải chấp nhận các khó khăn này bằng nhiều cách khác nhau.[213] Chừng nào sự tiền định không được giải thích lại, không được làm giảm nhẹ và thực ra, không bị bãi bỏ[214], sẽ xuất hiện hai loại *lời khuyên mục vụ tiêu biểu, cả hai đều gắn với nhau. Một mặt, *coi mình* là kẻ được chọn và xua tan mọi loại nghi ngờ như là những cám dỗ của ma quỷ[215], bởi vì sự thiếu tin tưởng nơi mình là hậu quả nảy sinh từ một lòng tin còn yếu kém, nghĩa là từ một tác động không đầy đủ của ân sủng, là bổn phận tối thượng. Việc tông đồ khuyến khích phải "kiên định" trong ơn gọi riêng của mình, ở đây, được giải thích như là một trách nhiệm phải đạt tới sự chắc chắn về việc bản thân mình được chọn và về sự *công chính hóa trong cuộc đấu tranh thường ngày của cuộc sống. Thay vào chỗ của những kẻ tội lỗi đầy lòng khiêm hạ vốn được Luther hứa hẹn ân sủng nếu họ tự phó thác mình cho Thiên Chúa trong một lòng tin sám hối, xuất hiện "các vị thánh nhân" tự tin[216] mà chúng ta có thể bắt gặp nơi các thương gia Puritanist với ý chí sắt thép của thời kỳ anh hùng của chủ nghĩa tư bản, và kể cả ngày nay nơi một số gương mặt điển hình. Mặt khác, để đạt tới sự tự tin
[106] này, cách thức thích hợp nhất được khuyến khích là *hãy làm việc không ngơi nghỉ trong một nghề* [*rastlose Berufsarbeit*].[217] Điều

---

[213] Về vấn đề này, đọc các nhận xét của Schneckenburger, sđd, tr. 48.

[214] Chẳng hạn, trong Baxter, sự khác biệt giữa tội trọng và tội nhẹ xuất hiện lại với một nghĩa hoàn toàn Công giáo. Tội trọng là dấu cho thấy không có ân sủng hay ân sủng không thực sự có; chỉ có sự hoán cải của con người toàn diện mới có thể đưa ra chứng cớ về sự hiện diện của ân sủng. Tội nhẹ có thể đi đôi được với tình trạng ân sủng.

[215] Như vậy, với những mức độ khác nhau, nơi Baxter, Bailey, Sedgwich, Hoornbeck. Ngoài ra, đọc các ví dụ Schneckenburger đưa ra, sđd, tr. 262.

[216] Quan niệm tình trạng ân sủng như một thứ chức phận xã hội (chúng ta có thể so sánh với chức phận của các nhà khổ tu của giáo hội thời xưa) rất phổ biến. Đọc thêm Schortinghuis, *Het innige Christendom* (bị quốc hội cấm).

[217] Đó là điều chúng ta sẽ thấy sau, trong vô số đoạn của *Christian Directory* của Baxter. Lời khuyên bảo liên quan đến hoạt động nghề nghiệp như phương tiện chuyển giải sự lo lắng cảm nhận trước sự yếu kém đạo đức của mình gợi lại cách giải thích tâm lý mà Pascal đưa ra về bản năng chạy theo lợi lộc và hoạt động

này, và chỉ điều này mà thôi, mới xua tan được nỗi hoài nghi về mặt tôn giáo và đem lại sự tin chắc về ân sủng.

Việc hoạt động trần thế được xem như có khả năng đem lại sự chắc chắn này, việc hoạt động này có thể được xem như, có thể nói được như vậy, phương thế thích hợp nhất để chống lại những cảm xúc âu lo có tính cách tôn giáo, được giải thích bởi những nét đặc trưng cơ bản của tình cảm tôn giáo trong giáo hội Cải cách, vốn hiện rõ trong sự khác biệt với đạo Luther trong giáo thuyết về sự *công chính hóa bởi lòng tin. Những sự khác biệt này đã được Schneckenburger phân tích[218], một cách rất thâm thúy và với sự thận trọng tích cực nhằm tránh việc đánh giá, trong loạt bài nói chuyện đáng chú ý của ông, đến độ, các nhận xét tiếp theo đây, trong phần chủ yếu, chỉ việc dựa vào phần trình bày của ông.

---

khổ hạnh, những phương tiện được tạo ra để tự dối mình về tính hão huyền đạo
[106] đức của chính mình. Nơi Pascal, niềm tin ở sự tiền định và xác tín rằng tất cả những gì thuộc thế giới tạo vật, do tội tổ tông, đều chẳng có giá trị gì, chỉ dẫn tới việc khước từ thế giới này và cổ vũ việc chiêm niệm, phương tiện duy nhất để cởi bỏ gánh nặng tội lỗi và đạt tới sự chắc chắn về sự cứu độ. Bác sĩ Paul Honigsheim, trong tiểu luận đã dẫn (phần của một công trình nghiên cứu rộng lớn hơn và chúng ta hy vọng là sẽ được tiếp tục), cung cấp cho chúng ta những nhận xét sâu sắc về sự giải thích chính thống của Công giáo và giải thích của khuynh hướng *Jansenist về khái niệm "nghề nghiệp" [*Beruf*]. Nơi người Jansenist, không thấy có mối liên hệ giữa sự chắc chắn về sự cứu độ và hoạt động trần thế. Họ còn đi xa hơn cả tín đồ Luther hay người Công giáo chính thống, họ quan niệm nghề nghiệp như là một cái gì bao hàm việc chấp nhận hoàn toàn hoàn cảnh mà mình đang sống trong cuộc đời và được áp đặt không chỉ bởi trật tự xã hội, như trong quan niệm của Công giáo, mà còn bởi tiếng nói của lương tâm chúng ta (Honigsheim, sđd, tr. 139 và tt.).

[218] Lobstein xuất phát từ quan điểm này trong phác thảo *Festgabe für H. Holtsmann* thật rõ ràng của ông; xin so sánh với những gì tiếp theo đây. Người ta trách ông đã dành cho *certitudo salutis* một tầm quan trọng quá đáng. Nhưng cần phải phân biệt thần học của Calvin với giáo thuyết Calvin, hệ thống thần học của những nhu cầu của mục vụ. Tất cả những phong trào tôn giáo nào đã xâm nhập được vào đại chúng đều xuất phát từ câu hỏi: "Làm sao có được sự chắc chắn về sự cứu độ của mình?" Như chúng tôi đã nói, câu hỏi này đã đóng một vai trò lớn không chỉ trong trường hợp này, mà trong toàn bộ lịch sử tôn giáo, và cả tại Ấn Độ. Vả lại, có thể khác được không?

Kinh nghiệm tôn giáo cao nhất mà lòng đạo Luther, như được triển khai trong thế kỷ thứ XVII, cố gắng đạt tới là *unio mystica* [Latin: sự kết hợp thần bí – *N.D.*] với Thiên Chúa.[219] Như tên gọi,

---

[107] [219] Chắc chắn điều không thể chối cãi là khái niệm này chỉ được triển khai một cách đầy đủ trong tông phái Luther sau này (Praetorius, Nicolai, Meisner). Tuy nhiên, khái niệm đã có cả trong Johannes Gerhard, với ý nghĩa chúng ta nói tới. Do đó, Ritschl, trong quyển IV của bộ *Geschichte des Pietismus* (II, tr. 3 tt.) của ông, cho rằng việc khái niệm này được đưa vào trong đạo Luther là một sự hồi sinh của các yếu tố của lòng đạo đức Công giáo (hay một sự vay mượn của lòng đạo đức này). Ông không phủ nhận (tr. 10) rằng vấn đề sự chắc chắn về sự cứu độ cá nhân cũng chính là vấn đề của Luther cũng như của các nhà thần bí Công giáo, nhưng ông lại nghĩ rằng giải pháp của họ lại hoàn toàn trái ngược nhau. Tôi không có ý kiến riêng có cơ sở về vấn đề. Dĩ nhiên, ai cũng cảm thấy nguồn hứng tác động trên *Die Freiheit eines Christenmenschen* [Sự tự do của một người Kitô giáo] có khác, một mặt, với sự bông lơn nhạt nhẽo "về Hài nhi Giêsu yêu quý" của văn chương muộn thời, và mặt khác, với tình cảm thần bí của Tauler. Cũng vậy, sự gắn bó với yếu tố thần bí-ma thuật, trong giáo thuyết Luther về việc hiệp lễ, chắc chắn có những động cơ tôn giáo khác với thứ đạo đức *"bernardine"* – thứ tình cảm của sách *Diễm ca* [Kinh Thánh] –, Ritschl luôn đề cập đến lòng đạo đức này như là nguồn của quan hệ hôn nhân [*brautlich*] với Đức Kitô. Nhưng giáo thuyết về sự hiệp lễ này, bên cạnh các chuyện khác, đã chẳng góp phần làm thức dậy tình cảm thần bí đó sao? Hơn nữa, quả là hoàn toàn không chính xác khi nói (sđd, tr. 11) rằng sự tự do của nhà thần bí chỉ đơn thuần là sự tách mình ra khỏi thế gian. Tauler đã mô tả một cách đặc biệt đúng, – và điều này giúp ích lớn cho khoa tâm lý học tôn giáo – các hiệu quả thực tiễn của việc chiêm niệm vào ban đêm. Ông khuyên nên làm việc này nhất là vào những đêm mất ngủ. Ông ghi nhận, chẳng hạn, trật tự mà việc chiêm niệm này có thể đem lại trong tư tưởng hướng về công việc trần thế. "Chỉ nhờ đó mà thôi, lý trí sáng ra, đầu óc trở nên mạnh mẽ hơn, và, nhờ việc thi hành nội tâm sự kết hợp đích thực với Thiên Chúa, con người an bình hơn suốt ngày và được Thiên Chúa hướng dẫn. Tất cả công việc của người này được sắp đặt có thứ tự lớp lang. Và nếu người này được chuẩn bị cho điều đó, người này sẽ đặt công việc và bản thân mình trên nền tảng của nhân đức, và khi người này trở về lại thế gian, công việc của anh ta sẽ mang tính cách đức độ và thần linh" (*Predigten*, fol. 318). Dù sao người ta cũng thấy rằng, như chúng ta sẽ trở lại vấn đề này, sự chiêm niệm thần bí và quan niệm có tính cách lý tính về việc làm không hề loại trừ nhau. Điều ngược lại chỉ đúng khi tôn giáo mang tính

vốn không được giáo thuyết Cải cách biết đến dưới hình thức này,
[107] gợi lên cho thấy, đây là thứ cảm giác thấy mình được Thiên Chúa hấp thu thực sự: cảm giác về một sự xâm nhập thực sự của cái thiên tính [*Eingehens des Göttlichen*] vào linh hồn của tín đồ. Về phương diện tính chất, nó tương tự như mục đích của việc chiêm niệm nơi các nhà thần bí Đức, và được đặc trưng bởi sự chờ đợi thụ động việc thực hiện ước muốn nóng bỏng là được nghỉ ngơi trong Chúa.

Ngày nay, như lịch sử triết học đã cho thấy, một niềm tin tôn giáo chủ yếu thần bí rất có thể đi đôi với một ý thức sâu sắc về thực tại trong lĩnh vực thực nghiệm; nó còn có thể chống đỡ cho ý thức này trực tiếp bằng việc từ khước các học thuyết ngụy biện [*dialektischer Doktrinen*][a]. Thêm vào đó, thuyết thần bí còn có thể gián tiếp tạo
[108] thuận lợi cho một lối sống có lý tính. Dẫu sao, do tính chất của nó, thuyết thần bí không đánh giá một cách tích cực hoạt động bề ngoài trong liên quan với thế giới. Thêm vào đó, giáo thuyết của Luther kết hợp *unio mystica* [sự kết hợp thần bí] với cảm giác thâm sâu về sự bất xứng do *tội tổ tông, vốn thiết yếu để duy trì *poenitentia quotidiana* [Latin: sự sám hối thường ngày – *N.D.*] của tín đồ phái Luther, và bằng cách ấy giữ lòng khiêm tốn và giản dị không thể thiếu để được tha thứ tội lỗi. Ngược lại, lòng tin tôn giáo đặc biệt của giáo hội Cải cách lại chống lại, ngay từ đầu, cả thứ tình cảm thuần túy quy về nội tâm của lòng sùng đạo kiểu phái Luther và cả thuyết *Quietist chủ trương xa lánh mọi sự của *Pascal. Việc thiên tính xâm nhập thực sự vào linh hồn con người không thể có được vì Thiên Chúa tuyệt đối siêu việt so với thụ tạo: *finitum non est capax infiniti* [Latin: cái hữu hạn không thể chứa đựng cái vô hạn – *N.D.*]. Đúng hơn, sự kết hợp giữa những người được chọn với Thiên Chúa chỉ có thể diễn ra và họ có thể cảm nhận được ở chỗ Thiên Chúa tác động qua họ (*operatur*) và ở chỗ họ ý thức được điều đó. Nghĩa là, hành động của họ bắt nguồn từ lòng tin do ân sủng của Thiên Chúa gây nên, và lòng tin này, đến lượt nó, tự chứng minh bởi chất lượng của hoạt động do Thiên chúa tác động. Những khác biệt thâm sâu của

---

cách cuồng loạn, đây lại không phải là trường hợp đối với tất cả các nhà thần bí cũng như đối với tất cả các nhà theo phong trào Pietist.

[a] Chữ *dialektisch* thường đồng nghĩa với "ngụy biện". Chỉ nơi Hegel, nó mới có nghĩa "biện chứng" (*N.D.*).

những điều kiện quan trọng nhất của sự cứu độ để phân loại tất cả các hoạt động tôn giáo thực tiễn[220] thể hiện ở chỗ: con người tôn giáo kỳ tài [*der religiose Virtuose*] có thể chắc chắn về tình trạng ân sủng của mình *hoặc ở* chỗ người này cảm thấy mình là "bình thông ơn Thiên Chúa", hoặc như dụng cụ của quyền năng Thiên Chúa. Trong trường hợp thứ nhất, đời sống tôn giáo của người này sẽ thiên về việc vun bồi tình cảm thần bí; trong trường hợp thứ hai, thiên về *hành động* khổ hạnh. Luther rất gần với trường hợp thứ nhất, tín đồ Calvin lại dứt khoát thuộc trường hợp thứ hai. Dĩ nhiên, tín đồ Cải cách cũng mong được cứu độ *chỉ bởi lòng tin mà thôi* [*sola fide*]. Nhưng vì Calvin nhìn mọi tình cảm, và cảm xúc đơn thuần, dù có vẻ cao đẹp đến đâu đi nữa, đều có tính giả dối[221], nên lòng tin phải được chứng thực [*bewähren*] bằng những *kết quả* khách quan để tạo nên một nền tảng vững chắc cho *certitudo salutis* [Latin: sự chắc chắn về sự cứu độ]. Nó còn phải là *fides efficax* [Latin: lòng tin hữu hiệu][222],

---

[220] Về chủ đề này, đọc bài dẫn nhập vào các công trình nghiên cứu có đầu đề *Wirtschaftethik der Weltreligionen* [Đạo đức học kinh tế của các tôn giáo thế giới] (tiếp theo các công trình được dịch trong tập này).

[221] Với định đề này, tông phái Calvin có một điểm chung với Công giáo chính thống. Nhưng đối với người Công giáo, nó dẫn đến nhu cầu phải có bí tích thống hối, còn đối với người cải cách, độ là nhu cầu về sự chứng thực [*Bewährung*] trong thực tiễn bằng hành động hữu hiệu trong thế gian này.

[222] Đọc, chẳng hạn, Théodore de Bèze, *De praedestinationis doctrina et vero usu tractatio (...) ex (...) praelectionibus in nonum Epistolae ad Romanos*
[109] *caput, a Raphaele Eglino (...) excepta* (Genevae 1582), tr. 133: "(...) sicut ex operibus vere bonis ad sanctificationis donum, a sanctificatione ad fidem (...) ascendimus: ita ex certis illis effectis non quamvis vocationem, sed efficacem illam et ex hac vocatione electionem et ex electione donum praedestinationis in Christo tam firmam quam immotus est Dei thronus certissima connexione effectorum et causarum colligimus (...)" [tiếng Latin: Như từ những việc làm thực sự tốt lành tới ân sủng của sự thánh hóa, chúng ta vươn tới đức tin từ sự thánh hóa: cũng vậy, từ những điều chắc chắn được thực hiện của đức tin, chúng ta vươn tới không phải ơn kêu gọi, mà là đức tin hữu hiệu, và từ ơn kêu gọi này, tới sự tuyển chọn, và từ sự tuyển chọn, tới ân sủng của sự tiền định mà chúng ta có được nhờ đức tin nơi Đức Kitô vững chắc như cái ngai bền vững của Thiên Chúa bởi cái chuỗi hết sức chắc chắn của những hiệu quả và những nguyên nhân. – *N.D.*] Tuy nhiên, cũng cần thận trọng khi đề cập đến những gì

liên quan đến dấu chỉ về sự ruồng bỏ, bởi vì điều này còn tùy thuộc vào *tình trạng sau hết*. Người Puritanist khởi đầu không đồng ý với nhau về điểm này. Đọc thêm phần phân tích sâu sắc của Schneckenburger, sđd; thực tình mà nói, tác giả chỉ nêu lên một loại rất giới hạn các công trình. Điểm này luôn được đề cập đến trong sách vở Puritanist. *"It will not be said, did you believe? but: were you Doers or Talkers only?"* [Người ta sẽ không nói, các bạn có tin không? mà là: Các bạn là những người làm hay là những người chỉ nói mà thôi?], Bunyan nói như vậy. Theo Baxter (*The Saints' Everlasting Rest*, ch. XII), vốn rao giảng một giáo thuyết tiền định dưới hình thức được giảm nhẹ nhất, niềm tin có nghĩa là vâng phục Đức Kitô, bằng trái tim và bằng việc làm. *"Do what you are able first, and then complain of God for denying you grace if* you have cause" [Trước tiên hãy làm điều bạn có khả năng làm, và rồi hãy than phiền việc Thiên Chúa từ chối không ban cho bạn ân sủng, nếu bạn *có lý do*], ông trả lời cho vấn nạn rằng ý muốn không có tự do và rằng chỉ một mình Thiên Chúa nắm giữ quyền ban phát sự cứu độ (*Works of the Puritan Divines*, IV, tr. 155). Cuộc điều tra của Fuller (người viết lịch sử Giáo hội) giới hạn vào một câu hỏi duy nhất về chứng cứ [*Bewährung*] thực tiễn và về chứng từ của tình trạng ân sủng bởi lối sống. Cũng vậy đối với Howe, trong đoạn đã được trích dẫn. Đọc kỹ *Works of the Puritan Divines*, chúng ta sẽ thường xuyên gặp những cứ liệu như thế.

Không hiếm những công trình trực tiếp viết về nền khổ hạnh thuần túy công giáo lại mang đến hậu quả là "trở lại" Puritanist đó là trường hợp của Baxter, một tập sách của Dòng Tên. Liên quan đến giáo thuyết Calvin, các khái niệm này không hoàn toàn mới (xem *Institutio christiana*, ch. I, bản gốc 1536, các tr. 97, 113). Nhưng đối với Calvin, sự chắc chắn về sự cứu độ không thể đạt tới được bằng cách này (tr. 147). Nhìn chung, người ta quy về Thư thứ nhất của Gioan 3, 5, và các đoạn khác tương tự. Khát khao có được *fides efficax* [niềm tin hữu hiệu] không giới hạn nơi tín đồ Calvin. Các bản tuyên tín của phái Baptist, trong khoản về sự tiền định, trình bày cũng theo cách này về các hoa quả của lòng tin (*"and that its proper evidence appears in the holy fruits of repentance and faith and* newness of life" [bằng chứng của sự tái sinh xuất hiện nơi các hoa quả thánh thiện của sự sám hối và lòng tin và sự mới mẻ của đời sống]. Khoản 7 của bản tuyên tín được in lại trong *Baptist Church Manual*, do J. N. Brown, D,D, Philadelphie, Am. Bapt. Pub. Soc.). Cũng vậy, tập sách đạo đức (chịu ảnh hưởng Baptist) *Olijf-Tacxken*, được nghị hội Haarlem chấp nhận năm 1649, mở đầu (tr. 1) với câu hỏi: "Nhờ đâu *người ta nhận ra* các con cái của Thiên Chúa?", và trả lời, tr. 10: *"Nu al is't dat dusdanigh vruchtbare ghelove alleene zij het seker fondamentale kenteeken [...] om de conscientien der gelovigen in*

[109] cũng vậy, lời kêu gọi [*Berufung*] tới với sự cứu độ cũng phải là lời kêu gọi hữu hiệu ("*effectual calling*", theo cách nói của bản Tuyên tín Savoy [*Savoy Declaration*]).

Nếu giờ đây chúng ta nêu thêm câu hỏi: nhờ những thành quả nào mà tín đồ Cải cách nghĩ rằng mình có thể chứng minh được lòng tin đích thực? Câu trả lời sẽ là: lòng tin đích thực được chứng minh bởi một lối sống phục vụ cho việc làm gia tăng vinh quang của Thiên Chúa. Còn phải làm gì để phục vụ cho điều ấy, thì người ta có thể rút ra từ ý muốn rõ rệt của Thiên Chúa được mạc khải hoặc trực tiếp bởi Kinh Thánh hoặc gián tiếp bởi trật tự của thế giới được trù liệu và
[110] sáng tạo nên bởi Thiên Chúa (*lex naturae)* [luật tự nhiên].[223] Người ta có thể theo dõi hay kiểm tra tình trạng ân sủng của chính mình[224] đặc biệt bằng cách so sánh tình trạng của linh hồn mình với tình trạng của những người được chọn, dựa theo Kinh Thánh, chẳng hạn, với các *tổ phụ. Chỉ có người được chọn mới thực sự có được *fides efficax*[225] [lòng tin hữu hiệu], chỉ có người này mới có khả năng – căn cứ vào sự tái sinh (*regeneratio*) của người này và từ đó sự thánh hóa (*sanctificatio*) toàn bộ cuộc đời của người này – làm tăng thêm vinh quang của Thiên Chúa bằng những việc làm tốt lành thực sự chứ không chỉ có vẻ. Chính nhờ ý thức được rằng lối sống của mình – ít là trong tính cách căn bản và trong lý tưởng kiên định (*propositum oboedientiae*) của nó – đặt nền tảng trên một sức mạnh[226] hoạt động nơi mình nhằm làm tăng

---

het nieuwe verbondt der genade Gods te versekeren." [Ngay bây giờ, lòng tin đôi dào chính là những dấu hiệu căn bản [...] để đảm bảo cho mối giao ước giữa lương tâm của các tín hữu với Thiên chúa đầy lòng nhân từ].

[223] Về tầm quan trọng của quan niệm này đối với nội dung vật chất của nền đạo đức xã hội, trên đây đã nêu một số điểm chỉ dẫn. Ở đây, chúng ta không còn quan tâm tới *nội dung* nữa, mà quan tâm tới *động cơ* của hành động đạo đức.

[224] Tư tưởng này đã có thể tạo thuận lợi cho tinh thần Do Thái giáo của Cựu ước xâm nhập vào khuynh hướng Puritanist tới mức độ nào, đó là điều quá hiển nhiên.

[225] Do đó, *Savoy Declaration* [Tuyên tín Savoy] nói về các thành viên của *ecclesia pura* [giáo hội tinh tuyền] rằng họ là *"saints by effectual calling, visibly manifested by their profession and walking"* [thánh nhân bởi việc kêu gọi hữu hiệu mà người ta thấy được qua nghề nghiệp và việc làm].

[226] "A Principle of Goodness", Charnock, *Works of the Puritan Divines*, tr. 175.

vinh quang của Thiên Chúa, nghĩa là một lối sống không chỉ theo Thiên Chúa muốn, mà nhất là do Thiên Chúa *tác động*[227], mà người này đạt tới điều tốt lành tối cao mà tôn giáo này nhắm tới: sự chắc chắn về ân sủng.[228] Khả năng đạt được điều này đã được khẳng định trong Thư thứ hai của thánh Phaolô gửi tín hữu Côrintô, chương 13, câu 5.[229] Tuy nhiên, các việc phúc đức [*gute Werke*] càng không hoàn toàn phù hợp với tính cách là phương tiện để đạt tới sự cứu độ bao nhiêu – vì ngay cả kẻ được chọn cũng vẫn là tạo vật và tất cả những gì người này làm đều ở một khoảng cách vô biên so với những gì Thiên Chúa đòi hỏi –, chúng lại càng cần thiết biết bao nhiêu với tính cách là những dấu hiệu của sự tuyển chọn.[230] Các việc phúc đức là một thứ phương tiện kỹ thuật, dĩ nhiên không phải để mưu sự cứu độ, mà là để giải thoát mình khỏi nỗi sợ hãi về án phạt. Theo nghĩa này, đôi khi người ta nói tới các việc phúc đức như là trực tiếp cần thiết cho sự cứu độ[231] hay việc *possessio salutis* [Latin: việc có được sự cứu độ – *N.D.*] lệ thuộc vào các việc phúc đức này.[232]

[111] Trong thực tế, điều này có nghĩa là Thiên Chúa trợ giúp kẻ tự giúp mình[233]; và cũng có nghĩa là tín đồ Calvin, như đôi khi người ta nói, đã

---

[227] Sự hoán cải, như Sedgwick nói, là "bản sao trung thành của lệnh truyền về sự tiền định". Kẻ được chọn đồng thời cũng được kêu gọi vâng lời và được tạo khả năng để vâng lời, Bailey dạy. Theo bản *Hanserd Knollys Confession* (Baptist), những kẻ Thiên Chúa kêu gọi để ban cho lòng tin (lòng tin này được tỏ bày trong lối sống của họ) là những kẻ tin đích thực, không phải là những *temporary believers* [kẻ tin nhất thời] đơn thuần.

[228] So sánh, chẳng hạn, với kết luận của *Christian Directory* của Baxter.

[229] Cũng như, chẳng hạn, Charnock, *Self-Examination*, tr. 185, bác bỏ giáo lý Công giáo về *dubitatio* [sự nghi ngờ, không chắc chắn, ngược lại với *certitudo*, sự chắc chắn – *N.D.*].

[230] Kiểu lập luận này liên tục được lặp lại trong Hoornbeek, *Theologia practica*: chẳng hạn, I. tr. 160; II, các trang 70, 72, 182.

[231] Chẳng hạn bản *Confessio Helvetica* [Tuyên tín Thụy Sĩ], 16, viết: "et improprie his (các việc làm này) *salus adtribuitur*" [và sự cứu độ được gán cho các việc làm này một cách không đúng].

[232] Về tất cả những gì nói tới trên đây, so sánh với Schneckenburger, tr. 80 tt.

[233] Người ta cho rằng thánh Augustinô đã nói: "*si non es praedestinatus, fac ut praedestineris*" [Nếu bạn không được tiền định, hãy cứ làm như sẽ được tiền định].

tự mình "tạo nên" sự cứu độ cho mình[234], hoặc, chính xác hơn, sự chắc chắn về sự cứu độ. Nhưng việc "tạo nên" này không thể, như trong Công giáo, là việc tích luỹ dần dần các việc phúc đức riêng rẽ, mà phải là việc tự kiểm soát mình [*Selbstkontrolle*] một cách có hệ thống, vốn luôn bị đặt trước thế đối ngã: được chọn hay bị loại. Điều này đưa chúng ta tới một trong những điểm hết sức quan trọng trong việc tìm hiểu của chúng ta.

Kiểu suy nghĩ như thế này, được triển khai càng ngày càng rõ nét[235] trong các giáo hội Cải cách và trong các giáo phái, đã bị các tín đồ Luther tố cáo là một sự trở về lại với giáo thuyết về sự "thánh hóa
[112] bằng việc làm".[236] Và cho dù việc những người bị tố cáo phản đối việc

---

[234] Chúng ta hãy nhớ lại câu nói của Goethe vốn có cùng ý nghĩa trong phần chính yếu: "Làm sao con người có thể tự biết mình? Không đời nào bằng sự quan sát mà chính bằng hành động. Hãy thử làm bổn phận của mình và bạn sẽ biết bạn là thế nào. Và bổn phận của bạn là gì? Điều mỗi ngày đòi hỏi."

[235] Bởi vì, đối với chính Calvin, sự thánh thiện cũng phải tỏ hiện ra bên ngoài (*Institutio christiana*, IV, I, mục 2, 7, 9), nhưng con người vẫn không biết rõ ranh giới giữa các thánh nhân và các kẻ tội lỗi. Chúng ta phải tin rằng, lời của Chúa được rao giảng trong một giáo hội được quản lý theo lề luật, có những kẻ được chọn ở trong đó, nhưng chúng ta không thể nhận ra những người này.

[236] Lòng tin của tín đồ Calvin là một trong nhiều ví dụ chúng ta gặp thấy trong lịch sử các tôn giáo về mối quan hệ giữa, một bên, các hậu quả, về phương diện logic và tâm lý, này sinh từ một số tư tưởng tôn giáo, và một bên, lối sống tôn giáo trong thực tế. Rõ ràng là chính học thuyết định mệnh lẽ ra phải là hậu quả logic của sự tiền định. Tuy nhiên, kết quả tâm lý lại hoàn toàn ngược lại do ý tưởng về sự "chứng thực" [*Bewährung*] được đưa vào đây. (Vì một lý do nguyên tắc tương tự, các học trò của Nietzsche đòi hỏi một ý nghĩa đạo đức tích cực cho ý tưởng về sự quy hồi vĩnh cửu [Đây là học thuyết cho rằng lịch sử thế giới là lịch sử của sự tái hiện theo chu kỳ của cùng những sinh vật, những sự kiện đó – *N.D.*]. Có điều, trong trường hợp ấy, chính là vấn đề trách nhiệm về một đời sống sẽ diễn ra trong tương lai nhưng lại không có một sự liên tục có ý thức nào gắn đời sống này với chủ thể hành động, trong khi đó, đối tới tín đồ Puritanist, thì lại là: *Tua res agitur* [Chính cái tồn tại của bạn hành động]. Hoornbeek (*Theologia practica*), t. I, tr. 159) – với ngôn ngữ của thời ông – đã phân tích mối quan hệ giữa sự tiền định và hành động một cách khéo léo rồi. Những kẻ được chọn [*electi*] bởi bản chất là những kẻ không chịu khuất phục thuyết định

mệnh; chính bởi vì họ chối bỏ học thuyết này mà họ chứng minh [*bewähren*] với chính mình họ là "*quos ipsa electio sollicitos reddit et diligentes officiorum*" [những kẻ mà chính sự chọn lựa đã biến thành lo lắng và chăm chỉ với công việc]. Các sự quan tâm trong *thực tiễn* cắt đứt các hậu quả theo thuyết định mệnh sẽ diễn ra theo logic (nhưng dẫu sao, cũng diễn ra lúc này, lúc nọ).

Nhưng mặt khác, nội dung tư tưởng [*Gedankengehalt*] của một tôn giáo – và tông phái Calvin cho thấy rõ điều này – có một tầm quan trọng lớn hơn rất nhiều mà một William James chẳng hạn không có khuynh hướng nhìn nhận (*Varieties of Religious Experience*, 1902, tr. 444 tt.). Tầm quan trọng của yếu tố
[112] lý tính trong siêu hình học về tôn giáo được biểu lộ một cách khá cổ điển nơi các kết quả vô lường mà chính cấu trúc tư tưởng [*gedankliche Struktur*] của khái niệm về Thiên Chúa của tông phái Calvin đã thực hiện trong cuộc sống. Nếu, hơn bất cứ Đấng nào khác trước hay sau mình, Thiên Chúa của tín đồ Puritanist đã tác động lên lịch sử, đó chủ yếu là do những thuộc tính Người có từ quyền năng của các tư tưởng của Người [*Macht des Gedankens*] (Việc đánh giá "có tính cách thực dụng" của James về tầm quan trọng của các tư tưởng tôn giáo theo mức độ chúng được chứng thực trong đời sống thường ngày đích thực là xuất phát từ thế giới tư tưởng của xứ sở Puritanist của nhà học thức lớn lao này). Điều hiển nhiên là kinh nghiệm tôn giáo bởi bản chất là phi lý tính, như *mọi* kinh nghiệm sống. Dưới hình thức cao nhất của nó, sự thần bí, đó đích thực là kinh nghiệm κατ' εξοχήν [*kat exokhen*. Hy Lạp: dẫn đến chỗ tuyệt hảo, tuyệt đỉnh – *N.D.*] và, như James đã cho thấy rõ, điều tạo nên sự khác biệt của nó chính là tính cách tuyệt đối không thể truyền đạt được. Có một tính cách *riêng biệt*, kinh nghiệm này xuất hiện với tính cách *tri thức*, nhưng lại không thể được sao lại một cách đầy đủ nhờ bộ máy ngôn ngữ hay khái niệm. Hơn nữa, mọi kinh nghiệm sống sẽ mất ngay nội dung của nó nếu nó tìm cách diễn tả theo lý tính, đúng là như vậy, và càng đúng hơn nữa khi việc khái niệm hóa kinh nghiệm này càng được đẩy mạnh. Lý do của những mâu thuẫn bi đát mà bất cứ nền thần học mang tính lý tính nào cũng sẽ dẫn đến nằm ở chỗ này, hẳn các giáo phái Baptist của thế kỷ XVII đã biết điều này. Cái tính cách phi lý tính này – vả lại *không phải của riêng* "kinh nghiệm" tôn giáo mà là một nét đặc thù, theo nghĩa và mức độ khác nhau, của mọi kinh nghiệm sống – không cản trở việc kiểu hay hệ thống tư tưởng vốn tước đoạt, có thể nói được như vậy, kinh nghiệm tôn giáo trực tiếp để đưa vào quỹ đạo của mình, có một tầm quan trọng thực tiễn rất lớn. Bởi vì, chính từ đó, vào các thời kỳ trong đó giáo hội có một ảnh hưởng đậm nét hơn trên đời sống và các vấn đề tín lý được quan tâm đến một cách sâu sắc hơn, mà đa số các sự khác biệt, với các hậu quả đạo đức có

đồng hóa lập trường thần học của họ với giáo lý Công giáo có được biện minh đi nữa, sự cáo buộc này chắc chắn cũng có cơ sở khi xét đến những hậu quả thực tiễn của một thái độ như vậy trong đời sống thường ngày của một Kitô hữu trung bình thuộc giáo hội Cải cách.[237]
[113] Bởi vì, có lẽ chưa hề có một hình thức đánh giá về mặt tôn giáo hành động luân lý một cách tập trung hơn hình thức do giáo thuyết Calvin tạo ra nơi các tín đồ của mình. Nhưng điều quan trọng đối với ý nghĩa thực tiễn của thứ "cứu độ bởi việc làm" này nằm ở chỗ nắm bắt được những đức tính riêng biệt vốn tạo nên tính cách đặc trưng của

---

một tầm quan trọng thực tiễn rất lớn, giữa các tôn giáo khác nhau của Trái đất, phát triển bên trong giáo hội. Mối quan tâm của giáo dân đối với tín lý, vào thời xảy ra những cuộc đấu tranh tôn giáo lớn, so sánh với ngày nay, quả là lớn đến độ không tưởng tượng nổi, tất cả những ai nắm các nguồn lịch sử biết rõ điều này. Người ta chỉ có thể so sánh được với hình dung, thực chất cũng không kém phần mê tín, của tầng lớp vô sản ngày nay về những gì "Khoa học" có thể làm và minh chứng.

[237] Baxter, *The Saints' Everlasting Rest*, I, tr. 6, trả lời cho câu hỏi: *"Whether to make salvation our end be not mercenary or legal? It is properly mercenary when we expect it as wages for work done (...). Otherwise it is only such a mercenarism as Christ commendeth (...) and if seeking Christ be mercenary, I desire to be so mercenary"* [Có thể làm cho sự cứu độ xét như một cùng đích của chúng ta không mang tính chất vụ lợi hay hợp pháp được không? Nó hoàn toàn mang tính chất vụ lợi khi chúng ta trông chờ sự cứu độ như tiền công trả cho công việc đã làm (...) Nếu không thì nó chỉ như một thứ vụ lợi như Đức Kitô đã truyền dạy (...) và nếu việc tìm kiếm Đức Kitô là vụ lợi, thì tôi muốn trở thành một kẻ vụ lợi như vậy]. Và lại, nơi nhiều tín đồ Calvin được xem là những tín đồ chính thống cũng không thiếu việc bị rơi vào thuyết thánh hóa bằng việc làm một cách hoàn toàn lộ liễu. Theo Bailey, *Praxis pietatis*, tr. 262, làm việc bố thí là cách thoát khỏi hình phạt đời này. Một số nhà thần học khác khuyến khích những kẻ bị ruồng bỏ hãy làm việc phúc đức, hình phạt dành cho họ có thể sẽ dễ chịu hơn đối với họ; còn khuyến khích những kẻ được chọn làm việc phúc đức, bởi vì Thiên Chúa sẽ không còn chỉ yêu thương họ một cách không lý do, mà là *ob causam* [có lý do], và việc làm các việc phúc đức sẽ như thể một thứ phần thưởng. Về phần mình, ngành minh giáo [*Apologie*: biện hộ cho tôn giáo – *N.D.*] cũng đã chấp nhận nhượng bộ đôi chút trong vấn đề về tầm quan trọng của các việc phúc đức đối với mức độ của sự cứu độ (Schneckenburger, sđd, tr. 101).

lối sống đạo đức của họ và làm nó khác với lối sống thường ngày của một người Kitô hữu bình thường thời trung đại. Sự khác biệt có thể được trình bày như sau: người giáo dân Công giáo bình thường thời trung đại[238], sống đời sống đạo đức, có thể nói, theo kiểu tay làm hàm nhai. Trước hết, người giáo dân này cẩn thận chu toàn các bổn phận truyền thống của mình. Nhưng sau cái tối thiểu này, "các việc phúc đức" của người này không nhất thiết làm thành một hệ thống có sự liên kết chặt chẽ, chí ít, được lý tính hóa, của đời sống, mà đúng hơn là một chuỗi những hành động rời rạc. Tín đồ có thể thực hiện theo hoàn cảnh đòi hỏi nhằm chuộc lại những tội lỗi mình phạm, hoặc dưới tác động mục vụ, hoặc, vào cuối đời, để thanh toán nốt một thứ tiền bảo hiểm. Nền đạo đức Công giáo là một nền đạo đức của "ý hướng". Chính *intentio* [*ý hướng*] cụ thể của từng hành động riêng rẽ quyết định giá trị của nó. Và hành động riêng rẽ, tốt hay xấu, được tính cho người thực hiện nó, và hành động ấy sẽ quyết định số phận đời này và đời sau của người này. Một cách rất hiện thực, giáo hội nhìn nhận rằng con người không phải là một đơn vị được định nghĩa với những từ cực kỳ rõ ràng để có thể được đánh giá cách này cách nọ, rằng đời sống đạo đức của con người thường bị chi phối bởi những động cơ trái ngược nhau, và hành động của con người cũng nhiều khi mâu thuẫn. Dĩ nhiên, giáo hội đòi hỏi con người phải lấy việc thay đổi tận căn đời sống của mình làm lý tưởng. Nhưng mặt khác, giáo hội cũng làm dịu bớt đòi hỏi này (đối với khối

---

[238] Để làm nổi bật những sự khác biệt đặc trưng, ở đây cũng còn cần phải sử dụng khái niệm "loại hình-lý tưởng" [*Idealtypus*], điều này không khỏi mang tính cách cưỡng bức thực tại lịch sử ở một mức độ nào đó. Nhưng không thể làm khác được nếu muốn có được một kiểu trình bày rõ ràng do tính cách phức tạp của các vật liệu được sử dụng. Cần phải xem xét một cách riêng rẽ trong chừng mực nào những sự khác biệt mà chúng ta cố gắng nêu lên một cách hết sức rõ ràng chỉ có tính cách tương đối. Ngay ở thời trung đại, giáo thuyết Công giáo chính thức cũng đã nêu lên lý tưởng về sự thánh hóa một cách có hệ thống cuộc sống được nhìn như một *tổng thể*. Nhưng cũng không kém hiển nhiên là 1) việc thực hành thông thường trong giáo hội, với biện pháp kỷ luật mạnh mẽ nhất, việc xưng tội, *tạo thuận lợi* cho cách sống "không theo hệ thống" chúng ta nói tới trong bản văn; 2) hàng giáo dân công giáo thời trung đại hoàn toàn không biết đến bầu không khí cơ bản là khắt khe mà trong đó tín đồ Calvin phải sống, và sự cô độc hướng về chính mình của tín đồ này.

đại chúng tín đồ) bằng một trong những phương thế của quyền năng
[114] và giáo dục hữu hiệu nhất: bí tích *xá giải, chức năng của bí tích này được gắn với cội rễ thâm sâu nhất của đặc trưng của Công giáo.

Sự "giải tà thuật" [*Entzauberung*] thế giới – việc loại bỏ ma thuật như một phương thế của sự cứu độ[239] – đã không được đạo Công giáo đẩy mạnh bằng phái Puritanist [và trước đó chỉ có trong Do Thái giáo]. Người Công giáo[240] có trong tay sự xá giải của giáo hội mình để bù đắp sự khiếm khuyết của mình. Linh mục là một thuật sĩ, người thực hiện phép lạ của sự biến thể[(a)] và nắm trong tay chiếc chìa khóa đóng và mở cửa đời sống đời đời. Người ta có thể quay trở lại với vị linh mục với lòng sám hối và ăn năn; linh mục, bằng việc cử hành các *bí tích, ban phát sự cứu độ, niềm hy vọng có được ân sủng, sự chắc chắn được tha thứ, qua đó cởi bỏ được sự căng thẳng khủng khiếp mà tín đồ Calvin vướng phải do số phận, không lối thoát và cũng chẳng có một sự giảm nhẹ nào. Tín đồ Calvin không có được những yên ủi từ tình bằng hữu hay nhân bản và cũng chẳng có thể hy vọng, như người Công giáo thậm chí cả tín đồ Luther, bù đắp những giờ phút yếu đuối và chểnh mảng của mình bằng việc gia tăng ý ngay lành vào những giờ phút khác. Thiên Chúa của đạo Calvin đòi hỏi nơi các tín đồ không phải những việc phúc đức rời rạc, mà là trọn cả một cuộc đời của những việc phúc đức được kết lại thành hệ thống[241]

---

[239] Chúng tôi đã lưu ý, tầm quan trọng cực kỳ căn bản của yếu tố này sẽ xuất hiện dần dần trong nghiên cứu của chúng tôi: *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen* [Đạo đức học kinh tế của các tôn giáo thế giới].

[240] Và, trong một chừng mực nào đó, tín đồ Luther. Luther đã không muốn loại bỏ vết tích cuối cùng này của ma thuật mang tính cách bí tích.

[(a)] "Phép lạ của sự biến thể" ám chỉ tới bí tích Thánh Thể, qua đó, linh mục, theo cách thức Đức Kitô Giêsu đã truyền dạy, biến bánh và rượu nho thành Mình và Máu Đức Kitô. Tín đồ, khi tiếp nhận bánh và rượu đã biến thành Mình và Máu Đức Kitô, được kết hiệp với công cuộc cứu độ mà Chúa Giêsu đã thực hiện qua việc đổ máu của mình trên thập giá và qua việc sống lại từ cõi chết (*N.D.*).

[241] So với, chẳng hạn Sedgwick, *Buß- und Gnadenlehre* (bản dịch tiếng Đức của Roscher, 1689). Người sám hối có trong tay một "quy tắc vững vàng" mà anh ta tuân thủ một cách chính xác và theo đó anh ta tổ chức và biến đổi toàn bộ cuộc đời và lối sống của mình (tr. 591). Người sám hối sống theo lề luật, khôn khéo,

thống nhất. [Đối với đạo Calvin], không có chuyện lặp đi lặp lại, tuy mang tính nhân bản thực sự, như bên đạo Công giáo, cái chu kỳ: tội lỗi, rồi hối cải, sám hối, xá tội, rồi lại mắc tội... Cũng chẳng hề được trích công trạng từ cả một cuộc đời, xét như một tổng thể, một số dư
[115] có thể được bù đắp bởi những việc đền tội ở đời này, bởi những phương thế ban ân sủng của giáo hội.

Việc thực hành đạo đức của con người bình thường như vậy được tước bỏ hẳn tính cách vô kế hoạch và vô hệ thống và lệ thuộc vào một phương pháp nhất quán áp dụng cho toàn bộ lối sống. Không phải ngẫu nhiên mà danh xưng *"*"*methodist*" [theo nghĩa đen là người theo phương pháp – *N.D.*] được gán cho các thành viên của cuộc thức tỉnh lớn vừa qua của tư tưởng Puritanist vào thế kỷ XVIII, cũng như từ tương đương "*Präzisisten*" vốn có cùng một nghĩa, đã được áp dụng cho các tiền bối tinh thần của họ trong thế kỷ thứ XVII.[242] Chỉ bởi một sự thay đổi tận căn ý hướng của toàn bộ cuộc đời, ở mỗi khoảnh khắc và trong mỗi hành động[243], mà các hiệu quả của ân

---

cảnh giác, thận trọng (tr. 596). Điều này chỉ có thể có được nhờ một sự thay đổi bền bỉ toàn bộ con người, bởi vì đây là một hậu quả của sự tiền định (tr. 852). Sự sám hối đích thực luôn được diễn tả trong lối sống (tr. 361). Sự khác biệt giữa một việc phúc đức, chỉ mang tính chất phúc đức về "phương diện đạo đức", và các *opera spiritualia* [các việc thiêng liêng – *N.D.*] là ở điểm này, như Hoornbeek (sđd IX, chương II) giải thích, đó là những việc thiêng liêng này là những việc thuộc về một cuộc sống được tái sinh (sđd, I, tr. 160), người ta nhận thấy ở đó một sự tiến bộ liên tục chỉ có thể có được nhờ tác động siêu nhiên của ân sủng Chúa (sđd, tr. 150). Sự cứu độ là sự biến đổi toàn diện con người nhờ ân sủng của Thiên Chúa (tr. 190 tt.). Các tư tưởng này, chung cho các tông phái Tin lành, dĩ nhiên, cũng xuất hiện trong các lý tưởng cao nhất của đạo Công giáo. Nhưng các hậu quả của chúng lại chỉ có thể xuất hiện trong các trào lưu Puritanist của nền khổ hạnh tại thế, và nhất là trong những trào lưu trong đó các tư tưởng này nhận được một *điểm lợi* tâm lý đủ mạnh.

[242] Tên gọi sau này được áp dụng đặc biệt, tại Hà Lan, cho những người sống bằng cách tuân giữ một cách chính xác [*précision, précisiens, Prazisisten*] các lệnh truyền của Kinh Thánh (như theo *Voët). Tuy nhiên, từ "Methodist" xuất hiện đây đó trong thế kỷ XVII để gọi những người Puritanist.

[243] Bởi vì, như các nhà thuyết giảng Puritanist nhấn mạnh (chẳng hạn Bunyan, *The Pharisee and the Publican*, trong *Works of the Puritan Divines*, tr. 126),

sủng biến đổi một con người từ *status naturae* [Latin: tình trạng tự nhiên] sang *status gratiae* [Latin: tình trạng ân sủng – *N.D.*] mới có thể được chứng thực.

Cuộc đời của "thánh nhân" chỉ duy nhất hướng về một mục tiêu siêu việt: sự cứu độ. Và chính vì lý do này mà cuộc đời được lý tính hóa hoàn toàn ở đời này và được chế ngự hoàn toàn bởi mục tiêu duy nhất là làm tăng vinh quang Thiên Chúa trên Trái đất. Chưa bao giờ mệnh lệnh *omnia in majorem Dei gloriam* [Latin: tất cả vì vinh quang lớn hơn của Thiên Chúa – *N.D.*] lại được tuân thủ một cách nghiêm túc như vậy.[244] Chỉ có một cuộc sống được hướng dẫn bởi một tư tưởng kiên định mới có thể thực hiện được sự vượt lên trên *status naturae* [tình trạng tự nhiên]. Câu *cogito ergo sum* [tôi suy nghĩ, vậy tôi hiện hữu] của *Descartes được những người Puritanist thời đó lấy lại nhưng với một cách giải thích mới mang
[116] tính chất đạo đức.[245] Chính sự lý tính hóa này [*Rationalisierung*] đã đem lại cho lòng mộ đạo của tín đồ Cải cách [Tin lành] khuynh

---

từng tội riêng rẽ hủy hoại *toàn bộ* những gì có thể đã tích lũy được để làm "công trạng" bằng các "việc phúc đức" trong trọn một cuộc đời, nếu như – điều không thể hình dung nổi – con người có khả năng một mình hoàn thành một điều gì đó khiến Thiên Chúa bắt buộc phải nhìn nhận là đáng thưởng, hoặc nếu con người có thể sống trong sự hoàn hảo chỉ trong một khoảnh khắc. Như vậy, sẽ không có một loại tài khoản vãng lai, như trong Công giáo, với số dư có hay khoản nợ tùy theo trường hợp – hình ảnh đã trở nên quen thuộc trong thời cổ đại – mà đúng hơn, một câu "hoặc là... hoặc là..." không khoan nhượng được áp dụng cho toàn bộ cuộc sống: ân sủng hay luận phạt. Xem ghi chú 103 sau đây, một âm hưởng của quan niệm về số dư.

[244] Đây chính là điều làm cho "thánh nhân" khác với những ông *Legality* [ông làm đúng theo Luật pháp] và ông *Civility* [ông Dân thường] đơn thuần, những nhân vật trong [tác phẩm] của John Bunyan sống trong thành phố mang tên là *Morality* [Đạo đức], nơi các nhân vật này tới viếng thăm *ông Worldly-Wiseman* [nhà Thông thái thế giới].

[115] [245] Charnock, *Self-Examination* (*Works of the Puritan Divines*, tr. 172: "*Reflection and knowledge of self is a prerogative of a rational nature*" [Suy nghĩ và hiểu biết về mình là một tính năng của một bản tính có lý tính]. Và chú thích: "*Cogito, ergo sum*, is the first principle of the new philosophy" [*Tôi suy nghĩ, vậy tôi hiện hữu* là nguyên tắc thứ nhất của nền triết học mới].

hướng khổ hạnh riêng biệt của mình, và đồng thời cũng là cơ sở của mối quan hệ gần gũi lẫn của sự đối lập đặc thù với đạo Công giáo.[246] Bởi lẽ những điều tương tự lẽ tất nhiên cũng không xa lạ gì với đạo Công giáo.

Đúng là, nền khổ hạnh Kitô giáo, xét về ý nghĩa bên trong cũng như hiện tượng bên ngoài, chứa đựng nhiều điều hết sức khác nhau. Tuy nhiên, nền khổ hạnh này đã có một tính cách dứt khoát có *tính lý tính* trong những hình thức cao nhất của nó tại phương Tây ngay từ thời trung đại và trong nhiều hình thức, ngay từ thời cổ đại. Tầm quan trọng có ý nghĩa lịch sử thế giới của đời sống ẩn tu tại phương Tây, trái ngược với đời sống ẩn tu ở phương Đông, *dựa trên sự kiện này*, không phải trong tất cả mọi trường hợp mà trong loại hình tổng quát của nó. Trên nguyên tắc, cuộc sống tu trì này đã thoát khỏi sự chạy trốn ra khỏi thế gian một cách không có kế hoạch và sự tự hành hạ mình một cách phi lý tính, trong bộ luật dòng của thánh Bernardo, ở mức độ cao hơn nơi các tu sĩ dòng *Cluny, cao hơn nữa nơi các tu sĩ dòng *Xi-tô, và cuối cùng, ở mức độ triệt để nơi các tu sĩ dòng *Tên. Cuộc sống tu trì tại tu viện này đã triển khai một phương pháp có hệ thống của lối sống *có lý tính* nhằm vượt lên trên *status naturae* [tình trạng tự nhiên], để giải thoát con người khỏi quyền lực của các bản năng phi lý tính và sự lệ thuộc vào thế gian và thiên nhiên, để tìm cách đặt con người tùng phục quyền tối cao của một ý chí đã được trù tính kỹ[247] để đặt các hành động của con người dưới

---

[246] Chưa đến lúc bàn luận về sự quan hệ gần gũi của một số tư tưởng của Tin lành khổ hạnh với thần học của Duns *Scot. Nền thần học này không hề được nhìn nhận một cách chính thức; bất quá là được chấp nhận cho tồn tại, dù không phải lúc nào cũng thoát khỏi sự tố cáo là lạc đạo. Mối ác cảm sau này và đặc biệt của phong trào Pietist đối với triết học Aristoteles cũng đã được Luther, nhưng trong một nghĩa có hơi khác – cũng như Calvin chia sẻ do sự đối lập có ý thức đối với Công giáo (xem *Institutio christiana*, II, ch. XII, 4; IV, ch. XVII, 24). "Vị trí hàng đầu của ý chí", như Kahl đã nói, được tất cả các phong trào này nhìn nhận.

[247] Bài *Ascese* [Khổ hạnh] trong *Kirchenlexikon* [Từ vựng Giáo hội] của Công giáo, chẳng hạn, đã đưa ra một định nghĩa hoàn toàn phù hợp với những biểu hiện cao nhất của khái niệm trong lịch sử. Seeberg cũng vậy, trong *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*. Trong phần nghiên cứu ở đây, chúng tôi mạn phép sử dụng khái

sự tự kiểm soát [*Selbstkontrolle*] liên tục với việc xem xét ti mi ảnh hưởng đạo đức của chúng. Khách quan mà nói, nền tu trì này đào tạo tu sĩ trở thành như một người thợ phục vụ *Nước Chúa, trong khi, về mặt chủ quan, bảo đảm được sự cứu độ cho linh hồn của tu sĩ. Sự tự chủ năng động này, mục tiêu của các *exercitia* [thao luyện][a] của thánh *Inhatiô, và nói chung, của các nhân đức cao nhất[248] của đời
[117] sống ẩn tu có lý tính, cũng là lý tưởng thực tiễn quan trọng nhất của phái Puritanist.[249] Các bài tường thuật về các cuộc thẩm vấn các vị tử đạo của phái Puritanist đã mô tả, với sự khinh bỉ thâm sâu làm sao, sự hống hách không kiềm chế của các giáo sĩ cao cấp và của những kẻ có quyền[250] trong sự tương phản với sự cẩn trọng lạnh lùng và bình

---

niệm này như chúng tôi đã sử dụng. Không phải chúng tôi không biết là người ta có thể định nghĩa theo một cách khác – rộng hơn hoặc hẹp hơn –, và thường người ta làm như vậy.

[a] Đây cũng là tên của một tác phẩm của thánh Inhatiô thành Loyola, người sáng lập dòng Tên, trình bày một phương pháp tu đức gồm các bài suy ngẫm và những thực hành trong một cuộc tĩnh tâm thường kéo dài một tháng (nhưng cũng có thể được tóm gọn trong 10 ngày hay ít hơn) dưới sự hướng dẫn của một linh mục, nhằm giúp người Kitô hữu tập làm chủ các đam mê của mình đồng thời khám phá ra ý muốn của Thiên Chúa trên cuộc đời của mình và hiến mình thực hiện các ý muốn này của Thiên Chúa trong cuộc sống thường ngày (*N.D.*).

[248] Trong *Hudribas* (bài ca 1, 18-19), người Puritanist được ví với các tu sĩ dòng Phanxicô đi dép. Một báo cáo của phái viên người Genova, Fieschi, nói rằng đạo quân của Cromwell là một tập hợp các nhà "khổ tu".

[249] Khẳng định một cách rõ ràng ở đây sự liên tục tinh thần giữa nền khổ hạnh tu viện xuất thế [*außerweltlicher Mönchsaskese*] và nền khổ hạnh nghề nghiệp tại thế [*innerweltlicher Berufsaskese*], tôi ngạc nhiên khi thấy Brentano (sđd, tr. 134 và các nơi khác) nêu lên để chống lại tôi sự lao động khổ hạnh của các đan sĩ và việc họ khuyến khích việc lao động khổ hạnh! Đây là đỉnh cao của *Exkurs* của ông chống lại tôi. Mọi người đều có thể nhận ra, tính liên tục được nói đến là một trong những định đề căn bản của toàn bộ luận đề của tôi: cuộc Cải cách đã đưa ra khỏi tu viện nền khổ hạnh có tính lý tính của Kitô giáo và đời sống có tính phương pháp để đặt cả hai phục vụ cho cuộc sống tích cực trong thế gian. Hãy so sánh với phần trình bày sau đây, không hề được thay đổi.

[250] Như trong nhiều báo cáo về các buổi thẩm vấn những người Puritanist lạc đạo được Neal nêu lên trong *History of the Puritans*, và Crosby, trong *English Baptists*.

tĩnh của các tín đồ Puritanist. Người ta đã thấy xuất hiện ở đây sự tự chủ, thứ tự chủ làm tăng giá trị [*Schätzung*], ngay cả ngày nay, mô hình hoàn hảo của bậc "*gentleman*" [thượng lưu] người Anh hay người Mỹ gốc Anh.[251] Nói theo ngôn ngữ của chúng ta[252]: sự khổ hạnh Puritanist, như mọi hình thức khổ hạnh "có lý tính" khác, nhằm làm cho con người có khả năng duy trì và hành động dựa trên các "động cơ không thay đổi" của mình, đặc biệt, những động cơ mà sự khổ hạnh này đã khắc sâu nơi anh ta, chống lại các "cảm xúc" [*Affekt*]. Sự khổ hạnh này cố gắng giáo dục nơi anh ta [*erziehen*] một *"nhân cách"*, theo nghĩa chính thức và tâm lý của từ này. Trái với không ít tư tưởng được phổ biến về vấn đề này, mục tiêu của nền khổ hạnh này là làm cho con người có thể sống một cuộc sống tỉnh táo và thông minh; phận sự cấp bách nhất: đánh tan sự thỏa mãn bộc phát,
[118] theo bản năng; phương thế hiệu nghiệm nhất là thiết lập trật tự trong lối sống của mỗi người. Tất cả những điểm then chốt này đã được nhấn mạnh trong các bộ luật của các dòng khổ tu của đạo Công giáo[253] không kém mạnh mẽ như trong các nguyên tắc về lối sống của tín đồ Calvin.[254] Khả năng phát triển khổng lồ của cả hai, đặc biệt,

---

[251] Sanford, sđd (và nhiều tác giả khác trước hoặc sau tác giả này) cho rằng lý tưởng của sự "cẩn trọng" này nảy sinh từ Puritanist. Về lý tưởng này, cũng nên so sánh với các nhận xét của James Bryce về đồng nghiệp người Mỹ, trong tập II của bộ *American Commonwealth* của ông. Lý tưởng khổ hạnh của việc "tự chủ" còn khiến Puritanist góp phần vào sự ra đời của kỷ luật quân sự hiện đại. (Về Maurice xứ Orange [1567-1625, hoàng tử xứ Orange ở Hà Lan – *N.D.*], với tư cách là người khởi xướng việc tổ chức quân đội hiện đại, đọc Roloff, *Preußische Jahrbücher*, 1903, III, tr. 255). Những "cánh quân sắt" của Cromwell bổ nhào lên kẻ thù, tay cầm súng nhưng không bắn một viên đạn, đã vượt qua các "kỵ binh" không phải bằng đam mê dữ dội, mà ngược lại bằng sự tự chủ lạnh lùng của họ, nhờ đó, chỉ huy của họ nắm chắc được họ. Mặt khác, các cuộc tấn công dữ dội của các "kỵ binh" luôn dẫn đến hậu quả là sự vỡ vụn của các đạo quân của họ. Đọc Firth, *Cromwell's Army*.

[117] [252] Đọc đặc biệt Windelband, *Über Willensfreitheit*, tr. 77 và tt.

[253] Không phải là không có sự pha trộn. Sự chiêm niệm, đôi khi liên kết với sự đa cảm [*Gefühlsmässigkeit*], thường phối hợp với các yếu tố lý tính. Do đó, sự chiêm niệm được quy định *một cách có phương pháp*.

[254] Theo Richard Baxter, tất cả những gì đi ngược lại lý trí tự nhiên, do Thiên Chúa ban làm chuẩn mực cho hành động, đều là tội. Không chỉ các đam mê vốn

khả năng của tông phái Calvin chống lại tông phái Luther để củng cố sự tồn tại của Tin lành với tư cách là *ecclesia militans* [*giáo hội chiến đấu*] đều dựa trên sự kiểm soát [*Erfassung*] có tính phương pháp trên toàn bộ con người này.

Mặt khác, sự khác biệt giữa nền khổ hạnh Calvin và nền khổ hạnh thời trung đại cũng hiển nhiên không kém: đó là việc loại bỏ các *consilia evangelica* [các lời khuyên của Tin Mừng] đi đôi với việc biến sự khổ hạnh thành một hoạt động bên trong thế gian. Không phải giáo hội Công giáo đã đóng khung, cả trong lý thuyết lẫn thực hành, đời sống "theo phương pháp" trong các căn phòng kín của tu viện. Ngược lại, và người ta đã nhiều lần nhấn mạnh, mặc dù nền đạo đức có tương đối giảm nhẹ, đạo Công giáo cũng dạy rằng một cuộc sống không có chút tính cách đạo đức hệ thống không thể đạt
[119] tới được các lý tưởng cao nhất mà giáo hội đã đề ra, và điều này cũng

---

có nội dung tội lỗi, mà tất cả các tình cảm phi lý hay vô độ, bởi vì chúng phá hủy *countenance*, và với tính cách là những thứ thuộc xác thịt, ngăn cản chúng ta quy các hành động và tình cảm của chúng ta về Thiên Chúa và do đó, xúc phạm tới Người. Đọc, chẳng hạn, những gì được viết về tính cách tội lỗi của sự tức giận (*Christian Directory*, lần xuất bản thứ hai, (1698), tr. 285. Tác giả trích Tauler ở trang 287). Về tính cách tội của sự âu lo, sđd, I, tr. 287, cột 2. Việc lấy sự ngon miệng làm *rule or measure of eating* [quy tắc hay thước đo của việc ăn uống] đã bị đánh giá là tội thờ quấy (sđd các tr. 310, 316, cột I và *passim*). Trong các cuộc tranh luận về lĩnh vực này, người ta trích dẫn trước tiên sách *Châm ngôn* của Salomon, và cả *De tranquillitate animi* [Về sự an tịnh của tâm hồn] của Plutarchos, và khá thường xuyên, các tác phẩm của thời trung đại, thánh Bernardo, thánh Bonaventura và của một số người khác. Thái độ chống lại câu *"Qui n'aime pas le vin, les femmes et les chansons..."* [Kẻ không thích rượu, phụ nữ và hát xướng...] không thể được diễn tả một cách triệt để hơn: Khái niệm thờ quấy ở đây được mở rộng cho tất cả những sự vui thích của giác quan, khi chúng không được biện minh bởi các lý do vệ sinh – trong trường hợp này thì được phép (như thể thao, được xem xét trong các giới hạn này, cả các việc "giải trí" khác). Về vấn đề này, xem phần sau đây. Cần lưu ý là các nguồn tư liệu được trích dẫn ở đây và một số nơi khác, không phải là những tác phẩm tín lý hay có tính đạo đức, mà là những tác phẩm do nhu cầu của việc thực hành mục vụ; những tác phẩm này như vậy là một phản ánh trọn hảo của công việc mục vụ này.

có giá trị đối với cuộc sống của người giáo dân trong thế gian.[255] Chẳng hạn, *dòng Ba Phanxicô là cả một nỗ lực quan trọng để đưa nền khổ hạnh vào trong cuộc sống thường ngày, và chúng ta cũng biết rõ đây không phải là nỗ lực duy nhất. Nhưng, trong thực tế, những tác phẩm như *Nachfolge Christi* [Noi gương Chúa Kitô, bản dịch Việt Nam gọi là *Gương phúc – N.D.*] cho thấy rõ, qua ảnh hưởng sâu sắc mà các tác phẩm này đã tạo nên được, rằng lối sống mà các tác phẩm này rao truyền được xem là cao hơn mức đạo đức tối thiểu cần thiết cho đời sống thường ngày, và rằng mức tối thiểu này đã không được đo lường theo những tiêu chuẩn do phái Puritanist thiết lập. Hơn nữa, một số việc làm trong giáo hội, đặc biệt là việc *ban ân xá [*Ablass*], đã không thể không cản trở các khuynh hướng nghiêng về một nền khổ hạnh có hệ thống. Chính vì lý do đó mà vào thời Cải cách, người ta đã cảm nhận việc ban ân xá không chỉ như một sự lạm dụng nhỏ nhoi, mà là một trong những tệ nạn cơ bản nhất của giáo hội.

Tuy nhiên, điều có tính cách quyết định là chỉ có nhà khổ tu mà thôi, *par excellence* [ở mức cao nhất, hoàn hảo – *N.D.*], mới là người sống một cuộc đời "có phương pháp" hiểu theo nghĩa tôn giáo của từ này. Hậu quả là nền khổ hạnh càng xâm nhập vào một con người, càng đẩy con người này ra khỏi đời thường, bởi vì nhiệm vụ thánh thiện nhất là vượt lên trên mọi nền đạo đức thế gian.[256] Luther – vốn không biến mình thành kẻ thực thi một cách đầy đủ một "khuynh hướng phát triển" nào đó, mà xuất phát từ những kinh nghiệm hoàn toàn có tính cách bản thân, vả lại, ban đầu có hơi mơ hồ về những hậu quả thực tiễn của các kinh nghiệm này, rồi sau đó, bị các *hoàn cảnh chính trị* đun đẩy – đã loại bỏ nền khổ hạnh, và tông phái

---

[255] Cũng xin nói qua ở đây là tôi lấy làm tiếc rằng người ta có thể sẽ nghĩ rằng ở đây tôi có những đánh giá [*Bewertung*] về hình thức tôn giáo này hay tôn giáo nọ. Không phải vậy. Ở đây, chỉ có vấn đề tìm hiểu ảnh hưởng [*Wirkung*] của một số nét, từ một quan điểm thuần túy tôn giáo, có thể có tính cách tương đối ngoại vi, nhưng không phải vì thế mà kém phần quan trọng đối với lối sống trong thực tế.

[256] Về vấn đề này, xem đặc biệt bài của E. Troelsch, "Moralisten, englische", trong *Realzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, xuất bản lần 3.

Calvin đã chỉ có việc lấy lại cho mình.[257] Sébastien Franck đã khám phá ra nét đặc trưng quan trọng của tôn giáo này khi ông hiểu rằng Cải cách có nghĩa là từ nay *mọi* Kitô hữu phải là một nhà khổ tu trọn đời. Dòng chảy của sự khổ hạnh ra khỏi đời sống thường ngày của
[120] con người sống giữa đời đã bị chặn lại bởi một con đê, và những con người có tố chất nặng tính tâm linh và khắc khổ vốn cho tới lúc này đã từng sản sinh những đại diện hoàn hảo nhất của trào lưu khổ tu, từ nay đã buộc phải theo đuổi những lý tưởng khổ hạnh của họ *bên trong* đời sống nghề nghiệp giữa thế gian.

Nhưng trong tiến trình phát triển của mình, tông phái Calvin đã thêm vào đây một điều tích cực: tư tưởng về sự cần thiết phải chứng thực [*Bewährung*] lòng tin của mình trong đời sống nghề nghiệp giữa thế gian.[258] Tư tưởng này đã đem lại cho một số nhiều người hơn vốn thiên về tôn giáo một sự *khích lệ tích cực* đối với nền khổ hạnh. Bằng việc xây dựng nền đạo đức của mình trên giáo thuyết về sự tiền định, tông phái Calvin đã thay thế một tầng lớp ưu tú tinh thần gồm những nhà ẩn tu tự đặt mình ở ngoài và ở trên thế gian này bằng tầng lớp ưu tú tinh thần *ở trong* thế gian này gồm những thánh nhân được Thiên Chúa tiền định từ đời đời.[259] Đó là một tầng lớp ưu tú vốn do tính chất *character indelebilis* [Latin: ấn tích không thể xóa bỏ – *N.D.*] của mình, đã được tách khỏi phần còn lại của nhân loại, những kẻ bị ruồng bỏ từ đời đời, bởi một cái hố ngăn cách

---

[257] Ảnh hưởng lớn của các tư tưởng và hoàn cảnh tôn giáo *cụ thể* vốn xuất hiện như là những "ngẫu nhiên lịch sử" được bộc lộ một cách rất rõ, chẳng hạn từ sự kiện các giới theo phong trào Pietist có nguồn gốc cải cách đôi khi than phiền về sự thiếu vắng các tu viện, và từ sự kiện các kinh nghiệm "cộng sản" của một Labadie, trong số các người khác, đơn thuần là một thứ thay thế cho đời sống tu trì.

[258] Người ta đã nhận thấy điều này trong nhiều bản tuyên tín của thời Cải cách. Cũng vậy Ritschl (*Pietismus*, I, tr. 258 và tt.) – dù tác giả coi sự biến chuyển sau này như một sự thoái hóa của các tư tưởng của Cải cách – tác giả đã chẳng nghi ngờ là, đặc biệt trong *Conf. Gall.*, 25, 25, *Conf. belg.*, 29, *Conf. helv. post.*, 17, "giáo hội cải cách đích thực được định rõ bởi những thuộc tính có tính kinh nghiệm chủ nghĩa và rằng, các tín đồ *không có biểu hiện của hoạt động đạo đức* không được kể trong Giáo hội này." Xem chú thích 42.

[259] *"Bless God that we are not of the many"* [Cầu xin Chúa cho chúng ta không nằm trong số đông] (Thomas Adams, *Works of the Puritan Divines*, tr. 138).

không thể lấp đầy về nguyên tắc và do chính tính cách vô hình[260] của nó, còn sâu thẳm và khủng khiếp hơn rất nhiều so với vực thẳm ngăn cách nhà ẩn tu với phần còn lại của thế giới vào thời trung đại, một vực thẳm xâm nhập mọi quan hệ xã hội với sự tàn bạo sâu sắc của nó. Ý thức về ân sủng của Thiên Chúa nơi những người được chọn – những thánh nhân theo định nghĩa –, thay vì kéo theo một thái độ sẵn sàng cứu giúp và đại lượng, đặt nền tảng trên sự thấu hiểu về chính sự yếu đuối của mình, trước tội lỗi của kẻ khác, lại toa rập với một thái độ thù ghét và khinh bỉ đối với kẻ bị xem là kẻ thù của Thiên Chúa mang dấu ấn của án phạt đời đời.[261] Tình cảm này có thể

---

[260] Ý tưởng về *birthright* (*quyền trưởng nam*) vốn có một tầm quan trọng rất lớn trong lịch sử, tại Anh quốc, đã có một chỗ dựa chắc chắn: *"The firstborn which are written in heaven (...) As the firstborn is not to be defeated in his inheritance, and the enrolled names are never to be obliterated, so certainly they shall inherit eternal life."* [Tên của đứa con đầu lòng đã được ghi trên trời (...) Vì con đầu lòng không thể bị đánh bại trong quyền thừa kế, và vì tên tuổi đã được ghi sẽ không bao giờ bị tẩy xóa, do đó, chắc chắn chúng sẽ được hưởng đời sống đời đời làm gia nghiệp] (Thomas Adams, *Works of the Puritan Divines*, tr. XIV).

[261] Tình cảm thống hối và ăn năn nơi Luther lại xa lạ, dĩ nhiên không phải về mặt lý thuyết, nhưng ít ra là trong thực tiễn, với tinh thần của tông phái Calvin
[121] khổ hạnh. Đối với Calvin, nó chẳng có chút giá trị gì về mặt đạo đức. Nó chẳng giúp ích gì cho những kẻ bị ruồng bỏ. Còn đối với người tín đồ chắc chắn về tình trạng được chọn của mình, tội lỗi của người này, một khi được nhìn nhận, là dấu hiệu của một sự phát triển muộn màng và của một sự thánh hóa không trọn vẹn; thay vì hối hận, người này sẽ chê ghét tội đã phạm và cố gắng vượt lên trên tội bằng sự nhiệt tâm vì vinh quang của Thiên Chúa. So sánh với giải thích của Howes (tuyên úy của Cromwell, 1656-1658) trong "Of Men's Enmity against God and of Reconciliation between God and Man" [Về sự thù nghịch của con người chống lại Thiên Chúa và về sự hòa giải giữa Thiên Chúa và con người] (*Works of English Puritan Divines*, tr. 237): *"The carnal mind is enmity against God. It is the mind, therefore, not as speculative merely, but as practical and active that must be renewed"* [Tâm trí xác thịt là kẻ thù chống lại Thiên Chúa. Do đó chính tâm trí, không phải tâm trí suy luận đơn thuần, mà tâm trí thực hành và hành động, là cái cần phải được đổi mới], và tr. 246: *"Reconciliation (...) must begin in 1) a deep conviction (...) of your former enmity (...) I have been alienated from God (...) 2)* (tr. 251) *a clear and lively apprehension of the monstrous iniquity and wickedness thereof."* [Sự hòa giải

[121] trở thành sâu đậm đến độ đôi khi dẫn đến việc thành lập các giáo phái [*Sekten*]. Đây là trường hợp khi, như trong các phong trào "độc lập" của thế kỷ XVII, giáo thuyết đích thực của Calvin vốn dạy rằng vinh quang của Thiên Chúa đòi hỏi Giáo hội phải bắt những kẻ bị ruồng bỏ khuất phục lề luật lại bị chế ngự bởi xác tín cho rằng nhận một kẻ không được *tái sinh vào đàn chiên, để người này tham dự các bí tích, thậm chí để người này – với tư cách mục sư – quản lý cộng đồng[262], quả là điều sỉ nhục Thiên Chúa. Do đó, tư tưởng về giáo hội của phái *Donat xuất hiện ở đây như một hậu quả của giáo thuyết về việc chứng thực, như trong trường hợp của các tín đồ Baptist theo giáo thuyết Calvin. Đòi hỏi một Giáo hội "không tì vết", một cộng đồng dành cho những người ở trong *tình trạng ân sủng, không phải lúc nào cũng dẫn tới hậu quả logic của nó là việc hình thành các giáo phái. Nhiều sự biến đổi về thể chế của giáo hội cũng đã nảy sinh từ ý đồ tách các Kitô hữu đã được tái sinh ra khỏi những người không được tái sinh, các Kitô hữu đã được và không được

---

(...) phải bắt đầu 1) với một sự xác tín thâm sâu về tình trạng thù địch trước đây của bạn (...) Tôi đã lìa khỏi Thiên Chúa (...) 2) một sự lo sợ rõ ràng và sống động về sự tội lỗi và sự nguy hại khủng khiếp từ đó]. Sự thù ghét được nói đến ở đây là sự thù ghét đối với tội lỗi chứ không phải đối với kẻ phạm tội. Lá thư nổi tiếng của nữ bá tước Renata d'Este (mẹ của Léonore) gửi Calvin, trong đó bà nói đến lòng hận thù của bà đối với cha và chồng bà nếu như bà có xác tín rằng họ thuộc hàng ngũ những kẻ bị loại bỏ, đã cho thấy có sự chuyển [sự thù ghét này] sang con người rồi. Đồng thời, đây là một ví dụ về những gì đã được nói đến trên đây (tr. 125) về cách thức con người được tháo khỏi các sợi dây phát xuất từ các thứ tình cảm "tự nhiên", sự tháo cởi này là công trình của giáo thuyết về sự tiền định.

[262] *"None but those who give evidence of being regenerate or holy persons ought to be received or counted fit members of visible Churches. Where this is wanting, the very essence of a Church is lost"* [Chỉ có những kẻ đưa ra được chứng cứ là đã được tái sinh hay những con người thánh thiện mới được đón nhận hay được kể là những thành viên thích hợp của các giáo hội hữu hình. Ở đâu không có điều này, thì bản chất thực sự của một giáo hội cũng không còn], đó là nguyên tắc được đề ra bởi Owen, một tín đồ Calvin độc lập, chưởng ấn Oxford dưới thời Cromwell (*Inv. into the Origin of Ev. Ch.*). Ngoài ra, xin đọc phần sau.

chuẩn bị để tham dự bí tích, và cả từ ý đồ dành cho hạng người thứ nhất việc quản lý giáo hội, ít nhất là một vị trí ưu đãi, và chỉ chấp nhận những người đã được tái sinh[263] làm nhà giảng thuyết.

[122] Cái quy tắc vững chắc mà thứ khổ hạnh này rõ ràng cần đến đã được tìm thấy trong Kinh Thánh. Cần phải ghi nhận điều quan trọng này là [tư tưởng] Thánh kinh trị [*Bibliokratie*], rất quen thuộc của đạo Calvin, coi trọng các mệnh lệnh đạo đức của Cựu Ước không kém các mệnh lệnh của Tân Ước, bởi vì các mệnh lệnh này cũng là những mệnh lệnh đã được mạc khải thực sự, dĩ nhiên, trừ các lệnh truyền chỉ được áp dụng duy nhất cho hoàn cảnh lịch sử của người Hipri hay đã bị Đức Kitô bãi bỏ một cách rõ ràng. Lề luật, đối với các tín hữu, là một chuẩn mực lý tưởng, tuy không thể đạt thấu một cách trọn vẹn, nhưng có giá trị[264], trong khi Luther thì ngược lại, vào buổi đầu, đã tôn vinh sự giải thoát khỏi sự nô lệ vào lề luật [*Gesetzesknechtschaft*] như một đặc ân của Thiên Chúa.[265] Ảnh hưởng của sự kính sợ Thiên Chúa và của sự khôn ngoan không mang tính tình cảm của người Do Thái, vốn chứa đựng trong những cuốn sách mà người Puritanist ưa đọc nhất, sách *Cách ngôn* và một số *Thánh vịnh*, có thể được cảm nhận trong mọi thái độ của tín đồ đối với cuộc sống. Đặc biệt, việc loại bỏ *có tính lý tính* những gì là thần bí và một cách tổng quát hơn, khía cạnh *xúc cảm* của tôn giáo, đã được Sanford cho là do ảnh hưởng của Cựu Ước, và không phải là

---

[263] Xin đọc phần sau.

[264] *Catéchisme genevois* [Giáo lý của Geneva], 149. Bailey, *Praxis pietatis*, tr. 125: "Chúng ta phải hoạt động trong cuộc sống như thể không còn ai khác ngoài Môi-sê có quyền uy trên chúng ta."

[265] "Lề luật đối với tín đồ Calvin được coi như là chuẩn mực lý tưởng của hành động, trong khi nó lại là gánh nặng đối với tín đồ Luther, bởi vì, đối với tín đồ Luther, đây là một cái gì không thể nào đạt thấu." Các tín đồ Luther đã đặt nó ngay ở phần đầu của giáo lý của họ, để gợi lên lòng khiêm tốn cần thiết, trong khi đó, trong giáo lý của Cải cách, người ta lại thấy nó thường được đặt ở sau Tin Mừng. Tín đồ Calvin tố cáo tín đồ Luther là cảm thấy "một nỗi sợ hãi thực sự khi nghĩ mình phải trở thành thánh nhân" (Mohler); ngược lại, tín đồ Luther lại trách tín đồ Calvin về thái độ "khuất phục có tính nô lệ đối với lề luật", cũng như thái độ kiêu căng của họ.

không có lý.[266] Nhưng khuynh hướng duy lý tính này [*Rationalismus*] của Cựu Ước, như được biểu lộ, chủ yếu mang tính chất thủ cựu tiểu thị dân, và đã pha trộn không chỉ với tính chất gây xúc cảm mạnh mẽ của các tiên tri và của nhiều *Thánh vịnh*, mà cả với những yếu tố[267], vốn đã cổ vũ sự phát triển của một loại tôn giáo đặc biệt tình cảm ngay cả vào thời trung đại. Như vậy, xét cho cùng, chính tính cách riêng biệt, có sắc thái chủ yếu khổ hạnh của tông phái Calvin, đã dẫn tông phái này tới chỗ chọn và đồng hóa các yếu tố của lòng đạo Cựu Ước mà tông phái này thấy là thích hợp với mình nhất.

[123] Việc hệ thống hóa lối sống đạo đức trong nền khổ hạnh của Tin lành Calvin và trong các hình thức có tính lý tính của đời sống trong các dòng tu Công giáo đã được diễn tả hoàn toàn ra bên ngoài trong cách thức người Puritanist *"cẩn thận"* [präzise] *kiểm soát* [*kontrollieren*] không ngừng tình trạng ân sủng của mình.[268] Phải thừa nhận rằng việc sử dụng nhật ký tôn giáo để ghi các tội, các cơn cám dỗ, sự tiến bộ trong ân sủng, theo thứ tự hay dưới hình thức biểu đồ, đã trở nên quen thuộc đối với cả các nhóm Cải cách nhiệt tình nhất[269] lẫn một thành phần của Công giáo hiện đại (đặc biệt tại Pháp), nhất là dưới ảnh hưởng của các tu sĩ dòng Tên. Nhưng, trong khi, trong Công giáo, việc làm này có mục đích giúp tín đồ xưng tội một cách đầy đủ và tạo cho vị *"directeur de l'âme"*[(a)] một cơ sở cho

---

[266] *Studies and Reflections of the Great Rebellion*, tr. 79 và tt.

[267] Trong số các yếu tố này, không nên quên cuốn sách *Diễm ca* [trong Kinh Thánh], người Puritanist phủ nhận phần lớn cuốn sách này. Tính gợi dục có tính cách phương Đông của tập sách này đã tác động trên sự phát triển của một số kiểu sùng đạo, chẳng hạn, kiểu sùng đạo của thánh Bernardo.

[268] Về sự cần thiết của sự kiểm soát này, về sự giám sát chính mình, xem bài giảng của Charnock, đã được trích dẫn, về Thư thứ hai của thánh Phaolô gửi tín hữu Côrintô (*2Cor. 13*, 5) trong *Works of the Puritan Divines*, tr. 161 và tt.

[269] Đa số các nhà thần học luân lý khuyên nên sử dụng. Chẳng hạn Baxter, *Christian Directory*, II, tr. 77 và tt., tuy không giấu giếm các hiểm nguy của việc làm này.

[(a)] Tiếng Pháp trong nguyên bản, có nghĩa là vị linh mục hướng dẫn đời sống thiêng liêng, thường gọi trong tiếng Việt là người "linh hướng" (*N.D.*).

việc dẫn dắt có tính cách quyền uy đối với người Kitô hữu hay (nhất là) người nữ Kitô hữu, thì tín đồ Cải cách lại sử dụng việc làm này để "tự bắt mạch". Tất cả các nhà thần học và các nhà luân lý học đều có nói tới việc làm này, và, cả ở đây nữa, Benjamin *Franklin cũng đã được coi là một ví dụ cổ điển trong việc tính toán sự tiến bộ ông thực hiện được trong lĩnh vực các nhân đức khác nhau nhờ các bảng thống kê.[270] Mặt khác, hình ảnh của thời trung đại (thậm chí thời cổ đại) về việc Thiên Chúa ghi sổ đã được Bunyan tô đậm một cách đặc biệt kệch cỡm khi tác giả so sánh mối quan hệ giữa người tội lỗi với Thiên Chúa của mình, với mối quan hệ giữa một khách hàng với một chủ tiệm: kẻ một lần mắc nợ rất có thể, với công trạng của tất cả các hành động đạo đức của mình, trả hết số lãi tích luỹ, nhưng chẳng bao giờ có thể trả nổi món nợ gốc.[271]

Khi quan sát hạnh kiểm của chính mình, người Puritanist thuộc các thế hệ sau cũng quan sát cách xử sự của Thiên Chúa và nhìn thấy ngón tay của Người trong mọi chi tiết của cuộc đời. Và, ngược lại với giáo thuyết đích thực của Calvin, người Puritanist luôn biết tại sao Thiên Chúa lại sắp đặt kiểu này hay kiểu khác. Do đó, việc thánh hóa
[124] cuộc sống có thể gần như mang tính chất như một cuộc khai thác thương mại.[272] Việc Kitô hữu hóa toàn bộ cuộc sống là hậu quả của

---

[270] Dĩ nhiên là kế toán đạo đức đã được sử dụng một cách rộng rãi ở các nơi khác, nhưng không có cái màu sắc vốn biến công việc kế toán này thành một phương tiện duy nhất để biết được các quyết định từ đời đời về sự cứu độ hay hư mất, và, do đó, không có cái lợi ích tâm lý là phần thưởng cho sự cần mẫn và chính xác của việc tính toán này.

[271] Đó là sự khác biệt có tính quyết định với các thái độ khác, tuy bề ngoài xem ra giống nhau.

[272] Baxter (*Saints' Everlasting Rest*, ch. XII) giải thích tính cách không thể thấy được của Thiên Chúa bằng nhận xét sau: cũng như người ta có thể thanh toán một vụ làm ăn có lời bằng thư từ với một người khách lạ người ta chưa hề gặp, cũng vậy, qua một vụ "thương mại thánh thiện", người ta có thể tậu được từ một Thiên Chúa vô hình một "viên ngọc vô giá". Các biểu tượng có tính cách thương mại này thay thế các biểu tượng có tính cách tư pháp của các nhà luân lý xưa và của giáo thuyết Luther, là những điểm đặc trưng của Puritanist. Thực vậy, Puritanist dành cho bản thân con người việc "tậu" lấy sự cứu độ của mình. Ngoài ra, hãy so sánh với đoạn sau đây trích từ một bài giảng:

tính chất *phương pháp* này của lối sống đạo đức được Calvin áp đặt trên các tín đồ, khác với Luther. Chúng ta phải luôn ghi nhớ rằng chính *tính chất phương pháp* [Methodik] này là yếu tố quyết định ảnh hưởng lên cuộc sống, nếu ta muốn hiểu đúng về phương cách tác động của giáo thuyết Calvin. Một mặt, chúng ta có thể thấy rằng chỉ có yếu tố này mới có thể có tác động như vậy; mặt khác, nhiều tông phái khác có thể tác động trong cùng một hướng khi có cùng những động cơ đạo đức trong điểm quyết định này: giáo thuyết về sự chứng thực [*Bewährung*].

Cho tới đây, chúng ta mới chỉ tìm hiểu giáo thuyết Calvin. Trong khi tìm hiểu, chúng ta đã tiền giả định rằng giáo thuyết về sự tiền định là nền tảng tín lý của nền đạo đức Puritanist, theo nghĩa một lối sống đạo đức được lý tính hóa một cách có phương pháp. Sở dĩ như vậy là vì ảnh hưởng của tín điều này đã vượt ra khỏi ranh giới của nhóm tôn giáo vốn bám sát.các nguyên tắc của giáo thuyết Calvin, về mọi mặt, đó là những người *Presbyterian. Và được khẳng định như là hòn đá tảng của giáo thuyết cải cách: tín điều ấy không chỉ có trong bản *Independent Savoy Declaration* [Tuyên tín Savoy] năm 1658, mà cả trong bản *Baptist Confession* [Tuyên tín Baptist] của Hanserd Knolly năm 1689. Còn trong phái Methodist thì chính John Wesley, nhà tổ chức thiên tài của phong trào, lại là một kẻ tin ở *tính phổ quát* của ân sủng, trong khi đó, một trong những nhà hoạt động chính thuộc thế hệ thứ nhất của phái Methodist và là nhà tư tưởng nhất quán nhất của phong trào, là Whitefield cũng như nhóm rất có ảnh hưởng lúc bấy giờ chung quanh Lady Huntingdon lại là những người tin theo "*tính đặc thù* của ân sủng" ["*Gnadenpartikularismus*"]. Chính giáo thuyết này trong sự nhất

---

"We reckon the value of a thing by that which a wise man will give for it, who is not ignorant of it nor under necessity. Christ, the Wisdom of God, gave Himself, His own precious blood, to redeem souls, and He knew what they were and had no need of them." [Chúng ta đoán biết giá trị của một sự vật bởi cái mà một người khôn ngoan sẽ bỏ ra để có nó – người khôn ngoan này biết rõ giá trị ấy và không thiếu nó. Đức Kitô, sự Khôn ngoan của Thiên Chúa, đã tự hiến mình, hiến chính dòng máu quý báu của mình, để cứu chuộc các linh hồn, và Ngài biết họ là gì và chẳng cần đến họ] (Matthew Henry, *The Worth of the Soul*, trong *Works of the Putitan Divines*, tr. 313).

[125] quán tuyệt vời của nó, vào cái thời kỳ định mệnh là thế kỷ XVII này, đã duy trì nơi các chiến sĩ đang bảo vệ "đời sống thánh thiện" lòng tin tưởng rằng họ là những công cụ trong tay Thiên Chúa và là những kẻ thừa hành sự Quan phòng[273] của Người. Cũng chính giáo thuyết này đã ngăn cản một sự sụp đổ quá sớm vào trong một giáo thuyết có tính vị lợi thuần túy về các việc phúc đức trong thế gian này vốn đã không hề có khả năng làm động cơ cho những hy sinh lạ kỳ vì những mục tiêu và lý tưởng phi lý tính.

Việc kết hợp lòng tin tưởng vào các chuẩn mực có một giá trị tuyệt đối với thuyết tất định tuyệt đối và sự siêu việt hoàn toàn của Thiên Chúa [*Übersinnlich*] là một sự sáng tạo tuyệt vời trong mức độ của nó. Đồng thời, sự liên kết này, trên nguyên tắc, lại "hiện đại" hơn so với rất nhiều giáo thuyết ít nghiêm khắc hơn, có nhiều nhượng bộ hơn đối với tình cảm vốn đặt Thiên Chúa lệ thuộc vào luật đạo đức. Trước hết, chúng ta sẽ nhiều lần được thấy cái tư tưởng về sự chứng thực [*Bewährung*] mang ý nghĩa căn bản như thế nào đối với vấn đề của chúng ta. Cái ý nghĩa thực tiễn của nó với tính cách là một nền tảng tâm lý của nền đạo đức có phương pháp đòi hỏi phải tìm hiểu nó ở "trạng thái tinh tuyền" trong giáo thuyết về sự *tiền định. Do đó, cần phải bắt đầu với hình thức nhất quán nhất của nó, bởi vì, với tính cách là khuôn khổ của sự kết hợp giữa lòng tin và lối sống, chúng ta sẽ luôn gặp lại tư tưởng này trong mọi giáo phái chúng ta sẽ tìm hiểu. Bên trong phong trào Tin lành, những hậu quả không thể không có đối với các khuynh hướng khổ hạnh của lối sống của các tín đồ đầu tiên, tạo nên cái phản đề [*Antithese*] *mang tính nguyên tắc cao nhất* đối với sự bất lực [*Ohnmacht*] (tương đối) của nền đạo đức của đạo Luther. *Gratia amissibilis* [ân sủng có thể mất đi] trong đạo Luther, vốn luôn có thể có lại được nhờ sự sám hối và ăn năn, rõ ràng không mang nơi mình bất cứ một sự khuyến khích nào đối với điều chúng ta cho là kết quả quan trọng nhất của đạo Tin lành khổ hạnh: sự sắp đặt toàn bộ đời sống đạo đức[274] một cách có hệ thống và hợp lý tính.

---

[273] Ngược lại, chính Luther lại nói: "Nước mắt vượt lên trên hành động và sự đau khổ vượt qua mọi việc làm." [*Weinen geht vor Wirken und Leiden übertrifft alles Tun*].

[274] Sự kiện này xuất hiện một cách cực kỳ rõ nét trong sự phát triển của nền đạo đức Luther. Về vấn đề này, xem Hoennicke, *Studien zur altprotestantische*

Ethik (Berlin 1902), cũng như bản tường trình đầy thông tin của E. Troeltsch, *Göttinger Gelehrte Anzeigen* (1902), số 8. Giáo thuyết của Luther và giáo thuyết chính thống và khởi thủy của Calvin nhiều khi khá gần nhau về mặt hình thức nhưng sự khác biệt về khuynh hướng tôn giáo của chúng dẫu sao cũng vẫn lộ ra. Để thiết lập một sợi dây nối kết giữa lòng tin và nền đạo đức, Melanchthon đã đặt lên hàng đầu khái niệm sám hối. Sự sám hối này sinh bởi lẽ luật phải đi trước đức tin, nhưng các việc phúc đức phải là hệ quả của lòng tin, bằng không lòng tin sẽ không thể là lòng tin công chính hóa thực sự – đây gần
[126] như là một công thức Puritanist. Melanchthon nhìn nhận rằng người ta có thể đạt được một trình độ hoàn hảo nào đó ở trần gian này. Thực vậy, thoạt tiên ông đã dạy rằng sự công chính hóa được ban cho để làm cho con người có khả năng làm việc phúc đức, và rằng trong sự hoàn hảo mỗi ngày mỗi lớn có chứa đựng ít nhất là một mức độ hạnh phúc, hoàn toàn tương đối, mà lòng tin cho phép đạt tới ngay ở đời này. Do đó, các nhà kinh điển của đạo Luther cũng đã ủng hộ ý tưởng cho rằng các việc phúc đức là những hoa quả thiết yếu của lòng tin, rằng lòng tin làm nảy sinh một cuộc sống mới: nhìn từ bên ngoài, điều này giống như điều các nhà Cải cách trình bày. Trước câu hỏi: "các việc phúc đức" là gì?, Melanchthon cũng đã trả lời – và sau ông, những người khác theo Luther, một cách còn mạnh mẽ hơn nữa – bằng cách quy về lẽ luật. Từ những giáo thuyết ban đầu của Luther, chỉ còn lại khi ấy tầm quan trọng, có giảm nhẹ, dành cho [tư tưởng] Thánh kinh trị [*Bibliokratie*] và đặc biệt, các lệnh truyền riêng biệt của Cựu Ước. Với tính cách là sự thiết lập các nguyên tắc quan trọng nhất của luật *tự nhiên* thành điều luật, bản Mười điều răn chủ yếu là chuẩn mực cho hành động của con người. Nhưng giữa giá trị luật pháp của bản Mười điều răn và tầm quan trọng luôn lớn hơn của lòng tin đối với việc công chính hóa, lòng tin này (xem trên đây) có một tính cách tâm lý cơ bản khác với lòng tin của đạo Calvin, lại không có một mắt xích vững chắc.

Quan điểm đích thực của Luther vào buổi đầu đã bị bãi bỏ mà không có gì có thể thay thế – và sự thể không thể không như vậy – bởi một giáo hội tự xem mình như một thể chế chuẩn bị cho sự cứu độ. Đặc biệt, không thể đạt tới được một sự lý tính hóa sự khổ hạnh cho toàn bộ cuộc sống với tính cách là nhiệm vụ đạo đức của mỗi con người mà không có nguy cơ sao lãng nguyên tắc tín lý (*sola fide!*) [chỉ bởi lòng tin mà thôi!]. Chính là bởi vì thiếu sự khuyến khích vốn có thể đã giúp cho ý tưởng về sự chứng thực [*Bewährung*] phát triển tới một tầm quan trọng như giáo thuyết Calvin đã đạt được nhờ giáo thuyết về sự tiền định. Và lại, việc giải thích mang tính cách ma thuật về các bí tích – vốn đi đôi với sự vắng bóng giáo thuyết này – đặc biệt việc liên kết sự *regeneratio* [tái sinh], ít ra

là vào buổi đầu, với việc *thánh tẩy, cộng với việc chấp nhận *tính cách phổ quát* của ân sủng, đã ngăn cản sự phát triển của nền đạo đức có phương pháp: thực vậy, nó đã giảm nhẹ đối với tình cảm sự tương phản giữa *status naturalis* [tình trạng tự nhiên] và tình trạng ân sủng. Hơn thế nữa, nó lại kết hợp với sự nhấn mạnh trên tội nguyên tổ vốn là một nét đặc trưng của giáo thuyết Luther. Không ít quan trọng hơn việc giải thích hoàn toàn có tính cách *"forensique"* [trước tòa Thiên Chúa] về hành động công chính hóa [*forensische Deutung des Rechtfertigungsakt*] vốn giả thiết rằng các quyết định của Thiên Chúa có thể thay đổi bởi hiệu quả của các việc làm của sự sám hối cụ thể của kẻ tội nhân hoán cải. Đây chính là điều mà Melanchthon càng ngày càng nhấn mạnh. Sự biến đổi trọn vẹn giáo thuyết của Melanchthon, sự biến đổi được bộc lộ qua việc dành cho sự hối cải một tầm quan trọng càng ngày càng lớn, được gắn một cách mật thiết với sự "tự do ý chí" mà ông chủ trương. Không ít các hoàn cảnh đã quyết định trên tính cách phi phương pháp của lối sống của tín đồ tông phái Luther.

Những việc làm cụ thể của ân sủng đối với các tội cụ thể – chứ không phải sự phát triển của một tầng lớp quý tộc gồm những thánh nhân tự tạo nên sự chắc chắn về sự cứu độ của mình – làm nên một cách tất yếu con đường cứu độ của người tín đồ bình thường của tông phái Luther, như việc duy trì việc *xưng tội cho thấy. Như vậy, không có vấn đề đạt tới một nền đạo đức *được giải phóng* khỏi lề luật, hay một nền khổ hạnh có lý tính tùy thuộc vào lề luật. Ngược lại, lề luật tồn tại một cách không hữu cơ bên cạnh lòng tin, như quy định và đòi hỏi lý tưởng. Hơn nữa – bởi người ta sợ rằng quyền uy của Kinh Thánh gợi lên sự cứu độ bởi việc làm – lề luật mang tính cách mơ hồ và nhất là có nội dung không mang tính cách phương pháp hệ thống. Troeltsch đã nói về lý thuyết đạo đức của họ như vậy, đối với tín đồ Luther, cuộc sống là "một tổng hợp những lòng nhiệt tình chẳng bao giờ được thực hiện". Họ "bám vào một mớ những mảnh
[127] vụn phương châm riêng biệt và mơ hồ", không nhằm "tạo nên [*Auswirkung*] một hệ thống cho một lối sống có kết cấu chặt chẽ". Trong lĩnh vực này, chủ yếu đi theo con đường bản thân Luther đã trải qua, họ đón nhận nguyên xi và với lòng cam chịu, mọi thứ, lớn hoặc nhỏ. Khuynh hướng chẳng hay ho gì của người Đức trong việc "thích nghi" với các nền văn hóa xa lạ, việc họ thay đổi quốc tịch một cách nhanh chóng, theo một nghĩa nào đó, điều này có thể được gán cho – song song với một số hoàn cảnh nào đó của số mệnh chính trị của dân tộc – cái diễn tiến vốn tiếp tục tác động trên tất cả mọi khía cạnh của cuộc sống chúng ta. Sự đồng hóa chủ quan của nền văn hóa diễn ra một cách yếu ớt, bởi vì về căn bản, nó vẫn là một sự tiếp nhận thụ động điều được giới thiệu cho mình một cách độc đoán.

[126] Do đó, lòng tin của tông phái Luther đã gần như để nguyên sức sống tự nhiên của hành động theo sự thôi thúc của bản năng và của
[127] tình cảm chất phác. Động cơ cho việc tự kiểm soát bản thân một cách liên tục, do đó, cho sự điều tiết *có kế hoạch* [*planmäßig*] cuộc sống riêng tư vốn được giáo thuyết ảm đạm của Calvin cung cấp, lại hoàn toàn không có trong giáo thuyết Luther. Một thiên tài tôn giáo như Luther có thể sống trong bầu không khí cởi mở với thế gian một cách tự do không gò bó [*unbefangen*], và – chừng nào lòng nhiệt tình của ông còn đủ mạnh! – sẽ không có nguy cơ rơi vào lại trong *status naturalis* [trạng thái tự nhiên]. Và cái hình thức nhạy cảm, giản dị và đặc biệt cảm xúc của lòng đạo đã tô điểm cho các loại hình cao nhất của giáo thuyết Luther cũng như nền đạo đức tự nhiên và tự do của họ hiếm gặp thấy trong giáo thuyết Puritanist chính thống, nhưng lại gặp thấy nhiều hơn trong thứ Anh giáo dễ dãi của những người như Hooker, Chillingsworth, v.v... Nhưng đối với những tín đồ Luther bình thường, kể cả người có năng lực, không có gì chắc chắn cho bằng chỉ được nâng lên bên trên *status naturae* [*trạng thái tự nhiên*] một cách tạm thời – chừng nào còn chịu sự tác động của việc xưng tội hay của một bài giảng. Có một sự khác biệt lớn từng gây ấn tượng mạnh trên người đương thời giữa những chuẩn mực đạo đức của triều đình của các nhà Cải cách với triều đình của các ông hoàng tín đồ của tông phái Luther rất thường xuyên chìm đắm trong say sưa và trong những thói quen thô lỗ.[275]

Mặt khác, chúng ta biết hàng giáo sĩ trong tông phái Luther bối rối tới mức độ nào, khi với khẳng định chỉ lòng tin mà thôi, họ đứng trước phong trào khổ hạnh Baptist. Đức tính tiêu biểu mà người ta gán cho người Đức thường được gọi là "tính thoải mái" [*Gemütlichkeit*] hay "tính hồn nhiên", tương phản rõ rệt, ngay cả trên gương mặt của người dân, với những hậu quả của sự tàn phá tận gốc tính bộc phát của *status naturalis* [trạng thái tự nhiên] vốn là nét đặc trưng của bầu không khí Anh-Mỹ mà người Đức quen gọi là

[275] Về điểm này, đọc cuốn sách có tính cách giai thoại của Tholuck, *Vorgeschichte des Rationalismus*.

óc hẹp hòi, thiếu tự do, gò bó nội tâm. Các khác biệt vốn gây ấn tượng mạnh của lối sống này rõ ràng có nguồn gốc ở chỗ mức độ
[128] xâm nhập của nền khổ hạnh vào đời sống trong đạo Luther yếu hơn là trong đạo Calvin. Do đó, sự ác cảm của con người bộc phát, yêu thích những chuyện vui thú của thế giới này, đối với tất cả những gì là khổ hạnh được bộc lộ trong các tình cảm này. Do giáo thuyết đặc biệt của mình về ân sủng, đạo Luther thiếu hẳn động lực tâm lý vốn thiết yếu đối với một sự hệ thống hóa lối sống và lý tính hóa cuộc đời một cách có phương pháp.

Động lực này, vốn quy định tính cách khổ hạnh của tôn giáo, dĩ nhiên, *có thể* được tạo ra bởi nhiều nguyên nhân tôn giáo khác nhau, như chúng ta sẽ thấy ngay sau đây: giáo thuyết của Calvin về sự tiền định chỉ là *một* trong nhiều khả năng này. Tuy nhiên, chúng ta tin chắc rằng, giáo thuyết này, theo kiểu của mình, không chỉ có một sự nhất quán hoàn toàn độc đáo, mà tác động tâm lý của nó cũng mạnh mẽ một cách khác thường.[276] Các phong trào khổ hạnh *ngoài* tông phái Calvin, thuần túy xét từ quan điểm của động lực tôn giáo, khi so sánh với giáo thuyết này, là một *sự suy giảm* của tính cách nhất quán nội tại và của sức mạnh của đạo Calvin.

Nhưng ngay trong tiến trình phát triển lịch sử thực tế, các sự việc không diễn ra đơn giản mà thường là như sau: hình thức của sự khổ hạnh mang tính cách Calvin đã được các phong trào khổ hạnh khác trong khi phát triển các nguyên tắc riêng có phần sai lệch hay vượt ra khỏi giáo thuyết Calvin, vẫn lấy nó để so sánh và bổ sung. Nơi nào xuất hiện những hậu quả khổ hạnh giống nhau, mặc dù có các nền tảng giáo lý khác nhau, thì thường đó là hệ quả của *tổ chức* [*Verfassung*] của giáo hội. Chúng ta sẽ đề cập tới điều này trong một bối cảnh khác.[277]

---

[276] Về những hiệu quả hoàn toàn khác của giáo thuyết Islam về sự tiền định [*Prädestination*] (hay, đúng hơn, về sự tiền quyết định [*Prädetermination*]) và về các nguyên nhân của nó, đọc luận án tiến sĩ thần học (Heidelberg) đã được trích dẫn của F. Ullrich, *Die Vorherbestimmungslehre im Islam und Christentum* (1912). Về giáo thuyết về sự tiền định nơi người *Jansénist, đọc Honigshein, sđd.

[277] Đọc phần dưới đây: *Các giáo phái Tin lành và tinh thần của chủ nghĩa tư bản.*

[B. Phong trào Pietist]

Dù thế nào đi nữa, về phương diện *lịch sử*, giáo thuyết về sự *tiền định cũng là khởi điểm của phong trào khổ hạnh thường được gọi là *"Pietist"*. Chừng nào mà phong trào này còn nằm trong giáo hội Cải cách, người ta hầu như không thể vạch một đường ranh rõ rệt giữa các tín đồ *Calvin theo và không theo phong trào này.[278] Hầu như tất

---

[278] Ritschl, *Geschichte des Pietismus*, I, tr. 152, tìm cách phân loại trong thời kỳ
[129] trước Labadie (và chỉ nơi người Hà Lan mà thôi) những người theo phong trào Pietist dựa trên những điều sau đây: 1) họ đã thành lập các nhóm nhỏ; 2) họ đã chủ trương giáo thuyết về "tính hư ảo [*Nichtigkeit*] của tạo vật", do đó đi "ngược lại các mối quan tâm của Tin lành đối với sự cứu độ"; 3) họ đã đạt được, nhưng không theo kiểu của tông phái Calvin, "sự bảo đảm về ân sủng trong một cuộc giao tiếp dịu dàng với Chúa Giêsu". Tiêu chuẩn sau cùng, trong giai đoạn đầu này, chỉ đúng với một trường hợp duy nhất trong số các trường hợp được xử lý. Bản thân tư tưởng về "tính hư ảo của tạo vật" là chồi mới đích thực của tinh thần Calvin, và chỉ khi tư tưởng này trong thực tế dẫn đến việc từ bỏ thế gian, nó mới đi ra ngoài con đường bình thường của Tin lành. Cuối cùng thì Nghị hội ở Dordrecht cũng đã, một cách nào đó, thiết lập các nhóm nhỏ (đặc biệt nhằm mục đích dạy giáo lý). Trong số những đặc tính của phong trào Pietist được Ritschl phân tích, cần phải xét đến: 1) sự ti mỉ trong việc tuân thủ Kinh Thánh theo chữ viết trong tất cả các khía cạnh bề ngoài của cuộc sống [*in allem Ausserlichkeiten des Lebens*] và đôi khi được Gisbert Voët biện hộ; 2) cách thức trình bày sự công chính hóa và sự hòa giải với Thiên Chúa không phải như cùng đích, mà thuần túy như phương tiện để đạt đến một cuộc sống thánh thiện và khổ hạnh, như có lẽ đã có trong Lodensteyn, và đã được Melanchthon phác họa (xem chú thích 105 trên đây); 3) tầm quan trọng lớn dành cho sự "thống hối" với tính cách là dấu hiệu của sự tái sinh đích thực, như W. Teelinck là người đầu tiên đã dạy; 4) việc tránh không cho *rước lễ khi có người không được tái sinh tham gia (chúng ta sẽ trở lại vấn đề này trong một bối cảnh khác), dẫn đến hậu quả là việc thiết lập các nhóm nhỏ, – điều này vượt quá các giới hạn do các điều khoản của thượng hội đồng tại Dordrecht quy định – cũng như việc khôi phục "tính ngôn sứ", nghĩa là việc giải thích Kinh Thánh bởi những người không phải là thần học gia, thậm chí bởi phụ nữ (Anna Maria Schürmann).

Có những sai lệch, nhiều khi trầm trọng, của giáo thuyết và thực hành của các nhà cải cách. Nhưng so sánh với các phong trào không được Ritschl đưa vào bản mô tả của ông, đứng đầu là Puritanist của Anh, những sai lệch này, trừ

[129] cả các đại diện lãnh đạo của phái *Puritanist đôi khi cũng nằm trong số những người theo phong trào Pietist. Thậm chí người ta có

---

trường hợp 3), chỉ là một sự gia tăng cường độ của các khuynh hướng người ta gặp thấy trong suốt quá trình phát triển của tôn giáo này. Sự phân tích của Ritschl thiếu tính khách quan ở chỗ nhà thông thái lớn này đã đưa vào đây những đánh giá tôn giáo của riêng ông hay đúng hơn, những đánh giá có tính cách chính trị-tôn giáo; và cũng còn ở chỗ, trong sự ác cảm của ông đối với tất cả các hình thức đặc biệt khổ hạnh của tôn giáo, ông giải thích đó chỉ là những sự rơi về lại "Công giáo" không hơn không kém. Cũng như Công giáo, Tin lành xưa bao gồm *all sorts and conditions of men* [mọi loại người ở mọi hoàn cảnh]. Điều này không ngăn cản việc giáo hội Công giáo loại bỏ tính cách khắt khe của nền khổ hạnh tại thế theo kiểu của phong trào Jansenist*, trong khi đó, phong trào Pietist đã đẩy lui phong trào Quietist* của riêng Công giáo thế kỷ XVII. Đối với quan điểm riêng của chúng tôi, phong trào Pietist khác với tông phái Calvin không phải ở cường độ mà ở tính chất, và chỉ khi sự lo âu mỗi ngày mỗi tăng trước cảnh tượng "thế gian" dẫn đến việc chạy trốn khỏi đời sống kinh tế tư nhân và việc thành lập các nhóm nhỏ kiểu cộng sản-dan viện (Labadie), hay – điều mà người đương thời trách cứ ở một số người Puritanist cực đoan – dẫn đến việc cố tình *sao nhãng* việc thực thi một trách nhiệm ở đời để dễ bề sống cuộc sống chiêm niệm. Điều này tự động diễn ra mỗi khi sự chiêm niệm đã bắt đầu mang cái tính cách mà Ritschl gọi là "kiểu Bernardo" [*Bernhardinismus*], bởi vì nó xuất hiện lần đầu tiên trong giải thích của thánh Bernardo về sách *Diễm ca* [trong Kinh Thánh]. Ông hiểu đó là một hình thức mang tính cảm xúc và thần bí của tôn giáo vốn cố gắng đạt tới *unio mystica* [sự kết hiệp thần bí] trong sắc thái tình dục *ngầm* [*Krypto-sexuell*]. Dù từ quan điểm của tâm lý tôn giáo, hình thức này cũng cho thấy một cách không nghi ngờ một cái gì đó hoàn toàn khác với giáo thuyết Calvin, thậm chí với cả dấu ấn khổ hạnh giáo thuyết này đã nhận nơi những người như Voët. Tuy nhiên, Ritschl luôn tìm cách kết hợp phong trào Quietist với nền khổ hạnh của phong trào Pietist và xếp nền khổ hạnh này vào số những đối tượng bị chê bai bằng cách nhấn mạnh từng câu trích dẫn từ khoa thần bí hay từ nền khổ hạnh Công giáo mà ông có thể tìm thấy trong sách vở Pietist. Nhưng các nhà thần học và các nhà đạo đức học người Anh và người Hà Lan không bị nghi ngờ chút nào đã chẳng trích dẫn thánh Bernardo, thánh Bonaventura và Thomas a Kempis đó sao? Các mối liên hệ của tất cả các giáo hội Cải cách với quá khứ Công giáo mang tính cách hết sức phức tạp, và tùy theo quan điểm của mỗi người, mỗi liên hệ đều có nguy cơ bị xem như mật thiết gần gũi với Công giáo, ít ra là với một số khía cạnh của Công giáo.

thể hoàn toàn có lý khi xem tổng thể các mối liên hệ giữa tư tưởng về sự tiền định và giáo thuyết về sự chứng thực [*Bewährung*], chủ
[130] yếu chú trọng tới việc đạt được *certitudo salutis* [sự chắc chắn về sự cứu độ] chủ quan như đã được mô tả trên đây, như là một sự phát triển mang tính Pietist của chính các giáo thuyết tiên khởi của Calvin. Sự ra đời của các cuộc phục hưng mang tính cách khổ hạnh bên trong các cộng đồng Cải cách [đặc biệt tại Hà Lan] thường đi đôi với một sự hồi sinh của giáo thuyết về sự tiền định vốn đã tạm thời bị rơi vào quên lãng hay đã trở thành suy yếu. Do đó, đối với nước Anh[279], người ta thường không dùng từ Pietist.

Nhưng ngay cả phong trào Pietist tại chính lục địa (Hà Lan và vùng hạ lưu sông Rhin) trong giáo hội Cải cách cũng chỉ là, ít là về cơ bản, một sự đẩy mạnh nền khổ hạnh cải cách, chẳng hạn, các giáo thuyết của Bailey. *Praxis pietatis* [Latin: việc thực thi lòng mộ đạo – *N.D.*] đã được nhấn mạnh đến mức tính chính thống về mặt giáo lý đã bị đẩy lùi vào hậu cảnh; thực ra, vào thời này, người ta còn tỏ ra thờ ơ đối với tính chính thống này. Những kẻ được ban ân sủng một cách tiền định cũng có thể có lúc phạm sai lầm về mặt tín lý cũng như các tội lỗi khác và kinh nghiệm cho thấy rằng nhiều khi những người Kitô hữu vốn hoàn toàn không biết gì về thần học của nhà trường lại biểu lộ các thành tựu của lòng tin một cách rõ rệt hơn, trong khi đó rõ ràng là chỉ nguyên sự hiểu biết thần học mà thôi sẽ
[131] chẳng bảo đảm chút nào cho việc chứng thực [*Bewährung*] lòng tin bằng lối sống.[280]

---

[279] Bài rất hay của Mirbt về "phong trào Pietist" trong *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, ấn bản lần thứ ba, bàn về nguồn gốc của phong trào Pietist, bằng cách gạt bỏ toàn bộ các tiền đề cải cách và cho rằng Pietist chỉ như một kinh nghiệm tôn giáo hoàn toàn có tính cách cá nhân của Spener, điều không khỏi gây nên cho ta chút ngạc nhiên. Với tính cách là một bài dẫn nhập vào phong trào Pietist, bài mô tả của Gustav Freytag trong *Bilder der deutschen Vergangeheit* của ông là một bài đáng đọc. Về các điểm khởi đầu của phong trào Pietist của Anh trong văn chương đương thời, đọc W. Whitaker, *Prima institutio disciplinaque pietatis* (1570).

[280] Chúng ta biết là cách nhìn này đã biến phong trào Pietist thành một trong những người tiên báo của tư tưởng khoan dung. Chúng tôi thấy đây là cơ hội

thuận lợi để đưa vào đây một số nhận xét về điểm này. Nếu chúng ta không xét đến *sự dửng dưng* [không cố chấp] [*indifferenz*] mang màu sắc nhân văn-khai minh vốn tự bản thân không hề có một ảnh hưởng thực tiễn lớn, thì tại châu Âu ý tưởng về sự khoan dung xuất phát từ những nguồn lịch sử chính yếu sau:

1) Lợi ích quốc gia, hoàn toàn có tính cách chính trị (tiêu biểu: William of Orange).

2) Thuyết trọng thương (rất rõ, chẳng hạn, đối với Amsterdam và nhiều thành phố, nhiều ông hoàng và nhà quyền thế tiếp nhận các thành viên của các giáo phái với tư cách là những kẻ đem lại sự tiến bộ kinh tế quý giá).

3) Khuynh hướng triệt để của lòng mộ đạo Calvin. Cơ bản mà nói, sự tiền định không chấp nhận việc nhà nước tạo thuận lợi thực sự cho tôn giáo bằng thái độ khoan dung. Nhà nước không thể cứu vớt dù chỉ một linh hồn bằng cách này. Chỉ có tư tưởng về sự vinh quang của Thiên Chúa mới cho phép Giáo hội kêu cầu sự trợ giúp của nhà nước để triệt hạ tà thuyết. Nhưng người ta càng nhấn mạnh đến việc những nhà giảng thuyết và toàn bộ những người tham dự việc rước lễ chỉ dành cho những kẻ được chọn mà thôi, thì sự can thiệp của nhà nước trong việc chỉ định các nhà thuyết giảng và việc phân phối các vị trí mục vụ như là các cơ sở có thu nhập cho những thanh niên – có lẽ "không được tái sinh" – chỉ vì họ được đào tạo về thần học ở các trường đại học, cũng như sự can thiệp của những người cầm quyền chính trị đáng ngờ về mặt đạo đức vào công việc nội bộ của cộng đồng giáo xứ là điều ngày càng trở nên không thể chấp nhận được. Phong trào Pietist Cải cách đẩy mạnh thái độ này bằng cách giảm giá trị của tính chính thống của giáo thuyết và bằng cách triệt hạ nguyên tắc *extra ecclesiam nulla salus* [ngoài giáo hội không có ơn cứu độ]. Calvin nhận định rằng chỉ có sự phục tùng của kẻ bị loại đối với sự coi sóc của Thiên Chúa qua giáo hội mà thôi mới tương hợp với vinh quang của Thiên Chúa. Tại vùng New England, người ta ghi nhận thấy có những nỗ lực xây dựng giáo hội thành một chính thể quý tộc gồm những thánh nhân được chứng thực [*bewährten*]; về phần những người độc lập cực đoan, họ khước từ mọi can thiệp của quyền đời, thậm chí của một quyền bính thuộc phẩm trật trong việc chứng thực [*Bewährung*] sự cứu độ, sự chứng thực này chỉ có thể có được trong các cộng đoàn tự lập [*Einzelgemeinde*]. Việc vinh quang của Thiên Chúa đòi hỏi cả những kẻ bị loại bỏ cũng phải tùng phục kỷ luật của giáo hội, tư tưởng này đã bị thay thế bởi một tư tưởng khác vốn đã có ngay từ buổi đầu và được khẳng định càng ngày càng mạnh – đó là tư tưởng cho rằng cùng rước lễ với một kẻ bị loại là xúc phạm tới vinh quang của Thiên Chúa. Điều này chỉ có thể dẫn đến thái độ duy ý chí, bởi vì như vậy người ta sẽ đi tới *Believers' Church* [Giáo hội của các

tín hữu], tới một cộng đồng tôn giáo chỉ bao gồm những kẻ được tái sinh. Giáo phái Baptist Calvin – Praisegod Barebone chẳng hạn, lãnh tụ của "Quốc hội các thánh nhân" thuộc giáo phái này, – đã rút ra những kết luận triệt để nhất của lối suy luận này. Quân đội của Cromwell đã đứng ra bảo vệ sự tự do lương tâm và quốc hội "các thánh nhân" còn biện minh cho việc tách giáo hội khỏi nhà nước, bởi vì các thành viên đều là những người theo phong trào Pietist ngoan đạo, nghĩa là vì những lý do tôn giáo tích cực.

4) Các giáo phái Baptist mà chúng ta sẽ nói tới sau, ngay từ khi mới xuất hiện và một cách mạnh mẽ và nhất quán nhất, đã luôn bảo vệ nguyên tắc chỉ tiếp nhận những kẻ đã được tái sinh mà thôi, do đó, loại bỏ mọi khái niệm về giáo hội như là một thể chế [*Anstalt*] cũng như mọi sự can thiệp của quyền đời. Cả ở đây nữa một lý do tôn giáo tích cực làm nảy sinh đòi hỏi về một sự khoan dung vô điều kiện.

Người đầu tiên, gần một thế hệ trước giáo phái Baptist, hai thế hệ trước Roger Williams, đã đòi hỏi vì những lý do tương tự một sự khoan dung tuyệt đối và sự tách biệt giữa giáo hội và nhà nước, có thể là John Browne. Tuyên bố đầu tiên theo chiều hướng này của một cộng đồng tín đồ có thể là Quyết định của những tín đồ Baptist người Anh ở Amsterdam, vào năm 1612 hay 1613: "*The*
[132] *magistrate is not to meddle with religion or matters of conscience (...) because Christ is the King and Law-giver of the Church and conscience*" [Quan chức (nhà nước) không nên xen vào tôn giáo hay các vấn đề của lương tâm (...) bởi vì Đức Kitô là Vua và là Đấng ban lệ luật của giáo hội và của lương tâm]. Văn kiện chính thức đầu tiên qua đó một cộng đồng tôn giáo đòi hỏi như một quyền việc bảo vệ sự tự do lương tâm bởi nhà nước, có lẽ là khoản 44 của bản *Confession of the Particular Baptists* [Bản tuyên tín của các tín đồ Baptist đặc biệt] của năm 1644.

Thêm một điểm lưu ý nữa cần nhấn mạnh: quan niệm thỉnh thoảng được nêu ra rằng sự khoan dung, xét tự bản thân nó, thuộc về chủ nghĩa tư bản, tất nhiên là hoàn toàn sai lầm. Sự khoan dung tôn giáo [*religiöse Toleranz*] không phải là của riêng thời hiện đại hay của phương Tây. Tư tưởng này đã từng thống trị trong những thời kỳ dài tại Trung Hoa, tại Ấn Độ, trong những đế chế lớn tại vùng Cận Đông vào thời Hy Lạp, trong đế chế Roma, trong các đế chế Hồi giáo – và điều này chỉ bị hạn chế bởi "lý lẽ của nhà nước" [hay lợi ích quốc gia – *N.D.*] (cho tới ngày nay vẫn còn có những hạn chế như vậy!). Sự kiện này [tức lòng khoan dung tôn giáo – *N.D.*] không tồn tại ở nơi nào khác trên thế giới vào các thế kỷ XVI và XVII, đặc biệt tại các vùng đất bị Puritanist chế ngự, như Hà Lan và Zeeland vào thời kỳ phát triển chính trị và kinh tế của các nước này hay

[132] Như vậy, việc được chọn chẳng thể được chứng thực bằng tri thức thần học[281] trong bất cứ trường hợp nào. Bởi vậy, phong trào Pietist, với sự nghi ngờ sâu sắc đối với giáo hội của các nhà thần học[282] – dù vẫn tiếp tục chính thức thuộc về giáo hội, và đây là một trong những đặc điểm của phong trào –, bắt đầu tập hợp các tín đồ chủ trương *praxis pietatis* [thực thi lòng mộ đạo] trong những "nhóm nhỏ" tách biệt khỏi thế gian.[283] Phong trào này muốn biến giáo hội vô hình của những kẻ được chọn thành hữu hình trên Trái đất này. Tuy không đi tới chỗ thành lập một giáo phái tách biệt, các thành viên của phong trào tìm

---

tại Anh quốc theo Puritanist xưa và nay. Trước cũng như sau Cải cách, tinh thần *bất khoan dung tôn giáo* [konfessionelle Intoleranz] là một đặc trưng của riêng phương Tây, cũng như của đế chế Sassanide, cũng tựa như nó đã từng thống trị trong một số thời kỳ ở Trung Hoa, Nhật Bản và Ấn Độ, nhưng trong phần lớn thời gian là vì những lý do chính trị. Như vậy, sự khoan dung với tính cách là khoan dung chắc chắn chẳng có liên quan gì đến chủ nghĩa tư bản cả. Tất cả tùy thuộc ở chỗ *ai được lợi*. Chúng ta sẽ nói tới trong phần sau về *Believers' Church* [Giáo hội của các tín hữu].

[281] Tư tưởng này, đã được các *tryer* của Cromwell, những người xét tuyển các ứng viên vào vị trí các nhà thuyết giảng và các người khác, đem ra thực hành. Họ ít quan tâm tới các hiểu biết thần học cho bằng tình trạng ân sủng chủ quan (nội tâm) của ứng viên. Xem thêm phần sau.

[282] Sự nghi ngờ tiêu biểu của phong trào Pietist đối với Aristoteles và triết học cổ điển nói chung đã manh nha nơi Calvin (xem đặc biệt *Institutio christiana*, II, ch. II, 4; III, ch. XXIII, 5; IV, ch. XVII, 24). Khởi đầu, Luther cũng nghi ngờ không kém, nhưng sau này ông đã loại bỏ sự nghi ngờ này vì ảnh hưởng của các nhà theo chủ nghĩa nhân văn (đặc biệt là *Melanchthon) và cũng là do quan tâm tới các nhu cầu của việc giảng dạy và của việc minh giáo [*Apologie*: biện hộ cho tôn giáo – *N.D.*]. Phù hợp với truyền thống Tin lành, bản Tuyên tín Westminster (chương 1, số 7) dĩ nhiên cũng dạy rằng tất cả những gì cần thiết cho sự cứu độ đều đã có trong Kinh Thánh, một cách đủ rõ ràng ngay cả đối với kẻ không được học hành.

[283] Các giáo hội chính thức đã lên tiếng chống lại khuynh hướng này trong giáo lý ngắn gọn của giáo hội Presbyterian tại Scotland năm 1648, phần VII. Trước đây, người lạ không được tham dự vào các buổi cầu nguyện của gia đình vì như vậy sẽ vi phạm vào những điều quy định của thừa tác vụ [*Amt*]. Phong trào Pietist, như mọi phong trào nhằm tới việc xây dựng một cộng đồng khổ hạnh, giải thoát cá nhân khỏi những ràng buộc của chủ nghĩa gia trưởng gắn với uy tín của thừa tác vụ.

cách sống trong cộng đồng này, một cuộc sống thoát khỏi các sự cám dỗ
[133] của thế gian và được ý muốn của Thiên Chúa hướng dẫn trong từng chi tiết. Họ hy vọng bằng cách này đạt được sự chắc chắn về sự tái sinh của chính họ qua những dấu bề ngoài được biểu lộ trong lối sống hằng ngày của họ. Do đó, *ecclesiola* [hội thánh nhỏ bé] của những kẻ *hoán cải đích thực nhờ việc đẩy mạnh sự khổ hạnh, mong muốn được hưởng niềm hạnh phúc tột đỉnh của sự hiệp thông với Thiên Chúa ngay ở đời này, – điều mà người ta bắt gặp trong mọi nhóm Pietist đích thực.

Cái khuynh hướng sau này có một cái gì đó liên quan chặt chẽ với *unio mystica* [sự kết hợp thần bí] của giáo thuyết *Luther và rất thường dẫn đến việc nhấn mạnh vào khía cạnh xúc cảm của tôn giáo hơn mức có thể chấp nhận được đối với giáo thuyết Calvin chính thống. Thực vậy, từ quan điểm của chúng tôi, người ta có thể nói được rằng đây chính là nét đặc trưng quyết định của phong trào Pietist vốn phát triển bên trong giáo hội Cải cách. Bởi vì cái yếu tố xúc cảm này – khởi đầu hoàn toàn xa lạ với giáo thuyết Calvin, nhưng mặt khác lại có những nét giống với một số hình thức của lòng đạo đức thời trung đại – đã dẫn tôn giáo, trong thực tế, tới chỗ phấn đấu để được hưởng sự cứu độ ngay ở thế gian này thay vì dấn thân vào một cuộc chiến đấu khổ hạnh để được chắc chắn về đời sau. Vả lại, cảm xúc có thể bị đẩy tới một cường độ khiến lòng đạo mang một sắc thái cuồng loạn dẫn tới sự đan xen, – vốn quen thuộc với vô số trường hợp loại này và có thể hiểu được về phương diện bệnh lý thần kinh –, giữa các trạng thái nửa tỉnh nửa mê của sự xuất thần tôn giáo với những khoảnh khắc thần kinh suy sụp diễn ra sau đó và được cảm nghiệm như "bị Thiên Chúa từ bỏ" [*Gottferne*]. Đó là hậu quả hoàn toàn trái ngược với thứ kỷ luật khắt khe và có chừng mực mà cuộc sống thánh thiện có hệ thống của giáo thuyết Puritanist đã áp đặt lên trên con người. Điều này dẫn đến chỗ làm suy yếu "những sự ức chế" vốn bảo vệ cái tôi lý tính của người theo tông phái Calvin tránh khỏi những
[134] cảm xúc mạnh mẽ [*Affekt*][284] của mình. Cũng vậy, ý tưởng của giáo

[284] Ở đây, có những lý do chính đáng để cố tình không đi sâu vào những quan hệ "tâm lý" – theo nghĩa khoa học chuyên ngành của từ này – của các hiện tượng tôn giáo này:

thuyết Calvin về sự hư hỏng của thụ tạo, xét về mặt cảm xúc, chẳng hạn cảm giác được gọi là "cảm giác sâu bọ" ["*Wurmgefühl*"], có thể dẫn tới chỗ làm tê liệt nghị lực trong đời sống nghề nghiệp.[285] Ngay cả học thuyết về sự tiền định cũng có nguy cơ biến thành thuyết định mệnh nếu, trái ngược với các khuynh hướng nổi bật của giáo thuyết Calvin mang tính lý tính, nó biến thành đối tượng của một sự chiêm niệm mang tính cách tình cảm.[286] Cuối cùng, ước muốn tách những kẻ được chọn khỏi phần còn lại của thế giới, với một cường độ cảm xúc mạnh mẽ, có thể dẫn đến một kiểu đời sống cộng đồng tu hành mang tính cách bán cộng sản, như lịch sử phong trào Pietist ngay trong giáo hội Cải cách[287], đã luôn cho thấy.

---

chúng tôi còn đi tới chỗ tránh, trong chừng mực có thể, việc dùng từ ngữ tương đương. Những thành quả chắc chắn của tâm lý học, bao gồm cả phân tâm học, vẫn còn thiếu để có thể được sử dụng ngay từ bây giờ trong các các công trình nghiên cứu sử học liên quan đến các vấn đề của chúng ta, ít ra là không có nguy cơ làm vẩn đục tính khách quan của việc đánh giá lịch sử. Sử dụng từ ngữ này chẳng khác gì che đậy, nhờ những từ ngữ xa lạ, dưới bức màn của một thứ tính cách tài từ khoa học, những sự kiện có thể hiểu ngay được và nhiều khi tầm thường, hầu tạo nên một ấn tượng giả tạo về sự chính xác khoa học và về sự hiểu biết thâm sâu. Lamprecht, trong số những người khác, là một điển hình đáng tiếc của thái độ này. Để có thể sử dụng một cách nghiêm túc hơn các khái niệm của ngành bệnh học tâm thần trong việc giải thích một số hiện tượng lịch sử của đám đông, đọc W. Hellpach, *Grundlinien zu einer Psychologie der Hysterie*, ch. XII, cũng như cuốn *Nervosität und Kultur* của ông. Tôi không thể tìm cách giải thích ở đây tại sao, theo tôi, tác giả có nhiều tài như thế lại có thể để mình bị tác động một cách thảm hại như vậy bởi một số lý thuyết của Lamprecht. Ai đã biết một chút thứ văn chương thông thường về đề tài đều thấy rõ những lưu ý của Lamprecht về phong trào Pietist (trong tập VII của *Deutsche Geschichte*) chẳng có giá trị gì so với các tác phẩm xưa hơn.

[285] Chẳng hạn nơi các tín đồ trong *Innige Christendom* của Schortinghuis. Trong lịch sử các tôn giáo, điều này xuất phát từ *người tôi tớ của Chúa* mà cuốn sách thứ hai của tiên tri Isaia và *Thánh vịnh* 22 đã nói tới [người tôi tớ thống khổ ở đây ám chỉ Đấng cứu độ, Đấng vâng phục cho đến chết để cứu độ nhân loại – *N.D.*].

[286] Đó là điều xuất hiện lẻ tẻ nơi những người Hà Lan theo phong trào Pietist, trong trường hợp này, dưới ảnh hưởng của học thuyết Spinoza.

[287] Labadie, Tersteegen, và các tác giả khác.

Nhưng chừng nào cái hậu quả cực đoan này, – rõ ràng là bị quy định bởi sự nhấn mạnh vào tình cảm –, chưa xuất hiện, chừng nào phong trào Pietist của cuộc Cải cách còn cố gắng bảo đảm sự cứu độ trong đời sống thường ngày trong một nghề nghiệp giữa trần thế, thì hậu quả thực tiễn của các nguyên tắc của phong trào Pietist còn là một sự kiểm soát mang tính khổ hạnh còn gay gắt hơn nữa lối sống trong nghề nghiệp, một sự kiểm soát vốn cung cấp cho nền đạo đức nghề nghiệp [*Berufssittlichkeit*] một nền tảng tôn giáo còn vững chắc hơn cái "tư cách đáng kính" ở dời của một tín đồ Cải cách bình thường vốn bị những người theo phong trào Pietist "cấp cao" xem như một thứ Kitô giáo hạng hai. Tầng lớp ưu tú tôn giáo gồm những kẻ được chọn vốn xuất hiện trong tất cả các dạng của nền khổ hạnh Calvin càng được coi trọng, tầng lớp này càng tự động tổ chức thành những nhóm nhỏ bên trong giáo hội. Đó là điều đã xảy ra tại Hà Lan. Ngược lại, trong phái Puritanist tại Anh, chính thể quý tộc này, một phần, dẫn đến một sự phân biệt chính thức giữa các Kitô hữu hoạt động và các Kitô hữu thụ động trong tổ chức của giáo hội, và một phần, – chúng tôi đã cho thấy trên đây – dẫn tới việc hình thành các giáo phái.

[135] Mặt khác, sự phát triển của phong trào Pietist ở Đức từ một nền giáo thuyết Luther, gắn với những tên tuổi của *Spener, *Francke và *Zinzendorf, nếu có dẫn chúng ta xa rời giáo thuyết về sự tiền định, thì cũng chẳng đẩy chúng ta ra khỏi vùng ảnh hưởng của các tư tưởng mà tín điều này là đỉnh cao logic. Spener khẳng định chính ông đã chịu sự tác động của phong trào Pietist ở Anh và Hà Lan. Sự kiện cuốn sách của Bailey[288]

[288] Có lẽ điều này thấy rõ nhất khi ông (chính Spener) phủ nhận thẩm quyền của nhà nước về việc kiểm soát các nhóm nhỏ, trừ trường hợp xảy ra lộn xộn và lạm dụng, với lý do đây là một quyền căn bản của người Kitô hữu được quyền uy tông đồ bảo đảm (*Theologische Bedenken*, III, tr. 81 tt.). Về nguyên tắc, đây thực sự là quan điểm của Puritanist về những gì liên quan đến sự vững chắc và sâu rộng của các quyền của cá nhân, các quyền này là *ex jure divino* [tức xuất phát từ Thiên Chúa], và do đó, không thể đánh đổi. Cả sự lạc giáo này lẫn sự sai lạc được nói đến ở các nơi khác trong bản văn đều không thoát khỏi Ritschl (*Pietismus*, II, tr. 157, 115). Ngược lại, sự phê phán có tính cách thực chứng (nếu không muốn nói là thiển cận) của ông về ý tưởng "quyền

được dọc trong các nhóm nhỏ đầu tiên của ông cũng đã cho thấy điều này.

Dẫu sao, đối với giác độ xem xét riêng của chúng ta ở đây, phong trào Pietist này chỉ có nghĩa rằng một lối sống được rèn luyện và kiểm soát một cách có phương pháp, nghĩa là có tính khổ hạnh,[289] đã xâm nhập vào các tông phái ngoài tông phái Calvin. Và tông phái Luther hẳn phải cảm nhận nền khổ hạnh có tính lý tính này như một vật thể lạ và sự thiếu tính nhất quán của các giáo thuyết Pietist ở Đức là hậu quả của những khó khăn càng ngày càng lớn nảy sinh từ đó.
[136] Để đặt một nền tảng tín lý cho một lối sống tôn giáo có hệ thống, Spener kết hợp các tư tưởng của Luther với giáo thuyết đặc trưng của tông phái Calvin về những việc tự chúng là tốt lành được thực thi với "ý định làm vinh quang Thiên Chúa".[290] Ông cũng tin rằng, và đây là

---

căn bản" [*Grundrecht*] lại có tính cách phản lịch sử, bởi vì một cách dứt khoát chúng ta mắc ơn ý tưởng này về hầu như tất cả những gì mà ngày nay một người "phản động nhất" cũng thấy là cái tối thiểu cho lĩnh vực tự do cá nhân của chính mình. Dĩ nhiên, chúng tôi đồng ý với tác giả là, trong cả hai trường hợp, đều thiếu một sự quan hệ hữu cơ với quan điểm của tông phái Luther nơi Spener.

Chính các nhóm nhỏ đạo đức (*collegia pietatis*), mà Spener, trong thực tế, đã thành lập trên nền tảng lý thuyết của *pia desideria* [những ước muốn đạo đức] của ông, tương ứng, trong phần chính yếu, với các *prophesyings* [nói tiên tri] của Anh vốn được thực thi trước tiên trong các lớp *London Bible Classes* của John of Lasco (1547), để rồi sau đó nằm trong danh mục thường trực của các dạng Puritanist bị bách hại vì bị cho là nổi dậy chống lại quyền bính của giáo hội. Chúng ta biết là cuối cùng ông đã biện minh cho việc ông không thừa nhận kỷ luật của giáo hội tại Geneva bởi sự kiện là phát ngôn viên được chỉ định của ông [*berufener Trager*], đẳng cấp thứ ba (*status oeconomicus:* các giáo dân Kitô hữu) không nằm trong tổ chức của giáo hội Luther. Mặt khác, trong sự tranh cãi về vạ tuyệt thông, sự thủ nhận của các thành viên giáo dân của hội nghị được nhà vua phái tới với tính cách đại diện cho đẳng cấp thứ ba lại mang rất ít màu sắc Luther.

[289] Từ "Pietist", thoạt đầu xuất hiện trên lãnh thổ tông phái Luther, có nghĩa rằng, trong quan niệm những người đương thời, đây là một công trình (*Betrieb*) có phương pháp được thực hiện từ lòng mộ đạo [*pietas*].

[290] Đúng là phải thừa nhận rằng nếu động cơ này trước tiên mang màu sắc Calvin, nhưng động cơ này lại không chỉ mang màu sắc Calvin. Người ta có thể bắt gặp thậm chí khá thường xuyên trong những bản hiến chế *xưa nhất* của giáo hội Luther.

một âm hưởng của tông phái Calvin, những kẻ được chọn có thể đạt tới một trình độ tương đối nào đó của sự hoàn hảo Kitô giáo.[291] Nhưng lý thuyết lại thiếu tính nhất quán. Spener, vốn chịu ảnh hưởng mạnh mẽ của các nhà thần bí[292], đã cố gắng mô tả, theo một cách còn chưa thật rõ ràng nhưng chủ yếu mang tính cách học thuyết Luther, hơn là đặt cơ sở cho lối sống Kitô giáo có hệ thống vốn thiết yếu cho cả hình thức Pietist của ông. Ông đã không cho rằng *certitudo salutis* [sự chắc chắn về sự cứu độ] nảy sinh từ việc thánh hóa; và thay vì tư tưởng về sự chứng thực [*Bewährung*], ông lại chọn sự liên kết có phần lỏng lẻo của Luther giữa lòng tin và việc làm như chúng ta đã nói tới trước đây.[293]

Tuy nhiên, chừng nào yếu tố khổ hạnh và lý tính của phong trào Pietist còn duy trì được ưu thế trên cảm xúc, các tư tưởng thiết yếu đối với luận điểm của chúng tôi vẫn duy trì được chỗ đứng của chúng. Các tư tưởng này là: 1) sự phát triển một cách có phương pháp tình trạng ân sủng của mỗi người tới một mức độ mỗi ngày mỗi cao hơn của sự chắc chắn và hoàn hảo về mặt lề luật là một chỉ

---

[291] Theo nghĩa của Thư gửi tín hữu Do Thái (*Dt.* 5, 13-14). So sánh với Spener, *Theologische Bedenken*, I, tr. 306.

[292] Như Bailey và Baxter (xem *Consilia theologica* | Lời khuyên thần học|, III, 6, I, dist. 1, 47; dist. 3, 6), Spener ngưỡng mộ đặc biệt Thomas a Kempis và cao hơn nữa là Tauler (dù rằng ông không hiểu hết Tauler, sđd, III, 6, 1, dist. 1, 1). Để bàn kỹ hơn về Tauler, xem sđd, I, 1, 1, no. 7. Theo ông, Luther xuất phát trực tiếp từ Tauler.

[293] Xin đọc Ritschl, sđd, II, tr. 113. Tác giả phủ nhận sự thống hối của những người theo phong trào Pietist sau này (cũng như của Luther) với tính cách là dấu hiệu duy nhất có giá trị về sự hoán cải đích thực. Về sự thánh hóa như là hoa quả của lòng biết ơn đối với niềm tin ở sự cứu chuộc (*Theologische Bedenken*, III, tr. 476], tư tưởng đặc trưng của phái Luther, đọc các đoạn do Ritschl trích dẫn, sđd, tr. 115, chú thích 2. Về *certitudo salutis* [sự chắc chắn về sự cứu độ], xin đọc, một mặt *Theologische Bedenken*, I, tr. 324: "Không phải qua tình cảm cho bằng là qua hoa quả (tình yêu thương và sự vâng phục đối với Thiên Chúa) mà người ta biết được đức tin đích thực"; mặt khác, *Theologische Bedenken*, I, tr. 335 và tt.: "Nhưng đối với điều liên quan đến nỗi âu lo [*Sorge*] về vấn đề bảo đảm sự cứu độ của bạn và ân sủng của bạn, chắc hơn là đọc các tác phẩm của chúng tôi [thuộc tông phái Luther] thay vì các tác phẩm tồi của người Anh." Tuy nhiên, Spener cũng đồng ý với người Anh về bản tính của sự thánh hóa.

[137] dấu của ân sủng[294]; 2) Thiên Chúa Quan phòng "tác động" qua những kẻ ở trong tình trạng hoàn hảo như vậy, nghĩa là ở chỗ Thiên Chúa ban cho họ dấu chỉ của Người nếu họ kiên nhẫn chờ đợi và *suy nghĩ một cách có phương pháp*.[295] Miệt mài với một nghề, đối với A. H. Francke, cũng là hoạt động khổ hạnh tuyệt hảo.[296] Đối với ông, cũng như đối với các tín đồ Puritanist, Thiên Chúa chúc lành cho những kẻ mà Người đã chọn bằng thành quả của công việc họ làm, đó là điều không thể phủ nhận.

---

[294] Các nhật ký tôn giáo [*religiöse Tagebücher*] mà A. H. Francke khuyên nên có, cũng là dấu bề ngoài về ân sủng. Việc thực hành một cách có phương pháp
[137] và thói quen của sự thánh hóa phải làm tăng lên sự thánh hóa và sự tách biệt kẻ lành khỏi kẻ xấu. Đó chính là chủ đề căn bản của cuốn sách của Francke, *Von des Christen Vollkommenheit*.

[295] Sự khác biệt giữa niềm tin có lý tính này của phong trào Pietist nơi Chúa Quan phòng và việc giải thích chính thống về niềm tin này xuất hiện một cách đặc biệt trong cuộc tranh luận nổi tiếng giữa những người theo phong trào Pietist tại Hall và Loscher, ông này đại diện cho tính chính thống của giáo thuyết Luther. Trong cuốn *Timotheus Verinus*, Loscher đi tới chỗ đặt tất cả những thành tựu của hoạt động con người đối nghịch với các quyết định của Chúa Quan phòng. Ngược lại, Francke luôn bảo vệ ý tưởng cho rằng một ánh sáng bất thình lình loé lên về điều phải xảy đến, sau khi chờ đợi một quyết định một cách an tịnh, phải được xem như một dấu hiệu của Thiên Chúa. Điều này nhắc lại tâm lý của người Quaker và tương ứng với tư tưởng chung, có nguồn gốc khổ hạnh, là việc đến gần với Thiên Chúa phải được thực hiện bằng một phương pháp có lý tính. Đúng là Zinzendorf, phó thác cho may rủi trong một trong những quyết định quan trọng nhất đối với vận mệnh của cộng đồng của ông, quả ở khá xa cái hình thức mà Francke khoác cho niềm tin nơi Chúa Quan phòng của ông. Spener, *Theologische Bedenken*, I, tr. 314, dựa vào Tauler để mô tả bằng những nét tiêu biểu sự nhẫn nhục của Kitô giáo trong việc vâng phục ý muốn của Thiên Chúa thay vì cản trở ý muốn này bằng một hành động vội vàng của quyền uy của riêng mình – trong phần chính yếu, đây cũng là quan điểm của Francke. So với phái Puritanist, hoạt động của phong trào Pietist cũng bị suy yếu trong bản chất bởi việc tìm kiếm sự an bình trong thế gian này. Rõ ràng điều này xuất hiện ở khắp nơi. Trái lại, *"first righteousness, then peace"* [sự công chính trước đã, rồi sau đó an bình], một nhà lãnh đạo Baptist còn nói như vậy vào năm 1904 (G. White, trong một lời phát biểu chúng tôi sẽ trích dẫn sau), khi trình bày các nguyên tắc đạo đức của giáo phái mình (*Baptist Handbook*, 1904, tr. 107).

[296] *Lectiones paraeneticae*, IV, tr. 271.

Để thay thế "quyết định kép"[a], giáo thuyết Pietist triển khai các tư tưởng, trong phần chính yếu, tương tự với tư tưởng của tông phái Calvin, dù đã được làm nhẹ đi, như tư tưởng thiết lập một tầng lớp ưu tú gồm những kẻ được tuyển chọn[297] dựa trên ân sủng đặc biệt của Thiên Chúa, với tất cả những hậu quả tâm lý chúng tôi đã lưu ý trên đây. Trong số các tư tưởng này, chẳng hạn có "thuyết *thời hạn"[298] [*Terminismus*], vốn thường bị gán cho phong trào Pietist (nhưng không đúng) bởi những kẻ chống đối lại phong trào này.
[138] Thuyết này khẳng định rằng ân sủng được ban cho tất cả mọi người, nhưng đối với từng người hoặc chỉ một lần vào một thời khắc nhất định trong cuộc đời của người này, hoặc một lần cuối cùng vào một lúc nào đó.[299] Tính phổ quát của ân sủng sẽ chẳng giúp ích gì cho kẻ đã để thời khắc này qua đi: người này lâm vào chính hoàn cảnh của những kẻ bị Thiên Chúa ruồng bỏ theo giáo thuyết của Calvin. Rất gần với lý thuyết này là tư tưởng, được Francke, chẳng hạn, rút ra từ kinh nghiệm bản thân và được phổ biến một cách rộng rãi – thậm chí có thể nói là chiếm ưu thế hơn – trong phong trào Pietist, cho rằng ân sủng chỉ có thể trở nên hữu hiệu trong một số hoàn cảnh duy

---

[a] "Quyết định kép" [*"doppelten Dekrets"*]: theo thuyết tiền định, Thiên Chúa quyết định cho người này được hạnh phúc, cho người khác phải trầm luân đời đời (*N.D.*).

[297] Sự phê phán của Ritschl nhằm trước tiên chống lại tư tưởng vốn được lặp đi lặp lại thường xuyên này. Đọc tác phẩm của Francke trong đó học thuyết này được trình bày (trích dẫn trên đây, chú thích 125).

[298] Người ta cũng tìm thấy thuyết này nơi những người theo Pietist người Anh không chủ trương thuyết tiền định, chẳng hạn Goodwin. Về nhân vật này cũng như về các người khác, đọc Heppe, *Geschichte des Pietismus in der reformierten Kirche* (Leyde 1879), một tác phẩm, ngay cả sau tác phẩm của Ritschl đã trở thành cổ điển, không thể thiếu để hiểu những gì liên quan đến nước Anh, và đây đó, ở Hà Lan. Vào thế kỷ XIX, tại Hà Lan, Kohler vẫn còn
[138] được hỏi về *khoảnh khắc chính xác* của việc ông tái sinh (theo *Die niederländische reformierte Kirche* / Giáo hội Cải cách Hà Lan).

[299] Như vậy người ta tìm cách đánh tan hậu quả có tính lỏng lẻo của giáo thuyết Luther về việc có lại ân sủng (đặc biệt thói quen xưng tội *in extremis* [vào giờ sau hết]).

nhất và riêng biệt, cụ thể, sau một kinh nghiệm tiên quyết về tội và về sự sám hối [*Busskampf*].[300] Bởi vì, theo giáo thuyết Pietist, không phải ai cũng có thể có được những kinh nghiệm như thế, nên những kẻ không đạt được những kinh nghiệm này, mặc dù đã sử dụng các phương pháp khổ hạnh được các tín đồ Pietist giới thiệu, bị coi như là những Kitô hữu thụ động, trước con mắt của những kẻ được *tái sinh. Mặt khác, bởi việc tạo nên một phương pháp để gây nên sự sám hối, nên cả việc đạt tới ân sủng của Thiên Chúa cũng trở thành, trong thực tế, một đối tượng của hoạt động có lý tính của con người.

Vả lại, sự chống đối việc xưng tội riêng, dù không phải là thái độ của mọi người, như Francke chẳng hạn không ở trong số những người chống đối, cũng là nét đặc trưng của một số đông thành viên phong trào Pietist, đặc biệt như ta có thể thấy qua các câu hỏi được lặp đi lặp lại của các mục sư Pietist trong [tác phẩm của] Spener. Sự chống đối này, xuất phát từ một thứ chủ nghĩa quý tộc về ân sủng, đã góp phần làm suy yếu các mối liên hệ của nó với giáo thuyết Luther. Những hiệu quả thấy được trong lối sống của ân sủng có được do việc sám hối làm thành một tiêu chuẩn cần thiết để được nhận bí tích *xá giải. Do đó, chỉ có *contritio* [sự thống hối, ăn năn tội] mà thôi không thể được xem là đủ.[301]

[139] Quan niệm của *Zinzendorf về vị trí tôn giáo của riêng ông, mặc dù có chao dảo trước cuộc tấn công từ phía chính thống, vẫn thường hướng tới tư tưởng về *bình thông ơn* [phương tiện] [*Rustzeug*].

---

[300] Chống lại nhu cầu, kèm theo sự sám hối, được biết ngày giờ của sự hoán cải với tính cách là dấu chỉ tuyệt đối về tính chất đích thực của sự hoán cải, đọc Spener, *Theologische Bedenken*, II, 6, I, tr. 197. Cuộc đấu tranh chống lại tội lỗi và sự sám hối đối với ông cũng xa lạ không kém các *terrores conscientiae* [các sự tra vấn của lương tâm] từ Luther tới Melanchthon.

[301] Sự giải thích có tính cách chống độc đoán về "chức *tư tế phổ quát", đặc trưng của mọi nền khổ hạnh, cũng nhập cuộc. Đôi khi, thừa tác viên cũng được khuyên là nên hoãn lại việc ban phép xá giải cho tới khi có sự chứng thực [*Bewährung*] về tính chất đích thực của sự thống hối, điều mà Ritschl xem là có màu sắc của giáo thuyết Calvin về mặt nguyên tắc, và ông có lý.

Ngoài ra, quả thực, quan điểm giáo thuyết của "nhà tôn giáo tay ngang" đáng chú ý này – như Ritschl đã gọi ông – xem ra khó có thể trình bày một cách rõ ràng[302] trong những điểm mà chúng tôi cho là quan trọng. Nhiều lần ông tự xem mình là đại diện của "khuynh hướng [*Tropus*] Phaolô-Luther", chống lại "khuynh hướng [*Tropus*] Pietist-Jacobist" quá câu nệ vào *lẽ luật* [của Kinh Thánh]. Tuy nhiên, chính cộng đồng huynh đệ, và thực tiễn hành động của nhóm này – vẫn được ông cho phép và khuyến khích dù ông luôn nhấn mạnh đến giáo thuyết Luther của mình –[303] ngay trong Biên bản được công chứng ngày 12-8-1729, đã ủng hộ một quan điểm, trong nhiều khía cạnh, tương ứng với quan điểm của tầng lớp ưu tú những kẻ được chọn theo tông phái Calvin.[304] Quan điểm nổi tiếng về việc trao chức đại trưởng lão cho Đức Kitô, vào ngày 12-11-1741, là biểu hiện của một thái độ tương tự. Tuy nhiên, trong số ba "khuynh hướng"

---

[302] Chúng ta có thể tìm thấy một cách dễ dàng nhất những điểm mà chúng ta cho là thiết yếu trong tác phẩm của Plitt, *Zinzendorfs Theologie* (ba tập, Gotha, 1869), I. Các trang 325, 345. 381, 412, 429, 433, tt.; 444, 448; II, các tr. 372, 381, 385, 409 tt.; III, các tr. 131, 167, 176. So sánh với Bernhardt Becker, *Zinzendorf und sein Christentum* (Leipzig, 1900) quyển II, ch. III.

[303] Thực ra, ông đã có thể coi bản Tuyên tín Augsburg như là một văn kiện thích hợp của lòng tin Kitô giáo-Luther nếu bản này được tưới lên trên chút *Wundbruhe* ["dầu xoa vết thương"], như ông đã diễn tả trong một thứ ngôn ngữ làm người ta lợm giọng. Đọc tác phẩm của ông là một công việc cực khổ thực sự, bởi sự tan vữa của tư tưởng còn làm cho ngôn ngữ khủng khiếp hơn cả *Christoterpentinöl* [dầu nhựa thông] của F. Th. Vischer (trong cuộc bút chiến với các *Christoterpe* ở München).

[304] "Trong mọi tôn giáo chúng ta đều không nhìn nhận là anh em những kẻ không được tẩy rửa bởi việc rưới máu của Đức Kitô, và không kiên trì, một khi đã được biến đổi hoàn toàn, trong sự thánh thiện của Thánh Thần. Chúng ta không nhìn nhận là giáo hội [*Gemeinde*] hữu hình của Đức Kitô nếu không phải là ở nơi lời Chúa được giảng dạy trong sự tinh tuyền của nó và khi chúng ta làm cho đời sống chúng ta phù hợp với lời Chúa một cách thánh thiện như những người con của Thiên Chúa." Đúng là câu cuối này đã được lấy từ cuốn Sách Giáo lý nhỏ của Luther, nhưng, như Ritschl đã nhấn mạnh, với Luther, câu này được dùng làm câu trả lời cho vấn nạn: "Phải làm gì để danh Chúa được thánh hóa?" trong khi, *ở đây*, câu này lại được dùng để vạch ranh giới cho giáo hội của các thánh nhân.

[*Tropus*] [Luther, Calvin và Moravi] của cộng đồng Huynh đệ, cả hai khuynh hướng Calvin và Moravi đã nhìn nhận ngay từ đầu, trong phần chính yếu, nền đạo đức nghề nghiệp [*Berufsethik*] của giáo thuyết Cải cách. Và ngay cả Zinzendorf cũng đã theo người Puritanist khi trình bày với John Wesley quan niệm cho rằng cho dù một người tự mình không thể, nhưng người khác lại có thể, nhận ra tình trạng ân sủng của người này bởi lối sống của anh ta.[305]

[140] Mặt khác, yếu tố cảm xúc chiếm một vị trí hàng đầu trong lòng đạo đức đặc trưng của Herrnhut*. Đặc biệt, chính Zinzendorf đã luôn tìm cách chống lại khuynh hướng nghiêng về sự thánh hóa có tính cách khổ hạnh hiểu theo nghĩa của phái Puritanist[306] và cố gắng hướng việc giải thích các việc phúc đức theo một hướng của tông phái Luther.[307] Như vậy, dưới ảnh hưởng của việc loại bỏ các nhóm nhỏ và giữ lại việc xưng tội, một sự lệ thuộc [*Gebundenheit*] vào các bí tích chủ yếu theo kiểu của tông phái Luther đã phát triển. Và lại, cái nguyên tắc riêng biệt của Zinzendorf vốn coi sự *hồn nhiên* của tình cảm tôn giáo là một dấu chỉ về tính cách chân thực của tình cảm này, cũng như, chẳng hạn, việc sử dụng việc *bốc thăm* như là một cách thức mạc khải ý muốn của Thiên Chúa, đã đi ngược lại một cách

---

[305] Xem Plitt, sđd, I, tr. 346. Quyết định hơn nữa là câu trả lời do ông trích dẫn, sđd, I, tr. 381, cho câu hỏi: "Các việc phúc đức có cần thiết cho sự cứu độ hay không?" Trả lời: "Chúng không cần thiết mà còn có hại cho việc có được sự cứu
[140] độ; tuy nhiên, một khi có được sự cứu độ, chúng lại trở nên cần thiết, bởi vì kẻ nào không làm việc phúc đức, kẻ đó không thực sự được cứu độ." Như vậy, ở đây, các việc phúc đức không phải là nguyên nhân thực sự của sự cứu độ, mà là phương tiện – phương tiện duy nhất! – để nhận ra sự cứu độ.

[306] Chẳng hạn qua những đoạn mô tả châm biếm về "tự do Kitô giáo", Ritschl phê phán hết sức gay gắt, sđd, III, tr. 381.

[307] Nhất là bằng cách nhấn mạnh trên ý tưởng về sự trừng phạt của công lý [*Strafsatisfaktionsgedanken*] trong giáo thuyết về sự cứu độ, ông sử dụng làm nền tảng cho phương pháp thánh hóa của ông sau khi các giáo phái Hoa Kỳ tẩy chay các nỗ lực truyền giáo của ông. Sau đó, ông đặt lên hàng đầu việc duy trì tính *hồn nhiên* và các nhân đức của sự nhẫn nhục khiêm tốn, như là mục tiêu của nền khổ hạnh của các Huynh đệ Moravi; điều này đối nghịch hẳn với các khuynh hướng thiên về một thứ khổ hạnh tương tự như sự khổ hạnh của người Puritanist vốn đã hiện diện trong cộng đồng.

mạnh mẽ tác động của tính lý tính trong lối sống. Nói chung, trong khu ảnh hưởng của bá tước [Zinzendorf][308], các yếu tố phản lý tính [*antirationalen*] và xúc cảm [*gefühls*mäßigen][309] chiếm vị trí nổi bật trong chính tôn giáo của các nhóm huynh đệ Moravi hơn là trong phần còn lại của phong trào Pietist. Mối liên hệ giữa tính đạo đức và sự tha thứ tội lỗi trong *idea fidei fratrum* [Latin: lý tưởng về lòng tin huynh đệ – *N.D.*] của Spangenberg[310] cũng lỏng lẻo như trong giáo
[141] thuyết Luther nói chung. Việc Zinzendorf phủ nhận nỗ lực tìm kiếm sự trọn lành của phái Methodist – ở đây cũng như ở các chỗ khác – nằm trong lý tưởng duy hạnh phúc [*eudämonistisch*] của ông là làm cho con người[311] cảm nhận được một cách cảm xúc niềm "thiên phúc" [*Seligkeit*] (ông viết là "hạnh phúc"/"Glückseligkeit") [trần tục] ngay trong *hiện tại*, thay vì dẫn họ, qua một công việc có lý tính, tới chỗ bảo đảm cho mình có được hạnh phúc này *ở đời sau*.[312]

---

[308] Tuy nhiên, ảnh hưởng này cũng có những giới hạn của nó. Bởi vậy, quả là sai lầm khi muốn đưa tôn giáo của Zinzendorf vào một lược đồ bao gồm những giai đoạn chuyển biến mang tính cách "xã hội-tâm lý", như Lamprecht đã làm. Mặt khác, ông lại là bá tước, với những bản năng phong kiến và chẳng có gì đánh dấu một cách sâu sắc hơn tính tôn giáo của ông. Phương diện tình cảm của ông, xét về mặt "tâm lý xã hội" – hoàn toàn thích hợp với thời kỳ suy đồi "đa sầu đa cảm" của tầng lớp hiệp sĩ cũng như thời của "tính đa cảm" lúc bấy giờ. Đối lập lại với tư duy duy lý Tây Âu, tôn giáo của ông, nếu xét về phương diện "tâm lý xã hội", thì dễ hiểu nhất là do sự gắn bó với tinh gia trưởng của miền đông nước Đức

[309] Đó là điều các cuộc tranh luận của Zinzendorf với Dippel cho thấy rõ. Cũng vậy, sau cái chết của Zinzendorf, các tuyên bố của Nghị hội năm 1764 đã định rõ tính cách là tổ chức nhằm sự cứu độ của cộng đoàn Herrnhut. Xem phê bình của Ritschl, sđd, III, tr. 443 và tt.

[310] So sánh, chẳng hạn, với các mục 151, 153, 160. Có thể là sự thánh hóa đã không thể diễn ra mặc dù đã có lòng sám hối thực sự và có sự tha thứ tội lỗi. Tình huống rút ra đặc biệt từ các nhận xét nơi trang 311, và vừa nhắc lại giáo thuyết của Luther về sự cứu độ vừa đi ngược lại giáo thuyết của Calvin (và của phái Methodist).

[141] [311] So sánh với các lời phát biểu của Zinzendorf được Plitt trích dẫn trong sđd, II, tr. 345. Cũng vậy, Spangenberg, *Idea Fidei*, tr. 325.

[312] So sánh, chẳng hạn, với nhận xét của Zinzendorf về câu 28 của đoạn 20 của Tin Mừng theo Matthêu, được Plitt trích dẫn (III, tr. 131): "Nếu tôi thấy một người nhận được từ Thiên Chúa một món quà quý giá, tôi sẽ mừng vui và vui

Tuy nhiên, tư tưởng cho rằng giá trị quan trọng nhất của cộng đồng huynh đệ người Moravi, ngược lại với các giáo hội khác, là ở trong tính *tích cực hoạt động* của đời sống Kitô giáo, tức trong việc
[142] truyền giáo và – điều này được đặt trong liên hệ với điều kia – trong lao động nghề nghiệp[313], còn được duy trì một cách sinh động nơi họ. Cần nói thêm là việc lý tính hóa thực tiễn đời sống từ quan điểm của tính hữu ích [*Nützlichkeit*] cũng là một yếu tố thực sự thiết yếu trong nhân sinh quan [*Lebensanschaung*] của Zinzendorf.[314] Đối với ông, cũng như đối với các đại diện khác của phong trào Pietist khác, triết lý này nảy sinh, một mặt, từ sự ác cảm rõ rệt đối với các tư biện triết học bị xem là nguy hiểm đối với lòng tin và từ sự ưa thích tương ứng

---

lòng sử dụng món quà này. Nhưng nếu tôi nhận thấy rằng người này không hài lòng với món quà nhận được và định làm cho nó đẹp hơn lên, tôi xem đó như điểm khởi đầu cho sự hủy hoại của người này." Như vậy, Zinzendorf không thừa nhận – đặc biệt trong cuộc trao đổi giữa ông và John Wesley vào năm 1743 – rằng có thể có *tiến bộ* trong sự thánh thiện, bởi vì ông đồng hóa sự thánh thiện với sự *công chính hóa và ông chỉ tìm thấy trong một quan hệ tình cảm với Đức Kitô (Plitt, I, tr. 413). Cảm giác có được Thiên Chúa [*Haben*] như vậy đã lấn át cảm giác là "dụng cụ" [*Rustzeug*] của Thiên Chúa, khuynh hướng thần bí vượt lên trên nền khổ hạnh (theo nghĩa sẽ được bàn đến trong phần dẫn nhập vào các công trình tiếp theo [tức các công trình nghiên cứu về xã hội học tôn giáo của Max Weber – *N.D.*)]. Như sẽ được trình bày trong phần dẫn nhập ấy, điều người Puritanist thực sự khát khao, đó chính là một **habitus* [tập tính – *N.D.*] của hiện tại, trong thế giới này. Nhưng người Puritanist lại giải thích *habitus* này như là *certitudo salutis* [sự chắc chắn về sự cứu độ], và cái *habitus* này sẽ cho anh cái cảm giác sống động *là một dụng cụ*.

[313] Nhưng lao động này, do khuynh hướng từ đó nó nảy sinh, lại không hề được biện minh về mặt đạo đức một cách nhất quán. Zinzendorf đã loại bỏ tư tưởng của Luther về sự dâng hiến cho Thiên Chúa ở bên trong một nghề nghiệp, với tính cách là lý do quyết định để chu toàn ở đó bổn phận của mình. Đó phải hơn là một thứ đền bù [*Entgelt*] cho "việc phục vụ chân thành [*Handwerkstreue*] Đấng Cứu độ" (Plitt, II, tr. 411).

[314] Câu châm ngôn của ông đã trở thành nổi tiếng: "Một con người có lý trí không thể là người vô tín ngưỡng, người có tín ngưỡng không thể là kẻ phi lý tính." Xem công trình của Zinzendorf: *Sokrates, d. i. Aufrichtige Anzeige verschiedener nicht sowohl unbekannter als vielmehr in Abfall geratener Hauptwahrheiten* (1727). Ngoài ra, ông còn ưa thích những tác giả như Bayle.

đối với cái biết thường nghiệm riêng lẻ[315], mặt khác, từ một lương tri

---

[142] [315] Thị hiếu rõ rệt của nền khổ hạnh Tin lành đối với chủ nghĩa kinh nghiệm lý tính hóa dựa trên toán học là chuyện khá nổi tiếng, nhưng lại không thể phân tích sâu hơn ở đây. Về sự biến chuyển của các khoa học nghiêng về sự nghiên cứu chính xác, được lý tính hóa theo quy tắc toán học, các nguyên nhân triết học của nó và sự đối nghịch của nó với các quan điểm của Bacon, xem Windelband, *Geschichte der Philosophie*, tr. 305-307, đặc biệt chú thích ở cuối ở trang 305 bác bỏ rất đúng tư tưởng cho rằng khoa học tự nhiên hiện đại phải được xem như là *sản phẩm* của các lợi ích kỹ thuật và vật chất. Dĩ nhiên, có những quan hệ có tầm quan trọng hàng đầu giữa các thứ này, nhưng các quan hệ này lại phức tạp hơn nhiều. Đọc Windelband, *Geschichte der neueren Philosophie* [Lịch sử Triết học cận kim], I, tr. 40 tt. Liên quan đến nền khổ hạnh Tin lành, quan niệm chính yếu - xuất hiện một cách rõ ràng nhất trong Spener, *Theologische Bedenken*, I, tr. 232; III, tr. 260 – là như sau: cũng như người Kitô hữu nhận ra mình nhờ *hoa quả* của lòng tin của mình, cũng vậy, sự hiểu biết về Thiên Chúa và các ý định của Người chỉ có thể có được qua các *công trình* của Người. Do đó, khoa học được giới Puritanist, Baptist, Pietist ưa thích nhất là vật lý học, có thể cộng thêm một số khoa học tự nhiên khác và toán học sử dụng các phương pháp tương tự. Qua sự hiểu biết thực nghiệm về các quy luật của thiên nhiên, người ta tin là có thể vươn tới sự hiểu biết về "ý nghĩa" [*Sinn*] của vũ trụ, ý nghĩa này, vì mạc khải của Thiên Chúa mang tính cách rời rạc – một tư tưởng của đạo Calvin – sẽ không bao giờ có thể nắm bắt được bằng các tư biện khái niệm. Phương pháp áp dụng kinh nghiệm của thế kỷ XVII đối với nền khổ hạnh là phương thế để tìm kiếm "Thiên Chúa trong thiên nhiên". Phương pháp áp dụng kinh nghiệm xem ra dẫn đến Thiên Chúa. Triết học lại có vẻ như làm cho người ta xa Người. Theo Spener, đặc biệt triết học Aristoteles, đối với Công giáo, là một trong những yếu tố có hại nhất. Nên chọn một trào lưu khác, đặc biệt là học thuyết Plato (*Consilia theologica*, III, 6, 1, dist., 2, số 13). Ngoài ra, cần so sánh với đoạn tiêu biểu này: "Unde pro Cartesio quid dicam non habeo (tác giả đã không đọc đoạn này – *chú thích của Max Weber*), semper tamen optavi et opto, ut Deus viros excitet, qui veram philosophiam vel tandem oculis sisterent, *in qua nullius hominis attenderetur* auctoritas, sed sana tantum *magistri nescia ratio*" [tiếng Latin: Từ đó, tôi không có gì để nói thay cho Descartes, tuy nhiên tôi đã chọn và luôn luôn chọn, vì Thiên Chúa triệu tập những con người nào cuối cùng cũng xác lập được một nền triết học đích thực, trong đó người ta không hướng đến quyền uy của bất cứ ai, mà là hướng đến lý lẽ lành mạnh chưa được biết đến của chính người thầy – *N.D.*] (Spener, *ibid.* II,

chín chắn của nhà truyền giáo chuyên nghiệp. Hội huynh đệ vừa là một trung tâm truyền giáo, vừa là một doanh nghiệp thương mại. Hội dẫn dắt các thành viên của mình trên con đường khổ hạnh tại thế vốn, bất cứ ở đâu, cũng đều tìm kiếm trước tiên những "phận sự" ["*Aufgaben*"] phải chu toàn để thi hành một cách cẩn thận và có hệ thống. Tuy nhiên, một trở ngại mới xuất hiện: việc tôn vinh sự *khó nghèo* tông đồ của những môn đệ mà Thiên Chúa đã chọn qua
[143] "sự tiền định"[316], việc tôn vinh bắt nguồn từ gương của các tông đồ với tính cách thừa sai. Điều này, trong thực tế, có ý nghĩa của một sự phục hồi phần nào các *consilia evangelica* [*lời khuyên của Tin Mừng].[a] Việc triển khai một nền đạo đức nghề nghiệp thuần lý [*rationalen Berufsethik*], tương tự như nền đạo đức của tông phái Calvin, chắc chắn đã bị chậm lại bởi các yếu tố này, dầu vậy, như sự phát triển của phong trào *Baptist cho thấy, không phải là không thể làm được. Hơn nữa, trên bình diện chủ quan, nền đạo đức này đã được khuyến khích một cách mạnh mẽ bởi quan niệm

---

5, số 2). Chúng ta đều biết tầm quan trọng mà các quan niệm này, đặc thù của Tin lành khổ hạnh, đã tác động trên sự biến chuyển của nền giáo dục, đặc biệt của nền giáo dục kỹ thuật. Kết hợp với thái độ về *fides implicita* [niềm tin ám tàng – *N.D.*], các quan niệm này đã cung cấp cho nó cương lĩnh giáo dục.

[316] "Đây là một loại người phân chia hạnh phúc của họ thành bốn phần: 1) sống tăm tối, bị khinh chê, bị coi nhẹ (...); 2) không quan tâm đến các cảm giác vốn không cần thiết cho việc phục vụ Thiên Chúa (...); 3) hoặc chẳng sở hữu thứ gì, hoặc trả lại cái mình đã nhận được (...); 4) làm việc theo kiểu thợ làm công nhật, không phải vì đồng lương, mà vì lòng yêu thích công việc và để phục vụ Thiên Chúa và người đồng loại (...)" (*Religiöse Reden*, II, tr. 180; Plitt, sđd I, tr.
[143] 445). Không phải tất cả mọi người đều có thể trở thành "môn đệ" mà chỉ những kẻ được Chúa kêu gọi mà thôi. Như chính Zinzendorf thú nhận (Plitt, sđd I, tr. 449), những khó khăn vẫn còn bởi **Bài giảng trên núi* rõ ràng là dành cho mọi người. Mối quan hệ họ hàng của "thuyết phi vũ trụ tự do về tình yêu" với các lý tưởng xưa của tín đồ Baptist quả là rõ ràng [*thuyết phi vũ trụ, Akosmismus:* chủ trương vũ trụ không có vạn vật hiện hữu, vạn vật chỉ có ngoại mạo mà thôi – *N.D.*].

[a] Không phải các mệnh lệnh, điều luật đòi hỏi tất cả mọi người, mà là những lời khuyên dành cho một số ít người muốn đi tới cùng con đường trọn lành, cụ thể, qua đời sống tu trì (*N.D.*).

cho rằng công việc phải được chu toàn *chỉ* "vì lòng yêu nghề" mà thôi.

Nếu chúng ta tìm hiểu phong trào Pietist ở Đức từ quan điểm mà chúng ta quan tâm, chúng ta không thể không ghi nhận một sự chao đảo nào đó, một sự thiếu chắc chắn nào đó trong nền tảng tôn giáo của nền khổ hạnh của phong trào này vốn làm nó dứt khoát yếu hơn sự nhất quán cứng như thép của giáo thuyết Calvin, và là kết quả một phần của ảnh hưởng của giáo thuyết Luther, một phần của tính chất *xúc cảm* [*Gefühl*] của nó. Thực tình mà nói, biến cái yếu tố xúc cảm này thành đặc tính của phong trào Pietist đối lập với giáo thuyết Luther quả là một cái nhìn có hơi phiến diện.[317] Nhưng so sánh với giáo thuyết Calvin, thì việc lý tính hóa cuộc sống chỉ có thể là yếu hơn bởi vì áp lực của nỗi bận tâm với tình trạng ân sủng lúc nào cũng phải tìm cách chứng thực [*bewähren*] và là bảo đảm của tương lai đời đời [trong giáo thuyết Calvin] bị chuyển hướng theo kiểu *xúc cảm* sang cuộc sống *hiện tại*. Sự tự tin mà người được tiền định tìm cách có được và không ngừng đổi mới qua công việc đầy thành quả trong nghề nghiệp của người này đã được thay thế bởi thái độ khiêm tốn và cam chịu.[318] Đây, một phần, là hậu quả của sự kích thích có tính cách xúc cảm chỉ hướng về kinh nghiệm thiêng liêng; một phần, là hậu quả của việc xưng tội được thiết lập trong tông phái Luther, mặc dù thường bị phong trào Pietist nhìn với con mắt nghi kỵ sâu
[144] sắc, nhưng, nói chung, vẫn còn được chấp nhận.[319] Tất cả những điều

[317] Thực vậy, việc nội tâm hóa mang tính tình cảm của lòng mộ đạo không hề là điều xa lạ đối với giáo thuyết Luther, ngay cả ở các thế hệ sau. Thay vì sự khổ hạnh, chính việc quy chế hóa đời sống – đối với tín đồ Luther, đây là một thứ dư vị của "sự công chính hóa bởi việc làm" – mới tạo nên sự khác biệt.

[318] Một nỗi "khắc khoải chân thành" là một dấu hiệu về ân sủng còn tốt hơn cả sự xác tín, Spener viết, *Theologische Bedenken*, I, 324. Dĩ nhiên, người ta cũng tìm thấy trong các tác giả Puritanist những lời cảnh giác về sự "xác tín giả", nhưng trong chừng mực ảnh hưởng của nó quyết định việc thực hành tôn giáo, giáo thuyết về sự tiền định vẫn thường tác động trong chiều hướng ngược lại.

[319] Sự duy trì việc xưng tội – và do đó, người ta chạy đến nghi lễ này – ở đâu cũng dẫn tới hiệu quả *tâm lý* này là giải thoát người ta khỏi trách nhiệm của cách cư xử của

này cho thấy ảnh hưởng của quan niệm đặc biệt của giáo thuyết Luther về sự cứu độ bởi sự tha thứ tội lỗi chứ không phải bởi sự thánh hóa trong thực tế. Thay vì nỗ lực đạt tới và duy trì, một cách có hệ thống và lý tính, sự đoan chắc về hạnh phúc trong tương lai (ở đời sau), ở đây, người ta lại thấy có nhu cầu cảm nhận được [*fühlen*] ngay bây giờ (ở đời này) sự hòa giải, sự thông hiệp với Thiên Chúa. Tuy nhiên, trong đời sống kinh tế, khuynh hướng nghiêng về niềm vui hiện tại lại đi ngược lại với việc tổ chức một cách có lý tính "hoạt động kinh tế", vốn gắn với sự trù liệu về tương lai; theo một nghĩa nào đó, khuynh hướng này cũng diễn ra trong lĩnh vực đời sống tôn giáo.

Do đó, dĩ nhiên, việc hướng các nhu cầu tôn giáo vào việc thỏa mãn tình cảm hiện tại đã không thể phát triển một động lực mạnh như vậy để lý tính hóa hoạt động trần thế, như nhu cầu chứng thực [*Bewährung*] với nỗi bận tâm duy nhất của họ về đời sau của những người được chọn trong tông phái Calvin. Tuy nhiên, thái độ tôn giáo này lại thuận lợi cho việc tôn giáo xâm nhập một cách có phương pháp vào trong lối sống hơn rất nhiều lòng tin truyền thống của những tín đồ Luther chính thống vốn gắn với từng câu chữ và với các bí tích. Nhìn chung, phong trào Pietist, từ Francke và Spener đến Zinzendorf, đã biến chuyển trong chiều hướng nhấn mạnh mỗi ngày mỗi nhiều hơn vào khía cạnh xúc cảm. Nhưng đây lại không hề là biểu hiện của một định luật nội tại của sự phát triển. Những sự khác biệt này nảy sinh từ những sự khác biệt về môi trường tôn giáo (và xã hội) trong đó các nhà lãnh đạo chủ chốt được đào tạo. Chúng ta không thể đào sâu ở đây các nhận xét này, cũng không bàn luận xem các nét đặc thù này của phong trào Pietist ở Đức đã tác động thế nào đến sự phát triển của nó về mặt xã hội và địa lý.[320] Một lần nữa,

---

mình; từ đó, giải thoát người ta khỏi các hậu quả gay gắt nhất của các đòi hỏi của sự khổ hạnh.

[320] Trong bản phác họa về phong trào Pietist tại Württemberg, Ritschl (sđd, III) đã lưu ý tới tầm quan trọng của các yếu tố chính trị ngay đối với hình thức tôn giáo của phong trào Pietist.

[145] chúng ta cần nhớ lại rằng thứ Pietist tình cảm này chuyển thành cách sống của các "thánh nhân" Puritanist một cách dần dần qua nhiều chặng đường. Nếu chúng ta có thể, ít ra là tạm thời, nêu lên một hậu quả thực tiễn của sự khác biệt, chúng ta có thể nói rằng các đức tính được Pietist rèn luyện chủ yếu là: một bên, những đức tính của người công chức, của kẻ làm công, của công nhân, của người làm việc tại nhà "trung thành" với nhiệm vụ [*berufstreu*] của mình[321], và một bên, của ông chủ gia trưởng với *sự hạ mình* để làm vui lòng Thiên Chúa (theo kiểu của Zinzendorf). Trong khi đó, tông phái Calvin xem ra có mối quan hệ tương hợp chọn lọc nhiều hơn [*wahlverwandter*] với óc tuân thủ luật pháp và với sự mạnh dạn tích cực của các nhà kinh doanh tư bản chủ nghĩa thị dân [*bürgerlich-kapitalistischer Unternehmer*].[322] Cuối cùng, hình thức *thuần túy* tình cảm của phái Pietist, như Ritschl đã nhấn mạnh[323], là một thứ chủ nghĩa "tài tử" tôn giáo [*Spielerei*] dành cho "các tầng lớp nhàn nhã" (*"leisure classes"*). Sự mô tả này, dù không thấu đáo lắm, nhưng cũng giúp cho thấy, ngay cả ngày nay nữa, một số khác biệt

---

[321] Xem đoạn của Zinzendorf được trích dẫn trước đây trong chú thích 147.

[322] Điều này không loại bỏ khía cạnh "gia trưởng" của nó, ít ra là khi nó thực sự là vậy. Quan hệ giữa thành quả của các hoạt động, đặc biệt, của Baxter và tính cách gia đình của nền kỹ nghệ ở Kidderminster, xuất hiện rõ nét trong cuốn tự truyện của nhân vật. Xem đoạn trích dẫn trong *Works of the Puritan Divines*, tr. 38: *"The town liveth upon the weaving of Kidderminster stuffs, and as they stand in their loom, they can set a book before them, or edify each other (...)"* [Thị trấn sống bằng nghề dệt vải len (Kidderminster), và khi họ đứng trước khung cửi, họ có thể đặt một cuốn sách trước mặt, hoặc khuyên răn lẫn nhau (...)]. Song, chủ nghĩa gia trưởng trên miếng đất của đạo đức học cải cách và nhất là Baptist là khác với chủ nghĩa gia trưởng dựa trên Pietist. Vấn đề này chỉ có thể được bàn luận trong một bối cảnh khác.

[323] Ritschl, *Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, xuất bản lần thứ ba, I, tr. 598. Khi Friedrich Wilhelm đệ Nhất nói về phong trào Pietist rằng đây là chuyện của những người *rentier* [người hưởng tô tức], ông đã định nghĩa thuyết Pietist của riêng ông hơn là mô tả thuyết Pietist của Spener và của Francke. Vị hoàng đế này biết rõ hơn ai hết tại sao ông đã mở cửa các lãnh thổ của ông cho phong trào Pietist này bằng sắc chỉ về sự Khoan dung.

trong tính cách (bao gồm cả nét đặc thù kinh tế) của các dân tộc đã sống dưới ảnh hưởng của một trong hai phong trào khổ hạnh này.

[C. Tông phái Methodist]

Sự kết hợp của một loại tôn giáo tình cảm nhưng vẫn còn mang tính cách khổ hạnh với một sự thờ ơ mỗi ngày mỗi gia tăng hoặc với sự bác bỏ nền tảng tín lý của nền khổ hạnh của tông phái *Calvin,[324] cũng là một đặc điểm của phong trào tại khu vực Anh-Mỹ tương đương với phong trào Pietist tại lục địa [châu Âu] và có tên là
[146] *Methodist*. Ngay tên gọi của nó đã cho thấy điều đã gây ấn tượng mạnh nơi người đương thời về nét đặc trưng của những người tham gia phong trào này: đó là tính cách hệ thống, "có phương pháp" của lối sống nhằm đạt được *certitudo salutis* [sự chắc chắn về sự cứu độ]: ngay từ đầu, điều này đã là và tiếp tục là trung tâm điểm của khát vọng tôn giáo dành cho phong trào này. Mặc dù có những khác biệt, mối liên hệ không ai nghi ngờ với một số nhánh của phong trào Pietist ở Đức[325] được biểu lộ trước tiên bởi sự kiện là phương pháp đã được

---

[324] Một bài rất hay của Loofs trong *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* hoàn toàn thích hợp cho việc dẫn nhập vào giáo thuyết Methodist. Các công trình của Jacoby (đặc biệt là *Handbuch des Methodismus*), Kolde, Jungst và Southey cũng có ích. Cuốn sách của Watson, *Life of Wesley*, khá phổ biến (có một bản dịch tiếng Đức). Đại học Northwestern University tại Evanston, gần Chicago, có một trong những thư viện tốt nhất về lịch sử của phong trào. Nhà thơ tôn giáo Isaac Watts là một mắt xích giữa Puritanist cổ điển và phong trào Methodist. Watts là một người bạn của tuyên úy Olivier Cromwell (Howe), rồi của Richard Cromwell. Whitefield có thể đã được ông cố vấn (xem Skeats, sđd, các trang 254 tt.)

[325] Nếu bỏ qua ảnh hưởng bản thân của hai anh em nhà Wesley, sự tương đồng này, về mặt lịch sử, được định rõ một mặt bởi sự suy tàn của tín lý về tiền định, mặt khác, bởi sự đổi mới có tính quyết định của *sola fide* [chỉ bởi lòng tin mà thôi] nơi các nhà sáng lập Methodist, sự đổi mới bắt nguồn trước hết trong tính cách đặc biệt *thừa sai* của giáo phái này. Từ đó nảy sinh một sự hồi sinh (không phải là không có những cải biến) của một số loại bài giảng thời trung đại về sự "thức tỉnh" phối hợp với các hình thức của phong trào Pietist. Điều chắc chắn, hiện tượng này không ăn khớp với một sự biến

sử dụng trước hết là để gây nên hành động cảm xúc của sự *"hoán cải" [*Bekehrung*]. Và sự nhấn mạnh vào tình cảm – do ảnh hưởng của giáo thuyết *Luther và của nhóm *Moravi gợi lên nơi John Wesley – dẫn phong trào Methodist vốn ngay từ đầu đã đặt sứ mạng của mình nơi đại chúng, tới chỗ chấp nhận một tính chất nặng tính cảm xúc, đặc biệt tại châu Mỹ. Việc đạt được sự thống hối trong một số hoàn cảnh đã kéo theo một cuộc đấu tranh đầy tính cảm xúc với một cường độ cao đến độ có thể dẫn đến những vụ xuất thần ghê sợ nhất vốn thường diễn ra, tại châu Mỹ, trong một cuộc tập họp nơi công cộng gọi là "Angstbank" dẫn đến niềm tin rằng việc mình đang chiếm giữ ân sủng của Thiên Chúa là không xứng đáng, đồng thời, trực tiếp ý thức về sự [cần thiết phải] *công chính hóa và về sự hòa giải.

Như vậy, thứ tôn giáo cảm xúc này đi vào trong một liên minh đặc biệt – bao hàm những khó khăn nội tại không nhỏ –, với nền đạo đức khổ hạnh mà phái *Puritanist đã vĩnh viễn ghi dấu ấn *thuần lý*. Trước hết, trái với giáo thuyết Calvin vốn có khuynh hướng coi tất cả những gì chỉ là cảm nhận đều là hư ảo, thì ở đây, nền tảng duy nhất vững chắc cho *certitudo salutis* [sự chắc chắn về sự cứu độ], trên nguyên tắc, lại là một sự *cảm nhận thuần túy* về sự chắc chắn tuyệt đối của người được ân sủng, phát xuất trực tiếp từ chứng từ của tinh thần và ngày giờ chứng từ này đến có thể định rõ được. Thêm vào đó là giáo thuyết của Wesley về sự thánh hóa vốn là một sự phát triển logic của giáo thuyết chính thống, mặc dù giáo thuyết của Wesley về sự thánh hóa khởi đầu từ giáo thuyết chính thống. Giáo thuyết của Wesley về sự thánh hóa khác một cách đáng kể với quan niệm chính thống, dù rằng học thuyết này là một sự phát triển logic của quan
[147] niệm này. Theo Wesley, bởi hiệu lực của ân sủng hoạt động nơi mình, một người được tái sinh thuộc loại này có thể, ngay từ đời này, đạt tới được sự thánh thiện và ý thức về sự hoàn hảo – theo nghĩa giải thoát khỏi các quyền lực của sự dữ –, điều này có được nhờ một diễn tiến nội tâm thứ hai, thường độc lập và đột ngột. Mục tiêu này dù có khó đạt tới – thường chỉ đạt tới vào cuối đời –, người ta vẫn

---

chuyển tới "chủ nghĩa chủ quan", bởi, về mặt này, nó còn ở phía sau không chỉ đối với phong trào Pietist, mà cả đối với lòng đạo đức của thánh Bernard thời trung đại.

phải vươn tới không chút dè dặt, bởi nó dứt khoát bảo đảm cho người ta có được *certitudo salutis* [sự chắc chắn về sự cứu độ] và thay thế sự lo âu u buồn của tín đồ Calvin[326] bằng một lương tâm thanh thản. Dẫu sao, người hoán cải đích thực cũng thấy mình được *công chính hóa dưới cái nhìn của chính mình, và của cả người khác: tội lỗi không còn làm được gì mình nữa.

Mặc dù chứng từ của tình cảm riêng tư có tầm quan trọng quyết định, nhưng một lối sống chính trực theo lề luật dĩ nhiên vẫn phải có. Khi chống lại sự công chính hóa bằng việc làm [như được hiểu ở thời ông], Wesley đã chỉ làm sống lại quan niệm cũ của phái Puritanist theo đó, việc làm không phải là nguyên nhân đích thực của tình trạng ân sủng, mà chỉ là phương tiện để nhận ra tình trạng này, và chỉ trong chừng mực các việc làm này được thực hiện vì vinh quang của Thiên Chúa mà thôi. Một lối sống chính trực đơn thuần thì không đủ, kinh nghiệm bản thân của ông đã cho thấy như thế. Cần phải có thêm sự cảm nhận về ân sủng. Đôi khi chính Wesley cũng đã định nghĩa các việc làm như một "điều kiện" của ân sủng, và trong bản Tuyên bố ngày 9-8-1771[327], ông còn đi tới chỗ quả quyết rằng kẻ không thực hiện các việc phúc đức không phải là một tín đồ đích thực. Thực tế, các tín đồ Methodist vẫn luôn luôn khẳng định rằng họ không khác với giáo hội chính thức trong giáo lý mà chỉ khác trong cách thực hành tôn giáo mà thôi. Tầm quan trọng dành cho các "hoa quả" của lòng tin phần lớn đặt nền tảng trên Thư thứ nhất của thánh Gioan 3, 9; lối sống được xem như *một dấu chỉ rõ* ràng của sự tái sinh.[328]

Tuy nhiên, mặc dù tất cả những gì được nói đến trên đây, những khó khăn vẫn còn. Bởi vì đối với những người Methodist tin theo giáo thuyết về sự *tiền định, việc chuyển *certitudo salutis* [sự chắc

---

[326] Chính Wesley, có lúc, đã định nghĩa như vậy hậu quả của lòng tin của người Methodist. Rõ ràng có sự tương đồng với [quan niệm về] niềm hạnh phúc của Zinzendorf.

[327] Xem, chẳng hạn, trong Watson, *Life of Wesley*, tr. 331.

[328] J. Schneckenburger, *Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleinen protestantischen Kirchenparteien* do Hundeshagen xuất bản (Frankfurt 1863), tr. 147.

chắn về sự cứu độ] nằm trong sự cảm nhận trực tiếp về ân sủng[329] và
[148] về sự hoàn hảo thay vì từ lối sống khổ hạnh được chứng thực [*Bewährung*] liên tục – bởi trong việc chuyển ấy, người ta đã gắn liền sự chắc chắn của sự *perseverantia* [sự bền lòng] với sự thống hối một lần [cho tất cả] [*einmaliger Busskampf*], – chỉ có nghĩa là một trong hai điều sau đây: hoặc, đối với những kẻ có bản tính yếu đuối, đó là một cách giải thích nghịch lý về sự "tự do Kitô giáo", và do đó, là sự sụp đổ của lối sống có phương pháp; hoặc, khi con đường này bị bác bỏ thì lòng xác tín của con người chính trực[330] vươn tới đỉnh điểm của một chiều cao chóng mặt: một sự gia tăng cường độ *tình cảm* theo kiểu Puritanist. Trước các cuộc tấn công của kẻ chống đối, người ta đã tìm cách giải quyết các hậu quả này; một mặt, bằng cách nhấn mạnh vào quyền uy chuẩn mực của Kinh Thánh và vai trò không thể thiếu của sự chứng thực [*Bewährung*][331]; mặt khác, bằng cách đẩy mạnh khuynh hướng chống Calvin của Wesley (và của các bạn ông) ở bên trong phong trào với giáo huấn của ông cho rằng ân sủng có thể bị mất đi. Các ảnh hưởng sâu đậm của Luther tới Wesley[332] qua trung gian của các Huynh đệ Moravi đã củng cố khuynh hướng này và làm tăng thêm *tính bất định* trong định hướng

---

[329] Whitefield, lãnh tụ của nhóm những người chủ trương giáo thuyết tiền định – nhóm này đã tự giải tán vì thiếu tổ chức sau khi Whitefield qua đời –, đã loại bỏ phần chính yếu của học thuyết về sự trọn lành của Wesley. Thực ra, giáo thuyết này chỉ là một sản phẩm thay thế khái niệm của Calvin về sự chứng thực.

[330] Schneckenburger, sđd tr. 145. Có khác chút ít trong Loofs, sđd. Hai hậu quả này mang tính tiêu biểu của tất cả các hiện tượng tôn giáo tương tự.

[331] Đó là hội nghị năm 1770. Còn Hội nghị lần thứ nhất năm 1744 đã nhìn nhận rằng các lời của Kinh Thánh, chỉ "cách nhau một sợi tóc" giữa một bên là giáo thuyết Calvin và phái Antinomist ở phía bên kia. Nhưng các lời này lại tối nghĩa đến độ người ta đồng ý là không thể chia rẽ nhau vì những khác biệt giáo lý chừng nào Kinh Thánh còn là chuẩn mực *thực tiễn*.

[332] Tín đồ Methodist tách khỏi người Moravi bởi giáo thuyết của họ về khả năng có thể có sự trọn lành không tội lỗi, vốn bị Zinzendorf bác bỏ. Đối với Wesley, khía cạnh tình cảm của tôn giáo được thực hành ở Herrnhut thuộc phạm vi thần bí và ông coi việc giải thích lề luật của Luther có tính cách báng bổ. Điều này cho thấy vẫn còn một hàng rào ngăn cách giữa giáo thuyết Luther và mọi lối sống tôn giáo có lý tính.

tôn giáo của nền đạo đức Methodist.[333] Cuối cùng, chỉ có khái niệm về sự *"tái sinh", một sự chắc chắn theo cảm xúc về sự cứu độ như hiệu quả trực tiếp của lòng tin, là được duy trì một cách dứt khoát với tính cách là nền tảng không thể thiếu của ân sủng; và với khái
[149] niệm này, sự thánh hóa dẫn đến (ít ra một cách tiềm tàng) sự giải phóng khỏi quyền lực của tội lỗi, như bằng chứng tiếp theo đó của ân sủng. Tầm quan trọng của các phương thế từ bên ngoài của ân sủng, đặc biệt các bí tích, giảm bớt một cách tương ứng. Trong bất cứ trường hợp nào, "*general awakening*" [sự thức tỉnh chung] vốn theo chân Methodist khắp nơi, chẳng hạn tại New England – là một cuộc toàn thắng của giáo thuyết về ân sủng và sự tuyển chọn.[334]

Như vậy, đối với sự xem xét của *chúng ta*, nền đạo đức Methodist xem ra dựa trên một nền tảng cũng bấp bênh không kém nền tảng của phong trào Pietist. Nhưng nỗ lực hướng đến một "*higher life*" [cuộc sống cao hơn], đến "niềm hạnh phúc thứ hai" [*zweiten Segen*] đã được giáo thuyết này sử dụng như một thế phẩm thay cho giáo thuyết về sự tiền định. Vả lại, vốn có nguồn gốc tại Anh, nền đạo đức thực tiễn của phái Methodist gắn liền một cách chặt chẽ với nền đạo đức của phái Puritanist tại Anh. Phái Methodist muốn được là "sự hồi sinh" ("revival") của phái Puritanist của Anh.

Hành động *cảm xúc* [*emotionelle Akt*] của việc hoán cải được tạo ra một *cách có phương pháp*. Một khi đạt được nó rồi, thì lại không có niềm vui đạo đức của sự hiệp thông với Thiên Chúa tiếp theo sau theo kiểu phong trào Pietist tình cảm của *Zinzendorf, trái lại, một khi đã được đánh thức, tình cảm liền được hướng vào việc theo đuổi sự hoàn hảo một cách *có lý tính*. Do đó, tính cách tình cảm của niềm tin của nó không dẫn tới một thứ Kitô giáo-tình cảm được nội tâm hóa [*innerlich*] theo kiểu phong trào Pietist ở Đức. Schneckenburger đã cho thấy rằng sự kiện này có liên quan tới một

---

[333] John Wesley nhấn mạnh rằng khắp nơi – nơi người Quaker, người Presbyterian, trong giáo hội Anh giáo – trừ nơi người Methodist, người ta bắt buộc phải tin ở các tín điều. So sánh phần trình bày đúng là khá sơ sài trong Skeats, với những gì nói ở trên *History of the Free Churches of England, 1688-1851* [Lịch sử các Giáo hội tự do tại Anh, 1688-1851].

[334] So sánh với Dexter, *Congregationalism*, tr. 455 tt.

sự phát triển yếu ớt hơn của ý thức về *tội lỗi* (một phần là do diễn tiến tình cảm của việc hoán cải), vì đây vẫn là một điểm còn tồn tại trong việc phê phán. Ở đây, tính cách cơ bản *đã được cải cách* [mang màu sắc Calvin] của tình cảm tôn giáo giữ vai trò chủ đạo. Sự kích thích xúc cảm mang hình thức của sự cuồng nhiệt thỉnh thoảng mới được khơi dậy và có khi rất mạnh mẽ theo kiểu "xuất thần", nhưng tuyệt nhiên không hề gây tổn hại cho tính cách *lý tính* của lối sống.[335] "Sự tái sinh" của Methodist như vậy đã chỉ tạo nên một *sự bổ sung* vào giáo thuyết tinh ròng về sự công chính hóa nhờ
[150] việc làm – một cơ sở tôn giáo cho lối sống khổ hạnh sau khi giáo thuyết về sự tiền định bị bãi bỏ. Những dấu hiệu trong việc thay đổi lối sống – không thể thiếu để kiểm tra sự hoán cải đích thực, thậm chí là "điều kiện" của sự hoán cải, như Wesley đôi khi đã lưu ý, – thực ra, về nội dung sự việc, cũng giống hệt như những dấu hiệu trong giáo thuyết Calvin. Vì thế trong phần nghiên cứu tiếp theo đây, chúng ta có thể bỏ qua không đề cập tới phái Methodist, bởi vì phong trào muộn màng này[336] đã không thêm gì mới cho sự phát triển của ý tưởng *Beruf*[337] [thiên chức].

---

[335] Dù rằng hiển nhiên điều này có thể gây hại, như ngày nay chúng ta có thể nhận thấy nơi người da đen tại châu Mỹ. Bên cạnh những nguyên nhân thuần túy lịch sử và tính công khai của nghi thức, tính cách bệnh hoạn nhiều khi mang dấu ấn của thứ cảm xúc mang tính chất Methodist so với cảm xúc tương đối ôn hòa của phong trào Pietist, *có lẽ* liên quan đến sự xâm nhập lớn hơn của nền khổ hạnh vào đời sống tại những vùng Methodist được phổ biến. Nhưng đó là công việc của các nhà thần kinh học.

[336] Loofs, sđd, tr. 750, nhấn mạnh rằng Methodist khác với các phong trào khổ hạnh khác ở chỗ nó diễn ra *sau* thời kỳ Ánh sáng tại Anh quốc, và tác giả so sánh Methodist với sự hồi sinh, tuy ít nổi bật hơn, của phong trào Pietist Đức trong ba mươi năm đầu của thế kỷ XIX. Tuy nhiên, dựa theo Ritschl (trong *Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*), vẫn cho phép có một sự song hành với loại hình Pietist của Zinzendorf, thứ Pietist này, ngược lại với Spener và Francke, cũng đã là một phản ứng chống lại thời kỳ Ánh sáng. Nhưng, như chúng ta đã thấy, phản ứng này, bên trong giáo phái Methodist, đã đi theo một chiều hướng hoàn toàn khác với chiều hướng nơi cộng đồng Tin lành *Herrnhuter, ít ra là trong chừng mực cộng đồng này chịu ảnh hưởng của Zinzendorf.

[337] Nhưng phái Methodist như đoạn văn được trích dẫn trên đây, trang 238, của John Wesley cho thấy, đã phát triển tư tưởng này với cùng một hiệu quả y hệt như các giáo phái khổ hạnh khác.

[D. Các giáo phái Baptist]

Phong trào *Pietist của lục địa Âu châu và phong trào *Methodist của các dân tộc Anglo-saxon, xét về nội dung của các tư tưởng cũng như về ý nghĩa lịch sử của cả hai phong trào, là những phong trào thứ yếu.[338] Ngược lại, nguồn *độc lập* thứ hai của nền khổ hạnh Tin lành bên cạnh đạo *Calvin là phong trào *Baptist [*Taufertum*] và các giáo phái[339] xuất phát trực tiếp từ phong trào này hay đã chấp nhận các

---

[338] Và, như chúng ta đã thấy, đấy là các hình thức *được làm dịu bớt* của nền đạo đức khổ hạnh triệt để của phái Puritanist. Trong khi đó, nếu ta muốn lý giải các quan niệm tôn giáo này, theo bất kỳ kiểu gì, chỉ như là các "bộ phận hợp thành" hay như các "sự phản ánh" của sự phát triển tư bản chủ nghĩa, ắt sẽ gặp phải *điều hoàn toàn ngược lại*.

[339] Trong số các tín đồ Baptist, chỉ có những người được gọi là *general baptist* là gắn với phong trào ban đầu. Còn các *particular baptist*, chúng tôi đã lưu ý, là các tín đồ Calvin vốn giới hạn số thành viên thuộc giáo hội, trong nguyên tắc, vào những kẻ đã được tái sinh, chỉ ít các tín hữu *trưởng thành* [ý thức và hiểu rõ niềm tin của mình – *N.D.*] [*persönliche Bekenner*]. Do đó, họ là những kẻ duy ý chí và chống lại mọi thứ giáo hội chính thức. Dĩ nhiên, dưới thời Cromwell, việc thực hành của họ không luôn luôn nhất quán. Những người Baptist đặc biệt [*particular baptists*], tuy có quan trọng với tính cách là những người duy trì truyền thống Baptist, nhưng, cũng như những người Baptist chung [*general baptists*] không phải là một trường hợp cần một sự phân tích riêng biệt về mặt tín lý. Phong trào Quaker, dù chính thức là do George Fox cùng với các bạn ông sáng lập, thực ra lại tiếp tục truyền thống Baptist. Dẫn nhập tốt nhất vào lịch sử của phong trào này, bao gồm các quan hệ của phong trào này với các tín đồ
[151] Baptist và Mennonite, là tác phẩm của Robert Barclay, *The Inner Life of the Religious Societies of the Commonwealth*, 1876. Về lịch sử Baptist, xin đọc, cùng với các tác giả khác, H. M. Dexter, *The True Story of John Smyth, the Se-Baptist, as told by himself and his contemporaries* (Boston 1881) (và cả J. C. Lang trong *The Baptist Quarterly Review*, 1883, tr. 1); J. Murch, *A History of the Presbyterians and General Baptist Church in the West of England* (London, 1835); A. H. Newman, *History of the Baptist Church in the U. S.* (New York, 1894, Am. Church. Hist. Series, vol. 2); Vedder, *A Short History of the Baptists* (London, 1897); E. B. Bax, *Rise und Fall of Anabaptists* (New York, 1902); G. Lorimer, *The Baptists in History*, 1902; J. A. Seiss, *The Baptist Systeme Examined*, Lutheran Publication Society, 1902. Một số tư liệu khác trong *Baptist*

hình thức của tư tưởng tôn giáo của phong trào vào các thế kỷ XVI và
[151] XVII: Baptist, *Mennonite và nhất là *Quaker[340]. Với các giáo phái

---

Handbook (London, 1896) *passim; Baptist Manuals* (Paris 1891-1893); *The Baptist Quartely Review*; và *Bibliotheca Sacra* (Oberlin, 1900).

Thư viện tốt nhất của phái Baptist có lẽ là thư viện của Colgate College, tại tiểu bang New York. Về lịch sử các tín đồ Quaker, bộ của nhà Devonshire House ở London, được xem là tốt nhất (tôi đã không sử dụng). Tờ báo có tính chính thống hiện tại là tờ *American Friend*, do giáo sư Jones xuất bản; tác phẩm tốt nhất về lịch sử các tín đồ Quaker là tác phẩm của Rowntree. Phải kể thêm: Rufus B. Jones, *George Fox, an autobiography* (Philadelphia, 1903); Alton C. Thomas, *A History of the Society of Friends in America* (Philadelphia, 1895); Edward Grubbe, *Social Aspects of the Quaker Faith* (London, 1899). Và không quên nguồn tư liệu tiểu sử phong phú và rất tốt.

[340] Một trong nhiều cống hiến của cuốn sách của Karl Müller, *Kirchengeschichte*, là đã dành cho phong trào Baptist – rất vĩ đại trong loại hình của nó tuy kín đáo ở bề ngoài – một vị trí xứng đáng trong phần trình bày của ông. Hơn bất cứ phong trào nào khác, vì muốn mình là *giáo phái* theo nghĩa đặc biệt của từ này, giáo phái Baptist đã phải chịu sự bách hại không thương tiếc từ các giáo hội. Năm thế hệ sau, giáo phái này vẫn không được tin tưởng trên toàn thế giới, đặc biệt tại Anh quốc, vì phần kết thúc thảm hại của sự kiện xảy ra tại Münster. Luôn luôn bị đàn áp và săn đuổi nên giáo thuyết của giáo phái này chỉ được hình thành một cách có kết cấu chặt chẽ rất muộn sau này. Do đó, sản phẩm thần học của giáo phái này không được phong phú lắm, và lại tín đồ Baptist rất có ác cảm với việc chuyển niềm tin nơi Thiên Chúa thành một "khoa học" của những nhà chuyên môn. Điều này lại không được cảm tình của các nhà thần học chuyên nghiệp có tuổi. Giáo phái cũng không áp đặt gì nhiều trên các nhà thần học này về điều này. Xưa làm sao thì nay cũng vậy đối với các nhà thần học mới hơn. Trong Ritschl, *Pietismus*, I, tr. 22 tt., các tín đồ Anabaptist được đối xử một cách thiên vị, thậm chí không xứng đáng, mặc dù tập sách khá hay của Cornelius, *Geschichte des Münsterschen Aufruhrs*, xuất hiện nhiều thập niên trước. Người ta bị cám dỗ để nói đến một quan điểm thần học "trưởng giả". Từ quan điểm của mình, Ritschl nêu lên khắp nơi ở đây những dấu vết cho thấy một sự về lại với "Công giáo" và tác giả "đánh hơi" thấy ảnh hưởng trực tiếp của các tu sĩ giải tội và giữ luật của dòng Phanxicô. Dù trong một số trường hợp, điều này có đúng đi nữa, các mối ràng buộc cũng khá mong manh. Về mặt lịch sử, có thể là giáo hội Công giáo nhìn với một con mắt đầy nghi kỵ nền khổ hạnh tại thế của người giáo dân mỗi khi họ đi tới chỗ tập

[152] này, chúng ta tiếp xúc với các nhóm tôn giáo có nền đạo đức dựa trên một nền tảng *khác về nguyên tắc* với giáo thuyết Calvin. Phác họa sau đây, vốn chỉ nhấn mạnh vào điều quan trọng đối với *chúng ta*, sẽ không thể đưa ra một hình ảnh đích thực về sự đa dạng của phong trào này. Một lần nữa, chúng tôi nhấn mạnh vào sự phát triển của phong trào trong các nước, ở đó, chủ nghĩa tư bản đã được thiết lập lâu đời.

---

họp thành các nhóm nhỏ; giáo hội tìm cách hướng người giáo dân vào việc thành lập các dòng tu – nghĩa là *bên ngoài* thế gian – hay, vì giáo hội coi đây như một thứ khổ hạnh thuộc hạng thấp hơn, tìm cách ghép họ vào với các dòng tu đã có sẵn và lệ thuộc các dòng tu này. Ở chỗ nào giáo hội thất bại, giáo hội nhìn thấy nguy cơ việc thực thi nền đạo đức khổ hạnh duy chủ quan dẫn tới sự phủ nhận quyền bính và dẫn tới lạc giáo. Đó là điều Giáo hội của nữ hoàng
[152] Elisabeth cảm thấy, một cách chính đáng, về những người *prophesyings* [thị giả], về các nhóm Kinh Thánh nửa theo phong trào Pietist, ngay cả khi thái độ phục tùng quốc giáo của họ không gây chút nghi ngờ gì – thái độ này được những người Stuarts trình bày trong tập sách *Book of Sports* [Sách các môn thể thao] chúng ta sẽ nói sau. Lịch sử của nhiều phong trào lạc giáo, và cả lịch sử những người *humiliati* [*những kẻ khiêm hạ*] và những người *Beguines chẳng hạn và cả số phận của một thánh Phanxicô là những cứ liệu cho điều ấy. Công việc giảng đạo của các tu sĩ hành khất, nhất là các tu sĩ dòng Phanxicô, chắc chắn đã dọn đường sẵn cho nền đạo đức khổ hạnh của đạo Tin lành, đạo Calvin cũng như của phái Baptist. Nhưng nếu – vì những vấn đề chúng ta quan tâm – phải nhấn mạnh không ngừng trên các nét đại thể, vốn liên kết nền khổ hạnh của giới tu sĩ của phương Tây và lối sống khổ hạnh trong Tin lành, nên tìm lý do của nó trong sự kiện: bất kỳ nền khổ hạnh nào đặt nền tảng trên Kitô giáo Kinh Thánh đều nhất thiết *phải* có chung một số nét căn bản nào đó và hơn nữa, bất cứ nền khổ hạnh nào, dù gắn với tông phái nào, cũng nhất thiết đòi phải có những phương tiện đã được thử thách để "hành xác".

Sở dĩ sau đây chúng tôi sẽ nói ít về phái này là vì nền đạo đức Baptist không có liên quan bao nhiêu tới vấn đề mà chúng ta đang tìm hiểu ở đây, đó là vấn đề về các nền tảng tôn giáo của tư tưởng "tư sản" về nghề nghiệp. Nền đạo đức Baptist này không đem lại một cái gì thực sự mới mẻ. Lúc này chúng ta sẽ chưa nói tới khía cạnh xã hội của phong trào, vốn có tầm quan trọng hơn rất nhiều. Từ lịch sử của phong trào Baptist cũ, chúng ta sẽ chỉ ghi nhận lại ở đây điều đã tác động lên các tính chất riêng biệt của các giáo phái theo chúng tôi là nổi bật nhất: Baptist, Quaker, và, một cách ít ỏi hơn, Mennonite.

Đặc trưng của tất cả các cộng đồng này, vốn là đặc trưng quan trọng nhất cả về phương diện lịch sử, cả trong nguyên tắc, nhưng ảnh hưởng của nó trên sự phát triển của văn hóa lại chỉ có thể được làm rõ trong một bối cảnh khác, là một cái gì đó đã quen thuộc đối với chúng ta: *Believers' Church* [*Giáo hội của những kẻ có lòng tin*][341]. Điều này có nghĩa là cộng đồng tôn giáo, "giáo hội hữu hình" nói theo ngôn ngữ của các giáo hội Cải cách[342], không còn được xem như là một loại *fideicommis* [quỹ ủy thác] vì những cứu cánh siêu trần thế, một thể chế nhất thiết bao gồm cả người công chính lẫn người không công chính – hoặc để gia tăng vinh quang của Thiên Chúa (đạo Calvin) hay như một trung gian để cung cấp cho con người các phương tiện của sự cứu độ (đạo Công giáo và đạo Luther)
[153] – trái lại, chỉ duy nhất như là một cộng đồng của những tín đồ và những kẻ được tái sinh với tư cách "đích thân cá nhân" [*persönlich*], và chỉ gồm những người này mà thôi: nói cách khác, không như một "Giáo hội" [*Kirche*] mà như một "giáo phái" [*Sekte*][343]. Đó là tất cả

---

[341] Xem trên đây, chú thích 93.

[342] Về nguồn gốc và sự khác biệt của giáo hội này, xem A. Ritschl, *Gesammelte Aufsatze*, tr. 69 tt.

[343] Hẳn là tín đồ Baptist luôn phủ nhận danh xưng "giáo phái" [*Sekte*]. Họ là *giáo hội* theo nghĩa của Thư gửi tín hữu Êphêsô, 5, 27. Tuy nhiên, theo hệ thống thuật ngữ *của chúng tôi*, đây chính là một giáo phái, không chỉ vì họ không có một quan hệ nào với nhà nước. Quan hệ giữa giáo hội và nhà nước thời Kitô giáo tiên khởi vẫn còn là một lý tưởng đối với các tín đồ Quaker (Barclay), bởi vì đối với họ cũng như đối với nhiều người theo phong trào Pietist (Tersteegen), chỉ có sự trong suốt của giáo hội dưới chân thập giá mới nằm ngoài mọi sự nghi kỵ. Nhưng trong một quốc gia không tín ngưỡng, hay ngay cả dưới thập giá, tín đồ Calvin cũng bắt buộc, không còn cách nào khác tốt hơn, phải chấp nhận sự tách biệt giữa giáo hội và nhà nước – như giáo hội Công giáo sẽ làm trong trường hợp tương tự. Nếu các tín đồ Baptist có làm thành một "giáo phái" thì đó không phải bởi vì việc tiếp nhận làm thành viên của giáo hội diễn ra *de facto* [Latin: trên thực tế – *N.D.*] bởi một khế ước giữa cộng đoàn và những người dự tòng [người muốn gia nhập Kitô giáo và đang ở thời kỳ học hỏi chuẩn bị cho việc nhận phép Thánh tẩy – *N.D.*], vì đó là thực tế đã diễn ra tại nhiều cộng đoàn cải cách ở Hà Lan (hậu quả của tình trạng chính trị ban đầu) theo hiến chế cũ của Giáo hội (về vấn đề này, xem Hoffmann, *Kirchenverfassungsrecht der niederlandische Reformierten* (Leipzig, 1902). Ngược lại, chính là bởi vì một cộng đoàn tôn giáo như vậy chỉ có thể

những gì mà nguyên tắc – tự nó hoàn toàn có tính cách bề ngoài – theo đó, chỉ những người trưởng thành vốn đã đích thân có được lòng tin của mình trong nội tâm mới được chịu phép Thánh tẩy, muốn biểu trưng.[344] Đối với các tín đồ Baptist, như họ đã kiên trì lặp đi lặp lại trong tất cả cuộc tranh luận tôn giáo, sự *"công chính hoá" nhờ một lòng tin như vậy khác hẳn khái niệm về việc làm trong thế gian để phục vụ Đức Kitô, vốn nổi bật trong tín lý chính thống của đạo Tin lành xưa[345]. Đúng hơn, theo họ, sự công chính hóa là ở chỗ *chiếm lĩnh về nội tâm* [innerliche Aneigung] công cuộc giải thoát của mình. Nhưng điều này lại xảy ra qua *mạc khải cá nhân*; thông qua tác động của Thánh Thần nơi cá nhân, và *chỉ* bằng con đường mạc
[154] khải đó mà thôi. Mạc khải được ban cho mỗi người và người ta chỉ việc chờ đợi Thánh Thần, và không cần trở việc mạc khải đến bằng một sự gắn bó tội lỗi vào thế gian. Tầm quan trọng của đức tin, theo nghĩa của sự hiểu biết giáo lý của Giáo hội, và cả theo nghĩa của việc chạy theo ân sủng của Thiên Chúa với lòng sám hối, do đó, đã hoàn toàn giảm đi để nhường chỗ – dĩ nhiên với những thay đổi sâu sắc – cho một sự tái sinh của các giáo lý về Thánh Thần của Kitô giáo tiên

---

được tổ chức thành giáo phái trên một nguyên tắc duy ý chí, chứ không phải dưới hình thức thể chế bắt buộc thành giáo hội, mà nó không được đón nhận vào tổ chức của mình những kẻ không được tái sinh; và mặt khác, nếu làm như vậy, cộng đoàn này sẽ xa rời lý tưởng Kitô giáo tiên khởi. Bởi vì các cộng đoàn Baptist quan niệm về giáo hội của họ như vậy, trong khi đó, đối với các tín đồ Calvin thì đó chỉ là một thực tế. Nói đúng ra, như chúng tôi đã lưu ý, các tín đồ Calvin cũng bị thúc đẩy theo hướng *Believers' Church* [Giáo hội của các tín hữu] bởi những ưu tư tôn giáo rõ rệt. Về sự khác biệt giữa giáo hội và giáo phái, xem phần tiếp theo. Khái niệm giáo phái, được sử dụng ở đây, đã được sử dụng gần như đồng thời và không do tác động của tôi – tôi nghĩ vậy – trong *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* của Kattenbusch (mục từ *Sekte*). Troeltsch chấp nhận từ này và diễn giải chi tiết trong *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Cũng xem phần dẫn nhập của các nghiên cứu của chúng tôi về *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* [Đạo đức học kinh tế của các tôn giáo thế giới].

[344] Cornelius, sđd, đã cho thấy rõ tầm quan trọng lịch sử của biểu tượng này với tính cách dấu chỉ rõ ràng về việc duy trì tính cộng đoàn của giáo hội.

[345] Không thể đi sâu ở đây vào một số mối quan hệ với giáo thuyết Mennonite về sự công chính hóa.

khởi. Chẳng hạn, giáo phái được *Menno Simonsz trong tác phẩm *Fondamentboek* [Sách căn bản] (1539) của ông, đầu tiên trang bị cho một giáo thuyết khá nhất quán, đã muốn, giống như các giáo phái Baptist khác, mình là giáo hội đích thực không tì vết của Đức Kitô; giống như cộng đồng nguyên thủy thời các tông đồ, chỉ gồm toàn những kẻ *đích thân* được đánh thức và được Thiên Chúa kêu gọi. Chỉ những kẻ sinh ra lần thứ hai, và chỉ có họ mà thôi, mới là anh em của Đức Kitô, bởi vì, như Đức Kitô, họ đã được Thiên Chúa trực tiếp dựng lên trong tinh thần.[346] Do đó, *sự xa lánh* "thế gian" một cách nghiêm ngặt, hiểu theo nghĩa là loại bỏ mọi quan hệ không thực sự cần thiết với người đời, cùng với [tư tưởng] Thánh kinh trị [*Bibliokratie*] nghiêm ngặt nhất theo nghĩa là lấy đời sống của các Kitô hữu thuộc thế hệ thứ nhất làm như một gương mẫu, đó là những kết quả của các cộng đồng Baptist đầu tiên, và nguyên tắc về sự xa lánh thế gian này không bao giờ biến mất hoàn toàn[347] chừng nào tinh thần cũ vẫn còn được duy trì một cách sống động.

---

[346] Có lẽ tư tưởng này đã khiến người ta quan tâm tới việc tranh cãi về những vấn đề như việc Đức Kitô nhập thể làm người và các quan hệ của Người với Đức trinh nữ Maria. Với tính cách là yếu tố *duy nhất* có tính cách hoàn toàn tín lý, các cuộc tranh cãi này đã tạo một âm hưởng kỳ lạ trong các văn kiện xưa nhất của phái Baptist (chẳng hạn, các bản tuyên tín được ghi lại trong Cornelius, sđd, phụ lục của tập II). Về điểm này, đọc thêm: K. Müller, *Kirchengeschichte*, II, I, tr. 330. Sự khác biệt giữa Kitô học của tông phái Calvin và Kitô học của tông phái Luther (trong giáo thuyết về cái được gọi là *communicatio idiomatum* [sự chuyển thông đặc tính, hay sự tương thông thuộc tính – *N.D.*] xem ra không dựa trên một sự khác biệt rất dễ cảm nhận giữa các mối quan tâm tôn giáo của tông phái này và của tông phái kia. [Thuật ngữ *communicatio idiomatum* diễn tả sự trao đổi, sự tương thông giữa các đặc tính thuộc về thiên tính và nhân tính nơi Đức Giêsu Kitô, dựa trên nền tảng là các thuộc tính, thiên tính và nhân tính, đều quy về một chủ thể là Đức Giêsu Kitô vừa là Thiên Chúa vừa là con người – *N.D.*]

[347] Điều này được diễn tả đặc biệt trong việc kiêng kỵ hoàn toàn (ban đầu) mọi quan hệ với những người bị tuyệt thông, thậm chí trong những quan hệ của đời sống thường ngày nhất. Chính tín đồ Calvin đã có nhiều nhượng bộ về điểm này – tín đồ Calvin, theo nguyên tắc, là những người ủng hộ quan điểm cho rằng các quan hệ dân sự không hề bị chi phối bởi kỷ luật của giáo hội. Về điểm này, xem phần trình bày sau.

Như một vật sở hữu trường tồn, các giáo phái Baptist đã giữ lại từ những động lực nổi bật ấy của thời kỳ tiên khởi của họ một nguyên tắc, trên một nền tảng có hơi khác, chúng ta đã được làm quen trong giáo thuyết Calvin, và tầm quan trọng có tính cách cơ bản của nguyên tắc này sẽ không ngừng được biểu lộ: họ loại bỏ một cách triệt để mọi sự *"sùng bái tạo vật"*, vì điều này bị xem như một sự vi phạm tới sự tôn thờ vốn chỉ dành cho một mình Thiên Chúa.[348] Cuộc sống theo Kinh Thánh được những tín đồ Baptist ở Thụy Sĩ và miền
[155] nam nước Đức thuộc thế hệ thứ nhất quan niệm một cách không kém triệt để như vị thánh trẻ Phanxicô, như một sự cắt đứt hẳn với mọi thú vui của cuộc đời, một cuộc sống theo sát gương mẫu các tông đồ. Thực ra, cuộc sống của nhiều người trong số các tín đồ Baptist đầu tiên không phải là không gợi lại cuộc sống của thánh Aegidius* [hay còn gọi là thánh Gilles – *N.D.*]. Tuy nhiên, việc tuân thủ một cách nghiêm ngặt các mệnh lệnh của Kinh Thánh[349] lại không dựa trên những nền tảng thực sự vững chắc trong quan hệ của

---

[348] Chúng ta biết người Quaker đã áp dụng nguyên tắc này như thế nào đối với những thói quen xem ra chẳng quan trọng gì (từ chối bỏ mũ nón, bái quỳ, cúi mình hay sử dụng số nhiều theo phép lịch sự). Nhưng trong một mức độ nào đó, ý
[155] tưởng ban đầu có tính cách đặc trưng đối với tất cả mọi loại khổ hạnh; bởi vậy, sự khổ hạnh *đích thực* luôn "có ác cảm đối với quyền bính". Trong đạo Calvin, ý tưởng này bộc lộ trên nguyên tắc là *Đức Kitô* phải là Đấng cai trị duy nhất trong *giáo hội*. Về những gì thuộc phong trào Pietist, chúng ta nên nhớ lại nỗ lực của Spener biện minh cho các tước vị Kinh Thánh. Nền khổ hạnh *Công giáo* đã phá vỡ khuynh hướng này trong mối quan hệ với các vị bề trên trong giáo hội nhờ lời khấn *vâng phục* bằng cách giải thích chính sự vâng phục như là một thứ khổ hạnh. Sự "đảo lộn" nguyên tắc này trong nền khổ hạnh Tin lành, về phương diện lịch sử, đã tạo nên tính cách riêng biệt của nền *dân chủ* đương thời nơi các dân tộc chịu ảnh hưởng của tư tưởng Puritanist, trái ngược với nền dân chủ của các dân tộc theo "tinh thần Latin". Sự đảo lộn này, một phần, cũng đã làm thành bối cảnh lịch sử của các thái độ "bất kính" của người Mỹ, có thể gây khó chịu đối với một số người này nhưng lại làm cho một số người khác được thoải mái.

[349] Dĩ nhiên, đối với các tín đồ Baptist và vào buổi đầu, việc tuân thủ này chỉ được áp dụng chủ yếu đối với Tân Ước và chỉ với một mức độ nhỏ hơn, đối với Cựu Ước. Trong tất cả các giáo phái, **Bài giảng trên núi* chiếm một vị trí đặc biệt, được xem như một cương lĩnh đạo đức xã hội.

chúng với tính cách thần khí của lòng tin. Dù Thiên Chúa đã mạc khải cho các tiên tri và các tông đồ không phải là tất cả những gì Thiên Chúa có thể và muốn mạc khải. Ngược lại, sự liên tục của Lời [mạc khải – *N.D.*], không phải dưới hình thức một văn kiện được viết, mà như sức mạnh của Thánh Thần hoạt động trong đời sống thường ngày, Đấng đang nói trực tiếp với từng người đang lắng tai nghe, là đặc trưng duy nhất của giáo hội đích thực. Đó là chứng từ của các cộng đồng Kitô hữu tiên khởi, như Schwenckfeld đã bảo vệ luận đề này chống lại Luther và sau này, Fox cũng sẽ bảo vệ để chống lại tín đồ *Presbyterian. Chính từ tư tưởng về sự mạc khải liên tục này mà giáo thuyết khá phổ biến, sau đó được tín đồ Quaker làm thành một giáo thuyết nhất quán, về tầm quan trọng (có tính quyết định khi phân tích kỹ) của chứng từ nội tâm của Thánh Thần trong lý trí và lương tâm, đã được phát triển. Như vậy là không còn, không phải quyền uy của Kinh Thánh nữa, mà là vị trí *thống trị độc tôn* [*Alleinherrchaft*] của Kinh Thánh, và bắt đầu một tiến trình cuối cùng sẽ loại bỏ tất cả những gì còn lại của giáo thuyết về sự cứu độ qua Giáo hội; đối với người Quaker, cả bí tích Thánh tẩy và bí tích Thánh thể.[350]

[156] Các giáo phái Baptist, cùng với những người theo thuyết *tiền định và nhất là tín đồ Calvin tuân thủ luật lệ một cách nghiêm ngặt, đã thực hiện một cách triệt để nhất việc làm cho tất cả các bí tích mất hẳn giá trị [*Entwertung*] như là những phương tiện của sự cứu độ, và như vậy hoàn thành việc lý tính hóa thế giới về mặt tôn giáo trong hình thức tột cùng của nó; [*làm điều này, họ đã tiếp tục công việc "giải tà thuật"* (Entzauberung) *thế giới về mặt tôn giáo tới tận những hậu quả tột cùng của nó*]. Chỉ có "ánh sáng bên trong" của sự mạc khải liên tục mới làm cho con người hiểu được một cách chính

---

[350] Schwenckfeld đã coi việc cử hành các bí tích dưới hình thức bên ngoài của việc cử hành này như một *adiaphoron* [Hy Lạp: tính trung lập, không tốt cũng không
[156] xấu – *N.D.*], trong khi các tín đồ General Baptist và Mennonite chỉ giữ có bí tích Thánh tẩy và Thánh thể (tín đồ Mennonite có thêm việc rửa chân khi cử hành bí tích này). Mặt khác, việc những người chủ trương thuyết tiền định không coi trọng, thậm chí *nghi ngờ* tất cả các *bí tích, trừ việc *rước lễ, đã được đẩy đi rất xa. Đọc phần tìm hiểu tiếp theo sau.

xác các mạc khải của Thiên Chúa trong Kinh Thánh.[351] Mặt khác, ít ra là theo giáo thuyết của người Quaker vốn rút ra ở đây những kết luận logic, các hiệu quả của sự mạc khải liên tục này có thể mở rộng tới cả những người không hề biết đến mạc khải dưới hình thức Kinh Thánh. Câu nói *extra ecclesiam nulla salus* [ngoài giáo hội không có ơn cứu độ] chỉ có giá trị khi được áp dụng cho giáo hội vô hình gồm những kẻ đã được Thánh Thần soi sáng. Không có thứ ánh sáng bên trong này, con người tự nhiên, dù có được lý trí tự nhiên hướng
[157] dẫn[352], cũng vẫn chỉ là thụ tạo và sự vô đạo [*Gottferne*] của con

---

[351] Về điểm này, các giáo phái Baptist, nhất là tín đồ Quaker (Barclay, *Apology for the True Christian Divinity*, London, 1701, Eduard Bernstein đã có nhã ý cho tôi sử dụng) đã dựa vào các lời khẳng định của Calvin trong *Institutio christiana*, III, II mà chúng ta, dĩ nhiên, có thể đối chiếu với giáo thuyết Baptist. Cũng vậy, sự *phân biệt* xưa hơn giữa phẩm cách của "lời Thiên Chúa", điều Thiên Chúa đã mạc khải cho các tổ phụ, các tiên tri và các tông đồ, một bên, và "Sách Thánh" được xem như là phần của mạc khải này được những người này cẩn thận gìn giữ, một bên, sự phân biệt này, tôi nói, được gặp lại trong quan niệm của phái Baptist về sự mạc khải, dù không có quan hệ lịch sử nào với sự phân biệt này. Học thuyết mang tính máy móc về sự thần hứng [hay linh ứng – *N.D.*] [*mechanische Inspirationslehre*], và thêm vào đó [tư tưởng] Thánh kinh trị [*Bibliokratie*] khắt khe của tín đồ Calvin, là sản phẩm của một sự tiến hóa nào đó theo một chiều hướng nhất định vào thế kỷ XVI, cũng tương tự như giáo thuyết về "ánh sáng bên trong" của tín đồ Quaker, xuất phát từ nguồn gốc Baptist, là kết quả của một sự phát triển theo chiều hướng ngược lại. Đây là một sự chia ly sâu xa – sự chia ly, trong trường hợp này, phần nào là kết quả của các cuộc tranh luận liên tục.

[352] Chúng ta đã nhấn mạnh điều này để chống lại một số khuynh hướng của những người *Socini. Lý trí "tự nhiên" *không biết gì* về Thiên Chúa (Barclay, sđd tr. 102). Điều này cho thấy là vai trò của *lex naturae* [luật tự nhiên] vào các thời khắc trong Tin lành đã có phần thay đổi. Theo nguyên tắc, không thể có *general rules* [luật tổng quát] hay quy tắc đạo đức, bởi vì nghề nghiệp, khác nhau theo mỗi người, là do Thiên Chúa chỉ định qua trung gian lương tâm. Chúng ta không được làm điều "thiện", theo nghĩa chung chung của lý trí tự nhiên, mà phải thực thi *ý muốn của Thiên Chúa*, như Người đã khắc ghi trong tâm can của chúng ta qua Giao Ước mới và được biểu lộ trong lương tâm (Barclay, tr. 73, 76). *Tính cách phi lý tính* của nền đạo đức, vốn xuất phát từ sự tương phản mạnh mẽ giữa Thiên Chúa và tạo vật, bộc lộ trong các nguyên tắc căn bản này của nền đạo đức của tín đồ Quaker: "*What a man does contrary to his faith, though his faith may be wrong, is in no way acceptable to God (...)*

người tự nhiên đã bị người Baptist, gồm cả người Quaker, lên án có lẽ còn gay gắt hơn so với giáo thuyết Calvin. Mặt khác, sự tái sinh bởi Thánh thần – nếu chúng ta kiên trì chờ đợi Thánh thần và hiến mình, về nội tâm, cho Thánh thần – có thể, do tác động của Thánh thần, dẫn tới một tình trạng của sự toàn thắng trọn vẹn trên các quyền lực của tội lỗi[353] đến độ con người hầu như không còn có thể sa ngã trở lại hay thậm chí không còn có thể đánh mất tình trạng ân sủng. Tuy nhiên, như trong giáo phái Methodist sau này, đạt tới tình trạng này không phải như là quy tắc [ai cũng đạt được ngay – *N.D.*], trái lại, mức độ của sự hoàn hảo của cá nhân cũng phải phục tùng sự phát triển.

Tất cả mọi cộng đồng Baptist đều muốn mình là những giáo hội

---

though the thing might have been lawful to another" [Điều một người làm trái với lòng tin của mình, dẫu cho lòng tin của người này có sai lầm đi nữa, trong bất cứ trường hợp nào cũng không thể được Thiên Chúa chấp nhận (...) cho dù sự việc có thể hợp pháp đối với những người khác], Barclay, tr. 487). Không có vấn đề tính phi lý tính này có được áp dụng trong thực tế hay không... Như vậy,
[157] theo Barclay, các "*moral and perpetual statutes acknowledged by all Christians*" [các quy chế đạo đức và trường tồn được mọi Kitô hữu nhìn nhận] là giới hạn của sự *bao dung* tôn giáo. Trong thực tế, người đương thời cho rằng nền đạo đức của họ – với những điểm khác biệt riêng – cũng giống với nền đạo đức của những người theo phong trào Pietist cải cách. "Tất cả những gì tốt lành trong giáo hội đều bị nghi ngờ là của tông phái Quaker", Spener nhiều lần nhấn mạnh như vậy, làm như ghen tị với tiếng tăm của người Quaker (*Consilia theologica*, III, 6, I, dist. 2, số 64). Việc loại bỏ lời thề, đặt nền tảng trên một đoạn Kinh Thánh, cho thấy rằng trong thực tế, sự thoát khỏi Sách Thánh đã không được đẩy đi xa lắm. Ý nghĩa, đối với nền đạo đức *xã hội*, của nguyên tắc: "Hãy làm cho kẻ khác điều mà ngươi muốn kẻ khác làm cho ngươi", mà nhiều tín đồ Quaker xem như là tinh hoa của *mọi* nền đạo đức Kitô giáo, không liên quan đến chúng ta ở đây.

[353] Barclay đặt nền tảng cho sự cần thiết phải nhìn nhận khả năng này như sau: không có khả năng này, "*there should never be a place known by the Saints wherein they might be free of doubting and despair, which (...) is most absurd*" [sẽ không bao giờ có một chỗ được các Thánh nhân biết đến trong đó họ có thể được giải thoát khỏi sự nghi ngờ và tuyệt vọng]. Chúng ta thấy, *certitudo salutis* [sự chắc chắn về sự cứu độ] tùy thuộc vào đó. Barclay, sđd, tr. 20.

"không tì vết" hiểu theo nghĩa là giáo hội của lối sống "vô phương trách cứ" của các thành viên của mình. Sự từ bỏ thế gian và những lợi lộc của thế gian một cách chân thành, và một sự thần phục Thiên Chúa – Đấng đang nói với lương tâm mình – một cách vô điều kiện, đó là những dấu chỉ duy nhất không thể chối cãi của một sự tái sinh đích thực, và do đó, một lối sống tương ứng trở thành cần thiết cho sự cứu độ. Và vì quà tặng của ân sủng của Thiên Chúa không thể là thứ người ta có thể kiếm được, nên chỉ có kẻ nào đi theo tiếng mách bảo của lương tâm mình mới có lý khi xem mình là kẻ đã được tái sinh. Các "việc phúc đức" trong nghĩa này là *causa sine qua non* [nguyên nhân không thể thiếu]. Như chúng ta thấy, cách lập luận trên đây của Barclay, và chúng ta đã đi theo lập luận này, cũng còn tương ứng, trong thực tế, với giáo thuyết của Calvin, và chắc chắn đã được triển khai dưới tác động của nền khổ hạnh Calvin vốn bao quanh các giáo phái Baptist tại Anh quốc và Hà Lan. George Fox đã dành trọn hoạt động truyền giáo ban đầu của mình vào việc giảng dạy cho người ta chấp nhận lập luận này một cách nghiêm túc và chân thành.

[158] Tuy nhiên, vì sự tiền định đã bị loại bỏ, tính chất đặc biệt có phương pháp của nền đạo đức Baptist đặt nền tảng về mặt tâm lý, dĩ nhiên, trước tiên trên tư tưởng về sự "chờ đợi và tin tưởng" [*Harren*] Thánh Thần xuống, điều, ngay cả thời nay, còn là đặc trưng của các cuộc *meetings* [tập họp] của người Quaker và được Barclay phân tích một cách tinh vi. Mục đích của sự chờ đợi trong thinh lặng này là để chế ngự tất cả những gì là hành động theo sự thôi thúc của bản năng và phi lý tính, các đam mê và các sở thích chủ quan của "con người tự nhiên": *mỗi người* cần phải giữ thinh lặng để tạo nên sự thanh thản sâu lắng cho tâm hồn và chỉ trong sự thanh thản sâu lắng này mà thôi, con người mới có thể nghe được lời của Thiên Chúa. Dĩ nhiên, sự "chờ đợi" này có thể dẫn đến những tình trạng cuồng loạn, những hiện tượng nói tiên tri, và chừng nào sự chờ đợi thời cánh chung vẫn còn, trong một số hoàn cảnh, sự chờ đợi này có thể dẫn đến một sự bùng nổ của sự xuất thần mang tính chất của thuyết *ngàn năm như điều này vẫn có thể xảy ra trong tất cả các loại đạo đức tương tự. Đây là điều đã thực sự xảy ra trong phong trào [*Anabaptist] đã bị dẹp tắt tại Münster.

Tuy nhiên, tới một chừng mực mà giáo phái Baptist tác động vào đời sống nghề nghiệp thường ngày, tư tưởng cho rằng Thiên Chúa chỉ nói khi tạo vật làm thinh có nghĩa là con người được dạy dỗ để *cân nhắc* một cách thanh thản các hành động của mình và điều tiết chúng sau khi xét hỏi *lương tâm* một cách kỹ lưỡng.[354] Các cộng đồng Baptist gần đây hơn, đặc biệt là các cộng đồng Quaker, đã tiếp nhận cái tính bình thản, điều độ, cực kỳ tỉ mỉ này của lối sống. Việc loại bỏ triệt để tà thuật khỏi thế gian [*Entzauberung*] đã dẫn đến không phải một diễn tiến tâm lý khác mà là việc thực hành sự khổ hạnh tại thế [*innerweltliche Askese*, tức là sự khổ hạnh ngay bên trong thế gian – N.D.]. Bởi vì các cộng đồng này không muốn dính líu tới các quyền lực chính trị hay hành động của các quyền lực này, nên hậu quả khách quan của nó cũng là sự xâm nhập của các đức tính khổ hạnh này vào đời sống nghề nghiệp. Trong khi những người lãnh đạo phong trào Baptist tiên khởi đã quyết liệt trong việc xa rời thế gian, thì ngay trong thế hệ thứ nhất, lối sống theo kiểu tông đồ một cách nghiêm ngặt này cũng đã không được xem là tuyệt đối thiết
[159] yếu cho việc chứng thực về sự tái sinh đối với mỗi người. Ngay trong thế hệ này đã có mặt những phần tử tư sản giàu có, và cả trước *Menno, người đã đứng vững trên mảnh đất của đạo đức nghề nghiệp trong thế gian và của trật tự tư hữu, nên nền đạo đức quá nghiêm ngặt của phái Baptist cũng đã quay sang mảnh đất đã được dọn sẵn của nền đạo đức *cải cách*[355], *bởi lẽ* sự phát triển để trở thành hình thức khổ hạnh tu viện *xuất thế* từ thời Luther – mà các tín đồ

[354] Như vậy có một sự khác biệt trong cách nói giữa các kiểu lý tính hóa cuộc sống. Baxter diễn tả bằng cách nói rằng đối với tín đồ Quaker, "Thánh Thần" được giả thiết là hoạt động trên tâm hồn như trên một xác chết, trong khi đó, theo công thức của Calvin (mới tiêu biểu làm sao) "*reason and spirit are conjunct principles*" [lý trí và tinh thần là những nguyên lý kết hợp] (*Christian Directory* II, tr. 76); nhưng mâu thuẫn này, vào thời của nó và dưới hình thức này, trong thực tế, không còn giá trị nữa.

[355] Xem những bài viết xuất sắc của Cramer: mục "Menno" và "Mennoniten" trong *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, đặc biệt là trang 604. Ngược lại, bài "Baptisten", cũng trong ấn bản này, thiếu chiều sâu, thậm chí thiếu chính xác. Tác giả của bài này không biết đến công trình *Publications of the Hanserd Knollys Society* chẳng hạn, vốn thiết yếu để hiểu được lịch sử của phái Baptist.

Baptist tin theo – đã bị loại trừ vì bị xem là phản Kinh Thánh và nhắm tới sự cứu độ bằng việc làm.

Nhưng, không kể các cộng đồng bán cộng sản của thời kỳ tiên khởi mà ta không bàn ở đây, không chỉ có một giáo phái Baptist – mà những tín đồ của phái này được gọi là Dunckards (*Tunker, dompelaers*) – đã duy trì cho tới tận ngày nay việc họ lên án sự giáo dục và mọi hình thức chiếm hữu vượt quá những gì không thể thiếu cho đời sống, mà ngay cả Barclay chẳng hạn, cũng không còn nhìn bổn phận trung tín với nghề của mình theo kiểu của Calvin, thậm chí của Luther nữa, mà là trong tinh thần của *Thomas [Aquino], như là *naturali ratione* [theo lẽ tự nhiên], tức như là *hậu quả* không thể tránh của việc người tín hữu dấn thân vào thế gian.[356]

Nếu lập trường này có ý nghĩa là một sự làm suy yếu quan niệm của Calvin về nghề nghiệp tương tự như lập trường của Spener và của những người theo phong trào Pietist Đức, thì mặt khác, sự quan tâm đối với các hoạt động kinh tế lại đã *gia tăng* một cách rất cơ bản bởi các nhân tố khác nhau trong các giáo phái Baptist. Trước hết, bởi việc từ chối không nhận các chức vụ nhà nước, việc từ chối này nảy sinh như một bổn phận tôn giáo do phải từ bỏ các sự việc của thế
[160] gian này. Nhưng ngay cả sau khi đã từ bỏ việc này như là một nguyên tắc, nó vẫn còn tồn tại trong thực tế, ít nhất nơi các tín đồ *Mennonite và *Quaker, bởi vì người từ chối thi hành nghĩa vụ quân

---

[355] Chẳng hạn, Barclay, sđd, tr. 404, nói rằng ăn, uống, *được sở hữu* là những hành động *tự nhiên* chứ không phải "tinh thần" [*spiritual*] người ta có thể chu toàn mà không cần đến một lời kêu gọi đặc biệt của Thiên Chúa. Khẳng định này là để đáp lại vấn nạn (tiêu biểu) cho rằng nếu – như tín đồ Quaker chủ trương – người ta không thể cầu nguyện mà không có *motion of the spirit* [sự thúc đẩy của Thánh Thần], thì người ta cũng không thể cày bừa mà không có sự thúc đẩy đặc biệt của Thiên Chúa. Điều khá có ý nghĩa là ngay cả ngày nay, trong các nghị quyết của các nghị hội của giáo phái Quaker, đôi khi có lời khuyên nên rút khỏi công việc làm ăn sau khi đã thu thập được một tài sản đủ để có thể tự hiến mình cho Nước Chúa, tránh xa mọi phiền nhiễu của thế gian. Cần nói thêm rằng những suy tư loại này cũng thỉnh thoảng gặp thấy nơi các giáo phái khác, dù cũng thuộc tông phái Calvin. Mặt khác, đây là dấu cho thấy việc họ chấp nhận nền đạo đức nghề nghiệp thành thị có nguồn gốc trong một nền khổ hạnh buổi đầu xa lánh thế gian rồi sau đó lại hướng về thế gian.

sự hay tuyên thệ đã không còn tư cách đối với các chức vụ nhà nước. Liên kết chặt chẽ với điều này, tất cả các giáo phái Baptist còn nuôi dưỡng một sự đối kháng không gì lay chuyển nổi đối với mọi lối sống quý tộc. Một phần, như đối với các tín đồ Calvin, đây là một hậu quả của việc cấm mọi hình thức sùng bái tạo vật và, một phần, là một kết quả của các nguyên tắc phi chính trị thậm chí chống chính trị mà chúng ta vừa nói tới. Tính lý tính tinh táo và chu đáo của lối sống Baptist, do đó, bắt buộc phải nghiêng về các nghề *không* mang tính chất chính trị.

Đồng thời, tầm quan trọng lớn lao mà giáo thuyết Baptist về sự cứu độ dành cho vai trò kiểm soát của lương tâm với tính cách mạc khải của Thiên Chúa cho con người cá nhân đã đem lại cho lối sống của họ trong nghề nghiệp giữa thế gian một tính cách quyết định đối với sự phát triển của tinh thần của chủ nghĩa tư bản. Chúng ta sẽ nhận định sau khi tìm hiểu vấn đề này một cách sát sao hơn, còn ở đây, chỉ trong mức độ có thể mà không phải bàn về toàn bộ nền đạo đức chính trị và xã hội của nền khổ hạnh Tin lành. Tuy nhiên, để gợi ý về điểm này, chúng tôi đã lưu ý tới nguyên tắc quan trọng nhất của "nền đạo đức" tư bản chủ nghĩa vốn thường được cô đúc hóa trong câu *honesty is the best policy* [sự trung thực là chính sách tốt nhất].[357] Tư liệu cổ điển của công thức này là tập sách nhỏ của *Franklin được trích dẫn trên đây. Và cả trong nhận định của thế kỷ XVII, hình thức đặc biệt của nền khổ hạnh tại thế [*innerweltliche Askese*] của tín đồ Baptist, nhất là của tín đồ Quaker[358], nằm trong việc chấp nhận trong thực tiễn câu châm ngôn này. Ngược lại, chúng

[357] Trong một tác phẩm mang nhiều ý tưởng mới của mình, *The Theory of Business Enterprise*, Veblen (Chicago) nghĩ rằng câu châm ngôn này chỉ thuộc về "chủ nghĩa tư bản buổi đầu" mà thôi. Dĩ nhiên là luôn có những "siêu nhân" của nền kinh tế, như những "*captains of industry*" [những vị thuyền trưởng của nền công nghiệp] hiện đại của chúng ta, đứng ở ngoài cái tốt cái xấu. Và câu châm ngôn này vẫn còn giá trị, cả ở thời đại chúng ta và ở bên dưới những con người này, đối với những tầng lớp đông đảo các nhà kinh doanh tư bản chủ nghĩa.

[358] Một lần nữa, chúng ta hãy trở lại với các nhận xét được Eduard Bernstein trình bày trong sách đã dẫn. Chúng ta sẽ trở lại vào một dịp khác với bản cực kỳ giản lược của Kautsky về phong trào Anabaptist (tập I của cùng công trình) và với học thuyết của ông về "chủ nghĩa cộng sản dị giáo" nói chung.

ta sẽ phỏng đoán rằng các ảnh hưởng của đạo Calvin đã tác động nhiều hơn trong chiều hướng giải phóng năng lực để nhắm vào việc thu nhập doanh lợi tư bản tư nhân. Bởi vì, bất chấp mọi tính hợp lệ về hình thức của "bậc thánh nhân" [người được Chúa chọn – *N.D.*],
[161] thì câu nói của Goethe đã có thể nhiều khi được áp dụng, trong thực tế khá chính xác cho tín đồ Calvin: "Con người hành động luôn vô lương tâm; không một ai có lương tâm trừ kẻ quan sát."[359]

Một yếu tố quan trọng khác nữa vốn đã góp phần làm tăng cường độ của sự khổ hạnh tại thế của các giáo phái Baptist sẽ chỉ có thể được bàn đến với đầy đủ ý nghĩa của nó trong một bối cảnh khác. Tuy nhiên, chúng tôi có thể đưa ra trước một số lưu ý để biện minh cho thứ tự trình bày chúng tôi đã chọn. Chúng tôi đã hoàn toàn cố ý khi không xuất phát từ các định chế xã hội khách quan của các giáo hội Tin lành xưa hơn và các ảnh hưởng đạo đức của các định chế này, nhất là không xuất phát từ kỷ luật hết sức quan trọng của giáo hội. Chúng tôi đã chọn bắt đầu với những hiệu quả mà việc chấp nhận *chủ quan* một niềm tin tôn giáo khổ hạnh đã có thể có trong lối sống của *từng cá nhân*, không phải chỉ vì khía cạnh này của vấn đề cho tới lúc này và về sau nữa, ít được quan tâm hơn các khía cạnh khác, mà còn bởi vì kỷ luật của giáo hội không phải lúc nào cũng tác động theo cùng một chiều hướng. Ngược lại, việc kiểm soát theo kiểu "cảnh sát" của giáo hội lên trên đời sống của từng cá nhân con người, – việc kiểm soát này, như được thực hiện trong các giáo hội quốc giáo Calvin, hầu như không khác một cuộc truy tà hay tòa án dị giáo

---

[359] *"In civil actions it is good to be as the many, in religious to be as the best"* [Trong các hoạt động dân sự, làm như đám đông là điều tốt, trong các hoạt động tôn giáo, điều tốt là làm như người tốt nhất] như Thomas Adams trình bày, chẳng hạn (*Works of the Puritan Divines*, tr. 138). Điều này có một tầm vóc lớn hơn người ta tưởng. Điều này có nghĩa là sự lương thiện theo kiểu Puritanist đồng nghĩa với tính hợp pháp có tính hình thức chủ nghĩa, cũng như kiểu *uprightness* [sự chính trực] mà các dân tộc theo Puritanist thích nêu lên như một đức tính dân tộc, khác hẳn với *Ehrlichkeit* [sự ngay thật] của người Đức. Về vấn đề này, trong các *Preußische Jahrbücher* [Niên giám Phổ], XCII (1903), tr. 226, có các chú thích đứng đắn của một nhà sư phạm. Về phần mình, *chủ nghĩa hình thức* của nền đạo đức Puritanist là hậu quả thích hợp của việc gắn kết với *lề luật*.

[*Inquisition*] – *có nguy cơ* cản trở việc giải phóng năng lực của con người vốn được quy định bởi việc theo đuổi sự cứu độ có tính cách khổ hạnh và có lý tính, và điều này đã diễn ra thực sự trong một số trường hợp.

Việc nhà nước quy chế hóa thương mại có thể nuôi dưỡng sự phát triển của các ngành kỹ nghệ, nhưng bản thân công việc này thôi ắt không đủ để nuôi dưỡng tinh thần của chủ nghĩa tư bản. Ở đâu việc quy chế hóa này [*Reglementierung*] mang tính cách độc tài và chuyên chế, ở đó nó chỉ làm tê liệt tinh thần này mà thôi. Một hậu quả tương tự cũng có thể nảy sinh từ việc giáo hội quy chế hóa nền khổ hạnh, khi việc quy chế hóa này trở thành chuyên chế một cách thái quá. Dĩ nhiên, việc quy chế hóa này có thể bắt ép người ta có
[162] một thái độ tuân thủ bề ngoài nào đó, nhưng trong một số trường hợp, nó lại làm suy yếu những động lực chủ quan của lối sống có "phương pháp" [lý tính]. Tất cả các cuộc bàn luận về điểm này[360] đều phải lưu tâm tới sự khác biệt lớn lao giữa các hậu quả của kỷ luật luân lý có tính độc đoán của các giáo hội quốc giáo và các hậu quả của kỷ luật tương ứng của các giáo phái vốn đặt nền tảng trên sự phục tùng tự nguyện. Việc phong trào Baptist khắp nơi và theo nguyên tắc đã thành lập các "giáo phái" thay vì các "giáo hội", chắc chắn là thuận lợi cho cường độ của sự khổ hạnh của họ, như trường hợp, ở nhiều mức độ khác nhau, của các cộng đồng Calvin, Methodist và Pietist[361] mà hoàn cảnh thực tế dẫn dắt họ tới chỗ thành lập các nhóm tình nguyện.

Phác họa trên đây đã cố gắng cho thấy những nền tảng tôn giáo của tư tưởng *Puritanist về nghề nghiệp; nhiệm vụ của chúng tôi tiếp theo đây là tìm hiểu những hậu quả của tư tưởng về nghề nghiệp này trong đời sống *kinh tế*. Mặc dù tất cả các khác biệt về chi tiết và giọng điệu mà các phong trào khổ hạnh khác nhau này cho thấy trong các khía cạnh mà chúng ta quan tâm, tất cả các phong trào này

---

[360] Chúng ta sẽ trở lại điểm này ở phần sau.

[361] Lý do của tác động kinh tế sâu sắc của các *nhóm* khổ hạnh Tin lành *thiểu số* nằm ở đây. Điều này không áp dụng được cho người Công giáo.

đều có cùng những nét đặc trưng quan trọng.[362] Nhưng đối với các mục đích nghiên cứu của chúng ta, điểm then chốt cần tóm lại là: quan niệm luôn trở đi trở lại nơi mọi giáo phái về "tình trạng ân sủng" [được hiểu] như là "cương vị" [*Standes*] (*status*) có chức năng tách con người ra khỏi tình trạng sa đọa của vật thụ tạo, cũng như ra khỏi "thế gian".[363] Tuy nhiên, việc sở hữu "cương vị" này – bất kể các phương tiện có khác nhau đối với các giáo thuyết khác nhau, – cũng *không* thể được bảo đảm bởi bất cứ *bí tích có tính cách ma thuật nào, bởi niềm tin ở việc *xưng tội hay bởi các việc phúc đức của mỗi người, mà chỉ bởi việc chứng thực [*Bewährung*] của một phong cách
[163] sống đặc biệt, khác biệt rõ ràng với cách sống của "con người tự nhiên". Như vậy, mỗi cá nhân con người có động lực để kiểm soát *một cách có phương pháp* tình trạng ân sủng của chính mình trong lối sống riêng của mình và từ đó thấm nhuần đời sống bằng sự khổ hạnh. Nhưng, như chúng ta đã thấy, lối sống khổ hạnh này có nghĩa là sắp xếp một cách *có lý tính* toàn bộ cuộc sống của mình cho phù hợp với ý muốn của Thiên Chúa. Và sự khổ hạnh này không còn là một *opus supererogationis* [Latin: công việc làm thêm – *N.D.*], mà là điều được đòi hỏi nơi người muốn chắc chắn về sự cứu độ của chính mình. Đời sống đạo đức của các thánh nhân, như được phân biệt với đời sống "tự nhiên", sẽ không còn diễn ra trong những cộng đồng tu sĩ ở ngoài thế gian – và đó là điểm quan trọng – nhưng là *ở trong* thế gian và trong những trật tự của nó. Việc *lý tính hóa* lối sống *trong* thế gian này để nhắm đến đời sau, chính là hậu quả của quan niệm của đạo Tin lành khổ hạnh về *nghề nghiệp* xét như một *thiên chức* [Beruf].

Dĩ nhiên, chúng ta đã thấy là sự khổ hạnh Kitô giáo, sau khi thoát ly ra khỏi thế gian để rút vào sự cô độc, đã cai trị cái thế gian mà

---

[362] Việc sự khác biệt về cơ sở tín lý có tương hợp được với một sự quan tâm thâm sâu đối với "sự chứng thực" [*Bewährung*] hay không, xét cho cùng, có cơ sở nơi tính cách lịch sử tôn giáo riêng của Kitô giáo nói chung, chúng ta không thể bàn đến ở đây.

[363] "*Since God hath gathered us to be a people (...)*" [Bởi vì Thiên Chúa đã tập hợp chúng ta thành một dân tộc], Barclay, sđd, tr. 357. Bản thân tôi cũng đã từng được nghe tại Trường Haverford một bài giảng mang tính cách giáo phái Quaker trong đó người ta còn nhấn mạnh vào tính đồng nhất: "các thánh nhân" = những kẻ được tách riêng.

mình đã từ bỏ *từ* tu viện và *qua* giáo hội. Tuy nhiên, nhìn chung, sự khổ hạnh này đã để yên, không đụng chạm tới tính tự nhiên và bột phát của đời sống thế gian thường ngày. Sau khi đóng sập cánh cửa của tu viện phía sau mình, giờ đây sự khổ hạnh lại lan tràn nơi chợ búa và tìm cách thấm nhuần cuộc sống hàng ngày bằng "phương pháp" [*Methodik*] của mình để cải tạo nó thành một cuộc sống có lý tính *ở trong* thế gian chứ không phải *từ* thế gian hay *cho* thế gian này. Kết quả ra sao? Đó là điều chúng tôi sẽ trình bày trong phần tiếp theo.

Chương 5
NỀN KHỔ HẠNH VÀ TINH THẦN CỦA CHỦ NGHĨA TƯ BẢN

Để hiểu thấu các mối liên hệ giữa các tư tưởng tôn giáo cơ bản của đạo Tin lành khổ hạnh [*asketische Protestantismus*] với các châm ngôn dùng trong đời sống kinh tế hằng ngày, chúng ta cần đọc lại các tác phẩm thần học phát xuất từ thực tiễn mục vụ. Vào một thời đại trong đó thế giới đời sau là tất cả, trong đó địa vị xã hội của tín đồ Kitô giáo tùy thuộc vào việc họ có được chấp nhận cho *rước lễ qua sự trung gian của vị tư tế, của kỷ luật của giáo hội, và của việc thuyết
[164] giáo, người mục sư có ảnh hưởng đến mức chúng ta hiện nay hoàn toàn *không tưởng tượng nổi:* chỉ cần đọc lướt qua các tuyển tập về *consilia* [các lời khuyên – *N.D.*], *casus conscientiae* [nố lương tâm, trường hợp khó xử – *N.D.*], v.v..., chúng ta cũng thấy được điều đó. Sức mạnh tôn giáo được biểu hiện *trong thực tiễn đó* là yếu tố quyết định tạo nên "tính cách dân tộc" [*Volkscharakter*].

Trong chương này, chúng tôi sẽ bàn đến đạo Tin lành khổ hạnh như là một tổng thể, điều đó khác với cách làm trong các phần triển khai sau này. Vì giáo thuyết *Puritanist ở Anh, vốn phát sinh từ giáo thuyết *Calvin, đưa ra nền tảng nhất quán nhất của ý niệm *Beruf* [nghề nghiệp/thiên chức – *N.D.*], nên chúng tôi, đúng theo nguyên tắc đã đề ra, sẽ tập trung thảo luận về một trong những đại diện có thẩm quyền của phái Puritanist [tức Richard Baxter – *N.D.*]. Các trước tác của Richard *Baxter khác hẳn các trước tác của một số tác giả đã bàn đến đạo đức Puritanist, vì lập trường vô cùng thực tiễn và hòa giải tôn giáo [*irenische*] của các tác phẩm này, cũng như vì các tác phẩm này được rất nhiều người kính trọng; các tác phẩm này đã

được tái bản và dịch nhiều lần. Là người giáo phái *Presbyterian, là người biện giải cho Nghị hội Westminster [*Westminster-Synode*], nhưng – cũng như nhiều bộ óc xuất sắc của thời đó – Richard Baxter đã thoát dần khỏi học thuyết thuần túy có tính giáo điều của Calvin; trong thâm tâm, ông chống lại sự thoán vị của *Cromwell cũng như mọi thứ cách mạng; ông cũng không ưa óc biệt phái [*Sektentum*] và lòng sùng kính cuồng tín các vị "thánh"; tuy nhiên ông lại tỏ ra khách quan đối với các đối thủ của ông và có tinh thần phóng khoáng đối với các nét riêng biệt bề ngoài – Baxter chủ yếu hành động với mục đích khuyến khích, trên bình diện thực tiễn, đời sống đạo đức trong giáo hội. Nhằm theo đuổi mục đích đó, ông – vốn là một trong số những mục sư thành công nhất trong lịch sử[364] – đã phục vụ cho chính phủ nghị viện, cho Cromwell, rồi cho triều đại Trung hưng [ở Anh: tiếp theo sự thoán vị của Cromwell – *N.D.*] cho tới khi ông từ chức dưới triều đại này, trước *"ngày thánh Barthelemy". Tác phẩm *Christian Directory*, vốn được ông thích nghi với kinh nghiệm thực tiễn của chính ông khi làm mục sư, là tóm tắt đầy đủ nhất cho thần học đạo đức Puritanist. Chúng tôi sẽ so sánh tác phẩm này với quyển *Theologische Bedenken* của *Spener tiêu biểu cho giáo thuyết
[165] *Pietist ở Đức, với quyển *Apology* của Barclay (tiêu biểu cho giáo thuyết *Quaker và các đại diện khác của đạo đức học khổ hạnh.[365]

---

[364] Xem bản phác họa rất đẹp về cá tính của Baxter trong Dowden, sđd. Bài tựa do Jenkyn viết cho các đoạn trích từ các tác phẩm của Baxter in trong *Works of the Puritan Divines* là một nhập đề tàm tạm cho thần học của Baxter sau khi ông ta từ từ lánh xa việc tin tuyệt đối vào tư tưởng "quyết định kép" [*"doppelten Dekrets"*] [theo thuyết tiền định, Thiên Chúa quyết định cho người này được hạnh phúc, cho người khác phải trầm luân đời đời – *N.D.*]. Việc ông ta cố gắng kết hợp sự "cứu chuộc phổ quát" (*universal redemption*) với sự "tuyển chọn cá nhân" (*personal election*) [nguyên văn tiếng Anh – *N.D.*] đã chẳng làm thoả mãn ai cả. Theo chúng tôi, điều chính yếu là vào thời đó, ông còn ủng hộ thuyết "tuyển chọn *cá nhân*", tức là ủng hộ điểm đạo đức quyết định của thuyết tiền định. Nhưng, mặt khác, điều quan trọng là ông đã làm nhẹ bớt quan niệm "*phán xử*" (forensisch) về sự công chính hóa, bởi vì ta có thể xem điều này như một sự xích gần lại với quan niệm của phái Baptist.

[365] Các chuyên luận về sự sùng kính và các bài thuyết giáo của Thomas Adams, John Howe, Matthew Henry, I.. Janeway, Stuart Charnock, Baxter, Bunyan, đã được tập hợp trong 10 tập của *Works of the Puritan Divines* (London, 1845-

Tuy nhiên, vì thiếu chỗ, chúng tôi sẽ tự giới hạn khi viết.[366]

Nếu chúng ta đọc qua các cuốn *Saints' Everlasting Rest*, hay *Christian Directory* của Baxter hay các tác phẩm tương tự của các cây bút khác[367], trong các phần thảo luận về sự giàu có[368] và về cách làm giàu, chúng ta thấy nổi bật ngay lập tức các yếu tố *"*êbion"* [tiếng Hipri: nghèo khổ – *N.D.*] của Tân Ước.[369] Sự giàu có, tự bản

---

1848), nhưng việc chọn lựa những bài này có phần khá tùy tiện. Các ấn bản của các tác phẩm của Bailey, Sedwick và Hoornbeek đã được nhắc đến ở phần trên.

[366] Đáng ra chúng tôi cũng nên chọn Voët hay các đại diện Âu châu khác của nền khổ hạnh tại thế. Quan niệm của Brentano cho rằng sự phát triển này là thuần túy của các dân tộc Anglo-Saxon là hoàn toàn sai. Sự chọn lựa của tôi chủ yếu (nhưng không phải chỉ có thế) do ý muốn giới thiệu – ở mức độ có thể làm được – phong trào khổ hạnh trong hậu bán thế kỷ XVII, ngay trước khi nó biến thành chủ nghĩa vị lợi [*Utilitarismus*]. Trong các giới hạn của công trình nghiên cứu này, chúng tôi rất tiếc đã phải từ bỏ việc làm đầy quyến rũ là miêu tả phong cách sống của nền khổ hạnh Tin lành dựa trên các tiểu sử. Về mặt này, sẽ rất thú vị nếu nghiên cứu các tín đồ Quaker, bởi vì ở Đức họ ít được biết đến.

[367] Đáng ra chúng tôi cũng có thể dùng các bài viết của Gisbert Voët, các cuộc tranh luận trong các nghị hội Huguenot hay thư tịch của phái Baptist ở Hà Lan. Sombart và Brentano, bằng cách cực kỳ đáng tiếc, đã rút ra những yếu tố chịu ảnh hưởng của giáo phái Ebion nơi Baxter – mà do chính tôi đã đặc biệt nhấn mạnh – để chứng minh khía cạnh lạc hậu (theo quan điểm tư bản chủ nghĩa) không có gì đáng nghi ngờ trong học thuyết của Baxter hòng phản bác tôi. Ở đây, tôi có hai nhận xét: thứ nhất, cần phải thực sự biết rõ toàn bộ thư tịch mới có thể sử dụng chúng một cách đúng đắn; thứ hai, đừng nên quên tôi đã ra sức chứng minh rằng, *mặc dù* có *chủ thuyết* "chống Mammo" [Mammo là từ mà những người theo đạo Do Thái và đạo Kitô dùng để nhân cách hóa các của cải vật chất mà con người bị nô lệ vào đó – *N.D.*], chính tinh thần của *tính tôn giáo* khổ hạnh này đã sinh ra tư duy duy lý kinh tế – cũng như trong trường hợp các đơn vị sản xuất của tu viện [*Klosterwirschaften*] –, bởi vì nó tưởng thưởng [*prämieren*] cho điều quyết định: các *động cơ* thuần lý được nền khổ hạnh điều kiện hóa. Đó chính là điều duy nhất mà chúng tôi quan tâm ở đây.

[368] Cũng như nơi Calvin: ông hoàn toàn không phải là người ca ngợi sự giàu có tư sản (xem các bài công kích mãnh liệt các thành phố Venezia và Antwerp trong *Comm. in Jes. Opp.*, III, 140 a, 308 a).

[369] *Saints' Everlasting Rest*, chương X và chương XII. So sánh với Bailey, *Praxis Pietatis*, tr. 182, hay Matthew Henry, "The Worth of the Soul", *Works of the Puritan Divines*, tr. 319. *"Those that are eager in pursuit of worldly wealth*

[166] thân nó, là một mối nguy hiểm nghiêm trọng; các cám dỗ của nó xuất hiện liên tục; việc mưu cầu sự giàu có không chỉ là vô nghĩa so với ý nghĩa cao vời của Nước Chúa mà còn đáng ngờ về mặt đạo đức.[370] Dứt khoát hơn nhiều so với Calvin – Calvin không xem sự

---

despise their Soul", not only because the Soul is neglected and the body preferred before it, but because it is employed in these pursuits" ["Những người nỗ lực đuổi theo của cải thế gian bất chấp linh hồn của mình", không chỉ bởi vì linh hồn bị bỏ quên và thân xác được quý chuộng hơn, mà vì linh hồn được dùng trong các cuộc đuổi bắt đó", *Thánh vịnh*, 127, 2]. (Tuy nhiên, trong cùng trang ấy, ta tìm được nhận xét, sẽ trích dẫn ở phần sau, về tính tội lỗi của việc tiêu phí thì giờ đủ mọi loại, đặc biệt trong các trò tiêu khiển. Ta cũng thấy điều đó trong hầu như tất cả thư tịch Puritanist ở Anh và Hà Lan. Chẳng hạn xem bài công kích của Hoornbeek (sđd, X, chương XVIII, 18) chống lại *avaritia* [sự keo kiệt, lòng hám lợi – *N.D.*]. Nhà văn này cũng đã chịu ảnh hưởng tình
[166] cảm của giáo thuyết Pietist. Xem bài ngợi ca *tranquillitas animi* [sự thanh thản của linh hồn], làm hài lòng Thiên Chúa hơn *sollicitudo* [sự phiền muộn, lo âu] của thế gian này. Cũng giống như thế, Bailey (sđd, tr. 182), dựa vào đoạn nổi tiếng của Kinh Thánh, nghĩ rằng "chẳng dễ gì người giàu được cứu rỗi". Các sách giáo lý của phái Methodist cũng can ngăn mọi người "tích trữ các kho báu trên thế gian này". Đối với giáo thuyết Pietist cũng như đối với các tín đồ Quaker, chân lý đó hoàn toàn hiển nhiên. Hãy so sánh quan niệm đó với Barclay (sđd, tr. 517) *"... and therefore beware of such temptations as to use theirs callings as an engine to be richer"* [...và vì thế nên coi chừng các cám dỗ mạnh đến mức có thể sử dụng các lời mời gọi của chúng làm động cơ để làm giàu hơn nữa].

[370] Không những sự giàu có bị lên án, mà ngay cả sự ham muốn thúc đẩy kiếm lợi (hay cái thay thế nó) cũng thế. Ở Hà Lan, vào năm 1574, để trả lời một câu hỏi, nghị hội của vùng Nam Hà Lan đã quy định rằng người ta không thể chấp nhận cho những người "Lombard" [chỉ những người cho vay tiền: vào thời Phục hưng người Bắc Italia thường nắm ngành ngân hàng ở nhiều nước Âu châu – *N.D.*] được phép rước lễ, cho dù việc buôn bán bất chính của họ được luật pháp cho phép, và nghị hội cấp tỉnh ở Deventer năm 1598 (điều khoản 24) đã nới rộng sự cấm đoán đó đến cả những người làm công cho họ. Năm 1606, nghị hội ở Gorichem đề ra các điều kiện khắt khe và nhục nhã cho việc chấp nhận vợ của những "người cho vay nặng lãi". Năm 1644 và cả năm 1657, người ta đã thảo luận về trường hợp những người Lombard (trái với Brentano khi ông trích dẫn các giáo phụ của mình – mặc dù, từ vài thiên niên kỷ nay, trong toàn bộ thế giới Âu và Á, không thiếu các chủ ngân hàng và thương nhân gốc ngoại quốc).

giàu có là trở lực cho hiệu quả của hàng giáo phẩm, trái lại có thể làm tăng thêm uy tín của họ, và cho phép họ thu lợi từ tài sản của họ, với điều kiện là không gây ra tai tiếng –, ở đây, sự khổ hạnh dường như được hướng vào việc *chống lại* mọi thứ khát vọng chiếm hữu các của cải trần thế. Từ các tác phẩm Puritanist, chúng ta có thể rút ra vô số thí dụ về sự lên án việc theo đuổi tiền tài và của cải vật chất. Và chúng ta có thể dùng các thí dụ đó để đối lập lại với các sách vở viết về đạo đức vào cuối thời trung đại, vốn có thái độ dễ dãi hơn rất nhiều đối với sự giàu có.

Dù các ý kiến nghi vấn nói trên [trong các tác phẩm Puritanist] là hết sức nghiêm túc, chúng ta cũng nên nghiên cứu cho thật kỹ để thấu hiểu ý nghĩa đạo đức thực sự và các mối quan hệ liên can của chúng. Cái thực sự đáng lên án, xét theo quan điểm đạo đức, chính là sự *nghỉ ngơi* trong việc chiếm hữu[371], là việc *hưởng thụ* sự giàu sang
[167] cùng với các hậu quả của nó là: sự ăn không ngồi rồi, các cám dỗ của xác thịt, nhất là nguy cơ không dùng hết nghị lực để tìm cuộc sống "thánh thiện". Và sở dĩ sự chiếm hữu bị nghi ngờ *chỉ là vì* nó bao hàm nguy cơ nghỉ ngơi nói trên. Thật vậy, "sự an nghỉ vĩnh hằng của các thánh" là ở thế giới đời sau; còn ở trần gian này, để bảo đảm được cứu rỗi, *"bao lâu còn là ngày, chúng ta phải lao công vào các việc của Đấng đã sai ta"* [Tin Mừng theo thánh Gioan, 9, 4].[a]

Gisbert Voët ("De usuris", *Selectae disputationes theologicae*, IV, 1667, tr. 665) chủ trương loại trừ những người "đu bay" (Lombard, Piemonte [tức người Bắc Italia nói chung – *N.D.*]). Các nghị hội Huguenot cũng chủ trương như thế. Các loại tầng lớp tư bản chủ nghĩa *này* hoàn toàn không phải là những kẻ hiện thân tiêu biểu [*typischen Träger*] cho tâm thế [*Gesinnung*] cũng như lối sống [*Lebensführung*] mà chúng tôi đang bàn. Họ không phải là cái gì mới mẻ so với thời cổ đại hay thời trung đại.

[371] Triển khai chi tiết trong chương VIII của cuốn *Saints' Everlasting Rest*: Kẻ nào tìm cách nghỉ ngơi nhờ có được của cải [*Herberge*] do Thiên Chúa ban cho sẽ bị Thiên Chúa trừng phạt ngay trong đời này. Nghỉ ngơi, no nê, trên tài sản chiếm hữu được gần như bao giờ cũng là điềm báo sự suy thoái về đạo đức. Nếu ta có tất cả những gì *có thể* chiếm hữu được trong cuộc đời này, phải chăng đó là tất cả những gì mà ta *hy vọng? Sự thoả mãn tất cả các ham muốn* là không thể nào đạt đến được trên Trái đất này vì lẽ Thiên Chúa đã quyết định như thế.

[a] Xem *Kinh Thánh*, bản dịch của linh mục Nguyễn Thế Thuấn, TPHCM, Dòng Chúa Cứu thế xuất bản, 1976, phần Tân Ước, tr. 218 (*N.D.*).

Không phải sự ăn không ngồi rồi lẫn sự hưởng thụ, mà *chỉ có duy nhất sự hoạt động* mới làm tăng thêm vinh quang của Thiên Chúa, dựa theo các biểu lộ rõ ràng về ý muốn của Người.[372]

Do đó, *phung phí thời gian* là tội đầu tiên, và về nguyên tắc, là tội nghiêm trọng nhất trong các tội. Cuộc sống của chúng ta chỉ kéo dài trong giây lát, vô cùng ngắn ngủi và quý báu để "khẳng định" [*festmachen*] ơn thiên triệu [*Berufung*] của chính chúng ta. Bỏ thì giờ để giao du, "trò chuyện ba hoa vô bổ"[373], sống xa hoa[374], hay ngay

---

[372] *Christian Directory*, I, tr. 375-376: "It is for action that God maintaineth us and our activities; work is the moral as well as the natural *end of power* (...) It is *action* that God is most served and honoured by (...). The *public* welfare or the *good of the many* is to be valued above our own." [Chính để hành động mà Thiên Chúa đã duy trì chúng ta và các sinh hoạt của chúng ta; lao động là đạo đức cũng như là *cứu cánh* tự nhiên *của quyền lực* (...) Chính *hành động* mới phục vụ và vinh danh Thiên Chúa (...) Phúc lợi *công cộng* hay *lợi ích của số đông* phải được đánh giá cao hơn chính lợi ích của riêng ta.] Ta ghi nhận ở đây sự manh nha của bước quá độ từ nguyên lý về ý muốn của Thiên Chúa sang quan điểm thuần túy vị lợi của lý thuyết tự do sau này. Về nguồn gốc tôn giáo của chủ nghĩa vị lợi [*Utilitarismus*], xem dưới đây trong bài viết và trên đây, chương 4, chú thích 146 [bản gốc tr. 141].

[373] Quy tắc *yên lặng* – phát xuất từ sự đe dọa trừng phạt đối với "mỗi lời nói vô ích", trong Kinh Thánh –, đặc biệt từ thời các tu sĩ dòng *Cluny, đã là một phương tiện hữu hiệu để giáo dục khổ hạnh về sự tự làm chủ lấy mình. Baxter cũng đã bàn chi tiết về tội lỗi khi nói những lời vô ích. Trong sách đã dẫn, tr. 90 và tiếp theo, Sanford đã đánh giá cao ý nghĩa cá tính học [*charakterologisch*] [của việc giáo dục tính cách cho con người]. Sự "u buồn" (*melancholy*) và "sầu não" (*moroseness*) của những tín đồ Puritanist được người đương thời cảm nhận sâu sắc chính là hậu quả của việc phá vỡ "*tính hồn nhiên*" của "*status naturalis*" [trạng thái tự nhiên], và, để phục vụ cho mục đích [phá vỡ] ấy, còn có cả sự ngăn cấm những lối ăn nói vu vơ, vô bổ. Khi Washington Irving, trong chương XXX của cuốn *Bracebridge Hall*, tìm lý do của điều đó, một phần ở trong *calculating spirit* [tinh thần tính toán] của chủ nghĩa tư bản, một phần ở trong sự tác động của tự do chính trị (chính sự tự do này tạo ra ý thức trách nhiệm cá nhân), cần nói thêm rằng hiệu ứng tương tự không hề xảy ra cho các dân tộc Latin, còn đối với nước Anh, tình hình chắc là như sau: 1. Phái Puritanist vừa làm cho tín đồ của mình có khả năng tạo ra các định chế tự do, mà vẫn làm cho nước này trở thành một cường quốc thế giới; 2. Nó đã biến *calculating spirit* (tinh thần tính toán, mà Sombart gọi bằng tiếng Đức là *Rechenhaftigkeit*), – trong thực tế, là một trong những bộ phận cấu thành chủ

cả việc ngủ nhiều hơn là cần thiết cho sức khoẻ[375] – tối đa từ sáu đến tám giờ –, là đáng lên án một cách tuyệt đối về mặt đạo đức.[376] [Vào
[168] thời đó] tất nhiên người ta chưa cho rằng thời giờ là tiền bạc như *Franklin, nhưng về mặt tinh thần, nhận định như thế, có thể nói là không có gì khác. Thời gian là vô cùng quý báu, bởi vì mỗi giờ bỏ phí là không được dùng vào lao động để góp vào vinh quang của Thiên Chúa.[377] Cho nên, ngay cả sự chiêm niệm [*Kontemplation*] bất động tự nó là vô giá trị và có thể đáng lên án một cách trực tiếp, ít ra là khi nó làm tổn hại đến lao động nghề nghiệp.[378] Bởi vì sự chiêm niệm *ít*

---

nghĩa tư bản, – từ một phương tiện của nền kinh tế thành một *nguyên tắc* của toàn bộ *lối sống*.

[374] Sđd, chương I, tr. III.

[375] Sđd, chương I, tr. 385 và tiếp theo.

[376] Tương tự như thế, Barclay đã viết về giá trị to lớn của thì giờ, trong sđd, tr. 14.

[377] Trong sđd, chương I, tr. 79, Baxter viết: *"Keep up a high esteem of time and be every day more careful that you lose none of your time, then you are that you lose none of your gold and silver. And if vain recreation, dressings, feastings, idle talk, unprofitable company or sleep, be any of them temptations to rob you of any of your time, accordingly heighten your watchfulness"* [Hãy đánh giá cao thời gian và mỗi ngày hãy thận trọng đừng phí dù là một chút thì giờ của chính bạn, cũng giống như bạn thận trọng đừng đánh mất vàng bạc của mình. Và cũng đừng để cho các cám dỗ của những trò giải trí vô bổ, áo quần, tiệc tùng, chuyện trò lười biếng lấy trộm mất của bạn một chút thì giờ nào cả, do đó bạn phải đề cao cảnh giác]. Còn Matthew Henry thì viết: *"Those that are prodigal of their time despise their own souls"* [Những ai phung phí thì giờ là khinh thường linh hồn của chính họ] (xem "The Worth of the Soul", trong *Works of the Puritan Divines*, tr. 315). Ở đây, lối sống khổ hạnh Tin lành cũng theo một con đường mòn. Chúng ta quen xem như là một nét đặc biệt của con người hiện đại là "nó không có thì giờ", và – như Goethe đã viết trong *Wanderjahre* ["Những năm tháng ngao du của W. Meister"] – quen đo mức độ phát triển tư bản chủ nghĩa qua sự kiện các đồng hồ quả lắc cứ mỗi 15 phút lại báo giờ. Sombart cũng viết tương tự như thế trong cuốn *Kapitalismus* của ông. Tuy nhiên, chúng ta đừng nên quên rằng, vào thời trung đại, các tu sĩ chính là những người đầu tiên sống theo một sự phân chia chi ly thời gian, và sự ích lợi của các hồi chuông nhà thờ thoạt tiên là ở chỗ đó.

[378] So sánh với phần bàn luận của Baxter về khái niệm "nghề nghiệp" (xem sđd, chương I, tr. 108 và các trang tiếp theo). Đặc biệt là đoạn này: *"Question: But may I not cast off the world that I may only think of my salvation? Answer: You may cast off all such excess of worldly cares or business as unnecessarily*

làm Thiên Chúa hài lòng hơn là việc hoàn thành tích cực ý muốn của Thiên Chúa trong nghề nghiệp [*Beruf*].[379] Vả lại, ngày chủ nhật chẳng phải được đặt ra để dành cho việc chiêm niệm đó sao? Theo Baxter, bao giờ cũng chính những người lề mề trong công việc mới thiếu thời gian để hiến dâng cho Thiên Chúa khi cần.[380]

---

hinder you in spirituals things. But you may not cast off all bodily employment and mental labour in which you may serve the common good. *Everyone as a member of Church or Commonwealth must employ their parts to the utmost for the good of the Church and the Commonwealth. To neglect this and say: I will pray and meditate, is as if your servant should refuse your greatest work and tie himself to some lesser, easier part. And God* has commanded *you some way or other to* labour for your daily bread and not to live as drones of sweat of others only." [Hỏi: nhưng tôi có thể vứt bỏ thế gian để chỉ nghĩ đến sự cứu rỗi của chính tôi? Trả lời: bạn có thể vứt bỏ các mối quan tâm thế sự và công việc khi chúng cản trở bạn một cách không cần thiết trong các việc tâm linh. Nhưng bạn không nên vứt bỏ mọi việc dùng thân xác và lao động tinh thần trong đó bạn *có thể phục vụ lợi ích tập thể*. Mỗi người như là thành viên của giáo hội hay cộng đồng phải dùng phần của mình đến mức tối đa cho lợi ích của giáo hội và cộng đồng. Nếu quên điều đó và nói: Tôi sẽ cầu nguyện và trầm tư, tức là không khác gì người giúp việc của bạn lại từ chối làm công việc *lớn nhất* của bạn và chỉ làm một việc nhỏ và dễ hơn. Và Thiên Chúa *đã chỉ* cho bạn con đường này hay con đường kia để lao động hầu kiếm ra chén cơm hằng ngày chứ không phải chỉ sống nhờ vào mồ hôi của người khác]. Baxter cũng nhắc đến mệnh lệnh của Thiên Chúa đối với Adam: "(...) bằng mồ hôi trán của chính ngươi", và lời dạy của thánh Phaolô: "Nếu kẻ nào không muốn lao động, thì cũng đừng ăn" [Thư thứ hai của thánh Phaolô gửi giáo dân Thessalonica, *3*, 10]. Chính những người khá giả nhất trong các tín đồ Quaker luôn luôn cho rằng họ phải bắt các con trai của họ phải học một nghề vì lý do đạo đức, chứ không phải vì lý do vị lợi như Alberti đã khuyên.

[379] Đó chính là những điểm mà giáo thuyết Pietist có sự khác biệt, vì tính cách *xúc cảm* [*Gefühls*charakters] của giáo thuyết này. Mặc dù, trong một tinh thần hoàn toàn theo Luther, Spener khẳng định rằng làm một nghề là thờ phụng Thiên Chúa, mặt khác ông ta cũng cho rằng – đó cũng là quan điểm của Luther – sự *khuấy động* do kinh doanh tạo ra khiến người ta xa rời Thiên Chúa – và quan điểm đó là phản đề vô cùng đặc trưng chống lại giáo thuyết Puritanist.

[380] Sđd, chương I, tr. 242: *"It's they that are lazy in their callings that can find no time for holy duties"* [Chính những người lười biếng khi hành nghề mới không tìm ra thì giờ cho các nhiệm vụ tôn giáo]. Từ đó nảy ra ý tưởng cho rằng
[169] các *thành thị*, nơi cư trú của thị dân và là trung tâm sinh hoạt kinh tế hợp lý của

[169] Nói gọn lại, tác phẩm quan trọng nhất của Baxter luôn lặp đi lặp lại những lời thuyết giáo, đôi khi hầu như say sưa, cho một sự *lao động* vất vả và liên tục, dù đó là lao động chân tay hay lao động trí óc.[381] Ở đây có hai chủ đề kết hợp với nhau.[382] Thứ nhất, từ lâu lao động đã được thể nghiệm như là *phương tiện khổ hạnh,*

---

thị dân, chính là trụ sở của các phẩm hạnh khổ hạnh ở mức cao nhất. Trong quyển tự truyện của mình, Baxter nói như thế này về những người thợ dệt ở Kidderminster: "And their constant *converse and traffic with London* doth much to promote civility and piety among tradesmen (...)" [Và việc trò chuyện và buôn bán liên tục với London đã góp phần rất lớn cho việc tăng tiến phép lịch sự và lòng mộ đạo trong các thương nhân] (*Works of the Puritan Divines*, tr. XXXVIII). Ý tưởng cho rằng sự kề cận với kinh đô có khả năng tăng cường đạo đức chắc sẽ làm các tu sĩ hiện nay ngạc nhiên – ít ra là ở Đức. Tuy nhiên, giáo thuyết Pietist cũng có những quan niệm tương tự. Chẳng hạn Spener viết cho một đồng nghiệp trẻ như sau: "Ít ra, dường như trong số rất nhiều thành thị, nếu phần đông [dân chúng] hoàn toàn nghịch đạo, thì trái lại ta luôn luôn tìm thấy ở đó vài linh hồn tinh khiết mà ta có thể làm từ thiện đối với họ; trong khi ta e rằng trong cả một họ đạo ở nông thôn ta không gặp được một cái gì thực sự tốt lành" (*Theologische Bedenken*, chương I, 66, tr. 303). Tóm lại, người nông dân ít có khả năng có lối sống khổ hạnh hợp lý; việc ca ngợi họ về *đạo đức* là gần đây thôi. Ở đây ta không bàn về ý nghĩa của sự khẳng định trên đây hay của nhiều khẳng định tương tự khác về tính phụ thuộc vào *giai cấp* xã hội của sự khổ hạnh.

[381] Chẳng hạn ta nên tham chiếu các đoạn sau đây: *"Be wholly taken up in diligent business of your lawful callings when you are not exercised in the more immediate service of God." "Labour hard in your callings." "See that you have a calling which will find you employment for all the time which God's immediate service spareth"* ["Hãy làm hết sức nghề hợp pháp của bạn khi bạn không phải trực tiếp phụng sự Thiên Chúa." "Lao động cật lực trong nghề nghiệp của mình." "Hãy thấy rằng bạn phải có một nghề tạo cho mình việc làm trọn thời gian khi bạn không phải trực tiếp phụng sự Thiên Chúa"] (sđd, tr. 336 và tiếp theo).

[382] Gần đây, Harnack còn nhấn mạnh rằng việc đánh giá cao về mặt đạo đức đối với lao động và "sự đáng trọng" của nó không phải là một khái niệm nguyên thủy hay thậm chí là tư tưởng chỉ riêng Kitô giáo mới có (xem *Mitteilungen des evangelisch-socialen Kongresses*, 14, Folge [1905], số 3-4, tr. 48).

và được giáo hội Tây phương luôn đánh giá rất cao.[383] Điều đó rõ ràng không những trái ngược hẳn với phương Đông, mà cả với hầu như tất cả các quy tắc tu hành trên toàn thế giới.[384] Đặc biệt, lao động là liều thuốc đặc trị dùng để phòng ngừa tất cả các cám dỗ được phái Puritanist tập hợp trong thuật ngữ *unclean life* [đời sống không trong sạch] và vai trò của những cám dỗ ấy không nhỏ chút nào. Sự tiết dục trong giáo thuyết Puritanist khác với sự tiết dục trong đời sống tu hành *chỉ về mức độ* chứ không phải về
[170] nguyên tắc cơ bản, và thực ra, do quan niệm Puritanist về đời sống vợ chồng, sự khổ hạnh về tình dục trong hôn nhân còn sâu rộng hơn nhiều. Vì lẽ, *trong* hôn nhân, quan hệ tình dục cũng *chỉ* được cho phép như là phương tiện do Thiên Chúa muốn để tăng thêm vinh quang của chính Người theo mệnh lệnh: "Các ngươi
[171] hãy sinh sôi và tăng nhiều thêm lên"[385]. Nhằm chống lại mọi cám

---

[383] Cũng như vậy trong giáo thuyết Pietist (Spener, sđd, III, tr. 429-430). Cách giải thích đặc trưng theo giáo thuyết Pietist cho rằng sự hăng say trong nghề nghiệp mà chúng ta bị bó buộc phải làm do bị trừng phạt vì phạm phải tội lỗi nguyên thủy là phục vụ cho việc *bóp chết ý chí* riêng. Với tư cách là sự phục vụ vì tình yêu thương đối với người đồng loại, công việc nghề nghiệp là một bổn phận biết ơn đối với ân sủng của Thiên Chúa (ý tưởng của giáo thuyết theo Luther!); do đó, Thiên Chúa sẽ không hài lòng nếu nó được hoàn thành một cách miễn cưỡng và trong sự bực bội (sđd, III, tr.272). Vậy thì, tín đồ đạo Kitô sẽ tỏ ra cũng "chuyên cần trong công việc như một người thường" (sđd, III, tr. 278). Điều đó rõ ràng là thụt lùi so với quan niệm Puritanist.

[384] Muốn biết cơ sở của sự đối lập quan trọng đó – đã hiển nhiên từ khi có quy tắc của thánh Benedict –, cần phải trình bày dài hơn rất nhiều.

[385] Theo Baxter, mục đích của hôn nhân là *"sober procreation of children"* [sinh sản con cái một cách *tiết độ*]. Spener cũng có quan niệm tương tự, nhưng với một số nhượng bộ trước cách nhìn thô bạo của Luther theo đó mục đích thứ yếu của hôn nhân là để tránh sự vô luân – vốn không thể kiềm chế được nếu không có hôn nhân. Sự dâm dục, xét như là hiện tượng đi kèm theo sự giao phối, là tội lỗi, ngay cả trong hôn nhân. Và theo quan niệm của Spener chẳng hạn, chính đó là *hậu quả* của tội tổ tông đã biến một quá trình tự nhiên, vốn do Thiên Chúa mong muốn, thành một cái gì không thể không gắn chặt với những cảm giác tội lỗi, và vì thế thành một *pudendum* [cái đáng xấu hổ]. Theo một ý kiến phổ biến trong nhiều phong trào theo giáo thuyết Pietist, hình thức cao nhất của hôn nhân Kitô giáo là hình thức bảo toàn được sự trinh tiết; hình thức tiếp ngay theo

sau là hình thức hôn nhân trong đó quan hệ tính dục chỉ nhằm mục đích sinh sản, và cứ tiếp tục như thế cho đến các cuộc hôn nhân chỉ nhằm hiếu dâm hay ăn chơi mà, nếu xét về mặt đạo đức, thì tương đương với việc ăn nằm với nhau mà không cưới xin. Trong các mức độ thấp này, hôn nhân thế tục (và vẫn vì các lý do *thuần lý*) vẫn cao hơn loại hôn nhân vì hiếu dâm. Ở đây, chúng tôi không xem xét lý thuyết và thực tiễn hôn nhân của phong trào Huynh đệ *Moravi. Triết học duy lý (như của Chr. Wolff) tiếp thu lý thuyết khổ hạnh trong cách giải thích sau đây: cái được quy định như là *phương tiện* nhằm đạt đến một cứu cánh, tức sự dâm dục và việc thỏa mãn nó, không được phép xem như là chính *cứu cánh tự thân*.

Việc chuyển sang thuyết vị lợi [*Utilitarismus*], đơn thuần nhấn mạnh đến vệ sinh, đã được Franklin thực hiện; quan điểm của lý thuyết gia này gần như đã báo trước quan điểm đạo đức của các thầy thuốc hiện đại khi họ dùng từ "tiết dục" để chỉ việc hạn chế các quan hệ tính dục ở mức có lợi cho sức khoẻ (họ còn đưa ra cả những lời khuyên lý thuyết về cách làm thế nào để đạt đến điều đó). Một khi các vấn đề này trở thành đối tượng cho các suy tư hoàn toàn *thuần lý*, thì cùng một cách triển khai khắp nơi. Dù là theo các con đường rất khác nhau, ở đây, các nhà duy lý theo phái Puritanist suy tư về tính dục cũng như các nhà vệ sinh học duy lý đều "hiểu nhau ngay". Trong một cuộc hội nghị, một người chủ trương quá hăng say "việc mại dâm vệ sinh" – đó là việc đặt ra quy chế cho các nhà chứa và phụ nữ mại dâm – tuyên bố rằng "các quan hệ tính dục ngoài hôn nhân" (được xem là có ích) có thể được chấp nhận về mặt đạo đức khi ta nhớ đến sự thăng hoa nên thơ của chúng trong cuộc phiêu lưu của Faust và Gretchen [hai nhân vật nam nữ chính trong vở kịch thơ *"Faust"* của Goethe – *N.D.*]. Việc xem Gretchen như là phụ nữ mại dâm và việc đặt sự thống trị mạnh mẽ của đam mê và quan hệ tính dục được xét dưới khía cạnh sức khỏe trên cùng một bình diện giá trị, cả hai điều ấy quả thực *hoàn toàn* tương ứng với quan điểm Puritanist. Cũng như thế, quan niệm tiêu biểu của các chuyên gia – đôi khi được các thầy thuốc kiệt xuất ủng hộ – cho rằng các vấn đề tế nhị nhất về nhân cách và văn minh, như là sự tiết chế tính dục, "hoàn toàn" thuộc thẩm quyền của các thầy thuốc (với tư cách là chuyên gia). Đối với tín đồ Puritanist, "chuyên gia" là lý thuyết gia về đạo đức; còn ở đây, đó là chuyên gia về vệ sinh: với một sự chuyển hoán ký hiệu, thực ra chỉ là cùng một nguyên tắc trong cả hai trường hợp. Còn việc nhờ đến các "thẩm quyền" để giải quyết vấn đề, chúng tôi cho là có phần thông thái rởm.

Với tất cả sự đoan trang ngoài mặt của nó, chủ nghĩa duy tâm tột bực của quan niệm Puritanist hẳn là có thể đem lại những kết quả tích cực, dù là với

dỗ tình dục cũng như nhằm chống lại mọi hoài nghi tôn giáo hay cảm nhận bất xứng về mặt đạo đức, ngoài việc ăn chay đạm bạc và tắm nước lạnh, người ta còn có lời dạy sau: "Hãy lao động cần cù trong nghề nghiệp của ngươi [*Beruf*]."[386]

Tuy nhiên, lao động còn là một cái gì khác nữa và nhất là: lao động chính là *mục đích tự thân* [*Selbstzweck*] của cuộc sống nói chung, như Thiên Chúa đã định.[387] Câu sau đây của thánh *Phaolô "Ai không làm thì cũng đừng ăn" có giá trị hoàn toàn và cho mọi người.[388] Sự chán

---

quan điểm bảo vệ giống nòi, và với nghĩa thuần túy "vệ sinh", trong khi vệ sinh tính dục hiện đại, do khi nào nó cũng kêu gọi đến sự "giải phóng khỏi mọi thành kiến", có thể làm toác đáy thùng mà nó múc nước! Ở đây dĩ nhiên còn chưa tháo luận đến cách mà sự lý giải thuần lý này về đời sống tính dục, – nơi các dân tộc chịu ảnh hưởng của phái Puritanist –, rốt cuộc đã làm nảy sinh ra một sự tinh tế
[171] nào đó, làm cho quan hệ vợ chồng thấm nhuần các yếu tố tâm linh và đạo đức và làm cho tinh thần hào hiệp nở rộ giữa vợ chồng. Nó tương phản với các hơi hướng [*Broden*] gia trưởng còn tàn tích nặng nề trong các giới quý tộc trí thức ở nước ta [Đức]. Ảnh hưởng Baptist đã góp phần vào việc "giải phóng" phụ nữ. Ở đây cũng thế, việc bảo vệ *tự do lương tâm* [*Gewissensfreiheit*] của người phụ nữ và việc đưa họ vào trong ý tưởng "chức vụ tư tế phổ quát" [*"allgemeinen Priestertums"*] đã là những đột phá đầu tiên vào pháo đài của chế độ gia trưởng.

[386] Baxter không ngừng trở lại chủ đề này. Nền tảng của chủ đề này là Kinh Thánh, hoặc là đoạn về các *Cách ngôn* mà Franklin đã nhắc lại cho chúng ta (XXII, 29), hoặc là đoạn về vinh quang của lao động (XXII, 16). Xem sđd, I, tr. 377, 382, v.v...

[387] Chính Zinzendorf cũng đã nói lướt qua: "Ta không lao động chỉ để sống, mà ta sống vì yêu lao động, và nếu không còn gì nữa để làm, ta sẽ đau khổ hay sẽ ngủ vùi [giấc ngủ vĩnh cửu]" (Plitt, sđd, I, tr. 428).

[388] Một tín điều của những người theo giáo phái Mormon kết thúc bằng câu sau đây (theo một trích dẫn): "Nhưng một người uể oải hay một người lười biếng thì không thể là một Kitô hữu và cũng không thể được cứu rỗi. Hắn ta đáng bị đập chết và ném ra ngoài tổ ong [tức ra khỏi xã hội – *N.D.*]." Ở đây, chủ yếu là do *kỷ luật* tuyệt vời, giữ vị trí trung gian giữa tu viện và nhà máy, đã đặt cá nhân trước sự chọn lựa: lao động hoặc sự loại thải. Chính sự chọn lựa gắn liền với nhiệt tình tôn giáo và chỉ có được nhờ nhiệt tình này, đã tạo ra những năng suất kinh tế đáng kinh ngạc của giáo phái này.

ghét lao động là triệu chứng của việc thiếu ân sủng.[389]

Ở đây chúng ta thấy rõ sự khác biệt so với thái độ ở thời trung đại. [Ở thời đó] thánh *Thomas Aquino cũng đã đưa ra cách ông diễn dịch lời nói trên đây của thánh Phaolô. Theo ông[390], chỉ do *naturali ratione* [lý lẽ tự nhiên – *N.D.*] mà lao động là cần thiết cho sự duy trì cuộc sống của cá nhân và cộng đồng. Một khi đã đạt được mục đích này, thì mệnh lệnh đó cũng hết có giá trị. Nó chỉ có giá trị cho cả loài người, chứ không phải cho từng cá nhân riêng lẻ. Ai không cần lao động mà vẫn có thể sống được bằng tài sản của mình thì mệnh lệnh
[172] ấy không ràng buộc và tưởng không cần nói thêm rằng sự chiêm niệm [*Kontemplation*], với tư cách là hình thức tâm linh của hành động trong Nước Chúa, vượt lên trên sự diễn dịch sát theo từng chữ mệnh lệnh này. Theo tư tưởng thần học bình dân của thời ấy, hình thức cao nhất của "năng suất" tu trì là làm tăng thêm *thesaurus ecclesiae* [kho báu của Giáo hội] bằng việc cầu nguyện và hát thánh ca.

Tất nhiên, Baxter không chỉ bác bỏ những sự thoái thác bổn phận đạo đức là phải lao động, mà hơn thế nữa ông còn hết sức nhấn mạnh đến nguyên tắc theo đó ngay cả sự giàu có cũng không giải phóng ta ra khỏi mệnh lệnh trên đây.[391] Người có của cũng không

---

[389] Do đó, nó được phân tích tỉ mỉ trong các triệu chứng của nó (sđd, I, tr. 380). Nếu *sloth* [uể oải] và *idleness* (lười biếng) là những tội nặng như thế, chính là vì tính cách *liên tục* của chúng. Baxter xem chúng chính là các yếu tố "hủy hoại ân sủng" (sđd, I, tr. 279-280). Các tội đó đúng là phản đề đối với đời sống *có phương pháp* [*methodisch*].

[390] Xem trên đây, chương I, § I, chú thích 5.

[391] Baxter, sđd, I, tr. 108 và tiếp theo. Các đoạn sau đây đặc biệt đáng chú ý: *"Question: But will not wealth excuse us? Answer: It may excuse you from some sordid sort of work by making you more serviceable to another, but you are no more excused from service of work (...) than the poorest man"* [Hỏi: Nhưng sự giàu có không bào chữa cho chúng ta sao? Trả lời: Nó có thể miễn cho bạn khỏi làm một việc tồi bại bằng cách giúp bạn tận tụy hơn với người khác, nhưng bạn sẽ không còn được tha thứ nếu không lao động (...) như người nghèo nhất]. Và cũng như thế ở trang 376: *"Though they have no outward want to urge them, they have as great a necessity to obey God (...) God hath strictly commanded it to all"* [Mặc dù họ [tức những người giàu] không có nhu cầu bên

được ăn nếu không lao động, bởi vì ngay cả khi anh ta không cần lao động mà vẫn thỏa mãn được các nhu cầu của mình, thì điều luật của Thiên Chúa vẫn còn đó, và anh ta phải tuân theo giống như những người nghèo.[392] Bởi vì Thiên Chúa đã dự kiến cho mỗi người – không trừ ai cả – một nghề (*calling*) mà anh ta phải nhận ra và phải chuyên tâm vào. Và nghề đó không phải, – như đối với giáo thuyết của Luther[393] –, là một số mệnh mà người ta phải tuân theo và phải cam chịu, nhưng là một mệnh lệnh của Thiên Chúa bắt mọi cá nhân phải lao động vì vinh quang của Người. Sự khác biệt tưởng chừng nhỏ nhoi ấy đã dẫn đến những hậu quả tâm lý có tầm quan trọng rất lớn; hơn nữa, nó gắn liền với những lý giải sau này dựa trên sự an bài [của Thiên Chúa] [*providentielle Deutung*] về "vũ trụ" kinh tế vốn đã quen thuộc đối với triết học Kinh viện.

Hiện tượng phân công lao động và nghề nghiệp trong xã hội, bên cạnh các hiện tượng khác, đã được thánh Thomas Aquino – chúng ta có thể dựa một cách thuận lợi nhất vào vị thánh này – diễn dịch như là trực tiếp xuất phát từ kế hoạch của Thiên Chúa về vũ trụ. Nhưng vị trí được định cho mỗi người trong vũ trụ là hậu quả *ex causis*
[173] *naturalibus* [từ những nguyên nhân tự nhiên], và có tính "ngẫu nhiên" [*"contingent"*], theo thuật ngữ Kinh viện. Đối với Luther, như ta đã thấy, việc con người thuộc vào các giai tầng và nghề nghiệp là do trình tự lịch sử khách quan sinh ra, trực tiếp xuất phát từ ý muốn của Thiên Chúa. Vì thế, *kiên trì* trong chức phận của cá nhân mình và trong các giới hạn mà Thiên Chúa đã dành cho là một bổn phận

---

ngoài nào thúc giục họ phải làm, họ cũng thấy rất cần phải vâng lời Thiên Chúa (...) Thiên Chúa đã nghiêm ngặt bắt mọi người phải lao động]. Như trên, chương 4, chú thích 48 (bản gốc tr. 105).

[392] Spener cũng nghĩ như thế (sđd, III, tr. 338, 425); vì lý do đó, ông chống lại khuynh hướng về hưu non vì nó đáng trách về mặt đạo đức. Và, – trong khi bác bỏ một quan điểm chống lại tính hợp pháp của việc thu lãi cho vay vì việc hưởng lãi cho vay dựa đến sự lười biếng –, ông nhấn mạnh rằng người nào có thể sống nhờ tiền lãi thu được, cũng có *bổn phận* lao động, bởi vì đó là mệnh lệnh của Thiên Chúa.

[393] Và của cả giáo thuyết Pietist. Khi vấn đề đổi nghề được đặt ra, Spener cho rằng một khi đã chọn nghề, bổn phận vâng lời Thiên Chúa bắt phải vui lòng chấp nhận.

tôn giáo.[394] Điều này lại càng đúng như thế, bởi lẽ các quan hệ giữa lòng sùng đạo theo giáo thuyết Luther với thế giới nói chung, ngay từ lúc đầu, đã không được định nghĩa rõ ràng và sau này cũng vẫn không được định nghĩa rõ ràng. Chúng ta không thể nào tìm thấy trong kho tư tưởng của Luther những nguyên tắc đạo đức để cải tạo thế giới, vì Luther chưa bao giờ hoàn toàn thoát ra khỏi quan niệm lãnh đạm với thế giới [*Weltindifferenz*] của thánh Phaolô. Do đó, thế giới phải được chấp nhận như nó hiện hữu, và chỉ có *hiện trạng này* mới là dấu ấn của bổn phận tôn giáo.

Nhưng, trong quan niệm Puritanist, tính chất an bài [của Thiên Chúa] về sự tương đẳng [*Ineinanderspielen*] của các quyền lợi kinh tế tư nhân lại có đôi chút khác biệt. Đúng với khuôn khổ lý giải thực dụng của phái Puritanist, chính trong các *thành quả* do nó mang lại mà ta nhận ra được mục đích của sự an bài [của Thiên Chúa] trong việc phân chia ngành nghề. Baxter triển khai khá nhiều về đề tài này và, hơn một lần, các triển khai đó không phải là không trực tiếp khiến ta nhớ đến sự tán dương nổi tiếng [đến mức thần thánh hóa] của Adam Smith đối với sự phân công lao động.[395] Bởi vì nó tạo điều kiện cho [việc phát triển] kỹ năng (*skill*) nơi người lao động, nên việc chuyên môn hóa các nghề nghiệp dẫn đến sự tăng cường số lượng và chất lượng của năng suất lao động và, như vậy, phục vụ lợi ích chung (*common best*), vốn đồng nhất với lợi ích của tuyệt đại đa số. Trong chừng mực đó, động cơ thúc đẩy là thuần túy có tính "lợi ích"

---

[394] Trong các nghiên cứu của tôi về *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* [Đạo đức học kinh tế của các tôn giáo thế giới], tôi đã chỉ ra rằng, với "sự thống thiết cực độ" ngự trị toàn bộ lối sống, học thuyết giải thoát của Ấn Độ gắn liền tính truyền thống của nghề nghiệp với các cơ may được tái sinh. Đó là thí dụ chỉ ra sự khác nhau giữa việc *dạy* đạo đức đơn thuần với việc tôn giáo tạo ra các *xung động* tâm lý nhất định. Tín đồ Ấn Độ giáo sùng đạo *chỉ* có thể thăng tiến trên con đường luân hồi nhờ sự hoàn thành các bổn phận của đẳng cấp trong đó mình đã sinh ra một cách tuyệt đối đúng theo *truyền thống*. Đó chính là sự bám rễ tôn giáo thâm căn cố đế nhất của xu hướng thủ cựu mà ta có thể quan niệm được. Về mặt này, đạo đức học Ấn Độ là phản đề triệt để nhất đối với đạo đức học Puritanist, cũng như ở phương diện khác, xu hướng thủ cựu về đẳng cấp là phản đề triệt để nhất đối với đạo Do Thái.

[395] Baxter, sđd, I, tr. 377.

[*utilitarisch*] và rõ ràng có những nét giống với nhiều quan điểm thông thường trong sách vở thế tục của thời đó.[396]

Nhưng một yếu tố tiêu biểu của riêng phái Puritanist xuất hiện rõ
[174] nét khi Baxter đặt lên hàng đầu trong phần thảo luận của ông lời phát biểu sau đây: "Ngoài một nghề được bảo đảm một cách chắc chắn, một người không thể nào đưa nhiệm vụ của mình đến đích đề ra, công việc của anh ta sẽ không chắc chắn và thất thường, và anh ta mất nhiều thời gian cho sự lười biếng hơn là cho lao động". Ông kết luận: "(...) và anh ta [người thợ chuyên môn] sẽ hoàn thành nhiệm vụ

---

[396] Điều này không có nghĩa rằng quan điểm Puritanist xuất phát từ đó về mặt lịch sử. Đúng hơn, chính toàn bộ quan niệm đích thực của Calvin – cho rằng vũ trụ của "thế giới" [*Kosmos der "Welt"*] phục vụ cho sự vinh quang của Thiên Chúa, cho việc tự vinh danh chính mình của Người – đã gây tác động đối với các quan niệm Puritanist. Còn cách nói của thuyết vị lợi [*utilitarisch*] rằng vũ trụ kinh tế phải phục vụ cho lợi ích của số đông, lợi ích chung (*good of the many, common good* v.v...) thì lại là kết quả của ý tưởng cho rằng bất kỳ cách lý giải nào khác ắt dẫn đến việc thần thánh hóa (có tính quý tộc) đối với những con người, hoặc không hề phục vụ cho sự vinh quang của Thiên Chúa mà chỉ cho các "mục đích văn hóa" của con người mà thôi. Tuy nhiên, ý muốn của Thiên Chúa – như được thể hiện ra trong việc kiến tạo vũ trụ kinh tế (sđd, tr. 211, chú thích 35) theo ý định của Người – chỉ có thể là hạnh phúc của "toàn thể cộng đồng": tức "sự hữu ích *phi* cá nhân", chừng nào chỉ xét chung đến những mục đích của trần thế *này*. Như chúng tôi đã nói trước đây, thuyết vị lợi là kết quả của việc tạo dựng "tình yêu thương đồng loại" một cách *phi* cá nhân và của việc bác bỏ mọi sự tôn vinh trần thế qua sự độc quyền *"in majorem Dei gloriam"* [vì sự vinh quang lớn hơn của Thiên Chúa – *N.D.*] của giáo thuyết Puritanist. Mọi sự tôn vinh con người đều làm tổn thương đến vinh quang của Thiên Chúa, và do đó, phải bị lên án vô điều kiện. Việc tư tưởng ấy đã thống trị toàn bộ đạo Tin lành khổ hạnh mạnh mẽ đến như thế nào được thể hiện rõ ràng trong những hoài nghi, do dự mà bản thân Spener – tuy thật ra không chịu ảnh hưởng "dân chủ" chút nào – đã phải gánh chịu để – trước nhiều sự phản đối – giữ vững việc sử dụng những danh hiệu như ἀδιάφορον [*adiaphoron*. Hy Lạp: tính trung lập, không tốt cũng không xấu – *N.D.*]. Rốt cuộc, ông yên tâm vì ngay trong Kinh Thánh, vị đại pháp quan Festus [ở Roma cổ đại, đại pháp quan (*Prätor*) là viên quan cao cấp thứ hai, sau tổng tài (*Konsul*) – *N.D.*] cũng đã được vị tông đồ ban cho danh hiệu là κράτιστος [*kratistos*. Hy Lạp: rất vững, rất chắc; rất hùng mạnh; xuất sắc – *N.D.*]. Khía cạnh *chính trị* của sự việc không thuộc phạm vi của công trình nghiên cứu này.

của mình *theo đúng trình tự*, trong khi một người khác vẫn sẽ còn trong sự lộn xộn vĩnh viễn và không biết địa điểm và thời gian cho việc kiếm cơm của mình[397]; (...) do đó, một nghề nghiệp cố định (*certain calling;* chỗ khác thì dùng cụm từ *stated calling*) là cái gì tốt nhất cho mỗi người." Công việc tạm thời mà người thợ công nhật thông thường bị bó buộc phải chấp nhận là một tình huống trung gian, thường không tránh khỏi, nhưng trong mọi trường hợp không ai mong muốn. Đời sống của người "không nghề nghiệp" luôn luôn thiếu tính cách hệ thống và phương pháp, một tính cách mà – như ta đã thấy – việc khổ hạnh tại thế [*innerweltliche Askese*] vốn đòi hỏi.

Cũng thế, nền đạo đức của các tín đồ Quaker chủ trương rằng, đối với một cá nhân, đời sống nghề nghiệp phải là một sự thực hành triệt để đức tính khổ hạnh, một sự minh chứng cho trạng thái được ân sủng bằng sự *"tận tâm"* [Gewissenhaftigkeit; *Gewissen* vừa có nghĩa là "lương tâm", vừa có nghĩa là sự "xác tín" – *N.D.*], phát huy tác dụng trong sự chuyên cần[398] và phương pháp khi theo đuổi nghề nghiệp. Điều Thiên Chúa đòi hỏi, không phải là bản thân sự lao động, mà là lao động nghề nghiệp *thuần lý* [rationale Berufsarbeit].
[175] Trong quan niệm Puritanist về nghề nghiệp, luôn có sự nhấn mạnh đến tính cách có phương pháp của sự khổ hạnh nghề nghiệp [*Berufsaskese*], chứ hoàn toàn không phải, như nơi Luther, [nhấn mạnh] đến sự chấp nhận số phận mà Thiên Chúa đã vĩnh viễn định ra cho mỗi người.[399]

Chính vì thế, câu hỏi liệu mỗi người có được phép làm cùng một lúc nhiều "*callings*" [nghề nghiệp] hay không, câu trả lời là hoàn toàn

---

[397] Thomas Adams đã nói: "*The* inconstant *man is a stranger in his own house*" ["Người *không ổn định* là kẻ lạ mặt ngay trong nhà của mình"] (*Works of the Puritan Divines*, tr. 377).

[398] Về đề tài này, chú yếu nên xem các phát biểu của George Fox trong *The Friends' Library* (do W. và T. Evans xuất bản, Philadelphia, 1837), I, tr. 130.

[399] Nhìn chung, tất nhiên cách nói này của đạo đức học tôn giáo không thể được xem như là phản ánh của các điều kiện kinh tế hiện thực. Sự chuyên môn hóa ngành nghề ở Italia thời trung đại đã tiến xa hơn nhiều so với ở Anh vào thời kỳ ấy.

được phép làm, nếu điều đó có lợi cho công ích hay cho cá nhân[400], mà không gây ra thiệt hại nào cho bất cứ ai và miễn là không dẫn đến chỗ "thiếu lương tâm" (*unfaithful*) trong khi làm một trong các nghề này. Hơn thế, việc đổi nghề cũng hoàn toàn không bị xem tự thân là đáng lên án nếu nó không xảy ra một cách thiếu suy nghĩ, mà là để chọn một nghề làm Thiên Chúa hài lòng hơn[401], tức là, theo nguyên tắc chung, chọn một nghề có ích hơn.

Sự hữu ích của một nghề và sự thuận tình của Thiên Chúa đối với nghề này, trước hết được đo lường về mặt đạo đức; tiếp đến, xét theo tầm quan trọng của của cải mà nó cung cấp cho "cộng đồng"; ngoài ra, điểm thứ ba này quan trọng nhất trong thực tế, xét theo lợi ích kinh tế [mà nó tạo ra].[402]

---

[400] Vì Thiên Chúa không bao giờ ra lệnh là phải yêu thương đồng loại *hơn* chính mình, mà chỉ *như* chính mình thôi, như các tác giả theo phái Puritanist thường nhấn mạnh. Vậy thì người ta cũng có *bổn phận* tự yêu mình. Chẳng hạn, kẻ nào biết rằng bản thân mình có thể sử dụng sở hữu của mình một cách hợp mục đích hơn, và do đó, vì vinh quang của Thiên Chúa nhiều hơn so với người đồng loại, thì lòng yêu thương đồng loại không buộc người ấy phải chia sẻ sở hữu ấy với người khác.

[401] Chính Spener cũng đến rất gần với quan điểm này. Nhưng, dù là trong trường hợp chuyển từ một công việc thương mại (bị xem là thuộc loại nghề nguy hiểm nhất về mặt đạo đức) sang thần học, ông ta vẫn có thái độ cực kỳ ngập ngừng và dường như có khuynh hướng khuyên đừng làm như thế (sđd, III, tr. 535, 443; I, tr. 524). Nhân tiện nhắc qua rằng: việc xuất hiện trở lại nhiều lần yêu cầu giải đáp cho chính câu hỏi *này* (tức về việc cho phép đổi nghề) trong các ý kiến thẩm định – tất nhiên rất cẩn trọng – của Spener cho thấy cách lý giải khác về bức thư thứ nhất của thánh Phaolô gửi tín hữu Côrintô (đoạn 7) có ý nghĩa cực kỳ *thực tiễn* trong đời thường đến như thế nào.

[402] Điều tương tự như thế ít ra không thấy có trong các tác phẩm của các nhà Pietist hàng đầu ở lục địa. Lập trường của Spener về "doanh lợi" [*Gewinn*] chao đảo qua lại giữa giáo thuyết Luther (quan điểm "kiếm miếng ăn ") và những luận cứ trọng thương về sự hữu ích của "thương mại thịnh vượng" v.v... (sđd, III, tr. 330, 332; xem I, tr. 418: việc trồng thuốc lá mang tiền bạc vào cho đất nước và vì thế là có lợi, nghĩa là, không tội lỗi!) (xem thêm: III, tr. 426, 427, 429, 434); tuy nhiên ông cũng không quên lưu ý rằng – giống như các tấm gương của các tín đồ Quaker và Menno cho thấy – người ta có thể làm ra lợi nhuận mà vẫn cứ sùng

Bởi lẽ khi vị Thiên Chúa này, Đấng mà người tín đồ Puritanist
[176] luôn nhìn thấy sự quan phòng của Người trong mọi hoàn cảnh của cuộc đời, chỉ ra cho một người nào đó trong số những người được Người chọn, một cơ hội kiếm lời, thì Người làm điều đó theo ý định của Người. Do đó, một người Kitô hữu sùng tín phải đáp ứng lời kêu gọi này bằng cách tận dụng cơ hội ấy[403]: "Nếu Thiên Chúa chỉ cho bạn một con đường mà bạn có thể *kiếm được nhiều lợi hơn* là con đường khác một cách hợp pháp và không gây tổn hại cho linh hồn của bạn cũng như của người khác, và nếu bạn lại từ chối con đường ấy để chọn con đường ít lợi hơn, *thì bạn đi ngược lại một trong những cứu cánh của nghề nghiệp* [*calling*] *của bạn, bạn từ chối làm người quản gia* [*steward*] *cho Thiên Chúa* và từ chối quà tặng của Người để có thể dùng chúng vào việc phục vụ Thiên Chúa nếu Người bất chợt đòi hỏi. *Vậy thì hãy lao động để trở nên giàu có vì Thiên Chúa, chứ không phải vì mục đích khoái lạc xác thịt và tội lỗi.*"[404]

đạo; vâng, thậm chí, lợi nhuận đặc biệt cao – mà ta sẽ còn bàn nữa – có thể là thành quả trực tiếp của lòng sùng đạo ngay thật (sđd, tr. 435).

[403] Các quan niệm này của Baxter hoàn toàn không phải là phản ánh của môi trường kinh tế trong đó ông ta sống. Trái lại, quyển tự truyện của ông ta cho thấy rõ là sự thành công của việc truyền giáo của ông ta đã tùy thuộc như thế nào vào sự kiện là những thương nhân thường trú ở Kidderminster không giàu, mà chỉ kiếm được *food and raiment* [thực phẩm và áo quần], và những người chủ thì chỉ sống *from hand to mouth* ["tay làm hàm nhai"] cũng giống như công nhân của họ. "It is the *poor* who receive the glad tidings of the Gospel [Chính *người nghèo* đón nhận tin vui của sách Phúc Âm]." Về sự kiếm lợi, Thomas Adams nhận định: *"He [the knowing man] knows (...) that money make an man richer, not better, and thereupon chooseth rather to sleep with a good conscience than a full purse (...) therefore desires no more wealth* than an honest man may bear away." [Anh ta (người hiểu biết) biết (...) rằng tiền bạc có thể làm cho một người giàu hơn, nhưng không tốt hơn, (...) và vì vậy chọn lựa ngủ ngon với một lương tâm bình an hơn là với một hầu bao đầy tiền (...), bởi vậy không muốn nhiều của cải *hơn là* những gì mà *một người lương thiện có thể mang đi*] (*Works of the Puritan Divines*, LI). Cái mà ông ta muốn, ít ra, chính là phần đó, hay nói khác đi, tất cả tiền của kiếm được một cách lương thiện về mặt hình thức, là chính đáng.

[404] Baxter đã viết như thế trong sđd, I, chương X, phần I, đoạn 9, (§ 24); I, tr 378, cột 2. Trong *Pro.* XXIII, 4, Baxter viết: "Đừng chịu mệt nhọc để trở nên giàu" chỉ có nghĩa là *"riches for our fleshly ends must not ultimately be intended"* [không được coi việc làm giàu nhằm đến các mục đích xác thịt của

Sự giàu có chỉ đáng ngờ khi nó là sự cám dỗ của sự nghỉ ngơi lười biếng và của sự hưởng thụ cuộc sống một cách tội lỗi; cũng như việc mưu cầu giàu có chỉ là đáng ngờ khi nó được tiến hành để có thể sống một cách không lo âu và sung sướng về sau. Còn với tư cách là sự thực hiện nghĩa vụ nghề nghiệp, thì việc mưu cầu sự giàu có không chỉ được phép về mặt đạo đức mà chính là mệnh lệnh bắt buộc.[405] Chính đó là điều dường như được thể hiện trực tiếp trong

---

chúng ta như là mục tiêu tối hậu]. Sự chiếm hữu là đáng ghét khi nó được sử dụng trong hình thức phong kiến-lãnh chúa (xem nhận xét về *"debauched part of the gentry"* [bộ phận trụy lạc của giới quý tộc] trong sđd, I, tr. 380), chứ không phải do *tự thân* sự chiếm hữu. Trong phần đầu của tác phẩm *Defensio pro populo anglicano*, Milton bảo vệ lý thuyết được nhiều người biết, theo đó chỉ "giai cấp trung lưu" mới có thể gìn giữ được đức hạnh. Ông ta dùng cụm từ "giai cấp trung lưu" để chỉ "giai cấp tư sản" trái với "giai cấp quý tộc", nếu ta dựa vào lập luận rằng sự "xa hoa", cũng như sự "khốn cùng" đều được xem là trở ngại cho việc thực hành đạo đức.

[405] Đây là điều quyết định. – Về điều này, xin nêu thêm một nhận xét chung: tất nhiên, ở đây, vấn đề quan trọng đối với ta không chỉ là xem lý luận đạo đức thần học đã phát triển những gì về mặt khái niệm, mà còn phải xét xem đâu là luân lý *có giá trị hiệu lực* trong đời sống thực tiễn của những tín đồ, cũng như sự định hướng tôn giáo cho đạo đức học về nghề nghiệp đã *tác động* thực tế ra sao. Trong thư tịch "giải nghi học" [*kasuistisch*] của Công giáo, cụ thể là của dòng Tên, ít ra thỉnh thoảng ta cũng đọc được các nghiên cứu – chẳng hạn về vấn đề cho phép hưởng tiền lãi cho vay mà ta không bàn sâu ở đây – nghe có vẻ tương tự như các nghiên cứu của nhiều nhà giải nghi học Tin lành. Thậm chí, đối với điều gì được "cho phép" hay "được dung thứ", các nghiên cứu ấy dường như đi xa hơn nhiều (về sau, những nhà Puritanist rất thường bị chê trách là về cơ bản đã xem đạo đức học dòng Tên là hoàn toàn cùng loại với đạo đức học của họ). Tương tự như các nhà theo phái Calvin có thói quen trích dẫn các nhà thần học luân lý Công giáo – không chỉ trích dẫn Thomas Aquino, Bernhard de Clairveaux, thánh Bagnorea, mà cả những nhà thần học Công giáo đương thời –, các nhà giải nghi học Công giáo cũng thường xuyên lưu tâm đến đạo đức học dị giáo mà ta không bàn sâu ở đây. Thế nhưng, nếu hoàn toàn không kể đến vấn đề quyết định là sự *"tưởng thưởng"* [Prämierung] cho cuộc sống khổ hạnh đối với *giáo dân*, thì sự khác biệt lớn lao vốn đã nằm ngay trong lý luận là điểm sau đây: trong Công giáo, các quan điểm phóng khoáng [*latitudinarisch*] này là sản phẩm tiêu biểu của các lý thuyết đạo đức *buông lỏng* [laxer] vốn không được cấp thẩm quyền của giáo hội chuẩn thuận, và ngay cả những tín đồ nghiêm chỉnh nhất và nghiêm khắc nhất của giáo hội cũng tránh xa. Trong khi đó,

[177] ngụ ngôn về người đầy tớ bị đuổi vì đã không làm cho nén bạc mà người chủ đã giao cho anh ta phải sinh lãi.[406] *Muốn* nghèo – ta thường gặp lối lập luận này – cũng tương tự như muốn ốm đau[407], điều đó đáng lên án xét theo sự thánh hóa công việc, và nó cũng làm phương hại đến vinh quang của Thiên Chúa. Đặc biệt, việc ăn xin của một người đủ sức lao động, chẳng những là sự lười biếng đầy tội lỗi, mà còn vi phạm bổn phận thương yêu đối với đồng loại, theo lời của vị thánh tông đồ.[408]

---

ngược lại, chính ý niệm Tin lành về "nghề nghiệp" lại đặt những tín đồ *thâm tín nhất* vào đời sống khổ hạnh trong việc phục vụ cho hoạt động chiếm hữu tư bản chủ nghĩa. Những gì có thể được *"cho phép"* một cách có điều kiện ở một bên [Công giáo] thì lại tỏ ra là *cái Thiện* đạo đức tích cực ở phía bên kia [Puritanist]. Những điểm dị biệt căn bản và hết sức quan trọng về mặt thực tiễn giữa đạo đức học của hai bên đã được xác lập chung cuộc, ngay cả cho thời cận đại, kể từ cuộc tranh luận của phái Jansenist* và sắc chỉ *Unigenitus* [sắc chỉ năm 1713 của Giáo hoàng Clement XI kết án các luận điểm của Pasquier Quesnel, người đứng đầu phái Jansenist lúc ấy – *N.D.*].

[406] "You may labor in that manner as tendeth most to your success and lawful gain. You are *bound* to improve all your talents." [Bạn nên lao động theo cách đó cho đến khi đạt được thành công và lợi lộc hợp pháp. Bạn bị *bó buộc* phải cải thiện tất cả các tài năng của bạn.] Câu này tiếp theo đoạn đã được dịch ở trên. Sự song hành trực tiếp giữa việc theo đuổi sự giàu có trong nước Chúa và việc theo đuổi sự thành công trong nghề nghiệp ở thế gian cũng được tìm thấy trong Janeway, "Heaven upon Earth", *Works of the Puritan Divines*, tr. 275.

[407] Lời tự bạch [*Konfession*] chịu ảnh hưởng Luther của công tước Christophe von Württemberg trình cho *Công đồng Trente, đã lên tiếng chống lại *lời khấn* sống nghèo khó [*Gelübde*: lời khấn, lời thề – *N.D.*]: Kẻ nào nghèo do địa vị của mình [*Stand*] thì đành phải chịu thế; nhưng nếu anh ta ngợi ca việc mình *cứ mãi* nghèo, thì cũng giống như anh ta tự mình ngợi ca việc mình tiếp tục *ốm đau* hay bị mang tiếng xấu.

[408] Baxter cũng quan niệm như thế; cũng như trong lời Tự bạch của công tước Christopher von Württemberg. So sánh với đoạn sau đây: *"(...) the vagrant rogues whose lives are nothing but an exorbitant course: the main begging"* [những người lang thang phiêu bạt mà cuộc sống chẳng là gì cả ngoài cách làm phi lý: chủ yếu ăn xin], v.v... (Thomas Adams, *Works of the Puritan Divines*, tr. 259). Calvin đã triệt để cấm ăn xin và các hội nghị ở Hà Lan đã vận động chống việc cấp giấy cho phép ăn xin. Vào thời các vua thuộc dòng họ Stewart [Anh], đặc biệt dưới triều Charles đệ Nhất, William Laud [1573-1645] đã phát triển

[178] Nếu như sự thấm nhuần ý nghĩa khổ hạnh của nghề nghiệp ổn định đã biện minh về mặt đạo đức cho sự chuyên môn hóa lao động hiện đại, thì việc lý giải theo nghĩa an bài [bởi Thiên Chúa] đối với các cơ hội tạo ra lợi nhuận cũng biện minh một cách tương tự cho hoạt động của các nhà doanh nghiệp.[409] Đối với tư duy khổ hạnh, tính khoan dung cao thượng của vị lãnh chúa lẫn sự hãnh tiến của "kẻ mới giàu" đều đáng ghét như nhau. Nhưng ngược lại, [tư duy khổ hạnh] lại đánh giá rất cao về mặt đạo đức đối với *self-made man* [con người tự mình thành đạt] biết tiết độ, thuộc tầng lớp trung lưu tư sản[410]: "God bleeseth his trade" [Thiên Chúa chúc phúc

---

một cách có hệ thống nguyên tắc cấp tài trợ công cho những người nghèo và tạo việc làm cho những người thất nghiệp. Điều đó đã thúc đẩy tín đồ Puritanist lấy khẩu hiệu xung trận là: "Giving alms is *no charity*" [Cho của bố thí không phải là từ thiện] (tựa đề một cuốn sách nổi tiếng viết sau này của Defoë). Vào cuối thế kỷ XVII, các tín đồ Puritanist đã thực hiện một hệ thống gớm ghiếc để làm nản lòng những người thất nghiệp, gọi là các *Workhouses* (nhà lao động) dành
[178] cho những người này (so sánh với Leonard, *Early History of English Poor Relief*, Cambridge, 1900, và H. Levy, *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft*, Jena 1912, tr. 69 tt).

[409] Trong diễn văn khai mạc đọc trước Đại hội London năm 1903, G. White, chủ tịch Liên hiệp tín đồ Baptist ở Anh và Ireland đã mạnh mẽ khẳng định: *"The best men on the roll of our Puritan Churches were* men of affairs, *who believed that religion should permeate the whole of the life"* [Những người tốt nhất trong danh sách của các giáo hội Puritanist chúng ta là những *doanh nhân* vốn tin tưởng rằng tôn giáo cần thâm nhập toàn bộ cuộc sống] (*Baptist Handbook*, 1904, tr. 104).

[410] Sự đối lập tiêu biểu chống lại mọi quan niệm phong kiến *nằm ngay ở đây*. Theo quan niệm này, chỉ có *lớp hậu duệ* của kẻ hãnh tiến (về chính trị hay xã hội) mới có thể được hưởng sự thành công và sự tôn phong dựa theo huyết thống của cha ông (diễn đạt tiêu biểu trong từ *hidalgo* của Tây Ban Nha: *hidalgo = hijo d'algo – filius de aliquo*: trong đó từ "*aliquid*" có nghĩa là *tài sản* được thừa kế từ tổ tiên). Cho dù ngày nay những sự phân biệt ấy đã phai nhạt do sự đào lộn nhanh chóng và tiến trình "Âu hóa" đối với "tính cách dân tộc" [*Volkscharakter*] Mỹ, cũng như quan niệm đặc thù tư sản *đối lập trực diện* với quan niệm phong kiến, tôn vinh sự *thành công* doanh nghiệp và *doanh lợi* như là dấu hiệu của *năng suất* tinh thần, còn không dành chút kính trọng nào đối

cho sự buôn bán của ông ta] là một nhận xét cố hữu về những "vị thánh" nào đã tuân thủ thành công những lời mách bảo của Thiên Chúa.[411] Toàn bộ sức mạnh của *Thiên Chúa của Cựu Ước* – vốn tưởng thưởng lòng mộ đạo của dân Chúa ngay trong cuộc đời *này*[412] – nhất định cũng đã gây tác động tương tự đối với người tín đồ
[179] Puritanist khi họ tuân theo lời khuyên của Baxter là hãy đánh giá tình trạng ân sủng của chính mình bằng cách so sánh với tình trạng

---

với *sở hữu* (do thừa kế), thì thỉnh thoảng ta vẫn phải thấy có người chủ trương quan niệm phong kiến này ở Mỹ. Trong khi đó, ở châu Âu (như James Bryce đã có lần nhận xét), mọi vinh dự xã hội hầu như rốt cuộc đều có thể mua được bằng tiền, – *miễn là* người chủ sở hữu không *đích thân* đứng đằng sau quầy bán hàng và [biết] tiến hành những hình thức chuyển hóa cần thiết cho tài sản sở hữu của mình [cơ quan ủy thác di sản (*Fideikommissstiftung*): theo luật ngày xưa của Đức, đây là cơ quan nhận ủy thác di sản, chủ yếu là bất động sản; người hưởng di sản không được bán mà chỉ hưởng hoa lợi – *N.D.*]. Về việc chống lại vị thế quý tộc do huyết thống: xem, chẳng hạn: Thomas Adams, *Works of the Puritan Divines*, tr. 216.

[411] Điều này đã từng đúng đối với người sáng lập ra giáo phái Familist là Hendrik Nicklaes, vốn là thương nhân (Barclay, *Inner Life of the Religious Societies of the Commonwealth*, tr. 34.)

[412] Đối với Hoornbeek, chẳng hạn, điều đó đã được xác lập một cách vững chắc, bởi vì các đoạn *Mt. 5*, 5 và *Tim. 4*, 8 trong Kinh Thánh cũng đã cho các vị thánh những lời hứa thuần túy trần gian (sđd, I, tr. 193). Tất cả mọi sự đều là sản phẩm của Thiên Chúa, nhưng Thiên Chúa đặc biệt chăm lo cho dân của Người, sđd, tr. 192: "Super alios autem summa cura et modis singularissimis versatur Dei providentia *circa fideles*" [Latin: sự chăm sóc tối thượng trên các kẻ khác, sự quan phòng của Thiên Chúa lại hướng về những kẻ trung tín qua các cách thức hết sức riêng biệt – *N.D.*]. Do đó có câu hỏi sau đây: Làm thế nào nhận ra được rằng một cơ may không phải bắt nguồn từ *communis providentia* [Latin:
[179] sự an bài chung – *N.D.*] mà là từ sự chăm lo đặc biệt? Về phần mình, Bailey cũng cắt nghĩa sự thành công trong hoạt động nghề nghiệp bởi sự trù định [*Vorsehung*] của Thiên Chúa (sđd, tr. 191). Cho rằng *sự thịnh vượng* (*prosperity*) *"thường"* là phần thưởng dành cho một cuộc sống sùng đạo, điều đó luôn được lặp lại trong các tác phẩm thành văn của các tín đồ Quaker (ta còn thấy ý tưởng đó vào một thời điểm khá trễ, năm 1848, trong *Selections from the Christian Advices*, do Đại hội của Society of Friends xuất bản, lần thứ 6, London, 1851, tr. 209. Chúng tôi sẽ trở lại mối quan hệ với đạo đức học Quaker.

ân sủng của các vị anh hùng trong Kinh Thánh[413], và từ đó, hãy diễn giải những lời phán truyền của Kinh Thánh *"như là những điều khoản của một bộ luật"*.

[Thế nhưng] bản thân những lời phán truyền của Cựu Ước cũng không phải hoàn toàn rõ ràng. Ta đã thấy rằng, về mặt ngôn ngữ, Luther là người đầu tiên đã dùng khái niệm "*Beruf*" [nghề nghiệp] theo nghĩa thế tục khi phiên dịch một đoạn trong tập sách của Jesus Ben Sira [tức **Huấn ca* – *N.D.*]. Mặc dù chịu ảnh hưởng của nền văn hóa Hy Lạp hóa, nhưng tập sách *Huấn ca* này, với toàn bộ bầu không khí diễn đạt trong đó, vẫn hoàn toàn là một thành phần nằm trong bộ Cựu Ước (mở rộng) [nghĩa là bao gồm cả các *mạo thư (*Apocrypha*) – *N.D.*] với một xu hướng thủ cựu [*traditionalistisch*] rõ rệt. Đáng chú ý là tại Đức, tập sách này xem ra không ngừng được mến mộ một cách đặc biệt cho tới tận ngày nay nơi những người

---

[413] Có thể lấy sự phân tích của Thomas Adam về sự tranh cãi giữa Jacob và Esau [hai nhân vật trong Kinh Thánh: Esau là anh cả của Jacob. Xem: quyển Sáng thế ký trong Kinh Thánh – *N.D.*] làm một ví dụ cho sự định hướng này đối với các tổ phụ – ví dụ này cũng đồng thời có ý nghĩa tiêu biểu cho quan niệm Puritanist về cuộc sống (*Works of the Puritan Divines*, tr. 235): *"His (Esau) folly may be argued from the base estimation of the birthright that he would so lightely pass from it and on so easy condition as a pottage."* [Người ta có thể lý giải rằng sự dại dột của ông ta (tức ông Esau) là do ông ta đánh giá thấp về quyền trưởng nam (đoạn này cũng có ý nghĩa quan trọng cho việc phát triển ý tưởng về "quyền trưởng nam", ta sẽ bàn sau) nên ông ta đã có thể từ bỏ nó một cách nhanh chóng và với một điều kiện dễ dàng là cho ông ta một bát cháo đặc.] Nhưng, điều ấy lại là "bi ổi" khi ông không chịu công nhận việc mua ấy vì cho rằng mình bị lừa. Ông ta hóa ra là một *"cunning hunter, a man of the fields"* [tay thợ săn xảo quyệt, một tay thảo dã]: đại diện cho sự vô-văn hóa sống một cách phi lý tính, trong khi đó, Jacob, *"a plain man, dwelling in tents"* [một người ngay thẳng, sống trong lều] lại đại diện cho *"man of grace"* [người được ân sủng]. Cảm nhận về sự gần gũi mật thiết với đạo Do Thái – như vẫn còn được phát biểu ra trong bài viết nổi tiếng của Roosevelt – được Köhler (sđd) thấy rất phổ biến nơi người nông dân, ngay cả ở Hà Lan. Nhưng, mặt khác, giáo thuyết Puritanist cũng rất có ý thức về *sự đối lập* giữa nó với đạo đức học Do Thái ở trong hệ giáo thuyết [*Dogmatik*] thực tiễn [của Do Thái], như tác phẩm của Prynn chống lại người Do Thái (nhân dịp ban bố "các kế hoạch khoan dung" của Cromwell). Xem thêm dưới đây, chú thích 58.

nông dân theo tông phái Luther[414], cũng tương tự như nơi nhiều trào lưu của phong trào Pietist, ảnh hưởng của Luther được biểu lộ qua sự mến mộ tập sách này của Jesus Ben Sira.[415]

[Nhưng] các tín đồ Puritanist lại bác bỏ các mạo thư [trong Kinh
[180] Thánh], xem đó là những quyển sách không phải do mạc khải, vì họ trung thành với sự phân biệt dứt khoát *"hoặc là..., hoặc là..."* giữa những gì của Thần linh và những gì của Thụ tạo.[416] Cho nên, trong số những quyển sách thuộc loại *Quy điển [Kinh Thánh], quyển ông Job lại có ảnh hưởng lớn hơn hết. Sở dĩ như vậy là vì quyển này, một mặt, đề ra quan niệm vĩ đại về sự uy nghi thống trị tuyệt đối của Thiên Chúa vượt ra khỏi mọi kích thước của con người, quan niệm hết sức gần với giáo thuyết Calvin. Mặt khác, ý tưởng trên được kết hợp với sự xác tín rằng Thiên Chúa thường chúc phúc cho – trong quyển ông Job: *chỉ* cho! – chính con dân của Người ngay tại cuộc đời này, và chúc phúc cả về mặt vật chất nữa. Sự xác tín này – được rút ra như là kết luận – là điều phụ đối với Calvin, nhưng lại là điều quan trọng đối với phái Puritanist.[417] Giáo phái *Quietist Đông phương – biểu hiện trong một số những câu thơ biểu cảm nhất của

---

[414] Xem: *Zur bäuerlichen Glaubens- und Sittenlehre.* Von einem thüringischen Laudpfarrer [Về học thuyết đạo đức và đức tin của nông dân. Do một mục sư vùng quê bang Thüringen viết], in lần thứ 2 (Gotha 1890), tr. 16. Những người nông dân được miêu tả ở đây là sản phẩm điển hình của óc giáo sĩ của phái Luther. Nhiều lần, tôi đã ghi bên lề chữ *"lutherisch"*, thế mà tác giả, phải nói là xuất sắc, phỏng đoán ở đó tính tôn giáo "nông dân" đơn thuần.

[415] So sánh, chẳng hạn, với đoạn mà Ritschl đã trích dẫn trong *Pietismus*, II, tr. 158. Spener cũng đặt cơ sở cho các nghi vấn của mình chống lại việc đổi nghề và mưu cầu doanh lợi *dựa trên* các lời phán truyền trong quyển sách của Jesus Ben Sira [tức *Huấn ca*, trong Kinh Thánh – *N.D.*] (sđd, III, tr. 426).

[416] Dù vậy, Bailey đã khuyên nên đọc các *mạo thư [trong Kinh Thánh], và đôi khi ông ta đã dựa vào các trích dẫn từ các mạo thư, tất nhiên là rất hiếm hoi. Tôi không nhớ trích dẫn nào cả từ quyển sách của Jesus Ben Sira [*Huấn ca*] (có lẽ là tình cờ).

[417] Khi sự thành công ngoại tại [*äußerlich*] xảy đến với những người rõ ràng bị đày đọa, tín đồ theo giáo thuyết Calvin (thí dụ: Hoornbeek) tự an ủi, theo lý thuyết về sự "làm cho dày dạn" trong cái ác, với sự tin chắc rằng Thiên Chúa đã ban cho họ điều đó để làm cho họ trở nên dày dạn và khiến cho sự hư hỏng của họ càng thêm chắc chắn.

Thánh vịnh và những cách ngôn của Salomon – đều bị diễn giải đến độ mất hết ý nghĩa, giống như Baxter cũng đã làm như thế đối với đoạn có ý nghĩa quan trọng cho khái niệm "Beruf" [thiên triệu] trong lá thư đầu tiên [của thánh Phaolô] gửi cho tín hữu Côrintô bằng cách cho nó mang đậm màu sắc "thủ cựu" của ông. Thay vào đó, người ta lại nhấn mạnh nhiều hơn đến những đoạn nào trong Cựu Ước ca ngợi "tính hợp pháp hình thức" [*formale Rechtlichkeit*] như là dấu hiệu của hành vi làm hài lòng Thiên Chúa. Họ đưa ra lý luận rằng: Luật của Môi-sê [tức Luật Do Thái, Cựu Ước – *N.D.*] – thông qua Giao ước mới – chỉ mất giá trị hiệu lực trong chừng mực luật ấy bao gồm những quy định về nghi lễ hay những quy định đơn thuần có tính cách lịch sử đối với dân tộc Do Thái, còn ngoài ra, luật ấy vẫn mãi mãi có giá trị như là biểu hiện của *"lex naturae"* [luật tự nhiên], và vì thế, phải được bảo tồn.[418] Lập luận này, một mặt, cho phép loại bỏ những quy định nào tuyệt nhiên không còn phù hợp với cuộc sống hiện đại nữa; nhưng, mặt khác, lại càng củng cố ý thức luật lệ tiết độ và tự biện minh [*Geistes selbstgerechter und nüchterner Legalität*], vốn là điểm đặc thù của tư tưởng khổ hạnh tại thế [*innerweltliche Askese*] nơi giáo phái Tin lành này, vì có nhiều nét rất gần gũi giữa giáo thuyết này với nền đạo đức của Cựu Ước.[419]

[181] Do đó, nhiều nhà văn – đương thời hay gần đây hơn – đã có căn cứ khi nói đến một thứ *English Hebraism* [*xu hướng Hê-brơ* – tức Do Thái, N.D. – *của người Anh*][420] để làm rõ bầu không khí đạo đức nền tảng của giáo thuyết Puritanist, đặc biệt là ở Anh. Tuy nhiên, ta không nên nghĩ đến đạo Do Thái ở Palestine vào thời kỳ ra đời của các văn bản Cựu Ước mà phải nghĩ đến đạo Do Thái được hình thành

---

[418] Về điểm này, chúng tôi sẽ không đi vào chi tiết. Ở đây, chúng tôi chỉ quan tâm đến tính cách duy hình thức của tính "hợp pháp" này. Về ý nghĩa của đạo đức học Cựu Ước dành cho *lex naturae* [luật tự nhiên], Tröltsch đã bàn nhiều trong quyển *Soziallehren*.

[419] Tính cách bó buộc của các chuẩn mực đạo đức của Kinh Thánh trong tư tưởng của Baxter đi xa đến nỗi: 1) chúng chỉ là một *transcript* [bản sao] của *law of nature* [luật tự nhiên], hay 2) chúng mang một *"express character of universality and perpetuity"* [tính chất rõ rệt của tính phổ quát và tính vĩnh cửu] (Xem *Chistian Directory*, III, tr. 173 tt).

[420] Chẳng hạn Dowden (với lời dẫn Bunyan), sđd, tr. 39.

dần dần bởi nền giáo dục duy hình thức, triệt để tuân theo lề luật và tuân theo bộ *Talmud qua nhiều thế kỷ, và dầu vậy cũng cần phải vô cùng thận trọng trước một sự đối chiếu như vậy. Tinh thần của đạo Do Thái nguyên thủy, vốn có khuynh hướng đánh giá cao [*Schätzung*] bản thân cuộc sống một cách ngây thơ, hoàn toàn không có các đặc tính của phái Puritanist. Cũng thế, – và ta không được quên – tư tưởng Puritanist rất xa lạ với đạo đức học kinh tế [*Wirtschaftsethik*] của đạo Do Thái thời trung đại và cận đại, cũng như với các đặc trưng đã quyết định các lập trường của đạo Do Thái cũng như của phái Puritanist trong sự phát triển của **ethos* của chủ nghĩa tư bản. Đạo Do Thái đứng về phía chủ nghĩa tư bản "phiêu lưu" [*Abenteurer-Kapitalismus*] nhắm đến chính trị hoặc nhắm đến đầu cơ; nói gọn lại, *ethos* của đạo giáo này là của một thứ chủ nghĩa tư bản của những người *tiện dân* [*Paria-Kapitalismus*]; còn tư tưởng Puritanist mang *ethos* của *xí nghiệp* [*Betrieb*] tư sản thuần lý và của việc tổ chức *lao động* một cách thuần lý. Tư tưởng này chỉ vay mượn từ nền đạo đức Do Thái cái gì phù hợp với khuôn khổ của mình.

Phân tích các hậu quả tâm tính học [*charakterslogische Folgen*] [tức các tác dụng lên trên *tập tính (*Gesamthabitus*) của các cá nhân – *N.D.*] của việc thấm nhuần các quy phạm Cựu Ước trong đời sống là một vấn đề đầy hấp dẫn, nhưng cho đến nay chưa ai thực sự giải quyết được, ngay cả cho đạo Do Thái[421], và dường như không thể xử

[421] Trong cuốn *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen* [Đạo đức kinh tế của các tôn giáo thế giới], còn có nhiều chi tiết hơn nữa. Chúng tôi không thể phân tích ở đây ảnh hưởng lớn lao đặc biệt của điều răn thứ hai, "Con hoàn toàn không được tạc tượng", đối với sự phát triển của tâm thức của đạo Do Thái, mặt thuần lý của nó, xa lạ với mọi văn hóa cảm giác. Tuy nhiên, tôi sẽ nêu ra như là triệu chứng điều mà một trong những nhà lãnh đạo của *Educational Alliance* [Liên minh Giáo dục], một tổ chức đã Mỹ hóa những người Do Thái nhập cư với rất nhiều phương tiện vật chất và với sự thành công làm ta kinh ngạc, đã nói với tôi: một trong những mục đích phải đạt đến, trong tất cả các hình thức giáo dục nghệ thuật và xã hội, là "giải phóng khỏi điều răn thứ hai". Trong quan niệm Puritanist, sự cấm đoán tôn sùng tạo vật, dù khác đôi chút, tác động trong cùng một hướng: nó tương ứng với sự cấm đoán mọi sự nhân hình hóa Thiên Chúa của đạo Do Thái.

Về đạo Do Thái dựa trên kinh Talmud, đạo đức Puritanist không ngừng giống nó bởi một số nét cơ bản. Chẳng hạn như trong kinh Talmud có đoạn nói rằng làm một điều thiện *vì bổn phận* sẽ tốt hơn và được Thiên Chúa thưởng
[182] nhiều hơn là làm mà không bị luật pháp bắt buộc (xem Wünche, *Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen* [Kinh Talmud Babylon trong các phần lý giải Kinh Thánh của mình] [*haggada* (tiếng Hipri): lý giải Kinh Thánh – *N.D.*] Leipzig, 1886-1889, II, tr. 34). Nói khác đi, việc hoàn thành một bổn phận mà mình không yêu thích có giá trị đạo đức lớn hơn là một việc làm mang tính xúc cảm vì lòng thương người. Xét về bản chất, đạo đức Puritanist dường như chấp nhận điều đó. Chính Kant cũng rất gần với cách nhìn này; vốn có gốc gác Scotland, ông ta đã có được một nền giáo dục thấm nhuần sâu sắc giáo thuyết Pietist. Dù không thể thảo luận ở đây, nhiều cách phát biểu của Kant gắn liền với những ý tưởng của đạo Tin lành khổ hạnh [xem thêm: Immanuel Kant, *Phê phán lý tính thực hành*, Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, Hà Nội, Nxb Tri thức, Tủ sách Tinh hoa Tri thức Thế giới, 2007 – *N.D.*]. Nhưng phải nói rằng đạo đức Talmud bám rễ rất sâu trong xu hướng thủ cựu Đông phương: "Thầy [*Rabbi*] Tanchum ben Chanilai đã nói: Đừng bao giờ thay đổi phong tục" (Gemara *apud* Mischna VII, I, fol. 86b, số 93, trong Wünsche, sđd. Ở đây, đang nói đến thực phẩm của những người làm công nhật). Nhưng sự bó buộc đó không có giá trị đối với những người ngoài.

Tuy nhiên, so sánh với việc tín đồ Do Thái phải hoàn thành đơn thuần tất cả các điều răn, quan niệm Puritanist về sự "hợp pháp" như là *bằng chứng* [*Bewährung*] hiển nhiên, đưa ra một lý do mạnh mẽ hơn cho *hành động* tích cực. Tất nhiên, ý tưởng theo đó sự thành công biểu lộ sự chúc phúc của Thiên Chúa không phải là hoàn toàn xa lạ đối với đạo Do Thái. Nhưng ý nghĩa đạo đức và tôn giáo hoàn toàn khác biệt của ý tưởng này, vốn xuất phát từ nền đạo đức kép (đối với bên trong và đối với bên ngoài) [*doppelten (Innen- und Außen-) Ethik*] trong Do Thái giáo, đã loại bỏ mọi sự tương đồng về kết quả [với quan niệm Puritanist] ở điểm quyết định này. Cái *được cho phép* đối với "người ngoài" lại bị cấm đối với "anh em". Chính vì thế, sự thành công, trong lĩnh vực của điều hoàn toàn không "được ra lệnh" nhưng chỉ "được cho phép", không thể được xem, trong trường hợp này, là đồng nhất với bằng chứng tôn giáo, cũng như không thúc đẩy một lối sống đúng theo giới luật, như trường hợp của các tín đồ Puritanist. Về các vấn đề này, vốn được Sombart xử lý một cách không đúng trong *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, xin xem các nghiên cứu của chúng tôi đã trích dẫn trên đây. Ở đây không có chỗ cho các chi tiết.

[182] lý trong khuôn khổ của bản phác thảo này. Bên cạnh các mối quan hệ đã chỉ ra trên đây thì đối với toàn bộ tập tính [*Gesamthabitus*] của người tín đồ Puritanist, điều cũng cần đặc biệt lưu ý là: niềm tin rằng mình là "dân được Chúa chọn" đã được hồi sinh mạnh mẽ trong giáo thuyết Puritanist.[422] Ngay bản thân Baxter, vốn là người hiền lành, cũng đã cảm ơn Thiên Chúa đã cho ông ta được sinh ra ở Anh, trong một giáo hội thực sự, chứ không phải ở một nơi nào khác. Sự biết ơn này đối với sự hoàn hảo của chính tầng lớp tư sản Puritanist[423], như là kết quả ân sủng của Thiên Chúa, đã thấm sâu

---

Dù thoạt thấy có vẻ kỳ lạ, song nền đạo đức Do Thái vẫn đi theo xu hướng truyền thống một cách sâu sắc. Chúng tôi cũng không thể đi vào chi tiết những sự thay đổi sâu sắc mà cách giải thích theo tư tưởng Kitô giáo các ý tưởng "ân sủng" và "cứu thế" – cách giải thích này chứa đựng một cách đặc biệt mầm mống của các khả năng phát triển *mới* – đã tạo ra cho thái độ đối với thế gian. Về khuynh hướng "pháp lý" trong Cựu Ước, so sánh với Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, II, 265.

Đối với các tín đồ Puritanist ở Anh, người Do Thái vào thời đó đã thực hiện một thứ chủ nghĩa tư bản mà họ kinh tởm, vì nó dính líu vào việc cung ứng tiếp liệu cho chiến tranh, các hợp đồng với chính phủ, các độc quyền nhà nước, các vụ đầu cơ ám muội và các dự án của các ông hoàng về xây dựng và tài chính. Thực ra, sự đối lập này, nếu nói một cách dè dặt, có thể được diễn đạt như sau: chủ nghĩa tư bản Do Thái là một thứ chủ nghĩa tư bản hướng đến đầu cơ, một thứ chủ nghĩa tư bản của *tiện dân* (*paria*); còn chủ nghĩa tư bản Puritanist là một sự tổ chức tư sản về lao động.

[422] Theo Baxter, nếu phân tích cho tới cùng, *chân lý* của Kinh Thánh phát xuất từ *"wonderful difference of the godly and ungodly"* [sự khác biệt kỳ diệu giữa người sùng đạo và người không theo đạo], từ sự khác biệt tuyệt đối tách rời *"renewed man"* [người tín đồ như được sinh ra lần thứ hai] ra khỏi những người khác, và sự khác biệt do sự ân cần, rõ ràng là đặc biệt, mà Thiên Chúa đã dành cho việc cứu rỗi linh hồn của những người tin theo Người (sự ân cần tất nhiên cũng có thể được thể hiện ra trong các *"bằng chứng thử thách"* [*Prüfungen*]), *Christian Directory*, I, tr. 165.

[423] Để đánh dấu thật rõ điều đó, chỉ cần thấy cách Bunyan – ở tác giả này, dù gì đi nữa, đôi khi ta gặp một không khí giống nhau nào đó với một Luther như trong *Freiheit eines Christenmenschen* [Sự tự do của một người Kitô hữu] (chẳng hạn trong "Of the Law and a Christian"[Bàn về lề luật và một người Kitô hữu], *Works of the Puritan Divines*, sđd, tr. 100) – đã âm thầm chấp nhận ẩn

[183] vào thái độ của họ và quyết định tính nết cứng rắn và đứng đắn một cách duy hình thức vốn đã trở thành đặc điểm của những người đại diện cho thời đại anh hùng này của chủ nghĩa tư bản.

Bây giờ, ta hãy thử làm sáng tỏ trên các điểm nào quan niệm Puritanist về nghề nghiệp và về sự đòi hỏi một lối cư xử khổ hạnh đã *trực tiếp* ảnh hưởng đến sự phát triển của phong cách sống tư bản chủ nghĩa. Như ta đã thấy, lối sống khổ hạnh này nổi lên kịch liệt chống lại sự *hưởng thụ hồn nhiên* cuộc sống và tất cả những niềm vui do cuộc sống hưởng thụ ấy có thể mang lại. Thậm chí, nét đặc sắc này đã thể hiện một cách đặc trưng nhất trong sự đấu tranh chống lại cuốn *Book of Sports* [Sách thể thao][424] mà vua James đệ Nhất và vua Charles đệ Nhất đã nâng lên thành luật với mục đích công khai là để ngăn cản phái Puritanist, và vua Charles đệ Nhất còn ra lệnh phải

---

dụ so sánh giữa người Pha-ri-sêu [hay còn gọi là người "biệt phái", chỉ loại người Do Thái thế kỷ II trước Công nguyên luôn bo bo giữ các điều răn của Môi-sê và tự vỗ ngực cho mình là có đạo đức, vì thế thuật ngữ "Pha-ri-sêu" sau này thường được dùng để nói về người đạo đức giả – *N.D.*] với nhân viên thu thuế [chỉ loại người bị khinh rẻ nhất trong xã hội Roma – *N.D.*] (xem bài giảng "*The Pharisee and the Publican*" [Người Pha-ri-sêu và người thu thuế], sđd, tr. 100 tt). Tại sao người Pha-ri-sêu bị lên án? Vì ông ta không thực sự theo các điều răn của Thượng đế, vì ông ta rõ ràng là một tên *biệt phái* và chỉ chú tâm đến nghi lễ và các chi tiết nhỏ nhặt bên ngoài. (tr. 107); nhưng nhất là vì ông ta tự cho mình công trạng cá nhân và cùng lúc, "như những tín đồ Quaker", ông ta cảm ơn Thiên Chúa đã làm cho ông ta có đức hạnh và như thế lạm dụng danh hiệu Thiên Chúa. Ông ta tán dương đức hạnh đó một cách tội lỗi (tr. 126) và như vậy mặc nhiên phủ nhận sự *chọn lựa của Thiên Chúa* trong việc ban ân sủng (tr. 139 và tiếp theo). Do đó, sự cầu nguyện của ông ta là sự tôn sùng tạo vật, và chính điều đó cho thấy tại sao lời cầu nguyện đó là tội lỗi. Trái lại, viên thu thuế được tái sinh về mặt tâm linh – điều này được chứng tỏ qua sự thành thực của lời thú tội của ông ta –, bởi vì – như Baxter đã nói với sự giảm nhẹ đặc thù Puritanist đối với cảm nhận của Luther về tội – "to a right and sincere conviction of sin there must be a conviction of the *probability* of mercy" [cho một thâm tín về tội lỗi, cần có một thâm tín về *khả năng có thể có* của lòng từ ái
[209] (của Thiên Chúa)].

[424] Được chép lại trong Gardiner, *Constitutional Documents*. Cuộc đấu tranh chống lại nền khổ hạnh phản-độc đoán có thể được đưa ra so sánh với việc vua Louis XIV đàn áp Port-Royal và những người theo phái Jansenist.

tuyên đọc trên mọi tòa giảng ở nhà thờ. Khi phẫn nộ chống lại các đạo dụ của vua cho phép dân chúng được hưởng vài trò giải trí dân dã trong ngày Chủ nhật, ngoài thời gian dành cho nhà thờ, tín đồ Puritanist không chỉ nhằm chống việc quấy rối sự nghỉ ngơi trong ngày Sabbat [ngày nghỉ cuối tuần – *N.D.*]: họ còn chống lại sự làm lạc mục tiêu mà việc quấy rối này cố ý đưa vào trong cuộc sống có ngăn nắp của các thánh. Và khi đe dọa trừng phạt nặng mọi tấn công chống lại sự hợp pháp của các môn "thể thao" đó, mục đích của nhà vua chính là bẻ gãy khuynh hướng này, vốn nguy hại cho Nhà nước, vì *tính khổ hạnh-chống độc đoán*. Xã hội quân chủ và phong kiến
[184] bảo vệ "những người nào muốn giải trí" chống lại nền đạo đức tư sản đang hình thành và chống lại các cuộc họp mưu phản có tính khổ hạnh thù địch với quyền lực, cũng giống như hiện nay xã hội tư bản quan tâm bảo vệ "những người muốn lao động" [tức bảo vệ những công nhân không muốn tham gia đình công – *N.D.*] chống lại đạo đức giai cấp của công nhân và chống lại các công đoàn chống *độc đoán*.

Về phần mình, các tín đồ Puritanist duy trì đặc điểm có ý nghĩa quyết định nhất của mình: nguyên tắc của lối sống khổ hạnh. Vả lại, việc tín đồ Puritanist – và ngay cả Quaker – ghét thể thao không phải chỉ là một sự ác cảm về nguyên tắc. Thể thao được chấp nhận nếu nó phục vụ cho một mục đích thuần lý, nghĩa là nếu nó là sự giải lao cần thiết cho sự thăng bằng của sức khỏe. Trái lại, thể thao là đáng ngờ nếu nó để cho các xung động không được chế ngự tha hồ bộc lộ tự phát; và, tất nhiên, nó phải tuyệt đối bị lên án trong chừng mực nó trở thành một phương tiện hưởng thụ thuần túy, hoặc là nếu nó đánh thức lòng kiêu ngạo của sự tranh đua, các bản năng thô bạo và lạc thú phi lý tính của sự đánh cuộc. Tự chúng, và dù là dưới hình thức thể thao quý tộc hoặc dưới hình thức của khiêu vũ hay la cà hàng quán của thường dân, sự hưởng thụ cuộc sống *theo bản năng dục lạc* [*triebhafter Lebensgenuß*] thoát ly khỏi sinh hoạt nghề nghiệp cũng như sự sùng đạo đều là kẻ thù của nền khổ hạnh thuần lý [*rationalen Askese*].[425]

---

[425] Về mặt này, lập trường của Calvin rõ ràng ôn hòa hơn, ít ra trong chừng mực ta chú ý đến các hình thức lạc thú quý tộc và tinh tế hơn. Kinh Thánh là cái hàng rào duy nhất. Kẻ nào theo đúng Kinh Thánh và giữ vững lương tâm trong sáng hoàn toàn không cần phải băn khoăn lo sợ trước mọi ham thích hưởng thụ cuộc sống.

Thái độ như thế cũng đầy lòng ngờ vực và thường thù địch đối với những sản phẩm văn hóa không có giá trị tôn giáo trực tiếp. Điều này không nói lên rằng lý tưởng cuộc sống của tín đồ Puritanist có bao hàm một sự khinh thường văn hóa hẹp hòi, ảm đạm. Thực ra là ngược lại, ít ra đối với khoa học và, tất nhiên, ngoại trừ triết học Kinh viện vốn bị họ kinh tởm. Và chăng, những đại diện tốt nhất của phái Puritanist đều tắm mình trong văn hóa của thời Phục hưng. Các bài thuyết giáo của phái *Presbyterian trong phong trào này đầy rẫy
[185] các ám chỉ cổ điển[426], còn ngay các bài giảng của cánh Cấp tiến [*Radikalen*], tuy phản đối lại phái Presbyterian, không vì thế mà hoàn toàn coi thường việc phô trương học thức uyên bác trong các cuộc bút chiến thần học. Có lẽ chưa bao giờ có xứ nào lại có nhiều *graduates* [người có bằng cấp] như New England trong các thế hệ đầu tiên sau khi vùng đất này được thành lập. Văn châm biếm của các đối phương của họ, chẳng hạn như cuốn *Hudibras* của Butler, trước hết tấn công sự thông thái rởm và lối "biện chứng" chặt chẽ của tín đồ Puritanist. Sở dĩ như vậy *một phần* là do các đối phương đánh giá cao tính chất tín ngưỡng [chứ không phải thuần lý – *N.D.*] của tri thức, bắt nguồn từ thái độ của họ đối với *"fides implicita"* [niềm tin ám tàng – *N.D.*] của người Công giáo.

Nhưng, tình hình lại khác hẳn nếu ta xét đến sách vở phi khoa

---

Quan niệm được trình bày ở chương X của *Institutio christiana* (*"nec fugere ea quoque possumus quae videntur oblectationi magis quam necessitati inservire"* [chúng ta không thể tránh khỏi những gì được coi là đáp ứng cho thú vui nhiều hơn là cho nhu cầu – *N.D.*], v.v...) tự nó mang tính chất mở rộng cửa cho một kiểu thực hành rất thoải mái. Bên cạnh sự lo sợ lớn dần của *certitudo salutis* [sự tin chắc sẽ được cứu rỗi], cần nêu bật ra trường hợp này: đối với những người bắt chước – chúng tôi sẽ nhấn mạnh ở nơi khác – và trong lĩnh vực *ecclesia militans* [giáo hội chiến đấu], các yếu tố chính của sự phát triển đạo lý theo Calvin là những người *tiểu tư sản*.

[426] Thomas Adams (*Works of Puritan Divines*, tr. 3) bắt đầu một bài thuyết giáo về *three divine sisters* [ba chị em thánh nhân] ("nhưng chính tình yêu là người chị lớn nhất trong ba người") bằng việc nhắc lại rằng Paris đã tặng trái táo cho Aphrodite!

học[427] và nhất là các ngành mỹ thuật. Ở đây, sự khổ hạnh phủ một lớp sương giá lên trên *merrie old England* [nước Anh già vui tươi – *N.D.*]. Không phải chỉ có những trò lễ hội trần tục mới bị công kích. Sự thù ghét cuồng dại của các tín đồ Puritanist đối với tất cả những gì có hơi hướng "mê tín", và đối với bất cứ hồi ức nhỏ nhất nào về sự cứu rỗi nhờ ma thuật hay bí tích, đã tác động đến lễ mừng Giáng sinh cũng như đến lễ trang hoàng "Cây tháng Năm" [dùng cành bạch dương tượng trưng cho mùa xuân để trang hoàng nhà cửa vào dịp lễ "Mừng tháng Năm" – *N.D.*] hay nghệ thuật tôn giáo tự phát.[428] Sở dĩ ở Hà Lan còn có chỗ cho sự phát triển của một nền nghệ thuật lớn, nhưng với tính hiện thực thường khá thô thiển[429] thì lý do đơn giản

---

[427] Ta không nên đọc tiểu thuyết và bất cứ thứ gì giống như thế, vì chỉ là *waste-times* [phí thời gian] (Baxter, *Christian Directory*, I, tr. 51, cột 2). Ở Anh, sau thời đại của nữ hoàng Elizabeth, ta biết rõ rằng không những kịch, mà cả thi ca trữ tình và âm nhạc dân gian đều tàn lụi. Trong lĩnh vực các nghệ thuật tạo hình, phái Puritanist có lẽ đã không tìm được cái gì có giá trị để bóp chết. Nhưng cái khiến ta chú ý nhất, đó là sự suy tàn của các tài năng âm nhạc kiệt xuất (sự đóng góp của nước Anh vào âm nhạc không phải là không đáng kể), để đi đến cái khoảng trống tuyệt đối mà chúng ta sẽ tìm thấy sau này, và ngay hiện nay [khoảng đầu thế kỷ XX – *N.D.*], nơi các dân tộc Anglo-Saxon. Ở Mỹ, ngoài các giáo hội của người da đen và các ca sĩ chuyên nghiệp mà các giáo hội tuyển mộ để thực hiện những chương trình "tiêu khiển" (ở nhà thờ Trinity Church ở Boston, năm 1904, trả lương 8.000 đô la mỗi năm), thông thường người ta chẳng nghe gì khác ngoài các tiếng rống mà các lỗ tai Đức của chúng tôi không chịu nổi như các bài hát của ca đoàn nhà thờ (điều này cũng đúng một phần đối với Hà Lan).

[428] Cũng có chuyện đúng như thế ở Hà Lan, như ta thấy qua các cuộc thảo luận trong các nghị hội (xem các quyết nghị về Cây tháng Năm trong *Reitmaas Collection* [Tuyển tập Reitmaas], VI, tr. 78, 139).

[429] Rất có thể đúng khi cho rằng "sự Phục hưng của Cựu Ước" một bên và bên kia là định hướng Pietist của vài tình cảm Kitô giáo thù địch với cái đẹp và, nếu phân tích đến cùng, trở ngược lên đến đoạn kinh thêm vào cho là của tiên tri Isaia và đến *Thánh vịnh* 22, có thể đã góp phần vào việc làm cho *cái xấu* [cái đáng ghét – *N.D.*] trở thành một đối tượng nghệ thuật và khi cho rằng việc phái Puritanist gạt bỏ sự tôn sùng tạo vật cũng đã đóng vai trò của nó trong đó. Nhưng, xét về chi tiết,
[186] điều ấy còn chưa chắc chắn. Trong Giáo hội Roma, các lý do (mị dân) hết sức khác biệt nhau sản sinh ra những hiện tượng tương tự nếu nhìn bên ngoài, nhưng với một kết quả nghệ thuật hoàn toàn khác. Trước bức tranh *Saül và David* của

[186] là vì, trong lĩnh vực này, hành động của kỷ luật đạo đức độc đoán của [phái Puritanist trong] nước này đã bị vô hiệu hóa không những bởi ảnh hưởng của Triều đình và những người Phụ chính (một giai cấp của những người thu tô tức), mà còn bởi sự vui sống của những người tiểu tư sản đang giàu lên, sau khi sự thống trị ngắn ngủi của nền thần quyền dựa trên giáo thuyết của Calvin đã thoái hóa thành một thứ giáo hội chính thức mờ nhạt, vì giáo thuyết này đã mất đi
[187] khá rõ ảnh hưởng khổ hạnh.[430] Đối với các tín đồ Puritanist, kịch là

Rembrandt (ở viện bảo tàng Mauritshuis), ta tưởng như trực tiếp cảm thấy tác dụng rất mạnh của sự xúc động Puritanist. Sự phân tích rất tinh tế các ảnh hưởng văn hóa Hà Lan, trong cuốn *Rembrandt* của Carl Neumann, có lẽ biểu thị tất cả những gì mà hiện nay chúng ta có thể biết được về việc trong chừng mực nào *có thể* quy cho giáo thuyết Tin lành khổ hạnh những tác động tích cực cho nghệ thuật.

[430] Tinh thần khổ hạnh bắt đầu yếu đi ở Hà Lan ngay từ đầu thế kỷ XVII, nhưng nhất là dưới thời thống đốc Frederik Hendrik (những người Anh theo chủ nghĩa giáo đoàn, tị nạn ở Hà Lan vào năm 1608, đã bực mình khi thấy người nước này ít tôn trọng sự nghỉ ngơi trong ngày Sabbat). Chúng tôi không thể nói rộng ở đây về các lý do tại sao đạo đức dựa trên giáo thuyết Calvin ít thấm nhuần đời sống của người Hà Lan. Các lý do đó một phần gắn liền với thể chế chính trị (liên bang các thành phố và các tỉnh) và với khả năng quân sự kém nhất (cuộc chiến tranh giành độc lập sắp được tiến hành với *tiền bạc* của Amsterdam và các đạo quân đánh thuê: những người thuyết giáo Anh nhắc đến thí dụ quân đội Hà Lan để minh họa cho sự lẫn lộn ngôn ngữ ở Babylon). Theo cách đó, tất cả gánh nặng chiến tranh tôn giáo được trút cho người khác, nhưng cùng lúc sự tham gia *quyền bính* chính trị bị tổn hại. Trái lại, các lực lượng của Cromwell – dù một phần là do dụ dỗ – có cảm tưởng tạo thành một quân đội gồm các *công dân* [*Bürger*]. (Sự kiện này càng đáng chú ý khi chính quân đội này đã hủy bỏ chế độ *nghĩa vụ* quân sự, bởi vì người ta chỉ chiến đấu vì vinh quang của Thiên Chúa, như là người lính của một sự nghiệp được lương tâm công nhận, và không phải vì tính thất thường của người cầm quyền. Hiến chương của quân đội Anh, rất "vô đạo đức" đối với các ý tưởng Đức truyền thống, *về mặt lịch sử*, có những lý do rất "đạo đức": nó tương ứng với đòi hỏi của một quân đội gồm những người lính chưa bao giờ bị bại trận. Chỉ sau thời Trung hưng, quân đội đó mới được dùng để phục vụ vương quyền.)

Các *schutterijen* Hà Lan, những người truyền bá giáo thuyết của Calvin trong thời kỳ Đại Chiến, chỉ nửa thế hệ sau Nghị hội Dordrecht, theo chúng tôi, có lẽ là những người ít "khổ hạnh" nhất trong các bức tranh của Frans Hals. Các nghị

đáng lên án[431] và quan niệm cực đoan hơn đã không chịu dừng lại ở việc triệt để loại bỏ mọi yếu tố khiêu dâm và khỏa thân ra khỏi phạm vi cho phép trong văn học và nghệ thuật. *Idle talks* [chuyện trò nhảm

---

hội thường lên án cách cư xử của họ. Thuật ngữ Hà Lan *deftigheid* [tầng lớp] là một khái niệm bao hàm một sự kết hợp giữa "tính lương thiện" [*Ehrbarkeit*] tư sản và thuần lý với ý thức rất quý tộc về đẳng cấp của mình. Việc phân chia các ghế theo giai cấp xã hội, trong các nhà thờ Hà Lan, chứng tỏ tính cách quý tộc của tôn giáo, và điều này vẫn còn cho đến tận ngày nay. Sự tồn lưu dai dẳng của kinh tế đô thị đã kìm hãm công nghiệp lại. Công nghiệp đã phát triển hầu như chỉ nhờ những người tị nạn, và vì thế phát triển một cách lẻ tẻ. Thế nhưng, ở Hà Lan cũng như ở các nơi khác, lối sống khổ hạnh tại thế theo giáo thuyết của Calvin hay theo giáo thuyết Pietist đã có ảnh hưởng của nó (theo cùng chiều hướng này, cũng nên nhắc đến sự "tiết kiệm khổ hạnh cưỡng bức" mà một Groen Van Prinsterer đã nêu ra trong đoạn trích dưới đây, chú thích 87).

Sự thiếu vắng hoàn toàn của một nền văn học ở Hà Lan theo giáo thuyết Calvin, dĩ nhiên, không phải là một sự tình cờ (chẳng hạn xem Busken-Huet, *Het Land van Rembrandt*, do von der Ropp xuất bản cả bằng tiếng Đức). Ý
[187] nghĩa của tình cảm tôn giáo Hà Lan như là sự "cưỡng bức khổ hạnh phải tiết kiệm" hiện ra còn rõ hơn vào thế kỷ XVIII, đặc biệt trong các trước tác của Albertus Haller. Về những đặc thù của phán đoán nghệ thuật và về các căn cứ của nó ở Hà Lan, nên so sánh với những đoạn ghi chép tự truyện của Constantin Huyghens, được viết trong những năm 1629-1631, trong *Oud Holland*, 1891. Tác phẩm của Groen Van Prinsterer, *La Hollande et l'influence de Calvin*, 1864, đã trích dẫn, không đem lại gì quan trọng cho các vấn đề của chúng ta. Khu di dân ở New Holland (Mỹ), về mặt xã hội, có dáng dấp như là một sự thống trị bán phong kiến của những *người chủ*, những thương nhân đưa trước tiền vốn; khác với New England, khó thuyết phục được những "dân nghèo" đến ở.

[431] Chúng ta nên nhớ rằng những người có quyền lực trong phái Puritanist đã đóng cửa nhà hát ở Stratford-on-Arvon [Anh] khi Shakespeare đang sống tại thành phố này những năm cuối đời của ông. Shakespeare không bỏ qua một dịp nào để bày tỏ sự thù hận và khinh bỉ các tín đồ Puritanist. Còn vào năm 1777, thành phố Birmingham đã từ chối cho phép mở một phòng trình diễn với cái cớ là kịch nghệ sản sinh ra sự "lười biếng" và vì vậy có hại cho công việc làm ăn (Ashley, *Birmingham Trade and Commerce*, 1913).

nhí], *superfluities* [những điều vô bổ][432], *vain ostentation* [sự phô trương phù phiếm]: tất cả các từ đó đều để chỉ hành vi phi lý tính, không mục đích, do đó không khổ hạnh, hơn nữa, không phục vụ vinh quang của Thiên Chúa, mà chỉ phục vụ vinh quang của con người; các từ đó có sẵn nơi cửa miệng để kiên quyết ủng hộ cho tính hợp mục đích tỉnh táo, lạnh lùng [của phái Puritanist], chống lại mọi sự sử dụng động cơ nghệ thuật. Điều này cũng đã hoàn toàn đúng đối với trang phục của con người, chẳng hạn áo quần.[433] Khuynh hướng sâu sắc đó nhằm "nhất dạng hóa" phong cách sống [*Uniformierung des Lebensstils*] ấy, ngày nay hiển hiện trong mối quan tâm của chủ nghĩa tư bản đến việc "tiêu chuẩn hóa sản xuất"[434],
[188] và có nền tảng tư tưởng của nó trong sự bác bỏ việc "thần thánh hóa tạo vật".[435]

---

[432] Ở đây cũng thế, điều quan trọng quyết định là, đối với tín đồ Puritanist, chỉ có sự chọn lựa giữa ý chí của Thiên Chúa và tính kiêu căng của vật thụ tạo. Vì thế, đối với anh ta, không có vấn đề *adiaphora* [Hy Lạp: tính trung lập, không tốt cũng không xấu – *N.D.*]. Calvin, như chúng tôi đã nói, có thái độ khác về mặt đó: cái mà ta ăn, cái mà ta mặc, v.v..., là không quan trọng, trong chừng mực linh hồn không trở thành nô lệ cho sự ham muốn. Như trong trường hợp của các tu sĩ dòng Tên, sự tự do đối với "thế gian" phải được thể hiện ra bên ngoài bằng sự lãnh đạm, tức là, theo Calvin, sử dụng các của cải do trần gian cho mà không đam mê, ham muốn (tr. 499 và tiếp theo của bản in lần thứ nhất của *Institutio christiana*) – một quan điểm thực ra gần với Luther hơn là với giáo phái Chính xác, quan phương [*precisism*] của "những người bắt chước".

[433] Về mặt này, ta biết rõ lối ứng xử của các tín đồ Quaker. Nhưng ngay từ đầu thế kỷ XVII, trong suốt mười năm, biết bao giông tố đã làm rung chuyển cộng đồng những người tị nạn ở Amsterdam, gây ra bởi những phong cách tinh tế thanh lịch của bà vợ của một nhà thuyết giáo khi bà ta đi chọn lựa những chiếc áo dài và nón mũ (xem cách miêu tả khá vui nhộn trong cuốn *Congregationalism of the Last Three Hundred Years* của Dexter). Sanford (sđd) đã lưu ý rằng "kiểu tóc" đàn ông của chúng ta ngày nay chính là kiểu "đầu tròn" buồn cười trước đây và ngay cả *áo quần* đàn ông mà chúng ta mặc ngày nay cũng cùng theo một *nguyên tắc* với kiểu áo quần thường bị chế nhạo trước đây của những tín đồ Puritanist.

[434] Về đề tài này, một lần nữa nên xem tác phẩm của Veblen đã trích dẫn, *The Theory of Business Enterprise*.

[435] Chúng tôi sẽ trở lại nhiều lần với thái độ này. Nó soi sáng những lời khẳng định giống như sau đây: *"Every penny which is paid upon yourselves and children and*

Hẳn là đừng nên quên giáo thuyết Puritanist chứa đựng trong lòng nó cả một thế giới đầy mâu thuẫn, và xúc cảm bản năng về sự vĩ đại phi thời gian của nghệ thuật chắc chắn là mạnh mẽ nơi những thủ lĩnh hơn là nơi các "kỵ binh" [những tín hữu trung thành, tích cực – *N.D.*].[436] Không nên quên rằng một thiên tài như Rembrandt, với lối sống có lẽ không làm Thiên Chúa của tín đồ Puritanist hài lòng, đã để cho đường hướng sáng tạo của mình chịu ảnh hưởng sâu

---

friends must be done as by God's own appointment and to serve and please Him. Watch narrowly, or else that thievish, carnal self will leave God nothing" [Mỗi đồng penni mà anh trả cho chính anh, con cái và bạn bè phải được làm như thể do chính Thiên Chúa ra lệnh và để phục vụ và làm hài lòng Thiên Chúa. Hãy theo dõi cẩn thận, nếu không thì bản thân ham muốn nhục dục, trộm cắp sẽ không để lại gì cả cho Thiên Chúa] (Baxter, sđd, I, tr. 108). Ở đây, cần nói rõ điểm quan trọng: những cái gì mà ta sử dụng cho mục đích *cá nhân* đều bị *loại trừ* ra khỏi việc phục vụ cho vinh quang của Thiên Chúa.

[436] Người ta thường nhắc lại (Dowden, sđd) – và đó là điều đúng đắn – rằng Cromwell [1599-1658] đã cứu các bản vẽ của Raphaël và bức tranh *Thắng lợi rực rỡ của César* của Mantegna – mà Charles II [1630-1685] đã cố bán – khỏi bị tiêu vong. Cũng thế, xã hội thời Trung hưng vẫn hoàn toàn thờ ơ, thậm chí thù địch, với văn học quốc gia Anh. Thực vậy, ảnh hưởng của Versailles [triều đình Pháp] là rất mạnh lên các triều đình khác. Trong giới hạn của công trình nghiên cứu này, chúng tôi không thể phân tích chi tiết một tâm thế làm cho người ta thôi tự phát hưởng thụ cuộc sống hằng ngày và phân tích ảnh hưởng mà nó đã tạo ra trên những người đại diện cao nhất cho phái Puritanist và trên tất cả những người đã trải qua trường học của phái Puritanist. Trong cuốn *Bracebridge Hall*, Washington Irving đã phát biểu bằng các từ thông dụng như sau: *"It evinces less play of fancy, but more power of the imagination"* [*Nó* (đối với ông ta, đó là tự do chính trị; nhưng chúng tôi [Max Weber] sẽ xem đó là quan niệm Puritanist) *tỏ ra ít phóng túng, nhưng lại có nhiều sức tưởng tượng*]. Thật thế, chỉ cần nghĩ đến vị trí mà người Scotland chiếm được trong khoa học, văn học và phát minh kỹ thuật, và ngay cả trong thương mại ở Anh [tức cần nhiều trí tưởng tượng – *N.D.*], ta cũng xác tín rằng nhận xét trên rất gần với sự thật, mặc dù cách diễn đạt nó quá hẹp. Ở đây chúng tôi không nói đến ý nghĩa của nó đối với sự phát triển của kỹ thuật và các khoa học thực nghiệm: ý nghĩa đó xuất hiện trong cuộc sống mỗi ngày. Barclay kể ra các "giải trí" mà tín đồ Quaker nghĩ là được cho phép: thăm viếng bạn bè, đọc các tác phẩm lịch sử, *thí nghiệm vật lý và toán*, làm vườn, thảo luận về công việc làm ăn và các biến cố khác trong cuộc sống thường nhật, v.v... Chúng tôi đã xét đến lý do của các điều đó ở trên đây.

sắc của môi trường sống mang tính giáo phái của ông.[437] Nhưng điều đó không làm thay đổi gì cho bức tranh toàn cảnh, bởi vì nếu sự phát triển của bầu không khí Puritanist có thể đưa đến – và phần nào đã đưa đến – một sự nội tâm hóa [*Verinnerlichung*] sâu sắc nhân cách, trước hết điều đó đã có lợi cho văn học; nhưng chính các thế hệ sau mới được hưởng lợi từ điều đó.

[189] Không đi vào sâu hơn trong cuộc thảo luận về ảnh hưởng của tư tưởng Puritanist trong các phương hướng khác nhau này, ta nên nhớ rằng luôn luôn có *một* giới hạn đặc trưng nhất cho việc được phép thụ hưởng các lạc thú rút ra từ những sản phẩm văn hóa đơn thuần phục vụ cho sự hưởng thụ cái đẹp hay thể thao: *các lạc thú ấy không được bắt những cái khác phải trả giá cho chúng*. Con người chỉ là kẻ quản lý các của cải mà ân sủng của Thiên Chúa đã trao cho. Như người đầy tớ trong Kinh Thánh, anh ta phải báo cáo lại việc dùng mỗi xu đã trao cho anh ta[438] và ít ra sẽ là đáng trách nếu phung phí trong ý định không nhằm đến vinh quang của Thiên Chúa, nhưng nhằm đến hưởng thụ cá nhân.[439] Chỉ cần mở mắt ra thôi, người ta đã chẳng thấy ngày nay vẫn còn những kẻ bảo vệ quan niệm này đó sao[440]? Ý tưởng cho rằng con

---

[437] Đã được Carl Neumann phân tích rất hay trong cuốn *Rembrandt*. Nên so sánh với các nhận xét trên đây, nói chung.

[438] Đó là điều mà Baxter nói trong đoạn đã trích dẫn trên đây (I, tr. 108), ở chú thích 72, và ở dưới đây.

[439] So sánh với miêu tả nổi tiếng của đại tá Hutchinson (thường được trích dẫn, chẳng hạn bởi Sanford, sđd, tr. 57), trong tiểu sử do bà vợ góa của ông ta viết. Sau khi ghi lại tất cả các đức tính hiệp sĩ, tính khí vui vẻ và khuynh hướng hưởng thụ các thú vui của cuộc sống, bà vợ góa của ông ta viết: "He was wonderfully neat, cleanly, and genteel in his habit, and had a very good fancy in it; but he *left off* very early the wearing *of anything that was costly*." [Chồng tôi ngăn nắp một cách kỳ diệu, ưa sạch sẽ, và mặc áo quần lịch sự, và lấy làm sung sướng về điều đó; nhưng anh ấy đã rất sớm *ngừng* mặc, đeo... *bất cứ cái gì đắt tiền*]. Lý tưởng của người phụ nữ Puritanist có học vấn và có văn hóa cao, cũng hoàn toàn giống như thế, nhưng dè sẻn ở hai điểm: 1) thì giờ, 2) các chi phí cho *sự tráng lệ phù phiếm* và cho các lạc thú, theo Baxter trong bài điếu văn nổi tiếng viết về Mary Hammer (*Works of the Puritan Divines*, tr. 533).

[440] Trong số rất nhiều thí dụ, tôi xin dẫn ra trường hợp của người chế tạo vốn thành công một cách kỳ lạ trong công việc làm ăn và đã trở nên rất giàu, khi về

người có *bổn phận* đối với các của cải được trao cho mình, và mình phải chịu phụ thuộc với tư cách là người quản lý phục tùng – hay thậm chí như là "cỗ máy chiếm hữu" – đè nặng lên cuộc đời vốn đã bị ý tưởng này làm cho lạnh giá. Sở hữu càng lớn bao nhiêu, thì – khi nhiệt tình khổ hạnh đứng vững trước thử thách –, cảm giác trách nhiệm phải gìn giữ nó nguyên vẹn cho vinh quang của Thiên Chúa, và phải làm cho nó tăng thêm gấp bội bằng sự lao động không ngừng lại càng nặng nề hơn bấy nhiêu. Như rất nhiều yếu tố khác của tinh thần tư bản chủ nghĩa hiện đại, nguồn gốc ra đời của phong cách sống này có gốc rễ từ thời trung đại.[441] Nhưng
[190] chỉ trong nền đạo đức của đạo Tin lành khổ hạnh, phong cách sống này mới có được nguyên tắc đạo đức nhất quán của nó. Ý nghĩa của nó đối với sự phát triển của chủ nghĩa tư bản là hiển nhiên.[442]

---

già. Thầy thuốc khuyên ông ta nên nuốt vài con hàu để trị bệnh đau bao tử kéo dài, nhưng ông ta chỉ quyết định nghe theo một cách rất khó khăn. Sinh thời, người này đã tặng rất nhiều tiền cho các tổ chức từ thiện và luôn mở rộng túi tiền [cho mọi người]. Như vậy đây không phải là sự hà tiện mà chỉ là tàn dư của tinh thần khổ hạnh cho rằng dùng tài sản của mình cho các mục đích riêng tư là đáng chê trách về mặt đạo đức.

[441] Việc *tách rời* xưởng thợ, tiệm buôn, hay "việc kinh doanh" nói chung ra khỏi tư gia – việc tách rời "công ty" ra khỏi cái tên –, cũng như việc tách rời vốn kinh
[189] doanh ra khỏi tài sản tư, để biến "hãng kinh doanh" thành một *corpus mysticum* [tập hợp thần bí] (ít ra trong trường hợp các của cải của công ty), tất cả những điều đó đều đi theo hướng này. Về đề tài này, xem sách của tôi *Handelgesellschaften im Mittelalter* [Các hãng buôn trong thời trung đại] (*Gesammelte Aufsätze zur Soziall- und Wirtschaftsgeschichte* [Tập hợp các bài viết về lịch sử kinh tế và xã hội], tr. 312 tt).

[442] Trong cuốn sách *Kapitalismus* (xuất bản lần thứ nhất), Sombart đã nêu rõ một cách hoàn hảo hiện tượng này. Tuy nhiên cần nhận xét rằng sự tích lũy của cải có hai nguồn gốc rất khác nhau. Nguồn gốc thứ nhất là vào sơ kỳ của thời cổ đại. Nó được biểu thị qua những tổ chức, tài sản gia đình, di sản ủy thác, và, còn rõ ràng nhiều hơn nữa, trong ý muốn có rất nhiều của cải vật chất khi chết; cuối cùng, trong ý muốn bảo đảm sự trường tồn của "hãng kinh doanh", dù phải làm thiệt hại cho lợi ích riêng của chính con cháu. Trong trường hợp như thế, ngoài ước muốn tiếp tục ở bên kia cái chết một đời sống lý tưởng trong sự sáng tạo của chính mình, và nhờ vậy gìn giữ *splendor familiae* [sự huy hoàng của gia đình], và cả sự kiêu căng tán dương nhân cách của người sáng lập, thực ra đó là

Để tóm tắt những gì chúng tôi đã nói tới lúc này, nền khổ hạnh tại thế của đạo Tin lành [*die innerweltliche protestantische Askese*] đã chống lại một cách có hiệu quả việc *hưởng thụ* hồn nhiên của cải và kìm hãm sự *tiêu dùng*, đặc biệt là sự tiêu dùng các đồ xa xỉ. Mặt khác, [ý tưởng này] có tác dụng tâm lý là *giải phóng* ham muốn *chiếm hữu* ra khỏi các ức chế của nền đạo đức thủ cựu. Nó bẻ gãy các xiềng xích cản trở khuynh hướng chiếm hữu doanh lợi, không những bằng cách hợp pháp hóa nó, mà còn bằng cách xem nó như là ý muốn trực tiếp của Thiên Chúa theo nghĩa mà chúng tôi đã trình bày. Như Barclay, nhà biện giải lớn của các tín đồ Quaker, đã nói rõ, theo cùng quan điểm với các tín đồ Puritanist, cuộc chiến đấu chống lại những cơn cám dỗ của xác thịt và chống lại sự lệ thuộc vào của cải bên ngoài *không hề* nhắm vào sự *chiếm hữu* thuần lý, mà là nhắm vào việc *sử dụng* của cải một cách *phi lý tính*.

Việc sử dụng phi lý tính đó trước hết có liên quan đến sự ưa chuộng các hình thức xa xỉ *phô trương*, vốn bị lên án như là sự tôn
[191] sùng tạo vật[443], cho dù các hình thức này đã từng được xem là tự nhiên đối với cách cảm nhận thời phong kiến, trong khi việc sử dụng của cải một cách thuần lý và có lợi là do Thiên Chúa muốn, nhằm thỏa mãn các nhu cầu cuộc sống của cá nhân và của xã hội. Hoàn

---

các mục đích hướng ngã [= tự cho mình là trung tâm – *N.D.*]. Các động cơ tư sản mà chúng ta đang xét đến ở đây không phải như thế. Nguyên tắc của sự khổ hạnh là: *"Entsagen sollst du, sollst entsagen"* [Cái gì phải từ bỏ thì hãy từ bỏ], dưới mắt chúng ta nó biến thành một nguyên tắc tích cực và tư bản chủ nghĩa: *"Erwerben sollst du, sollst erwerben"* [Cái gì phải chiếm hữu thì hãy chiếm hữu] – đây là một thứ mệnh lệnh mang tính nguyên tắc, xét trong tính chất hoàn toàn phi lý tính của nó. Đối với tín đồ Puritanist, động cơ là vinh quang của Thiên Chúa và bổn phận cá nhân, chứ không phải là sự kiêu căng của con người; và, ngày nay, [động cơ là – *N.D.*] bổn phận duy nhất đối với "nghề nghiệp" [*Beruf*]. Bất cứ ai thích minh họa một ý tưởng bằng các hậu quả cuối cùng của nó, thì sẽ nhớ đến lý thuyết của vài nhà tỉ phú Mỹ theo đó không nên để lại hàng tỉ [đô-la – *N.D.*] của họ cho con cháu để khỏi làm cho chúng mất đi những lợi ích đạo đức xuất phát từ sự bó buộc phải tự mình kiếm tiền. Thực ra thì *ngày nay*, đó chỉ còn là một thứ bong bóng xà phòng "lý thuyết suông" mà thôi.

[443] Cần không ngừng nhấn mạnh điều này: xét cho cùng, chính đó là động cơ tôn giáo mang tính quyết định (cùng với các phương diện thuần túy khổ hạnh hành xác). Điều này đặc biệt rõ nơi các tín đồ Quaker.

toàn không có chuyện bắt những người có của[444] phải chịu *các kiểu hành xác*, mà là bắt họ phải sử dụng tài sản của họ vào các mục tiêu *cần thiết* và *hữu ích thực tế*. Khái niệm "*tiện nghi*" bao gồm một cách đặc trưng lĩnh vực tiêu dùng được cho phép về mặt đạo đức, và dĩ nhiên đó không phải là một sự tình cờ nếu ta quan sát trước tiên và đặc biệt rõ nét phong cách sống gắn liền với khái niệm này nơi các tín đồ Quaker, những người đại diện nhất quán nhất của thái độ đó đối với cuộc đời. Chống lại sự hào nhoáng và vẻ giả dối của sự tráng lệ hiệp sĩ vốn dựa trên một nền tảng kinh tế thiếu vững chắc và vốn xem trọng sự thanh lịch đã tàn tạ hơn là sự giản dị đạm bạc, họ lấy sự tiện nghi ngăn nắp và vững chắc của "ngôi nhà" (*home*) trung lưu làm lý tưởng.[445]

Về phương diện *sản xuất* của cải tư nhân, lối sống khổ hạnh đấu tranh chống lại sự bất lương cũng như lòng tham lam thuần túy do bản năng. Sự khổ hạnh này lên án việc theo đuổi sự giàu có tự thân, và coi đấy là [thái độ] *covetousness* [thèm thuồng chiếm hữu] và *Mammonism* [tôn thờ thần tài], v.v... Bởi vì, tự nó, sự giàu có là cám dỗ. Nhưng ở đây, lối sống khổ hạnh là sức mạnh "luôn luôn

---

[444] Baxter bác bỏ những điều này dựa trên một câu châm ngôn tương tự như câu châm ngôn của các tu sĩ dòng Tên: chỉ cho thân xác những gì nó cần, nếu không thì sẽ trở thành nô lệ của thân xác (xem *Saints' Everlasting Rest*, tr. 12).

[445] Như Weingarten đã trình bày trong cuốn *Englische Revolutionskirchen*, lý tưởng này hiện hữu rõ nét ngay từ đầu nơi các tín đồ Quaker. Về phần mình, Barclay đưa ra một ý tưởng rất rõ trong phần trình bày chi tiết của ông (sđd, tr. 519 và tiếp theo, 533). [Theo Barclay], phải tránh: 1) tính kiêu căng của thế gian, nghĩa là mọi sự phô trương, mọi việc sử dụng các vật vô giá trị, các đồ vật không nhằm mục đích *thực tiễn* hay được ưa thích đơn thuần vì tính chất hiếm hoi của chúng (như vậy là do tính kiêu căng); 2) việc sử dụng khinh suất của cải của mình, như tiêu xài thái quá nhằm đáp ứng các nhu cầu thứ yếu thay vì những việc chi tiêu cần thiết nhằm thỏa mãn các nhu cầu hàng đầu và nhằm lo xa cho tương lai. Như vậy, tín đồ Quaker đã thể hiện thực sự một thứ luật phổ biến về "lợi ích biên tế". Một "*moderate use of the creature*" [việc sử dụng tạo vật một cách có chừng mực] dứt khoát được cho phép, nhưng chỉ được phép xem phẩm chất và sức bền của các loại vải vóc là quan trọng trong chừng mực điều này không đưa đến sự kiêu căng. Để biết thêm chi tiết, xem *Morgenblatt für gebildete Leser*, 1846, tr. 216 tt. Về phẩm chất và sức bền của vải vóc do tín đồ Quaker dệt, đặc biệt nên so sánh với Schneckenburger, *Vorlesungen*, tr. 96 tt.

muốn điều thiện và luôn luôn tạo ra điều ác" [trích câu tự giới thiệu của quỷ Mephisto trong vở kịch *Faust* (1336) của Goethe – *N.D.*], cái ác này, đối với lối sống khổ hạnh, được thể hiện bởi sự chiếm
[192] hữu và các cám dỗ của nó. Thực thế, cũng giống như tinh thần của Cựu Ước và tương tự như sự đánh giá đạo đức về các công việc từ thiện, lối sống khổ hạnh không chỉ thấy tuyệt đỉnh của cái đáng trách là việc đuổi theo sự giàu có như là *cứu cánh* tự thân, mà còn đồng thời xem sự giàu có (thành quả của lao động nghề nghiệp) như là sự chúc phúc của Thiên Chúa. Còn quan trọng hơn nữa, chính sự đánh giá tôn giáo về việc lao động không ngừng nghỉ, liên tục, có hệ thống, trong một nghề nghiệp thế tục vừa như là phương tiện khổ hạnh cao nhất và vừa như là bằng chứng chắc chắn nhất, hiển nhiên nhất của sự tái sinh và của đức tin đích thực, có thể là đòn bẩy mạnh nhất có thể tưởng tượng ra được cho sự bành trướng của quan niệm này về cuộc đời mà chúng tôi gọi, ở đây, là "tinh thần" của chủ nghĩa tư bản.[446]

---

[446] Chúng tôi đã ghi chú rằng chúng tôi không thể thảo luận *ở đây* về vấn đề thành phần giai cấp xã hội của các phong trào tôn giáo (về đề tài này, xin đọc các nghiên cứu của tôi liên quan đến *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* [Đạo đức kinh tế của các tôn giáo thế giới]). Để thấy rằng một Baxter – mà chúng tôi sử dụng nhiều trong cuộc nghiên cứu này – đã không nhìn mọi sự chỉ theo lăng kính tư sản của thời đại ông, chỉ cần ghi nhận rằng, ngay đối với Baxter, trong thứ tự xếp hạng (từ cao xuống thấp) các công việc làm hài lòng Thiên Chúa, ngay sau các nghề học thuật là nghề nông rồi *sau đó* mới đến một loạt các nghề như thủy thủ, thợ dệt dạ, người bán sách, thợ may, v.v... Đặc biệt chắc ông ta nghĩ đến cả nghề đánh cá lẫn nghề làm chủ tàu buôn khi nhắc đến nghề "thủy thủ". Về phương diện này, nhiều câu trong bộ kinh Talmud lại nói khác. Chẳng hạn, ta so sánh với những câu của Rabbi Eleasar (trong Wünsche, *Babyl. Talmud*, II, tr. 20, 21), vốn tất cả đều có nghĩa như sau, dù không phải không bị phản bác: nghề buôn có giá trị hơn nghề nông. (Về phần trung gian, xem II, 2, tr. 68. Nhưng, việc đầu tư hợp lý một khoản vốn lại là: một phần ba vào đất đai, một phần ba vào hàng hóa, một phần ba vào tiền mặt.)

Đối với những ai cho rằng không thể hiểu được quan hệ nhân quả nếu không có lối giải thích kinh tế (hay "duy vật" như người ta vẫn cứ luôn gọi như thế một cách đáng tiếc), xin xác định rằng tôi vẫn cho ảnh hưởng của sự phát triển kinh tế lên trên số phận của việc hình thành các ý tưởng tôn giáo là rất quan trọng, và, sau này, tôi sẽ cố gắng trình bày xem các quá trình thích nghi lẫn nhau cũng

Nếu việc kìm hãm tiêu dùng và việc giải phóng hoạt động theo đuổi doanh lợi ấy kết hợp lại với nhau, kết quả thực tiễn là tất nhiên: *vốn liếng được hình thành* nhờ *tiết kiệm* do sự khổ hạnh *bó buộc*.[447]
[193] Rõ ràng các cản trở đối với việc tiêu dùng của cải chiếm hữu được giúp cho việc sử dụng chúng như là vốn *đầu tư* vào sản xuất. Tác động của việc này mạnh đến đâu tất nhiên không thể xác định chính xác bằng con số. Nhưng, ở New England[a], mối quan hệ đó rõ nét đến nỗi nó đã không thoát khỏi cái nhìn bao quát của một sử gia sắc

---

như các mối quan hệ qua lại [giữa hai yếu tố này, tức giữa sự phát triển kinh tế và các ý tưởng tôn giáo – *N.D.*] diễn ra như thế nào, trong khuôn khổ vấn đề mà chúng ta đang bàn. Chỉ có điều, các ý tưởng tôn giáo tuyệt nhiên *không* thể được *diễn dịch* đơn thuần từ các điều kiện "kinh tế"; vì – chắc chắn không thể khác được – chính bản thân các ý tưởng tôn giáo này là những yếu tố mạnh mẽ nhất cấu tạo nên "tính cách dân tộc" [*"Volkscharakter"*], chúng có một quy luật phát triển riêng và có một sức mạnh cưỡng chế riêng của chúng. Và lại, những điểm khác biệt *quan trọng nhất* – như những điểm khác biệt giữa giáo thuyết Luther và giáo thuyết Calvin – bị quy định chủ yếu bởi các hoàn cảnh *chính trị* [Talcott Parsons thêm vào ở chỗ này: "chứ không phải bởi các hoàn cảnh *kinh tế*", trong bản dịch tiếng Anh, ấn bản năm 1958, trang 278 – *N.D.*], trong chừng mực có sự tác động của những yếu tố bên ngoài tôn giáo.

[447] Đó là điều mà Eduard Bernstein nghĩ đến khi ông ta viết như sau trong luận văn đã dẫn trên đây (tr. 625, 681): "Khổ hạnh là một đức tính tư sản [*bürgerliche Tugend*]" [bản dịch của Talcott Parsons, ấn bản năm 1958, dịch *bürgerliche Tugend* là *bourgeois virtue*, bản dịch của Jacques Chavy năm 1964 thì dịch là *vertu bourgeoise*, nhưng một bản dịch khác bằng tiếng Anh lại dịch là *citizen virtue* (xem http://www.ne.jp/asahi/moriyuki/abukuma, truy cập ngày 8-9-2007) – *N.D.*]. Ông ta là *người đầu tiên* đã gợi ra những mối quan hệ
[193] quan trọng này. Nhưng mối quan hệ ấy còn sâu rộng hơn nhiều so với sự hình dung của ông ta. Thực vậy, cái quyết định không phải chỉ là sự tích lũy tư bản đơn thuần mà còn là sự lý tính hóa có tính khổ hạnh [*asketische Rationalisierung*] đối với toàn bộ đời sống kinh tế. Doyle đã nhấn mạnh rất rõ rằng, đối với các khu di dân ở Mỹ, có sự đối lập giữa một bên là miền Bắc theo phái Puritanist, ở đó do nền khổ hạnh bó buộc phải tiết kiệm [*"asketischen Sparzwangs"*] nên luôn có sẵn nhiều vốn cần được đưa vào đầu tư, và bên kia là hoàn cảnh ở miền Nam.

[a] Tức vùng Đông-Bắc của nước Mỹ gồm sáu tiểu bang: Maine, New Hapshire, Vermont, Massachusetts, Rhode Island và Connecticutt (*N.D.*).

bén như Doyle.[448] Ở Hà Lan, nước thực ra chỉ theo giáo thuyết chính thống nghiêm ngặt của Calvin trong có bảy năm, sự giản dị tuyệt đối của cuộc sống nơi những nhóm tôn giáo nghiêm túc nhất và có tài sản khổng lồ, đã dẫn tới một sự tích lũy tư bản một cách quá độ.[449]

Ngoài ra, nếu khuynh hướng "quý tộc hóa" các cơ nghiệp tư sản đã hiện hữu khắp nơi và vào mọi thời đại – và ngay cả ở nước ta [Đức] hiện nay – điều quan trọng nên ghi nhận là khuynh hướng đó bị sự ác cảm của phái Puritanist đối với lối sống phong kiến kìm hãm. Nhiều tác giả Anh theo chủ nghĩa trọng thương vào thế kỷ XVII cho rằng sở dĩ tư bản Hà Lan có ưu thế hơn tư bản Anh là vì những người mới giàu lên ở Hà Lan không tìm cách đầu tư một cách máy móc vào đất đai. Bởi vì vấn đề không phải chỉ là mua đất, nhưng, khi làm như thế, chính là muốn trở thành quý tộc bằng cách chuyển sang lối sống phong kiến, khiến cho số vốn đó không được sử dụng vào

---

[448] Doyle, *The English in America*, II, chương đầu. Ở New England, ngay từ thế hệ đầu sau khi thành lập vùng di dân này, sự có mặt của các xí nghiệp luyện gang thép (1643), các xí nghiệp dệt (1659) hướng đến thị trường, cũng như sự nở rộ mạnh mẽ của một nền tiểu thủ công nghiệp, xét theo quan điểm thuần túy kinh tế, là một hiện tượng đáng ngạc nhiên [trong bản gốc: một hiện tượng "bất phùng thời", *Anachronismen – N.D.*], và không những tương phản rõ ràng với tình hình ở miền Nam (Hoa Kỳ) mà cả với Rhode Island là nơi không theo phái Calvin và được hưởng sự tự do tôn giáo hoàn toàn. Ở Rhode Island, dù có được một hải cảng tuyệt vời, nhưng, vào năm 1686, báo cáo của người thống đốc và của Hội đồng nhận xét: *"The great obstruction concerning trade is the want of merchants and men of considerable estates among us"* [sự cản trở lớn nhất đối với thương mại là tình trạng thiếu hụt các thương nhân và những người giàu có trong số chúng tôi] (Arnold, *History of the State of Rhode Island*, tr. 490). Thực ra, ta khó có thể nghi ngờ phần tác động góp của sự bó buộc phải đầu tư không ngừng những khoản tiền tiết kiệm được – sự bó buộc này xuất phát từ sự hạn chế tiêu dùng của phái Puritanist. Hơn nữa, cũng có vai trò tác động của kỷ luật giáo hội, mà chúng tôi không thể bàn ở đây.

[449] Thực ra, Busken-Huet (sđd, II, chương II và IV) cho thấy các hội đoàn này đã giảm đi nhanh chóng ở Hà Lan. Tuy nhiên, Groen Van Prinsterer (*Handboek der Geschiedenis van het Vaderland*, in lần thứ 3, § 303, chú thích tr. 254), nói: *"De Nederlanders verkoopen veel en verbruiken wenig"* [Người Hà Lan bán nhiều nhưng tiêu dùng ít], ngay cả về thời kỳ *sau* hiệp ước hòa bình Westfalen.

[194] các khoản đầu tư tư bản chủ nghĩa.[450] Sự đánh giá cao của tín đồ Puritanist đối với *nông nghiệp*, xét như là một ngành hoạt động đặc biệt quan trọng và tương hợp với lòng sùng đạo, không được áp dụng (chẳng hạn xem Baxter) cho *landlord* [địa chủ – *N.D.*], nhưng cho *yeoman* [nông dân có đất và canh tác độc lập trên mảnh đất của mình], *farmer* [nông dân lĩnh canh hoặc chủ trang trại] và, vào thế kỷ XVIII, không áp dụng cho *Junker* [nhà quý tộc địa chủ] nhưng cho *nhà nông* "thuần lý" [*"rationellen"* Landwirt].[451] Trong toàn bộ xã hội Anh kể từ thế kỷ XVII trở đi, luôn có cuộc xung đột giữa tầng lớp "*squirearchy*" [tầng lớp quý tộc địa chủ], những người đại diện cho *merrie old England* [nước Anh già lão và vui tươi], và các nhóm Puritanist với những ảnh hưởng xã hội khác nhau.[452] Ngay cả hiện nay, "tính cách dân tộc Anh" có hai nét lớn song hành với nhau: một bên là sự vui sống vững vàng, hồn nhiên và bên kia là sự tự chế ngự

---

[450] Đối với nước Anh chẳng hạn, một nhà quý tộc bảo hoàng đã gửi một thư thỉnh cầu (mà Ranke dẫn trong cuốn *Englische Geschichte*, IV, tr. 197) sau khi Charles II vào London, trong đó ông ta chủ trương cấm không được sử dụng tư bản tư sản [*bürgerliche Kapital*, tức tư bản của những người tư sản – *N.D.*] để mua tài sản đất đai, mà buộc phải đưa vào trong thương mại. Tầng lớp những người "phụ chính" [*Regenten*] ở Hà Lan tự phân biệt mình như là một "đẳng cấp" [*Stand*] khác với giới quý tộc tư sản thành thị *bằng cách* mua lại đất đai xưa kia của các lãnh chúa. (Về đề tài này, xin xem các bài đả kích, viết vào năm 1652, mà Fruin dẫn trong cuốn *Tien jaren uit den tachtigiarigen oorlog*, về sự kiện những người "phụ chính", không còn là những thương nhân nữa mà đã trở thành địa chủ). Thực ra, trong thâm tâm họ, những người này chưa bao giờ là tín đồ nghiêm túc của phái Calvin. Chỉ riêng hiện tượng đam mê tước vị quý tộc, lan tràn trong giới tư sản Hà Lan vào hậu bán thế kỷ XVII đã cho thấy rằng chỉ nên chấp nhận với sự thận trọng cái gọi là sự tương phản giữa các điều kiện ở Anh và các điều kiện ở Hà Lan trong *thời kỳ* này. Ưu thế của việc sở hữu tài sản bằng tiền bạc nhờ thừa kế đã phá vỡ tinh thần khổ hạnh.

[451] Ở Anh, tiếp theo sau trào lưu mạnh mẽ mua các tài sản đất đai bởi tư bản của các nhà tư sản [*bürgerliche Kapital*], là thời kỳ phát triển thịnh vượng của nền nông nghiệp Anh.

[452] Kể cả cho đến hiện nay, các *landlords* [địa chủ] theo Anh giáo thường từ chối chấp nhận những người Nonconformist ["những người *không tuân phục" – *N.D.*] làm tá điền. Hiện nay, hai phái giáo hội này đông ngang nhau, nhưng xưa kia những người Nonconformist luôn luôn là thiểu số.

khắt khe do việc giữ gìn ý tứ và sự ràng buộc đạo đức theo ước lệ tạo nên.[453] Cũng thế, lịch sử thời kỳ đầu của các vùng di dân ở Bắc Mỹ đã mang dấu ấn của sự tương phản sâu sắc giữa những *adventurers* [người phiêu lưu], muốn tạo ra các đồn điền dựa vào những *intended*
[195] *servants* [những người đầy tớ đã định], để có thể sống nhờ vào đó theo cách của các lãnh chúa phong kiến, với các tín đồ Puritanist mà *tâm thế là đặc thù tư sản.[454]

Ta có thể nói rằng ảnh hưởng của quan niệm Puritanist về cuộc sống – và điều này có tầm quan trọng khác hơn sự khuyến khích đơn thuần cho việc tích lũy vốn – lan xa đến đâu thì quan niệm này giúp cho đến đấy sự hướng đến một lối sống tư sản, *thuần lý hơn* về mặt kinh tế; quan niệm này là yếu tố quan trọng nhất và, đặc biệt, là yếu tố nhất quán duy nhất. Nói gọn lại, nó đứng canh chiếc nôi của "con người kinh tế" [*"Wirtschaftsmenschen"*] hiện đại.

---

[453] H. Levy (bài mới đăng trong *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XLVI, tr. 605) nhận xét rất đúng rằng, dựa trên nhiều nét cho phép suy ra "cá tính" [*"Charakteranlage"*] của dân tộc Anh, dân tộc này có lẽ ít sẵn sàng hơn các dân tộc khác chấp nhận một **"ethos"* khổ hạnh và các đức tính tư sản [*bürgerlicher Tugenden*: bản dịch của Talcott Parsons in năm 1958 ở đây lại dịch là *middle-class virtues*, tức các đức tính của tầng lớp trung lưu, trong khi bản dịch tiếng Pháp của Jacques Chavy năm 1964 vẫn dịch là *vertus bourgeoises* – *N.D.*]. Một trong những nét chính của cá tính dân tộc Anh đã là (và vẫn đang là) sự vui sống mạnh mẽ và thô kệch. Người ta có thể thấy sức mạnh đáng kinh ngạc của nền khổ hạnh Puritanist vào thời kỳ hưng thịnh của mình khi nó *kiềm chế* nét cá tính ấy nơi các tín đồ của mình.

[454] Sự tương phản này luôn trở lại trong phần trình bày của Doyle. Các động cơ tôn giáo luôn đóng một vai trò quan trọng (không phải khi nào cũng là vai trò duy nhất, điều này tưởng không cần phải nói) trong thái độ của tín đồ Puritanist. Khu định cư (dưới sự lãnh đạo của Winthrop) có khuynh hướng cho phép những người *gentlemen* [thượng lưu] đến lập nghiệp ở Massachusetts, ngay cả cho phép lập ra một Thượng viện với tầng lớp quý tộc thế tập, *chỉ với điều kiện* là những *gentlemen* này chịu gia nhập *giáo hội*. Vùng định cư này mang tính chất khá *khép kín* nhằm bảo vệ kỷ luật của *giáo hội*. (Việc định cư ở New Hampshire và Maine được tiến hành bởi các đại thương nhân theo Anh giáo; họ đã lập ra ở đây những trại chăn nuôi rộng lớn. Giữa họ và các tín đồ Puritanist chỉ có những quan hệ rất lỏng lẻo.) Ngay từ năm 1632 đã dấy lên nhiều lời than phiền về sự "tham lam" lợi nhuận cực độ của cư dân New England (xem Weeden, *Economic and Social History of New England*, I, tr. 125).

Điều chắc chắn là: bản thân các tín đồ Puritanist biết rõ hơn ai hết rằng, các lý tưởng Puritanist này có khuynh hướng nhường bước dưới sức ép hơi mạnh của "các cám dỗ" của sự giàu có. Dĩ nhiên, chính trong các *giai cấp đang lên*[455] của những người tiểu tư sản và nông gia mà chúng ta gặp được các tín đồ đích thực nhất của tinh thần Puritanist, trong khi các *beati possidentes*[a], dù là trong số các tín đồ Quaker, thường sẵn sàng chối bỏ các lý tưởng cũ.[456] Đó cũng chính là số phận mà tiền thân của nền khổ hạnh tại thế [*innerweltlichen Askese*] đã vấp phải: [đó là] nền khổ hạnh tu viện
[196] [*klösterliche Askese*] vào thời trung đại: một khi hoạt động kinh tế thuần lý đã phát huy trọn vẹn tác dụng của nó bởi việc điều tiết cuộc sống một cách nghiêm khắc và bởi việc hạn chế sự tiêu thụ, thì số tài sản tích lũy hoặc sẽ trực tiếp rơi vào tay giới quý tộc – như trong thời kỳ trước khi có phong trào ly giáo –, hoặc có nguy cơ làm sụp đổ kỷ luật của tu viện, và do đó cần đến sự xuất hiện của một trong nhiều cuộc "cải cách" [*Reformation*]. Cho nên, theo một nghĩa nào đó, toàn bộ lịch sử của các dòng tu là một cuộc đấu tranh không ngừng nghỉ

---

[455] Đó là điều mà Petty đã nhấn mạnh (*Pol. Arith.*), và tất cả các nguồn tư liệu đương thời – không loại trừ cái nào – đều cho rằng *các giáo phái* Puritanist, Baptist, Quaker, Mennonite v.v... đều có một bộ phận thuộc tầng lớp nghèo khổ, và bộ phận thuộc tầng lớp các nhà tư bản chủ nghĩa *nhỏ*, cả hai bộ phận này đối lập lại không những với thành phần quý tộc của các đại thương gia mà cả với những người phiêu lưu tài chính. Nhưng chính từ tầng lớp các nhà tư bản chủ nghĩa *nhỏ* này, chứ không phải từ bàn tay của các trùm tư bản gồm những người độc quyền, cung cấp hàng hóa cho nhà nước, cho ngân khố vay tiền, thầu khoán thuộc địa, *promoters* [những người xuất vốn xây nhà để bán], v.v..., đã tạo nên những gì là *đặc trưng* của chủ nghĩa tư bản của phương Tây: tổ chức lao động công nghiệp theo kiểu tư sản trên nền tảng kinh tế tư nhân (xem Unwin, *Industrial Organization in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, London, 1914, tr. 196 tt). Sự tương phản đó hoàn toàn dễ hiểu đối với những người đương thời; về chủ đề này, xin so sánh với Parker, *Discourse Concerning Puritans* (1641): Parker cũng nhấn mạnh đến sự đối lập chống lại những người lập dự án và những thị thần.

[a] *Beati possidentes* (tiếng Latin): *những người giàu có phúc*, hay là *phúc thay cho những ai có của!* (*N.D.*)

[456] Về cách thể hiện của điều này vào thế kỷ XVIII trong chính sách của Pensylvania, đặc biệt ngay cả trong cuộc chiến tranh giành độc lập, xin xem Sharpless, *A Quaker Experiment in Government* (Philadelphia 1902).

và luôn tái diễn chống lại tác động thế tục hóa của việc chiếm hữu tài sản. Và ở một quy mô còn lớn hơn nữa, điều này cũng đúng đối với sự khổ hạnh tại thế của giáo thuyết Puritanist. Sự *hồi sinh* (*revival*) mạnh mẽ của phái *Methodist – giáo thuyết này đã đi trước sự nở rộ của công nghiệp Anh vào khoảng cuối thế kỷ XVIII – hoàn toàn có thể so sánh với một sự cải cách tu hành. Có thể dùng một đoạn văn của chính John Wesley[457] để làm đề từ cho tất cả những gì mà chúng tôi đã nói cho đến bây giờ. Đoạn văn này chứng tỏ bản thân các thủ lĩnh của các phong trào khổ hạnh này hiểu rõ đến mức nào các quan hệ, nhìn bề ngoài rất nghịch lý, được miêu tả ở đây, và điều đó đúng theo hướng mà chúng tôi triển khai.[458] Vậy thì chúng tôi xin trích sau đây:

"Tôi e rằng, bất cứ ở đâu tiền của tăng lên, thì nguyên tắc của tôn giáo giảm đi theo cùng tỷ lệ. Do đó, xét theo bản tính của sự việc, tôi không thấy có cách nào khả dĩ để cho bất kỳ sự khôi phục lòng tín ngưỡng đích thực có thể bền lâu được. Bởi vì *thiết yếu* tôn giáo *phải*
[197] tạo ra sự chăm chỉ (*industry*) và tiết kiệm (*frugality*) và hai điều này,

---

[457] Do Southey dẫn trong *Life of Wesley*, chương XXIX (in lần thứ hai ở Mỹ, II, tr. 308). Tôi có được trích dẫn này, mà trước đây tôi không biết, là nhờ một bức thư của giáo sư Ashley (1913). Tôi đã cung cấp đoạn này cho Ernst Troelsch và ông đã có dịp dùng.

[458] Chúng tôi khuyên mọi người nên đọc đoạn văn này, nếu bây giờ muốn biết rõ hơn về đề tài này và hiểu sâu hơn chính những người đương thời và những thủ lĩnh phong trào; như ta thấy, những người này biết rõ điều họ làm và biết rõ những hiểm nguy nào đe dọa họ. Không thể tranh cãi một cách bộp chộp, như vài người phê bình tôi đã làm, đối với những sự kiện không thể chối cãi được – cho đến nay cũng không thể chối cãi được –, và công việc của tôi chỉ là đi tìm một cách kỹ lưỡng hơn những động lực bên trong của các sự kiện đó. Vào thế kỷ XVII, không ai nghi ngờ các mối quan hệ này (xin so sánh với Manley, *Usury of six per cent Examined*, 1669, tr. 137). Ngoài các tác giả hiện đại đã dẫn, những nhà thơ như Heine và Keats, những sử gia như Macaulay, Cunningham, Rogers, một nhà văn như Matthew Arnold đã coi chuyện này như là điều hiển nhiên. Trong số các tác phẩm gần đây nhất, xin xem Ashley, *Birmingham Industry and Commerce* (1913). Giáo sư Ashley đã cho tôi biết là ông đồng ý với tôi về mọi điểm. Về toàn bộ vấn đề này, hiện nay xin so sánh với công trình nghiên cứu của H. Levy đã dẫn trên đây, ở chú thích 90.

đến lượt chúng, không thể tạo ra điều gì khác hơn là sự giàu có. Nhưng khi sự giàu có tăng lên thì sự kiêu ngạo, lòng đam mê và tình yêu thế gian dưới mọi hình thức cũng tăng theo. Cho dù hiện nay giáo phái Methodist có như một cái cây đang xanh tươi, thì, với tính chất là một tôn giáo theo trái tim, nó làm sao có thể kéo dài mãi như thế? Bởi vì, dù là ở vị trí nào, những người theo giáo phái Methodist trở nên chăm chỉ và tiết kiệm; hậu quả là của cải của họ sẽ tăng thêm. Và do đó, họ ngày càng thêm kiêu ngạo, đam mê, dâm dục, hống hách. Như vậy, dù hình thức của tôn giáo vẫn tồn tại, nhưng tinh thần của nó biến đi nhanh chóng. Phải chăng không có phương tiện nào để tránh khỏi điều đó, để ngăn chặn sự suy đồi liên tục của tôn giáo chân thực? *Chúng ta không được* cấm cản mọi người chăm chỉ và tiết kiệm. *Chúng ta phải khuyến khích mọi tín đồ Kitô giáo ra sức kiếm tiền và ra sức tiết kiệm, nói khác đi, làm giàu*" [in nghiêng là do Max Weber].

Tiếp theo đó là lời khuyên: những người nào "kiếm ra tất cả những số tiền có thể kiếm được và tiết kiệm tất cả những số tiền có thể tiết kiệm được", thì "hãy cho tất cả những gì có thể cho được", để hưởng được nhiều ân sủng và dành dụm nhiều của báu ở trên trời. Như ta thấy, Wesley diễn đạt, với những chi tiết nhỏ nhất, các mối liên hệ mà chúng tôi đã đưa ra ánh sáng.[459]

Như Wesley đã nói ở đây, tác động *kinh tế* trọn vẹn của các phong trào tôn giáo sâu rộng này – vốn có tầm quan trọng đối với sự phát triển kinh tế chủ yếu là do ảnh hưởng của nền *giáo dục khổ hạnh* của các phong trào này – nói chung chỉ diễn ra một khi đỉnh cao của làn sóng nhiệt tình tôn giáo đã lắng xuống. Sự hăng say đi tìm Nước Chúa bắt đầu giảm đi từng bước trong đạo đức nghề nghiệp lạnh lùng; những gốc rễ tôn giáo dần dà mất đi, nhường chỗ cho [xu hướng] thế tục hóa vị lợi. Chính vào lúc đó, nói như Dowden, cũng giống như "Robinson Crusoe" trong trí tưởng tượng dân gian, *con*

---

[459] Có lẽ không có gì chứng minh các mối quan hệ này đã hiển nhiên đến mức nào đối với các tín đồ Puritanist vào thời cổ điển tốt hơn lập luận sau đây của *Mr. Money-Love* [*Ông Yêu-Tiền*] theo Bunyan: "Phải trở nên sùng đạo *để trở nên giàu có*, chẳng hạn để có đông khách hàng", còn về lý do vì sao người ta trở nên sùng đạo, thì không mấy quan trọng (xem tr. 114 của Nhà xuất bản Tauchnitz).

người kinh tế đơn độc, vốn chỉ tiến hành việc truyền giáo như một
[198] công việc phụ[460], đã thay thế chỗ của kẻ "hành hương" của Bunyan – là kẻ cô đơn đi tìm Nước Chúa trong nội tâm, tất tả đi băng qua "chốn đô hội của những sự phù hoa".

> Sau này, khi nguyên tắc *"to make the most of* both *worlds"* [làm tối đa ở cả hai thế giới] rốt cuộc thống trị – Dowden cũng nhận xét điều này –, lương tâm tốt lành bằng lòng trở thành một trong các phương tiện để hưởng cuộc sống tư sản tiện nghi, đúng như thành ngữ Đức về cái "gối mềm" [*"sanften Ruhekissen"*, xoa dịu lương tâm – *N.D.*] đã diễn tả nó một cách rất hay. Điều mà thế kỷ XVII, – rất sống động về phương diện tôn giáo –, đã đặc biệt lưu lại cho thời đại sau, thời đại kế thừa vị lợi, chính là một lương tâm không hối hận một cách đáng ngạc nhiên, – ta có thể nói là một thứ lương tâm *giả đạo đức* đối với việc làm ra tiền –, miễn là việc kiếm tiền này được thực hiện một cách hợp pháp. Tất cả mọi dấu vết của câu châm ngôn *deo placere vix potest* [khó có thể làm đẹp lòng Thiên Chúa – *N.D.*] đã biến mất.[461]

---

[460] Defoe là một người Nonconformist hăng say [Nonconformist: phái "những người *không tuân phục" – *N.D.*].

[461] Về phần mình, Spener (*Theologische Bedenken*, tr. 426 và tiếp theo, 429, 432), dù nghĩ rằng nghề buôn là nghề có nhiều cám dỗ và cạm bẫy, trả lời như sau cho câu hỏi được đặt ra cho ông: "Tôi rất thoải mái khi thấy rằng, về những gì liên quan đến thương mại, người bạn thân của tôi không có nghi ngờ nào, nhưng anh ấy xem thương mại như là một cách sống, mà [thực tế] nó đúng như thế, nhờ nó ta có thể làm nhiều điều tốt cho nhân loại và nó cho phép *tình thương* được thực hiện theo ý muốn của Thiên Chúa." Trong các đoạn khác, ý tưởng này được biện minh một cách chặt chẽ hơn nhờ dùng các luận cứ theo thuyết trọng thương. Đôi khi, đúng theo *1Tim.* 6, 8-9, và dựa vào tập sách của Jesus Ben Sira [*Huấn ca*] (xem trên đây), Spener, trong một tình cảm hoàn toàn theo giáo thuyết của Luther, tố cáo ham muốn làm giàu như là cạm bẫy lớn cần phải tránh và ông lấy quan điểm "thoả mãn các nhu cầu" (*Theologische Bedenken*, tập III, tr. 435, phía trên). Mặt khác, ông làm nhẹ đi điều đó khi nhắc lại rằng những người biệt phái sống thịnh vượng mà vẫn sùng đạo (xem trên đây, chú thích 39). Sự giàu có, kết quả của lao động nghề nghiệp chuyên cần, không đặt ra cho ông vấn đề nào cả. Do chịu ảnh hưởng của giáo thuyết Luther, nên quan điểm của ông ít chặt chẽ hơn quan điểm của Baxter.

> Một **ethos* đặc thù *tư sản về nghề nghiệp* [*burgerliches Berufsethos*] đã ra đời. Ý thức rằng mình được hưởng toàn vẹn ân sủng của Thiên Chúa, rằng mình hiển nhiên là một tạo vật được Người chúc phúc, nhà kinh doanh tư sản có thể yên tâm chăm lo các quyền lợi về tiền bạc của mình, và hơn thế nữa, ông ta *có bổn phận* hành động như vậy, chừng nào mà ông ta chưa vượt ra khỏi các giới hạn của một cách cư xử đúng đắn về hình thức, chừng nào mà lối ứng xử đạo đức của ông ta vẫn không có gì đáng chê trách và việc sử dụng của cải của ông ta không có gì chướng tai gai mắt. Vả lại, sức mạnh của nền khổ hạnh tôn giáo cho phép ông ta có được những người thợ đạm bạc, có lương tâm, rất chuyên cần, và gắn bó với công việc của mình vốn được xem như là cứu cánh cuộc đời mà Thiên Chúa mong muốn.[462]

Cuối cùng, sức mạnh của lối sống khổ hạnh tôn giáo mang lại cho [199] ông sự xác tín làm người ta vững lòng rằng sự phân phối của cải bất

---

[462] Baxter (sđd, II, tr. 16) khuyên ta không nên dùng làm đầy tớ [*servants*] "những người thờ thẫn, lạnh lùng, uể oải, ham nhục dục, lười biếng" [*heavy, phlegmatic, sluggish, fleshly, slothful persons*] và khuyên nên chuộng "những người đầy tớ biết kính Chúa" [*godly servants*] không phải bởi vì "những người đầy tớ không kính Chúa" [*ungodly servants*] chỉ là những *eye-servants* [người đầy tớ hay trốn việc, chỉ chịu làm việc khi có chủ – *N.D.*], nhưng đặc biệt là vì "a truly godly servant will do all your service in obedience to God, *as if God Himself had bid him to do it*" [một người đầy tớ thực sự kính Chúa sẽ phục vụ anh tuân theo Thiên Chúa, *như thể chính Thiên Chúa đã ra lệnh cho anh ta làm*]. Nhiều người đầy tớ khác lại có khuynh hướng "to make no great matter *of conscience of it*" [không có ý thức coi điều đó là quan trọng]. Tuy nhiên, dấu hiệu thánh thiện của người thợ không phải là việc tuyên xưng đức tin của mình [199] ra bên ngoài mà là *"conscience to do their duty"* [ý thức làm tròn bổn phận của mình]. Ta thấy rằng các lợi ích của Thiên Chúa và các lợi ích của người chủ trùng hợp với nhau một cách khá kỳ dị. Về phần mình, Spener (*Theologische Bedenken*, III, tr. 272) khuyến khích mọi người dành thời gian để nghĩ đến Chúa; ông cho rằng việc các công nhân bằng lòng với những lúc rảnh rỗi vô cùng giới hạn (kể cả trong ngày Chủ nhật) là hoàn toàn bình thường. Các tác giả Anh gọi rất đúng những người nhập cư Tin lành là những "người tiên phong cho việc lao động tốt". Xem thêm H. Levy, *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft*, tr. 53.

bình đẳng trong đời này chính là một kết quả hoàn toàn đặc biệt của sự an bài [*Vorsehung*] của Thiên Chúa, vốn theo đuổi những mục tiêu huyền bí mà chúng ta không thể nào hiểu được, trong những tình trạng chênh lệch ấy cũng như trong ân sủng đặc biệt.[463] Chính Calvin cũng đã đưa ra khẳng định thường được trích dẫn là chỉ chừng nào "nhân dân" – tức là quần chúng công nhân và thợ thủ công – còn nghèo khổ, thì họ mới còn tuân theo Thiên Chúa.[464] Tư tưởng này còn bị người Hà Lan (*Pieter de la Court và nhiều người khác) "thế tục hóa" đến mức từ đó diễn dịch ra rằng quần chúng chỉ *lao động* nếu bị sự cùng quẫn bó buộc. Cách phát biểu đó của một trong nhiều khẩu hiệu của kinh tế tư bản rốt cuộc làm mạnh thêm trào lưu của lý thuyết tăng "năng suất" nhờ trả lương thấp. Ở đây cũng thế, với sự tiêu vong của gốc rễ tôn giáo, sự diễn dịch lại theo kiểu vị lợi đã âm thầm được tiến hành, hoàn toàn đúng theo sơ đồ phát triển mà chúng tôi đã không ngừng quan sát.

Đạo lý của thời trung đại đã không chỉ dung túng việc ăn xin mà còn thực sự tán dương nó trong các dòng tu hành khất. Ngay chính thân phận của những người ăn xin không phải là tu sĩ đôi khi được xem như là một "tầng lớp" [*Stand*] và những người ăn xin đã được đối xử một cách thích đáng, bởi vì họ tạo cho những người có của cải cơ hội để bố thí và, nhờ thế, có cơ hội làm việc từ thiện. Nền đạo đức xã hội Anh giáo vào thời các vua thuộc dòng họ Stuart còn rất gần với thái độ đó. Vậy, chính lối sống khổ hạnh Puritanist đã góp phần vào việc đề ra luật lệ nghiêm khắc về việc cứu giúp người nghèo ở Anh – luật lệ này đã làm thay đổi tình hình một cách cơ bản. Và điều đó đã có thể xảy ra chính là vì, trên thực tế, trong lòng các giáo phái Tin lành

---

[463] Thật quá hiển nhiên là có nét tương đồng giữa sự *tiền định đối với một số người, (đây là sự "bất công" dưới cái nhìn của loài người), và tình trạng phân phối của cải cũng bất công nhưng là do ý định của Thiên Chúa. Xem, chẳng hạn, Hoornbeek, sđd, I, tr. 153. Hơn nữa, như đối với Baxter, sđd, I, tr. 380, sự nghèo khó thường là dấu hiệu của sự lười biếng tội lỗi.

[464] Thomas Adams (*Works of Puritan Divines*, tr. 158) nghĩ rằng nếu Thiên Chúa để cho nhiều người đến thế phải nghèo khó, chắc là vì họ không đủ khả năng kháng cự lại các cám dỗ do sự giàu có gây ra. Thực vậy, quá nhiều khi sự giàu có xua đuổi tinh thần tôn giáo ra khỏi con người.

và trong các cộng đồng Puritanist nghiêm khắc, *không hề* có hoạt [200] động hành khất.[465]

Về một khía cạnh khác, chi nhánh Zinzendorf của phái *Pietist [tức nhóm huynh đệ *Moravi – *N.D.*], chẳng hạn, đã ca ngợi người công nhân trung thực, không có tham vọng chiếm hữu, sống theo gương của các thánh tông đồ và, nhờ đó, có được *charisma* [đặc sủng][a] của các môn đồ.[466] Các quan niệm tương tự, có khi còn triệt để hơn, vào lúc đầu, đã được phổ biến rộng rãi nơi các tín đồ *Baptist.

Vì điều vừa nói, ta không ngạc nhiên khi thấy là toàn bộ các trước tác khổ hạnh của *hầu hết mọi* giáo phái đều thấm sâu bởi ý tưởng cho rằng, đối với những người mà cuộc đời hoàn toàn không có một may mắn nào khác, lao động một cách trung thực, dù là để lĩnh lương thấp, là điều làm hài lòng Thiên Chúa vô cùng. Về điểm này, lối sống khổ hạnh Tin lành tự nó không đem lại cái gì mới mẻ cả. Tuy nhiên, nó không những đã đào sâu đáng kể quan niệm này, mà còn tạo ra chuẩn mực duy nhất *có tính quyết định* cho hiệu quả của nó: đó là động lực *tâm lý* [*psychologische Antrieb*] nhờ đó lao động với tư cách là *thiên chức* [*Beruf*] trở thành phương tiện tốt nhất, nếu không phải là *duy nhất*, để chắc chắn có được trạng thái ân sủng.[467]

---

[465] Xem trên đây chú thích 45 và công trình nghiên cứu của H. Levy được dẫn trong chú thích này. Mọi sự cũng giống như thế trong tất cả các bài miêu tả (kể cả phần miêu tả của Manley liên quan đến các tín đồ Huguenot).

[a] *Charisma* là một thuật ngữ xã hội học do chính Weber tạo ra. Thuật ngữ này được dùng để chỉ phẩm chất lãnh đạo có sức lôi cuốn [hay thuyết phục – *N.D.*] những động cơ phi-lý tính [*It refers to the quality of leadership which appeals to non-rational motives*]. Xem *Wirtschaft und Gesellschaft* [Kinh tế và xã hội], tr. 140 tt. (chú thích của Talcott Parsons trong bản dịch tiếng Anh, ấn bản năm 1958, tr. 281).

[466] Ở Anh cũng không thiếu những điều tương tự. Chẳng hạn, ở Anh, phong trào Pietist dựa trên *Serious call* [Lời kêu gọi nghiêm túc] của Law (1728) để thuyết giáo về sự *nghèo khổ*, sự trinh tiết và, vào lúc ban đầu, cả về sự tách mình ra khỏi thế gian.

[467] Ở Kidderminster – một cộng đoàn hoàn toàn đổi bại khi Baxter mới đến –, hoạt động của ông mà sự thành công hầu như là độc nhất trong lịch sử mục vụ,

Mặt khác, lối sống khổ hạnh Tin lành đã hợp pháp hóa việc khai thác thiện chí lao động đó bằng cách lý giải hoạt động chiếm hữu của
[201] doanh nhân như là "thiên chức" [*"Beruf"*].[468] Điều dễ hiểu là việc theo đuổi Nước Chúa *chỉ đơn thuần* thông qua sự thực hiện phận sự lao động như là "thiên chức" và thông qua sự khổ hạnh nghiêm ngặt – mà kỷ luật của giáo hội đã áp đặt một cách tự nhiên lên các giai cấp không có của – đã có thể tạo thuận lợi cho *"năng suất"* của lao động (theo nghĩa tư bản chủ nghĩa của từ này) mạnh mẽ đến như thế nào. Đối với người công nhân cận đại, xem lao động như là "thiên chức" đã trở thành một thái độ cũng đặc trưng như thái độ tương ứng của người chủ đối với sự chiếm hữu. Chính tình hình đó, mới mẻ đối với thời đại, đã được một nhà quan sát Puritanist sắc sảo như Sir William Petty thể hiện khi ông cho rằng sức mạnh kinh tế của Hà

---

cũng là một thí dụ điển hình cho thấy nền khổ hạnh đã giáo dục quần chúng *như thế nào* để họ lao động (hay, nếu dùng thuật ngữ marxit, để họ sản xuất ra "giá trị thặng dư"); và, do đó, Baxter đã làm cho việc sử dụng lao động trong quan hệ tư bản chủ nghĩa (công nghiệp tại gia, dệt) *nói chung có thể có được*. Nhìn chung, ở đây quả có một quan hệ nhân quả. Nếu nhìn ở góc độ của riêng ông Baxter, thì [ta thấy] ông có khả năng đưa các tín đồ do ông chăm lo vào guồng máy tư bản chủ nghĩa, để phục vụ các lợi ích tôn giáo và đạo đức của ông. Còn nếu nhìn ở góc độ sự phát triển của chủ nghĩa tư bản, thì các lợi ích đó phục vụ cho sự phát triển của "tinh thần" tư bản chủ nghĩa.

[468] Hơn nữa, ta có thể nghi ngờ không biết niềm "vui" mà người thợ thủ công thời trung đại cảm nhận trong sản vật do mình "sáng tạo" ra – niềm vui mà người ta cứ lải nhải điếc cả tai – lớn đến đâu với tính cách là nhân tố tâm lý quan trọng? Nhưng, dù sao cũng có một điểm không thể nghi ngờ: đó là, nền khổ hạnh đã tước bỏ khỏi lao động cái lạc thú ở trần gian – ngày nay, chủ nghĩa tư bản đã vĩnh viễn phá hủy lạc thú đó – và hướng lao động về thế giới bên kia.
[201] Việc làm một nghề [*berufliche Arbeit*], *tự thân nó*, là do Thiên Chúa muốn. Tính cách phi cá nhân [*Unpersönlichkeit*] của lao động ở thời nay, nếu nhìn từ quan điểm cá nhân, là sự vô nghĩa chẳng vui thú gì, thì ở thời đó, vẫn còn được thăng hoa bằng tín ngưỡng. Khi mới ra đời, chủ nghĩa tư bản cần có công nhân; các công nhân này, để *cho lương tâm của mình được an lành*, đã chịu để cho sự khai thác kinh tế sử dụng. Hiện nay, cũng chính chủ nghĩa tư bản này đang có địa vị vững vàng, và nó có thể bắt công nhân phải lao động mà không cần hứa là họ sẽ được thưởng công ở thế giới bên kia.

Lan vào thế kỷ XVII là do việc những "người ly khai" (theo phái Calvin và phái Baptist), đặc biệt đông ở nước này, quan niệm rằng "*lao động chuyên cần và tinh thần công nghiệp* [Arbeit und Gewerbfleiß] *chính là bổn phận của họ đối với Thiên Chúa*".[469]

Đứng trước hiến chương xã hội có tính "hữu cơ" theo nghĩa độc quyền về thuế khóa và ngân sách nhà nước được Anh giáo dưới thời các vua Stewart, cụ thể là trong các quan niệm mà Laub chấp nhận, tức đứng trước sự liên minh này giữa nhà nước, giáo hội với "những nhà độc quyền" trên cơ sở một hạ tầng xã hội Kitô giáo, tư tưởng Puritanist – mà những đại diện của nó là những người chống lại một cách kiên quyết nhất loại chủ nghĩa tư bản tài chính, thương mãi và thuộc địa được nhà nước ưu đãi *này* – đã dùng những *động lực cá nhân chủ nghĩa* của việc chiếm hữu hợp pháp dựa vào năng lực và sáng kiến riêng để đối chọi lại. Các phẩm chất này [năng lực và sáng kiến cá nhân] – vốn sớm bị tiêu tan hoàn toàn trong các ngành công nghiệp độc quyền được nhà nước ưu đãi ở Anh – đã góp phần quyết định vào việc phát triển những ngành công nghiệp nằm ngoài ý
[202] muốn hay đi ngược lại ý muốn của nhà nước.[470] Các nhà Puritanist (Prynne, Parker) từ chối mọi quan hệ với "những kẻ cận thần và

---

[469] Petty, *Political Arithmetick*, trong *Works*, Hull chủ biên, I, tr. 262.

[470] Về những sự xung đột và những sự phát triển này, xin xem sách của H. Levy đã dẫn trên đây. Sự thù địch sâu sắc của công luận đối với các độc quyền – một đặc trưng của Anh vào thế kỷ XVII – có nguồn gốc lịch sử trong sự kết hợp của các động cơ đạo đức Puritanist với các lực lượng *chính trị* tranh đua để giành quyền bính, và đấu tranh chống lại Triều đình – "Nghị viện kéo dài" [*Long Parliament*] đã loại bỏ những người độc quyền ra khỏi hàng ngũ của mình –, cũng như với các quyền lợi kinh tế của các nhà tư bản nhỏ và trung bình để chống lại những ông trùm tài chính. Tuyên ngôn ngày 2-8-1652 của Quân đội, cũng như bản Kiến nghị ngày 28-1-1653 của những người *levellers* [người đo thủy chuẩn] đều nhắm đến việc hủy bỏ các thuế nhập thị, các thuế quan, các thuế gián thu, và đề nghị thiết lập một thứ thuế duy nhất đánh trên các *estates* [bất động sản]. Nhưng các tuyên bố, kiến nghị đó cũng đặc biệt đòi *thương mại tự do*, tức là hủy bỏ tất cả các rào cản độc quyền đối với thương mại (*trade*) trong nước và ở ngoại quốc, các rào cản đó được xem như là vi phạm các quyền [tự nhiên] của con người. "Bản Đại điều trần" cũng đã có ý tương tự.

những kẻ làm đề án" thuộc loại đại tư bản, và đối với họ, đây là một giai cấp đáng ngờ về mặt đạo đức. Họ tự hào về tính ưu việt của đạo đức tư sản của chính họ trong kinh doanh, vốn là lý do thực sự khiến họ bị hành hạ bởi các giới nói trên [tức những kẻ "cận thần và làm đề án" – *N.D.*]. Defoe há đã không đề nghị dẹp tan những người ly khai bằng cách tẩy chay tín dụng ngân hàng và rút hết các món tiền ký gửi đó sao? Sự đối lập giữa hai lối ứng xử tư bản chủ nghĩa thường đi đôi với những đối lập về tôn giáo. Ngay cả vào thế kỷ XVIII, các địch thủ của những người *Nonconformist* [*"không tuân phục"] không ngừng chế nhạo họ như thể họ là hiện thân của một thứ "đầu óc chủ tiệm", và bài xích họ vì họ đã làm đổ sụp các lý tưởng lâu đời của dân tộc Anh. *Cũng ở điểm này*, ta còn tìm thấy sự đối lập giữa đạo lý kinh tế Puritanist và đạo lý kinh tế của dân Do Thái; và ngay những người đương thời (như Pryne) cũng đã biết rõ rằng chính đạo lý Puritanist chứ không phải đạo lý Do Thái tiêu biểu cho **ethos* kinh tế *tư sản*.[471]

Một trong các bộ phận cấu thành của tinh thần tư bản chủ nghĩa hiện đại, và không chỉ của tinh thần này, mà cả của chính nền văn hóa hiện đại, tức là lối sống thuần lý dựa trên ý tưởng *Beruf* [tức nghề nghiệp/thiên chức – *N.D.*], đã được phát sinh từ tinh thần của nền khổ hạnh Kitô giáo – đó chính là điều mà các nội dung trình bày của chúng tôi muốn chứng minh. Nếu bây giờ chúng ta đọc lại đoạn văn của Franklin đã dẫn ở phần đầu của công trình nghiên cứu này, chúng ta sẽ thấy rằng các yếu tố chủ yếu của thái độ mà khi đó chúng tôi đã gọi là "tinh thần của chủ nghĩa tư bản" chính là các yếu tố mà chúng tôi đã nhận ra là nội dung của nền khổ hạnh Puritanist về nghề nghiệp[472], nhưng lại không có được nền tảng tôn giáo vốn đã

---

[471] Xin so sánh với H. Levy, *Die Grund des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft*, tr. 51 tt.

[472] Cho rằng các yếu tố – ở đây còn chưa được quy về các căn nguyên tôn giáo của chúng – nhất là câu ngạn ngữ: *"honesty is the best policy"* [lương thiện là chính sách tốt nhất] (trong phần thảo luận của Franklin về khái niệm *credit* [tín dụng, tín nhiệm, uy tín] – cũng bắt nguồn từ giáo thuyết Puritanist, nhưng lại thuộc về một quan hệ hơi

[203] yếu đi rất nhiều ở Franklin. Ý tưởng cho rằng lao động vào thời cận đại mang dấu ấn của lối sống *khổ hạnh* đúng là không có gì mới. Bằng lòng với lao động chuyên môn, và từ bỏ tính phổ quát toàn diện của con người theo kiểu của Faust, đó là điều kiện của mọi hoạt động có hiệu quả trong thế giới hiện đại; như vậy, hiện nay, "hành động" và "từ bỏ mọi sự đời" tất nhiên điều kiện hóa lẫn nhau. Chính Goethe, khi đạt đến đỉnh cao của sự minh triết, cũng đã muốn dạy chúng ta tính khổ hạnh về bản chất này của phong cách sống tư sản – có lẽ nên nói đến sự vắng bóng của phong cách thì hợp hơn – với cuốn *Wanderjahre* ["Những năm tháng ngao du" của W. Meister] cũng như với kết cuộc mà ông đã tạo ra cho cuộc đời của Faust.[473] Đối với ông, hiểu biết này có ý nghĩa của một sự vĩnh biệt, một sự từ bỏ một thời đại trong đó nhân loại phồn vinh và đẹp đẽ, thời đại đó

---

khác (xin xem nghiên cứu tiếp theo). Tôi sẽ tự giới hạn vào nhận xét của J. A. Rowntree (*Quakerism, Past and Present*, tr. 95-96), mà Eduard Bernstein đã đề nghị tôi nên chú ý: *"Is it merely a* coincidence, or is it a consequence, *that is the lofty profession of spirituality made by the Friends has gone hand in hand with shrewdness and tact in the transaction of mundane affairs? Real piety favours the success of a trader by insuring his integrity and fostering habits of prudence and forethought, important items in obtaining that standing and credit in the commercial world, which are requisites for the steady accumulation of wealth"* [Phải chăng đó chỉ là một *sự tình cờ, hay là một hậu quả* nếu sự tuyên xưng kiêu kỳ giá trị tinh thần của các tín đồ Quaker đi liền với sự sắc sảo và khéo léo trong việc dàn xếp các công việc kinh doanh trần tục? Sự sùng đạo thực sự tạo thuận lợi cho sự thành công của thương nhân bằng cách bảo đảm cho sự liêm khiết của ông ta và cổ vũ thói quen thận trọng và suy tính trước, những thứ rất quan trọng để đạt được địa vị và uy tín trong thế giới thương mại, cần thiết cho việc tích lũy bền vững của cải] (xin xem khảo luận tiếp theo). Vào thế kỷ XVII, thành ngữ "lương thiện như giáo đồ theo phái Calvin" cũng nổi tiếng như sự tôn trọng của người Hà Lan đối với pháp luật, sự tôn trọng mà Sir W. Temple rất khâm phục, và cũng như sự tôn trọng pháp luật – một thế kỷ sau đó – của người Anh, so với các dân tộc ở châu Âu lục địa, các dân tộc này không có được bước đầu rèn luyện tương tự về đạo đức.

[473] Bielschowsky đã phân tích rất hay trong cuốn *Goethe*, II, chương XVIII. Về sự phát triển của "vũ trụ" khoa học, Windelband đã đưa ra một ý tưởng rất gần gũi ở cuối bài "Blütezeit der deutschen Philosophie" [Thời kỳ rực rỡ của triết học Đức] (tập II của cuốn *Geschichte der neueren Philosophie*, 1878).

sẽ không thể nào lặp lại, trong dòng chảy của văn hóa chúng ta, cũng giống như thời kỳ nở hoa của Athènes trong thời cổ đại.

Người tín đồ Puritanist *muốn* được là một người lao động cần cù theo thiên chức [*Berufsmensch*] – còn chúng ta thì bị *bó buộc phải* lao động cần cù như vậy. Bởi vì khi lối sống khổ hạnh được chuyển từ phòng riêng của các tu sĩ vào trong đời sống nghề nghiệp và khi nó bắt đầu thống trị đạo đức thế tục, thì chính là để nó tham gia vào việc xây dựng vũ trụ kỳ diệu của trật tự kinh tế hiện đại. Trật tự đó gắn liền với các điều kiện kỹ thuật và kinh tế của nền sản xuất cơ giới vốn quyết định, với một sức mạnh không thể cưỡng lại nổi, phong cách sống của toàn bộ các cá nhân sinh ra trong cơ chế đó – và không chỉ của những người liên quan đến sự chiếm hữu kinh tế. Có thể trật tự đó sẽ quy định phong cách sống cho đến khi tấn chất đốt hóa thạch cuối cùng đã cháy hết. Theo quan điểm của Baxter, mối quan tâm đến các của cải bên ngoài chỉ được đặt trên vai các vị thánh "như một chiếc áo khoác nhẹ mà bất cứ lúc nào ta cũng có thể vứt bỏ".[474] Nhưng định mệnh đã biến chiếc áo khoác đó thành một chiếc lồng thép [*stahlhartes Gehäuse*].

Đồng thời với việc nền khổ hạnh biến đổi thế gian và phát huy ở đó tất cả ảnh hưởng của nó, các của cải của thế gian này đã tạo ra trên loài người một sức mạnh ngày càng tăng và không cưỡng lại nổi,
[204] lớn đến mức người ta chưa bao giờ thấy trước đây. Ngày nay, tinh thần của nền khổ hạnh tôn giáo đã thoát ra khỏi lồng – phải chăng là vĩnh viễn? ai mà nói được... Dù thế nào đi nữa, chủ nghĩa tư bản chiến thắng không cần đến chỗ dựa này nữa từ khi nó có chỗ dựa mới là nền tảng cơ khí. Ngay cả không khí lạc quan của thế kỷ Ánh sáng, kẻ kế thừa của tinh thần đó, dường như cũng vĩnh viễn phai tàn; và ý tưởng hoàn thành "bổn phận" của mình thông qua một công việc từ nay ám ảnh cuộc sống của chúng ta như là bóng ma của các tín điều tôn giáo đã biến mất. Khi việc "hoàn thành" [bổn phận] nghề nghiệp không thể trực tiếp gắn vào với các giá trị tâm linh hay văn hóa cao nhất – hoặc là, ngược lại, khi nó không thể được cảm nhận như là một sự bó buộc kinh tế đơn thuần nữa – nói chung, cá

[474] *Saints' Everlasting Rest*, chương XII.

nhân từ bỏ việc biện minh cho nó. Ở Mỹ, chính ở những nơi mà sự đuổi theo giàu sang lên đến cực điểm, sự theo đuổi này, bị tước mất ý nghĩa đạo đức-tôn giáo của nó, hiện nay có khuynh hướng liên kết với các đam mê thuần túy ganh đua, điều đó thường tạo cho nó tính cách của một môn thể thao[475].

Chưa có ai biết được là, trong tương lai, kẻ nào sẽ còn ở trong cái lồng ấy, và vào cuối quá trình vĩ đại này, sẽ xuất hiện những nhà tiên tri hoàn toàn mới mẻ nào, hay một sự phục sinh mạnh mẽ nào của các tư tưởng và lý tưởng cũ hay là – trong trường hợp cả hai khả năng vừa nói đều không xảy ra – một sự hóa đá cơ giới, được một thứ kiêu căng quá mức tô điểm. Dù thế nào đi nữa, đối với những "con người cuối cùng" của sự phát triển này của nền văn minh, những lời sau đây [của F. Nietzsche – *N.D.*] có thể sẽ trở thành sự thật: "Chuyên gia không có đầu óc và kẻ hưởng lạc không có trái tim: cái hư vô này tưởng tượng là mình đã đạt tới một trình độ mà nhân loại chưa từng đạt đến."

Nhưng thế là chúng tôi lại rơi vào lĩnh vực của các phán đoán về giá trị và về niềm tin mà chúng tôi sẽ cố tránh để không làm cho bài trình bày thuần túy lịch sử này trở nên quá rườm rà. Phần tiếp theo
[205] của nhiệm vụ mà chúng tôi tự đặt ra cho mình có lẽ là nên chỉ ra ý nghĩa của tư duy duy lý khổ hạnh [*asketische Rationalismus*] đối với nội dung của đạo đức học *chính trị-xã hội*, cũng như đối với các loại hình tổ chức và các chức năng của các nhóm xã hội, từ nhóm nhỏ cho đến nhà nước, điều mà chúng tôi chỉ mới khai mào trong phần nghiên cứu ở ngay trước phần này. Đáng ra chúng tôi phải phân tích

---

[475] "Với 75.000 đô la của mình, một cụ già không thể nghỉ hưu được sao? Không! mặt tiền của cửa hàng phải nới rộng thêm 400 feet [bộ]. Tại sao? *That beats everything* [Không gì cần làm hơn điều đó], ông ta nói thế. Tối lại, khi vợ và con gái ông ta đang cùng đọc sách, ông ta muốn đi ngủ. Ngày Chủ nhật, cứ mỗi năm phút ông ta lại xem giờ... Quả thật là một cuộc đời hỏng hoàn toàn!" Chính bằng những lời đó, người con rể (từ Đức di cư sang) của *dry-goods man* [người bán hàng mốt mới] chính của một thành phố ở Ohio đã tóm tắt cách phán đoán của anh ta về cha vợ của mình; phán đoán mà người kia chắc chắn sẽ cho là không hiểu được và sẽ xem như là triệu chứng của sự thiếu nghị lực của dân Đức.

tiếp theo những mối liên hệ giữa tư duy duy lý khổ hạnh với tư duy duy lý nhân bản[476], các lý tưởng sống, và ảnh hưởng văn hóa của tư duy duy lý nhân bản; ngoài ra còn phải nghiên cứu các mối liên hệ giữa thuyết duy lý khổ hạnh với sự phát triển của thuyết duy nghiệm triết học và khoa học, cũng như với sự tiến bộ kỹ thuật và các lý tưởng tâm linh. Sau cùng, dáng lẽ còn phải theo dõi tiến triển lịch sử của nó, từ các bước đầu vào thời trung đại của một thứ khổ hạnh tại thế cho đến sự tan rã của nó vào trong chủ nghĩa vị lợi [*Utilitarismus*] thuần túy [của Jeremy Bentham – *N.D.*], thông qua các khu vực chịu ảnh hưởng của tính tôn giáo khổ hạnh [*asketischen Religiosität*]. Chỉ khi đó, chúng ta may ra mới *đo lường được* ý nghĩa của nền văn hóa của đạo Tin lành khổ hạnh trong mối quan hệ giữa đạo này với các yếu tố cấu thành của nền văn hóa hiện đại.

Ở đây, chúng tôi tự giới hạn vào việc cố gắng tìm ra những động lực [*Motive*] của chính sự kiện và của các dạng thức ảnh hưởng của sự kiện này, mặc dù chỉ ở một điểm chủ yếu. Có lẽ chỉ còn việc làm sáng tỏ cách mà nền khổ hạnh Tin lành, đến lượt mình, đã chịu ảnh hưởng, trong tính chất và trong tiến triển của nó, bởi toàn bộ các điều kiện văn hóa xã hội, đặc biệt là bởi các điều kiện *kinh tế*.[477] Dù có thiện chí đến đâu, con người hiện đại, nhìn chung, thường không đủ khả năng hình dung *hết* tầm quan trọng của các ý tưởng tôn giáo đối với các cách ứng xử, văn hóa và tính cách dân tộc. Nhưng lẽ tất nhiên chúng tôi không hề có ý định thay thế một lối lý giải nhân quả

---

[476] Chỉ nhận xét này thôi (mà tôi đã giữ nguyên trong lần tái bản này) cũng đủ để chỉ ra cho Brentano (sđd) thấy rằng tôi không bao giờ nghĩ ngờ ý nghĩa *độc lập* của nó. Trong cuốn *Abhandlungen der Münchener Akademie der Wissenschaften*, 1919, Borinsky mới đây đã nhấn mạnh, thêm một lần nữa và quả quyết hơn, rằng tư tưởng nhân bản [*Humanismus*] cũng không phải là "tư duy duy lý" [*Rationalismus*] thuần túy.

[477] Diễn văn của von Below đọc ở Viện Hàn lâm, *Die Ursachen der Reformation* (Freiburg, 1916) không xử lý vấn đề này, mà là vấn đề Cải cách nói chung, và Luther nói riêng. Về các vấn đề được thảo luận ở đây, đặc biệt về các tranh luận mà công trình nghiên cứu này làm dấy lên, để kết thúc, xin đọc tác phẩm của Hermelink, *Reformation und Gegenreformation*; dù thế nào đi nữa, thì cuốn sách này trước hết được dành cho các vấn đề khác.

"duy vật" phiến diện [*einseitig*] bằng một lối lý giải duy linh [*spiritualistische*] về văn hóa và lịch sử, thực ra cũng không kém phần phiến diện. *Cả hai* [lối lý giải này] đều *có thể* làm được[478], [206] nhưng nếu cả hai không tự xem mình như là *bước sơ khởi* của sự tìm tòi mà lại có tham vọng mang lại *kết luận* [của sự tìm tòi], thì cả hai đều không phục vụ tốt cho chân lý lịch sử.[479]

---

[478] Thật thế, bản phác thảo này đã chỉ thận trọng đề cập đến các mối quan hệ [206] trong đó ảnh hưởng của các ý tưởng tôn giáo lên trên văn hóa "vật chất" là điều không có gì phải nghi ngờ. Từ đó, dường như người ta có thể dễ dàng đi đến một "kiến tạo" hình thức [*förmlichen "Konstruktion"*] để *suy ra*, về mặt logic, từ tư duy duy lý Tin lành [*protestantischen Rationalismus*] *tất cả* những gì là "đặc trưng" của nền văn hóa hiện đại. Nhưng ta hãy nhường lối [suy diễn] đó cho các nhà nghiên cứu tài tử vốn tin vào tính "thống nhất" của một "tâm thức tập thể" [*"Sozialpsyche"*] và cho rằng có thể quy gọn điều này vào *một* công thức. Ở đây, chúng tôi chỉ nhận xét rằng thời kỳ phát triển tư bản chủ nghĩa trước giai đoạn mà chúng tôi nghiên cứu, ở *khắp nơi*, đều lệ thuộc *phần nào* vào các ảnh hưởng Kitô giáo, và các ảnh hưởng này lúc thì *gây trở ngại*, lúc thì tạo điều kiện thuận lợi cho sự phát triển của chủ nghĩa tư bản. Xác định xem những ảnh hưởng này thuộc loại nào, đấy sẽ là đối tượng của một chương sau. Và lại, không chắc là vấn đề này hay vấn đề kia đã được phác họa sơ sài trên đây có thể sẽ được thảo luận trong một tạp chí như tạp chí này [Max Weber viết câu này vào năm 1904, khi đăng bài này trên tạp chí *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* – *N.D.*], do các vấn đề mà nó phải đề cập. Nhưng tôi ít có khuynh hướng viết những quyển sách dày đáng ra nên viết như trong trường hợp này; chẳng những thế, còn phải dựa vào các công trình (về thần học và lịch sử) của người khác. (Tôi giữ nguyên các dòng này [Max Weber viết câu này vào năm 1920 – *N.D.*]). Về sự *căng thẳng* giữa lý tưởng và thực tế vào thời "tư bản sơ kỳ" *trước* Cải cách, hiện nay nên xem Strieder, *Studien zur Geschichte der kapitalistichen Organisationsformen*, 1914, tập II (cũng chống lại tác phẩm của Keller, đã dẫn trên đây, mà Sombart đã dùng).

[479] Tôi đã tưởng rằng câu này, cũng như các nhận xét và chú thích đi ngay trước đó đã đủ để tránh mọi thứ ngộ nhận về điều mà tôi định làm trong tập khảo luận này, và *tôi không thấy lý do nào bắt tôi phải thêm bất cứ gì* [Max Weber viết câu này vào năm 1920 – *N.D.*]. Thay vì thêm ngay vào công trình nghiên cứu này phần tiếp theo như dự định lúc đầu, trong tinh thần của chương trình đã trình bày trên đây, tôi đã quyết định trước hết cần tiến hành việc nghiên cứu đối chiếu về các mối quan hệ giữa tôn giáo và xã hội trong *lịch sử *phổ quát*.

Một phần vì các lý do ngẫu nhiên, nhưng đặc biệt là sau khi Troeltsch xuất bản cuốn *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* trong đó ông đã giải quyết được một số điểm mà đáng ra tôi đã phải bàn đến; chẳng những thế lại còn làm tốt hơn là tôi đã có thể làm vì tôi không phải là nhà thần học; cuối cùng, cũng để làm cho công trình nghiên cứu này bớt cô lập và để cho nó có chỗ đứng trong [số các công trình nghiên cứu về – *N.D.*] lịch sử văn hóa. Độc giả sẽ tìm thấy các nội dung nghiên cứu ấy ở phần tiếp theo. Chúng sẽ được đặt sau một phần khảo luận ngắn, dành cho việc làm sáng tỏ khái niệm "giáo phái" [*Sekten*] được dùng trên đây và cho việc nhấn mạnh đến ý nghĩa của quan niệm Puritanist về giáo hội [*Kirche*] đối với tinh thần tư bản chủ nghĩa trong thời cận đại.

[207]

CÁC GIÁO PHÁI TIN LÀNH VÀ TINH THẦN CỦA CHỦ NGHĨA TƯ BẢN (*)(a)

Từ lâu nước Mỹ đã theo nguyên tắc "tách rời giáo hội và nhà nước". Sự tách rời đó nghiêm ngặt đến mức không có cả thống kê chính thức về các giáo phái: nhà nước chỉ cần hỏi các công dân về tín ngưỡng của họ là đã bị xem là trái với pháp luật. Chúng tôi sẽ không thảo luận về tầm quan trọng thực tiễn của nguyên tắc này đối với các quan hệ giữa các cộng đồng tôn giáo và nhà nước.[480] Chúng tôi quan tâm trước hết đến sự kiện ở Mỹ, cách đây chưa đầy hai mươi lăm năm, số người "không tôn giáo" được ước tính chỉ có 6 % [trên tổng dân số – *N.D.*], mặc dù nhà nước hoàn toàn không biết đến các tôn giáo [tức không quan tâm đến các tôn giáo – *N.D.*], và mặc dù, trái

---

(*) Đây là bài được viết lại, bổ sung rất nhiều, từ một bản luận văn đăng lần đầu tiên trong tờ *Frankfurter Zeitung* [Nhật báo Frankfurt], số Phục sinh năm 1906, rồi được mở rộng hơn chút ít đăng trong *Christliche Welt* [Thế giới Kitô giáo] 1906, tr. 558-577 dưới nhan đề *"Kirchen und Sekten"* [Các giáo hội và các giáo phái]. Tôi đã từng nhiều lần nhắc đến bài viết này như là phần bổ sung [cho công trình *ĐĐTL – N.D.*]. Động cơ thúc đẩy tôi viết lại là do khái niệm "giáo phái" [*Sekte*] mà tôi đề xuất (như là đối lập với khái niệm "giáo hội" [*Kirche*]) gần đây được ông bạn của tôi là Troeltsch tiếp thu và bàn bạc kỹ lưỡng trong quyển *Soziallehren der christlichen Kirchen* của ông. Điều này khiến chúng ta dễ dàng bỏ qua thôi không thảo luận về khái niệm này vì những gì cần nói đã được bàn luận trong luận văn trước đây [xem *ĐĐTL*, chú thích 174 ở tr. 153, bản gốc]. Tập luận văn [mới] này chỉ bao hàm thêm những dữ liệu cần thiết nhất bổ sung cho bản luận văn cũ (*chú thích của Max Weber*).

(a) Max Weber viết bài này vào năm 1906, sau chuyến đi dài ở Mỹ năm 1904, trong đó ông diễn giải về cách thức mà các di sản của đạo Tin lành Mỹ vẫn còn ảnh hưởng mạnh đối với xã hội Mỹ đương thời trên nhiều phương diện khác nhau (*chú thích của người dịch – N.D.*).

480 Trong nhiều trường hợp, nguyên tắc này chỉ hiện hữu trên giấy tờ; nên ghi nhận tầm quan trọng của các cử tri Công giáo và của các trợ cấp cho các trường học của tôn giáo.

với thực tế ở gần như khắp châu Âu lúc đó, nhà nước không chi đủ mọi thứ tiền trợ cấp vô cùng hiệu quả cho vài giáo hội được ưu đãi, [208] và mặc dù Mỹ có một số dân nhập cư không lồ.[481]

Ngoài ra, ở Mỹ, sự kiện thuộc vào một cộng đồng tôn giáo cũng có nghĩa là phải chịu những nghĩa vụ đóng góp tài chính nặng hơn rất nhiều so với bất cứ nơi nào ở Đức, nhất là đối với những người nghèo. Ta thấy rõ điều đó qua các ngân sách gia đình đã được công bố. Trong số nhiều trường hợp, cá nhân tôi được biết là, trong một thành phố nằm bên bờ hồ Erie, một họ đạo hầu như gồm toàn các tiểu phu người Đức ít học nhập cư với mức đóng góp hằng năm [của mỗi hộ – *N.D.*] cho các nhu cầu của giáo hội lên đến 80 đô la, so với mức thu nhập bình quân là 1.000 đô la. Ai cũng biết rằng, ở Đức, nếu có những nghĩa vụ đóng góp tài chính, dù là ít hơn rất nhiều đi chăng nữa, thì chắc chắn hậu quả sẽ là có rất nhiều tín đồ ồ ạt rời khỏi giáo hội. Ngoài điều đó ra, một du khách viếng thăm nước Mỹ cách đây 15 hay 20 năm, trước khi cuộc Âu hóa mới đây của nước này bắt đầu, chắc đã nhận thấy sự mãnh liệt của ý thức thuộc về một tôn giáo [*Kirchlichkeit*] chiếm ưu thế trong những vùng chưa bị làn sóng nhập cư tràn ngập.[482] Các bản du ký cũ đã xác nhận điều này: so với vài thập kỷ vừa qua, ý thức này xưa kia sâu sắc hơn rất nhiều, và không ai phản bác điều này. Ở đây, chúng tôi chỉ chú tâm đến một khía cạnh của tình hình này.

Cách đây chưa đầy một thế hệ, khi các nhà doanh nghiệp đến lập nghiệp ở Mỹ và tìm cách thắt nối các mối quan hệ xã hội mới, họ đều thường được hỏi câu này: *"To what church do you belong?"* [Ông/bà thuộc giáo hội nào?]. Câu hỏi kín đáo này, bề ngoài có vẻ là do tình huống, nhưng thật ra rõ ràng không phải tình cờ. Truyền thống lâu

---

[481] Ở đây các chi tiết là không ích lợi gì cho câu chuyện đang bàn. Xin độc giả xem các tập tương ứng của American Church History Series; các tập sách này có giá trị không đồng đều.

[482] Nói thật, từ lâu lời cầu nguyện mở đầu không những cho các phiên tòa của Tòa án tối cao mà cả cho mỗi kỳ đại hội đề cử ứng cử viên tổng thống của các đảng (*Party Convention*) đã trở thành một nghi thức khá nhàm chán.

đời này vẫn được duy trì khá vững chắc ngay cả ở Brooklyn, đô thị chị em với New York; tuy nhiên truyền thống này chỉ được quan sát thấy chủ yếu ở những vùng chịu ít ảnh hưởng nhất của làn sóng nhập cư. Sự kiện trên làm cho người ta không khỏi nhớ đến một chuyện điển hình tại các *table d'hôte* [loại bàn ăn phục vụ chung cho nhiều người mà người ta chỉ bán vào giờ cố định và với giá cố định – *N.D.*] ở Scotland: cách đây một phần tư thế kỷ, khi ngồi vào bàn ăn vào ngày Chủ nhật, du khách đến từ châu Âu lục địa hầu như luôn luôn phải trả lời cho câu hỏi sau đây của một phụ nữ: "*What service did* [209] *you attend today?* [Hôm nay ông đi dự lễ nào?][483].

Khi xem xét các sự việc cặn kẽ hơn, ta dễ dàng nhận ra rằng, trong khi các nhà cầm quyền Mỹ, như chúng tôi đã nói, *không bao giờ* hỏi một công dân là theo tôn giáo nào, thì câu hỏi này – hầu như phải nói là *luôn luôn* – được đặt ra trong đời sống xã hội hay đời sống nghề nghiệp, vốn phụ thuộc vào các mối quan hệ bền vững và vào *sự tín nhiệm*. Tại sao như thế?

Trước hết, tôi xin trình bày vài quan sát cá nhân (vào năm *1904*), để thử làm cho sự kiện này dễ cảm nhận hơn. Trong một chuyến du lịch dài bằng xe lửa xuyên qua một vùng lúc đó là lãnh thổ của người da đỏ, tác giả những dòng này đi cùng toa với một người đại lý hàng *undertakers hardware* (các dòng chữ bằng kim loại để dùng cho bia mộ), và tình cờ nhắc đến tình cảm tôn giáo mà mình đang có một ấn tượng mạnh. Thế là người đại lý thương mại đáp lại một cách gay gắt: "Thưa ông, tôi nghĩ rằng mỗi người có thể tin hay không tin điều gì hợp với mình. Tuy nhiên, nếu tôi gặp một người chủ trang trại hay buôn bán không thuộc vào một giáo hội nào cả, thì 50 xu tôi cũng sẽ

---

[483] Hoặc, khi do tình cờ, du khách đến từ lục địa với tư cách người khách cao tuổi nhất ngồi vào chỗ danh dự, người đầy tớ nói với ông ta khi dọn món súp: "*Sir, the prayer, please*" ["Thưa ông, xin ông đọc lời cầu nguyện"]. Ở Portree (Skye), vào một ngày chủ nhật đẹp trời, khi được hỏi câu nhắc tới trong đoạn văn trên ["Hôm nay ông đi dự lễ nào?"], tôi không biết nói gì hơn là trả lời như sau: "Tôi là thành viên của *badische Landeskirche* [giáo hội thuộc bang Baden, Đức – *N.D.*], và tôi không tìm ra nhà nguyện nào thuộc giáo hội của tôi ở Portree". Các bà đều tỏ ra thỏa mãn với câu trả lời của tôi (*"Oh, he doesn't attend any service except his own denomination!"* [Ồ, ông ta không dự lễ nào ngoài giáo phái của chính ông ta].

không cho anh ta nợ. *Cái gì có thể thúc đẩy anh ta trả nợ cho tôi nếu anh ta hoàn toàn không tin gì cả? (Why pay me, if he doesn't believe in anything?)*". Dù sao, đó mới chỉ là một động cơ còn hơi mơ hồ.

Sự việc trở nên rõ nét hơn đôi chút với câu chuyện mà ông thầy thuốc chuyên khoa mũi-họng gốc Đức, lập nghiệp ở một thành phố lớn nằm bên bờ sông Ohio, đã kể cho tôi nghe về lần ông ta gặp bệnh nhân đầu tiên của ông ta. Người bệnh nằm trên đi-văng theo lời yêu cầu của người thầy thuốc, và khi người thầy thuốc chuẩn bị khám với cái gương để nhìn vào mũi, thì người bệnh vùng dậy nói to và một cách trang nghiêm: "Thưa ông, tôi là thành viên của giáo hội Baptist ở đường..." Người thầy thuốc ngạc nhiên: chuyện đó có gì quan trọng cho bệnh đau mũi và cách chữa trị? Chuyên gia này bèn kín đáo hỏi một đồng nghiệp Mỹ, thì người này mỉm cười giải thích: "Điều đó đơn giản có nghĩa là: xin ông đừng lo về chuyện trả tiền khám bệnh." Nhưng tại sao câu nói đó lại có nghĩa ấy? Một sự kiện thứ ba có lẽ sẽ soi sáng cho chúng ta.

Vào một buổi chiều sáng sủa và đẹp trời đầu tháng mười, tôi tham dự một lễ rửa tội trong một cộng đồng *Baptist. Tôi cùng với vài người bà con – các chủ trang trại ở vùng nông thôn cách không xa tỉnh lị M... thuộc tiểu bang North Carolina – ở bên hồ chứa nước của một con sông chảy từ dãy núi Blue Ridge Mountains mà người ta thấy nơi xa.
[210] Ban đêm, hồ đông cứng và thời tiết còn lạnh. Chung quanh, trên các sườn đồi, rất đông chủ trang trại lân cận cùng gia đình họ đổ đến trên các chiếc xe nhẹ chạy bằng hai bánh – tuy nhiên vài người trong số họ đến từ những nơi xa hơn. Nhà thuyết giáo, mặc đồ đen, đứng trong hồ, nước lên đến thắt lưng. Sau vài công việc chuẩn bị, mươi người đàn ông và phụ nữ áo quần tươm tất, nối tiếp nhau đi vào hồ. Họ tuyên xưng đức tin, rồi trầm cả người vào trong nước – những người phụ nữ thì được nhà thuyết giáo đưa tay đỡ. Họ trồi lên rồi bước ra khỏi nước vừa giữ mình vừa run rẩy trong bộ áo quần ướt đẫm. Mọi người tới "chúc mừng" họ, kế đó, họ được choàng tấm mền dày và đưa xe về nhà.[484] Bên cạnh tôi, một người bà con, theo truyền thống Đức vốn ít

[484] *Faith* [đức tin] là một sự bảo vệ hiệu nghiệm nhất chống lại chứng sổ mũi, một trong những người bà con của tôi nhận xét như thế.

ưa hàng giáo phẩm, vừa nhìn cảnh đó vừa nhổ nước miếng tỏ vẻ khinh bỉ.[485] Người này chăm chú quan sát cảnh trầm mình dưới nước của một trong số những người trẻ. *"Look at him..., I told you so!* [Nhìn anh ta kìa..., tôi đã nói với anh rồi!]". Khi buổi lễ kết thúc, tôi hỏi người này: "Tại sao anh cho rằng anh ta sẽ chịu phép rửa tội?", và người này trả lời như sau: "Chính vì anh ta muốn mở một ngân hàng ở M... – Phải chăng ở trong vùng có nhiều tín đồ Baptist, nên anh ta có thể sống nhờ họ? – Không phải thế đâu, nhưng bây giờ nhờ đã được rửa tội, anh ta sẽ có nhiều khách hàng trong tất cả các vùng lân cận và sẽ hơn hẳn những người cạnh tranh với anh ta." Các câu hỏi tiếp theo của tôi Tại sao? Bằng cách nào? đã giúp tôi hiểu được chuyện này như sau: người ta sẽ chỉ được nhận vào cộng đồng Baptist địa phương vốn vẫn triệt để theo đúng các truyền thống tôn giáo, sau khi đã được thử thách gắt gao và đã được điều tra kỹ lưỡng về hạnh kiểm ngay thời còn trẻ dại (có hành vi *disorderly conduct* [hạnh kiểm vô kỷ luật]? có đi phòng trà? khiêu vũ? đến nhà hát? đánh bài? trả tiền không đúng kỳ hạn? sống phóng túng?).

Như vậy, việc nhận vào trong cộng đồng tương đương với việc bảo đảm tuyệt đối cho các phẩm chất đạo đức của một *"gentleman"* [ở đây có nghĩa là người đàng hoàng – *N.D.*] và nhất là cho các phẩm chất đạo đức nhất thiết phải có trong kinh doanh, do đó anh chàng *"gentleman"* kia chắc chắn sẽ được cả vùng gửi tiền vào ngân hàng và sẽ được tín nhiệm tối đa, không ai có thể cạnh tranh lại. Anh ta là một "con người thành đạt" [*gemachte Mann*].

[211] Các quan sát sau đó cho phép tôi nhận ra rằng những hiện tượng giống hệt hay ít ra tương tự cũng đã xảy ra tại các vùng rất khác nhau. Chỉ những người nào thuộc giáo phái Baptist hay Methodist, hay các *giáo phái* khác mới thành công trong kinh doanh nói chung. Khi một thành viên của một giáo phái đổi chỗ ở hay phải đi chiêu hàng nay đây mai đó, người này mang theo một chứng chỉ do cộng

---

[485] Anh ta gọi một trong những người vừa được rửa tội: *"Hello, Bill, wasn't the water pretty cool?"* [Này, Bill, nước chắc là khá lạnh?] và người kia trả lời một cách vô cùng nghiêm trang: *"Jeff, I thought of some pretty hot place and so I didn't care for the cool water"* [Jeff, tôi nghĩ đến một nơi nào đó khá nóng (tức địa ngục! *chú thích của Max Weber*) và vì vậy tôi không quan tâm đến nước lạnh].

đồng địa phương của người này cấp và, nhờ vậy, không những người này tiếp xúc được với các thành viên của giáo phái mình mà nhất là còn có được sự tín nhiệm. Nếu người này làm ăn thất bại, mà không phải do lỗi của mình, giáo phái sẽ gánh vác lấy việc kinh doanh của người này, đứng ra bảo đảm trước các chủ nợ, giúp đỡ người này bằng mọi cách, nhiều khi còn theo cả nguyên tắc đề ra trong Kinh Thánh *"mutum date nihil inde sperantes"* [Hãy cho vay mượn, cho dù không trông báo đền, *Luc* 6, 35]. Nhưng điều cuối cùng làm cho cán cân nghiêng về phía người này hoàn toàn không phải là việc các chủ nợ trù tính rằng, vì uy tín của mình, giáo phái sẽ không để cho họ bị thiệt hại gì hết. Điểm quyết định là một giáo phái, dù ít nổi tiếng đến đâu, đều không nhận vào giáo phái của mình bất cứ người nào có "hạnh kiểm" rõ ràng không *đủ phẩm chất* về đạo đức.

Tóm lại, đối với một cá nhân, việc thuộc vào một giáo phái là một chứng chỉ về việc có đủ phẩm chất đạo đức; đặc biệt điều đó chứng thực là anh ta có đạo đức trong kinh doanh, khác hẳn với việc thuộc vào một "giáo hội" do được "sinh ra ở trong đó" và giáo hội vốn làm ân sủng của mình chói lọi trên người công chính cũng như người không công chính. Thật vậy, một "giáo hội", một thể chế được thiết lập vì ân sủng, quản lý các tài sản thiêng liêng của sự cứu rỗi, giống như một tổ chức ủy thác di sản [*fideicommis*]. Việc thuộc về "giáo hội", trên nguyên tắc, có tính bó buộc, và vì thế không thể chứng minh gì được về đức độ của các thành viên của mình. Trái lại, một "giáo phái", trên nguyên tắc, là một hội đoàn tự nguyện, chuyên nhất, gồm những người có đủ phẩm chất về tôn giáo và đạo đức để gia nhập. Chính do tự nguyện mà người ta gia nhập vào giáo phái, nếu được các thành viên của giáo phái đồng ý nhận vào, căn cứ trên một *thời gian thử thách* [*Bewährung*] về tôn giáo.[486] Sự khai trừ

[486] Người ta đã thừa nhận là việc tuyển chọn này thường bị ngăn trở đáng kể – ngay chính ở Mỹ – bởi việc "đánh bắt các linh hồn" mà các giáo phái tranh nhau làm ["đánh bắt các linh hồn": *Seelenfang* – từ này dùng hình tượng đánh cá để nói về chuyện truyền đạo – *N.D.*], và vì việc "đánh bắt linh hồn" này tùy thuộc một phần vào các lợi ích vật chất của những người thuyết giáo. Vì vậy, các "tập đoàn" [*Kartelle*] thường được thành lập giữa các nhóm cạnh tranh với nhau để hạn chế sự hăng say truyền đạo. Chẳng hạn, do các cộng đồng cho tái hôn một cách dễ dàng lôi kéo được đông tín đồ, một số "tập đoàn" được lập ra để làm cho việc tái hôn thành khó khăn hơn đối với

khỏi giáo phái vì vi phạm trật tự đạo đức có nghĩa là mất đi sự tín
[212] nhiệm và bị truất phế về mặt xã hội.

Trong những tháng tiếp theo, nhiều điều nhận xét đã cho phép tôi khẳng định rằng tinh thần tôn giáo này, vốn còn đầy sức sống[487] như vậy, đã tiêu vong quả thật khá nhanh, nhưng đồng thời các điều nhận xét này cũng cho thấy những nét đặc biệt quan trọng đã nêu trên đây. Ngày nay, thuộc về đạo nào không còn là chuyện quan trọng lắm.[488] Cho dù là thành viên của hội Tam điểm[489], là tín đồ

---

những người đã ly dị mà không đủ lý do về mặt tôn giáo. Người ta cho rằng vài cộng đồng Baptist đôi khi tỏ ra lỏng lẻo về chuyện này, trong khi giáo hội Công giáo và giáo hội Lúther (Missouri) được khen ngợi vì đã tỏ ra nghiêm khắc – điều này, có người nói, dường như đã làm giảm đi số tín đồ của họ.

[487] Trong các thành phố lớn, nhiều lần, người ta đã hồn nhiên kể cho tôi nghe rằng có người vì muốn đầu cơ đất đai để xây nhà, nên bắt đầu bằng cách xây một nhà thờ, thường là rất giản dị; rồi, với 500 hay 600 đô la, anh ta tuyển một sinh viên của một trong các chủng viện thần học, làm anh ta lóa mắt trước tương lai sẽ rất rực rỡ của chính mình nếu anh ta thành công trong việc tập hợp được một cộng đồng chung quanh mình bằng cách "rao giảng" việc xây cất để lấp đầy cả khu đất. Người ta cũng đã chỉ cho tôi thấy các ngôi nhà đổ nát giống như các giáo đường, bằng chứng của sự thất bại của những sự kinh doanh theo lối đó. Nhưng hình như thông thường các nhà thuyết giáo này đều thành công. Những người mới đến tìm thấy ở đó điều mà họ rất cần: sự tiếp xúc với những người láng giềng, trường học ngày Chủ nhật, v.v..., và nhất là họ cảm thấy được sống trong môi trường có những người mà họ có thể tin cậy được "về mặt đạo đức".

[488] Các giáo phái thường có quan hệ rất tốt dù cạnh tranh nhau gay gắt. Sự cạnh tranh đó được biểu lộ trong bản chất của những gì được tặng cho các tín đồ, về tâm linh cũng như về vật chất, trong các buổi uống trà vào buổi tối của cộng đoàn; và ngay cả các cuộc nghe nhạc vào buổi sáng trong các nhà thờ sang trọng (nghe nói một người hát giọng nam cao [*tenor*] của nhà thờ Trinity Church ở Boston, dù chỉ hát ngày Chủ nhật, nhận được đến 8.000 đô la vào thời đó].

Trong một buổi lễ của các tín đồ Methodist mà tôi có mặt, mọi người được khuyên là nên tham dự các nghi lễ rửa tội – trên đây, tôi đã miêu tả một buổi lễ như thế – như thể tham dự một buổi trình diễn bổ ích cho mọi người. Thông thường, các cộng đồng đều từ chối nghe thuyết giáo về các sự bất đồng giáo phái, về "giáo điều" nói chung. Chỉ đạo đức mới là đề tài của bài thuyết giáo. Mỗi khi tôi nghe các bài giảng dành cho các tín đồ thuộc giai cấp trung lưu, chính đạo đức tiêu biểu của giới tư sản, vững chắc và

christian scientist [giáo phái tin rằng có thể chữa mọi bệnh chỉ bằng đức tin vào Thiên Chúa, hoàn toàn không cần đến thuốc men – *N.D.*], tín đồ của phái *Adventist, phái *Quaker hay gì gì đó, thì cũng đều như nhau. Điều quan trọng là người ta được nhận vào bằng phương thức bỏ phiếu (*"ballot"*) sau một cuộc sát hạch và một *thời gian thử thách* về đạo đức theo chiều hướng của các đức tính mà nền khổ hạnh tại thế [*innerweltliche Askese*] của đạo Tin lành tưởng thưởng, tức là theo truyền thống *Puritanist cũ. Sau đó, chúng ta có thể quan sát thấy các hiệu ứng như nhau.

Nếu xem xét kỹ lưỡng hơn, chúng ta thấy quá trình "thế tục hóa" đặc trưng này tiến triển liên tục – đây là một quá trình vốn làm biến mất trong thời hiện đại nhiều hiện tượng xuất phát từ các quan niệm tôn giáo. Không phải *chỉ* có các hội đoàn tôn giáo, tức là các giáo phái, mới có những hiệu ứng này. Mà còn hơn thế, các giáo phái này
[213] ngày càng ít có ảnh hưởng trong quá trình [thế tục hóa] này. Chỉ cách đây 15 năm thôi, người ta chỉ cần chú ý một chút là có thể nhận thấy một số khá đông những người thuộc giới trung lưu Mỹ (luôn luôn ở ngoài các vùng đô thị hiện đại nhất và các trung tâm nhập cư) mang ở lỗ khuy một huy hiệu nhỏ, có màu khác nhau, không phải không nhắc ta nhớ đến huy chương Bắc đẩu bội tinh. Nếu ta hỏi huy hiệu đó có ý nghĩa gì, thì câu trả lời bao giờ cũng là: đó là huy hiệu của các hội đoàn đôi khi mang một cái tên kỳ lạ nhất. Các hội đoàn đó hầu như luôn luôn làm công việc của các công ty bảo hiểm tương tế trong trường hợp có người qua đời và ngoài ra còn cung cấp một số điều lợi khác. Đặc biệt ở những vùng ít bị tác động nhất của [quá trình] tan rã hiện đại [*modernen Zersetzung*], hội đoàn cũng thường dành cho những người gia nhập quyền lợi tinh thần là được hưởng

---

khả kính, đã được thuyết giảng, và phải nói điều này, một cách rất nhạt nhẽo, rất tầm thường, nhưng với một lòng xác tín sâu sắc, thường ngay cả với sự xúc động.

[489] Một người trợ giảng về các ngôn ngữ Semite của một đại học ở miền Tây nước Mỹ nói với tôi: "Tôi tiếc không trở thành 'thầy giảng' [*Meister vom Stuhl*], vì trong trường hợp đó tôi đã có thể trở lại làm kinh doanh." Khi tôi hỏi điều đó có thể giúp anh trong chuyện gì, thì được trả lời rằng nếu anh ta là người đi chiêu hàng nay đây mai đó hay là người bán hàng và nếu anh ta biết chứng tỏ tư cách vô cùng đáng kính ấy, anh ta sẽ thắng được mọi thứ cạnh tranh và sẽ đáng giá nghìn vàng.

sự giúp đỡ huynh đệ của các thành viên khá giả để đương đầu với các khó khăn kinh tế mà họ không bị xem là chịu trách nhiệm. Trong nhiều trường hợp mà tôi được biết vào thời đó, điều này xảy ra theo nguyên tắc *"mutuum date nihil sperantes"* [Hãy cho vay mượn, cho dù không trông báo đền], hay, ít ra, với lãi suất rất thấp. Bề ngoài, sự cứu trợ được thực hiện một cách tự nguyện. Ngoài ra, và đây là một điểm quan trọng, sự chấp nhận cho vào hội đoàn tùy thuộc vào một cuộc bỏ phiếu, sau khi đã điều tra và thử thách giá trị đạo đức của người xin gia nhập. Vậy thì cái nơ hoa hồng ở lỗ khuy muốn nói rằng: "Tôi là một *'gentleman'* có bằng chứng nhận sau khi điều tra và sau thời gian thử thách [*Bewährung*], tôi được bảo đảm đúng theo thể thức là thành viên của hội đoàn." Và điều đó lại còn có nghĩa là người ta có thể *cấp tín dụng* cho người mang huy hiệu. Chính ở đây, chúng ta có thể dễ dàng nhận thấy rằng các cơ hội kinh doanh thường chịu ảnh hưởng quyết định bởi sự hợp thức hóa [*Legitimierung*] tương tự.

Tất cả những hiện tượng này vốn xem ra đang bị suy thoái một cách nhanh chóng, – ít ra khi đây là chính những tổ chức tôn giáo –[490] hoàn toàn chỉ giới hạn vào giới trung lưu. Đặc biệt, các hội đoàn đang được nói đến ở đây là những nấc thang thăng tiến xã hội tiêu biểu đối với các nhà kinh doanh trung lưu này; và đấy cũng là nơi quảng bá và duy trì cái **ethos* kinh doanh tư bản chủ nghĩa thị dân [*bürgerlichen kapitalistischen Geschäftsethos*] trong giới trung lưu đông đảo này
[214] (kể cả các chủ trang trại). Chúng ta biết rằng không ít các *promoter* [ở đây: doanh nhân – *N.D.*], không ít thủ lĩnh trong công nghiệp, không ít nhà tỉ phú, những ông trùm tư bản Mỹ là những người công khai thuộc các giáo phái, đa số là Baptist (trong các thế hệ già nhất, họ hẳn nhiên chiếm đa số). Dĩ nhiên cũng như ở Đức, họ thường chỉ gia nhập vì các lý do thuần túy theo tập tục, chỉ nhằm đến sự hợp thức [*Legitimation*] cá nhân và xã hội của họ, chứ không

[490] Nhiều người Mỹ có học thức gạt bỏ các sự kiện này bằng một từ gọi chúng với sự khinh bỉ và có phần tức giận là *humbug* [trò bịp bợm – *N.D.*], hay là trạng thái tinh thần lạc hậu. William James đã khẳng định với tôi là nhiều người thực sự không biết đến các sự kiện đó. Tuy nhiên các yếu tố đó vẫn tồn tại trong nhiều lĩnh vực khác nhau, và đôi khi dưới các hình thức lố bịch.

phải với tư cách là doanh nhân. Thật thế, cũng như vào thời kỳ của các tín đồ Puritanist, những "siêu nhân kinh tế" như thế hoàn toàn không cần đến loại nạng đó, và các "tình cảm tôn giáo" của họ thường chân thành hơn là đáng ngờ. Cũng như vào hai thế kỷ XVII và XVIII, giai cấp trung lưu này – nhất là các tầng lớp vừa mới đạt đến hay các tầng lớp đang vươn lên cao hơn nữa – chính là hiện thân [*Träger*] cho một tâm thức tôn giáo [*religiösen Orientierung*] đặc thù mà ta không nên xem như là một sản phẩm thuần túy và đơn giản của óc cơ hội.[491] Tuy nhiên không nên quên rằng, ngay cả ở Mỹ, nếu không có sự phổ biến trên khắp thế giới các phẩm chất và các nguyên tắc cư xử theo giáo thuyết Methodist mà các cộng đồng này tuân theo, chủ nghĩa tư bản chắc sẽ không như hiện nay. Không kể thời kỳ thuần túy phong kiến hay thời kỳ di sản thừa kế, chưa có thời kỳ nào trong lịch sử cũng như trong bất cứ vùng kinh tế nào lại vắng bóng những người như Pierpont Morgan, Rockefeller, Jay Gould, v.v...; duy chỉ có các *phương tiện* kỹ thuật mà họ dùng để chiếm hữu tài sản là thay đổi (đó là điều tất nhiên!). *Họ* đã đứng, *họ* còn đứng "bên kia cái thiện và cái ác". Nhưng dù là ta đánh giá ảnh hưởng của họ đối với sự biến đổi kinh tế mạnh đến đâu, họ cũng không bao giờ đóng một vai trò quyết định đối với tư duy kinh tế [*Wirtschaftsgeist*] thống trị vào một thời đại và trong một vùng nhất định. Nhất là, họ không phải là những người đã tạo ra hay đã hô hào cho "tinh thần" *tư sản* đặc thù Tây phương.

Chúng tôi sẽ không nói ở đây về tầm quan trọng chính trị và xã hội của các phái tôn giáo cũng như của các hội đoàn và câu lạc bộ khép kín nhất này, có rất nhiều ở Mỹ, mà sự tuyển lựa được thực
[215] hiện bằng cách bỏ phiếu. Người Mỹ điển hình của thế hệ ngay trước thế hệ của chúng tôi, suốt đời tham gia một loạt các hội đoàn tương

[491] Ở Đức, nạn đạo đức giả và óc cơ hội trong tập tục xã hội cũng không thua kém gì bao nhiêu so với Mỹ; nói chung ở Đức, một sĩ quan hay một công chức cũng không thể không theo một tôn giáo nào. Một ông thị trưởng (người "*aryen*"!) của Berlin đã không được chính thức thừa nhận vì một trong các con của ông ta đã không được rửa tội. Có khác nhau chăng chỉ là ở lĩnh vực phát huy tốt nhất cho nạn đạo đức giả này: ở Đức là để thăng quan tiến chức, còn ở Mỹ là nhằm tìm kiếm các cơ hội trong kinh doanh.

tự nhau, trước hết là *Boys' Club* [Câu lạc bộ thiếu niên] ở trường học, rồi chuyển qua *Athletic Club* [Câu lạc bộ thể dục] hay *Greek Letter Society* [Hội học cổ ngữ Hy Lạp] hay một câu lạc bộ sinh viên tầm thường nào đó, sau đó gia nhập vào một trong nhiều câu lạc bộ thân hào nhân sĩ dành cho các doanh nhân và cho giới tư sản, và cuối cùng có thể tham gia một trong nhiều câu lạc bộ của giới tài phiệt ở các thành phố lớn. Việc được gia nhập các câu lạc bộ nói trên tương đương với việc có được một chiếc vé để thăng tiến trong xã hội và trước hết chứng nhận, trước diễn đàn về phẩm cách *cá nhân*, là đã "chứng minh được phẩm chất của mình" [*sich bewähren*]. Ở trường cao đẳng [*college*], nếu một sinh viên không được một câu lạc bộ nào (hay hội đoàn nào cùng loại), dù bản chất của nó là gì, cho gia nhập, thì cậu ta trở thành một thứ tiện dân (*paria*) (có người nói với tôi một số sinh viên đã tự tử vì thất bại trong việc gia nhập hội đoàn). Đối với một doanh nhân, một người chào hàng, một kỹ thuật viên, một thầy thuốc, nếu cũng thất bại như vậy, thì việc sử dụng tài năng của ông ta sẽ có vấn đề. Hiện nay, nhiều câu lạc bộ cho thấy là ở Mỹ đang phát triển khuynh hướng đặc trưng thành lập các nhóm xã hội quý phái; bên cạnh và – cần ghi nhận điều này – có phần *đối lập* lại với giới tài phiệt không son phấn che đậy.[492]

---

[492] Cũng ở Mỹ, người ta có thể mua được quyền lực, nhưng chỉ với tiền bạc mà thôi thì không đủ để giành được sự danh giá xã hội. Dĩ nhiên, tiền bạc là một trong các phương tiện để giành được điều này. Cũng giống như ở Đức, và ở mọi nơi khác. Nhưng ở Đức, con đường dẫn đến các vị trí danh giá phải thông qua việc mua một vùng đất của quý tộc, thông qua việc lập ra một sự ủy thác di sản [*fideicommis*], rồi thông qua việc đạt được các tước quý tộc để sau này *con cháu* dễ dàng gia nhập vào trong xã hội quý phái. Ở Mỹ, những người nào đã tự mình tạo lập ra tài sản thì thường tôn trọng truyền thống cũ hơn là những kẻ thừa kế tài sản của họ, và sự nghiệp công danh xã hội thường bắt đầu bằng các mối quan hệ thượng lưu trong một giới thanh lịch. Xưa kia, người ta bắt đầu bằng cách gia nhập một giáo phái cao trọng (chẳng hạn như giáo phái Presbyterian; trong các giáo đường của giáo phái này ở New York, người ta thấy để sẵn trên các băng ghế dài những cái gối dựa êm và những cái quạt tay). Hiện nay, điều chính yếu là gia nhập một *câu lạc bộ* quý phái. Rồi còn phải kể đến loại nhà (nằm trên con đường sang, điều dưỡng như không bao giờ thiếu trong các thành phố có tầm quan trọng trung bình), trang phục, thể thao. Chỉ gần đây thôi, việc là hậu duệ của các *Pilgrim Fathers* [những người Anh theo giáo phái Puritanist đến Mỹ năm 1620 –

Trong quá khứ và cho đến ngày nay, một trong các đặc điểm của nền *dân chủ* Mỹ chính là nó không phải là một tập hợp lộn xộn những cá nhân, mà là một mớ rối mù các *hội đoàn* hoàn toàn chuyên nhất và tự nguyện. Cách đây ít lâu thôi, nền dân chủ Mỹ không thừa
[216] nhận uy tín có được do lai lịch và do tài sản *được thừa kế*, cũng như uy tín do chức vụ và bằng cấp, hay, ít ra, trong một mức độ nhỏ đến nỗi không thấy có ở nơi nào khác. Tuy nhiên, trong các hội đoàn này người ta hầu như không mở rộng vòng tay đón tiếp kẻ mới tới như người ngang hàng. Chắc chắn, cách đây chừng 15 năm, một chủ trang trại Mỹ không để cho khách của mình đi bên cạnh một người cày đất (sinh ra ở Mỹ) đang làm việc, mà không đề nghị họ bắt tay nhau sau khi đã giới thiệu theo đúng nghi thức. Chắc chắn, xưa kia, trong một câu lạc bộ Mỹ tiêu biểu, chẳng ai buồn chú ý xem trong hai thành viên đang tranh hơn thua trong một ván bi-da, ai là chủ và ai là người làm công. Ở đây ngự trị sự bình đẳng tuyệt đối giữa các *"gentlemen"*.[493] Chắc chắn, vợ của một người hoạt động công đoàn, theo chồng đi ăn trưa, đã trang điểm và cư xử hoàn toàn đúng theo bề ngoài của một bà thuộc giới tư sản – nhưng giản dị và vụng về hơn một chút.

Trong nền dân chủ này, dù ở địa vị xã hội nào, kẻ muốn được chấp nhận hoàn toàn, thì phải làm đúng theo các quy ước của xã hội tư sản, kể cả thời trang mà đàn ông nhất thiết phải theo. Lại còn phải

---

N.D.], của Pocahontas [con gái một thủ lĩnh lớn của người da đỏ ở Mỹ – *N.D.*] hay của các mệnh phụ lớn của người da đỏ, v.v... mới trở thành quan trọng. Ở đây chúng tôi sẽ không đi vào chi tiết. Nhiều văn phòng dịch thuật, nhiều tổ chức đủ loại tìm kiếm rất kỹ để thiết lập phả hệ của giới tài phiệt. Các hiện tượng này, thường đạt đến mức độ cực kỳ lố bịch, nằm trong cả một quá trình Âu hóa "xã hội" Mỹ.

493 Đây không phải là điều thường thấy trong các câu lạc bộ Đức-Mỹ. Ở New York, có lần tôi hỏi các thương nhân trẻ tuổi (mang tên những hiệp hội *Hanseatic có uy tín nhất của Đức) rằng tại sao họ lại hết sức khao khát được kết nạp vào một câu lạc bộ Mỹ, thay vì ở lại với các câu lạc bộ Đức vốn cũng đang hoạt động tốt đẹp như vậy. Họ trả lời tôi rằng các ông chủ (Đức-Mỹ) của họ thỉnh thoảng cũng có chơi bi-da với họ ở đây, nhưng không phải là không để cho họ cảm thấy rằng đây là điều "hết sức ưu ái" của họ.

cung cấp, và đó là quy luật, bằng chứng là mình đã được nhận vào một trong các câu lạc bộ, giáo phái hay hội đoàn – bản chất của tổ chức này là gì không quan trọng mấy – qua việc bỏ phiếu, được xem như là một sự hợp thức hóa [*legitimiert*] đầy đủ cho phẩm chất *"gentleman"* đã *được thử thách* [*Bewährung*].[494] Ai không thành công trong việc gia nhập [đoàn thể] thì không phải là *"gentleman"*. Ai coi thường chuyện đó – như phần lớn người Đức[495] – thì phải đi
[217] trên một con đường đầy chông gai, nhất là trong giới kinh doanh.

Tuy nhiên, như đã nói, chúng tôi sẽ không nghiên cứu ở đây tầm quan trọng xã hội của các điều kiện này hiện nay đang có những biến đổi sâu sắc. Điều chúng tôi quan tâm trước tiên chính là ngày nay trạng thái tinh thần của các câu lạc bộ thế tục và của các nhóm tuyển lựa thành viên bằng cách bỏ phiếu, trong một mức độ cao, là sản phẩm của quá trình *thế tục hóa* nguyên mẫu của các hội đoàn tự nguyện này, tức là *các giáo phái*, vốn ngày xưa có tính cách còn chuyên nhất hơn rất nhiều. Và, thực ra, các câu lạc bộ này ra đời từ các tiểu bang vùng Đông Bắc, quê hương của "tính cách Hoa Kỳ" [*yankee*] đích thực. Nhưng, trước hết, chúng ta hãy nhớ rằng, trong nền dân chủ Mỹ, quyền phổ thông đầu phiếu, bình đẳng cho mọi người (chỉ cho dân da trắng! vì ngay cả hiện nay [tức vào khoảng những năm 1920 – *N.D.*], trên thực tế, người da đen và người lai không được hưởng quyền này), cũng như việc "tách rời giáo hội và nhà nước" là những thắng lợi mới giành được rất gần đây thôi, chủ yếu bắt đầu từ thế kỷ XIX. Chúng ta cũng nên thêm rằng trong các vùng trung tâm của New England, đặc biệt là Massachusetts, trong suốt thời kỳ thuộc địa, việc được hưởng đầy đủ các quyền lợi trong cộng đồng tôn giáo là điều kiện tiên quyết (có trước vài điều kiện

---

[494] Đối chiếu với tình hình ở Đức: tầm quan trọng của các hiệp hội sinh viên và các chứng chỉ sĩ quan trừ bị đối với *commercium* [thương mại] và *connubium* [khả năng để có một cuộc hôn nhân hợp pháp], cũng như tầm quan trọng lớn lao của việc có thể rửa nhục bằng vũ khí.

[495] Xem chú thích trước. Gia nhập vào một câu lạc bộ Mỹ (khi còn đang đi học hay sau này) luôn luôn là một thời điểm mang tính quyết định để từ bỏ não trạng Đức [*Deutschtum*].

khác) để có được trọn vẹn tư cách công dân trong tiểu bang. Chính *cộng đồng tôn giáo* quyết định việc công nhận hay không tư cách công dân đầy đủ về mặt chính trị.[496] Nó quyết định tùy theo việc cá nhân đã *chứng tỏ* [*Bewährung*] được hay không là mình có đủ phẩm
[218] chất tôn giáo thông qua *hạnh kiểm*, cũng giống như trong tất cả các giáo phái Puritanist theo nghĩa rộng của từ này. Cho đến thời kỳ ngay trước chiến tranh giành độc lập, các tín đồ Quaker vẫn là những chủ nhân ông của bang Pennsylvania mặc dù, về mặt hình thức, họ không phải là những công dân duy nhất được hưởng trọn vẹn các quyền công dân (nhưng là nhờ cách phân chia các khu vực bầu cử). Tầm quan trọng xã hội rất lớn của việc được chấp nhận cho hưởng trọn vẹn các quyền trong các cộng đồng giáo phái, nhất là việc được chấp nhận cho tham dự *thánh lễ*, đã tác động theo chiều hướng nuôi dưỡng đạo đức nghề nghiệp khổ hạnh, vốn thích hợp với chủ nghĩa

---

[496] Vào thời kỳ nhập cư vào New England, việc tổ chức các cộng đoàn tôn giáo thường đi trước việc tổ chức xã hội chính trị [*Vergesellschaftung*] (theo kiểu của điều ước nổi tiếng của các *Pilgrim Fathers* [những người Anh theo giáo phái Puritanist di cư đến New England vào năm 1620 – *N.D.*]). Vì vậy, những người di cư từ Dorchester đã tập hợp lại, vào năm 1619 *trước khi* ra đi, thành một cộng đoàn *giáo hội* và bầu ra một mục sư và một thầy giáo. Trong khu di dân ở Massachusetts, giáo hội đã lập ra một hội hoàn toàn tự trị – hội này thực ra chỉ nhận các công dân làm thành viên; mặt khác, việc tham gia hội giả thiết quyền được hưởng các quyền công dân. Cũng thế, ở New Haven (trước khi bị ép buộc bằng vũ lực phải sáp nhập vào Connecticut), việc thuộc vào giáo hội và có hạnh kiểm tốt (tức là được phép rước lễ) là điều kiện tiên quyết để có được tư cách công dân. Trái lại, trong bang Connecticut (năm 1650), *township* [hạt] bị bắt buộc phải ủng hộ giáo hội (đây là sự sụp đổ của các nguyên tắc độc lập triệt để trong giáo hội Presbyterian). Nhưng ngay sau đó, đã có một biện pháp khoan dung hơn: sau khi đã sáp nhập với New Haven, giáo hội chỉ còn cấp các chứng chỉ nói rõ rằng đương sự là vô hại về mặt tôn giáo và có đầy đủ các phương tiện. Vào thế kỷ XVII, vào dịp sáp nhập với Maine và New Hampshire, Massachusetts bị bắt buộc phải bãi bỏ việc tuân thủ nghiêm khắc nguyên tắc quy định rằng phải là tín đồ của một tôn giáo thì mới có được các quyền chính trị. Về vấn đề thành viên của giáo hội, người ta cũng đã phải ký kết các thỏa hiệp; thỏa hiệp nổi tiếng nhất là *Half-way covenant* [Hiệp ước thỏa hiệp] ký năm 1657. Ngoài ra, những cá nhân nào không chứng minh được sự *tái sinh thì cũng được chấp nhận là thành viên (*membership*). Nhưng đến đầu thế kỷ XVIII, họ không còn được phép *rước lễ nữa.

tư bản hiện đại vào lúc nó mới thành hình. Ta có thể chứng minh được rằng, khắp nơi, trong suốt nhiều thế kỷ ngay cả ở châu Âu, sự sùng đạo của các giáo phái khổ hạnh đã tác động trong chiều hướng đã minh họa trên đây qua các kinh nghiệm cá nhân của chúng tôi ở Mỹ.

Chúng ta hãy thử nhìn về quá khứ để xem lại thuở ban đầu của các giáo phái Tin lành này.[497] Trong sách vở của họ, nhất là của các tín đồ Baptist và Quaker, suốt thế kỷ XVII, chúng ta luôn thấy họ hoan hỉ nghĩ rằng trong khi kẻ tội lỗi "con cái của thế gian" này nghi

---

[497] Vì thư tịch này ít được biết đến ở Đức, xin dẫn thêm một số tác phẩm khá xưa. Người ta tìm thấy một sơ thảo lịch sử của giáo phái Baptist trong sách của Vedder, *A Short History of the Baptists*, in lần thứ hai (London 1897). Về Hanserd Knollys, xin xem Culross, *Hanserd Knollys*, trong *Baptist Manuals*, tập II, do P. Gould xuất bản (London 1891).

Về lịch sử của giáo phái *Anabaptist: E. B. Bax, *Rise and fall of the Anabaptists*(New York 1902). Về Smyth: Henry M. Dexter, *The true story of John Smyth, the Se-Baptist, as told by himself and his contemporaries* (Boston 1881). Các sách quan trọng do Hanserd Knollys Society xuất bản (được J. Hadden, ở đường Castle, Finsbury in cho hội này, 1846-1854) đã được dẫn. Ngoài ra, còn có các tư liệu chính thức trong *The Baptist Church Manual* của J. Newton Brown, D. D. (American Baptist Publishing Society, 30 S. Arch Street, Philadelphia). Về các tín đồ Quaker, ngoài tác phẩm đã dẫn của Sharpless, xin xem: A. C. Applegarth, *The Quakers in Pennsylvania*, Ser. X, tập VIII và IX, John Hopkins University in History and Political Science; G. Lorimer, *Baptists in History* (New York 1902); J. A. Seiss, *Baptist System Examined* (Lutheran Publication Society, 1902).

Về New England, ngoài Doyle ra, nên đọc: *Massachusetts Historical Collections*; Weeden, *Economic and Society History of New England, 1620-1789*, 2 tập; Daniel W. Howe, *The Puritan Republic* (Indianapolis, Bobbs-Merrill C°).

Về sự phát triển của ý tưởng *Covenant* [hiệp ước] trong giáo lý Presbyterian xưa hơn, về kỷ luật trong giáo hội này, các quan hệ giữa giáo hội này với giáo hội chính thức một bên, và ở bên kia với những người theo chủ nghĩa giáo đoàn và giáo phái, xem: Burrage, *The Church Covenant Idea* (1904), và *The Early English Dissenters* (1902). Ngoài ra, xin đọc W. M. Macphail, *The Presbyterian Church* (1918); J. Brown, *The English Puritans* (1910); nhiều tư liệu quan trọng trong Usher, *The Presbyterian Movement, 1584-89* (Com. Coc., 1905). Ở đây, chúng tôi lập một danh mục hoàn toàn tạm thời về những quyển sách mà chúng tôi cho là chính yếu.

kỵ lẫn nhau trong kinh doanh, thì, trái lại, họ tin cậy ở tính trung
[219] thực mà tôn giáo duy trì được nơi những người sùng đạo.[498] Do đó, họ chỉ cấp tín dụng cho những người này, chỉ gửi tiền cho những người này và mua hàng tại các cửa hàng của họ, bởi vì, chỉ có ở đó, *giá cả mới đúng mực và cố định*. Ta biết rằng các tín đồ Baptist luôn giành lấy vinh dự là những người đầu tiên đã biến thái độ đó thành nguyên tắc.[499] Chắc hẳn ở bất cứ đâu trên thế giới, người ta đều tin rằng các thần linh luôn ban phước bằng sự giàu có cho những ai biết làm các ngài hài lòng qua sự hiến tế hoặc qua cách ăn ở của những người này. Thế nhưng, việc gắn liền một cách có ý thức quan niệm này với *phương cách* nói trên về lối sống tôn giáo, phù hợp với nguyên tắc tư bản chủ nghĩa sơ kỳ: *"honesty is the best policy"* (lương thiện là chính sách tốt nhất) thì tuy không phải tuyệt đối chỉ

---

[498] Vào thế kỷ XVII, sự kiện này được xem là hiển nhiên đến mức Bunyan (*Pilgrims Progress*, Nhà xuất bản Tauchnitz, tr. 114) đã đặt vào miệng của *ông yêu tiền* (*Mr. Money-Love*) lập luận sau đây: có thể sùng đạo vì mục đích làm giàu, đặc biệt là để tăng thêm số khách hàng, còn lý do tại sao trở nên sùng đạo thì không quan trọng gì.

[499] Ngoài các tín đồ Baptist, các tín đồ Quaker cũng giành lấy vinh dự đó, như đoạn trích dẫn sau đây, mà Eduard Bernstein đã lưu ý chúng tôi, cho thấy: *"But it was not only in matters which related to the law of the land where the primitive members held their words and engagements sacred. This trade was remarked to be true of them in their concerns of trade. On their first appearance as a society, they suffered as tradesman because others, displeased with the peculiarity of their manners, withdrew their custom from their shops. But in a little time the great outcry against them was that they got the trade of the country into their hands. This outcry arose in part from a strict exemption of all commercial agreements between them and others and* because they never asked two prices for the commodities they sold." [Nhưng không chỉ trong các vấn đề liên quan đến luật về đất đai các thành viên đầu tiên xem các lời nói và cam kết của mình là thiêng liêng. Ta thấy đúng là họ đã làm như thế trong buôn bán. Khi họ xuất hiện lần đầu tiên như là một hội đoàn, họ đã đau khổ với tư cách là thương nhân vì những người khác, bực tức trước cử chỉ lạ lùng của họ, đã rút hàng hóa ra khỏi các cửa tiệm của họ. Nhưng trong một thời gian ngắn, phản đối lớn nhất chống lại họ là họ đã nắm hết thương mại của cả xứ vào trong tay. Sự phản đối này một phần phát xuất từ sự miễn hết mọi hợp đồng thương mại giữa họ và các người khác, và *bởi vì họ không bao giờ đòi hai giá cho các hàng hóa mà họ bán*]. Thomas Clarkson, *A Portraiture of the Christian Profession and Practices of the Society of Friends*, in lần thứ 3 (London 1867), tr. 276 (xuất bản lần đầu vào khoảng năm 1830).

có riêng nơi các giáo phái Tin lành này, song tính liên tục và tính nhất quán của nó *chỉ* có nơi các giáo phái này mà thôi.[500] Nhưng, không chỉ nền đạo đức học này – như đã bàn khá kỹ trong các phần trước – mà nhất là, các tưởng thưởng [*Prämien*] về mặt xã hội và phương tiện rèn luyện kỷ luật cũng như, nói chung, toàn bộ nền tảng tổ chức giáo phái của đạo Tin lành [*die gesamte organisatorische Grundlage des protestantischen Sektentums*] với tất cả mọi tác động của tổ chức này đều có nguồn gốc tận thuở ban đầu khi hình thành các giáo phái *khổ hạnh*. Ở nước Mỹ hiện nay, những gì còn sót lại của một lối tổ chức điều tiết chặt chẽ đời sống của giáo hội đã từng có tác
[220] động thâm nhập mạnh mẽ khắp nơi trước đây. Một cái nhìn lướt qua về tổng thể sẽ cho chúng ta thấy rõ hơn bản chất của các giáo phái này, cũng như kiểu tác động và hướng tác động của các giáo phái ấy.

Bên trong đạo Tin lành, nguyên tắc *giáo hội của các tín đồ* (*Believers' Church*) đã xuất hiện một cách rất rõ nét nơi các tín đồ Baptist, và trước hết ở Zurich vào khoảng những năm 1523-1524.[501]

---

[500] Ngay từ đầu, các nhóm tôn giáo nhỏ và các giáo phái khổ hạnh đều có chung đạo đức tư sản điển hình trong tổng thể của nó; nó hoàn toàn giống với nền đạo đức đang được các giáo phái ở Mỹ hiện nay thực hành.

Các tín đồ Methodist cho là phải cấm 1) nói nhiều khi bán và mua (tức là cấm mặc cả); 2) buôn bán với các hàng hóa chưa trả thuế quan; 3) lấy lời cao hơn là pháp luật trong xứ cho phép; 4) "gom góp các kho báu ở trần gian" (tức là cấm biến vốn đầu tư thành "tài sản"); 5) vay mượn mà không chắc là sẽ trả được; 6) lao mình vào xa xỉ dưới mọi hình thức.

[501] Các nguồn tư liệu là các khẳng định của Zwingli (Füßli I, tr. 228, xem thêm các tr. 243, 253, 263, và *Elenchus contra catabaptistas* của tác giả (*Werke* III, tr. 357, 362). Trong chính cộng đoàn của ông, Zwingli đã rất vất vả với các tín đồ chống việc rửa tội trẻ em, còn những người này thì lại xem sự "chia rẽ" Baptist, tức là chủ nghĩa duy ý chí, như là đáng chê trách theo Kinh Thánh. Năm 1603, với thư thỉnh cầu vua James I, những người theo Robert Brown [sống ở Anh vào thế kỷ XVI, chủ trương mỗi giáo hội được độc lập và có quyền bầu ra và bãi nhiệm những người lãnh đạo của họ – *N.D.*] xin loại ra khỏi giáo hội tất cả những người "nói dối xấu xa" [*wicked liars*] và cho gia nhập những người sùng đạo [*faithfull*] và con cái của họ. Thế nhưng, trong điều 37 của cuốn *Directory of Church Government* của năm 1584 (dường như thế) quy định rằng chỉ được cho tham dự thánh lễ những người đã chịu tuân theo kỷ luật hay *literas*

Căn cứ vào nguyên tắc này, chỉ những Kitô hữu "thực sự" mới được nhận vào cộng đoàn; cộng đoàn này, như vậy, là một hội tự nguyện, tách rời khỏi thế tục, gồm những cá nhân đã thực sự được thánh hoá. Nối gót Thomas *Münzer về điểm này – Thomas Münzer đã loại bỏ việc rửa tội cho trẻ em, nhưng không rút ra hậu quả cuối cùng của nó: rửa tội thêm lần nữa cho những người đã trưởng thành [*Anabaptism*] – năm 1525, các tín đồ Baptist ở Zürich đã du nhập việc rửa tội cho người lớn (tới mức và thậm chí cả việc có thể rửa tội lại cho họ). Các tác nhân chính của việc phổ biến phong trào Baptist là những thợ thủ công lưu động, nay đây mai đó; mỗi lần bị đàn áp, những người này lại đưa giáo lý đến các vùng mới. Chúng tôi không đi vào chi tiết các hình thái đặc biệt của nền khổ hạnh tại thế [*innerweltlichen Askese*] và tự nguyện này, dù đó là các hình thái của các tín đồ Baptist thời xưa, của các tín đồ Mennonite, Baptist hay Quaker. Chúng tôi cũng sẽ không trình bày lần nữa tại sao các nền
[221] khổ hạnh này, kể cả của giáo phái *Calvin[502] và giáo phái Methodist,

---

testimoniales idoneas aliunde attulerint (văn kiện được công bố lần đầu tiên theo bản gốc trong luận án tiến sĩ triết học của A. F. Scott Pearson, Đại học Heidelberg, 1912).

[502] Đối với giáo hội cải cách (theo Calvin) vốn gạt bỏ nguyên tắc [lập ra] các giáo phái, nguyên tắc giáo phái duy ý chí phát xuất theo logic từ đòi hỏi *ecclesia pura* [giáo hội tinh tuyền] đặt ra một vấn đề. Vấn đề này, trong thời hiện đại, xuất hiện đặc biệt rõ nét về quan điểm tín lý nơi A. Kuyper (từng làm thủ tướng Hà Lan). Nhất là trong chương trình sau cùng của ông ta: *Serapatieen doleantie* [...] [Chia rẽ và bất đồng] (Amsterdam, 1890). Đối với Kuyper, vấn đề này là kết quả của việc thiếu một uy quyền giảng huấn [*Lehramt*] không thể sai lầm về giáo thuyết trong các giáo hội Kitô giáo không phải là Công giáo, điều đó bao hàm ý tưởng là *Corpus* [Thân thể] của giáo hội hữu hình không thể là *Corpus Christi* [Thân thể của Đức Kitô] theo nghĩa của các nhà Cải cách [Tin lành] đầu tiên, mà nhất thiết chịu sự chi phối của không gian và thời gian, và do đó chứa đầy các khiếm khuyết của bản tính con người. Một giáo hội "hữu hình" chỉ sinh ra từ một hành vi ý chí của các tín đồ, căn cứ vào lệnh mà Chúa Giêsu đã truyền cho họ. Do đó, *potestas ecclesiastica* [quyền lực của giáo hội] không nằm ở chính nơi Chúa Giêsu cũng như ở các *ministri* [thừa tác viên] của Ngài, mà là ở giáo đoàn mà thôi (về điểm này, Kuyper theo Voët). Một cộng đồng rộng lớn hơn sinh ra từ sự liên kết hợp pháp và tự nguyện giữa các giáo đoàn; tuy nhiên sự liên kết như thế có thể là một sự *bó buộc có tính cách tôn giáo*. Nên loại bỏ nguyên tắc của giáo hội Roma theo đó mọi thành viên của giáo hội *eo ipso* [thì cũng tức khắc] đều là thành viên của họ đạo nơi người này cư trú. Lễ rửa tội chỉ làm cho cá nhân trở thành *membrum*

incompletum [thành viên chưa có đầy đủ tư cách], chứ không trao cho người này bất cứ quyền hạn nào cả. Chỉ có các *belijdenis en stipulatie* [tiếng Hà Lan: việc *xưng tội và lề luật] mới làm cho người ta trở thành thành viên đầy đủ của một cộng đoàn theo nghĩa pháp lý của từ này, và sự kiện thuộc vào cộng đoàn (và chỉ sự kiện này mà thôi) cũng chính là sự phục tùng *disciplina ecclesiae* [*kỷ luật của giáo hội*] (đây là một mối liên quan khác với Voët). Luật của giáo hội chỉ liên quan tới các quy tắc của giáo hội "hữu hình"; vốn do con người làm ra, các quy tắc này, dù là liên quan đến các lệnh truyền của Thiên Chúa, nhưng không phải là chính các lệnh truyền đó (xem Voët, *Politica ecclesiastica*, quyển I, tr. I và II). Tất cả các ý tưởng này đều là những dị bản "mang tính cách của phái độc lập" của bộ hiến chương căn bản của các giáo hội cải cách [Tin lành]; những ý tưởng ấy bao hàm một sự tham gia tích cực của *cộng đoàn*, tức là của các giáo dân, vào việc tiếp nhận các thành viên mới (điều này đã được von Rieker trình bày rất sắc sảo). Ở New England, sự tham gia này của cả cộng đoàn cũng là chương trình của những người độc lập theo Brown. Chương trình này được duy trì trong cuộc đấu tranh liên tục chống lại khuynh hướng của những người theo Johnson đòi giáo hội phải do các *ruling elders* [các kỳ mục lãnh đạo] điều khiển. Dĩ nhiên chỉ những người *regenerates* [đã được *tái sinh] mới được nhận vào ("một trong số bốn mươi người", theo Baillie). Vào thế kỷ XIX, lý thuyết về giáo hội của các tín đồ độc lập ở Scotland đòi việc thâu nạp phải là đối tượng của một nghị quyết đặc biệt (Sack, sđd). Nhưng, bản thân lý thuyết về giáo hội của Kuyper dĩ nhiên *không mang tính cách giáo hội *giáo đoàn* [*kongregationalistisch*].

Theo Kuyper, các cộng đoàn riêng lẻ phải gắn bó với giáo hội về mọi mặt và phải thuộc về giáo hội, bởi vì, ở cùng một nơi, chỉ có thể có một giáo hội chính đáng duy nhất [*einerechtmäßige*] mà thôi. Sự bắt buộc này chỉ được bãi bỏ và sự bắt buộc *separatie* [chia tách] chỉ có thể xảy ra khi có *doleantie* [sự bất đồng], tức là sau khi đã thất bại trong việc cố gắng cải thiện toàn bộ giáo hội biến chất bằng sự phản kháng tích cực và sự chống đối thụ động (*doleren* = phản kháng, từ này ngay từ thế kỷ XVII). Xét cho cùng, sự chia tách chỉ trở thành chuyện bắt buộc phải làm một khi đã dùng hết mọi phương tiện và một khi sức mạnh đã thắng thế. Trong trường hợp này, chắc chắn cần phải có một thể chế độc lập, vì trong giáo hội, không có các "bề tôi", mà chỉ có những tín đồ, với tư cách tín đồ, thực hiện nhiệm vụ mà Thiên Chúa đã giao cho họ. Cách mạng có thể là một nhiệm vụ đối với Thiên Chúa (Kuyper, *Het conflict gekomen*, tr. 30, 31). Cũng như Voët, Kuyper vẫn gắn bó với với quan điểm cũ của những người độc lập muốn rằng chỉ những người tham gia *rước lễ căn cứ vào việc họ được thâu nạp, mới được là thành viên trọn vẹn của giáo hội, và chỉ có họ mới có thể bảo đảm cho con cháu họ trong bí tích rửa tội. Theo nghĩa *tâm linh*, tín đồ là kẻ đã hối cải tự thâm tâm; theo nghĩa *pháp lý*, chỉ có tín đồ mới được *phép* rước lễ.

đã luôn bị đẩy đến một trong hai kết cục sau đây: hoặc làm thành cộng đoàn nhỏ *bên trong* giáo hội, tập hợp những Kitô hữu gương mẫu (phong trào *Pietist), hoặc là tạo thành giáo đoàn, ngự trị *trên* giáo hội, và gồm những người có đầy đủ quyền công dân, tự mình xác nhận là hoàn hảo về tôn giáo; các tín đồ khác vốn chỉ thuộc vào một tầng lớp thụ động, phục tùng kỷ luật, là những Kitô hữu không mấy quan trọng (phong trào độc lập).

Sự xung đột bên trong và bên ngoài giữa hai nguyên tắc có tính cơ cấu này – "giáo hội", được quan niệm như là một tổ chức nhằm đến sự cứu rỗi hoặc các "giáo phái", được xem như là các hội đoàn gồm những thành viên có đủ tư cách về tôn giáo – tiếp tục tồn tại trong đạo Tin lành xuyên qua nhiều thế kỷ, từ *Zwingli đến Kuyper và Stöcker. Ở đây, chúng tôi chỉ xét đến các *hậu quả* thực tiễn của nguyên tắc duy ý chí, rất
[222] quan trọng do ảnh hưởng mà chúng tác động vào cách ứng xử. Chúng ta nên nhớ rằng ý tưởng quyết định này theo đó phải giữ gìn sự thuần khiết của *việc *rước lễ*, do đó không cho những người không được thánh hóa tham dự, đã dẫn đến một thái độ nào đó đối với kỷ luật của giáo hội, ngay cả trong số những người đã không đi đến kết luận là cần phải lập ra các giáo phái. Đặc biệt, nơi các tín đồ Puritanist theo thuyết *tiền định, vốn tiến gần đến kỷ luật của các giáo phái[503] trong thực tế.

---

[503] Đối với Kuyper, giả thuyết cơ bản là: không ngăn ngừa người không tin đạo phạm tới sự thuần khiết của việc rước lễ là có tội (*Dreigend Conflict*, 1886, tr. 41; tác giả quy chiếu vào *1Cor. 11*, 26, 27, 29; *1Tim. 5*, 22; *Kh. 18*, 4). Tuy nhiên, theo tác giả, giáo hội không bao giờ phán xét về tình trạng ân sủng "trước Thiên Chúa" – trái với các tín đồ Labadist (Pietist triệt để). Chỉ có đức tin và lối sống mới đóng vai trò quyết định đối với việc lãnh nhận *Thánh thể. Vào hai thế kỷ XVI và XVII, các cuộc thảo luận trong các nghị hội ở Hà Lan có nhiều tranh cãi về các điều kiện tiên quyết để cho phép tham dự thánh lễ. Chẳng hạn, trong Nghị hội miền Nam Hà Lan, năm 1574: không được cử hành việc ban Thánh thể ở nơi nào không có một cộng đoàn có tổ chức, các kỳ mục và các thành viên hội đồng quản lý tài sản nhà thờ phải chăm chú theo dõi để không cho người không xứng đáng nhận Thánh thể. Nghị hội ở Rotterdam, năm 1575: bất cứ ai có cuộc sống gây tai tiếng đều không được lãnh nhận Thánh thể. (Chính các kỳ mục của cộng đoàn, chứ không phải – không chỉ – những người thuyết giáo, quyết định việc cho phép lãnh nhận Thánh thể; những ý kiến phản đối như thế gần như luôn là do cộng đoàn đưa ra để chống lại một chính sách lỏng lẻo hơn từ phía những người thuyết

giáo. Nên đọc, chẳng hạn Reitsma, II, tr. 231). Xin dẫn vài trường hợp đã nêu ra. Nghị hội Leyde, năm 1619, điều 114: một người đã kết hôn với một phụ nữ theo phái Anabaptist có thể được phép lãnh nhận Thánh thể không? Nghị hội cấp tỉnh ở Deventer, năm 1595, điều 24: nêu trường hợp của một người đầy tớ của một người cho vay lãi. Nghị hội ở Alkmaar, năm 1599, điều 11, và năm 1625, điều 8: nêu trường hợp của một người phá sản. Nghị hội Bắc Hà Lan, ở Enkhuizen, năm 1618, Grav. class Amstel. số 16: nêu trường hợp những người đã ký thỏa ước với các chủ nợ. Câu trả lời cho câu hỏi này là được phép trong trường hợp hội nghị của ban lãnh đạo cộng đoàn đánh giá tình hình tài sản và tiền dự trữ đủ để cung cấp lương thực và áo quần cho người mắc nợ và gia đình của người này. Nhưng câu trả lời còn dứt khoát hơn nếu các chủ nợ tuyên bố thỏa mãn về thỏa thuận đạt được và nếu người mắc nợ phá sản thú nhận lỗi của mình. Về việc không cho những người cho vay lãi nhận Thánh thể, xin xem trên đây. Xin xem trong Reitsma, III, tr. 91, việc loại trừ những người chồng có tính hay gây gổ. Và trong sách vừa dẫn, tr. 176, việc đòi hỏi các bên trong một vụ kiện phải hòa giải với nhau trước khi được phép lãnh nhận Thánh thể, và không được phép lãnh nhận chừng nào còn tranh chấp; việc cho phép một cá nhân liên can đến một vụ kiện về vu khống được nhận Thánh thể, với điều kiện là người này đã chống án.

Chắc hẳn Calvin, trong cộng đồng người Pháp di cư đến Strasbourg, là người đầu tiên đã bắt phải loại ra khỏi thánh lễ những người xét thấy không xứng đáng (nhưng khi đó, chính thừa tác viên, chứ không phải cộng đoàn, quyết định). Theo giáo thuyết đích thực của Calvin, việc rút phép thông công chỉ áp dụng cho những người bị ruồng bỏ [theo thuyết tiền định, có hai loại người: người được chọn và người bị ruồng bỏ – *N.D.*] (*Institutio christiana*, IV, chương XII, § 4, ở đây việc rút phép thông công được gọi là ban bố bản án "của Thiên Chúa"). Nhưng nó cũng được xử lý như là phương tiện để "cải thiện" (sách vừa dẫn, § 5).

Hiện nay, ở Mỹ, việc rút phép thông công dứt khoát là rất hiếm, ít ra nơi phái Baptist ở các thành phố lớn; ở đây, trong thực tế, việc này được thay thế bằng việc kín đáo gạch tên của người bị rút phép thông công ra khỏi danh sách (gọi là *"dropping"*). Trong các giáo phái và ở những người độc lập, các giáo dân luôn luôn là những người phát ngôn quen thuộc cho kỳ luật, trong khi vào lúc đầu, kỳ luật Presbyterian theo Calvin của giáo hội nỗ lực đạt đến sự thống trị rõ ràng và triệt để trên giáo hội và nhà nước. Dù thế nào đi nữa, trong *Directory* ghi năm 1584 của các tín đồ Presbyterian Anh (xem chú thích 20), những người kỳ mục và các vị thừa tác viên gồm các *classis* và các chức vụ cao cấp của giáo hội đông ngang nhau.

Có khi các quan hệ qua lại giữa các kỳ mục và các cộng đoàn được giải quyết bằng nhiều cách rất khác nhau. Cũng như nghị viện kéo dài [Long Parliament ở Anh (1640-1660) – *N.D.*] (theo giáo lý Presbyterian) vào năm 1647, "*Cambridge Platform*" [Cương

[223] Như vậy ta thấy việc rước lễ [hay lãnh nhận Thánh thể – *N.D.*] có một tầm quan trọng xã hội cực kỳ lớn đối với các cộng đồng Kitô hữu. Nhưng, ngay vào buổi đầu, ý tưởng về sự thuần khiết của việc rước lễ này đã có tính quyết định đối với chính các giáo phái.[504] Trong *Treatise of Reformation without tarying for anie* (chắc được viết vào năm 1582), Browne, người chủ trương duy ý chí nhất quán đầu tiên, đã nhấn mạnh đến sự bắt buộc phải tham gia rước lễ cùng với các *wicked men* [những người xấu (hay tội lỗi) – *N.D.*] và ông coi đây là lý do chính để bác bỏ giáo thuyết *Episcopal và giáo thuyết *Presbyterian.[505] Giáo hội Presbyterian đã hoài công cố gắng giải quyết vấn đề. Dưới triều nữ hoàng Elizabeth, đó đã là điểm quan

---

lĩnh Cambridge], ở New Enland, cũng vào khoảng năm 1647, lại giao cho các kỳ mục, tức giáo dân, quyền không cho người khác lãnh nhận Thánh thể. Tuy nhiên, cho đến giữa thế kỷ XIX, những người độc lập ở Scotland có thói quen chuyển các trường hợp hạnh kiểm xấu cho một ủy ban làm báo cáo rồi đưa cho cộng đoàn xét; cộng đoàn bày tỏ ý kiến về việc có loại hay không, đúng theo một quan niệm khắt khe về trách nhiệm liên đới của mọi người. Điều đó hoàn toàn tương ứng với thư cầu xin của những người theo Brown gửi lên vua James I vào năm 1602 (Dexter, sđd tr. 308), trong khi những người theo Johnson xem quyền tối cao của các kỳ mục (được bầu) như là "đúng với Kinh Thánh". Các kỳ mục có thể tuyên bố rút phép thông công cho dù cộng đoàn quyết định ngược lại (vào dịp Ainsworth quyết định ly khai). Về các điều kiện tương ứng, xin xem các tác phẩm đã nêu ở chú thích 18 và luận án của Pearson dẫn ở chú thích 22.

[504] Các tín đồ Pietist Hà Lan tin theo cùng nguyên tắc. Chẳng hạn Lodensteijn ủng hộ quan điểm cho rằng người ta không thể rước lễ cùng với những người "không được tái sinh"; đối với tác giả, đó rõ ràng là những kẻ không mang dấu hiệu của sự *tái sinh. Tác giả còn đi xa đến mức khuyên đừng đọc kinh "Lạy Cha" với các trẻ em, vì chúng chưa phải là "con của Thiên Chúa". Ở Hà Lan, có lúc Köhler đã gặp những người vẫn tin rằng một người được tái sinh không thể phạm tội lỗi. Chính trong giới tiểu tư sản, giáo lý Calvin chính thống và sự hiểu biết đáng ngạc nhiên về Kinh Thánh được hợp nhất. Cũng ở Hà Lan, các tín đồ chính thống, vốn nghi ngờ giáo dục thần học, chống lại quy tắc của giáo hội ban hành vào năm 1852 và phàn nàn rằng các giáo dân không có đủ đại diện ở hội nghị (cũng như về một *censura morum* [cơ quan kiểm tục] quá ít khắt khe. Ở Đức, cũng vào thời kỳ đó, không một phe phái nào theo Luther có thể nghĩ như thế.

[505] Do Dexter dẫn trong *Congregationalism of the Last Three Hundred Years as seen in its Literature* (New York, 1880), tr. 97.

[224] trọng nhất rồi[506] (hội nghị Wandsworth). Biết được ai có thể bị loại khỏi việc rước lễ, câu hỏi này luôn đóng một vai trò ở Nghị viện của Cách mạng Anh. Trước hết, vào năm 1645, các mục sư và kỳ mục (tức giáo dân) có thể quyết định về điều đó một cách tự do. Rồi Nghị viện tìm cách quy định các trường hợp cho phép loại trừ [việc rước lễ], nhưng vẫn bắt phải lệ thuộc vào sự đồng ý của Nghị viện trong các trường hợp khác. Đó là dấu ấn của "thuyết Erastus" [*"Erastianismus"*][a] Hội nghị Westminster đã cực lực chống lại chủ thuyết này.

Điểm đặc biệt của đáng độc lập là, ngoài những thành viên địa phương của cộng đồng được công nhận là không có gì đáng chê trách về mặt tôn giáo, họ chỉ cho những người có giấy thông hành (*ticket*) tham gia rước lễ. Giấy thông hành này chỉ được cấp cho những người ở ngoài địa phương theo sự giới thiệu của các thành viên đủ tư cách. Các bức thư giới thiệu (*letters of recommendation*), được cấp khi thay đổi chỗ ở hay khi đi xa, đã có vào thế kỷ XVII.[507] Các hội đoàn nhỏ [*Konventikel*] của Baxter, được du nhập năm 1657 vào 16 hạt (*county*), đã thử thành lập trong giáo hội chính thức một thứ ủy ban

---

[506] Dưới triều nữ hoàng Elizabeth, các tín đồ Presbyterian Anh có khuynh hướng chấp nhận 39 điều của giáo hội Anh (không kể các điều 34-36 mà ở đây chúng ta không quan tâm).

[a] Thomas Erastus, 1524-1583, nhà thần học Thụy Sĩ, chủ trương chỉ có nhà nước mới có quyền xử án chứ không phải giáo hội (*N.D.*).

[507] Vào thế kỷ XVII, các *letters of recommendation* [thư giới thiệu] là điều cần thiết cho những tín đồ Baptist không thuộc về cộng đoàn địa phương có thể được rước lễ; những người không phải là tín đồ Baptist chỉ được cho dự sau khi cộng đồng xét và quyết định (Phụ lục cho bản in năm 1689 của cuốn *Hanserd Knollys Confession*, West Church, Pa., 1817). Tham gia rước lễ là một điều bắt buộc đối với một thành viên có đủ tư cách. Không gia nhập cộng đồng ở nơi mình cư trú bị xem như là một sự ly giáo. Quan điểm của tín đồ Baptist tương tự như của Kuyper về việc liên kết với các cộng đồng khác (xem chú thích 24); tuy nhiên họ gạt bỏ *mọi* quyền xét xử *đứng trên* các giáo hội cá thể. Về các *litteræ testimoniales* [chứng từ] nơi các người ủng hộ liên minh 1638 [chống lại việc vua Charles I bắt Scotland phải theo Anh giáo – *N.D.*] và trong giáo hội Presbyterian Anh vào thời kỳ đầu, xem chú thích 22 và các tác phẩm dẫn ở chú thích 18.

kiểm duyệt tự nguyện. Họ muốn phụ giúp cho vị *thừa tác viên trong việc xem quyết định ai có đủ tư cách và thông báo việc loại trừ không cho rước lễ những *scandalous persons* [người gây tai tiếng][508]. *Năm đồng đạo biệt giáo* [*five dissenting brethern*] của hội nghị Westminster – những người di cư thuộc giai cấp thượng lưu đã từng sống ở Hà Lan – cũng muốn một điều gì tương tự như thế khi đề nghị cho phép lập ra các giáo đoàn [*Kongregationen*] chủ trương tự nguyện *bên cạnh* họ đạo (*parish*) và cho các giáo đoàn này được quyền bầu cử ở hội nghị. Ở New England, toàn bộ lịch sử của giáo hội đầy rẫy các cuộc tranh chấp về các vấn đề như sau: ai có thể được chấp nhận cho tham dự các bí tích? (hoặc nhận ai làm người đỡ đầu?); có được phép rửa tội cho con của những người không được
[225] phép dự bí tích hay không[509], và trong trường hợp này, với những bảo đảm nào? v.v... Điều khó khăn là kẻ được xét là xứng đáng, không chỉ *có thể*, mà còn *phải* được rước lễ.[510] Kết quả là, trong trường hợp người tín đồ nghi ngờ sự xứng đáng của chính mình và không rước lễ, thì sự dè dặt đó không xóa đi tội lỗi của người này.[511] Về mặt khác, để gìn giữ sự thuần khiết, cộng đoàn phải loại không cho người không xứng đáng rước lễ, và đặc biệt là những người bị lên án; cộng đồng liên đới *chịu trách nhiệm về điều đó* trước Thiên Chúa.[512] Nhất là, cộng đồng phải bảo đảm rằng phép bí tích này phải

---

[508] Shaw, *Church History under the Commonwealth*, II, tr. 165; Gardiner, *Commonwealth*, III, tr. 231.

[509] Năm 1603, kiến nghị của những người theo Robert Brown [sống ở Anh vào thế kỷ XVI, chủ trương mỗi giáo hội được độc lập, có đầy đủ quyền bầu ra và bãi nhiệm các người lãnh đạo của họ – *N.D.*] gửi lên vua James I đã phản đối điều này.

[510] Nguyên tắc này đã được trình bày trong các nghị quyết như của Nghị hội Edam vào năm 1585 (trong bộ sách Reitsma, tr. 139).

[511] Baxter, *Ecclesiastical Directory*, II, tr. 108, đã nghiên cứu chi tiết hiện tượng sợ không dám rước lễ của các tín đồ vốn nghi ngờ về chính mình (do điều 25 của giáo hội Anh).

[512] Giáo thuyết về sự *tiền định cũng xuất hiện ở đây dưới hình thức [*typus*] thuần túy nhất. Không gì cho thấy tầm quan trọng thực tiễn của nó rõ hơn là cuộc tranh cãi gay gắt về vấn đề cho phép con cái những kẻ bị ruồng bỏ lãnh nhận bí tích *Thánh tẩy, dù sau khi đã chứng thực hạnh kiểm của họ. Tuy nhiên, tầm quan trọng này của giáo

do một người xứng đáng cử hành, tức là chính người này phải ở trong tình trạng ân sủng. Như vậy các vấn đề cổ đại về hiến chế giáo hội lại xuất hiện. Baxter đã đề nghị một giải pháp thỏa hiệp nhưng không được công nhận, trong đó ông gợi ý rằng ít ra, trong trường hợp bức bách, người ta có thể nhận bí tích từ tay của một vị thừa tác viên không xứng đáng, tức là của một vị thừa tác viên có hạnh kiểm đáng chê trách.[513]

Nguyên tắc xa xưa của phái *Donat về **charisma* cá nhân đã xung khắc một cách không thể dung hòa[514], giống như vào thời kỳ tiên khởi của Kitô giáo, với nguyên tắc theo đó giáo hội là một định chế ban ân sủng vốn được thể hiện thông qua đặc tính *character indelebilis* [ấn tích không thể xóa bỏ – *N.D.*] của [chức vụ] linh mục – đây là nguyên tắc mà giáo hội Công giáo đã thiết lập một cách triệt để, và cũng là nguyên tắc căn bản của các giáo hội Tin lành chính thức. Thái độ triệt để không khoan nhượng của thế giới ý tưởng [*Gedankenwelt*] của
[226] những người thuộc phái độc lập chính là dựa trên quan niệm cho rằng toàn thể *cộng đoàn tôn giáo* phải chịu trách nhiệm cả về phẩm cách của các *thừa tác viên [*Minister*] lẫn phẩm cách của những người tham gia lãnh nhận Thánh thể. Trên nguyên tắc, hiện nay mọi sự đều vẫn như thế.

---

thuyết về sự tiền định đã luôn bị nghi ngờ một cách không đúng. Trong số bốn cộng đồng di dân từ Amsterdam (đầu thế kỷ XVII), ba cộng đồng có thái độ thuận lợi, nhưng ở New England phải chờ đến *Half-way Covenant* [Điều ước thỏa hiệp] năm 1657, thái độ đối với họ mới bớt khắt khe.

[513] Sđd II, tr. 110.

[514] Ngay vào đầu thế kỷ XVII, việc cấm các nhóm tôn giáo nhỏ (*Slijkgeuzen*) đã gây ra một *Kulturkampf* [đấu tranh văn hóa] lớn lao ở Hà Lan. Nữ hoàng Elizabeth đã chống lại họ một cách tàn nhẫn khác thường, đến mức, vào năm 1593, đe dọa kết án tử hình. Nguyên nhân chính là tính cách *chống-độc đoán* của sự sùng đạo khổ hạnh, hay đúng hơn, trong trường hợp này, các quan hệ cạnh tranh giữa uy quyền giáo hội và uy quyền thế tục [*weltlich*]. (Cartwright đã công khai đòi được phép rút phép thông công các vua chúa.) Thực ra, cái gương của Scotland, vùng đất thuận lợi đối với giáo hội Presbyterian và đối với việc thống trị của giới giáo sĩ *chống lại* vua, đã tác động theo kiểu một thứ ngoáo ộp.

> Ta biết rằng, ở Hà Lan, từ vài chục năm nay, nhiều hậu quả chính trị quan trọng phát xuất từ sự ly giáo của Kuyper. Nguồn gốc của sự ly giáo này là như sau: các kỳ mục của một nhà thờ ở Amsterdam – tức là các giáo dân, mà người cầm đầu là Kuyper, người sau này sẽ là thủ tướng, cũng là một giáo dân và một kỳ mục – chống lại các yêu cầu của ban chấp chính nghị hội của *Hervormde Kerk der Nederlanden* [Giáo hội Tin lành Hà Lan], và từ chối không chịu công nhận những tờ giấy xác nhận được ký bởi những nhà thuyết giáo của các cộng đoàn bên ngoài là hội đủ điều kiện để dược rước lễ, vì họ cho rằng những người này không xứng đáng hay không tin đạo.[515] Thực chất tình trạng này cũng giống hệt như sự đối kháng giữa các

---

[515] Để cho con cái của mình thoát khỏi áp lực tôn giáo của các nhà thuyết giáo chính thống và để chúng được học giáo lý căn bản, các công dân ở Amsterdam đã gửi con cái của họ đến các nhà thuyết giáo tự do. Hội đồng [*Kerkeraad*] của các họ đạo [*Gemeinde*] ở Amsterdam đã từ chối thừa nhận các giấy chứng nhận hạnh kiểm đạo đức của các tín đồ do các thừa tác viên này cấp. Trẻ em không được dự thánh lễ bởi vì cần phải giữ cho thánh lễ được thuần khiết và phải tuân theo Thiên Chúa hơn là tuân theo con người. Khi ủy ban nghị hội [*Synode*] chuẩn y các yêu sách chống lại sự lệch lạc này, hội đồng họ đạo đã từ chối tuân theo và đã thông qua một quy chế mới. Trong trường hợp bị đình chỉ, quy chế này cho phép hội đồng họ đạo hiện hành được tùy ý sử dụng giáo đường; loại bỏ cộng đoàn cùng hội nghị của cộng đoàn, và các kỳ mục, Rutgers và Kuyper (những giáo dân), lúc đó bị đình chỉ, đã bất ngờ chiếm lấy Nieuwe Kerk [Giáo đường mới], mặc dù giáo đường này được canh giữ một cách đặc biệt (xem Hogerfeil, *De kerklijke strijk te Amsterdam*, 1886, và các tác phẩm của Kuyper đã dẫn trên đây). Trong những năm 1820, phong trào theo thuyết tiền định đã xuất hiện, dưới sự lãnh đạo của Bilderdijk và của hai môn đồ của ông là Isaac da Costa và Abraham Capadose (người Do Thái đã được rửa tội). (*Vì* thuyết tiền định, Bilderdijk chẳng hạn đã chống lại việc bãi bỏ chế độ nô lệ cho người da đen, xem sự bãi bỏ đó như là hành động "làm thương tổn Thiên Chúa Quan phòng", và, cũng giống như thế, ông bác bỏ việc tiêm chủng!). Phong trào này hăng hái chống lại kỷ luật khoan dung của giáo hội và việc cho những người không xứng đáng được tham dự các bí tích; phong trào này đã đưa đến sự ly khai. Nghị hội của các cộng đoàn Tin lành ly khai (*Afgeschiedenen gereformeerten Gemeente*), được tổ chức ở Amsterdam vào năm 1890, chấp nhận *Dordrecht canones* [các quy tắc tôn giáo của (Nghị hội) Dordrecht] và gạt bỏ mọi thứ thống trị (*gezag*) "trong hay trên giáo hội". Groen Van Prinsterer là một trong các môn đồ của Bilderdijk.

tín đồ Presbyterian và những người theo phái độc lập vào thế kỷ XVII. Thật vậy, những hậu quả quan trọng vào bậc nhất đã phát xuất từ trách nhiệm [tập thể] này của cộng đoàn. Bên cạnh nguyên tắc có tính tự nguyện về việc cho gia nhập cộng đoàn những người có đủ tư cách và chỉ những người này mà thôi, chúng ta còn thấy nguyên tắc về quyền tối thượng của *cộng đoàn* có tính bí tích *địa phương*. Chỉ có cộng đoàn tôn giáo địa phương mới có khả năng để phán xét về sự đủ tư cách của một trong các thành viên của mình do cộng đoàn biết trực tiếp người này và nhờ điều tra; đó là điều mà ban chấp chính của một hiệp hội các cộng đoàn liên địa phương không thể nào làm được, dù là ban chấp chính này được bầu ra một cách tự do đến đâu
[227] đi nữa. Do số thành viên giới hạn của mình, nên chỉ có cộng đoàn mới có thể phân biệt được chuyện này, nhưng cũng *chỉ* những cộng đoàn tương đối nhỏ mới thích hợp với nguyên tắc này mà thôi.[516]

---

[516] Người ta đã bắt gặp các kiểu trình bày cổ điển về nguyên tắc này trong *Amsterdam Confession* [Tuyên tín Amsterdam] năm 1611 (các ấn bản do Hanserd Knollys Society, tập X). Như ở điều 16: "That the members of every church and congregation *ought to know one another* (...) therefore a church ought not to consist of such a multitude as cannot have practical knowledge one of another." [Các thành viên của mỗi giáo đường hay giáo đoàn *phải biết lẫn nhau* (...) vì thế một giáo đường không được có quá đông tín đồ đến mức họ không biết nhau thực sự.] Do đó mọi lãnh đạo hội nghị, mọi việc thành lập một quyền lực trung ương của giáo hội, cuối cùng, đều bị xem, về nguyên tắc, như là một sự bội giáo. Đó là điều đã xảy ra ở Massachusetts, cũng như ở Anh dưới thời Cromwell. Các quy tắc, được nghị viện lập ra vào năm 1641, cho phép mỗi cộng đoàn được có một thừa tác viên chính thống và được tổ chức các hội nghị. Các biện pháp này là dấu hiệu của sự xâm nhập của các tín đồ Baptist và những tín đồ độc lập cực đoan. Các *Dedham Protocols* [biên bản Dedham] vào thời đầu của giáo phái Presbyterian, được công bố ở Usher, giả định trước rằng các cộng đoàn riêng lẻ (thực ra, hẳn nhiên cũng là các thừa tác viên *cá thể*) phải bảo đảm kỷ luật của giáo hội. Biên bản ngày 22-10-1582 ghi rõ việc gia nhập được thực hiện bằng cách *bỏ phiếu:* "That none be brought in as one of this company without the general *consent of the whole*" [Không ai được nhận vào làm thành viên của cộng đoàn mà không được *sự đồng thuận của toàn thể các thành viên.*] Nhưng, ngay từ năm 1586, những người theo Robert Brown đã gặp phải sự chống đối của người Puritanist và vì vậy đã hướng về giáo hội *giáo đoàn.

> Ở đâu có các cộng đoàn quá đông, thì hoặc là các nhóm nhỏ được lập ra, như trong phong trào Pietist, hoặc là các thành viên của các cộng đoàn này được tổ chức thành các nhóm bảo đảm cho *kỷ luật của giáo hội*, như trong giáo phái Methodist.[517]

[228] Có một nguyên tắc thứ ba: kỷ luật đạo đức vô cùng cứng nhắc[518]

---

[517] Các "lớp" của các tín đồ Methodist, nền tảng của sự liên kết giữa họ để chăm lo linh hồn, là xương sống của toàn bộ tổ chức. Mỗi lớp gồm 12 tín đồ. Người trưởng lớp hằng tuần phải gặp mỗi thành viên, hoặc ở nhà người này, hoặc ở *class meeting* [cuộc họp của lớp]. Trong cuộc gặp gỡ này, thường có việc xưng thú chung các tội lỗi. Người này phải ghi vào sổ hạnh kiểm của mỗi người. Một trong nhiều mục đích của việc làm này là cấp giấy chứng nhận khi một trong các thành viên đổi chỗ ở. Tổ chức này từ lâu và tại nhiều nơi, kể cả ở Mỹ, đã không còn thịnh hành. Ta có thể hình dung được cách thức vận hành của kỷ luật này của giáo hội nơi những tín đồ Puritanist đầu tiên nhờ *biên bản Dedham*, đã dẫn trên đây, theo đó *lời cảnh cáo* phải được đọc trong nhóm tôn giáo nhỏ "if any things have been observed *or espied* by the brethern" [nếu người đồng đạo quan sát thấy *hay phát hiện* ra một điều gì].

[518] Ở các nước theo tông phái Luther, đặc biệt ở Đức, ai cũng biết rằng kỷ luật giáo hội phát triển chưa được đầy đủ, hoặc đã sớm mất dần hiệu lực. Kỷ luật này cũng không mấy hiệu quả trong các giáo hội Tin lành Đức, trừ ở Kleve và Jülich và ở các nơi khác thuộc Rheinland. Nguyên nhân là vì môi trường do giáo lý Luther tạo ra *và* sự ganh tị giữa quyền lực nhà nước và quyền lực cạnh tranh của các thế lực giáo trị [*hierokratisch*] tự trị. Đúng là sự ganh tị này ở đâu cũng có, nhưng ở Đức nhà nước vẫn còn rất mạnh. (Dù thế nào đi nữa, người ta tìm thấy dấu vết của kỷ luật giáo hội cho đến thế kỷ XIX. Vụ rút phép thông công cuối cùng xảy ra năm 1855 ở Pfalz là vùng đã có tổ chức của giáo hội từ năm 1563 và, trong thực tế, đã sớm theo Thomas Erastus [1524-1583, nhà thần học Thụy Sĩ, đứng đầu giáo phái chối bỏ quyền rút phép thông công của giáo hội Anh giáo – *N.D.*]). Chỉ có các tín đồ *Mennonite và, sau này, các thành viên của phong trào Pietist lập ra các tổ chức có kỷ luật hiệu quả. (Đối với Menno Simonis, "giáo hội hữu hình" chỉ có ở nơi nào có kỷ luật giáo hội, và sự rút phép thông công do hạnh kiểm xấu hay do kết hôn với người ngoại đạo là một trong các yếu tố xác thực của kỷ luật này. Các *Rijnsburger Kollegianten* [các tín hữu ở Rijnsburg] không có tín điều; đối với họ chỉ có "hạnh kiểm" là quan trọng). Đối với các tín đồ Huguenot, kỷ luật của giáo hội, tự nó, là rất chặt chẽ nhưng dần dà trở nên lỏng lẻo do ảnh hưởng của các suy nghĩ không thể tránh được – và lại đó là điều cần thiết về mặt chính trị – liên quan đến giới quý tộc. Ở Anh, những người theo kỷ luật Puritanist của giáo hội chủ yếu thuộc tầng lớp trung lưu tư bản chủ nghĩa thành thị

của các cộng đoàn *tự quản*. Nguyên tắc này là hậu quả không tránh được của mối quan tâm mà người ta có về việc duy trì sự thuần khiết của cộng đoàn có tính bí tích (cộng đoàn cầu nguyện nơi các tín đồ Quaker). Thực tế, kỷ luật của các giáo phái khổ hạnh nghiêm khắc hơn rất nhiều so với kỷ luật của bất cứ giáo hội nào; về điều này, nó cũng giống như kỷ luật của tu sĩ. [Noi gương kỷ luật tu sĩ,] kỷ luật này lập ra nguyên tắc về thời gian tân tòng.[519] Khác với các giáo hội

---

[*bürgerlich-kapitalistische Mittelstand*], chẳng hạn trong khu *"City"* [trung tâm tài chính – *N.D.*] của London. Khu *"City"* không lo ngại sự thống trị của hàng giáo sĩ, nhưng muốn biến kỷ luật của giáo hội thành một phương tiện để thuần phục hóa người dân. Về phía mình, tầng lớp thợ thủ công cũng rất gắn bó với kỷ luật. Dĩ nhiên, giới nông dân và giới quý tộc tương đối ít gắn bó hơn. Các quyền lực *chính trị* là các địch thủ của kỷ luật đó, điều này có nghĩa là ở Anh nghị viện cũng chống lại kỷ luật này. Nhưng cái đã đóng vai trò quyết định trong các vấn đề vừa nói, không phải là các "lợi ích giai cấp" [*"Klasseninteressen"*], như mỗi tư liệu đều cho thấy, mà trái lại chính là các lợi ích tôn giáo và, bên cạnh đó, các lợi ích và các quan điểm chính trị. Ta biết kỷ luật tôn giáo của giáo phái Puritanist cứng rắn đến mức nào, không những ở New England, mà cả ở châu Âu. Các tướng lĩnh và ủy viên của Cromwell, những người giúp ông ta tăng cường kỷ luật giáo hội, nhiều lần đã đưa ra đề nghị lưu đày mọi *"idle, debauched and profane person"* [người lười biếng, trụy lạc và ngoại đạo].

Nơi các tín đồ Methodist, những người tân tòng có thể bị gạch tên mà không cần phải xét xử gì cả vì có hạnh kiểm xấu trong thời kỳ thử thách, trong khi các thành viên hoạt động chỉ bị gạch tên sau một cuộc điều tra của một ủy ban. Các biên bản của các nghị hội [*Synode*] của các tín đồ Huguenot (thực tế họ đã sinh hoạt khá lâu như là một giáo phái) cho thấy nổi bật kỷ luật của giáo hội. Ngoài nhiều nội dung khác, người ta tìm thấy trong đó các vụ thi hành kỷ luật vì làm giả thực phẩm hay vì không lương thiện trong kinh doanh (Nghị hội [*Synode*] lần thứ 6, *Avert. gén.* XIV). Ta thường gặp các luật hạn chế chi tiêu; *cho phép* sự chiếm hữu nô lệ và buôn bán nô lệ (Nghị hội lần thứ 27); chấp nhận một lối hành xử khá lỏng lẻo đối với các nghĩa vụ thuế khóa (thuế khóa là một thứ bạo chúa) (Nghị hội lần thứ 6, *Cas de conscience* [Trường hợp khó xử về mặt lương tâm], quyết nghị XIV); đối với việc cho vay nặng lãi cũng thế, sđd, XV (xem Nghị hội toàn thể lần thứ 2, 17; Nghị hội toàn thể lần thứ 11, 42). Vào cuối thế kỷ XVI, các tín đồ Presbyterian Anh được gọi là *disciplinarians* [những người tuân thủ kỷ luật] trong văn thư chính thức (dẫn theo Pearson, sđd).

[519] Trong tất cả các giáo phái, đều có một thời gian thử thách; nơi các tín đồ Methodist chẳng hạn, thời gian đó là sáu tháng.

Tin lành chính thức, cộng đoàn thường cấm các thành viên tiếp xúc với những kẻ mà cộng đoàn đã trục xuất vì các vi phạm trong lĩnh vực đạo đức, và như vậy ra quyết định bắt mọi người tẩy chay họ hoàn toàn, ngay cả trong kinh doanh. Đôi khi, người ta đi đến chỗ
[229] tránh mọi quan hệ với những người không phải là đồng đạo, trừ trường hợp hết sức cần thiết.[520] Để duy trì kỷ luật, giáo phái chủ yếu dựa vào các giáo dân. Không có uy quyền tinh thần nào [*geistlich*] có thể làm cho cộng đoàn được miễn trừ trách nhiệm tập thể của mình trước Thiên Chúa. Nơi các tín đồ Presbyterian, trong số những người giáo dân, các kỳ mục có khá nhiều quyền lực. Nhưng phong trào độc lập và, nhất là, giáo phái Baptist đã chống lại sự thống trị của các nhà thần học.[521] Điều đó, một cách rất tự nhiên và chính xác, đã đưa đến một sự giáo sĩ hóa hàng giáo dân, vốn đảm nhận các chức năng kiểm

---

[520] Bản *Apologetical Narration* [Kể chuyện biện giải cho tôn giáo] của năm người *dissenting brethren* [đồng đạo ly khai] độc lập ở Nghị hội Westminster đặt lên hàng đầu việc tách riêng các *"casuall and formall Christians"* [các Kitô hữu không nghiêm túc và các Kitô hữu nghiêm túc]. Điều này thoạt tiên chỉ có nghĩa là sự tách riêng về mặt ý chí [*voluntaristisch*], chứ không phải là từ bỏ *commercium* [sự quan hệ]. Nhưng vào lúc đầu, ý kiến của Robinson (sau đó có dịu đi), một người theo triệt để giáo lý Calvin và là người quan trọng nhất trong Nghị hội Dordrecht (về Robinson, xem Dexter, *Congregationalism*, tr. 402), cho rằng những người ly khai độc lập không được duy trì các quan hệ xã hội với các người khác, cho dù họ là các *electi* [những kẻ được chọn] (điều này không bị xem là không thể quan niệm được). Dĩ nhiên, phần lớn các giáo phái đều tránh công khai thừa nhận nguyên tắc này, vài giáo phái còn dứt khoát gạt bỏ, ít ra với tính cách là nguyên tắc. Baxter, *Christian Directory*, II, tr. 100 (ở dưới cột 2) đi đến chỗ nghĩ rằng nếu bị bắt buộc, người ta có thể cầu nguyện hết sức thanh thản bên cạnh một *ungodly* [người không tin theo Thiên Chúa], với điều kiện là người cha trong gia đình hay người mục sư chứ không phải đương sự chịu trách nhiệm về sự tình. Tuy nhiên cách nhìn này không phải là của giáo phái Puritanist. Ở Hà Lan vào thế kỷ XVII, [xu hướng] *"mijdinge"* [trung dung] đã đóng vai trò rất quan trọng trong các giáo phái Baptist cực đoan.

[521] Điều này được bộc lộ rõ qua các cuộc thảo luận và đấu tranh bên trong các cộng đồng tị nạn ở Amsterdam vào đầu thế kỷ XVII. Cũng vậy, ở Lancashire, sự từ chối kỷ luật của hàng giáo sĩ, và việc giáo dân đòi quyền lãnh đạo và đòi duy trì kỷ luật của giáo hội, có vai trò quyết định đối với các vị trí lãnh đạo trong các cuộc đấu tranh nội bộ, vào thời Cromwell.

soát đạo đức bằng cách tự mình đưa ra những lời cảnh cáo, và tùy tình hình, có thể rút phép thông công.[522] Việc giáo dân chế ngự giáo hội được thể hiện một phần qua việc họ đòi [*Verlangen*] được quyền thuyết giáo tự do (*liberty of prophesying*).[523] Về chuyện này, người ta viện dẫn các hoàn cảnh đã thịnh hành trong các cộng đồng Kitô giáo tiên khởi. Đòi hỏi này là điều chướng tai gai mắt không chỉ đối với khái niệm của Luther về nhiệm vụ mục vụ, mà cả đối với ý tưởng của phái Presbyterian về trật tự do Thiên Chúa an bài. Mặt khác, sự chế ngự của hàng giáo dân còn được biểu lộ qua việc họ chống lại mọi sự giảng dạy của các nhà thần học chuyên nghiệp. Chỉ có **charisma* là quan trọng, chứ không phải chức vụ [*Amt*] hay học vấn [*Schulung*].[524]

[230] Rõ ràng là các tín đồ Quaker đã rút ra những hệ quả triệt để nhất từ nguyên tắc này. Đối với họ, mọi người đều có thể lên tiếng trước cộng đoàn tôn giáo, nhưng chỉ với điều kiện là "Thánh Thần" đã đáp xuống nơi người này. Vậy thì, không cần có một hàng giáo sĩ chuyên

---

[522] Trong các cộng đồng độc lập và Baptist, việc bổ nhiệm các kỳ mục thường là đối tượng của các cuộc tranh luận không dứt – ở đây chúng tôi không quan tâm tới việc này.

[523] Lệnh ngày 31-12-1646 của Nghị viện kéo dài (Long Parliament) chống lại chính điều đó; lệnh này nhằm mục đích đánh vào các tín đồ độc lập. Về mặt khác, nguyên tắc về tự do thuyết giáo đã bị các tác phẩm của Robinson đả kích. Như là người đại diện cho các tín đồ thuộc giáo hội Episcopal, Jeremy Taylor, trong cuốn *The Liberty of Prophesying* (1647), đã có một sự nhượng bộ đối với Robinson. Các *tryers* [tổ chức địa phương làm giấy chứng nhận có đủ tư cách về tôn giáo] của Cromwell yêu cầu rằng việc cho phép thuyết giáo phải phụ thuộc vào sự chứng nhận của sáu thành viên có đủ tư cách của cộng đoàn trong số đó có bốn giáo dân. Trong thời gian đầu của cuộc Cải cách [Tin lành] ở Anh, các giám mục có nhiệt tâm không những chấp nhận mà còn khuyến khích các việc đạo đức và các cuộc thuyết giáo. Ở Scotland, năm 1560, đây còn là các yếu tố tạo thành sinh hoạt của giáo hội: các yếu tố này được du nhập vào Northampton năm 1571, rồi vào những nơi khác sau đó. Nhưng nữ hoàng Elizabeth vẫn khăng khăng cương quyết hủy bỏ, tuyên bố của nữ hoàng chống lại Cartwright năm 1573 đã khẳng định điều này.

[524] Ở Amsterdam, Smyth đã đòi rằng người được tái sinh không được ngó vào Kinh Thánh khi thuyết giáo.

nghiệp nữa.[525] Trong các giáo phái khác, người ta không đi đến những kết luận dứt khoát như thế; dù thế nào đi nữa, các kết luận này cũng không có tác dụng bền vững. Hoặc là *thừa tác viên, theo nguyên tắc, không thực thi chức năng kẻ "làm thuê"[526], mà chỉ nhận một chức vụ danh dự, hay nhận các quà biếu tự nguyện[527]; hoặc là nhiệm vụ của người này là một việc làm phụ và chỉ được hoàn lại các phí tổn[528]; hoặc là người này có thể bị cách chức bất cứ lúc nào, hay có một loại tổ chức truyền giáo với các nhà thuyết giáo lưu động và

---

[525] Hiện nay, hẳn nhiên không nơi nào điều đó lại được đẩy xa đến thế. "Lời thuyết minh" chính thức muốn rằng, trong các cuộc nhóm họp, những thành viên, theo kinh nghiệm có được, có nhiều may mắn nhất được Thánh Thần đáp xuống nơi họ trong khi hành lễ, sẽ ngồi trên một chiếc ghế dài đặc biệt, đối diện với cộng đồng. Lúc bấy giờ, trong sự yên lặng sâu lắng, người ta chờ đợi Thánh Thần đáp xuống nơi một trong số những người này (thậm chí nơi một thành viên khác của cộng đoàn). Một ngày kia, trong một trường cao đẳng ở Pennsylvania, tôi được dự một cuộc lễ trong đó, trái với hy vọng của tôi, Thánh Thần đã không nhập vào bà lão ngồi trên ghế dài, đeo nữ trang đẹp nhưng giản dị, và nổi tiếng là có nhiều *charisma* [đặc sủng]. Ngược lại, – và chắc chắn là sau khi đã thỏa thuận trước – Thánh Thần đã đáp xuống nơi người nhân viên thư viện trung hậu của trường, và người này đã nói thao thao bất tuyệt và rất hùng hồn về khái niệm "thánh".

[526] Các cuộc cách mạng có tính *charisma* [đặc sủng] của thành viên giáo phái (như kiểu của Fox [tức Georges Fox (1624-1691), người lập ra giáo phái Quaker năm 1652 – *N.D.*] và nhiều người thủ lĩnh cùng loại) luôn luôn bắt đầu, bên trong các cộng đồng, bằng cách đấu tranh chống lại những kẻ được hưởng bổng lộc của nhà nước, bị xem như là "kẻ làm thuê", và ủng hộ nguyên tắc của các thánh tông đồ về việc thuyết giáo không ăn lương do những người được Thánh Thần soi sáng đảm nhận. Nghị viện đã là sân khấu của các cuộc cãi nhau kịch liệt giữa Goodwin, người theo giáo hội Giáo đoàn, và Prynne, kẻ trách Goodwin đã nhận một *living* (một khoản hoa lợi) trái với các nguyên tắc của chính ông ta, trong khi Goodwin tuyên bố chỉ nhận cái gì mà người ta tự nguyện cho ông ta. Nguyên tắc theo đó chỉ cho phép các quà biếu *tự nguyện* để nuôi các nhà thuyết giáo đã được trình bày trong kiến nghị do những người theo Robert Brown trình lên vua James I (1603). (Từ điểm 71 phát xuất sự phản đối chống lại các *popish livings* [hoa lợi của giáo hoàng] và *Jewish tithes* [thuế thập phân Do Thái]).

[527] Văn bản *Agreement of the People* [Thỏa thuận của nhân dân] ngày 1-5-1649 đòi hỏi phải có các món quà tặng này cho tất cả các nhà thuyết giáo.

[528] Cũng như đối với các nhà thuyết giáo địa phương của giáo phái Methodist.

có thể thỉnh thoảng làm việc trong cùng một "tuyến"[529], như trong
[231] giáo hội Methodist.[530] Ở đâu mà chức vụ [*Amt*] (theo nghĩa truyền thống) và, do đó, trình độ thần học, được duy trì[531], thì trình độ thần học này chỉ có giá trị như một điều kiện tiên quyết về chuyên môn mà thôi. Điều thực sự có tính quyết định, chính là *charisma* của tình trạng *ân sủng. Chính là để ghi nhận tình trạng *charisma* này mà các nhà cầm quyền vốn có trách nhiệm xem xét khả năng của các thừa tác viên ra sức sử dụng các cuộc điều tra – như các *tryers* của

---

[529] Năm 1793, giáo phái Methodist bãi bỏ mọi sự khác biệt giữa các nhà thuyết giáo đã được phong chức và các nhà thuyết giáo chưa được phong chức. Do đó, các nhà thuyết giáo lưu động chưa được phong chức (*travelling preachers*), nói khác đi là các nhà truyền giáo, đại diện đặc trưng của giáo phái Methodist, được đặt ngang hàng với các linh mục vốn do giáo hội Anh giáo phong chức. Nhưng đồng thời các nhà thuyết giáo lưu động lại được độc quyền giảng đạo trên mọi "tuyến" và cử hành các bí tích (chỉ từ thời kỳ này, trên nguyên tắc, bắt đầu việc cử hành độc lập các bí tích, nhưng vào những giờ khác với những giờ được dùng trong giáo hội chính thức mà họ cho rằng họ tiếp tục là thành viên). Vì từ 1768 các nhà thuyết giáo bị cấm làm một công việc phụ không dính đến tôn giáo, họ biến thành một thứ hàng giáo sĩ mới. Năm 1836, việc phong chức chính thức còn được thiết lập. Ngoài ra còn có các nhà thuyết giáo địa phương được tuyển trong số các giáo dân; đối với những người này, thuyết giáo là một nghề phụ; họ không có quyền cử hành các bí tích và chỉ có thẩm quyền ở địa phương mà thôi. Cả hai loại nhà thuyết giáo vừa nói đều không có đồng phục riêng biệt.

[530] Thực ra, phần lớn các "tuyến" ["*circuits*"] đều trở thành những họ đạo nhỏ, ít ra là ở Anh, và việc đi lại đó đây của các nhà thuyết giáo trở thành một điều chỉ có trong óc tưởng tượng. Nhưng cho đến hiện nay vẫn duy trì quy tắc: một thừa tác viên [*Minister*] không được phục vụ cùng một tuyến hơn ba năm liền. Đó là các nhà thuyết giáo *chuyên nghiệp*. Trái lại, các *local preachers* [nhà truyền giáo địa phương], trong số đó người ta tuyển chọn các nhà thuyết giáo lưu động, là những người dân bình thường, và (lúc đầu) giấy cho phép họ thuyết giáo chỉ có giá trị cho một năm. Sự có mặt của họ là cần thiết vì có nhiều lễ lạy và giáo đường phải phục vụ. Nhất là, họ chính là xương sống của việc tổ chức các "lớp" và cho việc chăm lo các linh hồn, và do vậy họ thực sự là một bộ phận chủ chốt của kỷ luật giáo hội.

[531] Việc Cromwell chống lại "Nghị viện của các thánh" [*"Parliament of the Saints"*] trở nên gay gắt là vì vấn đề các đại học, trong số nhiều vấn đề khác (các đại học có thể đã biến mất với sự bãi bỏ tô phần mười [*Zehnten*] và các bổng lộc). Cromwell đã không thể quyết định phá bỏ các định chế văn hóa vì, theo tinh thần của thời đó, trước hết chúng là định chế đào tạo các nhà thần học.

Cromwell (các tổ chức địa phương làm giấy chứng nhận có đủ tư cách về tôn giáo) và các *ejectors* (các cấp xét xử về kỷ luật tu sĩ).[532] Như ta thấy, dù đó là uy quyền hay là tư cách thành viên của chính cộng đoàn, tính cách *charisma* không hề bị bỏ qua. Trong quân đội của Cromwell, các "thánh nhân" chỉ chịu lãnh nhận *Thánh Thể từ tay những người có đủ tư cách về tôn giáo, và binh lính từ chối xông vào lửa đạn theo lệnh của một sĩ quan không thuộc cùng một cộng đoàn có tính bí tích như mình.[533]

Ít ra nơi các tín đồ Baptist và nơi các tín đồ của các giáo phái phát xuất từ đây, phải có tinh thần huynh đệ của những người Kitô tiên
[232] khởi ngự trị giữa các thành viên.[534] Có rất nhiều giáo phái chủ trương triệt để cấm việc nhờ đến tòa án của nhà nước[535], và việc tương trợ trong trường hợp khốn quẫn là một nghĩa vụ.[536] Lẽ dĩ nhiên, tuy các quan hệ *kinh doanh* với những người ngoài giáo phái không bị cấm (ngoại trừ đôi khi trong các cộng đoàn đặc biệt quá khích), nhưng

---

[532] Cũng giống như thế, theo dẽ nghị năm 1652, và chủ yếu cũng phù hợp với bản Hiến chế của giáo hội năm 1654.

[533] Gardiner, *Fall of the Monarchy*, I, tr. 380.

[534] Tuyên tín Westminster (XXVI) đặt ra nguyên tắc về nghĩa vụ tương trợ ở bên trong cũng như ở *bên ngoài* (giáo phái). Trong tất cả các giáo phái, có rất nhiều quy định tương tự.

[535] Các tín đồ Methodist đã nhiều lần tìm cách trừng phạt việc kiện tụng ra tòa án thế tục bằng cách khai trừ. Mặt khác, họ đã tạo ra nhiều cấp xét xử mà người ta có thể nhờ cậy, nhằm chống lại những người trây nợ.

[536] Nơi các tín đồ Methodist đầu tiên, một ủy ban đồng đạo được giao nhiệm vụ điều tra về tất cả các trường hợp ngừng trả tiền. Bị nợ nần mà không chắc trả được là một lý do để khai trừ, do đó mà các tín đồ Methodist nổi tiếng về tín dụng. Xin so sánh với các nghị quyết của các nghị hội ở Hà Lan đã dẫn ở chú thích 25. Trong *Hanserd Knollys Confession* theo giáo lý Baptist (c. 28), nghĩa vụ tương trợ giữa những người đồng đạo đã được quy định với điều kiện sau đây: nghĩa vụ này không được gây ra bất cứ thiệt hại nào cho tính thánh thiện của quyền sở hữu. Đôi khi các kỳ mục được nhắc nhở, ngay cả với sự nghiêm khắc cao độ, là phải lấy những biện pháp chống lại các thành viên sống "vô nghề nghiệp" ("*without a calling*") hay ứng xử "một cách lười biếng trong nghề nghiệp của mình" ("*idlely in their calling*").

người ta vẫn ưa thích những người đồng giáo phái hơn.[537] Ngay từ đầu, ta đã thấy hiện hành hệ thống các giấy tờ (chứng nhận thuộc về giáo phái và *hạnh kiểm*)[538] được cấp cho những người đồng giáo phái mỗi khi đổi chỗ ở. Nơi tín đồ Quaker, các hoạt động từ thiện phát triển đến mức gánh nặng mà nó tạo ra cuối cùng làm tê liệt thiên hướng lôi kéo người khác theo đạo. Các cộng đoàn có một sự gắn bó mạnh mẽ đến mức ta có thể xem đó như là, mà đúng như thế thật, một trong những lý do của tính chất đô thị cao và của mật độ cư dân tại New England[539], tương phản với miền Nam.

Tất cả các điểm trên chứng tỏ rằng các chức năng hiện đại của các giáo phái ở Mỹ và của các hội đoàn có hình thức giáo phái được miêu tả ở phần đầu của bài nghiên cứu này phát xuất trực tiếp – và phải được xem như là những yếu tố và những tàn dư – từ hệ thống các quan hệ xưa kia đã ngự trị trong tất cả các giáo phái
[233] khổ hạnh và các nhóm nhỏ, hệ thống đó hiện nay đang suy tàn. Ngay từ đầu, sự "kiêu ngạo về đẳng cấp" của những người theo giáo phái đã được chứng thực là rất lớn và chuyên nhất.[540]

---

[537] Nơi các tín đồ Methodist, đó là một sự bắt buộc được nêu ra một cách rõ ràng.

[538] Nơi các tín đồ Methodist, lúc ban sơ, các phiếu chứng nhận này phải được cấp lại ba tháng một lần. Như chúng tôi đã ghi nhận, những tín đồ độc lập đầu tiên chỉ cho những người có *phiếu* mới được rước lễ. Nơi các tín đồ Baptist, một người mới đến chỉ được cho rước lễ nếu người này có mang *letter of recommendation* [thư giới thiệu] của cộng đoàn gốc; xem phụ lục cho ấn bản năm 1689 của *Hanserd Knollys Confession* (West Chester, Pa., 1827).

Vào đầu thế kỷ XVI, ngay cả ba cộng đồng Baptist ở Amsterdam cũng đã có hệ thống này, và từ đó, khắp nơi đều có. Ở Massachusetts, từ năm 1669, tờ chứng chỉ xác nhận tính chất chính thống và hạnh kiểm do các nhà thuyết giáo và những *select men* [người được tuyển chọn] cấp, đóng vai trò chứng nhận cho người mang tờ giấy này có được tư cách công dân về mặt chính trị (chứng chỉ này thay thế cho giấy phép được rước lễ mà hồi đầu người ta yêu cầu).

[539] Trong công trình mà chúng tôi đã dẫn nhiều lần, Doyle giải thích nhân tố này bằng tính chất công nghiệp của New England, đối lập với các khu di dân nông nghiệp.

[540] Xem chẳng hạn các nhận xét của Doyle về các mối quan hệ giữa các tầng lớp xã hội ở New England, nơi mà tầng lớp "quý phái" ["*Aristokratie*"] bao gồm các gia đình có

Và bây giờ, câu hỏi cần đặt ra là phần nào trong tất cả sự phát triển đó thực sự đã – và còn – có tính quyết định cho vấn đề của chúng ta? Vào thời trung đại cũng thế, việc rút phép thông công có những hậu quả công dân và chính trị. Trong thực tế, nó còn nghiêm khắc hơn ở nơi nào mà sau này sự tự do giáo phái sẽ ngự trị. Cũng vào thời trung đại, chỉ có tín đồ Kitô giáo mới có thể đòi quy chế công dân với đầy đủ mọi quyền. Cũng vào thời trung đại, người ta có thể sử dụng các phương tiện kỷ luật của giáo hội đối với một vị giám mục không trả nợ; điều này, như Aloys Schulte đã chỉ ra một cách xuất sắc, khiến cho vị giám mục có nhiều uy tín hơn là một ông hoàng thế tục. Cũng giống như thế, mối đe dọa bị đuổi ra khỏi quân đội nếu không trả tiền nợ đè nặng lên trên viên trung úy người Phổ, và làm tăng uy tín của ông ta. Và cũng giống như thế đối với những sinh viên được nhận vào những hội đoàn Đức. Cũng vào thời trung đại, việc xưng tội và quyền lực cưỡng chế của giáo hội đã trở thành những phương tiện để thi hành một nền kỷ luật của giáo hội một cách có hiệu quả, và quả thật đúng là như thế. Cuối cùng, người ta còn khai thác triệt để sự đe dọa rút phép thông công, vốn luôn luôn ám ảnh người mắc nợ trong trường hợp nói sai sự thực.

Chắc chắn, không thể nào nghi ngờ tất cả những điều đó. Tuy nhiên, các lối ứng xử được khuyến khích hay bị cấm đoán trong các trường hợp đó hoàn toàn khác với các lối ứng xử của những người vốn đã được đào luyện hoặc đã bị kiềm chế bởi nền khổ hạnh Tin lành. Chẳng hạn, đối với viên trung úy, người sinh viên, ngay cả vị giám mục, uy tín tăng thêm chắc hẳn không dựa trên việc khai thác các khả năng cá nhân về *kinh doanh*. Từ nhận xét vừa rồi, ta rút ra nhận định là, nếu so với mục đích theo đuổi, [hai trào lưu tôn giáo đó] đi theo cùng phương hướng, thì kết quả của hai trào lưu ấy lại khác nhau về căn bản một cách tất yếu. Kỷ luật của giáo hội thời trung đại, cũng như kỷ luật của các tín đồ theo Luther, một là nằm trong tay của một hàng giáo sĩ chính thức; hai là tác động (trong chừng mực là nó có hiệu quả) thông qua các biện pháp độc đoán; ba là đưa ra sự trừng phạt hay sự khen thưởng [*prämieren*] cho các hành động cụ thể và *cá biệt*.

---

một truyền thống tôn giáo và học thức lâu đời, chứ không phải bao gồm những tầng lớp có của.

[234] Kỷ luật của giáo hội Puritanist và của các giáo phái có các tính cách sau đây: 1. đôi khi là một phần, còn thường là hoàn toàn, nằm trong tay các giáo dân; 2. phương tiện tác động của nó là sự bắt buộc cá nhân phải tự *khẳng định chính mình*; 3. nó rèn luyện [một số] *phẩm chất*, hay, nếu ta muốn nói khác đi, nó tuyển chọn các phẩm chất ấy. Trong ba điểm này, điểm cuối là quan trọng nhất.

Để hội nhập vào cộng đồng, thành viên của một giáo phái (hay của một nhóm tôn giáo nhỏ) phải biểu lộ các *phẩm chất* thuộc một loại nào đó mà việc sở hữu các phẩm chất ấy – như chúng tôi đã trình bày trong công trình nghiên cứu trước– là điều quan trọng cho sự phát triển của chủ nghĩa tư bản thuần lý hiện đại. Để *tự khẳng định mình* trong cộng đồng đó, thành viên nói trên phải không ngừng *chứng tỏ* [*bewähren*] là mình thực sự có các phẩm chất đó. Liên tục và bền bỉ, người này phải trau dồi nơi mình các phẩm chất này. Bởi vì – như chúng tôi đã trình bày trong bài nghiên cứu trước – cũng giống như "thiên phúc" [*Seligkeit*] ở đời sau của người này, tất cả cuộc sống xã hội ở thế gian này của người này tùy thuộc vào sự "chứng thực" này [*bewähren*] về chính mình.[541] Mọi kinh nghiệm của chúng tôi đều xác nhận điều này là không có phương tiện giáo dục nào mạnh hơn nhu cầu phải tự khẳng định mình về mặt xã hội trong phạm vi những người đồng đạo. Chính vì thế, kỷ luật đạo đức của các giáo phái – một thứ kỷ luật liên tục và gần như mặc nhiên – so với kỷ luật độc đoán của giáo hội, cũng tương tự như sự giáo dục thuần lý và sự tuyển chọn so với các mệnh lệnh và các điều cấm đoán. Về mặt đó, cũng như về hầu hết các mặt khác, các giáo phái Puritanist là những hiện thân điển hình nhất của nền khổ hạnh tại thế [*innerweltlichen Askese*], là phản đề nhất quán nhất – và theo một quan điểm nào đó, phản đề duy nhất nhất quán – đối với giáo hội Công giáo phổ quát, vốn là định chế ban ân sủng [*Gnadenanstalt*]. Nhằm mục tiêu giáo dục nền kỷ luật ấy [*Anzüchtung*], các giáo phái Puritanist đã sử dụng mối quan tâm *cá*

---

[541] Về điều này, chúng tôi xin lặp lại, việc xưng tội của người Công giáo là một phương tiện để trút bỏ áp lực bên trong vô cùng lớn không ngừng đè nặng trên người theo giáo phái trong cách cư xử của người này. Ở đây, chúng tôi sẽ không xét đến việc trong chừng mực nào một số cộng đồng tôn giáo thời trung đại, chính thống hay không, đã là những tổ chức "tiền bối" của các giáo phái khổ hạnh trong đạo Tin lành.

nhân mạnh mẽ nhất là lòng tự trọng về mặt xã hội. Do vậy, các động cơ *cá nhân* và các lợi ích riêng tư đó được dùng để duy trì và truyền bá đạo đức Puritanist "tư sản". Điều này có tính quyết định tuyệt đối đối với sức mạnh thâm nhập và tầm mức quan trọng của kết quả.

[235] Bởi lẽ – chúng tôi xin lặp lại [542]– không phải *giáo thuyết* đạo đức của một tôn giáo, mà chính là lối ứng xử đạo đức mà giáo thuyết đó quy định, mới mang lại các lợi lộc [*Prämie*] về mặt tâm lý. Các lợi lộc đó, tùy theo [cái mà mỗi tôn giáo cho là] lợi lộc của sự cứu rỗi, tạo ra cái *"*ethos*" đặc thù của tôn giáo đó, theo nghĩa xã hội học của từ *ethos* này. Đối với giáo phái Puritanist, lối ứng xử đó là một lối sống được quyết định một cách có phương pháp và thuần lý, lối sống đó – trong những điều kiện nhất định – đã mở đường cho "tinh thần" của chủ nghĩa tư bản hiện đại. Trong *mọi* giáo phái xuất phát từ giáo thuyết Puritanist, các lợi lộc về mặt tâm lý đó gắn liền với sự "chứng thực" [*Bewährung*] của người Kitô hữu trước Thiên Chúa, theo nghĩa là tin chắc sẽ được cứu rỗi; bên trong các giáo phái Puritanist, các lợi lộc này dựa trên sự "chứng nhận" trước mọi người khác, theo nghĩa tự khẳng định chính mình về mặt xã hội. Hai mặt đó bổ sung cho nhau trong hoạt động của chúng theo cùng một hướng, và như vậy giúp "tinh thần" của chủ nghĩa tư bản hiện đại cho ra đời cái *ethos đặc thù của nó, tức là *ethos* của *giai cấp tư sản* hiện đại. Đặc biệt, tổ chức của các giáo phái và của các nhóm nhỏ – với sự phá vỡ triệt để sự lệ thuộc mang tính gia trưởng và độc đoán[543], và với cách

---

[542] Chúng tôi xin nhấn mạnh thêm một lần nữa điều vô cùng quan trọng này, đã được làm nổi bật trong tiểu luận đầu được giới thiệu trong quyển sách này. Sai lầm cơ bản của những người phê bình tôi chính là đã không chú ý đến sự kiện này. Trong công trình nghiên cứu về nền đạo đức của người Do Thái xét về mặt các *luận thuyết* của họ, vốn rất giống các hệ thống đạo đức của Ai Cập, Phoenicia và Babylon, chúng tôi sẽ ghi nhận những tình trạng thực tế hoàn toàn tương đồng.

[543] Về đề tài này, xin đối chiếu với những gì chúng tôi đã trình bày trong phần nghiên cứu trước, tr. 183 và tiếp theo [số trang của bản gốc tiếng Đức – *N.D.*]. Các giáo đoàn, nơi người Do Thái thời cổ đại cũng như nơi các Kitô hữu thời tiên khởi, đã đi theo cùng một chiều hướng này, tuy mỗi bên đều có cách thức riêng của mình (chính điều này, như chúng ta sẽ thấy, là yếu tố quyết định làm biến mất tầm quan trọng xã hội

thức mà *họ* diễn dịch nguyên tắc theo đó nên vâng lời Thiên Chúa hơn là vâng lời con người – đã là một trong những nền tảng lịch sử quan trọng nhất của "chủ nghĩa cá nhân" [*Individualismus*] hiện đại.

Cuối cùng, để hiểu bản chất của các tác động đạo đức đó, chúng ta nên đối chiếu một lần cuối. Trong các *phường hội* [Zunft – nhóm những người làm cùng một ngành nghề – *N.D.*] của thời trung đại, người ta thường thấy có một sự kiểm soát trình độ đạo đức của các thành viên, tương tự như sự kiểm soát của kỷ luật trong các giáo phái khổ hạnh Tin lành.[544] Nhưng hiển nhiên là có sự khác nhau không thể tránh khỏi giữa các tác động của các phường hội và của các giáo phái lên trên cách ứng xử kinh tế của cá nhân. Phường hội tập hợp những người đồng nghiệp, nói khác đi, những người *cạnh tranh với nhau*, chính là để *giới hạn* sự cạnh tranh và giới hạn ham muốn chiếm hữu thuần lý vốn diễn ra trong sự cạnh tranh ấy. Phường hội là nơi rèn luyện các "đức tính thị dân" [*"bürgerlichen" Tugenden*][a]; và xét theo một nghĩa nào đó (mà chúng tôi sẽ không phân tích chi tiết ở đây), phường hội là hiện thân của "óc duy lý" thị dân [*Trägerin von bürgerlichem "Rationalismus"*][b]. Nhưng sở dĩ phường hội làm được điều này chính là nhờ thông qua "chính sách sinh nhai" [*Nahrungspolitik*] và thông qua *óc duy truyền thống*
[236] [Traditionalismus], với những hệ quả thực tiễn mà mọi người đều biết, trong chừng mực mà sự điều tiết của phường hội về mặt kinh tế đạt được hiệu lực.

---

của các mối *quan hệ thân tộc* nơi người Do Thái; Kitô giáo cũng đi theo xu hướng này vào đầu thời trung đại).

544 Chỉ cần đưa ra làm thí dụ cuốn sách sau đây thì cũng đủ rồi: *Livre des métiers* của Étienne Boileau, phủ doãn [*Prévôt*] của Paris (1268) (Éd. Lespinasse et Bonnardot, *Histoire générale de Paris* [Lịch sử đại cương của Paris], tr. 211, tiết 8; 215, tiết 4).

[a] Bản dịch tiếng Anh của Stephen Kalberg (2002) dịch cụm từ này là *"'civic' virtues"*, còn bản dịch tiếng Pháp của Jacques Chavy (1964) dịch là *"vertus civiques"* (*N.D.*).

[b] Bản dịch tiếng Anh của Stephen Kalberg dịch cụm từ này là *"citizenry 'rationalism'"*, còn bản dịch tiếng Pháp của Jacques Chavy dịch là *"'rationalisme' bourgeois"*. Xin xem thêm mục từ *"Bürger"* trong phần Chú giải từ vựng ở cuối quyển sách này (*N.D.*).

Về phần mình, các giáo phái không tập hợp những cá nhân có trình độ kỹ thuật đủ để làm một nghề nhờ học tập hay do gốc gác gia đình. Các giáo phái tập hợp những *người đồng tín ngưỡng* có đủ phẩm chất về đạo đức nhờ kỷ luật và tuyển lựa; họ kiểm soát và quy định cách ứng xử của các thành viên chỉ duy nhất theo *đạo đức hình thức* và lối sống khổ hạnh có tính phương pháp, coi thường mọi sử dụng các phương tiện sinh tồn của các thành viên có thể kìm hãm ham muốn kiếm lợi hợp lý. Sự thành công, theo nghĩa tư bản chủ nghĩa, của một thành viên phường hội ắt sẽ làm sụp đổ tinh thần phường hội – như đã xảy ra ở Anh và ở Pháp – và, vì thế nó bị người ta ghê tởm tránh xa. Trái lại, sự thành công cũng trong cùng lĩnh vực của một người cùng giáo phái – nếu đạt được một cách chính đáng – lại là bằng chứng cho sự chứng thực [*Bewährung*] và cho công trạng của người ấy; uy tín và và cơ hội tuyên truyền cho cộng đồng giáo phái nhờ thế tăng thêm. Vì vậy, một sự thành công như thế được đón nhận với thiện cảm, nhiều khẳng định trên đây đã chứng minh cho điều đó.

Lối tổ chức lao động tự do [*die Organisation der freien Arbeit*] trong các phường hội dưới hình thức như ở thời trung đại Tây phương chắc chắn đã không phải chỉ là, ngược xa với ý đồ [ban đầu] của chúng [tức các phường hội – *N.D.*], một sự kìm hãm, mà còn là một giai đoạn tiền đề [*Vorstufe*] đối với lối tổ chức lao động theo kiểu tư bản chủ nghĩa – đó là một giai đoạn có lẽ không thể thiếu.[545] Nhưng lẽ tất nhiên phường hội không thể cho ra đời cái **ethos* tư bản chủ nghĩa dân sự hiện đại [*das moderne bürgerlich-kapitalistische Ethos*]. Chỉ có lối sống có phương pháp [*Lebensmethodik*] của các giáo phái khổ hạnh mới có thể hợp thức hóa [*legitimieren*] và làm tỏa sáng [*verklären*] những động lực kinh tế "cá nhân chủ nghĩa" của *ethos* này.

[545] Chúng tôi không thể phân tích ở đây các mối quan hệ nhân quả khá rối rắm này.

THƯ MỤC CÁC CÔNG TRÌNH ĐƯỢC MAX WEBER TRÍCH DẪN TRONG QUYỂN SÁCH NÀY

ADAMS (Thomas), trong *Works of the English Puritan Divines* [Các tác phẩm của các thánh nhân Thanh giáo Anh] (London, 1845-1847).

ALBERTI (Leone Battista), *Del governo della famiglia*, Opere volgari di Leone Battista Alberti, annotate e illustrate dal dott. Anicio Bonucci ["Việc quản lý gia đình", tác phẩm phổ cập của Leone Battista Alberti, chú thích và minh họa của Anicio Bonucci (Firenze, 1843-1849), 5 tập.

American Church History Series [Bộ sách lịch sử giáo hội Mỹ].

American Friend [Người bạn Mỹ] (tạp chí của giáo hội Baptist).

APPLEGARTH (A. C.), "The Quakers in Pennsylvania" [Tín đồ Quaker ở Pennsylvania], John Hopkins University Studies, trong *History and Political Science* [Lịch sử và khoa học chính trị], bộ X, tập VIII et IX.

ARNOLD (Samuel G.), *History of the State of Rhode Island* [Lịch sử tiểu bang Rhode Island] (Providence, 1859).

ARNOLD (Matthew), *St. Paul and Protestantism* [Thánh Phaolô và giáo thuyết Tin Lành], trong đó có một bản luận văn về giáo phái Puritanist và Giáo hội Anh quốc (London, 1875, ấn bản phổ thông năm 1887).

ASHLEY (William James), *Birmingham Industry and Commerce* [Nền công nghiệp và thương mại ở Birmingham] (Birmingham, 1913).

AYMON (Jean), *Synodes nationaux de l'Église réformée de France* [Các nghị hội quốc gia của Giáo hội Cải cách Pháp] (La Haye, 1710).

BAILEY (R.), *Praxis pietatis* [Việc thực hành lòng mộ đạo] (Leipzig, 1724).

BAIRD (Henry M.), *History of the Rise of the Huguenots of France* [Lịch sử phát triển của những người Huguenot ở Pháp] (New York, 1879).

Baptist Handbook [Sổ tay của giáo hội Baptist] (London, 1896).

Baptist Quarterly Review (The) [Tạp chí Tam cá nguyệt của giáo hội Baptist].

Baptists Manuals [Sách hướng dẫn của giáo hội Baptist] (Paris, 1891-1893).

BARCLAY (Robert), *An Apology for the True Christian Divinity, being an Explanation and Vindication of the principles and Doctrines of the People called Quakers* [Biện minh cho nền thần học Kitô giáo đích thực. Giải thích và biện hộ cho những nguyên tắc và giáo thuyết của những người mang danh Quaker], viết bằng tiếng Latin và tiếng Anh (Birmingham, 1772).

— *The Inner Life of the Religious Societies of the Commonwealth* [Đời sống nội tâm của các hội đoàn tôn giáo trong nền cộng hòa Commonwealth Anh quốc] (London, 1876).

BAX (E. Belfort), *Rise and Fall of the Anabaptists* [Bước thăng trầm của các tín đồ Anabaptist] (New York, 1902).

BAXTER (Richard), *An Christian Directory, or a Sum of Practical Theology and Cases of Conscience* [Sách hướng dẫn Kitô giáo, hay là một bản tóm lược thần học thực hành và các trường hợp lương tâm] (London, 1677, 1678).

— "Life" [Đời sống], trong *Reliquiae Baxterianae* [Những phần còn lại của Baxter], hay là *Mr. Richard Baxter's Narrative of the Most Memorable Passages of his Life and Times* [Chuyện kể của ông Richard Baxter về những giai đoạn đáng nhớ nhất trong cuộc đời và thời đại của ông], Matthew Sylvester xuất bản (London, 1696).

— *Ecclesiastical Directory* [Sách hướng dẫn của giáo hội].

— *The Saints' Everlasting Rest, or a Treatise on the Blessed State of the Saints in their Enjoyment of God in Heaven* [Sự an nghỉ đời đời của các thánh, hay một tiểu luận về tình trạng được chúc phúc của các thánh trong sự an hưởng Thiên Chúa trong Nước trời] (London, 1650).

BECKER (Bernhardt), *Zinzendorf und sein Christentum* [Zinzendorf và Kitô giáo của ông] (Leipzig, 1900).

BELOW (Georg von), *Die Ursachen der Reformation* [Các nguyên nhân của phong trào Cải cách] (Freiburg, 1916).

BERNSTEIN (Eduard), "Kommunistische und demokratisch-sozialistische Strömungen während der englischen Revolution des 17. Jahrhunderts" [Các trào lưu cộng sản và xã hội-dân chủ trong cuộc cách mạng Anh vào thế kỷ XVII], trong *Geschichte des Sozialismus* [Lịch sử của chủ nghĩa xã hội] (Stuttgart, 1895), in riêng với cái tên *Sozialismus und Demokratie in der großen englischen Revolution* [Chủ nghĩa xã hội và nền dân chủ trong cuộc đại cách mạng Anh], Intern. Bibl., tập. 44 (Stuttgart, 1908).

BÈZE (Théodore DE), De Praedestinationis doctrina et vero usu tractatio absolutissima, ex Th. Bezae praelectionibus in nonum Epistolae ad Romanos caput, a Raphaele Eglino, [...] recens excepta. Adjecta sunt aliquot loca ex libello D. Lutheri de servo arbitrio adversus Erasmum desumpta [Về giáo thuyết tiền định...] (Genevae, 1582).

Bibliotheca Sacra [Thư viện thánh] (Straßburg, Oberlin, 1900).

BIELSCHOWSKY (Albert), *Goethe* (Berlin, 1914), 2 tập.

BOILEAU (Étienne), *Les métiers et corporations de la ville de Paris. XIIIe siècle* [Các nghề nghiệp và các phường hội ở thành phố Paris vào thế kỷ XIII], René de Lespinasse và François Bonnardot xuất bản (Paris, 1879).

BORINSKI (Karl), *Die Wiedergeburtsidee in den neueren Zeiten. Abhandlungen der Münchener Akademie der Wissenschaft* [Tư tưởng về sự tái sinh trong thời đại mới. Các công trình nghiên cứu của Viện Hàn lâm khoa học München] (München, 1919).

BRASSEY (Thomas), *Works and Wages* [Lao động và tiền công] (London, 1872).

BRENTANO (Lujo), *Die Anfänge des modernen Kapitalismus* [Thời ban đầu của chủ nghĩa tư bản hiện đại] (München, 1916).

— *Über das Verhältnis von Arbeitslohn und Arbeitszeit zur Arbeitsleistung* [Về mối quan hệ giữa tiền công lao động và thời gian lao động với năng suất lao động] (Leipzig, 1875, 1893).

BRODNITZ (Georg), *Englische Wirtschaftsgeschichte* [Lịch sử kinh tế Anh quốc] (Jena, 1918).

BROWN (John), *The English Puritans* [Tín đồ Puritanist Anh] (Cambridge, 1910).

BROWN (John), *The Pilgrim Fathers of New England* [Những tổ phụ hành hương của vùng New England] (New York, 1895).

BROWN (John Newton), D. D., *The Baptist Church Manual* [Sách hướng dẫn của Giáo hội Baptist] (Am. Bapt. Publ. Soc., Philadelphia,?).

BROWNE (Robert), *A Treatise of Reformation without Tarying for Anie* [...] [Chuyên luận về cuộc Cải cách không chờ đợi ai cả] (?, có lẽ năm 1582).

BRYCE (James), *The American Commonwealth* [Khối cộng đồng Mỹ] (London, 1880), 4 tập.

BUNYAN (John), "The Pharisee and the Publican" [Người biệt phái và người thu thuế], trong *Works of the English Puritan Divines* [Các tác phẩm của các thánh nhân Thanh giáo Anh] (London, 1845-1847).

— *The Pilgrim's Progress from this World to that which is to come* [Sự tiến triển của các tín đồ Anh đầu tiên nhập cư vào Mỹ] (London, 1678-1684), 2 tập.

BURRAGE (Champlin), *The Church Covenant Idea. Its Origin and its Development* [Ý tưởng hiệp ước trong giáo hội. Nguồn gốc và sự phát triển của ý tưởng này] (Philadelphia, Am. Baptist Publ. Soc., 1904)

— *The Early English Dissenters in the Light of Recent Research, 1550-1641* [Tín đồ biệt giáo vào thời kỳ đầu dưới ánh sáng của việc nghiên cứu gần đây, 1550-1641] (Cambridge, 1912), 2 tập.

BUSKEN-HUET (Conrad), *Het Land van Rembrandt* [Quê hương của Rembrandt] (Haarlem, 1883-1884), 3 tập.

BUTLER (Samuel), *Hudibras* (London, 1663-1678), 3 phần.

CALVIN (Jean), "Joannis Calvini Opera quae supersunt omnia" [Các công trình của Jean Calvin vượt lên trên tất cả], BAUM, CUNITZ và REUSS chủ biên, trong *Corpus Reformatorum* [Tuyển tập các nhà cải cách], tập XXIX-LXXXVII (Braunschweig, 1863-1900), 59 tập.

— *Institutio christianae religionis* [Thể chế Kitô giáo] (Genevae, 1561).

— *Commentarii in Jesaiam prophetum* [Chú giải sách tiên tri Isaia], Otr. III.

CAMPBELL (Douglas), *The Puritans in Holland, England and America* [Tín đồ Puritanist ở Hà Lan, Anh quốc và Mỹ] (London, 1892).

CARLYLE (Thomas), *Oliver Cromwell's Letters and Speeches* [Các bức thư và các diễn văn của Oliver Cromwell] (London, 1845).

CATO, *De re rustica* [Bàn về chuyện nông thôn].

CHARNOCK (Stephen), "A Principle of Goodness" [Một nguyên tắc của sự thiện], trong *Works of the English Puritan Divines* [Các tác phẩm của các thánh nhân Thanh giáo Anh] (London, 1845-1847).

— "Self-Examination" [Xét mình], trong *Works of the English Puritan Divines* [Các tác phẩm của các thánh nhân Thanh giáo Anh] (London, 1845-1847).

CLARKSON (Thomas), *A Portraiture of the Christian Profession and Practice of the Society of Friends* [Chân dung nghề nghiệp của tín đồ Kitô giáo và cách thực hành của Hội những người bạn (thuộc giáo phái Quaker – *N.D.*)] (London, 1867).

Confession d'Augsbourg 1530 [Tuyên tín Augsburg], bằng tiếng Pháp, tiếng Đức và tiếng Latin (Paris/Strasbourg, 1949).

CORNELIUS (Karl Adolf), *Geschichte des münsterischen Aufruhrs* [Lịch sử cuộc nổi loạn của Münster](Leipzig, 1855-1860), 2 tập.

Corpus Reformatorum [Tuyển tập các nhà cải cách], BAUM, CUNITZ và REUSS chủ biên (Braunschweig, 1863 - 1901), 59 Tập.

CRAMER (S.), mục từ "Menno" và "Mennoniten", trong *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* [Bách khoa thư về thần học Tin lành và giáo hội Tin lành].

CROSBY (Thomas), *The History of English Baptists* [Lịch sử giáo phái Baptist Anh Quốc] (London, 1738-1740), 4 tập.

CULROSS, *Hanserd Knollys, Baptist Manuals* [Hanserd Knollys, sách hướng dẫn của giáo hội Baptist], tập 2 (London, 1891).

DENIFLE (Heinrich), *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung quellenmäßig dargestellt* [Luther và giáo phái Luther trong giai đoạn phát triển đầu tiên. Trình bày từ nguồn tài liệu gốc] (Mainz 1904-1906), 2 tập.

DEXTER (Henry Martin), *Congregationalism of the Last Three Hundred Years as Seen in its Literature* [Giáo hội Giáo đoàn trong 300 năm qua qua thư tịch của mình] (New York, 1880).

— *The True Story of John Smyth, the Se-Baptist, as told by himself and his contemporaries* [Tiểu sử đích thực của John Smyth, như chính đương sự và người đương thời kể] (Boston, 1881).

DOWDEN (Edward), *Puritan and Anglican: Studies in Literature* [Người tín đồ Puritanist và người tín đồ Anh giáo: Nghiên cứu về các văn bản] (London, 1901).

DOYLE (John Andrew), *The English in America* [Người Anh ở Mỹ] (London, 1887).

DUPIN DE SAINT-ANDRÉ, "L'ancienne Église réformée de Tours. Les membres de l'Église" [Giáo hội cải cách cũ ở Tours. Các thành viên của giáo hội], trong *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme* [Tập san của Hội lịch sử Tin lành], IV (1856).

EGER (Karl), *Die Anschauung Luthers vom Beruf* [Quan niệm của Luther về "Beruf" – nghề nghiệp/thiên chức] (Gießen, 1900).

EIBACH (R.), *John Milton als Theologe, Theologische Studien und Kritiken, LII* [John Milton với tư cách nhà thần học. Các nghiên cứu và phê phán thần học] (1879).

EMILIANI-GIUDICI (Paolo), *Storia dei Com. Ital.* [Lịch sử nền thương mại Italia] (Firenze, 1866).

ENDEMANN (Wilhelm), *Studien in der romanisch-kanonistischen Wirtschafts und Rechtslehre* [Các nghiên cứu về học thuyết kinh tế và pháp luật theo điển phạm Roma] (Berlin, 1874-1883), 2 tập.

FIRTH (Charles Harding), *Cromwell's Army* [Đạo quân của Cromwell] (London, 1902).

FOX (George), *Journal* [Nhật ký], "The Friends' Library" (Philadelphia, 1837).

FRANCKE (August Hermann), *Lectiones paraeneticae* [Sưu tập các lời khuyên].

— *Von des Christen Vollkommenheit* [Về tính trọn lành của người Kitô hữu].

FRANKLIN (Benjamin), *Necessary Hints to Those That would Be Rich* [Những lời gợi ý cần thiết dành cho những người có thể làm giàu], trong *Works* [Toàn tập], tập II, Nxb Sparks (Boston, 1840), 10 tập.

— *Advice to a Young Tradesman* [Lời khuyên dành cho một nhà buôn trẻ], trong *Works* [Toàn tập], tập II, Nxb Sparks (Boston, 1840), 10 tập.

— *The Life of Franklin, written by himself* [Cuộc đời của Franklin, do chính ông viết], Nxb Bigelow (Philadelphia, 1874), 3 tập.

FREYTAG (Gustav), *Bilder aus der deutschen Vergangenheit* [Các hình ảnh về quá khứ Đức] (Leipzig, 1859-1862), 4 tập.

FROUDE (James Anthony), *John Bunyan* [John Bunyan] (London, 1880).

FRUIN (Robbert Jacobus), *Tien jaren uit den tachtigjarigen oorlog, 1588-1598* [Mười năm của cuộc chiến tranh kéo dài 80 năm, 1588-1598] (Amsterdam, 1861).

FUNCK, (F.X.), "Über die ökonomischen Anschauungen der mittelalterlichen Theologen" [Về các quan niệm kinh tế của các nhà thần học thời trung đại], *Zeitschrift für die ges. Staatswissenschaft*, XXV (1869).

FÜßLI (Johann Conrad), *Compendium historiae helveticae antiquae* [Tóm tắt lịch sử xưa của Thụy Sĩ] (Tiguri, 1734).

GARDINER (Samuel Rawson), *The Constitutional Documents of the Puritan Revolution, 1628-1660* [Tư liệu hiến chương của cuộc cách mạng Puritanist 1628-1660], (Oxford, 1889).

— *The Fall of the Monarchy of Charles I, 1637-1649* [Sự sụp đổ của chế độ quân chủ của vua Charles I, 1637-1649] (London, 1882).

— *History of the Commonwealth and Protectorate, 1649-1660* [Lịch sử của nền cộng hòa Commonwealth và chế độ nhiếp chính, 1649-1660] (London, 1894-1900), 3 tập.

GOETHE (Johann Wolfgang von), *Maximen und Reflexionen* [Các châm ngôn và suy tưởng] (Weimar, 1907).

GOTHEIN (Eberhard), *Wirtschaftsgeschichte des Schwarzwaldes und der angrenzenden Landschaften* [Lịch sử kinh tế của vùng Schwarzwald và các vùng phụ cận] (Straßburg, 1891-1892).

GROEN VAN PRINSTERER (Guillaume), *Handboek der Geschiedenis van het Vaderland* [Sách giáo khoa lịch sử Tổ quốc] (Leyden, 1841-1846).

— *La Hollande et l'influence de Calvin* [Hà Lan và ảnh hưởng của Calvin] (Amsterdam, 1864).

— *Le parti anti-révolutionnaire et confessionnel dans l'Église réformée des Pays-Bas, étude d'histoire contemporaine* [Phái phản cách mạng và tôn giáo trong Giáo hội cải cách ở Hà Lan, khảo cứu lịch sử đương đại] (Amsterdam, 1860).

GRUBBE (Edward), *Social aspects of the Quaker Faith* [Các khía cạnh xã hội của đạo Quaker] (London, 1899).

HANNA (Charles A.), *The Scotch-Irish, or the Scot in North Britain, North Ireland and North America* [Người Scotland-Ireland, hay là người Scotland ở miền Bắc nước Anh, Bắc Ireland và Bắc Mỹ] (New York, 1902).

HARNACK (Adolf), "Debatterede" [Các diễn văn tranh luận], trong *Mitteilungen des evangelisch-sozialen Kongresses* [Các thông báo của Hội nghị Tin lành-xã hội], 15. Folge (1904), tr. 88-90.

HASBACH (Wilhelm), "Zur Charakteristik der englischen Industrie" [Bàn về các đặc trưng của nền công nghiệp Anh], *Schmollers Jahrbuch*, XXVII (1903).

HEIDEGGER (Johann Heinrich), *Corpus theologiae christianae* [Tuyển tập thần học Kitô giáo] (Zürich, 1711).

HELLPACH (Willy), *Grundlinien zu einer Psychologie der Hysterie* [Đại cương một môn tâm lý học về chứng nhiễu tâm] (Leipzig, 1904).

— *Nervosität und Kultur* [Kích động thần kinh và văn hóa] (1903)

HENRY (Matthew), "The Worth of the Soul" [Giá trị của linh hồn], *Works of the English Puritan Divines* [Các tác phẩm của các thánh nhân Thanh giáo Anh] (London, 1845-1847).

HEPPE (Heinrich Ludwig), *Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche* [Tín lý Giáo hội Tin lành Cải cách] (Elberfeld, 1861).

— *Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformierten Kirche, namentlich der Niederlande* [Lịch sử phong trào Pietist và huyền học trong giáo hội Cải cách, cụ thể ở Hà Lan] (Leyden, 1879).

HERMELINK (Heinrich), *Reformation und Gegenreformation* [Công cuộc Cải cách và công cuộc phản cải cách] (Tübingen, 1911).

HERTLING (Georg Freiherr von), *Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft* [Nguyên lý của đạo Công giáo và khoa học] (Freiburg, 1899).

HOENNIKE (Gustav), *Studien zur altprotestantischen Ethik* [Các nghiên cứu về đạo đức học Tin lành cựu thời] (Berlin, 1902).

HOFFMANN (Hermann von), *Das Kirchenverfassungsrecht der niederländischen Reformierten bis zum Beginne der Dordrechter Nationalsynode von 1618-1619* [Pháp chế hiến chương giáo hội của các nhà cải cách Hà Lan cho tới lúc bắt đầu Nghị hội Dordrecht 1618-1619] (Leipzig, 1902).

HOGERFEIL (H.V.), *De kerkelijke strijd te Amsterdam, toegelicht en beoordeeld* [Tranh chấp trong giáo hội ở Amsterdam. Bình luận và phán đoán] (1885-1888).

HÖNIG (Fritz), *Oliver Cromwell* [Oliver Cromwell] (Berlin, 1887).

HONIGSHEIM (Paul), *Die Staats- und Soziallehren der französischen Jansenisten im 17. Jahrhundert* [Dissertation] [Học thuyết về nhà nước và xã hội của các tín đồ Jansenist vào thế kỷ XVII, luận án tiến sĩ] (Heidelberg, 1914).

HOORNBEEK (Johannes), *Theologia practica* [Thần học thực hành] (Utrecht, 1663).

HOWE (Daniel W.), *The Puritan Republic of the Massachusetts Bay in New England* [Cộng hòa Puritanist ở vịnh Massachusetts tại New England] (Indianapolis, 1899).

HUNDESHAGEN (Karl Bernhard), *Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik, insbesondere des Protestantismus* [Các đóng góp về lịch sử hiến chương giáo hội và chính sách của giáo hội, đặc biệt là của đạo Tin lành] (Wiesbaden, 1864).

HUYGHENS (Constantijn), "Autobiografie" [Tự truyện], *Oud Holland* [Hà Lan cổ] (1891), tr. 106-136.

IRVING (Washington), *Bracebridge Hall, or the Humorists* [Hội trường Bracebridge, hay là những người hài hước] (London, 1822).

JACOBY (Ludwig S.), *Handbuch des Methodismus* [Sổ tay hướng dẫn của phái Methodist] (Bremen, 1855).

JAMES (William), *The Varieties of the Religious Experience* [Các loại kinh nghiệm tôn giáo khác nhau] (London, 1902).

JANEWAY (James), "Heaven upon Earth" [Thiên đàng trên trái đất], trong *Works of the English Puritan Divines* [Các tác phẩm của các thánh nhân Thanh giáo Anh] (London, 1845-1847).

JASPERS (Karl), *Psychologie der Weltanschauungen* [Tâm lý học về các thế giới quan] (Berlin, 1919).

JONES (Rufus B.), *George Fox, an Autobiography* [George Fox, một quyển tự thuật] (Philadelphia, 1903).

JÜLICHER (Adolf), *Die Gleichnisreden Jesu* [Các dụ ngôn của Chúa Giêsu] (Freiburg, 1886-1896), 2 tập.

JÜNGST (Johannes), *Amerikanischer Methodismus in Deutschland und Robert Persall Smith, Skizze aus der neuesten Kirchengeschichte* [Giáo phái Methodist Mỹ ở Đức và R. P. Smith. Phác thảo từ lịch sử gần đây nhất của giáo hội] (Gotha, 1875).

KAMPSCHULTE (Friedrich Wilhelm), *Johann Calvin, seine Kirche und sein Staat in Genf* [Jean Calvin, giáo hội và nhà nước của ông ở Geneva] (Leipzig, 1869-1899), 2 tập.

KATTENBUSCH (Ferdinand), bài "Sekte" [Giáo phái] trong *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* [Bách khoa thư về thần học Tin lành và giáo hội Tin lành].

KAUTSKY (Karl), *Geschichte des Sozialismus* [Lịch sử của chủ nghĩa xã hội] (Stuttgart, 1895).

KELLER (Franz), *Unternehmung und Mehrwert* [Doanh nghiệp và giá trị thặng dư], trong *Schriften der Görresgesellschaft* [Các tác phẩm của Hội Görres-Gesellschaft], tập XII (Paderborn, 1912).

KELLER (Gottfried), "Die drei gerechten Kammacher" [Ba người thợ làm lược công chính], trong *Die Leute von Seldwyla* [Những người ở Seldwyla] (Braunschweig, 1856).

KLAGES (Ludwig), *Prinzipien der Charakterologie* [Những nguyên tắc của môn tính cách học] (Leipzig, 1910).

KNOLLYS (Hanserd), *Confession* [Tuyên xưng] (West Chester [Pa.] 1827) [in lại trong *Baptist Confessions of Faith* [Tuyên xưng đức tin của giáo hội Baptist], W. L. Lumpkin chủ biên, The Judson Press (Philadelphia, 1959)].

KÖHLER (August), *Die niederländische reformierte Kirche* [Giáo hội cải cách Hà Lan] (Erlangen, 1856).

KÖHLER (Walter Erich), *Ein Wort zu Denifles Luther* [Một lời với Denifles Luther] (Tübingen, 1904).

KOLDE (Theodor), *Der Methodismus und seine Bekämpfung* (Erlangen, 1886) [Giáo phái Methodist và phong trào chống lại nó].

KÖSTER (Adolf), *Die Ethik Pascals* [Đạo đức học của Pascal] (Tübingen, 1907).

KÖSTLIN (Julius), bài "Gott" [Thiên Chúa], trong *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* [Bách khoa thư về thần học Tin lành và giáo hội Tin lành].

KÜRNBERGER (Ferdinand), *Der Amerikamüde* [Cơn mệt mỏi về nước Mỹ] (Frankfurt, 1855).

KUYPER (Abraham), *Het conflict gekomen* [Xảy ra xung đột] (Amsterdam, 1886).

— *Het dreigend conflict* [Xung đột tiềm tàng] (Amsterdam, 1886).

— *Separatie en doleantie* [...] [Chia rẽ và bất đồng] (Amsterdam, 1890).

LAMPRECHT (Karl), *Deutsche Geschichte* [Lịch sử nước Đức] (Berlin, 1891 và những năm tiếp theo). 12 tập và 2 tập phụ lục.

LANG (J. C.), bài trong *The Baptist Quarterly Review* [Tạp chí Tam cá nguyệt của giáo hội Baptist] (1883).

LAVELEYE (Émile de), *Le protestantisme et le catholicisme, et leur rapport avec la liberté et la prospérité* [Đạo Tin lành và đạo Công giáo, và quan hệ của hai đạo này với sự tự do và sự thịnh vượng] (Bruxelles, 1875).

LAW (William), *A serious Call to a devout and holy Life* [Một lời kêu gọi nghiêm chỉnh cho một cuộc sống mộ đạo và thánh thiện] (London, 1729).

LEONARD (Ellen M.), *Early History of English Poor Relief* [Lịch sử thời kỳ đầu của sự cứu trợ người nghèo ở Anh] (Cambridge, 1900).

LEVY (Hermann), *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft* [Các cơ sở của chủ nghĩa tự do kinh tế trong lịch sử của nền kinh tế quốc dân Anh] (Jena, 1912).

— "Studien über das englische Volk" [Các nghiên cứu về dân tộc Anh], *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* [Hồ sơ khoa học xã hội và chính sách xã hội], XLVI (1918-1919), tr. 422 tt., tr. 636 tt.

LOBSTEIN (Paul), "Zum evangelischen Lebensideal in seiner lutherischen und reformierten Ausprägung" [Về lý tưởng cuộc đời Tin lành mang màu sắc Luther và cải cách], trong *Theologische Abhandlungen für H. Y. Holtzmann* [Những luận văn thần học dành cho H. Y. Holtzmann] (Tübingen, 1902).

LOOFS (Friedrich), bài "Methodismus" [giáo phái Methodist], trong *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* [Bách khoa thư về thần học Tin lành và giáo hội Tin lành].

LORIMER (G.), *The Baptists in History* [Tín đồ Baptist trong lịch sử] (New York, 1902).

LÖSCHER (Valentin Ernst), *Thimotheus Verinus*.

LUTHARDT (Christoph Ernst), *Die Ethik Luthers in ihren Grundzügen* [Đại cương đạo đức học của Luther] (Leipzig, 1866).

LUTHER (Martin), *Deutsche Schriften* [Các tác phẩm bằng tiếng Đức] (Erlangen und Frankfurt, 1826-1857), 67 tập.

— *Lateinische Schriften* [Các tác phẩm bằng tiếng Latin] (Erlangen, Frankfurt und Calw, 1829-1886), 38 tập.

MACAULAY (Thomas Babington, lord), *Critical and Historical Essays* [Các tiểu luận phê phán và lịch sử] (London, 1830).

— *Critical and Miscellaneous Essays* [Các tiểu luận phê phán và tạp văn] (Philadelphia, 1840

MACPHAIL (William Merry), *The Presbyterian Church. A brief account of its doctrine, worship and polity* [Giáo hội Presbyterian. Tường trình tóm tắt về học thuyết, tín ngưỡng và chính sách của giáo hội này] (London, 1908).

MALINIAK (Julian), "Die Entstehung der Exportindustrie und des Unternehmerstandes in Zürich im 16. und 17. Jahrhundert" [Sự ra đời của nền

công nghiệp xuất khẩu và tầng lớp doanh nhân ở thế kỷ XVI và XVII], trong *Züricher Volkswirtchaftliche Studien* [Nghiên cứu kinh tế học của Zürich], quyển 2 (Zürich, 1913).

MANLEY (Thomas), *Usury of 6 % examined* [Xem xét việc cho vay nặng lãi 6 %] (London, 1669).

MARKS (Erich), *Gaspard von Coligny, sein Leben und das Frankreich seiner Zeit* [G. v. Coligny: Cuộc đời và nước Pháp ở thời ông] (Stuttgart, 1892).

Massachusetts Historical Society, Collections of the [Tuyeern taajp của Hội lịch sử Massachusetts] (Boston), tr. 1792 tt.

MASSON (David), *The Life of John Milton in Connexion with the History of his Time* [Cuộc đời của John Milton trong mối quan hệ với lịch sử thời đại của ông] (London, 1859-1880), 6 tập.

MAURENBRECHER (Max), *Thomas von Aquino's Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit* [Lập trường của thánh Thomas Aquino đối với đời sống kinh tế của thời đại ông] (Leipzig, 1898).

MILTON (John), *Paradise Lost* [Thiên đường đã mất] (London, 1667).

MIRBT (Karl Theodor), bài "Pietismus", trong *Realenzyklopädie für Protestantische Theologie und Kirche* [Bách khoa thư về thần học Tin lành và giáo hội Tin lành].

MONTESQUIEU (Charles Louis de Segondat, baron de la Brède et de), *De l'Esprit des Lois* [Về tinh thần luật pháp], trong *Oeuvres de M. de Montesquieu* [Toàn tập của de Montesquieu], ấn bản mới có sửa chữa [Amsterdam và Leipsick] (Paris, 1758), 3 tập.

Morgenblatt für gebildete Leser [Báo buổi sáng dành cho những độc giả có học thức], số 2, 16 (1846).

MÜLLER (Karl), *Kirchengeschichte* [Lịch sử giáo hội] (Freiburg, 1892).

— *Bekenntnisschriften der reformierten Kirche* [Các tuyên tín của giáo hội cải cách] (Leipzig, 1903).

MURCH (J.), *A History of the Presbyterians and General Baptist Church in the West of England* [Lịch sử tín đồ Presbyterian và Giáo hội Baptist chung tại miền Tây nước Anh] (London, 1835).

MUTHMANN (A.), "Psychiatrisch-theologische Grenzfragen" [Các vấn đề tiếp giáp giữa tâm lý học trị liệu và thần học], *Zeitschrift für Religionspsychologie* [Tạp chí tâm lý học tôn giáo], tập I, quyển 2 (1907).

NABER (Jean-Charles), *Calvinist of Libertijnsch (1572-1631)* [] (Utrecht, 1884).

NEAL (Daniel), *The History of the Puritans, or Protestant Non Conformists, from the Reformation in 1517 to the Revolution in 1688, comprising an Account of their Principles* [...] [Lịch sử phái Puritanist, hay phái Tin lành không tuân thủ, kể từ cuộc Cải cách năm 1517 tới cuộc cách mạng năm 1688] (London, 1730).

NEUMANN (Carl), *Rembrandt* [Rembrandt] (Berlin và Stuttgart, 1902).

NEWMAN (A. H.), *History of the Baptist Church in the U.S.* [Lịch sử giáo hội Baptist tại Hoa Kỳ], American Church History Series, tập 2 (New York, 1894).

NUYENS (W. J. F.), *Geschiedenis van de kerkelijke en politieke geschillen in de Republiek der Zeven Vereenigde Provinciën [...] (1598-1625)* [Lịch sử các cuộc tranh chấp giáo hội và chính trị trong nền Cộng hòa bảy tỉnh thống nhất, 1598-1625] (Amsterdam, 1886-1887).

OFFENBACHER (Martin), *Konfession und soziale Schichtung. Eine Studie über die wirtschaftliche Lage der Katholiken und Protestanten in Baden* [Tôn giáo và sự phân tầng xã hội. Một công trình nghiên cứu về hoàn cảnh kinh tế của người Công giáo và người Tin lành ở vùng Baden], trong *Volkswirtschaftliche Abhandlungen der badischen Hochschulen* [Các luận văn kinh tế học quốc dân của các đại học Baden], tập IV, quyển 5 (Tübingen và Leipzig, 1901).

OLEVIAN (Kaspar) hay OLEVIANUS, *De substantia foederis gratuiti inter Deum et electos* [Về bản chất của giao ước vô điều kiện giữa Thiên Chúa và những kẻ được chọn] (Genevae, 1585).

Oud Holland [Hà Lan cổ] (1891).

OWEN (John), *Investigations into the Origin of Evangelic Church* [Khảo sát nguồn gốc của giáo hội Tin lành] (?)

PASCAL (Blaise), *Pensées, fragments et lettres de Blaise Pascal* [Các tư tưởng, các trích đoạn, và các thư từ của Blaise Pascal], Nxb Faugère (Paris, 1844).

PARKER (?), *Discourse Concerning Puritans* [Bàn về các tín đồ Puritanist] (?, 1641).

PEARSON (A. F. Scott), *Der älteste englische Presbyterianismus* [Dissertation] [Giáo phái Presbyterian Anh thời xa xưa. Luận án tiến sĩ] (Heidelberg, 1912).

PETTY (William), *Political Arithmetick, Discourse concerning the Extent and Values of Lands, People, Buildings* [...] [Số học chính trị. Bàn luận về quy mô và giá trị của đất đai, con người, dinh thự...] (London, 1691).

PIERSON (Allard), *Studien over Johannes Kalvijn* [Nghiên cứu về Jean Calvin] (Amsterdam, 1880-1891).

PLITT (Hermann), *Zinzendorfs Theologie* [Thần học của Zinzendorf] (Gotha, 1869-1874), 3 tập.

PLUTARCHOS, *De tranquillitate animi* [Về sự an tịnh của tâm hồn].

POLENZ (Gottlob von), *Geschichte des französischen Calvinismus bis zur Nationalversammlung in Jahre 1789* [Lịch sử tông phái Calvin ở Pháp cho tới nghị hội quốc gia năm 1789] (Gotha, 1857-1869), 5 tập.

PRICE (Th.), *The History of Protestant non-conformity in England from the Reformation under Henry VIII* [Lịch sử của phái Tin lành không tuân thủ ở Anh kể từ cuộc Cải cách thời vua Henry VIII] (London, 1938).

Publications of the Hanserd Knollys Society [Các ấn phẩm của hội Hanserd Knollys Society].

RACHFAHL (Felix), "Kalvinismus und Kapitalismus" [Tông phái Calvin và chủ nghĩa tư bản], trong *Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik* [Tuần san quốc tế về khoa học, nghệ thuật và kỹ thuật], các số 39-43 (München, 1909)

— *Nochmals Kalvinismus und Kapitalismus* [Lại bàn về tông phái Kalvin và chủ nghĩa tư bản], như trên, số 22-25 (1910).

RANKE (Leopold von), *Englische Geschichte im XVI, und XVII. Jahrhundert* [Lịch sử nước Anh vào thế kỷ XVI và XVII] (Berlin và Leipzig, 1859-1867), 3 tập.

Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche [Bách khoa thư về thần học Tin lành và giáo hội Tin lành], Johann Jakob Herzog chủ biên (Hamburg, 1854-1867), 22 tập; ấn bản lần thứ ba của Hauck (Leipzig, kể từ năm 1896).

REITSMA (Johannes), *Acta der provinciale en particuliere synoden gehouden in de Noordelijke Nederlanden, gedurende de jaren 1572-1620* [Biên bản các cuộc nghị hội cấp tỉnh và cấp địa phương ở miền Bắc Hà Lan trong những năm 1572-1620] (Groningen, 1892-1899), 8 tập.

RIEKER (Karl), *Grundsätze der reformierten Kirchenverfassung* [Các nguyên tắc của hiến chương giáo hội cải cách] (Leipzig, 1899).

RITSCHL (Albrecht), *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* [Học thuyết Kitô giáo về sự công chính hóa và sự hòa giải] (Bonn, 1870-1874).

— *Geschichte des Pietismus* [Lịch sử phái Pietist] (Bonn, 1880-1886).

— *Gesammelte Aufsätze* [Tuyển tập luận văn] (Freiburg, 1893).

ROGGE (H.C.), *Johannes Uyttenbogaert (Wttenbogaert) en zijn tijd* [Johannes Uyttenbogaert và thời của ông] (Amsterdam, 1874-1876).

ROLOFF (Gustav), "Moritz von Oranien und die Begründung des modernen Heeres" [M. v. Oranien và việc xây dựng quân đội hiện đại], *Preußische Jahrbücher*, CXI (1903), tr. 255-276.

ROWNTREE (J. A.), *Quakerism, Past and Present* [Đạo Quaker, quá khứ và hiện tại] (London, 1859).

SACK (Karl Heinrich), *Die Kirche von Schottland* [Giáo hội Scotland] (Heidelberg, 1844-1845), 2 tập.

SANFORD (John Laughton), *Studies and Reflexions of the Great Rebellion* [Các nghiên cứu và suy nghĩ về cuộc Đại nổi loạn] (London, 1858).

SCHÄFER (Dietrich), *Zur Beurteilung des Wormser Konkordats* [Đánh giá Nghị ước ở Worm], Abhandlungen der Berliner Akademie [Các luận văn của Viện Hàn lâm Berlin] (Berlin, 1905).

SCHECHTER (Solomon), *The Wisdom of Ben Sira* [Sự khôn ngoan của Ben Sira – tức sách *Huấn ca – N.D.*] (Cambridge, 1899).

SCHEIBE (Max), *Calvins Prädestinationslehre* [Giáo thuyết tiền định của Calvin] (Halle, 1897).

SCHELL (Hermann), *Der Katholizismus als Prinzip des Fortschrittes* [Đạo Công giáo xét như là một nguyên lý của sự tiến bộ] (Würzburg, 1897).

SCHMOLLER (Gustav), "Zur Geschichte der national-ökonomischen Ansichten in Deutschland während der Reformationsperiode" [Về lịch sử các quan niệm kinh tế quốc dân ở nước Đức trong thời kỳ Cải cách], *Zeitschrift für die ges. Staatswissenschaft*, XVI (1860).

SCHNECKENBURGER (Matthias), *Vergleichende Darstellung der lutherischen und reformierten Lehrbegriffe* [Trình bày so sánh về các tín lý của Luther và Cải cách] (Stuttgart, 1855).

— *Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleinen protestantischen Kirchenparteien* [Các bài giảng về học thuyết của các phái Tin lành nhỏ], Hundeshagen (Frankfurt, 1863).

SCHORTINGHUIS (Wilhelmus), *Het innige Christendom* [Về đức tin Kitô giáo nội tâm] (Gravenhage, 1740).

SCHULTE (Aloys), *Geschichte des mittelalterlichen Handels und Verkehrs zwischen Westdeutschland und Italien mit Ausschluß von Venedig* [Lịch sử nền thương mãi và vận tải thời trung đại giữa Tây Đức và Italia, không kể Venetia] (Leipzig, 1900).

SCHULZE-GÄVERNITZ (Gerhart von), *Britischer Imperialismus und englischer Freihandel zu Beginn des 20. Jahrhunderts* [Chủ nghĩa đế quốc Anh và nền thương mãi tự do Anh đầu thế kỷ 20] (Leipzig, 1906).

— *Der Großbetrieb* [Đại xí nghiệp] (Leipzig, 1892).

SEEBERG (Reinhold), *Lehrbuch der Dogmengeschichte* [Sách giáo khoa về lịch sử các tín điều] (Leipzig, 1895-1898), 2 tập.

SEDGWICK (Obadiah), *Buß- und Gnadenlehre* [Học thuyết về sự sám hối và ân sủng] (bản dịch tiếng Đức, 1689).

SEISS (J. A.), *The Baptist System Examined* [Khảo sát về hệ thống Baptist], Lutheran Publication Society (1902).

Selections from the Christian Advices [Tuyển chọn các lời khuyên Kitô giáo], do hội Society of Friends chủ biên (1851).

SENECA, *De beneficiis* [Về các việc thiện].

SHARPLESS (Isaac), *A Quaker Experiment in Government* [Một cuộc thử nghiệm cầm quyền của giáo phái Quaker] (Philadelphia, 1902)

SHAW (William (A.), *A History of the English Church during the Civil Wars and under the Commonwealth, 1649-1660* [Lịch sử giáo hội Anh trong thời Nội chiến và dưới thời Cộng hòa Anh, 1649-1660] (London, 1900).

SIMMEL (Georg), *Philosophie des Geldes* [Triết học về đồng tiền] (Leipzig, 1900).

SKEATS (Herbert S.), *History of the free Churches of England 1688-1851* [Lịch sử các giáo hội tự do ở Anh, 1688-1851] (London, 1869).

SMEND (Rudolf), *Die Weisheit des Jesus Sirach, hebräisch und deutsch* [Sự hiền minh của bộ Jesus Sirach, tiếng Hipri và tiếng Đức] (Berlin, 1906).

— *Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt* [Giải thích sự hiền minh của J. Sirach] (Berlin, 1906).

SMITH (Adam), *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* [Nghiên cứu về bản tính và các nguyên nhân của sự thịnh vượng của các quốc gia] (London, 1776).

SOMBART (Werner), *Der Bourgeois* [Nhà tư sản] (München và Leipzig, 1913).

— *Die deutsche Volkswirtschaft im neunzehnten Jahrhundert* [Kinh tế quốc dân Đức vào thế kỷ XIX] (Berlin, 1903).

— *Die Juden und das Wirtschaftsleben* [Người Do Thái và đời sống kinh tế] (München và Leipzig, 1911).

— *Der moderne Kapitalismus* [Chủ nghĩa tư bản hiện đại] (München, 1916).

SOUTHEY (Robert), *Life of Wesley* [Cuộc đời của Wesley] (London, 1820).

SPANGENBERG (August Gottlieb), *Idea fidei fratrum* [Lý tưởng về lòng tin huynh đệ] (Leipzig, 1779).

SPENER (Philipp Jacob), *Theologische Bedenken* [Các vấn nạn thần học] (1692).

STERN (Alfred), Milton und seine Zeit [Milton và thời đại của ông] (?, 1877-1899).

STRIEDER (Jacob), *Studien zur Geschichte kapitalisticher Organisationsformen. Monopole, Kartelle und Aktiengesellschaften im Mittelalter und zu Beginn*

der Neuzeit [Các nghiên cứu về lịch sử của các hình thức tổ chức tư bản chủ nghĩa: độc quyền, các-ten và công ty cổ phần thời trung đại và đầu thời cận đại] (München Leipzig, 1914).

TAULER (Johann), "Sermon des grosz gelarten in Gnaden erlauchten doctoris Johannis Thauleri" [...] [Bài giảng về ân sủng của tiến sĩ Johann Tauler] (Leipzig, 1498), Dr. Wilhelm Stehmann biên tập, *Deutsche Texte des Mittelalters* [Các văn bản Đức thời trung đại], XI (Berlin, 1910).

TAYLOR (Jeremy), *Treatise of [1] the Liberty of Prophesying [2] Prayer ex tempore [3] Episcopacia; together with a sermon preached at Oxon* [Luận bàn về sự tự do thuyết giáo, về việc đọc kinh thường xuyên, và về giáo phận; cùng với một bài giảng ở Oxon] (London, 1648).

TAYLOR (J. J.), *A Retrospect of the Religious Life in England* [Nhìn lại đời sống tôn giáo ở Anh Quốc] (?, 1854).

THOLUCK (August), *Vorgeschichte des Rationalismus* [Lịch sử về tiền thân của chủ nghĩa duy lý] (Berlin, 1853-1862), 4 tập.

THOMAS (Alton C.), *A History of the Society of Friends in America* [Lịch sử của Hội những người bạn tại Mỹ] (Philadelphia, 1895).

THOMAS AQUINO (thánh), *Summa theologica* [Tổng luận thần học] Annotavit vero simul et edidit [Chú thích và xuất bản] Y.-P. M. *** [Migne] (Parisiis, 1841), 4 tập.

TROELTSCH (Ernst), *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* [Các học thuyết xã hội của các giáo hội và các nhóm Kitô giáo] (Tübingen, 1912).

— *Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon* [Lý tính và mạc khải nơi Johann Gerhard und Melanchthon] (Göttingen, 1891).

— Mục từ "Moralisten, englische" [Các nhà luân lý Anh] trong *Realenzyklopädie far protestantische Theologie und Kirche* [Bách khoa thư về thần học Tin lành và giáo hội Tin lành].

TYERMAN (Luke), *Life and Times of John Wesley* [Cuộc đời và thời đại của John Wesley] (London, 1870), 3 tập.

ULLRICH (F.), *Die Vorherbestimmungslehre im Islam und Christenheit* [Học thuyết về "sự tiền định" trong đạo Islam và Kitô giáo] (Heidelberg, 1912).

UNWIN (George), *Industrial Organisation in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* [Tổ chức công nghiệp vào các thế kỷ XVI và XVII] (London, 1914).

USHER (Roland G.), ed., *The Presbyterian Movement 1584-1589* [Phong trào Presbyterian, 1584-1589] (Com. Coc., 1905).

VEBLEN (Thornstein), *The Theory of Business Enterprise* [Lý thuyết doanh nghiệp] (New York, 1904).

VEDDER (Henry C.), *A Short History of the Baptists* [Lịch sử ngắn gọn về các tín đồ Baptist], (London, 1897).

VOËT [VOETIUS] (Gisbert), "De usuris" [Về việc cho vay nặng lãi], trong *Selectae disputationes theologicae* [Tuyển tập các cuộc tranh luận thần học] (?, 1667).

— *Politica ecclesiastica* [Đường lối của giáo hội].

WARD (Frank G.), "Darstellung und Würdigung von Luthers Ansichten vom Staat und seinen wirtschaftlichen Aufgaben" [Trình bày và đánh giá các quan điểm của Luther về nhà nước và các nhiệm vụ kinh tế của nó], *Conrads Abhandlungen* (Jena, 1898).

WARNECK (Gustav), *Abriß einer Geschichte der protestantischen Missionen von der Reformation bis auf die Gegenwart* [Sơ thảo lịch sử thừa sai Tin lành từ thời cải cách đến ngày nay] (Gütersloh, 1899).

WATSON (Richard), *Life of Wesley* [Cuộc đời của Wesley] (London, 1833).

WEBER (Max), "Zur Psychophysik der gewerblichen Arbeit" [Bàn về vật lý học-tâm lý của lao động doanh nghiệp], trong *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* [Hồ sơ khoa học xã hội và chính sách xã hội], XXVII, XXVIII (1908-1909).

— "Antikritisches zum 'Geist' des Kapitalismus" [Phản bác bài phê bình quyển "Tinh thần" của chủ nghĩa tư bản], *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* [Hồ sơ khoa học xã hội và chính sách xã hội], XXX (1910).

— "Antikritisches Schlußwort" [Lời phản bác phê bình cuối cùng], *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* [Hồ sơ khoa học xã hội và chính sách xã hội], XXXI (1910).

WEEDEN (W. B.), *Economic and Social History of New England, 1620-1789* [Lịch sử kinh tế và xã hội của New England 1620-1789] (Boston, New-York, 1890), 2 tập.

WEINGARTEN (Hermann), *Die Revolutionskirchen Englands* [Các giáo hội cách mạng ở nước Anh] (Leipzig, 1868).

WHITAKER (W.), *Prima institutio disciplinaque pietatis* [Thể chế đầu tiên và giáo huấn của lòng đạo đức] (?, 1570).

WHITE (G.), *Baptist Handbook* [Sách hướng dẫn của giáo hội Baptist] (London, 1904).

WINDELBAND (Wilhelm), *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften* [Lịch sử triết học cận kim trong mối quan hệ của nó với nền văn hóa chung và các môn khoa học đặc thù] (Leipzig, 1878-1880), 2 tập.

— *Lehrbuch der Geschichte des Philosophie* [Giáo khoa lịch sử triết học] (Tübingen, 1903).

— *Über Willensfreiheit* [Về sự tự do của ý chí] (Tübingen, 1904).

WISKEMANN (Heinrich), *Darstellung der in Deutschland zur Zeit der Reformation herrschenden nationalökonornischen Ansichten, Preisschriften* [Trình bày các quan niệm kinh tế quốc dân thống lĩnh ở nước Đức vào thời Cải cách], tập X (Leipzig, 1861).

WITTICH (Werner), *Deutsche und fränzösische Kultur im Elsaß* [Văn hóa Đức và Pháp ở vùng Alsace]. Illustrierte Elsäßische Rundschau (Straßburg, 1900).

Works of the English Puritan Divines [Các tác phẩm của các thánh nhân Thanh giáo Anh] (London, Nelson, 1845-1847), 10 tập.

WÜNSCHE (A.), *Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen* [Kinh Talmud Babylon trong các phần lý giải Kinh Thánh của mình] (Leipzig, 1886-1889).

WYCK (Ad. Van), *Tractatio de praedestinatione* [Luận về sự tiền định] (Köln, 1708).

ZELLER (Eduard), *Das theologische System Zwinglis* [Hệ thống thần học của Zwingli] (Tübingen, 1853).

ZINZENDORF (Nikolaus Ludwig, Graf von), *Religiöse Reden* [Các bài nói chuyện về tôn giáo].

— *Sokrates, d.i. Aufrichtige Anzeige verschiedener nicht sowohl unbekannter als vielmehr in Abfall geratener Hauptwahrheiten* [Socrates hay là những chỉ dẫn thành thật về những chân lý chủ yếu không chỉ không được biết tới mà còn bị vứt bỏ] (?, 1725).

— *Hauptschriften* [Các tác phẩm chính], Erich Beyreuther và Gerhard Meyer chủ biên (Ohms, 1962-1963), 6 tập.

ZWINGLI (Ulrich), "Elenchus contra catabaptistas", *Werke* [Toàn tập] III (Zürich, 1545-1581, 4 tập; Zürich, 1828-1842, 8 tập).

NIÊN BIỂU TÓM TẮT CUỘC ĐỜI VÀ MỘT SỐ CÔNG TRÌNH CHÍNH CỦA MAX WEBER

Năm	*Tuổi*	
1864		Ngày 21-4, Max Weber chào đời tại Erfurt, ở Thüringen. Cha là một luật gia, xuất thân từ một gia đình kinh doanh ngành dệt vải ở Westfalen. Năm 1869, gia đình rời lên Berlin, nơi cha ông làm thành viên của hội đồng thành phố này và đồng thời là dân biểu của quốc hội Đức. Cha ông hoạt động trong nhóm tự do cánh hữu mà người lãnh đạo là Hanovrien Bennigsen. Mẹ ông, Helene Fallenstein-Weber, là một người có học vấn cao, rất quan tâm tới những vấn đề tôn giáo và xã hội. Ông ngoại của ông, Georg Fallenstein, là công chức cao cấp và cũng là nhà thơ với bút hiệu là Frauenlob. Năm 15 tuổi, ông đã viết luận văn đầu tiên với tựa đề "*Nhận xét về tính cách, sự phát triển và lịch sử của các dân tộc Indo-german*". Ông là anh của Alfred Weber (1868-1858), nhà kinh tế và nhà xã hội học văn hóa nổi tiếng và của Karl Weber chết trận trong thế chiến thứ I. Ông là cháu của sử gia O. Baumgarten. Trong khung cảnh gia đình, Max Weber đã được gặp các nhân vật chính trị quan trọng nhất của Đức vào thời đó.
1882	18	Sau khi thi đậu Abitur (tương đương với bằng Tú tài), Weber bắt đầu học ở Đại học Heidelberg. Ghi danh ở khoa luật, nhưng ông cũng học cả sử học, kinh tế học, triết học và thần học. Ở đại học này, ông là môn đệ của nhà kinh tế Karl Knies và nhà triết học sử Kuno Fischer.
1883	19	Weber đi nghĩa vụ quân sự một năm ở Strasbourg, lúc đầu là binh nhì, sau lên sĩ quan.

1884	20	Tiếp tục đi học lại ở Đại học Berlin với các giáo sư nổi tiếng như Mommsen, Treitschke (sử học), von Gneist và Goldschmitt (luật học), rồi ở Đại học Göttingen. Ông đã chịu ảnh hưởng sâu sắc tư tưởng bảo thủ của Treitschke về nhà nước dân tộc vốn được xem như là chuẩn mực cơ bản của chính trị cũng như về thái độ đế quốc chủ nghĩa. Khi còn là sinh viên, ông đã nói thạo các tiếng Pháp, Anh, Italia và Tây Ban Nha. Năm 1905, ông học thêm tiếng Nga với luật gia Nga B. Kistiakowsky.
1887-88	23	Tham gia hội Verein für Sozialpolitik [Hội chính sách-xã hội] (thành lập năm 1872 bởi G. Schmoller) quy tụ các trí thức đại học thuộc mọi xu hướng vốn quan tâm tới các vấn đề xã hội. Ông cũng tham gia Evangelische soziale Kongress [Hội nghị các tín đồ Kitô giáo xã hội], một phong trào thuộc cánh tả do bạn ông là mục sư F. Naumann hướng dẫn.
1889	25	Bảo vệ thành công ở Berlin luận án tiến sĩ luật học với lời khen *magna cum laude* (tối danh dự) về lịch sử các doanh nghiệp thương mại thời trung đại (*Entwicklung des Solidarhaftprinzips und des Sondervermögens der offenen Handelsgesellschaft aus den Haushalts- und Gewerbegemeinschaften in den italienischen Städten*). Ông đăng ký vào luật sư đoàn Berlin.
1890	26	Tiếp tục những kỳ thi về luật học. Ông bắt đầu cuộc điều tra về tình cảnh của tầng lớp nông dân ở Đông Phổ theo lời yêu cầu của hội Verein für Sozial-politik. Như chính ông tiết lộ, năm 1890 ông bầu cho cánh bảo thủ.
1891	27	*Lịch sử nông nghiệp La Mã xét về tầm quan trọng của nó đối với công pháp và tư pháp* (Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht). Đây là luận án ("Habilitation") mà Weber trình để đạt được chức danh giảng viên ở khoa luật, Đại học Berlin. Kể từ đây, ông bắt đầu sự nghiệp giảng dạy đại học.
1892	28	Trình bản báo cáo *Tình cảnh nông dân Đức miền đông sông Elb* (Die Lage der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland).

1893	29	Cưới Marianne Schnitger. Gia nhập Liên minh Toàn-Đức (Alldeutschen Verband), cho tới năm 1899 thì rời bỏ.
1894	30	Dạy môn kinh tế học và tài chính học tại Đại học Freiburg, ông đã đọc bài giảng đầu tiên: *Nhà nước quốc gia và chính sách kinh tế quốc dân* (Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik). Vài bạn của ông như H. Rickert cũng dạy ở đại học này.
1896	32	Ông kế tục thầy cũ của ông là K. Knies dạy môn kinh tế học và tài chính học ở Đại học Heidelberg. *Những nguyên nhân xã hội của sự suy tàn của nền văn hóa cổ đại* (Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur).
1897	33	Cha của Weber qua đời. Một cơn bệnh thần kinh nặng buộc ông phải ngưng mọi công việc trong suốt bốn năm. Thời gian này, ông đi du lịch ở Italia, đảo Corse, vùng Provence và Thụy Sĩ để cố gắng khôi phục lại sự thanh thản về tâm thần.
1899	35	Weber từ chối ứng cử ở Sarrebruck. Ông chủ động rời khỏi Liên minh Toàn-Đức. Từ đây ông tiếp cận các đảng viên xã hội: sau này, ông nói là không có gì chia cách ông với họ, ngoại trừ việc ông rất ghét lối tổ chức quá quan liêu của đảng Xã hội.
1902	38	Weber dạy trở lại ở Đại học Heidelberg, nhưng không còn dạy nhiều như trước.
1903	39	Ông cùng với Edgar Jaffé và Werner Sombart thành lập tập san *Hồ sơ khoa học xã hội và chính sách xã hội* (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik). Ông thôi dạy vì bệnh nặng, và nhờ thế có thì giờ vừa đi du lịch nhiều nơi vừa suy tư về các vấn đề tri thức luận, triết học cũng như tìm hiểu về xã hội học. Cũng trong năm này ông công bố tác phẩm phê phán phương pháp luận đầu tiên của ông: *Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie* (Roscher và Knies và các vấn đề lôgíc của môn lịch sử kinh tế quốc dân).

1904	40	Đi Mỹ để dự một đại hội khoa học xã hội ở Saint-Louis. Tại đây, ông đã có bài thuyết trình về chủ nghĩa tư bản và xã hội nông thôn ở Đức. Cùng năm này, ông công bố phần đầu của công trình *Nền đạo đức Tin lành và tinh thần của chủ nghĩa tư bản*. Phần I. Vấn đề (*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. I. Das Problem), và một luận văn về *Tính "khách quan" của nhận thức khoa học xã hội và chính sách xã hội* (Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis).
1905	41	Cuộc cách mạng ở Nga làm Weber chú ý tới những vấn đề của Đế chế Sa hoàng, ông học tiếng Nga để đọc các văn bản gốc. Công bố phần thứ hai của công trình *Nền đạo đức Tin lành và tinh thần của chủ nghĩa tư bản*. Phần II. Quan niệm đạo đức về nghề nghiệp trong đạo Tin lành khổ hạnh (II. Die Berufsidee des asketischen Protestantismus). Nhà của ông ở Heidelberg hầu như trở thành một trung tâm trí thức, nơi gặp nhau của các nhà thơ, nghệ sĩ, triết gia, luật gia, kinh tế gia... như E. Lask, G. Simmel, K. Jaspers, W. Sombart, F. Gundolf, S. George, R. Michels, G. Lukács...
1906	42	- *Về tình hình dân chủ tư sản ở nước Nga* (Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Rußland). - *Sự quá độ của nước Nga sang chủ nghĩa lập hiến hình thức* (Rußlands Übergang zum Scheinkonstitutionalismus). - *Những nghiên cứu phê phán nhằm góp phần cho logic của các ngành khoa học về văn hóa* (Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik). - *Các giáo phái Tin lành và tinh thần của chủ nghĩa tư bản* (Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus).
1907	43	Do được thừa hưởng một gia tài, nên Weber xin về hưu sớm và chuyên tâm hoàn toàn cho khoa học.

1908	44	Ông quan tâm tới lĩnh vực xã hội học tâm lý công nghiệp, và công bố hai công trình liên quan tới lĩnh vực này. Tại phòng khách của ông ở Heidelberg, ông tiếp phần lớn các nhà khoa học Đức thời ấy như Windelband, Jellinek, Troeltsch, Naumann, Sombart, Simmel, Michels, Tönnies. Ông hướng dẫn những sinh viên đại học như György Lukács và Karl Löwenstein.
1909	45	Ông cùng với Rudolf Goldscheid, Ferdinand Tönnies, Georg Simmel và Werner Sombart thành lập Hội Xã hội học Đức (Deutsche Gesellschaft für Soziologie – DGS); và ngoài ra còn lập một tủ sách về khoa học xã hội. - *Các quan hệ sản xuất trong nông nghiệp của thế giới cổ đại* (Die Produktionsverhältnisse in der Landwirtschaft der antiken Welt). Max Weber bắt đầu khởi thảo công trình *Kinh tế và xã hội* (Wirtschaft und Gesellschaft).
1910	46	Tại đại hội Hội Xã hội học Đức, ông tuyên bố lập trường kiên quyết chống lại tư tưởng kỳ thị chủng tộc. Ông bắt đầu cộng tác với tờ nhật báo lớn *Frankfurter Zeitung*, trong đó ông đã từng lên tiếng phản đối việc các nhà lãnh đạo đại học không chịu bổ nhiệm các đảng viên Xã hội làm giáo sư thực thụ.
1912	48	Ông rời khỏi ban điều hành của Hội Xã hội học Đức do bất đồng về quan điểm trung lập về giá trị ("*Wertfreiheit*") [ông chủ trương không đưa ra các phán đoán giá trị trong nghiên cứu khoa học xã hội].
1913	49	- *Bàn về một số phạm trù của khoa xã hội học thông hiểu* (Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie).
1914	50	Khi chiến tranh bùng nổ, Weber xin tham gia vào quân đội dù trước đó ông phê phán "chính sách trò hề" khoác lác của vua Wilhelm II đã làm cho Đức mất uy tín trên bình diện quốc tế. Cho tới năm 1915, ông điều hành một nhóm bệnh viện ở khu vực Heidelberg.
1915	51	Xuất bản công trình *Đạo đức học kinh tế của các tôn giáo thế giới* (Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen) (phần "Mở đầu" và "Khổng giáo và Lão giáo").

1916-17 52

Nhận lời mời của bạn ông là F. Naumann, ông tham gia "Ủy ban vì Trung Âu" chủ trương thành lập thị trường chung cho các nước ở vùng này. Weber đảm nhiệm nhiều sứ mệnh bán chính thức tại Bruxelles, Wien và Budapest; ông đã dành ra nhiều nỗ lực để thuyết phục các nhà lãnh đạo Đức đừng mở rộng chiến tranh, nhưng đồng thời ông cũng khẳng định sứ mệnh của nước Đức trong nền chính trị thế giới và coi nước Nga như một mối đe dọa chính.

- *Nước Đức dưới những cường quốc thế giới ở châu Âu* (Deutschland unter den europäischen Weltmächten) (1916).

Xuất bản một số chương của công trình *Xã hội học tôn giáo* liên quan tới "Ấn Độ giáo và Phật giáo" (1916) và "Do Thái giáo thời cổ đại" (1917). Các bài báo chính trị của ông đăng trong *Frankfurter Zeitung* về việc cần đại nghị hóa chế độ và cải cách bầu cử, bị các giới trong chính phủ và quân đội chống đối kịch liệt. Ông tiếp xúc ngay tại nhà với các sinh viên chống chiến tranh (*pacifist*).

1918 54

Cố vấn cho ban biên tập tờ *Franfurter Zeitung*.

Tháng 4, ông đi Wien để giảng một lớp đại học mùa hè. Ông trình bày quan niệm của mình về xã hội học chính trị và xã hội học tôn giáo trong bài *Phê phán tích cực quan niệm duy vật về lịch sử*.

Từ mùa hè 1918, ông hoạt động chính trị ngày càng hăng say để đòi vua Wilhelm II phải từ chức, chống lại chủ trương "hòa bình với bất cứ giá nào", để nghị tháo hiến pháp cộng hòa...

Đến mùa đông, ông thuyết trình ở Đại học München: *Khoa học xét như một nghề nghiệp-thiên chức* (Wissenschaft als Beruf).

Sau khi Đức đầu hàng, ông trở thành chuyên viên trong phái đoàn chính phủ Đức ở Versailles. Theo yêu cầu của Alfred Weber và Naumann, ông gia nhập đảng Dân chủ. Có lúc đảng này đã nghĩ đến vệc cử ông làm bộ trưởng nội vụ, ứng cử vào Quốc hội, làm đại sứ ở Wien; nhưng vì tính ông quá hăng hái và không chịu nhượng bộ, nên mọi dự

		định đều bất thành. Nhưng ông đã tham gia hăng say vào cuộc bầu cử.
		Ý nghĩa của quan điểm "trung lập về giá trị" trong các khoa học xã hội học và kinh tế học (Der Sinn der 'Wertfreiheit' der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften).
1919	55	Ông nhận chức giáo sư kinh tế học tại Đại học München, thay thế Lujo Brentano. Nội dung giáo trình năm 1919-1920 giảng về *Lịch sử kinh tế tổng quát*, xuất bản năm 1924 cũng với cái tựa này.
		Chính trị xét như một nghề nghiệp-thiên chức (Politik als Beruf).
		Các bài giảng của ông thường gây ra các phản đối mạnh mẽ, đặc biệt từ các sinh viên thuộc cánh hữu.
		Ông tham gia vào ủy ban soạn thảo bản hiến pháp Weimar.
		Ông tiếp tục viết quyển *Kinh tế và xã hội*; những tập đầu tiên được xuất bản vào mùa thu năm 1919. Tuy nhiên, quyển sách này chưa được hoàn tất.
		Ông thành lập "Hội vì một nền chính trị bằng luật pháp". Ông chống lại Hiệp ước Versailles vì muốn bảo vệ các quyền lợi của dân tộc Đức và kêu gọi làm "cách mạng dân tộc".
		Mẹ của Weber qua đời.
1920	56	Em gái rất được Weber yêu quý là Lilli Schäfer có chồng là sĩ quan chết trong thế chiến I, tự tử, để lại bốn con. Weber (không có con) nhận chúng làm con nuôi.
		Ngày 14-6, Max Weber qua đời ở München, vì bị sưng phổi.
1921-22		Vợ là bà Marianc Weber tập hợp di cảo và xuất bản sau khi Max Weber qua đời:
		Kinh tế và xã hội (Wirtschaft und Gesellschaft).
		Ba loại hình thuần túy của quyền lực hợp thức (Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft).

TÁC PHẨM CỦA MAX WEBER

1. Các ấn bản riêng lẻ

1. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tập hợp các luận văn về xã hội học tôn giáo), 3 Bde., Tübingen, 1920/21.
2. *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* (Tập hợp các luận văn về lịch sử kinh tế và xã hội), Tübingen, 1924.
3. *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik* (Tập hợp các luận văn về xã hội học và chính sách xã hội), Tübingen, 1924.
4. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Tập hợp các luận văn về khoa học luận), hrsg. von J. Winckelmann, Tübingen, 1968.
5. *Gesammelte politische Schriften* (Tập hợp các bài viết chính trị), hrsg. von J. Winckelmann, Tübingen, 1971.
6. *Grundriß zu den Vorlesungen über allgemeine ("theoretische") Nationalökonomie* (Bản thảo các bài thuyết trình về nền kinh tế quốc dân [lý thuyết] tổng quát) (1898), Nachdruck, Tübingen, 1990.
7. *Jugendbriefe* (Các lá thư thời trẻ), Tübingen o. J., 1936.
8. *Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken* (Nền đạo đức Tin lành II. Những lời phê phán và những lời chống lại sự phê phán), hrsg. von J. Winckelmann, Hamburg, 1972.
9. *Die rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik* (Những nền tảng duy lý và những nền tảng xã hội học của âm nhạc), Tübingen, 1972.
10. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie* (Kinh tế và xã hội. Phác thảo môn xã hội học thông hiểu), hrsg. von J. Winckelmann, Tübingen, 1972.
11. *Wirtschaftsgeschichte. Abriß der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* (Lịch sử kinh tế. Đại cương lịch sử kinh tế và xã hội phổ quát), hrsg. von S. Hellmann und M. Palyi, München/Leipzig, 1923.

2. Toàn tập Max Weber

(do H. Baier ấn hành, Tübingen, từ năm 1984 và còn tiếp tục)

1. Bd. I/2: *Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht* (Lịch sử nông nghiệp La Mã xét về tầm quan trọng của nó đối với công pháp và tư pháp), hrsg. von J. Deininger, Tübingen, 1986.
2. Bd. I/3: *Die Lage der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland* (Tình cảnh nông dân Đức miền đông sông Elb) (1892), hrsg. von M. Riesebrot, Tübingen, 1984.
3. Bd. I/4: *Landarbeiterfrage, Nationalstaat und Volkswirtschaftspolitik* (Vấn đề nông dân, nhà nước quốc gia và chính sách kinh tế quốc dân), Schriften und Reden 1892-1899, hrsg. von W. J. Mommsen in Zusammenarbeit mit R. Aldenhoff, Tübingen, 1993.
4. Bd. I/10: *Zur Russischen Revolution 1905* (Về cuộc cách mạng Nga năm 1905), Schriften und Reden 1905-1912, hrsg. von W. J. Mommsen in Zusammenarbeit mit D. Dahlmann, Tübingen, 1989.
5. Bd. I/11: *Zur Psychophysik der industriellen Arbeit* (Bàn về vật lý học-tâm lý của lao động công nghiệp), Schriften und Reden 1908-1912, hrsg. von W. Schluchter in Zusammenarbeit mit S. Frommer, Tübingen, 1995.
6. Bd. I/15: *Zur Politik im Weltkrieg* (Về chính trị trong thế chiến), Schriften und Reden 1914-1918, hrsg. von W. J. Mommsen in Zusammenarbeit mit G. Hübinger, Tübingen, 1984.
7. Bd. I/16: *Zur Neuordnung Deutschlands* (Bàn về trật tự mới của nước Đức), Schriften und Reden 1918-1920, hrsg. von W. J. Mommsen in Zusammenarbeit mit W. Schwentker, Tübingen, 1988.
8. Bd. I/17: *Wissenschaft als Beruf* (Khoa học xét như một nghề nghiệp-thiên chức) (1917/1919); *Politik als Beruf* (Chính trị xét như một nghề nghiệp-thiên chức) (1919), hrsg. von W. J. Mommsen und W. Schluchter in Zusammenarbeit mit B. Morgenbrod, Tübingen, 1992.
9. Bd. I/19: *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus* (Đạo đức học kinh tế của các tôn giáo thế giới. Khổng giáo và Lão giáo), Schriften 1915-1920, hrsg. von H. Schmidt-Glintzer in Zusammenarbeit mit P. Kolonko, Tübingen, 1989.
10. Bd. I/20: *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Hinduismus und Buddhismus* (Đạo đức học kinh tế của các tôn giáo thế giới. Ấn

Độ giáo và Phật giáo), (1916-1920), hrsg. von H. Schmidt-Glintzer in Zusammenarbeit mit K.-H. Golzio, Tübingen, 1996.

11. Bd. II/5: *Briefe 1906-1908* (Những lá thư viết năm 1906-1908), hrsg. von M.R Lepsius und W. J. Mommsen in Zusammenarbeit mit B. Ruhhard und M. Schön, Tübingen, 1990.
12. Bd. II/6: *Briefe 1909-1910* (Những lá thư viết năm 1909-1910), hrsg. von M.R Lepsius und W. J. Mommsen in Zusammenarbeit mit B. Ruhhard und M. Schön, Tübingen, 1994.

3. **Một số bản dịch** của quyển *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* của Max Weber (trong số khoảng hơn 20 bản dịch ra các thứ tiếng trên thế giới tính đến nay).

a. Tiếng Anh:

- *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Talcott Parsons dịch, London & Boston, Unwin Hyman, 1930; tái bản năm 1948, năm 1950, và năm 1958 với lời nói đầu của Richard Henry Tawney (New York, Charles Scribner's Sons, 1958) (có thể xem bản dịch tiếng Anh trong Internet ở địa chỉ *www.marxists.org/reference/ archive/weber/protestant-ethic*, hoặc ở địa chỉ *www.ne.jp/asahi/moriyuki/abukuma/ weber/world/ethic/pro_eth_frame.html*).
- *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Stephen Kalberg dịch, Los Angeles, Roxbury Publishing, ấn bản lần thứ ba, 2002, 266 trang.
- *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism and Other Writings*, Peter Baehr and Gordon C. Wells dịch và biên tập, New York, Penguin, 2002, 392 trang.

b. Tiếng Pháp:

- *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme (suivi d'un autre essai)*, Jacques Chavy dịch, Paris, Plon, 1964, 322 trang (có thể xem bản dịch này trong Internet ở địa chỉ *http://classiques.uqac.ca/classiques/Weber/weber_max.html.*
- *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Isabelle Kalinowski dịch và biên tập, Paris, Flammarion, 2000.
- *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Jean-Pierre Grossein dịch và giới thiệu, Paris, Gallimard, 2003.

c. Tiếng Italia:

- *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Piero Burresi dịch, với lời nói đầu của Ernesto Sestan, Roma, Leonardo, 1945.

d. Tiếng Tây Ban Nha:

- *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Luis Legaz Lacambra dịch, Madrid, Edit. Revista de Derecho Privado, 1955.

e. Tiếng Nga:

- Макс Вебер, *Протестантская этика и дух капитализма*, bản dịch đầu tiên do Viện Thông tin Khoa học Xã hội (thuộc Viện Hàn lâm Khoa học Liên Xô) xuất bản vào năm 1972, sau đó một bản dịch toàn bộ của Y. N. Davydov được in trong bộ *Избранные произведения* (Tuyển tập) của Max Weber do Nxb Tiến bộ (Moskva) xuất bản năm 1990 (Пер. с нем./Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; Предисл. П. П. Гайденко, Москва, Прогресс, 1990, 808 с.), và đến năm 2006 được xuất bản bởi Российская политическая энциклопедия (có thể xem bản dịch này trong Internet ở địa chỉ *www.kara-murza.ru/books/Veber/index.html*).

f. Tiếng Nhật:

- Makkusu Ueba, *Purotesutantizumu no rinri to shihonshugi no seishin*, bản dịch của Kajiyama Tsutomu, xuất bản năm 1938.
- Và bản dịch năm 1972 của Hisao Otsuka trong *Tuyển tập về xã hội học tôn giáo* (Misuzu Shobo, 1972).

g. Tiếng Hoa:

- *Tân giáo luân lý dữ tư bản chủ nghĩa tinh thần* (ghi theo phiên âm Hán Việt), bản dịch của Ngọc Hiếu, Trần Duy Cương và những người khác, Tam Liên thư sách, Bắc Kinh, 1987.

h. Tiếng Việt:

- *Nền đạo đức Tin lành và tinh thần của chủ nghĩa tư bản*, bản dịch của Bùi Văn Nam Sơn, Nguyễn Nghị, Nguyễn Tùng và Trần Hữu Quang, với "Lời giới thiệu" của Trần Hữu Quang và Bùi Văn Nam Sơn, Hà Nội, Nxb Tri thức, 2008.

THƯ MỤC CHỌN LỌC MỘT SỐ CÔNG TRÌNH NGHIÊN CỨU VỀ MAX WEBER

I. Tiếng Đức:

1. Günter Abramowski, *Das Geschichtsbild Max Webers. Universalgeschichte am Leifaden des okzidentalen Rationalisierungsprozesses*, Stuttgart, 1966.
2. "Auf der Suche nach dem 'Menschentum'. Im Labyrinth der neueren Max-Weber-Forschung", in: *Historische Zeitschrift*, 246 (1988), S. 365 ff.
3. Veit Michael Bader, u.a., *Einführung in die Gesellschaftstheorie. Gesellschaft, Wirtschaft und Staat bei Marx und Weber*, Frankfurt/New York, 1980.
4. Werner Bienfait, *Max Webers Lehre vom geschichtlichen Erkennen. Ein Beitrag zu Frage des "Idealtypus" für die Geschichtswissenschaft*, Berlin, 1930.
5. Gottfried Eisermann, *Max Weber und Vilfredo Pareto*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1989.
6. Gottfried Eisermann, "Max Weber und die Nationalökonomie", phần 4 trong *Beiträge zur Geschichte der deutschen Nationalökonomie* (chủ biên: Birger P. Priddat), Marburg, Metropolis Verlag, 1993.
7. Hans N. Fügen, *Max Weber. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt, Reinbek, 2000.
8. Volker Heins, *Max Weber zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg, 2004.
9. Wilhelm Hennis, *Max Webers Wissenschaft vom Menschen. Neue Studien zur Biographie des Werks*, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen, 2003.
10. Judith Janoska-Bendl, *Methodologische Aspekte des Idealtypus. Max Weber und die Soziologie der Geschichte*, Berlin, 1965.
11. Karl Jaspers, *Max Weber. Gesammelte Schriften*, Piper Verlag, München, 1988.
12. Dirk Kaesler, *Max Weber. Eine Einführung in Leben, Werk und Wirkung*, xuất bản lần 3, Campus Verlag, Frankfurt am Main, 2003.
13. Ay Karl-Ludwig, Knut Borchardt, *Das Faszinosum Max Weber. Die Geschichte seiner Geltung*, Konstanz, UVK, 2006.
14. Helmuth Kiesel, *Wissenschaftliche Diagnose und Dichterische Visioin der Moderne. Max Weber und Ernst Jünger*, Manutius Verlag, Heidelberg, 1994.
15. Jürgen Kocka, "Karl Marx und Max Weber. Sozialwissenschaften zwischen Dogmatismus und Dezisionismus", in: Hans-Ulrich Wehler (Hrsg.), *Geschichte und Ökonomie*, Köln, 1973, S. 54 ff.

16. Jürgen Kocka, "Max Weber's Bedeutung für die Geschichtswissenschaft", in idem (Hrsg.), *Max Weber, der Historiker*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.

17. Jürgen Kocka (Hrsg.), *Max Weber, der Historiker*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.

18. Hajime Konno, *Max Weber und die polnische Frage (1892–1920). Eine Betrachtung zum liberalen Nationalismus im wilhelminischen Deutschland*, Baden-Baden, Nomos, 2004.

19. Ku Chung-hwa, "Traditionalismus und Rationalismus. Problem einer Unterscheidung am Beispiel der China-Studie Max Webers", Inaugural-Dissertation, Universität Heidelberg, 1987.

20. Gottfried Küenzlen, *Die Religionssoziologie Max Webers. Eine Darstellung ihrer Entwicklung*, Berlin, 1980.

21. Klaus Lichtblau, Johannes Weiß (Hrsg.), *Max Weber. Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus*, Bodenheim, 1993 (Athenäum/Hain-Hanstein; Neue Wissenschaftliche Bibliothek).

22. Klaus Lichtblau, *Max Webers Grundbegriffe*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2006.

23. Karl Löwith, "Max Weber und Karl Marx", in: ders., *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart, 1960, S. 1 ff.

24. Herbert Marcuse, "Industrialisierung und Kapitalismus", in: Stammer (Hrsg.), *Max Weber und die Soziologie heute*, Tübingen, 1965, S. 161 ff.

25. Peter-Ulrich Merz, *Max Weber und Heinrich Rickert. Die erkenntniskritischen Grundlagen der verstehenden Soziologie*, Würzburg, 1990.

26. Wolfgang Mommsen, *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974.

27. W. J Mommsen, und W. Schwentker (Hrsg.), *Max Weber und das Moderne Japan*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprechti, 1999.

28. Karl-Heinz Nusser, *Kausale Prozesse und sinnerfassende Vernunft. Max Webers philosophische Fundierung der Soziologie und der Kulturwissenschaften*, Freiburg/München, 1986.

29. H. Orihara, "Max Webers Beitrag zum Grundriss der Sozialökonomik: Das Vorkriegsmanuskript als ein integriertes Ganzes", in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 51 (1999).

30. Joachim Radkau, *Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens*, Hanser, München, 2005.

31. Pietro Rossi, "Max Weber und die Methodologie der Geschichts- und Sozialwissenschaften", in: Jürgen Kocka (Hrsg.), *Max Weber, der Historiker*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.

32. Guenther Roth, "Das historische Verhältnis der Weberschen Soziologie zum Marxismus", in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 20 (1986), S. 429 ff.

33. Guenther Roth, *Max Webers deutsch-englische Familiengeschichte 1800–1950*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 2001.

34. Alexander v. Schelting, *Max Webers Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1934.

35. Wolfgang Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschte*, Tübingen, 1979.

36. Wolfgang Schluchter, "Einleitung. Max Webers Konfuzianismusstudie-Versuch einer Einordnung", in: idem (Hrsg.), *Max Weber's Studie über Konfuzianismus und Taoismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983.

37. Wolfgang Schluchter, *Religion und Lebensführung*, Tập 1, *Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie*, Frankfurt, 1991.

38. Gregor Schöllgen, *Handlungsfreiheit und Zweckrationalität. Max Weber und die Tradition praktischer Philosophie*, Tübingen, 1984.

39. Gregor Schöllgen, *Max Weber*, Beck, München, 1998.

40. W. Schwendker, *Max Weber in Japan: eine Untersuchung zur Wirkungsgeschichte 1905-1995*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1998.

41. Constans Seyfarth, Walter M. Sprondel (Hrsg.), *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zur Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers*, Frankfurt a. M., 1973.

42. Nicolaus Sombart, *Rendezvous mit dem Weltgeist*, S. Fischer Verlag, Frankfurt/M., 2000.

43. Walter M. Sprondel, Constans Seyfarth (Hrsg.), *Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns*, Stuttgart, 1981.

44. Otto Stammer (Hrsg.), *Max Weber und die Soziologie heute*, Tübingen, 1965.

45. Michael Sukale, *Max Weber – Leidenschaft und Disziplin. Leben, Werk, Zeitgenossen*, Mohr (Siebeck), Tübingen, 2002.

46. K. Sumiya, "Karl Marx und Max Weber: Sichtweisen der japanischen Forschung", in: Mommsen und Schwentker (Hrsg.), *Max Weber und das Moderne Japan*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprechti, 1999.

47. Y. Uchida, "Otsuka Hisao und Max Weber", in: Mommsen und Schwentker (Hrsg.), *Max Weber und das Moderne Japan*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprechti, 1999.

48. Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild*, Piper, München, 1989.

49. Johannes Weiß, *Max Webers Grundlegung der Soziologie. Eine Finführung*, München, 1975.

50. Johannes Weiß, *Das Werk Max Webers in der marxistischen Rezeption und Kritik*, Opladen 1981 (Westdeutscher Verlag; Studienbücher zur Sozialwissenschaft Bd. 42).

51. Johannes Weiß (Hrsg.), *Max Weber heute. Erträge und Probleme der Forschung*, Frankfurt am Main, 1989 (Suhrkamp).

52. Arnold Zingerle, *Max Weber und China. Herrschafts- und religionssoziologische Grundlagen zum Wandel der chinesischen Gesellschaft*, Berlin, Duncker & Humblot, 1972.

53. (Hrsg.) *Max Webers Studie über das antike Judentum. Interpretation und Kritik*, Frankfurt a. M., 1981.

54. (Hrsg.) *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik*, Frankfurt a. M., 1983.

55. (Hrsg.) *Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus. Interpretation und Kritik*, Frankfurt a. M., 1984.

II. Tiếng Anh:

1. Fethi Açikel, "A Critique of Occidental *Geist*: Embedded Historical Culturalism in the Works of Hegel, Weber and Huntington", *Journal of Historical Sociology*, Vol. 19, No. 1, March 2006, pp. 60-83.

2. Martin Albrow, *Max Weber's Construction of Social Theory*, London, 1990.

3. Stanislav Andreski, *Max Weber's insights and errors*, London, 1984.

4. David Beetham, *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, Cambridge, Polity Press, 1985.

5. Robert N. Bellah, "Reflections on the Protestant Ethic Analogy in Asia", in Robert N. Bellah, *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*, New York, Harper & Row, 1970.

6. Reinhardt Bendix, *Max Weber. An Intellectual Portrait*, New York, Doubleday, 1962.

7. Raymond Boudon, (1997) "The Present Relevance of Max Weber's Wertrationalität (Value Rationality)," in: P. Koslowski (Ed.), *Methodology of the Social Sciences, Ethics, and Economics in the Newer Historical School*, Berlin, Heidelberg, Springer, 1997.

8. Rogers Brubaker, *The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, London, 1984.

9. H. M. Bruun, *Science, Values, and Politics in Max Weber's Methodology*, Copenhagen, 1972.

10. Thomas Burger, *Max Weber's Theory of Concept Formation. History, Laws, and Ideal Types*, Durham, 1976.

11. Andreas Buss, *Max Weber and Asia. Contributions to the Sociology of Development*, München, 1985.

12. Andreas Buss, "The Concept of Adequate Causation and Max Weber's Comparative Sociology of Religion", *The British Journal of Sociology*, 1999, No. 50, pp. 317-329.

13. Colin Campbell, *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Capitalism*, London, Oxford University Press, 1987.

14. Chen H. Chung, Jon M. Shepard, and Marc J. Dollinger, "Max Weber revisited: Some lessons from East Asian capitalistic development", in *Asia-Pacific Journal of Management*, Vol. 6, No. 2, April 1989, pp. 307-321.

15. Philip Clart, "The Protestant Ethic Analogy in the Study of Chinese History: On Yü Ying-shih's *Zhongguo jinshi zongjiao lunli yü shangren jingshen*", (Originally appeared in *B. C. Asian Review*, Vol. 6, 1992), Simon Fraser University (Canada), North America-China Research Programme, www.cic.sfu.ca/nacrp/articles/clartyu/clartyu1.html.

16. Randall Collins, *Weberian Sociological Theory*, Cambridge, New York, Cambridge U.P., 1986.

17. S. N. Eisenstadt (Ed.), *The Protestant Ethic and Modernization. A Comparative View*, New York, Basic Books, 1968.

18. Stanley Engerman, "Max Weber as Economist and Economic Historian", in Stephen P. Turner (Ed.), *Cambridge Companion to Weber*, Cambridge, 2000, pp. 151-171.

19. Ephraim Fischoff, "The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism: The History of a Controversy", *Social Research*, Vol. XI, 1944, pp. 61-77.

20. *Fleeing the Iron Cage. Culture, Politics, and Modernity in the Thought of Max Weber*, Berkeley, 1989.

21. Clifford Geertz, "Religious Belief and Economic Behavior in a Central Javanese Town", in S. N. Eisenstadt (Ed.), *The Protestant Ethic and Modernization. A Comparative View*, New York, Basic Books, 1968.

22. Uta Gerhardt, "Much More than a Mere Translation - Talcott Parsons's Translation into English of Max Weber's *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*: An Essay in Intellectual History ", *Canadian Journal of Sociology*, Vol. 32, No. 1, 2007.

23. Anthony Giddens, *Politics and Sociology in the Thought of Max Weber* (1972), London, MacMillan Education Ltd, 1988.

24. Alastair Hamilton, "Max Weber's Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism", in Stephen P. Turner (Ed.), *Cambridge Companion to Weber*, Cambridge, 2000, pp. 256-271.

25. Gary G. Hamilton, "Why no Capitalism in China? Negative Questions in Historical, Comparative Research", in Andreas Buss (Ed.), *Max Weber in Asian Studies*, Leiden, E. J. Brill, 1985.

26. Gary G. Hamilton, Cheng-Shu Kao, "Max Weber and the Analysis of East Asian Industrialisation", *International Sociology*, Vol. 2, No. 3, 1987, pp. 289-300.

27. Makoto Hayashi and Hiroshi Yamanaka, "The Adaptation of Max Weber's Theories of Religion in Japan" (Paul L. Swanson dịch), in *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 20, No. 2-3, 1993, pp. 207-228.

28. Christopher Hill, "Protestantism and the Rise of Capitalism", in F.J. Fisher (Ed.), *Essays in the Economic and Social History of Tudor and Stuart England*, London, 1961, pp.15-39.

29. Christopher Hill, 'Puritanism, Capitalism, and the Scientific Revolution: A Debate', *Past and Present*, No. 29 (1964), pp. 88-97.

30. Otsuka Hisao, *Max Weber on the Spirit of Capitalism*, translated by Kondo Masaomi, I.D.E. Occasional Papers #13, Tokyo, Institute of Developing Economics, 1976.

31. Po-Chia R. Hsia, *Social Discipline in the Reformation: Central Europe 1550-1750*, New York, Routledge, 1989.

32. Takeshi Ishida, "A Current Japanese Interpretation of Max Weber", *The Developing Economies*, IV.3 (Sept. 1966), pp. 349-366.

33. Norman Jacobs, "Max Weber, The Theory of Asian Society, and the Study of Thailand", *The Sociological Quarterly*, Vol. 12, Issue 4, Sept. 1971, pp. 525-530.

34. E. L. Jones, "Capitalism: One Origin or Two?", *Journal of Early Modern History* (February 1997), pp. 71-76.

35. S. Kalberg, "Max Weber on Ascetic Protestantism and Civic Associations: Exploring the Origins of Societal Integration and Public Sphere Ethical Standards in the United States" (in Spanish), in Eduardo Weisz and Perla Aronson (Ed.), *The Protestant Ethic: 100 Years*, Prometeo Libros, 2006.

36. Anthony T. Kronman, *Max Weber*, Stanford University Press, 1983.

37. Scott Lash, Sam Whimster (Ed.), *Max Weber, Rationality and Modernity*, London, Allen & Unwin, 1987.

38. Hartmut Lehmann, Guenther Roth (Ed.) *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts*, Cambridge and New York, 1993.

39. John Lewis, *Max Weber and Value-free Sociology. A Marxist Critique*, London, 1975.

40. Colin Loader, "Puritans and Jews: Weber, Sombart and the transvaluators of modern society", *Canadian Journal of Sociology*, Vol. 26, No. 4, 2001, pp. 635-653.

41. K. Löwith, *Max Weber ver. Karl Marx*, translated by N. Yilmaz, Ankara, Doruk Yayinlari, 1999.

42. Michael Löwy, "Weber Against Marx? The Polemic with Historical Materialism in the Protestant Ethic", *Science and Society*, Vol. 53 (1), 1989, pp. 71-83.

43. T. H. Marshall, "Review of *Max Weber: An Intellectual Portrait. by Reinhard Bendix*", in *British Journal of Sociology*, Vol. 12, No. 2 (Jun. 1961), pp. 184-188.

44. Gordon Marshall, *Presbyteries and Profits: Calvinism and the Development of Capitalism in Scotland, 1560-1707*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

45. Gordon Marshall, *In Search of the Spirit of Capitalism: An Essay on Max Weber's Protestant Ethic Thesis*, New York, Columbia University Press, 1982, 236 p.

46. Afshin Matin-Asgari, "Islamic studies and the spirit of Max Weber: a critique of cultural essentialism", *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, Routledge, Vol. 13, Issue 3, Autumn 2004, pages 293-312.

47. Wolfgang-J. Mommsen (Ed.), *Max Weber and his Contemporaries*, London, Unwin Hyman, 1989.

48. John Munro, "The Weber Thesis Revisited – and Revindicated?" *Revue belge de philologie et d'histoire*, No. 51 (1973), pp. 381-391.

49. Robert A. Nisbet, *The Sociological Tradition*, New York, Basic Books, Inc., Publishers, 1966.

50. Zenonas Norkus, "Max Weber on Nations and Nationalism: Political Economy before Political Sociology", *Canadian Journal of Sociology*, Vol. 29, No. 3, 2004, pp. 389-.

51. Hisao Otsuka, "Max Weber's View of Asian Society, with Special Reference to His Theory of the Traditional Community", *The Developing Economies*, IV.3 (Sept. 1966), pp. 275-298.

52. Hisao Otsuka, *The Spirit of Capitalism: The Max Weber Thesis in an Economic Historical Perspective*, translated by Masaomi Kondo, Tokyo, Iwanami Shoten, 1982, 180 p.

53. Talcott Parsons, "'Capitalism' in Recent German Literature: Sombart and Weber", in *The Journal of Political Economy*, No. 36 (1928), pp. 641-, and No. 37 (1929), pp. 31-51.

54. Talcott Parsons, "Review of *Max Weber: An Intellectual Portrait. by Reinhard Bendix*", in *American Sociological Review*, Vol. 25, No. 5 (Oct. 1960), pp. 750-752.

55. Talcott Parsons, *The Structure of Social Action. A study of social theory* (1937), New York, Free Press, 1967.

56. Joachim Radkau, *Max Weber. The most important Weber-biography on Max Weber's life and torments since Marianne Weber*, 2005.

57. Rolf E. Rogers, *Max Weber's Ideal Type Theory*, New York, Philosophical Library, 1969.

58. Lehmann and Guenther Roth (Ed.), *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts*, Cambridge and New York, Cambridge University Press, 1985.

59. W. G. Runciman, *A Critique of Max Weber's Philosophy of Social Science*, Cambridge, 1972.

60. Lawrence A. Scaff, "Weber before Weberian Sociology", in *The British Journal of Sociology*, No. 35 (1984), pp. 190-.

61. W. Schwentker, "The Spirit of Modernity: Max Weber's Protestant Ethic and Japanese Social Sciences", *Journal of Classical Sociology*, 2005, No. 5, pp. 73-92.

62. Alan Sica, *Weber, Irrationality, and Social Order*, Berkeley, University of California Press, 1983.

63. J. H. Van Stuivenberg, "The Weber Thesis: Attempt at Reinterpretation", *Acta Historiae Neerlandica*, No. 8 (1975), pp. 50-66.

64. Richard Swedberg, *Max Weber and the Idea of Economic Sociology*. Princeton, Princeton University Press, 1998.

65. Richard Swedberg, "Max Weber as an Economist and as a Sociologist: Towards a Fuller Understanding of Weber's View of Economics", in *American Journal of Economics and Sociology*, Oct. 1999.

66. K. Tester, "Between Sociology and Theology: the Spirit of Capitalism Debate", *The Sociological Review*, 2000, No. 48. pp. 43-57.

67. Tu Wei-ming, "Confucian Ethics and the Entrepreneurial Spirit in East Asia", in idem, *Confucian Ethics Today. The Singapore Challenge*, Singapore, Federal Publications, 1984.

68. B.S. Turner, *Weber and Islam*, London, Routledge and Kegan Paul, 1974.

69. Bryan S. Turner, *For Weber. Essays on the Sociology of Fate* (1981), London, Sage Publications, 1996.

70. Bryan S. Turner, *Max Weber: From History to Modernity*, London, Routledge, 1992.

71. S. Turner (Ed.), *The Cambridge Companion to Weber*, Cambridge University Press: Cambridge, 2000.

72. Richard H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism: A Historical Study*, London, 1926.

73. Stephen R. Warner, "The Role of Religious Ideas and the Use of Models in Max Weber's Comparative Studies of Non-Capitalist Societies", *Journal of Economic History*, Vol. 30 (1), 1970, pp. 74-99.

74. Eduardo Weisz and Perla Aronson (Ed.), *The Protestant Ethic: 100 Years*, Prometeo Libros, 2006.

75. Kiichiro Yagi, "Karl Knies, Austrians, and Max Weber: a Heidelberg connection?" *Journal of Economic Studies*, vol. 32 (4), 2005.

76. Kiichiro Yagi, "Evolutionary Reading of Max Weber's Economic Sociology - A Reappraisal of 'Marx-Weber Problem'", *Evolutionary and Institutional Economics Review*, Vol. 3 (2007), pp.189-208.

III. Tiếng Pháp:

1. Raymond Aron, "Science et politique chez Max Weber et aujourd'hui", *Liberté de l'esprit*, n° 34 et 35, Paris, 1952.

2. Raymond Aron, "Introduction à la traduction de l'ouvrage de Max Weber, *Le savant et le politique*", Paris, 1959.
3. Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, 3è édition, Paris, 1964.
4. Raymond Aron, *La sociologie allemande contemporaine*, 3è édition, 1967.
5. Raymond Aron, *La sociologie allemande contemporaine* (1935), Presses universitaires de France (PUF), "Quadrige", 1981
6. Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967.
7. Philippe Besnard, *Protestantisme et capitalisme. La controverse post-wébérienne*, Paris, Armand Colin, 1970.
8. Alain Bihr, "Les origines du capitalisme selon Max Weber", *Interrogations*, No. 2, juin 2006.
9. Pierre Bouretz, *Les promesses du monde. Philosophie de Max Weber*, préf. de Paul Ricoeur, Paris, Gallimard, "NRF/Essais", 1996.
10. Catherine Colliot-Thélène, *Max Weber et l'histoire*, Paris, PUF, 1990.
11. Catherine Colliot-Thélène, *Le désenchantement de l'Etat. De Hegel à Max Weber*, Ed. de Minuit, 1992.
12. Catherine Colliot-Thélène, *La sociologie de Max Weber*, Paris, La Découverte, Repères, 2004.
13. Annette Disselkamp, *L'éthique protestante de Max Weber*, Paris, PUF, 1994.
14. Laurent Fleury, *Max Weber*, Paris, PUF, "Que sais-je?", 2001.
15. Julien Freund, Introduction à la traduction de l'ouvrage de Max Weber, *Essais sur la théorie des sciences*, Paris, 1959.
16. Julien Freund, *Sociologie de Max Weber*, Paris, PUF, 1966.
17. Julien Freund, *Max Weber*, Paris, PUF, 1969.
18. Julien Freund, *Etudes sur Max Weber*, Genève-Paris, Librairie Droz, 1990.
19. Groupe de recherche sur la culture de Weimar, *L'éthique protestante de Max Weber et l'esprit de la modernité*, Ed. de la MSH, "Philia", 1997.
20. Carlos-Miguel Herrera (dir.), *Le droit, le politique autour de Max Weber, Hans Kelsen, Carl Schmitt*, Paris, L'Harmattan, 1995.
21. Monique Hirschorn, *Max Weber et la sociologie française*, Paris, L'Harmattan, 1988.
22. Monique Hirschorn et Jacques Coenen-Huter, *Durkheim et Max Weber. Vers la fin des malentendus?*, Paris, L'Harmattan, 1994.
23. Michel Istas, *Les morales selon Weber*, Paris, Cerf, 1986.
24. Dirk Kaesler, *Max Weber. Sa vie, son œuvre, son influence*, Fayard, 1996.
25. Stephen Kalberg, *La sociologie historique comparative de Max Weber*, MAUSS, 2002.

26. Pierre Lascoumes (dir.), *Actualité de Max Weber pour la sociologie du droit*, Librairie générale de droit et de jurisprudence, "Droit et société", 1995.

27. Michael Löwy, "Le capitalisme comme religion: Walter Benjamin et Max Weber", *Raisons politiques*, No. 23, 2006, pp. 203-219.

28. M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Paris, 1955.

29. Henri Mendras, Jean Etienne, *Les grands auteurs de la sociologie: Tocqueville, Marx, Durkheim, Weber*, Paris, Hatier, 2004.

30. Pierre Millon (dir.), *Max Weber et le destin des sociétés modernes*, Cahiers de l'Université de Grenoble, 1995.

31. Jean-Rodrigue Paré, *Les visages de l'engagement dans l'œuvre de Max Weber. La nation, la culture et la science*, Paris, L'Harmattan, 1999.

32. Patrick Pharo, "Problèmes empiriques de la sociologie compréhensive", *Revue française de sociologie*, XXVI, Janvier-Mars 1985.

33. Michaël Pollak, "Max Weber en France. L'itinéraire d'une oeuvre", *Cahiers de l'I.H.T.P.*, No. 3, 1986.

34. Michaël Pollak, "La place de Max Weber dans le champ intellectuel français", *Droit et Société*, 9-1988, pp. 195-210.

35. José A. Pradès, *La sociologie de la religion chez Max Weber. Essai d'analyse et de critique de la méthode*, Louvain, Nauwelaerts, 1969.

36. Philippe Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne* (1987), Paris, PUF, 1996.

37. Yves Sintomer, *La démocratie impossible? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, La Découverte, "Armillaire", 1999.

38. Hubert Treiber, "La place de Max Weber dans la sociologie du droit allemande contemporaine", *Droit et Société*, 9-1988.

39. Jean-Marie Vincent, "La méthodologie de Max Weber", *Les Temps modernes*, 1967.

40. Jean-Marie Vincent, *Max Weber ou la démocratie inachevée*, Ed. du Félin, "Le Temps et les mots", 1998.

41. M. Weinreich, *Max Weber. L'Homme et le savant*, Paris, 1938.

42. Jean-Paul Willaime, "Max Weber", *in* Danièle Hervieu-Léger, Jean-Paul Willaime (dir.), *Sociologies et religion. Approches classiques*, Paris, PUF, 2001.

43. (Nhiều tác giả) "Max Weber, la religion et la construction du social", *Archives des Sciences sociales des Religions*, No. 127, 2004.

IV. Tiếng Nga:

1. П. П. Гайденко, Ю. Н. Давыдов, "Проблемы бюрократии у Макса Вебера", *Вопросы философии*, 1991, № 3.

2. И. А. Голосенко, "Идеи Макса Вебера в России 20-х годов", в *Макс Вебер, прочитанный сегодня*, Под ред. Р. П. Шпаковой, СПб., Издательство СПбГУ, 1997.
3. В. А. Гуторов, "Макс Вебер и социализм", *Вестник Московского университета*, Сер. 12, Социально-политические исследования, 1991, № 2.
4. В. А. Гуторов, "Макс Вебер и социалистическая традиция", *Журнал социологии и социальной антропологии*, 1999, том II, выпуск 3.
5. Ю. Н. Давыдов, "Макс Вебер: западноевропейский гуманизм и либерализм перед лицом распадения царства Истины, Добра и Красоты", в *Судьба искусства и культуры западноевропейской мысли XX в.*, Москва, 1979.
6. Ю. Н. Давыдов, "Новые подходы к изучению социологического наследия Макса Вебера", в Макс Вебер, *Избранные произведения*, Москва, Прогресс, 1990.
7. Ю. Н. Давыдов, П. П. Гайденко, *История и рациональность. Социология Макса Вебера и веберовский ренессанс* (1991), КомКнига, 2006.
8. Ю. Н. Давыдов, "Макс Вебер и Россия", *Социологические исследования*, 1992, № 3.
9. Ю. Н. Давыдов, "Веберовская концепция капитализма", Статья 1-я и Статья 2-я, *Социологические исследования*, 1994, № 8-9, и № 10.
10. Ю. Н. Давыдов, *Современная российская ситуация в свете веберовской типологии капитализма/Куда идет Россия?* Москва, Интерпракс, 1994.
11. Ю. Давыдов, Х. Фрайер, "Критика учения М. Вебера с позиций правого неогегельянства", *Социологические исследования*, 1996, № 1.
12. Ю. Н. Давыдов, *Макс Вебер и современная теоретическая социология*, Москва, Мартис, 1998.
13. Ю. Н. Давыдов, "Макс Вебер и 'новый русский капитализм'", ЭЖ "Русский Социологический форум", 2000.
14. А. Ф. Зверев, "Теория бюрократии: от М. Вебера к Л. фон Мизесу", *Советское Государство и Право*, 1992, № 1.
15. А. Г. Здравомыслов, "Макс Вебер и его 'преодоление' марксизма", *Социологические исследования*, 1976, № 4.
16. А. Г. Здравомыслов, "Социальная сущность теорий М. Вебера", *Общественные науки*, 1977, № 4.
17. А. Г. Здравомыслов, "Социология М. Вебера и современная идеологическая борьба", в кн.: *Критика современных буржуазных и реформистских фальсификаторов*, Москва, Политиздат, 1980.
18. А. С. Кокорев, "Б. Н. Чичерин и М. Вебер о государстве и власти", в *Научное наследие Б. Н. Чичерина: история и современность*, Тамбов, 1998.

19. Елена Кравченко, *Макс Вебер*, Изд-во Весь Мир, 2002.

20. Э. С. Кульпин, "Макс Вебер и Китай: каким его видел европейский ученый", *Проблемы Дальнего Востока*, 1990, № 5.

21. А. С. Кустарев, "Макс Вебер о модернизации русского самодержавия", *Полис*, 2006, № 2.

22. Д. Льюис, *Марксистская критика социологических концепций Макса Вебера*, Москва, Прогресс, 1981.

23. В. П. Макаренко, "Теория бюрократии М. Вебера и буржуазные концепции организации и управления", *Вопросы философии*, 1986.

24. В. П. Макаренко, *Вера, власть и бюрократия: Критика социологии М. Вебера*, Ростов н/Д., Изд-во Рост. ун-та, 1988.

25. М. В. Масловский, "Теория бюрократии Макса Вебера и современная политическая социология", http://socnet.narod.ru/library/authors/Maslovskiy/ Burocracy/content.htm

26. А. М. Мигранян, "Плебисцитарная теория демократии Макса Вебера и современный политический процесс", *Вопросы философии*, 1989, № 6.

27. Э. Н. Ожиганов, *Политическая теория Макса Вебера* (социология господства, государства и права), Рига, 1986.

28. А. И. Патрушев, "Макс Вебер: дух и этос капитализма", *Философские науки*, 1990, № 6.

29. А. И. Патрушев, *Расколдованный мир Макса Вебера*, Москва, Изд-во МГУ, 1992.

30. Н. С. Плотников, М. А. Колеров, "Макс Вебер и его русские корреспонденты", *Вопросы философии*, 1994, № 2.

31. Х. Тюрель, "Интеллектуальная религиозность, семантика 'смысла', этика братства – Макс Вебер и его отношение к Толстому и Достоевскому", (пер. с нем. Р. П. Шпаковой), *Журнал социологии и социальной антропологии*, 1999, том II, выпуск 4.

32. Р. П. Шпакова, "Макс Вебер и Вернгер Зомбарт о западноевропейском капитализме", *Социологические исследования*, 1992, № 12.

33. Р. Шпакова, "Капитализм – взгляд из Германии начала XX века: Макс Вебер и Вернер Зомбарт", *Рубеж: Альманах социальных исследований*, 1992, № 4, с. 79-106.

34. Р. П. Шпакова (под ред.), *Макс Вебер, прочитанный сегодня*, СПб., Издательство СПбГУ, 1997.

35. Р. П. Шпакова, "Макс Вебер и Владимир Ленин: аграрный вопрос (1892-1893)", *Проблемы теоретической социологии* (Периодическое издание кафедры теории и истории социологиии факультета социологии СПбГУ), Выпуск пятый (2005).

V. Tiếng Nhật:

1. Keitaro Amano, "Nihon Makkusu Ueba shoshi", I, II, *Kansai Daigaku Keizai Ronshu*, 14/6, 16/1 (1965).
2. Keitaro Amano, "Makkusu Ueba bunken mokuroku (Nihon-hen 1971-1975)", *Chi no kokogaku sotokushu Makkusu Ueba to sono jidai*, 8-9 (1976), tr. 287-383.
3. Kaneko Eiichi, *Makkusu Ueba kenkyuu - hikaku kenkyuu toshiteno shakaigaku*, Sou bun sha, 1957.
4. Andou Eiji hen, *Ueba purotesutanteizumu no rinri to shihonshugi no seishin*, Yuuhikaku Shinsho, 1977.
5. Andou Eiji, *Makkusu Ueba*, Koudansha gakujutsu bunko, 2003.
6. Makoto Hayashi và Hiroshi Yamanaka, "Nihon ni okeru Makkusu Ueba juyo no keifu: Shukyogaku no shiten kara", *Aichi Gakuin Daigaku Bungakubu Kiyo*, số 22, tháng 3-1993, tr. 193-212.
7. Aoyama Hideo, *Makkusu Ueba*, Iwanamishinsho, 1951.
8. Orihara Hiroshi, *Deyurukemu to Ueba*, San'ichishobou, 1981.
9. Orihara Hiroshi, *Makkusu Ueba kisokenkyuu josetsu*, Mirai sha, 1988.
10. Orihara Hiroshi, *Ueba manano susume*, Mirai sha, 2003.
11. Orihara Hiroshi, *Ueba manano mirai (rinri) ronbun no dokukai kara rekishi. shakaikagaku no houhou etoku he*, Mirai sha, 2005.
12. Tokunaga Jun, Atsushi Touyou Hen, *Ningen Ueba - nin to seiji to gakumon*, Yuuhikaku, 1995.
13. Hiroshi Kageyama, "Sengo seishin to Ueba", *Chi no kokogaku sotokushu Makkusu Ueba to sono jidai*, 8-9 (1976), tr. 139-160.
14. Sumiya Kazuhiko, Kobayashi Jun, Yamada Masanori, *Makkusu Ueba*, Shimizu shoin, 1987.
15. Shinji Kanai, *Ueba no shukyo riron*, Tokyo, Tokyo Daigaku Shuppankai, 1991.
16. Kang Sang Jung, *Makkusu Veba to kindai: gorika riron no puroburematicu*, 1986.
17. Toshie Kurihara, và Kazuo Nomura, *Makkusu Ueba shukyo-shakaigaku kankei bunken mokuroku*, Tokyo, Bunka Shobo Hakubunsha, 1989.
18. Sano Makoto, *Ueba to nachizumu no kan*, Nagoyadaigaku shuppankai, 1993.
19. Masao Maruyama, "Senzen ni okeru Nihon no Ueba kenkyu", trong Hisao Otsuka (chủ biên), *Makkusu Ueba kenkyu*, Tokyo, Iwanami Shoten, 1965, tr. 151-185.
20. Makino Masahiko, *Ueba no seiji riron*, Nihonhyouronsha, 1993.
21. Makino Masahiko, *Makkusu Ueba nyuumon*, Heibonsha, 2006.
22. Osabe Hinode Osu, *Nijusseiki wo minui ta otoko Makkusu Ueba monogatari*, Shinchoubunko, 2004.

23. Hisao Otsuka, "Seisanryoku to Keizai Rinri", *Tosei Keizai*, vol. 8, no. 1, 1944.

24. Hisao Otsuka (chủ biên), *Makkusu Ueba kenkyu*, Tokyo, Iwanami Shoten, 1965.

25. Hashimoto Tsutomu, Hashimoto Naoto, Yano Yoshirou hen, *Makkusu Ueba no shinseiki -- henyou suru nihonshakai to ninshiki no tenkai*, Mirai sha, 2000.

26. Yoshiaki Uchida, *Ueba juyo to bunka no topologi*, Tokyo, Riburopoto, 1990.

27. Yamanouchi Yasushi, *Makkusu Ueba nyuumon*, Iwanamishinsho, 1997.

28. Inukai Yuuichi, *Makkusu Ueba niokeru rekishi kagaku no tenkai*, Mineruva shobou, 2007.

VI. Tiếng Hoa:

1. Hàng Chí, "Bình 'Lý luận tôn giáo và tinh thần thương nhân Trung Quốc cận đại' của Dư Anh Thời", Tập san quý *Nghiên cứu Xã hội Đài Loan*, số 1 (2-3), 1988, tr. 389-415.

2. Cố Trung Hoa, "Weber và Trung Quốc", *Trung Quốc Luận đàm*, số 331, 1989, tr. 66-71.

3. Tô Quốc Huân, *Lý tính hóa và hạn chế của nó – dẫn luận tư tưởng Weber*, Thượng Hải, Nhà xuất bản Nhân dân Thượng Hải, 1988.

4. Dư Anh Thời, *Lý luận tôn giáo và tinh thần thương nhân Trung Quốc cận đại*, Đài Bắc, Công ty Xuất bản Liên Kinh, 1987.

VII. Tiếng Việt:

1. Jean Baubérot, *Lịch sử đạo Tin lành* (Trần Sa dịch từ quyển *Histoire du protestantisme*, PUF, 1998), Hà Nội, Nxb Thế giới, 2006.

2. Bùi Quang Dũng, "Xã hội học của Max Weber", Tạp chí *Xã hội học*, số 1 (89), 2005, trang 3-13.

3. Bửu Lịch, "Xã hội học của Max Weber", trong Bửu Lịch, *Lý thuyết xã hội học (Marx, Durkheim, Weber, Gurvitch, Aron)*, Sài Gòn, Nxb Sao Mai, 1971, trang 103-151.

4. Hermann Korte, "Huyền thoại của Heidelberg: Max Weber", trong Hermann Korte, *Nhập môn lịch sử xã hội học* (Nguyễn Liên Hương dịch), Hà Nội, Nxb Thế giới, 1997, trang 139-168.

5. Max Weber, "Thuyết khổ hạnh và tinh thần của chủ nghĩa tư bản" (Nguyễn Thị Hồng Hạnh dịch từ bản tiếng Anh của Talcott Parsons, Đào Thế Đức hiệu đính), Hội Khoa học Lịch sử Việt Nam, *Những vấn đề nhân học tôn giáo*, Nxb Đà Nẵng, Tạp chí Xưa & Nay, 2006, trang 73-122.

CHÚ GIẢI TỪ VỰNG

Ghi chú: Đây là phần chú giải một cách rất ngắn gọn của nhóm dịch giả đối với một số từ và nhân vật được nhắc tới (có đánh dấu * ở ngay trước) trong công trình này của Max Weber. Để tiện cho việc tra cứu của độc giả, chúng tôi ghi thêm bên cạnh tên mục từ các cách gọi tuần tự theo tiếng Đức, tiếng Anh và tiếng Pháp.

Adventist (phái) [Adventismus; adventism; adventisme]: thường được dịch sang tiếng Việt là ***Cơ đốc Phục lâm*** (*"Cơ đốc"*, phiên âm của từ *Christ*: Đức Kitô; *"phục lâm"* hay *"tái lâm"*: đến lại. Các từ *Adventism* và *Adventisme* của tiếng Anh và tiếng Pháp có nguồn gốc từ chữ *advenire; adventus* của tiếng Latin, có nghĩa là *đến*.) Phong trào tôn giáo này gồm nhiều nhóm khác nhau nhưng có chung một xác tín là Đức Giêsu Kitô sắp sửa đến lại lần thứ hai và khi ấy sẽ là ngày cùng thế tận. Các tín đồ bảo đảm sẽ được ơn cứu độ. Nhóm nổi bật nhất trong các nhóm thuộc phong trào này là nhóm Seventh-Day Adventist. Tên gọi này xuất phát từ niềm tin cho rằng ngày thứ Bảy là ngày Sabbat đích thực.

Ađam và Evà [Adam und Eva; Adam and Eve; Adam et Ève]: Kinh Thánh kể rằng sau khi tổ tiên loài người là ông Ađam (trong tiếng Việt, còn gọi là ông A-dong) và bà Evà được Thiên Chúa tạo dựng nên, hai người đã được Thiên Chúa cho sống trong vườn Êđen (hay vườn Địa đàng). Nhưng sau khi sa ngã vì không làm theo ý muốn của Thiên Chúa (xem *Tội tổ tông), hai người đã bị Thiên Chúa đuổi ra khỏi vườn này và phải bắt đầu sống một cuộc đời lao động lam lũ, vất vả với nhiều đau khổ và cuối cùng phải trở về với cát bụi.

Aegidius (thánh): còn gọi là thánh Gilles. Sinh tại Athènes (Hy Lạp) khoảng giữa thế kỷ thứ VII, nhưng rời Hy Lạp tới trú ẩn tại Provence, sống cuộc đời ẩn tu. Vị thánh này tình cờ được gặp nhà vua Wamba trong dịp nhà vua tổ chức săn bắn trong vùng vị tu sĩ này đang ở. Tu sĩ này đã được nhà vua ban cho thung lũng nơi ông đang tu để xây dựng một tu viện vào cuối thế kỷ thứ VII. Thánh Gilles đã qua đời tại đây vào năm 720 hay 721. Câu chuyện về cuộc đời của thánh Gilles được đồn thổi khắp châu Âu, và người ta kéo tới đây để hành hương kính viếng thánh nhân và sống những giờ phút chiêm niệm. Đây là một trong bốn trung tâm hành hương quan trọng nhất của Kitô giáo châu Âu thời trung đại.

Alfonso de Liguori (thánh) (1696-1787): người Italia, giám mục, tiến sĩ giáo hội Công giáo, nhà thần học luân lý nổi tiếng của thế kỷ XVIII, người sáng lập ra Dòng Chúa Cứu thế (*Redemptorist*). Chủ trương một nền luân lý của lòng yêu thương, đối lập với các quan niệm khắt khe, cứng nhắc, có xu hướng bi quan của nền luân lý do những người theo chủ trương *Jansenist khi ấy còn ảnh hưởng lớn tại châu Âu. Alfonso được xem là người sáng lập thuyết "đồng cái nhiên" (xem thuyết *Cái nhiên), một hệ thống các nguyên tắc nhằm hướng dẫn lương tâm khi phải đứng trước sự nghi ngờ. Thuyết của ông được đánh giá là có chủ trương trung dung.

An tịnh (phong trào): *xem* phong trào **Quietist**.

Anabaptist (giáo phái) [Anabaptismus; anabaptism; anabaptisme]: (tiếng Hy Lạp: *ana:* lại, lần nữa; *baptizein*: dìm xuống nước). Còn gọi là phái Tái tẩy, hay Tái thanh tẩy. Chủ trương rửa tội lại những người mà giáo phái này cho là chưa đủ điều kiện để chịu phép *rửa tội. Giáo phái này xuất hiện đầu tiên tại Zürich vào đầu thập niên 20 của thế kỷ XVI, đặc điểm nổi bật nhất của phái này là chủ trương chỉ làm phép *Thánh tẩy hay rửa tội cho những ai có thể tự mình công khai tuyên xưng đức tin và những người đã được chịu phép Thánh tẩy trong các trường hợp khác, như khi còn nhỏ, chưa ý thức được gì, đều phải được Thánh tẩy lại mới trở thành Kitô hữu thực thụ.

ân sủng [Gnade; grace; grâce]: (Latin *gratia* = ơn ban, ân huệ) Quan hệ thân mật, trong hiểu biết và yêu thương, với Thiên Chúa của Đức Giêsu Kitô được ban cho một người khi người này được *rửa tội hay nhận phép Thánh tẩy, được tái tạo khi người này lãnh nhận các *bí tích. Thành quả của ân sủng nơi người lãnh nhận là sự thánh thiện. Quan hệ thân mật với Thiên Chúa đặt con người vào trong *tình trạng ân sủng*, nghĩa tình với Thiên Chúa (*status gratiae*). Ân sủng cũng còn có nghĩa là sự giúp đỡ siêu nhiên của Thiên Chúa, trong những trường hợp cụ thể, để cứu độ con người, giúp tín hữu thông phần vào vinh quang vĩnh cửu của Người, tăng thêm sức mạnh để họ có thể vượt qua các thử thách trong cuộc sống. Ân sủng được Thiên Chúa ban cho một cách nhưng không, tức không tùy thuộc vào việc làm của con người mà tùy thuộc vào tình yêu thương của Thiên Chúa.

Đối với người Công giáo, bảy phép bí tích được thiết lập để các tín đồ có thể thông hiệp vào sự hy sinh tế hiến của Đức Giêsu Kitô và giúp họ được hưởng những ân sủng nhờ công trạng của Người.

Theo các nhà thần học, ân sủng không bao giờ bị từ chối khi con người chân thành cầu xin, để đạt được tiến bộ tinh thần. Tuy nhiên, mối quan hệ giữa ân sủng và ý chí tự do của con người đã là đề tài tranh cãi khá sôi nổi trong lịch sử Kitô giáo. Trong cuốn *Khái luận về ân sủng*, thánh *Augustino (biệt danh "Tiến sĩ ân sủng") xác định sự cần thiết của ân sủng do Chúa ban một cách nhưng không, trong khi vẫn thừa nhận con người có ý chí tự do. Chủ đề về ân

sủng cũng liên quan đến chủ đề về sự *tiền định. Thánh *Thomas Aquino và các nhà thần học Công giáo khác cho rằng Thiên Chúa ban ân sủng cho các linh hồn, nhưng tất cả những gì phải đến với các linh hồn này đều đã được sắp xếp từ ngàn xưa. Phái *Jansenist với cuốn *Augustinus* và *Tiểu luận về việc rước lễ thường xuyên* của Antoine Arnauld đã đề cập trở lại và nhấn mạnh thêm những lý thuyết xác nhận tính tiền định.

Tín đồ Tin lành công nhận ân sủng của Thiên Chúa, phái Luther chấp nhận ân sủng của các phép bí tích, còn phái Calvin công nhận ân sủng chung cho mọi người, trong khi đó vẫn có ơn tiền định dành cho một số linh hồn.

ân sủng nguyên thủy [Urgnade; grace of original holiness; grâce originelle]: Tình trạng thánh thiện và công chính nguyên tổ Ađam và Evà được hưởng sau khi được Thiên Chúa tạo dựng và trước khi hai ông bà phạm tội. Với ân sủng này, con người được tham dự vào sự sống của Thiên Chúa, sẽ không phải chết, không phải đau khổ, sống hài hòa với nhau và với vạn vật. Tình trạng này cũng còn được gọi là sự "công chính nguyên thuỷ" (*Giáo lý Hội thánh Công giáo*, các số 375, 376). Ân sủng nguyên thủy này không còn nữa sau khi Ađam và Evà phạm tội. Nguyên tổ loài người và loài người như vậy đã đánh mất sự thánh thiện nguyên thủy và phải chịu các hậu quả của một cuộc sống không gần mật thiết với Thiên Chúa (*Giáo lý Hội thánh Công giáo*, số 399). Để đưa con người về lại với Thiên Chúa và được sống sự sống của Người, Thiên Chúa đã ban cho con người ân sủng mới qua công trình cứu chuộc của Con Người, Đức Giêsu Kitô.

ân xá: *xem* **ban ân xá.**

Antonino (thánh) **thành Florentia** (1389-1459) (tên đầy đủ là Antonino Pierozzi, hay Antonino de' Forciglioni): tu sĩ dòng Đa-minh, giám mục của Florentia (Italia), được xem như một trong những người sáng lập nền thần học luân lý hiện đại và nền đạo đức xã hội Kitô giáo. Theo Max Weber, thánh Antonino là người bác bỏ lập luận cho rằng tiền bạc không sinh lợi.

apocrypha [Apokryphen; apocrypha; apocryphes]: ngụy thư hay ngụy kinh, còn được gọi là mạo thư hay mạo kinh; trong đạo Tin lành, ám chỉ các sách thuộc quy điển thứ của Kinh Thánh. Từ được dùng để chỉ chung các sách Cựu Ước được viết bằng tiếng Hy Lạp của bản *Bảy mươi*, nhưng không được người Do Thái tại Palestine nhìn nhận và đưa vào quy điển Kinh Thánh bằng tiếng Hipri (Tin lành thường theo quan điểm này của người Do Thái), nhưng lại được đạo Công giáo nhìn nhận và đưa vào Kinh Thánh của mình, như là những quyển sách có chứa đựng sự mạc khải của Thiên Chúa.

Arianist (giáo thuyết) [Arianismus; Arianism; Arianisme]: do Arius (khoảng 256-336) vốn là một linh mục ở Alexandria khởi xướng, không nhìn nhận

Đức Kitô là Thiên Chúa, phủ nhận tính đồng bản thể giữa Đức Kitô và Thiên Chúa. Học thuyết của Arius bị Công đồng Nicée kết án là dị giáo vào năm 325.

Aristoteles [Aristoteles; Aristotle; Aristote] (384-322 tr. CN): triết gia Hy Lạp. Một trong những tên tuổi thời danh nhất của nền văn hóa Hy Lạp thời cổ đại, bên cạnh Plato. Các công trình triết học, logic học, siêu hình học, chính trị học... của Aristoteles đã ảnh hưởng sâu xa đến chiều hướng phát triển về sau này của lịch sử tư tưởng Tây phương.

Arminianist (phong trào) [Arminianismus; Arminianism; Arminianisme]: phong trào thần học do Jacobus Arminius (1560-1609), nhà thần học Cải cách người Hà Lan, khởi xướng vào đầu thế kỷ XVII, chủ trương chống lại giáo thuyết về sự tiền định của Calvin và cho rằng quyền năng của Thiên Chúa và ý muốn tự do của con người vẫn có thể đi đôi với nhau. Đối với Arminius, ý muốn của Thiên Chúa, vốn là tình yêu thương liên tục, chính là điểm khởi đầu quyết định của vận mệnh con người.

Augustino (thánh) (354-430): sinh tại Tagaste, Numidia, giám mục Hippo Regius (Algérie ngày nay), nhà thần học nổi tiếng nhất của giáo hội Latin, có biệt danh là tiến sĩ ân sủng. Giáo thuyết của Augustino về ân sủng, về sự sa ngã của tổ tiên loài người, về sự tiền định... được truyền thống Công giáo và Tin lành chấp nhận. Tư tưởng của Augustino được vận dụng nhiều nhất trong các cuộc tranh luận sôi nổi trong mọi thời đại chính là những gì ông viết về sự tiền định và về ân sủng. Thánh Augustino đã kết hợp các truyền thống Kitô giáo, Roma và Plato trong giáo thuyết của mình.

Augsburg (Tuyên tín) [Augsburger Konfession; Confession of Augsburg; Confession d'Augsbourg] (tiếng Latin: Confessio Augustana): Bản tuyên tín gồm 28 điều trình bày các nền tảng giáo thuyết *Luther, được xem như bước khởi đầu cho việc trình bày giáo thuyết Tin lành. Bản này được trình bày bằng tiếng Đức và tiếng Latin tại Hội nghị Augsburg ngày 25-6-1530, có hoàng đế Charles V tham dự. Bản tuyên tín gồm hai phần chính: phần một, gồm 21 điều trình bày cốt lõi của giáo thuyết Luther; phần hai điểm lại những sự lạm dụng hay khiếm khuyết cần phải sửa chữa, chẳng hạn, việc *rước lễ dưới một hình thức (rước Mình Thánh mà không rước Máu Thánh), sự độc thân của giáo sĩ, việc cử hành Thánh lễ mà không có cộng đoàn tham dự v.v... Tác giả chính của bản tuyên tín này chính là Philipp *Melanchthon, nhà cải cách được đánh giá là ôn hoà. Mục đích chính của bản tuyên tín này là bảo vệ niềm tin Luther chống lại những sự hiểu lầm và xuyên tạc, đồng thời trình bày nền thần học của giáo hội Luther dưới hình thức mà giáo hội Công giáo

có thể chấp nhận được. Tuy nhiên, phía Công giáo chỉ chấp nhận 9 điều khoản, 6 điều với tất cả sự dè dặt và lên án 13 điều. Hoàng đế Charles V cũng đã từ chối bản trả lời của phía giáo hội Luther.

Bài giảng trên núi [Bergpredigt; Sermon on the Mount; Sermon sur la montagne]: Diễn từ của Chúa Giêsu Kitô trong *Tin Mừng theo thánh Matthêu* (Mt 5-7) trình bày các nguyên tắc của luân lý Kitô giáo, cũng được gọi là Hiến chương Nước Trời. Tuy nhiên, cũng phải hiểu là ở đây *Tin Mừng Matthêu* đã gom lại nhiều lời Đức Kitô đã nói trong những hoàn cảnh khác nhau để làm nên bài giảng này. Bài giảng gồm trước tiên tám "*mối phúc thật*" (5, 3-12) và "*lời Cầu nguyện của Chúa*" (6, 9-13). "Núi" được nói đến ở đây, theo truyền thống, là Karn Hattin, một quả đồi nhỏ (xem Mt 5, 1). Nhưng có thể Matthêu đã xem ngọn đồi nhỏ này như một núi Sinai mới, nơi Chúa Giêsu, một Môi-sê mới, công bố lề luật của Giao ước mới. *Tin Mừng Luca* (Lc) cũng ghi lại một diễn từ có nội dung tương tự, nhưng ngắn hơn và thường được gọi là "*Bài giảng tại đồng bằng*" ("*một chỗ đất bằng*") (Lc 6, 20-49; xem thêm 6, 17).

ban ân xá (việc) [Ablass; indulgences; indulgences]: Việc *ban ân xá* là việc Giáo hội đưa ra những điều ấn định phải làm để sửa chữa các hậu quả, thiệt hại do tội gây nên. Giáo lý về tội của Công giáo khẳng định mọi tội đều kéo theo một hình phạt hoặc ở đời này hoặc ở đời sau, ngay cả sau khi người phạm tội đã ăn năn hối lỗi, đã được ơn tha thứ. Giáo lý này cũng đề cập đến sự hiện hữu của một kho công trạng vô tận của Đức Kitô, cộng với công trạng của các thánh được đặt trong tay của giáo hội và giáo hội được quyền quản lý và phân phát các công trạng này tùy theo kinh nguyện hay các việc đạo đức khác do người tín hữu thực hiện. Martin *Luther, người được coi là sáng lập viên của đạo Tin lành, đã đặc biệt công kích tập tục "ban ân xá" và những hậu quả buôn bán lạm dụng tập tục này trong bức thư nổi tiếng của ông viết vào năm 1517 và thường được gọi là *95 luận đề* (*95 Thesen*).

Baptist (giáo phái) [Täufertum; Baptist Church; baptisme]: (từ "baptist" xuất phát từ chữ *baptizein* của tiếng Hy Lạp có nghĩa là dìm xuống nước, từ đó chữ *Báp-têm* trong tiếng Việt là nghi lễ Thánh tẩy hay Rửa tội, một thứ nghi lễ gia nhập Kitô giáo). Một giáo phái Tin lành ra đời tại Anh quốc vào đầu thế kỷ XVII do những người bất đồng với các tín đồ Tin lành khác liên quan đến nghi lễ Thánh tẩy, chủ trương rửa tội cho người lớn, người đã trưởng thành, tức có thể chịu trách nhiệm về việc mình làm và hiểu được Thánh tẩy có ý nghĩa gì, chứ không làm phép Thánh tẩy cho trẻ em.

Baxter, Richard (1615-1691): mục sư người Anh, một trong những lãnh tụ của giáo phái *Puritanist. Sinh tại Rowton, Shropshire, được phong chức trong Giáo hội Anh năm 1638. Trong thời gian hoạt động tại Kidderminster từ 1641

đến 1660, ông đã từ bỏ lòng tin nơi hàng giám mục. Ông theo phe ôn hòa trong cuộc Nội chiến. Ông từ chối chức giám mục Hereford và do đó bị cấm thi hành chức vụ giáo sĩ. Ông tham gia Hội nghị Savoy với nỗ lực hòa giải các tín đồ Anh giáo và Presbyterian. Ông ngả theo lập trường của phái Presbyterian trong việc chuẩn bị một "nền phụng vụ cải cách". Ông đã có nhiều tác phẩm, trong đó nổi tiếng nhất là quyển *The Saints' Everlasting Rest* (Sự an nghỉ đời đời của các thánh nhân) (1650) và quyển *Gildas Salvianus* hay *The Reformed Pastor* (Vị mục sư cải cách) (1656).

Beguines (các nhóm) [Beghinen; Beguines; Béguines]: Các nhóm cộng đoàn phụ nữ (nhóm nhỏ) ở các thành phố Bắc Âu chủ trương sống đạo với những điều luật nghiêm ngặt nhưng không gia nhập vào một dòng tu nào, phát triển vào các thế kỷ XIII và XIV. Đầu tiên xuất hiện ở Liège (Bỉ ngày nay) vào cuối thế kỷ XII với cái tên là những "phụ nữ thánh thiện" (Latin: *mulieres sanctae*, hay *mulieres religiosae*), đến thập niên 1230 xuất hiện cái tên *Beguine*, xuất phát từ tiếng Latin *beguina* mà người ta không rõ nguồn gốc từ đâu. Giữa thế kỷ XIII, phong trào này lan tỏa xuống các nước Pháp và Đức. Các nhóm này không tuân thủ một số quan điểm của giáo hội Công giáo và bị coi là vô đạo đức, bị Công đồng Wien kết án năm 1311, bị bách hại nặng nề và cuối cùng biến mất vào thế kỷ XIV. Tương ứng với các cộng đoàn phụ nữ Beguines là các nhóm nam giới gọi là *Beghards*, nhưng không thực sự phát triển, và số nhóm nhỏ còn lại ở Bỉ đã bị giải tán thời Cách mạng Pháp.

Bernardino (thánh) **thành Siena** (Bernardino da Siena) (1380-1444): tu sĩ, thần học gia người Italia, dòng Phanxicô, tích cực chấn hưng đạo đức trong một xã hội không còn tôn trọng đạo đức và luật lệ bằng việc rao giảng lòng yêu thương của Đức Kitô.

Beruf: *xem* **nghề nghiệp**.

bí tích [Sakrament; sacrament; sacrement]: Từ *mysterion* của tiếng Hy Lạp được dịch sang tiếng Latin bằng hai từ, *mysterium*, mầu nhiệm, và *sacramentum*, bí tích. Từ *mysterium* diễn tả ơn cứu độ ẩn giấu dưới một dấu chỉ hữu hình, trong khi từ *sacramentum* là dấu chỉ hữu hình của ơn cứu độ, một cách thức để biết điều không thể đạt thấu được. Như vậy, bí tích có thể được định nghĩa như là dấu hữu hình về sự hiện diện vô hình của Thiên Chúa. Thần học Công giáo truyền thống phân biệt nơi bí tích có "chất thể" (*materia*) và "mô thể" (*forma*). Chất thể là yếu tố vật chất chưa được định hình (nước trong bí tích *rửa tội; bánh và rượu trong bí tích *Thánh thể chẳng hạn), và mô thể là lời đi kèm (như việc đọc "công thức" Chúa Ba Ngôi trong bí tích rửa tội; các lời truyền phép "*Này là Mình Ta*", "*Này là Máu Ta*" trong bí tích Thánh thể). Đúng chất thể, đúng mô thể, đúng ý định là những điều kiện tối thiểu phải có để bí tích có hiệu quả hay hiệu lực. Khi bí tích được cử hành theo như đã

được quy định và trong những điều kiện cần và đủ được nêu trên, bí tích sẽ đem lại ân sủng bởi vì theo thần học Công giáo, hiệu lực của các bí tích không phụ thuộc vào sự xứng đáng hay bất xứng của người cử hành bí tích, và do đó tác động của bí tích có tính cách *ex opere operato (từ việc được thực hiện)*. Tuy nhiên, bí tích sẽ không ban ân sủng cho người nhận nếu người này không có những điều kiện cần phải có. Không có lòng tin và lòng sám hối chẳng hạn... sẽ là những cản trở để người tội lỗi lãnh nhận bí tích *xá giải, dù rằng ân sủng vẫn được thông truyền từ bí tích. Trong trường hợp này, việc cử hành bí tích tuy "thành sự", nhưng không "hữu hiệu".

Giáo hội Công giáo và giáo hội Chính thống giáo nhìn nhận có bảy bí tích (Rửa tội [hay Thánh tẩy], Thêm sức, Xức dầu bệnh nhân, Hôn nhân, Truyền chức, Hòa giải, Thánh thể) đều do Đức Kitô thiết lập, trong khi đó, một số giáo hội Tin lành chỉ nhìn nhận có hai bí tích (bí tích Rửa tội và bí tích Thánh thể) là do Đức Kitô thiết lập.

Bürger [Bürger; bourgeois; bourgeois]: Thuật ngữ tiếng Đức *Bürger* hay *bourgeois* trong tiếng Anh và tiếng Pháp là một thuật ngữ khó tìm được một chữ tương đương duy nhất trong tiếng Việt, và cần được hiểu và được dịch theo từng văn cảnh, chứ không thể chỉ đơn giản dùng chữ "tư sản". Ở châu Âu ngày xưa, chữ *Bürger* hay *bourgeois* thoạt đầu là kẻ bảo vệ một lâu đài hay một thị tứ (*Burg*, *bourg*), rồi từ thế kỷ XII, trong thời trung đại, là cư dân ở đô thị, gần với nghĩa "thị dân". Nó còn có nghĩa là *citizen* ("thường dân") tức những tầng lớp không thuộc hàng giáo sĩ (tăng lữ) mà cũng không phải là quý tộc hay quan lại, nhưng có tài sản và không phải sống bằng lao động chân tay. Nhưng, từ Hegel, nó lại được phân biệt với *citoyen* (từ Latin: *civis*), tức với "công dân" của một "nhà nước", xuất phát từ quan niệm của Hegel về "xã hội dân sự" (*bürgerliche Gesellschaft*) và nhà nước. "Xã hội dân sự" (bắt nguồn từ quyển *Essay on the History of Civil Society*, 1767 của Ferguson, được dịch ngay sang tiếng Đức năm 1768 và Hegel tiếp thu) được Hegel phân biệt với gia đình và nhà nước như là lĩnh vực hoạt động kinh tế-xã hội của những cá nhân với nhau, trong khi nhà nước có mục đích cao hơn nhiều so với sự điều tiết những quan hệ giữa những cá nhân trong "xã hội dân sự". "Xã hội dân sự" biến cá nhân thành một *Bürger*, còn "nhà nước" biến cá nhân thành một *citoyen*, tức thành một công dân của một nhà nước nhất định như nước Pháp, nước Phổ, chứ không đơn thuần là một *Bürger* (*trader*) có thể làm ăn buôn bán với cả người Pháp lẫn người Phổ. Nhưng trong ngôn ngữ hiện nay, chữ *Bürger* trong tiếng Đức lại chỉ có nghĩa là "người công dân", còn *bürgerliche Gesellschaft* là "xã hội tư sản" hay "xã hội dân sự". Trong các xã hội Âu châu ngày nay, chữ *Bürger* hay *bourgeois* thường được dùng để chỉ tầng lớp trung lưu, có đời sống khá giả và có một tâm lý an phận, thúc thủ và xu thời nào đó.

Cải cách [Reformation; Reformation; Réforme]: có nhiều nghĩa tùy theo văn mạch. Trong Kitô giáo, người ta thường dùng từ này, với nghĩa rộng, để chỉ chung công cuộc cải tổ diễn ra trong Kitô giáo Tây phương bắt đầu từ thập niên thứ hai thế kỷ XVI. Theo nghĩa rộng này, Cải cách bao gồm Cải cách Tin lành và Cải cách Công giáo. Cuộc cải cách Công giáo được thực hiện với Công đồng Trento (1545-1563). Công đồng này được đánh giá là có một ảnh hưởng sâu đậm và lâu dài trong giáo hội Công giáo không khác gì Công đồng Vatican II sau này (1962-1965). Tuy nhiên, vì những vấn đề và những quyết định được đưa ra và được chấp nhận tại Công đồng Trento này, đa số mang đậm nét "đối phó" với lập trường của Cải cách Tin lành (không chỉ nhằm trả lời trực tiếp những điểm tín lý mà giới Tin lành nêu lên, mà còn cải tổ cách nhìn, cách xử sự, vấn đề đạo đức, luân lý trong giáo hội để không "tạo cớ cho người khác vấp phạm"), nên cải cách Công giáo còn được gọi là "Phản cải cách" (Contre-Réforme).

Do đó, trong thực tế, từ "Cải cách" (Reformation) thường được sử dụng để gọi riêng phong trào *Cải cách Tin lành*. Nhưng ngay cả trong phạm vi này, từ Cải cách cũng có nghĩa rộng và nghĩa hẹp. Theo nghĩa rộng, Cải cách bao gồm các tông phái Luther, Calvin, Anh giáo, Baptist và Anabaptist và các giáo hội hay giáo phái khác nảy sinh từ các tông phái này. Do đó, *Cải cách Tin lành* được dùng để chỉ chung các tông phái và giáo phái này. Trước đây người ta thường dùng từ "Thệ phản" (Protestantismus, Protestantism, Protestantisme) như tương đương với *Cải cách Tin lành*. Nhưng theo nghĩa hẹp, thì từ *Cải cách*, nhất là khi được dùng với từ *giáo hội*, *giáo hội cải cách* (*Église réformée*), lại chỉ riêng giáo thuyết và giáo hội Calvin. Còn giáo thuyết Luther thì được gọi là *Tin lành* (có tác giả còn dùng từ *Cải chánh* để chỉ giáo thuyết Luther, để phân biệt với giáo thuyết *Cải cách* của Calvin). *Xem thêm* **Tin lành**.

cái nhiên (thuyết) [Probabilismus; probabilism; probabilisme]: Trong tiếng Pháp và tiếng Anh, *probable* có nghĩa là *có khả năng đúng, có khả năng* hay *có thể xảy ra*. *Probabilisme*, từ điển Pháp-Việt của Ủy ban Khoa học Xã hội Việt Nam, 1988, dịch là *thuyết hẳn nhiên*. Từ điển Tiếng Việt của Viện Ngôn Ngữ, 2001, giải thích từ *hẳn nhiên* là *rõ ràng là như vậy, không có gì phải nghi ngờ*. Đa số các từ điển thần học, tín lý Công giáo của Việt Nam dịch *probabilism* và *probabilisme* là *thuyết cái nhiên*. Đây là một học thuyết luân lý nhằm giải quyết một thắc mắc về thái độ phải có khi đứng trước một tình huống không rõ ràng, gây nghi vấn. Để cắt nghĩa học thuyết này, người ta thường đưa ra ví dụ chiếc đèn đỏ trong hệ thống giao thông. Một người lái xe hơi tới ngã tư thì gặp đèn đỏ. Người lái xe ngừng lại theo quy định của luật giao thông. Nhưng đèn đỏ lúc này lại kéo dài một cách khác thường đến độ nhiều người đi đường cho rằng có thể là do hệ thống đèn đường ở đây đã bị

trục trặc. Trong trường hợp này, người lái xe tiếp tục dừng hay cho xe chạy? Nhà luân lý theo thuyết cái nhiên giải thích có thể hệ thống đèn đường đã bị hư, như vậy, có sự nghi ngờ chính đáng về sự cần thiết phải tôn trọng luật, và cho rằng người lái xe có thể đi qua ngã tư, đĩ nhiên, một cách cẩn thận (theo nguyên tắc *Lex dubia non obligat*: luật không rõ rệt, không xác định, đáng hồ nghi thì không ràng buộc). Tuy nhiên, nhà luân lý theo thuyết *cái nhiên hơn* (*probabiliorism*, có khả năng xảy ra nhiều hơn, cũng gọi là thuyết *đại xác suất*) thì đòi hỏi khắt khe hơn. Theo nhà luân lý này, khi có sự nghi ngờ, như trong trường hợp trên đây, người lái xe phải tiếp tục tôn trọng luật, tức tôn trọng tín hiệu đèn đỏ, cho tới khi sự nghi ngờ lên tới độ việc thi hành luật không mấy cái nhiên. Nhà luân lý theo lập trường thứ ba, tức thuyết *đồng cái nhiên* (*aequiprobabilism*, hay *equiprobabilism*) lại đưa ra giải pháp dung hòa giữa hai giải pháp trên vốn bị cho là quá dễ dãi (thuyết cái nhiên) hay quá khắt khe (thuyết cái nhiên hơn). Theo nhà luân lý thứ ba này, người tài xế có thể lái xe qua ngã tư, nhưng với điều kiện phải tìm hiểu để biết rõ hơn là hệ thống đèn đường đã bị hư.

Calvin, Jean (hay Jean Cauvin) (1509-1564): Thần học gia và là một trong những sáng lập viên của giáo phái Tin lành, sinh tại Noyon, tín đồ Công giáo vào những năm đầu đời tại Pháp, theo học ngành nhân văn tại Paris. Hấp thụ tư tưởng của Martin *Luther, do đó, ông phải trốn khỏi Pháp vào năm 1533. Năm 1536, tác phẩm chính của ông, *Institutio Christiana religionis* (Thể chế Kitô giáo) được xuất bản tại Basel. Tới Geneva (Thụy Sĩ), ông được mời ở lại để giúp G. Farel tổ chức cuộc Cải cách Tin lành tại đây. Chế độ này sinh từ cuộc cải cách này đã gặp phải sự chống đối nơi người dân khiến ông phải chạy tới Strasbourg và chỉ trở lại Geneva ba năm sau đó và tiếp tục cuộc cải cách: thành phố theo một thứ chế độ thần quyền dưới quyền quản lý của hàng giáo sĩ được hỗ trợ bởi một hội đồng bao gồm cả giáo dân. Luật quy định việc thờ phượng, lòng tin và đạo đức được củng cố một cách mạnh mẽ. Những ai không tuân thủ sẽ bị khai trừ, thậm chí bị hành quyết với tội danh "lạc đạo". Calvin đã xuất bản nhiều công trình về Tân Ước, Cựu Ước, về việc *Cải cách, về thuyết *tiền định.

Calvin (giáo phái) [Calvinismus; Calvinism; Calvinisme]: Jean *Calvin có cả một giáo thuyết mang tên ông và nhiều giáo hội đã được thiết lập trên cơ sở của giáo thuyết này như các giáo hội Cải cách, Trưởng lão (Presbyterian), *Puritanist... Điểm nổi bật trong giáo thuyết Calvin là thuyết *tiền định. Tuy nhiên, khi nói tới giáo thuyết Calvin, cũng cần phải có sự phân biệt: các tư tưởng tôn giáo của chính Calvin và tư tưởng tôn giáo của các giáo hội Cải cách theo khuynh hướng Calvin hay của các cá nhân chịu ảnh hưởng sâu đậm của các tác phẩm của Calvin. Ngoài phần lý thuyết, hay đúng hơn, áp dụng lý thuyết vào cuộc sống, Calvin chủ trương một lối sống Tin Mừng, lòng tin giữa

đời thường, mang lại cho đời thường giữa thế gian một giá trị tôn giáo. Trong khi tông phái Luther chỉ phát triển ở một số vùng của Đức và các nước Bắc Âu, thì giáo phái Calvin lan truyền rộng ở Anh, Scotland, Pháp, Hà Lan và những nước nói tiếng Anh ở Bắc Mỹ, và một số vùng ở Đức và Trung Âu.

cánh chung (chờ đợi ngày) [eschatologisch; eschatological; eschatologique]: ngày mà lịch sử của nhân loại trên thế gian này chấm dứt, khi Đức Giêsu Kitô trở lại thế gian để phán xét kẻ lành, người dữ.

"Cha ở trên trời" (người) của Tân Ước ["Vater im Himmel" des Neuen Testaments; "Father in heaven" of the New Testament; "le Père qui est aux cieux" du Nouveau Testament]: chỉ về Thiên Chúa, Cha của Chúa Giêsu Kitô, Đấng ngự trị trên trời. Khi Chúa Giêsu dạy các môn đệ của Người, khi cầu nguyện hay ngỏ lời cùng Thiên Chúa, hãy gọi Người là Cha, người Cha ở trên trời. Đây được xem như một mạc khải độc đáo của Chúa Giêsu. Cho tới nay, trong Do Thái giáo, người ta thường nhấn mạnh đến tính siêu việt của Thiên Chúa, xem Người như là một vị Thiên Chúa công thẳng, nghiêm khắc. Chúa Giêsu lại nhấn mạnh đến lòng yêu thương nhân từ của Thiên Chúa, Cha của Người và Cha của tất cả những ai tin vào Người. (Mt 5, 45; Mc 11, 25; Lc 12, 22; Ga 20, 17). Người cha hoan hỉ đón nhận kẻ tội lỗi trở về và người đàn bà hoan hỉ khi tìm thấy đồng bạc bị mất là hai dụ ngôn trong nhiều dụ ngôn Đức Kitô dùng để rao giảng về tình yêu thương tha thứ của Thiên Chúa: Thiên Chúa xử sự như một người Cha nhân từ hằng ngày trông chờ đứa con hoang đàng bỏ nhà ra đi theo đường tội lỗi trở về, và khi thấy nó từ xa, người Cha đã chạy lại ôm lấy nó vào lòng và sai gia nhân mở tiệc ăn mừng, vì ông đã gặp lại đứa con tưởng như đã mất. Cách xử sự ấy cũng được ví như niềm hân hoan vui mừng của một người đàn bà nghèo đánh mất đồng bạc, đã đốt đèn tìm kiếm và đã tìm thấy. Hình ảnh này khác hẳn hình ảnh của một Thiên Chúa chỉ lo trừng phạt các lỗi lầm mà con người phạm phải.

charisma [Charisma; charism; charisme]: (tiếng Hy Lạp *charisma* = ân huệ) thường được dịch sang tiếng Việt là đặc sủng, đặc ân, ân sủng đặc biệt, hay đoàn sủng. Theo quan niệm Kitô giáo, đây là ân sủng nằm trong số các ân sủng Thiên Chúa ban cho con người, nhưng đặc sủng khác với các ân sủng khác ở chỗ, trong khi các ân sủng khác được ban nhằm mục đích thánh hóa bản thân người nhận, thì đặc sủng được ban nhằm mục đích xây dựng cộng đoàn các Kitô hữu (do đó, còn được dịch là *đoàn sủng*) và biểu hiện sự hiện diện của Thiên Chúa, quyền năng của Thánh Thần nơi con người một cách có thể cảm nhận được. Nhưng thuật ngữ *charisma* đã được Max Weber sử dụng theo một ý nghĩa hoàn toàn khác, đó là ý nghĩa xã hội học: theo lời diễn giải của Talcott Parsons, khái niệm *charisma* của Weber có nghĩa là một "phẩm chất lãnh đạo có sức lôi cuốn (hay thuyết phục) những động cơ phi-lý tính"

[*"(Charisma) refers to the quality of leadership which appeals to non-rational motives"*]. Xem *Wirtschaft und Gesellschaft* (Kinh tế và xã hội), tr. 140 tt. (xem chú thích của Talcott Parsons trong bản dịch tiếng Anh quyển *ĐĐTL*, ấn bản năm 1958, tr. 281).

Cluny (dòng): Khởi đầu, vào thế kỷ thứ X, là một tu viện nổi tiếng tại miền trung đông nước Pháp, sau đó nhiều chi nhánh được mở tại gần khắp châu Âu (năm 1109, có tới 1.184 tu viện dưới quyền tu viện trưởng ở Cluny), được coi là "mặt trời mới", là "tấm gương soi" của hệ thống tu trì của Kitô giáo. Các tu sĩ Cluny sống theo luật dòng, có sửa đổi, của thánh Bernardo, nổi tiếng nghiêm ngặt. Cho tới thế kỷ XII, Cluny chế ngự châu Âu bởi nghệ thuật độc đáo, bởi uy tín của các tu sĩ đối với hàng giám mục và cả giáo hoàng và bởi quyền uy trong xã hội Âu châu thời trung đại. Nhưng từ thế kỷ XIV, dòng bắt đầu xuống dốc và tan rã vào năm 1790.

commenda [Kommenda; commenda; commenda]: xuất phát từ chữ Latin *commenda*, được cấu tạo từ động từ *commendare* trong tiếng La-tinh bình dân cổ, có nghĩa là "tin cậy giao phó" một đồ vật cho một người nào đó. *Commenda* có nghĩa là phương thức trao hàng trước cho thương nhân mà chưa thu tiền ngay, cũng tương tự như phương thức ký gửi hàng ngày nay.

Commonwealth of England: *xem* **Cromwell**.

công dân: *xem chữ* **Bürger**.

Công đồng [Konzil; council; concile]: (bởi từ Latin: *cum*: với; *calare*: gọi, triệu tập): Trong giáo hội Công giáo, đây là đại hội các giám mục và các vị bề trên một số dòng tu, do giáo hoàng triệu tập và chủ tọa, để bàn về các vấn đề liên quan đến giáo lý và kỷ luật của giáo hội. Đây là quyền lực cao nhất của giáo hội. Các quyết định của công đồng có tính cách bắt buộc sau khi được tòa thánh phê chuẩn và ban hành. Công đồng được chia thành công đồng địa phương (miền hay tỉnh) và công đồng chung quy tụ các giám mục và đại diện được mời của giáo hội Công giáo trên toàn thế giới. Trong giáo hội Công giáo, cho tới nay đã có 21 công đồng chung. Công đồng chung gần đây nhất là công đồng nhóm họp tại Vatican lần thứ hai, thường gọi là công đồng Vatican II, diễn ra từ 1962 đến 1965.

công chính hóa (sự) [Rechtfertigung; justification; justification]: Trong tiếng Anh và tiếng Pháp, gốc là từ Latin: *justificatio* = *justum* (công chính) và *facere* (làm), tức làm cho công chính. Từ này có thể có các nghĩa như sau: 1) hành động qua đó, Thiên Chúa làm một người trở thành công chính, theo thánh *Thomas Aquino, bằng cách ban ân sủng thánh hóa cho người này; 2) sự thay đổi nơi một con người từ tình trạng tội lỗi sang tình trạng công chính, thánh thiện; 3) trong thần học Tin lành, hành động, qua đó, nhờ lẽ

tế của Đức Kitô, Thiên Chúa tha hình phạt do tội lỗi và theo lòng nhân từ của Người, đối xử với người này như người này là công chính.

Congregationalist (tông phái) [Congregationalismus; Congregationalism; Congrégationalisme] (tông phái **Giáo hội Giáo đoàn**): Một tông phái Tin lành, ra đời tại Anh, chủ trương giáo hội ở mỗi địa phương là một đơn vị độc lập, không nhìn nhận một thứ quyền bính nào từ bên ngoài. Bị bách hại tại Anh, nhiều người đã phải chạy sang Hà Lan để được tự do tôn giáo. Một số gia nhập nhóm Pilgrims sang Hoa Kỳ trên chiếc tàu Mayflower vào năm 1620. Vào thập niên 1970, một số giáo hội giáo đoàn tại Anh và xứ Wales kết hợp với giáo hội Presbyterian làm thành United Reformed Church.

consilia evangelica: *xem* **Lời khuyên của Tin Mừng**.

Cromwell, Oliver (1599-1658): người Anh, theo khuynh hướng Puritanist, một nhà lãnh đạo chính trị và quân sự, chống lại sự cai trị của nhà vua bị coi là độc tài và hàng giám mục Anh giáo. Trong cuộc nội chiến lần thứ nhất của Anh (1642-1646), ông đánh bại quân đội nhà vua với các "cánh quân thép" của ông. Tuy nhiên, vào thời điểm này, ông vẫn còn là một người đối lập ôn hòa, đối thủ của những kẻ chủ trương Cộng hòa người Anh, và chỉ trở thành kẻ thù dứt khoát của vua Charles I khi nhà vua xúc tiến cuộc nội chiến Anh lần thứ hai (1648). Một hội đồng trong đó ông là thành viên đã lên án tử hình nhà vua (1649) nhằm chấm dứt cuộc nội chiến – đây là lần đầu tiên trong lịch sử, một vị vua bị công khai hành quyết. Sau đó, một nền cộng hòa được thành lập, mang tên là Commonwealth of England (1649-1660). Ông dùng vũ lực chiếm Ireland và sau đó Scotland (1650-1651). Thoạt đầu, ông còn chia quyền hành với Hội đồng quốc gia, nhưng sau đó, áp dụng chính sách cứng rắn (1655), ông nắm trọn quyền bính trong tay như một vị vua.

Cynic (trường phái) [Kyniker; Cynics; Cynique]: một trường phái triết học của Hy Lạp vào các thế kỷ V và IV trước Công nguyên, do một học trò của Socrates, Antisthène, thành lập, chủ trương chống lại các nguyên tắc đạo lý, phủ nhận khả năng làm khoa học và loại bỏ các tập tục, quy ước xã hội để sống theo thiên nhiên. Diogène là một trong những đại diện nổi bật nhất của trường phái này.

Dân sự: *xem chữ* **Bürger**.

Deist: *xem chữ* **Thượng đế luận**.

Descartes, René (1594-1650): Triết gia, nhà toán học và nhà vật lý học người Pháp, học trường La Flèche của các linh mục dòng Tên, gia nhập quân đội, đi khắp châu Âu và từ năm 1629, sống chủ yếu tại Hà Lan. Trong lĩnh vực triết học, ông được xem là người đã mở ra một khởi nguyên mới cho nền triết học Tây phương ngày nay, sau khi đã chấm dứt sự thống trị của triết học kinh

viện và của tư tưởng Aristoteles. Hai tác phẩm chính của ông: quyển *Discours de la méthode* (Luận văn về phương pháp) (1637), viết bằng tiếng Pháp, được xem như một bản tuyên ngôn về một nền triết học mới được xây dựng trên nền tảng những chân lý bất khả nghi, tuyệt đối vững chắc, thay thế cho thứ triết học chỉ chứa đựng những điều "có vẻ thật và đáng hoài nghi". Quyển thứ hai là *Méditations métaphysiques* (Những suy niệm siêu hình học) (1641) với nội dung chống lại triết học kinh viện đang thống trị thời đó.

Donat (thuyết) [Donatismus; Donatism; Donatisme]: Phong trào Kitô hữu tại Bắc Phi do giám mục Donat (hay còn gọi là Donatus) khởi xướng, hoạt động từ thế kỷ thứ IV đến thứ VI. Đã ly khai vì chủ trương không chấp nhận việc các Kitô hữu, dù là giám mục, linh mục hay giáo dân đã tỏ ra yếu đuối trong thời kỳ Kitô giáo bị bách hại; những người này bị những người theo phong trào Donat xem như những kẻ bội giáo. Phong trào còn đi tới chỗ chống đối cả việc hợp tác với thế quyền. Chủ trương phải rửa tội lại những kẻ đã bỏ giáo hội và sau đó xin về lại giáo hội, trong khi giáo thuyết chính thống của giáo hội Công giáo chủ trương phép rửa tội chỉ được ban cho mỗi người một lần mà thôi.

dòng Ba [Tertiarierorden; Tertiary Order; Tiers Ordre]: Một số dòng tu như dòng Đa Minh hay dòng Phanxicô có thêm một dạng tổ chức quy tụ người Kitô hữu không phải để họ trở thành các tu sĩ thực thụ của dòng, sống và làm việc theo một luật dòng nghiêm ngặt, ít nhiều tách khỏi thế gian, mà là để họ sống ơn kêu gọi là người Kitô hữu giữa thế gian với những công việc thường ngày, với nghề nghiệp và trong vị trí mà Thiên Chúa đã đặt để họ. Tổ chức này thường được gọi là "dòng Ba".

"đầu tròn" (những người) ["Rundköpfe"; "Roundheads"; "Têtes rondes"]: chỉ những người theo Đảng Đại nghị (Parliamentary Party) trong cuộc nội chiến Anh 1642-1651, được gọi như vậy vì họ thường cắt tóc ngắn.

đồng bạc (đã mất; được tìm thấy lại): ám chỉ tới một dụ ngôn của Chúa Giêsu về tấm lòng của Thiên Chúa đối với người tội lỗi. Thiên Chúa không bỏ rơi kẻ tội lỗi, không làm theo ý của Người, nhưng tìm cách để kẻ tội lỗi quay trở lại và Ngươi sẽ vui mừng, hoan hỉ khi kẻ tội lỗi hối cải, như người đàn bà đã bỏ công tìm kiếm đồng bạc bị mất, và vui mừng hoan hỉ khi tìm lại được đồng bạc này.

Êbion: *xem* nhóm **Êbionit.**

Êbionit (nhóm) [Ebioniten; Ebionites; Ébionites]: (tiếng Hipri: *ebion* = nghèo, tiếng Hipri-Aramean: *ebionim* = những người nghèo khổ): Nhóm những người Kitô hữu gốc Do Thái vào những thế kỷ đầu của Kitô giáo, chủ trương Chúa Giêsu chỉ là con người, tức người con đích thực của ông Giuse và bà

Maria, đã được Thánh Thần, dưới dạng chim bồ câu, soi sáng khi Người chịu phép *rửa tại sông Jordan. Họ giữ ngày Sabbat vào thứ bảy, đồng thời vẫn nghỉ ngày chúa nhật, thi hành việc cắt bì cũng như những quy định khác của người Do Thái, nhấn mạnh vào tính cách ràng buộc của Luật Môi-sê, chỉ sử dụng Tin Mừng theo Matthêu và coi Phaolô là kẻ bội giáo nên không nhìn nhận các bức thư của Phaolô. Họ sống cuộc sống khắc khổ và đứng ngoài dòng phát triển của Kitô giáo.

Episcopal (giáo hội) [tiếng Anh: Episcopal Church, *hay* Protestant Episcopal Church, *hay vắn tắt hơn* Episcopalianism]: (trong tiếng Việt, còn được gọi là **Thánh Công Hội**) Từ *episcopal*, một từ gốc Hy Lạp, có nghĩa là người giám sự, hay vị giám mục: từ này được thêm vào tên gọi để nhấn mạnh đặc tính của các giáo hội Tin lành này là giáo hội do giám mục quản lý. *Giáo hội Episcopal tại Hoa Kỳ:* vốn là giáo hội Anh giáo, nhưng tách khỏi cộng đồng giáo hội Anh quốc trong thời kỳ xảy ra cuộc Cách mạng Mỹ. Giáo hội này nổi tiếng là có các thành viên giàu có và giữ địa vị quan trọng trong xã hội. Giáo hội Episcopal được xem như một chiếc cầu nối giữa Tin lành và Công giáo, vì giáo hội này còn duy trì nhiều điểm chung về giáo lý, nghi lễ với Công giáo. *Giáo hội Episcopal tại Scotland:* được thiết lập vào thế kỷ XVI, có ít tín đồ hơn giáo hội quốc gia (tức Anh giáo) ở Scotland.

ergasteria, xuất phát từ chữ *ergasterion* trong tiếng Hy Lạp, có nghĩa là "xưởng". Trong thời trung đại ở châu Âu, từ này được dùng để chỉ một loại hình cơ sở kinh doanh sơ khai, trong đó có thể có nhiều dạng, từ dạng một cửa tiệm trong đó người ta vừa sản xuất vừa bán hàng, cho tới dạng một xưởng sản xuất. Điểm chung ở đây là nhà kinh doanh là người quy định các điều kiện làm việc và trả lương cho người thợ. Loại hình này đặc trưng ở chỗ đây là nơi mà người thợ làm việc, *cách biệt* với nơi cư trú.

ethos [Ethos; ethos; éthos]: (trong tiếng Hy Lạp, *ethos* = "nơi quen thuộc", "tập quán, tập tục"; ngoài ra, còn có từ *ethikos* = đạo đức): thuật ngữ được dùng để chỉ tâm tính hay tâm thế mang tính ổn định và đặc trưng của một nhóm xã hội, một dân tộc, một nền văn hóa, hay một phong trào, vốn được cấu thành bởi những giá trị và những tư tưởng luân lý, đạo đức. Khi phân tích sự ra đời của chủ nghĩa tư bản, Max Weber không nói nhiều tới sự biến đổi của các phương tiện sản xuất và các nhân tố kinh tế như Karl Marx, mà nhấn mạnh tới luận điểm cho rằng chủ nghĩa tư bản ra đời chủ yếu nhờ vào sự xuất hiện của một nền đạo đức kinh tế mới bắt nguồn từ tư tưởng duy lý khổ hạnh của giáo thuyết Calvin Tin lành, và từ đó là sự xuất hiện của một thứ *ethos* mới hay tâm thế mới mà ông gọi là "tinh thần" của chủ nghĩa tư bản. Với nền *ethos* mới mẻ này, cứu cánh của cuộc đời mỗi người chính là lao động trong khuôn khổ một nghề nghiệp-thiên chức (*Beruf*): lao động trở

thành một mục tiêu tự thân. Theo Max Weber, dựa trên nền tảng *ethos* đó, hình thành một lối sống và một tập tính (*habitus*) đặc trưng, và chính đấy là động lực mạnh mẽ cho sự phát triển của chủ nghĩa tư bản. Khái niệm *ethos* cũng như những khái niệm như **tâm thế* (*Gesinnung*), **tập tính* (*Habitus*) hay *lối sống* (*Lebensführung*) mà Weber sử dụng nhiều lần trong tập khảo luận này là một sự minh họa hết sức sống động cho phương pháp luận đặt nền tảng trên một môn xã hội học "thông hiểu" (*verstehende Soziologie*) của ông về "hành động xã hội" (*soziales Handeln*) của các cá nhân và của các nhóm xã hội hay tầng lớp xã hội (xem thêm "Lời giới thiệu" của Trần Hữu Quang và Bùi Văn Nam Sơn ở phần đầu quyển sách này).

Evà: *xem* **Ađam và Evà.**

Evangelicalist (tông phái) [Evangelikalismus; Evangelicalism; Évangélisme]: (Hy lạp: *evangelicon* = tin làm cho người ta vui mừng, một tin tốt lành. Công giáo Việt Nam trước đây dịch là Phúc Âm, nay cũng được dịch là Tin Mừng; người Tin lành Việt Nam dịch là Tin lành / *Good News*) Là một tông phái Tin lành, tin rằng người ta đến với Thiên Chúa hay được cứu độ nhờ vào chính lòng tin của họ và bằng việc đọc Kinh Thánh và dẫn đưa người khác về với Chúa. Kinh Thánh phải được giải thích theo từng từ ngữ, và người Kitô hữu có trách nhiệm khuyến khích người khác trở lại và nhìn nhận Đức Giêsu là Chúa và là Đấng Cứu chuộc. Tông phái này cho rằng nhiều nghi lễ của Kitô giáo được thiết lập đặt nền tảng trên mê tín, dị đoan, do đó, việc thờ kính trong tông phái này không bao gồm việc cử hành các bí tích và không mang hình thức cổ truyền.

Francke, August Hermann (1663-1727), nhà giáo dục và thành viên của phong trào Pietist, người Đức, học triết học và thần học tại Erfurt và Kiel, giảng viên tại Đại học Leipzig. Dưới tác động của P. J. Spener, ông bị lôi cuốn vào phong trào Pietist, tham gia giảng dạy tại đại học, thành lập trường học dành cho người nghèo, nhà nuôi trẻ mồ côi, nhà xuất bản, bệnh xá...

Franklin, Benjamin (1706-1790): nhà chính trị, nhà vật lý và nhà báo người Anh, theo khuynh hướng Khai minh, dân biểu Quốc hội Mỹ khóa đầu tiên (1774), cùng với Jefferson và John Adams soạn bản Tuyên ngôn độc lập (1776), tới Versailles thảo luận việc liên minh với Pháp (1778). Ông là người sáng chế ra thu lôi (1752).

Gesinnung: xem **tâm thế**.

giải tội: *xem* bí tích **xá giải**.

Giáo đoàn (giáo hội): *xem* **Congregationalist**.

Giáo hội chiến đấu (*ecclesia militans*, tiếng Latin): tức cộng đồng các Kitô hữu đang còn sống trên Trái đất này, đang còn phải chiến đấu chống lại tội lỗi,

sống cuộc sống theo ý muốn của Thiên Chúa. Cộng đồng các Kitô hữu đã qua đời được gọi hoặc là *giáo hội chờ đợi*, nếu đang còn phải đền tội ở nơi luyện tội, hoặc là *giáo hội khải hoàn*, nếu đã được đưa về hưởng hạnh phúc trên thiên đàng.

giáo phụ (các) [Kirchenväter; fathers of the Church; pères de l"Église]: Trong Kitô giáo, thuật ngữ này được dùng để chỉ các tác giả Kitô giáo, không nhất thiết phải là giáo sĩ, đã tham gia giảng dạy, đã có một cuộc sống thánh thiện và đã có tác phẩm để lại, vào các thế kỷ đầu của giáo hội, tức từ đầu thế kỷ thứ II (trước đó là thời các tông đồ) tới thế kỷ thứ VIII. Các giáo phụ thường được chia thành: các giáo phụ Latin vì các tác phẩm của các ngài được viết bằng tiếng Latin, và các giáo phụ Hy Lạp vì các tác phẩm được viết bằng tiếng Hy Lạp.

"Great Awakening": Công cuộc thức tỉnh lòng mộ đạo được dấy lên thành phong trào lớn vào nửa đầu thế kỷ XVIII, một phần do T. J. Frelinghuysen (1691-1748), một thành viên của phong trào Pietist Đức và một phần do George Whitefield (1714-1770), đồng nghiệp của John Wesley. Nhưng người khởi xướng thực sự phong trào này lại là Jonathan Edwards (1703-1758), một mục sư thuộc Giáo hội giáo đoàn (*Congregationalist) ở Northampton (Massachusetts). Nhiều cuộc trở lại đã diễn ra tại đây vào các năm 1734-1735. Vào giữa thế kỷ XVIII, nhiều làn sóng thức tỉnh và trở lại lan khắp các khu định cư. Nhiều cuộc thức tỉnh này đã dẫn đến việc thành lập các nhóm Baptist độc lập, đặt trọng tâm trên Kinh Thánh. Không ít mục sư lãnh đạo cuộc thức tỉnh tại Mỹ, như Wesley tại Anh hay *Zinzendorf ở Đức, đã phải thi hành sứ vụ mục vụ của họ bên ngoài các giáo hội chính thức.

habitus: *xem* **tập tính**.

Hanseatic (thương nhân) [Hanseaten; Hanseatic merchants; marchands hanséatiques]: (xuất phát từ tiếng Đức *Hanse* = phường hội, hiệp hội). Thương nhân Hanseatic là những thương nhân thuộc Liên minh Hanseatic (Hanseatic League), một liên minh bao gồm các thành phố thương mại và các thương nhân vùng Baltic và miền Bắc của Đức do các thương gia ở Lübeck, Hamburg và Köln thành lập. Tồn tại từ thế kỷ XII tới thế kỷ XVII. Liên minh này nắm độc quyền thương mại ở vùng Baltic, và khống chế nền thương mại ở Nga và cả vùng Scandinavi, mua các sản phẩm thô từ những vùng này để đổi lấy các sản phẩm chế biến của vùng Tây Âu. Vào thế kỷ XIV, liên minh này đã quy tụ được khoảng 70 đến 80 thành phố, và có những thương điếm ở Novgorod, London và Bruges. Nhưng hoạt động của liên minh này sa sút một cách nhanh chóng do sự cạnh tranh mạnh mẽ của Anh, Hà Lan và Đan Mạch kể từ giữa thế kỷ XVI.

Herrnhut: *xem* **"Lều của Chúa"**.

hòa giải: *xem* bí tích ***xá giải**.

hoán cải [Bekehrung; conversion; conversion]: (từ trong tiếng Anh và tiếng Pháp có gốc từ tiếng Latin: *convertire* = quay lại, trở lại) Trong ngôn ngữ Công giáo, có nghĩa là trở lại, và có thể có các nghĩa sau: 1) thay đổi tôn giáo, như trong câu "trở lại đạo" (gia nhập đạo Công giáo); 2) biến đổi lòng, trí, thái độ sống, đoạn tuyệt với tội lỗi, từ bỏ sự dữ, từ bỏ những hành động xấu xa đã làm, đồng thời quyết tâm thay đổi lối sống, cách suy nghĩ sao cho phù hợp với ý muốn của Thiên Chúa và với Tin Mừng.

Huấn ca (Hc) [Ecclesiasticus; Ecclesiasticus; Ecclésiaste] (sách của Jesus Ben Sira): một tập sách thuộc Kinh Thánh Cựu Ước, nhưng lại chỉ có trong bản Hy Lạp (bản dịch Kinh Thánh từ tiếng Hipri sang tiếng Hy Lạp được sử dụng trong giới Do Thái ở hải ngoại - Diaspora), không có trong bản Hipri (Kinh Thánh được người Do Thái tại Palestine sử dụng). Tuy không có trong *quy điển Do Thái, nhưng Huấn ca được Kitô giáo chấp nhận và xếp trong quy điển thứ. Tên của quyển sách này bằng tiếng Latin là *Ecclesiasticus Liber* và bằng tiếng Hy Lạp có nghĩa là "Sự khôn ngoan của Jesus con của Sira", tên của tác giả được ghi trong 50, 27 là Ben Sira: "Đạo lý tinh thông, châm ngôn song vận, Giêsu con của Êlêazar, con của Sira (người Giêrusalem). Theo các câu mở đầu (1-34) thì sách có thể đã được viết vào khoảng 190-180 (trước Công nguyên). Sách khẳng định: sự khôn ngoan (do Ben Sira rao giảng) phát xuất từ Thiên Chúa. Ben Sira đã đồng nhất sự khôn ngoan này với Lề luật được Môi-sê loan báo. Các tác giả Tân Ước, như Giacôbê, Matthêu... hoặc đã mượn nhiều thành ngữ của Huấn ca hoặc đã nhiều lần quy chiếu về Huấn ca.

Huguenot: tên gọi các tín đồ Tin lành người Pháp, đặc biệt thuộc phái *Calvin, vào các thế kỷ XVI và XVII.

Huss, Jan (hay còn viết là **Jan Hus**) (1369-1415): nhà cải cách người Czech, xuất thân từ gia đình nông dân, học Đại học Praha, thụ phong linh mục năm 1400 và trở thành một nhà giảng thuyết nổi tiếng. Ông có tinh thần cách mạng, muốn giải phóng dân tộc khỏi sự chế ngự tinh thần của người Đức và người Latin, ủng hộ tinh thần của nhà thần học người Anh *Wycliffe mang tư tưởng cải cách, đặc biệt, có thiện cảm với thuyết *tiền định và thuyết về giáo hội của những kẻ được Thiên Chúa tuyển chọn của nhà thần học này, phê phán các lạm dụng của hàng giáo sĩ, hàng giám mục, thậm chí của cả giáo hoàng đương thời. Cuối cùng, Jan Huss đã bị rút phép thông công và bị đưa lên dàn hỏa thiêu ở Constance năm 1415 với tội dị giáo. Tại Bohemia, ông được tôn vinh là thánh tử đạo, anh hùng dân tộc và là nhà cải cách trước cả khi cuộc Cải cách Tin lành diễn ra.

Hussite (phong trào): phong trào xuất phát từ Jan *Huss.

Idealtypus: xem **loại hình-lý tưởng**.

Inhatiô (thánh) **xứ Antiokia** [Ignatius von Antiochien; Ignatius of Antioch; Ignace d'Antioche]: giám mục Antiokia vào thế kỷ thứ I, tác giả Kitô giáo, và tử vì đạo dưới triều hoàng đế Trajan, tại Roma. Người ta còn giữ lại được của vị giám mục này bảy lá thư ông viết với tư cách giám mục cho các giáo hội tại phương Đông và tại Roma. Các thư này được xem là những tư liệu quan trọng về Kitô giáo, thế kỷ thứ I.

Inhatiô (thánh) **thành Loyola** [Ignatius von Loyola; Ignatius of Loyola; Ignace de Loyola] (1491 hay 1495-1556): vị thánh sáng lập dòng Tên, người Tây Ban Nha, thuộc gia đình quý tộc. Khởi đầu, ông theo binh nghiệp, nhưng chẳng may bị thương ở chân nên phải ngồi một chỗ trong một thời gian dài. Đây cũng là dịp để ông suy niệm về cuộc đời của Chúa Giêsu và của các thánh nhân, cuối cùng, ông quyết định trở thành một người "lính" của Đức Kitô. Trong thời gian sống ẩn dật tại Maurêsa, Inhatiô đã có được những kinh nghiệm huyền bí và tâm linh sâu sắc. Những kinh nghiệm này đã để lại dấu ấn trên tác phẩm nổi tiếng của ông về tu đức: cuốn được dịch sang tiếng Việt có tựa đề là **Linh thao*. Inhatiô đã thành lập dòng Tên vào những năm 1540 với nhiệm vụ tích cực hỗ trợ cuộc canh tân trong giáo hội Công giáo.

Jansenius (Cornelius Jansen, thường gọi là **Jansenius**) (1585-1638): người Hà Lan, giám mục Ypres, tác giả cuốn *Augustinus*. Cha đẻ của phong trào thần học, tu đức và luân lý khắt khe, nghiêm ngặt và bi quan của thế kỷ XVII và XVIII tại châu Âu, gọi là phong trào *Jansenist, với trung tâm chính là Port-Royal (Pháp).

Jansenist (phong trào thần học) [Jansenismus; Jansenism; Jansénisme]: Phong trào thần học, tu đức tại châu Âu và đặc biệt tại Pháp, vào các thế kỷ XVII và XVIII, bắt nguồn từ *Jansenius. Phong trào chủ trương một cái nhìn bị coi là bi quan về con người, coi con người là nạn nhân của một định mệnh siêu nhiên và tự nhiên, có một khuynh hướng khắt khe trong mọi vấn đề liên quan đến kỷ luật và luân lý trong giáo hội, do đó, chống lại dòng Tên nói chung vì cho rằng dòng này có chủ trương quá dễ dãi trong các vấn đề đạo đức. Học thuyết của phong trào Jansenius đã bị giáo hoàng Innocentê X lên án vào năm 1653.

Jesus Ben Sira: *xem **Huấn ca***.

khổ hạnh (sự) [Askese; asceticism; ascétisme]: Max Weber phân biệt một cách rõ rệt đặc biệt **sự khổ hạnh bên trong thế gian** (*innerweltliche Askese*: Talcott Parsons [1930] dịch là *worldly asceticism*, còn Jacques Chavy [1964] dịch sang tiếng Pháp là *ascétisme séculier* hay *ascétisme dans le monde*), với

sự khổ hạnh xuất thế hay thoát ly ra khỏi thế gian (*außerweltliche Askese*; *otherworldly asceticism*; *ascétisme détaché de ce monde*), như sự khổ hạnh trong tu viện chẳng hạn (*Mönchsaskese, mönchische Askese* hay *klösterliche Askese*; *monastic asceticism*; *ascétisme monastique*). Sự phân biệt này có liên quan tới luận điểm quan trọng nhất của Max Weber trong công trình này: chính quan niệm về sự khổ hạnh **tại thế**, vốn là đặc trưng của nền đạo đức Tin lành Calvin, đã là nền tảng triết lý tạo nên cái **ethos* và cái *tâm thế (*Gesinnung*) coi nghề nghiệp như một thiên chức (*Beruf*) – và vì điều này có mối quan hệ "tương hợp chọn lọc" với "tinh thần" của chủ nghĩa tư bản, nên nền đạo đức này trở thành động lực của sự phát triển của xã hội tư bản chủ nghĩa. Có thể xem thêm chú thích về điểm này của Talcott Parsons trong bản dịch tiếng Anh (1958), ở trang 35 (theo số trang của bản gốc tiếng Đức).

không tuân phục (những người) [Nonkonformisten; Nonconformists; Nonconformistes]: Ở Anh (England) và xứ Wales, từ *nonconformist* [người không tuân phục] là từ được dùng để chỉ những người không quy phục và không tuân theo các giáo lý và quy tắc của giáo hội Anh giáo (*Anglicanism*), bao gồm tín đồ của các phái *Baptist, *Congregationalist, *Presbyterian, *Methodist và Unitarian, và một số phái khác như phái *Quaker (ngoài từ *nonconformist*, người ta còn gọi các tín đồ này là *dissenter* [người bất đồng ý kiến], hay *free churchman* [tín đồ tự do]). Nhưng còn ở Scotland, vốn là nơi mà giáo hội chính thức là phái Presbyterian, thì ngược lại, từ *nonconformist* lại được dùng để chỉ tín đồ của các phái khác không phải là Presbyterian, bao gồm cả tín đồ Anh giáo (*Anglican*).

Kinh Thánh (Bibel; Bible; Bible] (xuất phát từ tiếng Hy Lạp *biblia*, số nhiều của *biblion* = sách, có nghĩa là *sưu tập các văn bản*): bộ sách được Do Thái giáo và Kitô giáo nhìn nhận là chứa đựng sự mạc khải đã thành văn của Thiên Chúa cho con người vì sự cứu rỗi và hạnh phúc của con người, do đó được dùng làm chuẩn mực cho đức tin Do Thái giáo và Kitô giáo. Kinh Thánh của Kitô giáo – Công giáo, Chính thống giáo và Tin lành – gồm hai phần: Cựu Ước và Tân Ước. Cựu Ước là Kinh Thánh của người Do Thái, viết về lịch sử cứu độ từ buổi đầu, tức từ buổi tạo dựng trời đất, tới trước khi Đức Giêsu ra đời; Tân Ước, Kinh Thánh riêng của Kitô giáo, ghi lại cuộc đời, việc giảng dạy, cái chết và sống lại của Đức Giêsu và về các hoạt động truyền giáo của các Tông đồ. Các trước tác của Kinh Thánh rất khác nhau về thể văn, được hình thành hay được soạn trong nhiều thời kỳ khác nhau – Cựu Ước, trong vòng 1.500 năm trước Công nguyên, Tân Ước, trong vòng 50 năm sau Công nguyên.

Kinh Thánh Cựu Ước khởi sự được viết chủ yếu bằng tiếng Hipri. Đây là bản Kinh Thánh chủ yếu dành cho người Do Thái ở Palestine sử dụng. Nhưng

người Do Thái ở ngoài Palestine cũng rất đông và họ cũng muốn có Kinh Thánh của họ. Sống trong môi trường văn hóa Hy Lạp, những người Do Thái ở hải ngoại này đã dịch bộ Kinh Thánh bằng tiếng Hipri sang tiếng Hy Lạp. Bản tiếng Hy Lạp này được gọi là bản *Bảy Mươi*. Bản dịch này có thêm một số sách không có trong bản Hirpi nhưng được phổ biến nơi người Do Thái nói tiếng Hy Lạp và được các Do Thái kiều nhìn nhận có chứa Lời mạc khải của Thiên Chúa. Các sách này, tuy vậy, không được nhận vào quy điển Hipri. Trong Kitô giáo, các sách này được xếp vào danh sách được gọi là thuộc danh sách thứ hai, quy điển thứ. Phần Tân Ước được viết bằng tiếng Hy Lạp và sử dụng bản dịch Cựu Ước bằng tiếng Hy Lạp, tức bản Bảy Mươi. Vào thế kỷ IV và đầu thế kỷ thứ V, thánh Jêrônimô (347-419) đã thực hiện một bản dịch Kinh Thánh sang tiếng Latin, *Vulgata versio*, bản dịch phổ thông, từ các bản văn bằng tiếng Hipri và Hy Lạp có trong tay. Bản *Vulgata* này được giáo hội phương Tây nhìn nhận là bản chính thức được dùng làm bản quy chiếu.

Knox, John (1514-1572): nhà Cải cách người Scotland, tham gia vào việc thiết lập cuộc Cải cách tại Anh trước cả Mary Tudor và là một trong những người sáng lập nên giáo hội *Presbyterian tại Scotland.

Kommenda: xem ***commenda***.

lãnh nhận Thánh thể: *xem* **rước lễ**.

"Lều của Chúa" [Herrnhutertum/Brudergemeine; Herrnhut; Tabernacle du Seigneur]: cộng đồng Tin lành ở Herrnhut, một làng trong vùng Sachsen (Đức), do bá tước Zinzendorf thành lập vào năm 1722 trong lãnh thổ của mình, cùng với một nhóm Huynh đệ *Moravi. Năm 1738, J. Wesley, người sáng lập phái Methodist, đã tới đây hành hương và ở lại đây tham gia cuộc sống của cộng đoàn trong nhiều tuần lễ.

"Lịch sử phổ quát" hay "sử học phổ quát" [Universalgeschichte; universal history; histoire universelle]. Thuật ngữ xuất phát từ học giả người Đức Johann Gottfried von Herder (1744-1803). Trong thế kỷ XIX, thuật ngữ này được dùng để chỉ một phương pháp viết sử ở Đức: nhằm tránh những công trình mô tả quá chuyên biệt vào một vài khía cạnh nào đó, phương pháp này đề nghị một cách nhìn tổng hợp về toàn bộ một thời kỳ lịch sử hoặc một nền văn hóa. Cần lưu ý rằng thuật ngữ "lịch sử phổ quát" ở đây không có nghĩa là lịch sử thế giới (dẫn lại theo chú thích của Stephen Kalberg trong bản dịch tiếng Anh *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Los Angeles, Roxbury Publishing, ấn bản lần thứ ba, 2002, tr. 63).

Linh thao [*Geistliche Übungen*; *Spiritual Exercises*; *Exercices spirituels*]: Tên của một tác phẩm của thánh Inhatiô de Loyola, dòng Tên, trình bày một phương pháp tu đức gồm các bài suy ngắm và những thực hành trong một cuộc tĩnh tâm thường kéo dài một tháng (nhưng cũng có thể được tóm gọn

trong 10 ngày hay ít hơn) dưới sự hướng dẫn của một linh mục, nhằm giúp người Kitô hữu tập làm chủ các đam mê của mình, đồng thời khám phá ra ý muốn của Thiên Chúa trong cuộc đời của mình và hiến mình thực hiện các ý muốn này của Thiên Chúa trong cuộc sống thường ngày.

loại hình-lý tưởng [Idealtypus; ideal type; type idéal]: Đây là một trong những khái niệm độc đáo của Max Weber xét về mặt phương pháp luận. Xem những đoạn diễn giải về khái niệm này tại mục II và nhất là mục IV trong "Lời giới thiệu" của Trần Hữu Quang và Bùi Văn Nam Sơn ở đầu quyển sách này.

lời khuyên của Tin Mừng [evangelische Räte; Evangelical counsels; Conseils évangéliques]: (tiếng Latin *consilia evangelica*) Đây không phải là các mệnh lệnh, điều luật đòi hỏi hay bó buộc tất cả mọi người, mà là những lời khuyên trong sách Tin Mừng dành cho một số ít người muốn đi tới cùng con đường trọn lành, cụ thể, qua đời sống tu trì, trong tu viện, tách khỏi thế gian.

Logos: *xem* **Ngôi Lời**.

Luther, Martin (1483-1546): nhà thần học người Đức và là một trong những người khởi xướng công cuộc Cải cách Tin lành trong Kitô giáo Âu châu, người sáng lập tông phái Kitô giáo *Luther vào đầu thế kỷ XVI. Ông vốn là một tu sĩ dòng Augustino. Ông vào dòng năm 1505, thụ phong linh mục năm 1507, ông giảng dạy môn triết học và luân lý. Tiến sĩ thần học năm 1511, ông dạy môn Kinh Thánh ở Wittenberg. Ông quan tâm đặc biệt tới chủ đề *công chính hóa (cũng được gọi là giải án tuyên công), luôn ám ảnh với câu hỏi: liệu bản thân ông có được cứu độ không? Theo ông, con người chỉ có thể được cứu chuộc bởi một mình Thiên Chúa (*solo Deo*) với ân sủng Người ban (*sola gratia*) và với lòng tin của con người (*sola fide*), chứ không phải bằng việc lành phúc đức, bằng các việc làm của lề luật hay lễ nghi... và Kinh Thánh mà thôi (*sola scriptura*) là sự mạc khải của Thiên Chúa cho con người.

Luther (tông phái) [Lutheranismus; Lutheranism; Lutherianisme]: Tông phái Tin lành đầu tiên tách khỏi giáo hội Công giáo Rôma, xây dựng niềm tin của mình trên niềm tin như được diễn đạt trong Tân Ước và kinh Tin kính của các Tông đồ. Giáo hội Luther lấy ngày 31-10-1517 làm ngày khởi đầu, thành lập giáo hội, ngày Martin Luther lên tiếng bác bỏ Công giáo, đặc biệt, việc ban *ân xá. Tuy nhiên, giáo hội Tin lành Luther còn duy trì nhiều yếu tố của nghi thức Công giáo Rôma.

Mạc khải [Offenbarung; Revelation; Révélation] [nghĩa đen: mạc: tấm màn; khải: vén lên]: 1) Những điều Thiên Chúa muốn bày tỏ cho con người về chính mình Người. Giáo thuyết Tin lành cho rằng tất cả các mạc khải, theo nghĩa này, đều đã chứa đựng trong Kinh Thánh, trong khi đó, giáo thuyết Công giáo tin rằng một phần của sự mạc khải cũng còn có thể chứa đựng

trong các truyền thống bất thành văn của giáo hội. 2) Tiến trình của việc tỏ bày này (qua các hành động của Thiên Chúa, qua vật thụ tạo, qua các biến cố lịch sử, qua con người và quan trọng hơn hết, qua Đức Giêsu Kitô.

Machiavelli (Niccolo Machiavelli): chính trị gia, nhà văn và triết gia người Italia, sinh và mất ở Florentia (1469-1527), từng đảm nhiệm nhiều sứ vụ ngoại giao tại Italia, tại Pháp và tại Đức. Ông còn tham gia việc tổ chức quân đội. Cộng hòa Florentia bị nhà Medicis lật đổ (1513), ông bắt buộc phải rời bỏ chính quyền. Nhưng sự kiện này đã tạo điều kiện thuận lợi để ông dành tất cả thời gian cho việc viết sách và sáng tác. Tố giác các tham vọng hay yêu sách của tôn giáo trong lĩnh vực chính trị, Machiavelli xuất phát từ những thực tại đương thời để định rõ một "trật tự mới" (đạo đức, tự do và dân sự) trong đó, nhà nước có mục tiêu cải thiện con người và xã hội.

Mammo: từ mà những người theo Do Thái giáo và Kitô giáo dùng để nhân cách hóa các của cải vật chất mà con người bị nô lệ.

mạo thư: xem **apocrypha.**

Melanchthon, Philipp (1497-1560): Nhà cải cách Tin lành người Đức, đồ đệ chính của Luther, có tinh thần ôn hòa và khoan dung, tên thật là Schwarzerd, học tại Heidelberg (từ năm 1509) và tại Tübingen (từ 1512), và từ năm 1518 dạy tiếng Hy Lạp tại Wittenberg. Ông bị thu hút bởi giáo thuyết *Luther. Và chính ông đã sắp xếp và hệ thống hóa phần nào tư tưởng của nhà Cải cách này. Năm 1519, Melanchthon tham gia vào cuộc *Tranh luận Leipzig* và năm 1521 lãnh đạo Phong trào Cải cách trong thời gian Luther ở tại Wartburg. Tác phẩm *Loci communes rerum theologicarum* (1521) của ông là công trình giới thiệu đầu tiên có hệ thống giáo thuyết Cải cách. Thời gian sau đó, ông chú trọng vào công việc dịch và giải thích Kinh Thánh. Ông tham dự *Diet Speyer* (Hội nghị Speyer lần hai, 1529) và cuộc *Trao đổi tại Marburg* (1529), chống đối mạnh mẽ học thuyết của H. Zwingli về phép *Thánh thể. Là nhân vật lãnh đạo tại *Diet Augsburg* (Hội nghị Augsburg, 1530), Melanchthon là tác giả chính của bản *Tuyên tín *Augsburg* (1530) và người ta đặt nhiều hy vọng nơi tinh thần hòa giải của ông như một cơ sở để tái lập hòa bình và thống nhất. Năm 1537, Melanchthon ký vào một văn kiện với sự dè dặt là ông sẽ chấp nhận vai trò giáo hoàng trong một hình thức được sửa đổi. Những năm cuối đời của ông được dành cho việc tổ chức giáo hội Sachsen (Đức).

Menno Simonsz (1496-1561): người Hà Lan, tu sĩ công giáo ở Friesland, trở thành thủ lĩnh của giáo phái *Anabaptist vào năm 1536.

Mennonite (giáo phái) [Mennoniten; Mennonites; Mennonites]: một giáo phái Anabaptist do *Menno Simonsz thành lập. Năm 1536, Menno, sau một thời gian làm linh mục phục vụ tại một họ đạo ở Hà Lan, đã cắt đứt quan hệ với

giáo hội Công giáo Roma và gia nhập nhóm *Anabaptist, lúc ấy đang bị bách hại nặng nề. Trong vòng 25 năm, ông đã dẫn dắt và tổ chức lại các cộng đồng bị bách hại tại Hà Lan và các nước láng giềng. Ông nhấn mạnh tới bí tích *Thánh tẩy của các tín hữu, trách nhiệm và quyền lợi của giáo đoàn địa phương, bác bỏ việc Kitô hữu tham gia vào chức vụ quan tòa, từ chối mọi sự tuyên thệ, do đó, bị lên án là "một nguy cơ đối với xã hội", không muốn phụ thuộc quá vào thế quyền và có khuynh hướng rút lui khỏi thế gian để lập ra những cộng đồng những "người Kitô hữu tái sinh". Đa số người Mennonite có khuynh hướng sống tập trung thành những cộng đồng làm nông nghiệp tại các nước họ được chấp nhận. Tinh thần kỷ luật đã giúp họ ăn nên làm ra. Trong khá nhiều trường hợp, họ là những chiến sĩ của hòa bình. Đa số người Mennonite từ chối việc thi hành nghĩa vụ quân sự. Vào thế kỷ XVII và XVIII, người Mennonite trở thành một cộng đoàn đông đảo và có ảnh hưởng tại Hà Lan. Hiện tại, người Mennonite có mặt tại nhiều nước trên thế giới. Nền tảng chung của các cộng đoàn Mennonite là khước từ tổ chức giáo hội, việc rửa tội cho trẻ em và không nhìn nhận Đức Kitô có mặt thực sự trong phép *Thánh thể. Mỗi giáo đoàn là một đơn vị độc lập và Bữa ăn tối của Chúa được cử hành bởi các trưởng lão do cộng đoàn chọn. Nam, nữ đều có thể giảng. Họ không có một giáo lý chung.

Methodist (giáo hội) [Methodismus; Methodism; Methodisme]: giáo hội lớn nhất trong số các giáo hội Tin lành Tự do tại Anh quốc và Hoa Kỳ. Giáo hội này do John Wesley, một giáo sĩ của giáo hội Anh quốc, thành lập năm 1739 (có tác giả ghi là năm 1783) với tính cách là một thành phần của Giáo hội Anh quốc nhưng đã tách khỏi Giáo hội này từ năm 1795. Giáo hội này được du nhập vào Hoa Kỳ vào thế kỷ XVIII và ngày nay có các tín đồ trên khắp thế giới. Giáo hội này nhấn mạnh vào tầm quan trọng của luân lý, đạo đức, cá nhân cũng như xã hội, và tầm quan trọng của *phương pháp*, của việc *hệ thống hóa*, trong cuộc sống đạo của mình.

Micae (Tổng lãnh thiên thần) [Michael; Michael; Michel]: một trong bảy "tổng lãnh thiên thần", được nhắc đến trong Kinh Thánh và truyền thống Kitô giáo với vai trò là đấng được Thiên Chúa sai đến để giúp đỡ dân Chúa chọn (dân Do Thái), lãnh đạo thành phần thiện hảo trong nhân loại, và bảo vệ từng người Kitô hữu chống lại ma quỷ, đặc biệt, vào giờ phút hấp hối, và dẫn linh hồn người qua đời tới trước mặt Thiên Chúa.

Mimamsa (học phái): (tiếng Sanskrit, có nghĩa là sự suy tưởng, sự khảo cứu, sự đào sâu về mặt tư duy) Mimamsa là một học phái trong nền triết học Ấn Độ, mang mục tiêu là đề ra những quy tắc dùng để diễn giải các bộ kinh Veda (bộ sách tôn giáo Indo-Aryen cổ), và đưa ra những lý lẽ triết học biện minh cho việc tuân thủ các nghi thức được nêu trong bộ kinh này. Học phái Mimamsa có hai nhánh đối lập nhau. Nhánh thứ nhất mang tên là *Purva-Mimamsa* ("sự khảo cứu ban đầu", có liên quan tới những phần đầu ["karma-kanda"]

của bộ Veda) (khoảng thế kỷ III tới thế kỷ I trước Công nguyên), hay còn gọi là *Karma-Mimamsa* (có nghĩa là "khảo cứu về hành vi"), và thường được gọi một cách đơn giản là *Mimamsa*. Còn nhánh thứ hai mang tên *Uttara-Mimamsa* ("sự khảo cứu về sau", liên quan tới những phần "jnana-kanda" trong bộ Upanishad) hay còn gọi là *Jnana-Mimamsa* (có nghĩa là "khảo cứu về kiến thức") hay *Vedanta*.

Montesquieu, Charles de Secondat (1689-1755): tác giả người Pháp, có tinh thần tự do và nghiêm ngặt, tác giả của *Lettres persanes* (Thư Ba Tư) *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (Những nhận xét về các nguyên nhân của sự vĩ đại của những người Roma và sự suy tàn của họ, 1734) và của *De l'esprit des lois* (Về tinh thần luật pháp).

Moravi (Huynh đệ) [*mährischen Brüdergemeinde*; Moravian brotherhood; Frères moraves]: Thành viên của giáo phái Tin lành xưa nhất, được thành lập tại Bohemia vào thế kỷ XV sau khi Jan *Huss qua đời. Các thành viên của giáo phái này từ chối thuần phục giáo hoàng. Kế đó, họ làm thành một cộng đoàn các huynh đệ Moravi, dịch Kinh Thánh sang tiếng Czech và vào thời Cải cách Tin lành trở thành người tín hữu Tin lành tại Bohemia và Moravi. Cuộc chiến tranh 30 năm đã phân tán họ thành từng nhóm tới sống tại Ba Lan, Đức, Đan Mạch. Tuy nhiên, một số người vẫn duy trì được truyền thống của họ, các tác phẩm của họ và vào thế kỷ XVIII, đã diễn ra một cuộc thức tỉnh tại Moravi của Tin lành *Hussite mang chiều hướng truyền giáo và phát triển tại Mỹ. Bá tước *Zinzendorf (1700-1760) đã tiếp nhận những anh em Moravi bị bách hại tới tá túc trong phần đất của mình. Vùng đất này được gọi là *Herrnhut (Lều của Chúa). Ông cũng thiết lập các cộng đoàn khác tại Hà Lan và tại Bắc Mỹ. Giáo hội Moravi nhìn nhận kinh Tin Kính của công đồng Nicaea và đa số các bí tích nhưng được đơn giản hóa rất nhiều, có một hàng giáo sĩ có phẩm trật. Giáo hội thế giới được chia thành giáo tỉnh và mỗi giáo tỉnh do một hội đồng quản lý.

mục vụ [pastoral; pastoral; pastoral]: Công việc mục vụ là việc chăm sóc các tín đồ về mặt tôn giáo và đạo đức.

Münzer, Thomas (còn gọi là **Müntzer**) (1489-1525): một nhà cải cách người Đức, một trong người sáng lập giáo phái *Anabaptist. Ông gặp *Luther năm 1519, nhưng do chịu ảnh hưởng của nhóm "tiên tri Zwickau", thành viên của một nhóm theo xu hướng *Thiên khải luận, ông sớm trở thành một trong những người đối lập chính với Luther. Đi giảng thuyết ở nhiều nơi, Münzer kêu gọi chuẩn bị cho vương quốc của Đức Kitô bằng cách thiết lập một nền thần quyền và tiến hành một cuộc cải cách cả về mặt tôn giáo lẫn về mặt xã hội. Trở thành mục sư của cộng đoàn Anabaptist ở Mühlhausen, ông lãnh đạo tại đây, cùng với Heinrich Pfeiffer, một cuộc nổi dậy của nông dân vào năm 1525. Bị đánh bại bởi các ông hoàng, ông bị hành quyết ngay sau đó.

Ngàn năm (thuyết) [Millenarismus/Chiliasmus; millenarianism; milléranisme]: (còn gọi là thuyết Ngàn năm vương quốc, hay thuyết Thiên niên) Thuyết này cho rằng sẽ có một thời kỳ một ngàn năm diễn ra trước lúc Đức Kitô tái lâm để phán xét kẻ sống và người chết trong ngày tận thế. Trong thời kỳ một ngàn năm này, Đức Kitô sẽ ngự trị trên Trái đất trong một vương quốc bao gồm các thánh nhân của Người, và khi thời kỳ một ngàn năm này kết thúc, Người sẽ đem họ về trời. Những người Kitô hữu ủng hộ học thuyết này dựa chủ yếu trên chương 20 của sách Khải huyền (Kh), được hiểu hoàn toàn theo từ ngữ. Trong Giáo hội tiên khởi, thuyết Ngàn năm chủ yếu do những người theo thuyết Ngộ đạo chủ trương, tuy nhiên một số tác giả có tính cách chính thống hơn như thánh Justinô tử đạo, thánh Irênê, thánh Hippolytô thành Roma cũng nhìn nhận. Thuyết Ngàn năm này tiếp tục tồn tại trong một số giáo phái, hội thánh Tin lành, như *Anabaptist, Mormon, *Adventist, tại Anh, Đức, Hoa Kỳ...

"Ngày thánh Barthelemy" (ngày 24-8-1572): Barthelemy là tên của một vị thánh Tông đồ. Nhưng "ngày thánh Barthélemy" ở đây nhắc lại vụ tàn sát khoảng 3.000 lãnh tụ của phe Tin lành cùng với tướng Coligny của họ tại Paris vào đêm ngày 23 rạng ngày 24-8-1572 bởi phe Công giáo vốn lo sợ trước ảnh hưởng của tướng Coligny đối với nhà vua trẻ Charles IX và chính sách ủng hộ những người nổi dậy Hà Lan chống lại Tây Ban Nha, đồng minh của Công giáo Pháp (trong khi phe Tin lành liên minh với các ông hoàng Đức và nước Anh). Cuộc tàn sát này đã diễn ra sau khi âm mưu giết hại tướng Coligny không thành.

nghề nghiệp-thiên chức [Beruf; profession/calling; métier/profession/vocation]: Đây là một trong những khái niệm then chốt trong tập khảo luận này của Max Weber. Xin xem phần diễn giải về khái niệm này ở mục III trong "Lời giới thiệu" của Trần Hữu Quang và Bùi Văn Nam Sơn ở đầu quyển sách này. Và có thể xem thêm chú thích của Talcott Parsons trong bản dịch tiếng Anh (1958) ở đoạn mà Max Weber nói đến "bổn phận nghề nghiệp" (*Berufspflicht*) ở trang 36 (bản gốc).

Nghị hội [Synode; Synod; Synode]: (tiếng Hy Lạp: *synodos*: cùng đi với nhau) cũng được dịch là công nghị. Trong giáo hội Công giáo, thường được dùng để chỉ các cuộc họp của các giám mục để bàn về các vấn đề của giáo hội, khi ấy được gọi là Thượng hội đồng giám mục. Từ này còn được dùng để chỉ một cuộc họp có quy mô hẹp hơn, ở cấp giáo phận chẳng hạn, do giám mục triệu tập, gồm đại diện các thành phần giáo hội trong giáo phận để bàn về những vấn đề liên quan đến giáo phận. Trong các giáo hội Tin lành, từ này được dùng để chỉ bộ phận trách nhiệm một vùng hay quốc gia trong một giáo hội. Nghị hội vùng gồm mục sư và giáo dân với số lượng tương đương với số đại

biểu dc các giáo hội địa phương bầu ra. Nghị hội quốc gia (giáo hội Cải cách) hay Nghị hội chung (Luther) gồm đại biểu của các Nghị hội vùng. Đây là bộ phận duy nhất có quyền uy trong lĩnh vực đức tin và kỷ luật.

Ngôi Lời: *Logos*, tiếng Hy Lạp có nghĩa là *lời*, được dùng để chỉ Ngôi thứ Hai trong Thiên Chúa Ba Ngôi, được hiểu như là Lời tạo dựng và cứu chuộc của Thiên Chúa.

Nonconformist: *xem* **không tuân phục** (những người).

Nước Chúa [Gottesreich; Kingdom of God; Royaume de Dieu]: Nước Chúa được nói đến trong Kinh Thánh không mang ý nghĩa một lãnh thổ có ranh giới rõ rệt, một nước, hay một quốc gia, mà có nghĩa là việc Thiên Chúa làm chủ, ngự trị bằng tình thương cứu độ và sự công chính có sức biến đổi con tim con người, sự làm chủ trong con tim, trong các cá nhân, các cộng đồng, trong thế giới nói chung, để đổi mới và liên kết mọi sự.

Pascal, Blaise (1623-1662): nhà bác học và thần học người Pháp, sinh tại Clermont-Ferrand, năm 1631, theo cha tới Paris, làm giám quan vùng Normandie năm 1639. Sau thời gian hoạt động trong lĩnh vực khoa học tự nhiên và toán học, năm 1646, ông có dịp tiếp xúc với những người theo khuynh hướng *Jansenist, ít lâu sau, ông quan hệ trực tiếp với Port-Royal, một thứ trung tâm của thuyết Jansenist chủ trương một nền thần học bi quan, khá gần gũi với Tin lành, cho rằng con người đã quá đồi bại kể từ sau khi tổ tiên loài người phạm tội và chỉ có ân sủng của Thiên Chúa mới cứu chữa được, và Thiên Chúa chỉ ban ân sủng của Người cho những kẻ được Người đã tiền định, những kẻ khác chỉ có thể bị án phạt. Ngày 23-11-1654 được xem là "ngày trở lại dứt khoát" của ông khi ông khám phá ra rằng, Thiên Chúa của Abraham, của Isaac, của Jacob không phải là Thiên Chúa của các nhà triết học và các nhà khoa học. Năm 1655, ông viết *Lettres écrites à un provincial* (Thư gửi một người ở tỉnh) để công kích lập trường của các linh mục dòng Tên về ân sủng và thần học luân lý của họ, chỉ trích kỹ thuật giải các nố lương tâm của họ mà ông cho là vô luân lý, đồng thời trình bày nền luân lý khắt khe của những người theo thuyết Jansenist, nhằm khôi phục tinh thần kỷ luật và tính cách nghiêm khắc mà ông cho là của giáo hội tiên khởi.

Phaolô (thánh) [Paulus von Tarsus; Saint Paul; Saint Paul]: được mệnh danh là "Tông đồ dân Ngoại", sinh vào năm đầu Công nguyên, tại Tarsus ở Cicilia (nay thuộc Thổ Nhĩ Kỳ), tức ngoài Palestine. Như vậy, ông được xem là một Do Thái kiều, qua đời vào khoảng năm 65. Ông được xem là một trong số các Tông đồ, tức nhóm Mười hai môn đệ rường cột của Đức Giêsu. Lúc đầu, ông được giáo dục để trở thành một người Biệt phái, tức một thành viên của một phái trong Do Thái giáo vốn quan tâm đặc biệt tới việc tuân giữ Lề luật. Ông

đã hăng say tham gia cuộc truy lùng và bách hại các Kitô hữu ở Jêrusalem. Nhưng sau một biến cố lạ lùng, ông đã trở thành một Kitô hữu đầy xác tín và hăng say rao giảng Đức Kitô, trước tiên, cho người Do Thái, và khi người Do Thái khước từ ông, ông quay sang rao giảng cho những người không phải là Do Thái, thường được gọi là người Ngoại. Một trong những trọng tâm của sứ điệp ông rao giảng là con người được giải thoát nhờ ân sủng của Thiên Chúa có lòng nhân từ và tha thứ chứ không phải nhờ "các việc làm của lề luật", như việc cắt bì, việc giữ các quy định về ngày Sabbat, những việc phải giữ để được thanh sạch... Theo quan điểm của ông, Thiên Chúa, qua cái chết và sống lại của Đức Kitô, đã giải thoát con người, ban lại cho con người sự tự do đối với lề luật. Nhưng phải hiểu lề luật nói tới ở đây là những quy định mà người ta đã tạo ra và chi phối toàn bộ cuộc sống của con người, kể cả trong các quan hệ với Thiên Chúa. Nhưng lề luật đích thực được mạc khải trong năm quyển sách được gọi là của Môi-sê trong Kinh Thánh vẫn luôn còn giá trị vì là mạc khải ý muốn của Thiên Chúa. Nhờ Phaolô, những người không phải là Do Thái có thể gia nhập Kitô giáo mà không cần phải trở thành người Do Thái trước đã bằng cách tuân thủ các lề luật nghi tiết, tế tự của người Do Thái như việc cắt bì, việc giữ ngày Sabbat... Phaolô đã triển khai giáo huấn của Đức Giêsu đặc biệt trong các thư của ông gửi các cộng đồng Kitô hữu. Các lá thư này làm thành một phần của Kinh Thánh Tân Ước.

Pieter de la Court (1618-1685): một thương gia buôn vải ở Leiden (Hà Lan), và là một trong những tác giả Hà Lan có ảnh hưởng lớn ở châu Âu vào thế kỷ XVII. Ông cổ xúy cho các nguyên tắc cạnh tranh, thị trường tự do, và cho tư tưởng cộng hòa. Các công trình của ông được dịch sang tiếng Pháp, tiếng Đức và tiếng Anh và tiếp tục được xuất bản cả trong thế kỷ XVIII.

Pietist (phong trào) [Pietismus; Pietism; Piétisme]: (xuất phát từ Latin: *Pietas* = lòng đạo đức, sốt sắng, thường được dịch sang tiếng Việt là phong trào *mộ đạo*) Phong trào ra đời vào thế kỷ XVII trong Tin lành, do P. J. *Spener khởi xướng, nhằm khôi phục một lòng tin sống động, nhấn mạnh vào tầm quan trọng của giáo lý Kitô giáo cho đời sống thường ngày của người Kitô hữu.

Presbyterian (giáo hội) [Presbyterianismus; Presbyterianism; Presbytérianisme] (hay **Giáo hội Trưởng lão**): Tông phái Tin lành do John *Knox thành lập ở Scotland trên nền tảng giáo thuyết Calvin, và là giáo hội chính thức của quốc gia này từ năm 1690. Hàng thừa tác viên của giáo hội này gồm các kỳ mục (*presbyters*), ngang hàng nhau trong hàng "giáo phẩm" của giáo hội. Các thừa tác viên trong mỗi giáo hội riêng rẽ do chính các thành viên của giáo hội bầu, các thừa tác viên này là những người lãnh đạo, giáo dân, lớn tuổi, hỗ trợ công việc quản lý giáo hội.

Protestant: *xem* **Tin lành**

Puritanist (phong trào, giáo phái) [Puritanismus; Puritanism; Puritanisme]: (thường dịch là Thanh giáo) Phong trào ra đời vào thế kỷ thứ XVI trong giáo hội Anh quốc, khi nữ hoàng Elisabeth I thiết lập lại giáo hội quốc gia (*English national church*, hay *Church of England*, Giáo hội Anh quốc) vào năm 1556 sau một thời gian gián đoạn. Phong trào có nền tảng trên giáo thuyết *Calvin này đã phản ứng chống lại tính cách bị coi là quá Công giáo trong công cuộc của Elisabeth I, và đòi hỏi phải thiết lập một giáo hội Tin lành thực sự, "được thanh luyện" khỏi mọi vết tích của Công giáo (độc lập đối với nhà nước, dành cho Kinh Thánh một uy quyền lớn hơn nữa, bãi bỏ hàng giám mục, đơn giản hóa tới mức tối đa việc phụng thờ...). Như vậy, từ *Puritanist* này được dùng để chỉ những người Tin lành người Anh, muốn giáo hội được tẩy luyện một cách triệt để hơn khỏi những hình thức bị coi là không dựa trên Kinh Thánh và sa đọa của mô hình Giáo hội tại Geneva. Những người này chủ trương việc quản lý Giáo hội bằng các kỳ mục. Thần học của họ theo khuynh hướng Calvin. Mặc dù không hề chiếm được đa số, Thanh giáo cũng rất mạnh và có ảnh hưởng lớn nơi các tầng lớp thương nhân, buôn bán vào các thập niên đầu của thế kỷ XVII. Tuy nhiên, họ cũng có không ít kẻ thù. Nữ hoàng Elisabeth I và người kế vị là hoàng đế James I không .nấy sẵn sàng từ bỏ công cụ quyền lực là Giáo hội Anh quốc này. Một phong trào ly khai ra đời. Các thành viên của phong trào này được gọi là những người thuộc phái giáo đoàn (**congregationalists*) bởi vì họ được tập hợp thành các giáo đoàn (*congregations*) tự lập.

Trong cuộc bách hại, nhiều người đã trốn sang Hà Lan theo giáo thuyết Calvin. Từ đây, vào năm 1620, ba mươi lăm người trong số họ, các tổ phụ Hành hương ("Pilgrim Fathers") xuống tàu *May Flower* sang châu Mỹ, tại đây, họ thành lập Tân Anh quốc (New England), một vùng đất phù hợp với những khát vọng của họ. Và đây là nguồn gốc của các giáo hội *Presbyterian Mỹ góp phần phổ biến trong nước Mỹ một tinh thần dân chủ và bao dung. Tại Anh, một cuộc nổi dậy của người Puritanist (1642-1646) đã khiến Oliver *Cromwell trở thành người Bảo vệ của nền cộng hòa được công bố năm 1649. Nền độc tài theo khuynh hướng và lý tưởng Puritanist đã dẫn đến một cuộc sống khắc khổ và khó khăn cho các các tín đồ Anh giáo lẫn người Công giáo kéo dài suốt mười một năm. Vào năm 1660, dòng họ Stuart chiếm lại ngai vàng và thiết lập lại Anh giáo trong vị trí cũ.

Quaker (giáo phái) [Quäker; Quakerism; Quaker]: cũng được gọi là *Religious Society of Friends* do George Fox thành lập vào thế kỷ XVII tại Anh quốc. Nền tảng giáo lý của tổ chức tôn giáo này là mỗi tín đồ đều có khả năng liên lạc trực tiếp với Thiên Chúa trong việc tìm kiếm chân lý. Tín đồ Quaker tin rằng mỗi người đều có ánh sáng bên trong vốn là ánh sáng của Đức Kitô soi sáng thâm tâm mỗi con người. Các cuộc nhóm họp của tín đồ Quaker không

diễn ra theo một nghi thức nhất định hay dưới sự hướng dẫn của một thừa tác viên nào. Các thành viên ngồi trong thinh lặng cho tới khi một người, được Thánh Thần thúc đẩy phát biểu. Vào buổi đầu, nhiều lời phát biểu mang hình thái của những *loud outbursts* và rung chuyển dữ dội, do đó có tên là Quaker.

Quy điển Kinh Thánh [Biblischer Kanon; Canon of Scripture; Canon des Écritures]: Danh mục những quyển sách được truyền thống và các giáo hội Kitô giáo nhìn nhận là đã được viết dưới sự linh ứng của Thiên Chúa và thẩm quyền của bộ sách này được coi là chuẩn mực cho đức tin đối với người Kitô hữu. Việc thiết lập danh sách này – công nhận quyển nào và loại bỏ quyển nào ra ngoài quy điển hay danh mục – là một quy trình dài và phức tạp, kéo dài hàng mấy thế kỷ trước khi đi đến một danh sách chung cuộc. Danh mục này có khác nhau giữa các giáo hội. Danh mục các quyển sách thuộc Kinh Thánh của Công giáo đã được xác định rõ tại Công đồng Trêntô (1546).

Quietist (phong trào) [Quietismus; Quietism; Quiétisme]: (Latin *quies* = sự nghỉ ngơi, sự an tịnh): thường được dịch là thuyết hay phong trào *an tịnh*. Đây là một phong trào đạo đức và thần bí do một linh mục người Tây Ban Nha khởi xướng tại châu Âu vào thế kỷ thứ XVII. Vào năm 1675, linh mục Miguel de Molinos (1628-1696) xuất bản quyển *Cẩm nang đạo đức*, khẳng định: khi linh hồn đạt tới trình độ hiệp thông chặt chẽ với Thiên Chúa, linh hồn sẽ ở trong trạng thái *nghỉ ngơi* hoàn toàn, và khi ấy sẽ chẳng còn cần phải làm gì nữa hay cố gắng gì nữa, cũng chẳng còn phải chống trả các cám dỗ nữa, bởi khi ấy, linh hồn sẽ không còn phạm tội ngay cả khi có vẻ như đi ngược lại lề luật của Thiên Chúa. Học thuyết này của Molinos đã bị Giáo hoàng Innocentê XI lên án năm 1687. Trong khi đó, tại Pháp, một nhà thần bí, bà Guyon, tên thật là Jeanne-Marie Bouvier de la Motte (1648-1717), cũng phổ biến lý thuyết về tình yêu Chúa tinh tuyền có nhiều điểm giống với thuyết của Molinos. Theo người chủ trương học thuyết này, con người muốn trở nên hoàn hảo, phải đạt được trình độ thụ động hoàn toàn, dập tắt mọi ý muốn và phó thác cho Thiên Chúa đến độ chẳng còn bận tâm lo nghĩ tới thiên đàng, hỏa ngục hay sự cứu độ của riêng mình.

"Roundheads": *xem* những người **"đầu tròn"**.

rửa tội (phép hay **bí tích)** [Taufe; Baptism; Baptême]: (từ tiếng Hy Lạp *baptizein* = dìm trong nước) Cũng còn được gọi là phép Thánh tẩy, hay phép Rửa. Đây là nghi lễ nhập đạo của Kitô giáo. Nghi lễ này gồm chủ yếu việc dìm người chịu Thánh tẩy dưới nước, hoặc rẩy nước, hay thường thấy hơn: đổ nước lên đầu người chịu Thánh tẩy. Người cử hành nghi lễ này đọc trong khi đổ nước công thức nhân danh Thiên Chúa Ba Ngôi: "nhân danh Cha và Con và Thánh Thần". Các Kitô hữu tin rằng qua nghi lễ này, người chịu Thánh tẩy

sẽ được khỏi các tội, tội tổ tông và tội riêng của mình và trở thành thành viên của giáo hội, gồm những người tuyên xưng Đức Kitô là Đấng Cứu chuộc. Giáo hội Công giáo cử hành nghi lễ Rửa tội này cho cả trẻ sơ sinh vì tin rằng trẻ sơ sinh đã ở trong trạng thái tội lỗi do tổ tiên loài người là *Ađam và Evà gây nên. Trong khi đó, phái *Baptist chỉ ban bí tích này cho người trưởng thành, phái *Anabaptist còn đi xa hơn nữa khi không chỉ ban Thánh tẩy cho người đã trưởng thành mà còn đòi người đã chịu Thánh tẩy khi còn nhỏ phải chịu Thánh tẩy lại nếu muốn gia nhập cộng đoàn Anabaptist.

rước lễ [Kommunion; communion; communion]: Còn gọi là rước Mình thánh Chúa, hay lãnh nhận Thánh thể (bí tích). Đây là việc người Kitô hữu lãnh nhận bánh và rượu đã trở thành Mình và Máu Đức Kitô, sau khi vị linh mục hay thừa tác viên đọc và làm theo cách thức Đức Kitô Giêsu đã truyền dạy trong bữa tiệc ly với các môn đệ của Người để biến bánh và rượu nho thành Mình và Máu của Người. Tín đồ, khi tiếp nhận bánh và rượu đã biến thành Mình và Máu Đức Kitô, được kết hiệp với công cuộc cứu độ mà Chúa Giêsu đã thực hiện qua việc đổ máu của mình trên thập giá và qua việc sống lại từ cõi chết. Đạo Công giáo tin rằng ở đây có sự "biến thể" (*tran[s]-substantiation*: chất bánh và chất rượu biến thành Mình và Máu Đức Kitô, không còn là chất bánh và chất rượu nữa); đạo Tin lành Luther lại tin là ở đây cùng có hiện diện của bản thể bánh và rượu và bản thể Đức Kitô (*con-substantiation*: các bản thể cùng hiện diện), trong khi đó, đạo Tin lành Calvin lại cho rằng, ở đây, có sự biến nghĩa (*tran[s]-signification*), thay đổi ý nghĩa: bánh và rượu, giờ đây, không còn mang ý nghĩa của bánh và rượu, mà ám chỉ Mình và Máu của Đức Kitô.

Scot, Duns (1266-1308): nhà triết học và thần học người Anh, tu sĩ dòng Phanxicô, giảng dạy tại Oxford, Cambridge, tại Paris và tại Köln; bênh vực học thuyết duy thực [*réalisme*] của nhận thức, nghĩa là phải xuất phát từ thế giới cảm giác này để vươn tới Thiên Chúa; chống lại Averroes và thánh *Thomas Aquino, ủng hộ các luận đề của thánh Augustinô; được phong thánh vào năm 1993.

Socini (giáo phái): giáo phái theo thuyết của Lelio Socini (hay còn gọi là Sozzini), một nhà cải cách tôn giáo người Italia (1525-1562), và của Fausto Paolo Sozzini (1539-1604). Thuyết này bị coi là một lạc thuyết vì phủ nhận Ba ngôi Thiên Chúa và không nhìn nhận Đức Kitô cũng là Thiên Chúa.

Spener, Philipp Jakob (1635-1705): tác giả và thần học gia, người lãnh đạo phong trào *Pietist Đức, một phong trào của những tín đồ Luther vào thế kỷ XVII và XVIII nhấn mạnh vào sự hoàn thiện hóa bản thân và một lối sống chính trực, coi đó như là những biểu hiện quan trọng nhất của lòng tin Kitô giáo. Trong những năm tháng học tại Strasbourg (1651-1659), Spener quan

tâm tới việc canh tân nền thần học chính thống và các thực hành của đạo Luther, chống lại tính cách cứng nhắc của các cơ cấu của giáo hội, tình trạng thiếu đạo đức nơi hàng giáo sĩ. Trở thành chủ tịch của giáo hội Luther tại Frankfurt, Spener mở các "trường đạo đức", những cuộc nhóm họp có mục đích khuyến khích việc cầu nguyện, việc học hỏi Kinh Thánh. Công trình quan trọng nhất của ông là *Pia Desideria* (Các ước muốn đạo đức, 1675). Vào lúc Spener qua đời, phong trào Pietist đã có một cơ sở vững chắc tại Đức, ảnh hưởng của phong trào đã lan tới Anh và một số lãnh thổ của Anh tại Mỹ.

Synode: *xem* **Nghị hội**.

tái sinh (sự) [Regeneration; regeneration; régénération]: ám chỉ đến bí tích Thánh tẩy (hay phép *Rửa tội), được hiểu như một sự tái sinh bởi nước và Thánh Thần, sự tái sinh về mặt thiêng liêng, tinh thần: "Thiên Chúa đã cứu ta không phải do tự các việc ta làm trong đàng công chính, nhưng là chiếu theo lòng thương xót của Người, nhờ phép rửa tái sinh và sự canh tân đổi mới của Thánh Thần" (Tt 3, 5). Kẻ được tái sinh phải "lo sao trổi trang về các việc lành phúc đức. Đó là những điều lành và có ích cho người ta" (Tt 3, 8).

Talmud (từ Hipri có nghĩa là "học hỏi"): Trong Do Thái giáo, đây là bộ sưu tập pháp điển, một công trình đồ sộ, bổ sung cho Kinh Thánh, nhằm thích nghi Lề luật Môi-sê vào các thời đại mới. Bao gồm phần *Mishnah* hay lời dạy truyền khẩu của truyền thống Do Thái, và *Gemara* tập hợp các lời giải thích và luận bàn về phần *Mishnah*, xuất hiện ở những thế kỷ đầu Công nguyên. Đối với người Do Thái, *Talmud* là quyển sách hướng dẫn có uy tín và là bạn đồng hành trong đời sống tinh thần.

tâm thế [Gesinnung; attitude/attitude of mind; mentalité/état d'esprit): *Gesinnung* là một thuật ngữ được Max Weber sử dụng nhiều lần trong công trình này, có nghĩa gần với não trạng, hay trạng thái tinh thần, mà ở đây chúng tôi dịch là "tâm thế". Bản tiếng Anh của Talcott Parsons (1930) dịch là *attitude* hoặc *attitude of mind*, còn bản tiếng Pháp của Jacques Chavy (1964) dịch là *mentalité* hoặc *état d'esprit*. *Xem thêm* **ethos**, **tập tính** (*habitus*).

tập tính [*habitus*]: (từ Latin *habitus*: ngoại hình, diện mạo, cách ăn mặc, cách cư xử, tâm thế, tính cách). Max Weber dùng chữ *habitus* để chỉ tập tính, hay phong cách hay tập quán ứng xử đặc trưng nơi một nhóm xã hội hay một tầng lớp xã hội nào đó, mà các thành viên tiếp nhận được trong quá trình xã hội hóa. *Xem thêm* **ethos**, **tâm thế** (*Gesinnung*).

Tên (dòng): Dòng lấy tên của Đức Giêsu nên dòng có tên Việt Nam là dòng Tên, do thánh *Inhatiô thành Loyola, người Tây Ban Nha, thành lập năm 1534. Dòng Tên đã là một trong những yếu tố quyết định của việc chuẩn bị và tạo

nên bầu không khí đổi mới để dẫn đến cuộc Cải cách Công giáo, thực thi các quyết định của Công đồng Trentô bằng cách mở các trường trung học và đại học, đào tạo giáo sư, tham gia các cuộc tranh luận thần học với các thần học gia Tin lành, viết sách và soạn các sách giáo lý.

Thanh giáo: *xem* **Puritanist**.

Thánh tẩy (phép hay **bí tích)**: *xem* **rửa tội**.

Thánh thể: *xem* **rước lễ**.

Thánh Thần (Chúa): Ngôi thứ Ba trong Thiên Chúa Ba Ngôi, có vai trò đặc biệt là làm cho người ta hiểu Lời Thiên Chúa nói với con người, nội tâm hóa lời này để trở thành sức mạnh giúp thực hiện những gì Lời đã chỉ cho thấy.

Thệ phản: *xem* **Tin lành**.

Thị dân: *xem* **Bürger**.

Thiên đàng [Paradies; paradise; paradis]: người Kitô hữu tin rằng có ba nơi con người sẽ tới sau khi qua đời, đó là thiên đàng, hỏa ngục và nơi đền tội. Thiên đàng, nơi Thiên Chúa ngự cùng với các thiên thần, các thánh, nơi cực lạc dành cho những người đã sống cuộc sống trên trần gian này một cách thánh thiện, theo đúng những điều Thiên Chúa đòi hỏi cho tới giờ phút chót, hoặc đã đền xong các tội không mấy quan trọng tại nơi luyện tội. Hỏa ngục là nơi giam giữ những kẻ qua đời trong thái độ khước từ Thiên Chúa và ân sủng của Người. Và nơi luyện tội là nơi để kẻ qua đời tẩy sạch những tội, những vạ đã mắc phải, không đủ nặng để đáng phải phạt nơi hỏa ngục, nhưng làm con người chưa thanh sạch đủ để hưởng trọn vẹn hạnh phúc trên thiên đàng. Các thần học gia ngày nay coi thiên đàng, hỏa ngục và nơi đền tội như những hình ảnh để ám chỉ các trạng thái khác nhau của con người sau khi chết trong mối tương quan với đời sống mình đã sống, chứ không hẳn là những nơi, chốn cụ thể.

thiên khải luận (thuyết) [Illuminismus; illuminism; illuminisme]: (còn được dịch là thuyết thần quang). Đây là thuyết của một số nhóm tôn giáo khác nhau, trong số này, nổi bật hơn cả là nhóm do Adam Weishaupt (1748-1830) thành lập tại Bavaria vào năm 1778. Mục đích của nhóm là phổ biến kiến thức, sự hiểu biết và các lý tưởng nhân bản và tình huynh đệ giữa các thành viên, xây dựng một xã hội không giai cấp. Các thành viên của nhóm tự nhận mình là những kẻ duy nhất mang *ân sủng chiếu sáng của Đức Kitô, do đó, họ chối bỏ các nhóm tôn giáo khác. Các thành viên họp lại làm thành một hệ thống được tổ chức một cách chặt chẽ, trong đó, các thành viên phải hoàn toàn phục tùng các bề trên, theo kiểu các linh mục dòng *Tên, vì người sáng lập từng được đào tạo tại trường do các linh mục dòng Tên phụ trách và đã từng giảng dạy giáo luật.

Thiên niên (thuyết): *xem* **Ngàn năm** (thuyết).

Thời các tông đồ: tức là thời các môn đệ thuộc thế hệ thứ nhất của Đức Giêsu thường được xem như chấm dứt vào khoảng năm 100 sau công nguyên.

thời hạn (thuyết) [Terminismus; terminism; terminisme]: cũng được dịch là thuyết định hạn, hay thuyết kỳ hạn hối tội (hay kỳ hạn hối cải). Đây là thuyết do một số nhà thần học Tin lành khởi xướng vào thế kỷ XVII, quan niệm rằng Thiên Chúa đã định sẵn cho mỗi người một quãng đời để người này đón nhận ơn cứu rỗi mà Thiên Chúa đã dành cho người này. Bỏ qua thời hạn định riêng cho từng người này, người ta sẽ không còn cơ hội để đón nhận ơn cứu rỗi nữa. Mà vì không ai biết được thời hạn của mình là lúc nào, nên tốt hơn hết là phải sẵn sàng trong suốt cuộc đời của mình. Thuyết này do J. G. Bose (khoảng 1662-1700) bảo vệ trong tác phẩm *De Termino Salutis* (Về thời hạn của ơn Cứu độ, 1698) và được nhiều giới thuộc phong trào *Pietist ái mộ nhưng lại gặp sự chống đối nơi người theo giáo phái *Luther chính thống.

Thomas Aquino (thánh) (1225-1274): triết gia và thần học gia người Italia, linh mục dòng Đa Minh, được phong Tiến sĩ giáo hội. Thomas học triết học *Aristoteles tại Đại học Napoli. Sau đó, Thomas được nhà dòng gửi tới học tại Roma, rồi Paris, bắt đầu giảng dạy từ năm 1256. Thomas Aquino có một ngòi bút phong phú. Người ta ước tính các tác phẩm ông viết lên tới con số tám triệu chữ. Công trình chính yếu của Thomas Aquino là bộ *Summa theologica* (Tổng luận thần học) (chưa hoàn tất), trong đó ông muốn thực hiện một công trình giới thiệu toàn bộ đức tin theo một sự sắp xếp hợp lý. Ưu tư của Thomas Aquino là dùng triết học của Aristoteles để bảo vệ một sự độc lập nào đó của triết học đối với đức tin và thần học. Không coi thế giới và thiên nhiên như là một khung cảnh xa lạ với thân phận con người, Thomas đã đề cao thiên nhiên. Thiên nhiên có những quy luật riêng và do đó độc lập, nhưng mở ra cho hoạt động của lý trí con người để con người có thể tìm thấy trong đó con đường cứu độ của mình với sự trợ giúp của *ân sủng của Thiên Chúa. Tầm quan trọng dành cho thiên nhiên và sự tin tưởng ở lý trí con người, được lồng trong một nhãn giới mạch lạc về sự tạo dựng, sự nhập thể (Con Thiên Chúa trở thành người) và về sự cứu chuộc, khiến học thuyết của Thomas Aquino trở thành một tổng thể đồ sộ, được ví như một thứ *vương cung thánh đường* tri thức tiêu biểu của thế kỷ thứ XIII. Thomas Aquino có một vị trí lớn trong lịch sử tư tưởng Kitô giáo. Tuy nhiên, ông cũng đã gặp nhiều sự chống đối từ phía các nhà thần học theo truyền thống Plato và *Augustino.

thừa tác viên: *xem* **thừa tác vụ**.

thừa tác vụ/thừa tác viên [Ministerium / Minister; ministry / minister; ministère / ministre]: việc phục vụ trong giáo hội Kitô giáo được chính thức

giao cho một số người, giáo sĩ (thừa tác vụ hay thừa tác viên chức thánh) hay không phải là giáo sĩ, trong giáo hội. Việc phục vụ này có thể là điều khiển việc cử hành một nghi lễ tôn giáo, phụ giúp giám mục, linh mục... cử hành các nghi lễ tôn giáo (phó tế, phụ phó tế...) hay các công việc khác thuộc chức năng của các vị này.

Thucydides (khoảng 460-395 trước Công nguyên): sử gia Hy Lạp, tác giả của cuốn *Lịch sử cuộc chiến ở Peloponnese* (công trình còn dở dang). Ông là sử gia đầu tiên cố gắng tường thuật lại các biến cố và các sự kiện một cách nghiêm cẩn, bằng cách đi hỏi những chứng nhân trực tiếp, và tránh những lối suy diễn vô đoán hoặc những lối viện dẫn tới các sức mạnh siêu nhiên (cho là "do ý trời" chẳng hạn), mà ngược lại, ông tìm cách giải thích các sự kiện một cách "khách quan" nhất.

thượng đế luận [Deismus; deism; déisme]: Đây là một học thuyết triết học và cũng là một phong trào, xuất hiện ở Anh, Pháp và Mỹ vào thế kỷ XVII và XVIII. Thuyết thượng đế luận (*deist*) tin vào sự tồn tại của Thượng đế thông qua lý trí và kinh nghiệm bản thân, khác với thuyết thần luận (*theist*) vốn cho rằng phải dựa trên sự mạc khải trong Kinh Thánh hoặc sự chứng thực của người khác.

thuyết giáo (nhà) (hay người rao giảng) [Prediger; preacher; précheur / prédicateur]: Thuyết giáo, rao giảng là một trong hai nhiệm vụ chính của Kitô giáo (nhiệm vụ kia là cử hành bí tích, lo việc mục vụ). Việc rao giảng hay thuyết giáo này có thể là: 1) công bố Tin Mừng hay thông điệp của Đức Kitô; 2) triển khai giáo lý đặt nền tảng trên Tin Mừng. Mọi Kitô hữu được kêu gọi làm công việc rao giảng này, nhưng trong giáo hội Kitô giáo, cũng có một số người được chọn và được chính thức giao nhiệm vụ rao giảng này.

tiền định (sự) [Prädestination; predestination; prédestination]: khái niệm chỉ việc Thiên Chúa đã định từ đời đời ai là kẻ được chọn cho hưởng sự sống đời đời và ai là kẻ sẽ phải chết đời đời, tức bị loại ra khỏi hạnh phúc đời đời. Các nhà thần học cho rằng đây là một mầu nhiệm của Thiên Chúa, nhưng điều chắc chắn là tất cả vì vinh quang của Thiên Chúa.

Tin lành [Protestantismus / Protestant; Protestantism / Protestant; Protestantisme / Protestant]: (xuất phát từ các động từ tiếng Đức *protestieren*, tiếng Anh *protest*, hay tiếng Pháp *protester*, đều có nghĩa là "phản đối"). Ra đời tại Hội nghị Speyer (cách Strasbourg 200 km về phía bắc) lần thứ hai (2-1529). Hội nghị tại đây lần thứ nhất (1526), dưới quyền chủ tọa của Ferdinand d'Autriche, em hoàng đế Charles Quint, đã quyết định các ông hoàng được tự do chọn tôn giáo cho lãnh thổ của mình. Nhưng tại Hội nghị Speyer lần thứ hai này, do chính Charles Quint vốn chẳng có chút

thiện cảm với tư tưởng của Luther, triệu tập, đã rút lại quyết định của Hội nghị trước, chấm dứt sự tự do hoạt động của giáo hội Luther tại Đức. Sáu ông hoàng của nước Đức và mười bốn thành phố đã "phản đối" biện pháp họ cho là áp bức này và đòi bảo vệ quyền tự do lương tâm và quyền của thiểu số tôn giáo. Từ sự phản đối này, từ *Protestant* ra đời và trở thành tên gọi các phong trào cải cách Kitô giáo tại phương Tây, tách khỏi giáo hội Công giáo do giáo hoàng tại Rôma lãnh đạo. Như vậy, sẽ không chính xác lắm khi áp dụng từ *Protestant* cho các cá nhân hay biến cố thuộc giai đoạn trước tháng 4-1529. Trước thời điểm này, người ta dùng từ *evangelisch* (trong tiếng Anh "*evangelical*") – theo từ nguyên, từ này cũng có thể được dịch là *Tin lành*. *Protestantismus* (hay *Protestantism*) có lúc được dịch sang tiếng Việt là ***Thệ phản***. Nay từ Thệ phản ít được sử dụng, thay vào đó là từ Tin lành, do đó, ở đây, trong quyển sách này, chúng tôi sử dụng từ Tin lành. Đa số Kitô hữu tại Hoa Kỳ và Anh quốc là người Thệ phản (Protestant). Giáo hội Anh quốc và giáo hội Scotland là các giáo hội Thệ phản. Các giáo hội Thệ phản khác bao gồm nhiều phái như *Methodist, *Baptist, *Presbyterian, *Quaker... *Xem thêm* **Cải cách**.

tình trạng ân sủng: xem **ân sủng**.

tổ phụ [Patriarch; patriarch; patriarche]: từ được dùng trong Kinh Thánh Cựu Ước để gọi các ông tổ của loài người trong thời đại trước khi xảy ra cơn Đại hồng thủy. Nhưng thuật ngữ này cũng được dùng để chỉ các ông tổ của dân Israel: Abraham, Isaac, Jacob và mười hai người con trai của ông và cả David. Sau này, những người sáng lập một dòng tu, hay một tổ chức tôn giáo quan trọng cũng được gọi là tổ phụ.

tội tổ tông [Erbsünde; original sin; péché originel]: Tội do tổ tiên loài người là ông *Adam và bà Eva đã phạm và hậu quả là loài người ngay từ khi sinh ra đã ở trong tình trạng tội lỗi, xa Thiên Chúa.

Tổng lãnh thiên thần: *xem* **Micae**.

tông đồ (các thánh) [Apostel; Apostle; Apôtre] (xuất phát từ chữ Hy Lạp *apostolos* = người được phái đi, người có sứ mạng): Những người đi theo Đức Giêsu trong công cuộc rao giảng Tin Mừng của Người, thường được phân thành ba hạng, theo mức độ gắn bó với công cuộc rao giảng này: các tông đồ, các đồ đệ và những người có cảm tình. Các tông đồ là những người đã được đi theo Đức Giêsu ngay từ buổi đầu, do đích thân Đức Giêsu kêu gọi từng người một, được Người dẫn theo trong suốt hành trình rao giảng Tin Mừng, được Người dạy dỗ, uốn nắn một cách tỉ mỉ. Số các tông đồ này là mười hai, nên họ cũng thường được gọi là nhóm Mười hai. Trừ Judas người Kêriot (kẻ sẽ "nộp" Đức Giêsu cho những kẻ muốn hại Ngài) là người xứ

Judea (miền nam Palestine được mệnh danh là xứ văn vật), còn lại tất cả các tông đồ khác đều là người xứ Galilea (miền bắc Palestine, giàu có nhưng bị đánh giá là "cục mịch"). Sau này, thánh *Phaolô và Barnabê, những người được giao đi rao giảng Tin Mừng cũng được gọi là tông đồ. Cuối cùng, từ tông đồ cũng được dùng để gọi chung những người lãnh đạo công cuộc truyền giáo tại một vùng, một quốc gia, chẳng hạn thánh Patriciô, "tông đồ xứ Ireland"...

trạng thái ân sủng (hay tình trạng ân sủng): xem **ân sủng**.

Trưởng lão (giáo hội): xem **Presbyterian**.

Tư tế [Priester; priest; prêtre]: Ý tưởng và thể chế tư tế có trong hầu hết các tôn giáo và thường gắn với khái niệm cúng, tế, hiến dâng của lễ cho thần linh. Vai trò này thường được giao cho người cha trong gia đình, người tù trưởng của một bộ tộc, hay cho một lớp người riêng. Trong Cựu Ước, công việc tư tế đã do người cha của gia đình (Noê, Abraham...), một tù trưởng (Jethro) hay một vị vua đảm nhiệm, kế đó là một dòng họ (Aaron) hay chi tộc (Lêvi). Trong Tân Ước, vị tư tế trọn hảo nhất và là mẫu mực của mọi tư tế là Đức Giêsu Kitô, Đấng đã hiến mạng sống mình làm của tế lễ để cứu chuộc nhân loại. Giáo lý của Hội thánh Công giáo khẳng định người chịu phép *Thánh tẩy được tham dự vào chức tư tế của Đức Giêsu Kitô, được tuyển vào "hoàng tộc" chuyên lo việc tế tự. Ngoài ra, một số người trong số các Kitô hữu tham gia với tính cách *thừa tác viên vào chức tư tế của Đức Giêsu Kitô, đó là hàng giám mục, hàng linh mục. Như vậy, giáo hội Công giáo nhìn nhận có hai cách tham dự vào chức tư tế duy nhất của Đức Giêsu Kitô: chức tư tế cộng đồng của mọi Kitô hữu, và chức tư tế *thừa tác vụ hay phẩm trật của các giám mục và linh mục.

Westminster (Tuyên tín) [Westminster Konfession; Westminster Confession; Confession de Westminter]: Bản tuyên tín của giáo hội *Presbyterian ở Anh, do Đại hội tại Westminter được Quốc hội triệu tập vào năm 1643 thiết lập, được bổ sung và hoàn chỉnh năm 1646, được đệ trình Quốc hội và được Quốc hội y chuẩn với một số sửa đổi vào năm 1648. Khi nền quân chủ Anh được tái lập vào năm 1660, hình thức quản lý giáo hội với các giám mục cũng được tái lập và tông phái Presbyterian (với hình thức quản lý giáo hội với các kỳ mục, tức giáo dân được cộng đồng bầu) cũng đã mất vị trí chính thức của mình tại Anh quốc. Trước đó, vào năm 1647, tông phái Presbyterian đã được giáo hội Scotland chấp nhận. Bản Tuyên tín gồm 33 chương, khẳng định Kinh Thánh là nền tảng duy nhất của giáo thuyết, chấp nhận bản tuyên tín của giáo hội tiên khởi về Thiên Chúa Ba Ngôi và về Đức Kitô. Theo bản tuyên tín này, sự *tiền định từ đời đời có nghĩa là "một số người và thiên thần được tiền định để hưởng sự sống đời đời và một số khác phải chịu cái chết đời đời".

Việc làm của lề luật [Gesetzswerke; works of the law; oeuvres de la loi]: ở đây ám chỉ đến các việc làm do luật nghi thức của Do Thái giáo quy định, như việc cắt bì, các quy định về những việc phải giữ để mình được tinh sạch về mặt nghi thức như không đụng đến xác chết, rửa tay trước khi ăn, các thực phẩm được phép ăn và không được phép ăn, các việc không được làm trong ngày Sabbat, v.v...

Voët, Gisbert (hay **Gisbertus Voetius)** (1589-1676): nhà thần học Cải cách người Hà Lan, chịu ảnh hưởng của F. Gomar, chống lại học thuyết *Arminianist và bảo vệ một giáo thuyết "không thỏa hiệp" về sự *tiền định của *Calvin, một giáo thuyết Calvin tinh tuyền, chống lại trường phái có tính cách tự do hơn của J. Cocceius, thường xuyên có các cuộc tranh cãi gay gắt với R. Descartes, với J. de Labadie... Ông học ở Leiden và năm 1611 trở thành mục sư ở Blymen. Ông tham gia với một ảnh hưởng quan trọng trong Nghị hội Dort (1619). Năm 1634, ông trở thành giáo sư thần học tại Utrecht, và ba năm sau, trở thành mục sư của giáo đoàn Utrecht.

Vulgata: bản dịch bộ Kinh Thánh ra tiếng Latin, phổ thông cho mọi người, do thánh Jêrônimô thực hiện vào cuối thế kỷ IV, đầu thế kỷ V.

Wycliffe, John (khoảng 1329-1384): nhà thần học người Anh, thụ phong linh mục năm 1365, chủ trương lấy Kinh Thánh làm chuẩn mực duy nhất cho hành động Kitô giáo, do đó, khuyến khích việc đọc Kinh Thánh và ông bắt đầu dịch Kinh Thánh sang tiếng Anh. Ông chỉ trích một cách nặng nề ngôi vị giáo hoàng, chức vụ tư tế, hàng giáo sĩ, các dòng tu, việc "bán *ân xá". Theo ông, giáo hội phải gồm những kẻ được *tiền định (cho sự cứu rỗi và sự sống đời đời) dưới quyền một người lãnh đạo duy nhất là Đức Kitô. Ông được gọi là "Sao mai của cuộc Cải cách Tin lành". Các đồ đệ của ông được gọi là Lollards (từ tiếng Anh cổ, *lollen* = lẩm bẩm, phàn nàn) đã phổ biến tư tưởng của ông khắp nước Anh. Jan *Huss cũng đã tích cực phổ biến các quan điểm của ông về tôn giáo và xã hội. Trong khi đó, giáo hoàng Grêgôriô XI bác bỏ mười tám điểm bị cho là sai lầm trong chủ trương của ông (1377) và Công đồng Constance (1415) lên án 267 điểm bị cho là sai lầm trong học thuyết và quan điểm của ông.

xá giải (bí tích) [Absolution; absolution; absolution]: (tiếng Latin là *absolvere* = tháo, cởi) Cũng được gọi là bí tích **giải tội**, **hòa giải** (làm hòa với Thiên Chúa) hay **xưng tội**: đây là một "nghi lễ" đặt nền tảng trên lòng thương xót tha thứ của Thiên Chúa, đem lại sự tha thứ cho tội nhân có lòng sám hối. Trong nghi lễ này, tín đồ cảm nhận là mình đã làm điều phạm đến Thiên Chúa và người đồng loại nên muốn xin Thiên Chúa thứ tha cho mình. Để được tha thứ, người phạm tội phải có lòng ăn năn sám hối vì tội mình đã phạm và quyết tâm không tái phạm, sau đó, tới xưng thú tội mình đã phạm với vị giáo sĩ hay *thừa tác viên có quyền nhân danh Thiên Chúa tha tội cho người xưng thú tội lỗi.

Xitô (dòng) [Orden der Zisterzienser; Cistercian order; Ordre des Citeaux]: Dòng Xitô, được thành lập năm 1098, tại một nơi hiu quạnh, giữa rừng Citeaux (Pháp), với mục đích khôi phục tính cách nghiêm ngặt của luật dòng thánh Bênêđictô, nhấn mạnh vào tinh thần nghèo và giản dị, sống cuộc sống lao động chân tay. Cuộc cải tổ đời sống tu trì này của dòng Xitô được nhiều dòng tu nam nữ khác noi theo.

xưng tội: *xem* bí tích **xá giải**.

Zinzendorf, bá tước **von Nikolaus Ludwig** (1700-1760): người Đức, sáng lập phái *Herrnhut, nhà lãnh đạo tôn giáo và người đã tham gia vào việc khôi phục giáo hội các huynh đệ *Moravi. Mối quan tâm chính của ông là rao giảng Tin Mừng. Ông tổ chức các cuộc nhóm họp tôn giáo tại nhà. Năm 1737, ông được phong giám mục, thành lập nhiều cộng đoàn tại Hà Lan, Anh quốc, Bắc Mỹ. Zinzendorf dành các năm cuối đời cho các công việc mục vụ tại Herrnhut. Ông rao giảng một tôn giáo của con tim, đặt nền tảng trên quan hệ mật thiết với Đấng Cứu thế vừa là tạo hóa, vừa là Đấng nâng đỡ và cứu chuộc thế giới.

Zwingli (phái): phong trào theo ***Zwingli.**

Zwingli, Huldrych (hay Ulrich Zwingli) (1484-1531): nhà cải cách quan trọng nhất trong cuộc Cải cách Tin lành ở Thụy Sĩ và cũng là một trong những nhà cải cách chủ yếu của thế kỷ XVI. Cũng giống như Martin Luther, ông đề cao nguyên tắc tối thượng của Kinh Thánh, nhưng ông áp dụng nguyên tắc này một cách nghiêm khắc hơn và toàn diện hơn vào mọi học thuyết và mọi thực hành.

BẢN CHỈ MỤC

(INDEX)

Ghi chú: số trang trong bản chỉ mục dưới đây là số trang của bản gốc tiếng Đức (in ở ngoài lề trong bản dịch tiếng Việt này).

Adventist (phái), 212

adiaphoron, 155, 174, 187

Aegidius (thánh Gilles), 154

Alberti (Leon Battista), 38-40, 58, 168

Alfonso de Liguori, 98

âm nhạc, 2, 185

an bài, 172-173, 177-178, 199, 229

ân sủng, 65, 76, 89-95, 98, 103-106, 108, 110, 114-115, 120, 123-126, 128, 130-131, 136-139, 143, 146-149, 154, 157, 162-163, 169, 171, 174, 178, 182, 189, 197-200, 211, 222, 225, 231, 234

ân xá (ban), 119

Ấn Độ giáo, 173

Anabaptist (phái), 150, 151, 158, 160, 218, 222

Antonino (thánh) thành Florentia, 39, 57, 58, 59

Arianist (giáo thuyết), 59

Aristoteles, 2, 116, 132, 142

Arminianist (phong trào), 84

Aufklärung: *xem* Khai minh

Augsburg (Tuyên tín), 65, 66, 92, 139

Augustino, 91, 93, 111

Bài giảng trên núi, 142, 155

báo chí, 3

Baptist (các giáo phái), 84-86, 90, 109, 111, 117, 121, 124, 127, 130-131, 137, 141-145, 150-162, 164-165, 170, 177, 195, 200-201, 209-211, 214, 218-220, 222, 224, 227, 229, 231-232

Barclay, 150, 153, 156-159, 162, 165, 167, 178, 188, 190-191

Barthelemy, *xem* Ngày thánh Barthelemy

Baxter (Richard), 86, 96, 98, 102, 105, 108, 109-110, 112, 118, 123-124, 136, 145, 158, 164-165, 167-174, 176-178, 180, 182, 185, 188-189, 191-193, 198-200, 203, 224-225, 229

Bernardino (thánh) thành Siena, 39, 57, 58

Beruf: *xem* nghề nghiệp

Bèze (Théodore de), 104, 108

bí tích, 92, 94-95, 97, 103-104, 108, 113-114, 121, 125, 138, 140, 144, 149, 155-156, 162, 185, 221, 224-226, 228, 230-231

Bibliokratie: *xem* Thánh kinh trị

bộ máy hành chính, 11

Bunyan (John), 97-98, 103, 108, 115, 123, 165, 181-182, 197-198, 218

cá nhân (chủ nghĩa), 95, 235

Cải cách (Tin lành), 20, 26, 28, 39, 69, 75, 82, 84, 89, 98, 100, 102, 108, 119-120, 124, 128, 130, 145, 149, 153, 156, 159, 196, 205, 221, 223

Calvin (giáo phái), 26, 29, 50, 57, 63, 66, 70, 72, 79-81, 84-85, 87, 89, 91, 93, 98-99, 101, 108, 112-114, 116, 118-125, 127-129, 132-140, 143-161, 164-165, 173, 176, 180, 186-187, 192-193, 201-202, 221-223, 228

Calvin (Jean), 77, 88, 92, 97, 100, 103-104, 106, 109, 111, 121, 130, 132, 156, 166, 177, 184, 199

cánh chung (ngày), 66, 75, 158

Cato, 38, 39, 57

chiêm niệm (sự), 11, 71-72, 79, 91, 106-107, 118, 129, 134, 168, 172

cho vay nặng lãi (nạn), 8, 49, 57, 59, 60, 76, 166, 196, 228

chứng thực (sự) (*Bewährung*), 7, 26, 50, 66, 70, 72, 98, 102, 108, 111, 115, 120, 124-125, 129-131, 136, 138, 143-144, 147-148, 158, 162, 208, 211, 225, 233-236

Cicero, 64

Cluny (dòng), 116, 167

Colbert, 28

công chính hóa, 85, 87, 141, 149, 153, 164

Công đồng, 39, 177

công nghiệp, 4, 9, 10, 17, 19, 21-22, 24-26, 28-29, 45-46, 50-52, 60, 63, 76, 186, 193, 195-196, 200-201, 214, 232

Congregationalist, *xem* giáo đoàn (giáo hội)

consilia evangelica (xem lời khuyên của Tin mừng), 118, 143

Cromwell (Oliver), 73, 81, 102, 116-117, 120-121, 130-131, 145, 150, 164, 179, 186, 188, 227-229, 231

Cynic (trường phái), 58

dân tộc học, 14, 15

Deist (Thượng đế luận), 36

Descartes (René), 115

doanh nghiệp thuần lý, 11

doanh nhân: *xem* nhà kinh doanh

Do Thái giáo, 94, 111, 114, 182

Donat (thuyết), 121, 225

Doyle, 87, 192-193, 195, 218, 232,233

duy linh, 205-206

duy lý (tư duy, óc), 11, 60-62, 140, – kinh tế, 12, 23, 39, 40, 57, 101, 165, – chính trị, 101, – khổ hạnh, 205, – Tin lành, 206, – thị dân, 235

duy tâm, 170

duy vật chất, 24, 25, 29

duy vật (chủ nghĩa), 38, 205-206

duy vật lịch sử (chủ nghĩa), 37

đại học, 3

đạo đức hai mặt (đối với bên trong và đối với bên ngoài), 43, 182

đạo đức khổ hạnh, 86, 146

đạo đức kinh tế, 13, 181

đạo đức nghề nghiệp, 83, 134, 139, 143, 159

đạo đức thế gian, 119

đạo đức thủ cựu, 190

đạo đức thuần lý, 12, 79, 143, 146

đạo đức tư bản chủ nghĩa, 160

đạo đức xã hội, 36

đấu tranh giai cấp, 9

Đầu tròn (những người), 81, 187

động cơ, 58, 79, 80, 82-83, 97, 106, 109, 113, 117, 124-125, 136, 165, 173, 187, 190, 195-196, 201, 209, 223, 234, 236

động lực, 36, 38, 49, 54, 82, 86, 103, 128, 144, 154, 162-163, 200-201, 205

Epicurus, 38

Episcopal Church, 27, 229

ergasteria, 7, 8

ethos, 33, 34, 39, 52, 181, 194, 198, 202, 235, 236

Faust, 170, 191, 203

Francke (August Hermann), 135, 136, 137, 138, 144, 145, 150

Franklin (Benjamin), 32-40, 42, 49, 55, 59-61, 72, 102, 123, 160, 168, 170, 171, 202

gia đình, 7-9, 22, 24, 26, 28-29, 38-39, 50, 52, 55, 100, 132, 145, 184, 190, 208, 210, 222, 229, 233, 236

giá trị thặng dư, 200

giải phóng phụ nữ, 170-171

giải tà thuật, 94, 114, 156 (*xem thêm:* tà thuật)

giáo đoàn (giáo hội), 87, 149, 187, 223, 228

Goethe (Johann Wolfgang von), 111, 160, 168, 170, 191, 203

hành chính, 3, 11, 22, 63, 64

hành chính chuyên môn hóa (viên chức), 3

hành chính duy lý (bộ máy), 11

hoán cải, 34, 133, 136, 138, 146-147, 149-150

Huguenot, 23, 26, 57, 73, 90, 165, 166, 228

Huss (Jan), 84

Idealtypus: *xem* loại hình-lý tưởng

Inhatiô (thánh), 116

Jansenist (phong trào thần học), 96, 105, 129, 177, 183

Jansenius, 93

Jaspers (Karl), 14

Kant (Immanuel), 181

kế toán thuần lý, 5, 8, 10

Khai minh (*Aufklärung*), 29, 40-41, 54, 96, 131

khổ hạnh (sự), 12, 24-26, 29, 35, 39, 55, 58, 63, 69-70, 78-79, 84-87, 100, 104-105, 108-109, 114, 116-120, 122-123, 125-151, 154, 157-170, 173-175, 177, 180-181, 183-205, 212, 218-220, 225, 228, 232-236

khổ hạnh (sự) tại thế, 35, 39, 58, 84, 158, 174, 180, 195-196, 220

khổ hạnh (sự) duy lý, 184, 205

khoa học, 1, 3, 10-11, 14, 17, 21, 38, 46, 55, 61, 75, 95, 133, 141, 151, 184, 185, 188, 194, 203, 205

không tuân phục (nhóm những người) (*nonconformist*), 23, 202

kiến trúc Tây phương, 2-3

kinh doanh, 5, 22, 26-29, 32-33, 37-38, 43-44, 46, 49-55, 57, 59-61, 168-189, 190, 202, 210-212, 214, 216, 218, 228, 232-233

Knox (John), 29, 87

kỷ luật của giáo hội, 86, 94, 133, 161-163, 186

kỷ luật của tu viện, 196

kỷ luật quân sự, 117

kỹ thuật, 1, 3, 10-12, 17-18, 21, 33, 44, 46, 50, 61, 110, 141, 188, 203, 205, 214-215, 236

laissez-faire (lý thuyết), 9

lãnh nhận Thánh thể: *xem* rước lễ

lao động, 7-10, 17-18, 22, 27, 29, 32, 34, 36, 38-39, 42, 44-48, 50-52, 60-63, 66-67, 71, 76, 100-101, 117, 141, 167-169, 171-174, 176-177, 182, 184, 189, 192, 198-199, 200-201, 203, 236

"Lều của Chúa" (nhóm) (Herrnhut), 84, 140, 148

loại hình-lý tưởng (*Idealtypus*), 51, 55, 87

lợi nhuận, 4-5, 22, 24, 36-37, 41, 43, 45, 48-49, 52, 57-58, 60, 74, 160, 175-179, 190, 195

lối sống, 3, 12, 20, 23-24, 29, 35, 37-40, 43, 52, 54, 60, 62, 69, 74, 85-86, 96, 103, 107-111, 113-116, 118-119, 123-128, 130, 133-136, 138-140, 144, 146-151, 157-158, 160-163, 167-169, 173, 182-184, 186, 188, 191-193, 195, 199-200, 202-203, 219, 235-236

Lombard, 23, 57, 73

lồng thép (chiếc), 203

luật pháp thuần lý, 11

Luther (Martin), 29, 36, 58, 63, 65-79, 86, 91-92, 100, 105, 108, 116, 119, 122, 124-127, 136-138, 155, 159, 172-175, 179, 229

ly dị, 211

lý tính hóa, 3, 6-7, 9, 11-12, 15, 35, 39, 52, 61-62, 102, 163

mạc khải, 76, 92, 101, 109, 122, 140-141, 153-156, 160, 179

Machiavelli (Niccolo), 2

mại dâm, 170

Mammo, 165

Mammon, 26

marxit, 200

Melanchthon (Philipp), 86, 92, 128, 132, 138

Menno (Simonsz), 82, 154, 159, 175, 228

Mennonite (phái), 28, 151, 153, 155, 160, 195, 220, 228

Methodist (phái), 48, 84-86, 115, 124, 140-141, 145-151, 157, 162, 165, 196-197, 211-212, 214, 219, 221, 227-228, 230, 232

Micae (tổng lãnh thiên thần), 80

Montesquieu, 29

Moravi (Huynh đệ), 85, 96, 139-141, 146, 148, 170, 200

mục vụ, 86, 105, 106, 113, 118, 130, 163

Münzer (Thomas), 76, 220

Ngàn năm (thuyết), 23, 49, 158

ngân hàng, 6, 7, 50, 60, 73, 203, 210

Ngày thánh Barthelemy, 164

nghề nghiệp (*Beruf*), 17, 19, 22, 36, 49-50, 58, 60, 62, 63, 65-73, 75-79, 83-84, 100-102, 105, 110, 120, 134, 139, 141, 143, 151, 156, 158-164, 168-179, 183-184, 190, 192, 197-198, 202-204, 209, 218-219, 232, 235

nghệ thuật, 2, 3, 11, 14, 17, 32, 38, 181, 185-188

nhà kinh doanh, 5-7, 9, 26, 34, 37, 42, 44, 46, 48-55, 57, 60, 145, 178, 198, 200, 214-215

nhà kinh doanh phiêu lưu, 53

nhà kinh doanh tư bản chủ nghĩa, 6, 26, 49, 56, 198

nhà nước hiện đại, 3, 56

nhà nước thuần lý, 3

nhân quả (mối liên hệ), 12, 15, 38, 205

Nietzsche, 111, 204

nô lệ, 7, 63, 66, 71, 122, 165, 187, 191, 195, 226, 228

Nonconformist: *xem* không tuân phục (nhóm những người)

nông nghiệp thuần lý, 194

Offenbacher (Martin), 18, 19, 21, 22, 24

Pascal (Blaise), 70, 72, 96, 102, 105, 108

Petty (William), 22, 27, 201

Phanxicô (dòng), 116, 119, 151

Phanxicô (thánh) thành Assisi, 26, 151, 154

Phaolô (thánh), 65-66, 71, 75-76, 123, 139, 168, 171, 173, 175, 180

phân phối của cải bất bình đẳng, 199

Phật giáo, 103

phiêu lưu: *xem* tư bản phiêu lưu (chủ nghĩa), nhà kinh doanh phiêu lưu, thương nhân phiêu lưu

phường hội (*Zünfte, Gilden*), 9, 60, 61, 235, 236

Pieter de la Court, 45, 199

Pietist (phong trào), 26, 29, 47, 77-79, 84-85, 96, 102-104, 106, 116, 119, 128-146, 149-151, 153-154, 156, 159, 162, 164-165, 168-170, 172, 175, 179, 181, 185-186, 200, 221-223, 227-228

Plato, 141

Plutarque, 118

Presbyterian, 124, 132, 150, 155, 164, 184, 185, 215, 217-218, 222-229

Price (Th.), 87

Puritanist (giáo phái), 20, 24, 27, 32, 38-40, 58, 67, 73, 77, 80-81, 87, 89, 91, 95-98, 100-102, 105, 108-111, 114-119, 122-125, 127-128, 131, 133-135, 137, 139-141, 143, 145-150, 154, 161-162, 164-170, 173-190, 192-197, 199, 201-203, 206, 212, 214-215, 217-218, 222, 227-229, 234-235

Quaker (giáo phái), 23, 28, 79, 85-86, 137, 148, 150-160, 162, 165, 168, 174-175, 178, 182, 184, 187-188, 190, 195, 202, 212, 218-220, 228, 230, 232

quan phòng, 70, 76, 80, 93, 136

quý tộc (tầng lớp), 20, 41, 49, 56, 59

Quietist (phong trào) (an tịnh), 108, 129, 180

Rachfahl (Felix), 17

Rembrandt, 185, 186, 188

Richard Wagner, 98

Ritschl (Albrecht), 87, 92, 106, 120, 128, 135-140, 144-145, 150-152, 179, 182

rửa tội (phép), xem: thánh tẩy (phép)

rước lễ, 57, 95, 104, 128, 130, 155, 163, 166, 217, 222-223, 225, 232

Scot (Duns), 58

Seneca (Lucius Annaeus), 64

Simmel (Georg), 4, 34

Smith (Adam), 71, 173

Sombart (Werner), 4, 17-18, 27, 33-34, 38-39, 42, 46, 48-49, 57, 60, 76, 86, 165, 167-168, 182, 190, 206

Spener (Philipp Jakob), 84, 96, 130, 135-138, 141, 143-145, 150, 154, 156, 159, 164, 168, 169-170, 172, 174-175, 179, 198

sử học, 15, 133

tà thuật, 94-95, 106, 114, 125, 158, 162, 185 (*xem thêm:* giải tà thuật)

tách rời giáo hội và nhà nước, 207, 217

tái sinh (sự), 4, 102, 109-110, 111, 114, 121, 125, 128, 130-131, 133, 137-138, 147-150, 153-154, 157-158, 173, 217, 221, 223, 229

Talmud, 63, 65, 74, 181, 192

tâm lý học, 15, 79, 106, 133

tâm thế (*Gesinnung*), 12, 38, 40, 42, 43, 46, 49, 50, 72, 75, 167, 195, 202

tập tính (*Habitus, Gesamthabitus*), 141, 182

Tên (dòng), 58, 72, 116, 123, 176, 187, 191

Thánh kinh trị (*Bibliokratie*), 122, 126, 154, 156

thánh tẩy (phép), 95, 153, 155, 225

thế gian này (hay đời này), 24, 54, 66, 71, 74-76, 90, 100, 120, 133, 154, 159, 163, 165, 203, 234

thế giới bên kia (hay thế giới đời sau), 86, 163, 167, 200

thế tục hóa (sự, quá trình), 24, 86, 196, 199, 212

thiên chức, 46-47, 60, 62, 63, 65-66, 69, 74, 77, 150, 163-164, 200-203

thiên khải luận, 76

thiên khải, xem: mạc khải

Thomas (thánh) Aquino, 39, 58, 70, 171-172, 176

thủ cựu (óc) (*Traditionalismus*), 43-44, 47-50, 73, 76-77, 122, 179-180, 190

Thucydides, 2

thương mại, 3, 6-11, 18-19, 21, 23-24, 26, 29, 33, 39, 43, 47, 49-51, 56-57, 59, 61, 73, 124, 142, 161, 175, 187-188, 193, 196, 198, 201-202, 209, 216, 219

thương nhân, 5, 6, 9, 26, 32, 39, 49-50, 57-58, 63, 81, 166, 169, 176, 178, 186, 193, 195, 202, 216, 219

thương nhân phiêu lưu, 81

Thượng đế luận (*Deist*), 36

tiền định (sự), 84-85, 89-93, 96, 98, 102-105, 108-111, 114, 120, 124-125, 128, 130, 134-135, 137, 142-143, 146-147, 149-150, 155-156, 158, 164, 199, 222, 225-226

tiền tư bản, 41, 43, 45, 55

tiết độ, 47, 54, 77, 80, 158, 170, 178, 180

tiết kiệm, 32, 101, 186, 192-193, 196-197

tiểu tư sản (tầng lớp), 38, 186, 195

tinh thần của chủ nghĩa tư bản, 1, 17, 30, 33-34, 37, 40, 43, 49-50, 53-54, 58, 61, 72, 83, 128, 160-161, 163, 202, 206

tình trạng ân sủng, xem: trạng thái ân sủng

tình trạng tự nhiên, xem: trạng thái tự nhiên

tổ chức lao động, 4, 7-10, 43, 181, 195, 236

tội lỗi, 20, 38, 64, 90-91, 93, 97, 99, 105, 108, 111, 113-114, 118, 120, 123, 130, 138, 140, 144, 147-149, 154, 157, 165, 167, 169-170, 175-176, 182, 199, 218, 223, 225, 227

toán học, 1, 10, 38, 141

trạng thái ân sủng (*status gratiae*), 91, 98, 104-105, 108, 110, 115, 121, 123, 125, 131, 136, 139, 143,

147, 157, 162-163, 174, 178, 200, 222, 225, 231

trạng thái tự nhiên (*status naturae*), 36, 115-116, 125, 127, 167

triết học, 1, 61-62, 96, 107, 115-116, 132, 141, 172, 184, 203, 205, 220

Troeltsch (Ernst), 18, 69, 75, 86-87, 125-126, 153, 206

trung lưu, 20, 50, 62, 178, 191, 212, 213, *xem thêm:* tiểu tư sản

truyền thống, 20, 40, 43, 53-54, 59, 70, 74, 113, 132, 144, 210, 212, 235

tư bản (chủ nghĩa), 1, 4, 6-8, 10-11, 17, 19, 23-25, 27, 29-31, 33-34, 36-62, 72, 78, 83, 105, 128, 131, 152, 160-161, 163, 167, 181-183, 187, 190, 192, 195, 200-206, 214, 218, 234-235

tư bản dân sự (chủ nghĩa), 10, 43, 236

tư bản phiêu lưu (chủ nghĩa), 7, 10-11, 43, 61, 181

tư sản (tầng lớp, giai cấp), 9, 10, 17, 20, 159, 182, 215, 235

tự do kinh doanh, 43

"tương hợp chọn lọc" (mối quan hệ), 83, 145

văn hóa, 1, 3-4, 8, 10-15, 19, 25, 30, 32, 36, 46, 62, 87, 89, 95, 133, 173, 178, 184, 189, 202, 205, 206, 225

Veblen (Thornstein), 160, 187

vị lợi (chủ nghĩa), 165, 167, 205

viên chức hành chính, 3

vô sản (giai cấp), 9, 112

Voët (Gisbert), 29, 86, 115, 128, 129, 165, 166, 221

Wesley, 82, 86, 102, 124, 139, 141, 145-148, 150, 196, 197

Wycliffe (John), 39, 40, 58, 66

xá giải, 113-114, 138

xã hội (chủ nghĩa), 9

xã hội học, 15, 86, 141, 235

xí nghiệp, 4-11, 17-19, 22, 38, 43, 46, 49, 50, 52, 54, 57, 60, 83, 142, 160, 177, 178, 181, 187, 193, 208, 213

xúc cảm, 56, 122, 133, 143, 144, 168, 181

Zinzendorf, 84, 135, 137, 139-141, 144-145, 147-150, 171, 200

Zwingli (phái), 28, 79, 84, 102, 220, 221

TỦ SÁCH TINH HOA TRI THỨC THẾ GIỚI

Đã xuất bản:

Gustave le Bon: *Tâm lý học đám đông*

Denis Diderot: *Cháu ông Rameau*

Albert Einstein: *Thế giới như tôi thấy*

Carl Jung: *Thăm dò tiềm thức*

Immanuel Kant: *Phê phán năng lực phán đoán*

Immanuel Kant: *Phê phán lý tính thực hành*

François Lyotard: *Hoàn cảnh hậu hiện đại*

John Locke: *Khảo luận thứ hai về chính quyền*

John Stuart Mill: *Bàn về tự do*

Plato-Xenophon: *Socrates tự biện*

Plutarque: *Những cuộc đời song hành (tập I)*

Alexis de Tocqueville: *Nền dân trị Mỹ (2 tập)*

Sắp xuất bản:

John Dewey: *Dân chủ và giáo dục*

Cao Hành Kiện: *Không chủ nghĩa*

Thomas Kuhn: *Cấu trúc các cuộc cách mạng khoa học*

John Stuart Mill: *Chính thể đại diện*

Voltaire: *Cadide – Chàng Ngây Thơ*

John Rawls: *Lý thuyết công bằng*

NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC
53 Nguyễn Du - Hà Nội
ĐT: (84-4) 945 4661 - Fax: (84-4) 945 4660
E-mail: lienhe@nxbtrithuc.com.vn

MAX WEBER

NỀN ĐẠO ĐỨC TIN LÀNH VÀ
TINH THẦN CỦA CHỦ NGHĨA TƯ BẢN

Bùi Văn Nam Sơn, Nguyễn Nghị,
Nguyễn Tùng,Trần Hữu Quang *dịch*

Chịu trách nhiệm xuất bản:
CHU HẢO

Biên tập: HOÀNG THANH THÙY - HỒ THỊ HÒA
Bìa: TRẦN VŨ
Trình bày: NGUYỄN NGUYỆT LINH

TỔNG PHÁT HÀNH
Công ty Văn hóa Phương Nam
940 Đường Ba tháng Hai, Phường 15, Quận 11, TP.HCM
ĐT: (08) 8663447 - 8663448 * Fax: (84.8) 8663449
Website: www.phuongnamvh.com

TP. HỒ CHÍ MINH: * **Nhà sách Phú Thọ:** 940 Đường Ba tháng Hai, Q.11, ĐT:8644444-8639205 * **Nhà sách PNC - Đại Thế Giới:** 105 Trần Hưng Đạo B, P.6, Q.5, ĐT: 8570407-8536090 * **Nhà sách Phương Nam:** 2A Lê Duẩn, Q.1, ĐT: 8229650-8234542 * **Nhà sách Phương Nam:** 65 Lê Lợi, Q.1, ĐT: 8217131 * **Nhà sách Nguyễn Oanh:** 03 Nguyễn Oanh, Q.Gò Vấp, ĐT:8944835-8946561

* **Nhà sách Nguyễn Thái Sơn:** 86A Nguyễn Thái Sơn, Q. Gò Vấp, ĐT:8943246-9850287 * **Nhà sách Phương Nam** (Coopmart Nguyễn Kiệm): 571 Nguyễn Kiệm, Q.Gò Vấp, ĐT: 9972476 * **Nhà sách Phương Nam** (Coopmart Xa lộ Hà Nội): 191 Quang Trung, Q.9, ĐT: 7307558 * **Nhà sách PNC - Phú Mỹ Hưng:** S1-1, S2-1, S3-1 khu phố Sky Garden 1 Nguyễn Văn Linh, P.Tân Phong, Q.7, ĐT: 4102474-4102475 * **Nhà sách Cộng Hòa:** 15-17 Cộng Hòa, P4, QTB, ĐT: 8449820-8112319 * **Nhà sách Hùng Vương:** 126 Hùng Vương, Q.5, lầu 2, ĐT: 2220225.

HÀ NỘI: * **Chi nhánh Hà Nội:** 10B Tăng Bạt Hổ, ĐT (04) 9.724834 * **Nhà sách Tiền Phong:** 175 Nguyễn Thái Học, Hà Nội - ĐT: (04)7 336.235. Fax (04)7.336236 **HẢI PHÒNG:** **Nhà sách Tiền Phong:** 55 Lạch Tray, Q Ngô Quyền, TP. Hải Phòng - ĐT: (031) 641812, Fax: (031) 641814.

HUẾ: **Nhà sách Phú Xuân:** 131-133 Trần Hưng Đạo, TP.Huế - ĐT. (054)522000-522001, Fax (054)522002 **ĐÀ NẴNG:** **Nhà sách Phương Nam:** 68 Phan Chu Trinh, Đà Nẵng - ĐT: (0511)817017-817027, Fax: (0511)817037 **QUẢNG NAM:** * **Hội An thư quán:** 06 Nguyễn Thị Minh Khai, TX Hội An, Quảng Nam - ĐT: (0510)916272, Fax: (0510)916271 **BÌNH THUẬN:** **Nhà sách Phương Nam:** 70 Nguyễn Huệ, Phan Thiết - ĐT: (062)817070.

CẦN THƠ: **Nhà sách Phương Nam:** 06 Hòa Bình,TP Cần Thơ - ĐT: (071)813436, Fax: (071)813437.

In 1.500 bản, khổ 16 x 24 cm tại Xưởng in Tạp chí Tin học và Đời sống, phố Phùng Chí Kiên, Hà Nội. Giấy đăng ký KHXB số: 89-2008/CXB/01-02/TrT. Quyết định xuất bản số: 01/QĐ – NXB TrT của Giám đốc NXB Tri Thức ngày 17/ 01/ 2008. In xong và nộp lưu chiểu Quý I năm 2008.

Quyển *Nền đạo đức Tin lành và tinh thần của chủ nghĩa tư bản* (1904-1905) của Max Weber, một trong những ông tổ của ngành xã hội học, đã được dịch ra trên 20 thứ tiếng, và cho đến nay có lẽ là quyển được đọc và thảo luận nhiều nhất trong ngành xã hội học. Tác phẩm này đã trở thành một tài liệu giáo khoa không thể thiếu trong các phân khoa khoa học xã hội ở các đại học trên thế giới.

Trong công trình này, Weber đi tìm nguồn gốc của sự ra đời và phát triển của chủ nghĩa tư bản cận đại Âu châu nơi *ethos* và nền đạo đức khổ hạnh duy lý Tin lành. Luận điểm độc đáo của Weber một mặt đã phác họa một cái khung phương pháp luận nhằm tìm hiểu những động lực văn hóa-tinh thần vốn luôn luôn chi phối, thúc đẩy, hoặc cản trở các quá trình biến đổi kinh tế-xã hội, nhưng mặt khác cũng gợi ra cho chúng ta nhiều câu hỏi bổ ích cần tiếp tục nghiên cứu và giải đáp trong bài toán phát triển ở từng "nền văn hóa", từng quốc gia trong thế giới hiện đại, nhất là ở những nước đang còn nghèo nàn, lạc hậu.

Đâu là nguồn gốc ra đời của chủ nghĩa tư bản cận đại ở châu Âu ? Thế nào là "tinh thần" của chủ nghĩa tư bản ? Cần hiểu thế nào về mối quan hệ giữa kinh tế và văn hóa ? Đấy chỉ là một vài trong số nhiều vấn nạn mà Max Weber cố gắng đưa ra lời lý giải trong công trình này.

GOETHE-INSTITUT VIETNAM

Giá: 75.000 đ